

NOVA^{ET} VETERA

REVUE TRIMESTRIELLE



- GEORGES COTTIER, O.P. – *Le Saint-Esprit, Maître de Sagesse* . . . p. 161
- GEORGES COTTIER, O.P. – *La tâche de la philosophie dans l'élaboration
de l'enseignement social de l'Eglise* p. 179
- FRANCESCO VIOLA – *Droit naturel et droits humains* p. 197
- GEORGES COTTIER, O.P. – *L'interprétation des valeurs morales.
Points de convergence* p. 206

NOTES

- FRÈRE STÉPHANE-MARIE, O.C.D. – *Petit traité sur l'oraison attribué
à la mère Madeleine de Saint-Joseph (1578-1637)* p. 221
- CHARLES JOURNET – *Une homélie prononcée à l'occasion d'une première
messe (1951)* p. 232
- BIBLIOGRAPHIES – ALAIN DE BENOIST, THOMAS MOLNAR, *L'éclipse
du sacré* – SŒUR ISABELLE DE LA SOURCE, *Lire la Bible avec les
Pères* – FLORIENT GABORIAU, *Philosophie issue des sciences* . . . p. 237



Le Saint-Esprit, Maître de Sagesse

I

La sagesse dans l'Écriture. Quelques repères

1. Les civilisations du Moyen-Orient qui constituent l'environnement immédiat d'Israël comme, plus tard, les peuples avec lesquels celui-ci entrera en contact connaissent tous l'idée de sagesse ; c'est là une valeur culturelle majeure, un idéal supérieur à poursuivre. Il n'est donc pas étonnant qu'à son tour Israël ait fait sien le thème de la sagesse. Dans la Bible, un témoignage direct nous en est fourni par les livres dits précisément livres sapientiaux.

Esquissons une première description. Le sage est celui qui est capable de bien conduire sa vie et par là d'atteindre au vrai bonheur. Homme d'expérience, observateur des choses humaines, il est expert dans l'art de bien vivre. En un sens limité, on appellera sage celui qui est habile dans un métier, comme dans le cas de l'orfèvre et du menuisier qui confectionnent l'Arche d'Alliance (cf. *Ex* 31, 1–11). Mais revenons au sens le plus courant. Expert dans l'art de bien vivre, le sage est apte à guider les autres, à faire fonction d'éducateur. Cette sagesse est d'abord d'ordre pratique, elle permet de faire face aux diverses situations de l'existence. Le sage, c'est encore celui qui a touché expérimentalement les extrêmes de la condition humaine ; aussi ne donne-t-il pas seulement des conseils de mesure qui, en certains cas, peuvent sembler quelque peu terre-à-terre. Il a goûté la vérité profonde des choses du temps et leur déception (le Quohélet), ou les profondeurs du mal et de la souffrance et leur scandale, l'angoisse devant la mort et la tentation de la révolte (*Job*).

À la différence des prophètes, qui prédisent et orientent la destinée du peuple, la littérature sapientielle a pour objet principal l'existence de l'individu. Quant à la littérature apocalyptique, qui nous éclaire sur le mystère de l'avenir, elle recueille le double héritage de la sagesse et du prophétisme.

2. Un trait essentiel, proprement biblique, doit être souligné : c'est de Dieu, source de toute sagesse, que le sage tient sa sagesse. L'homme ne saurait donc se l'attribuer à soi-même : « Malheur à ceux qui sont sages à leurs propres yeux et s'estiment intelligents » (*Is* 5,21). De là l'idée corrélatrice de sottise : le sot ignore Dieu et sa Loi, c'est pourquoi il s'égare et sa sottise ne va pas sans péché.

Le thème de Dieu, source de la sagesse, connaît de remarquables développements. Il y a d'abord la personnification de la sagesse. On connaît les grands textes du livre des *Proverbes*. La Sagesse crie par les rues... : première prosopopée (1,20–33) ; la Sagesse créatrice : deuxième prosopopée (ch. 8–9). Elle est singée par Dame folie (9,13 ss.). Il faut évidemment nous reporter également au livre de la *Sagesse*, et notamment à l'éloge de la Sagesse (7,22–30), présente à la création et régissant l'univers. L'accueillir et être docile à l'Esprit de Dieu, c'est tout un. La sagesse est un don de Dieu, elle est la distributrice de tous les biens.

3. Ainsi Dieu est le Sage et il communique sa sagesse. Il y a là une préparation à la plénitude de la Révélation. Jésus, prophète, Messie, est aussi maître de sagesse, mais pas à la manière des autres maîtres ; il les transcende ; bien plus, il s'identifie à la Sagesse elle-même.

Une expression comme : « Venez à moi... » est l'écho de la parole de la Sagesse dans l'Ancien Testament (*Prov*, *Sg*). D'une manière générale, les parallélismes littéraires avec l'A.T. que nous trouvons dans le Nouveau sont délibérés. Ainsi la primauté du Christ affirmée dans *Col* 1,15 ss. rappelle *Prov* 8,22–31 ; *Heb* 1,3 (Resplendissement de sa gloire, effigie de sa substance, ce Fils qui soutient l'univers par sa parole puissante...) rappelle *Sg* 7,25 ss., sans parler du Prologue de l'Évangile de *Jean* 1,1 ss., où la Parole, le Verbe, correspond à la Sagesse.

Le prolongement du thème vétérotestamentaire dans le Nouveau Testament ne doit cependant pas nous cacher la nouveauté de ce dernier, où la révélation de la vraie sagesse prend une forme paradoxale :

« En ce temps-là Jésus prit la parole et dit : « Je te bénis, Père, Seigneur du ciel et de la terre, d'avoir caché cela aux sages et aux intelligents et de l'avoir révélé aux tout-petits. Oui, Père, car tel a été ton bon plaisir. Tout m'a été remis par mon Père, et nul ne connaît le Père, si ce n'est le Fils et celui à qui le Fils veut bien le révéler » (*Mt* 11,25–27).

C'est là un texte capital : la révélation des mystères divins est réservée aux petits. On trouve des échos de cette affirmation chez Paul (par ex., *1Co* 2,6 ss. ; *Col* 1,9 ; 3,15, etc.).

4. Cette opposition nous conduit à considérer un autre aspect de la révélation de la sagesse dans le Nouveau Testament, celui qui ressort du conflit des sagesse. Le grand texte ici est la 1^{re} aux Corinthiens, ch. 1-2 : « Puisque en effet le monde, par le moyen de la sagesse, n'a point reconnu Dieu dans la sagesse de Dieu, c'est par la folie du message qu'il a plu à Dieu de sauver les croyants... Car ce qui est folie de Dieu est plus sage que les hommes, et ce qui est faiblesse de Dieu est plus fort que les hommes... » Aussi bien Dieu a-t-il choisi ce qui n'est pas pour réduire à rien ce qui est, « afin qu'aucune chair ne puisse se glorifier devant Dieu ». Pour cette raison Paul n'est pas venu annoncer le témoignage de Dieu « avec le prestige de la parole ou de la sagesse », il n'a voulu savoir que « Jésus-Christ, et Jésus-Christ crucifié ». Sa parole et ses discours n'étaient pas des « discours persuasifs de la sagesse », « c'était une démonstration d'Esprit et de puissance, afin que votre foi reposât, non sur la sagesse des hommes, mais sur la puissance de Dieu ». Puis vient le long et splendide développement sur la sagesse de Dieu, mystérieuse, qui introduit à ce que l'œil n'a pas vu, l'oreille pas entendu, à ce qui n'est pas monté au cœur de l'homme, mais que Dieu a révélé par l'Esprit qui « scrute tout, jusqu'aux profondeurs divines » : sagesse spirituelle parce qu'elle a sa source dans l'Esprit et qui conduit dans « la pensée du Christ » (cf. 2,6-16). A cette sagesse s'oppose la sagesse selon le monde qui est folie auprès de Dieu (cf. 18-21). Dans ce grand texte l'apôtre utilise à plusieurs reprises des citations de l'Ancien Testament.

Quel est donc le point où se situe le conflit des sagesse ? L'Évangile apporte la révélation des mystères de Dieu, c'est-à-dire de la sagesse de Dieu (cf. *Ep* 3,1-13)¹. Révélation : cela implique, comme le soulignera l'Épître de Jacques, qu'il s'agit d'une sagesse donnée d'en-haut, qu'il faut demander à Dieu ; elle sème des fruits de justice et de paix. A l'opposé, il y a une sagesse terrestre, animale, démoniaque (cf. *Jc* 1,5 ; 3,13-18).

5. Tournons-nous donc vers la pensée grecque, car c'est elle que rencontrent l'apôtre Paul et les premières communautés chrétiennes. Déjà le livre de la *Sagesse* contenait l'écho d'une telle confrontation, mais il fallait la révélation du mystère du Christ pour que l'opposition se manifestât pleinement et pût être formulée par le contraste entre sagesse humaine et sagesse de la croix.

L'ancienne Grèce avait connu les sages ; puis était venue la philosophie, qui est certes un nom de modestie ; mais l'essentiel à retenir ici est que l'accent est mis sur le savoir. La Grèce classique, chez ses grands philosophes, verra dans la *theoria* (que traduit *contemplatio* des Latins) l'accomplissement du sage. La pratique conduit à la *theoria* qui à son tour éclaire la

¹ Cf. aussi *Rom* 11,33-36 ; *Col* 1,9 ; 2,3 ; 3,16.

pratique. Nous avons affaire à une sagesse contemplative dans un sens rigoureusement intellectualiste. Dans des courants comme l'épicurisme ou le stoïcisme, l'accent principal sera déplacé vers la pratique. Plus tard, avec Plotin, nous aurons une sagesse mystique. Et l'on sait combien la pensée chrétienne, dès l'âge des Pères, puisera dans l'héritage multiforme des Grecs. Le vocabulaire en est l'écho direct. Il est vrai que ces emprunts n'allaient pas sans purifications et refontes.

Mais la question demeure : pourquoi la première rencontre fut-elle un choc conflictuel ?

La raison en est simple. Une image, qui se trouve chez Plotin, l'illustre. Le sage est comparé à un sculpteur qui sculpte sa propre statue. Autrement dit, le sage conquiert lui-même sa sagesse, il se la donne, il *se fait sage*. A cela s'ajoutent d'autres traits. Cette sagesse est de ce monde : pas uniquement dans un sens vulgaire et charnel comme le suggérerait une lecture (trop rapide) de *Jc* 3,13-17 ; mais dans ce sens que la divinité y fait corps avec l'univers : ce dernier est lui-même divin, dans son origine et dans son ordre harmonieux, et l'âme elle-même est divine. Enfin, la doctrine de la création, proprement biblique, est ignorée. La sagesse, par la réminiscence et par une purification trouvant son achèvement dans la purification du regard, trace le chemin du retour à l'origine, car l'âme purifiée échappe à la nécessité des transmigrations. Les parallèles avec l'Inde sont sur ce point frappants.

Mais si l'âme peut ainsi se mettre en route vers l'origine, c'est en vertu de son unité ontologique avec elle. Comme nous l'avons vu, elle est ainsi l'artisan de son propre salut et ce salut s'opère essentiellement par la voie de la connaissance².

On saisit donc que c'est le cœur du message chrétien qui est incompatible avec les finalités assignées à cette sagesse : l'initiative de l'*Agapè* divine qui se fait connaître à nous en se révélant, et qui se donne à nous en nous faisant partager sa vie, la grâce faisant de nous des fils par participation, des fils adoptifs de Dieu. C'est cette incompatibilité que souligne Paul dans la *1^{re} aux Corinthiens*. Elle reste aujourd'hui comme hier décisive.

² Dans la pensée moderne, Spinoza me semble avoir poussé ces thèmes à l'extrême. Le *V^e livre de l'Éthique*, qui porte le titre significatif : *De la puissance de l'entendement ou de la liberté de l'homme*, est clair à ce sujet : le *scholie* à la *proposition* XXXVI qui parle du salut, de la béatitude ou de la liberté, termes équivalents, affirme que « l'essence de notre âme consiste dans la connaissance seule, dont Dieu est le principe et le fondement ». Et le *scholie* à la *proposition* XL précise : « ... il apparaît que notre âme, en tant qu'elle connaît, est un mode éternel du penser, qui est terminé par un autre mode éternel du penser, ce dernier à son tour par un autre mode et ainsi à l'infini, de façon que toutes ensemble constituent l'entendement éternel et infini de Dieu ».

6. Et cependant, en marquant la séparation, Paul n'a pas entraîné la pensée chrétienne dans la voie du rejet pur et simple. Remarquons d'abord qu'à la sagesse grecque dans sa prétention d'autoréalisation, Paul oppose la folie de la croix, mais aussi la sagesse de Dieu. Et il ajoute que la folie de la croix est plus sage que la sagesse des hommes, et que finalement c'est cette dernière qui a été frappée de folie. Qu'est-ce à dire sinon que ce que vise la critique paulinienne, ce n'est pas l'aspiration à la sagesse comme telle, mais la prétention à l'autoréalisation ?

C'est pourquoi la pensée chrétienne assumera, dans sa perspective propre et en le purifiant radicalement, ce que l'héritage grec comporte de valable ; mais elle ne pourra l'assumer que parce qu'il y a une sagesse spécifiquement chrétienne, qui est la sagesse de l'Esprit.

II

Nature de la sagesse

7. La brève évocation qui précède nous invite à reprendre les choses d'une manière plus systématique³.

Le terme de sagesse s'applique à Dieu, qui est la sagesse même. La sagesse s'identifie à son essence. Saint Thomas, répondant à une objection tirée de l'appellation du Christ, Sagesse du Père et selon laquelle le Père serait sage par le Fils, écrit : « Si le Fils est appelé Sagesse du Père, c'est qu'il est Sagesse issue de la sagesse du Père : chacun d'eux est sagesse par soi et tous deux ensemble ne font qu'une Sagesse. Le Père n'est donc point sage par la Sagesse qu'il engendre, mais par la sagesse qui est son essence. »⁴

Mais le terme s'applique aussi, en sens divers, à la créature, dans la mesure où celle-ci participe des perfections qui trouvent leur réalisation absolue, pleine et première en Dieu. Au plan de la créature, le terme s'emploie absolument : un sage, ou relativement : un sage administrateur.

Ainsi réalisée à divers degrés et selon des modalités différentes, la sagesse est une perfection analogique, qui se vérifie chaque fois qu'il y a

³ Cf. L'étude de Heinz R. SCHMITZ, *De la sagesse mystique*, in *Nova et Vetera*, 1980/4, pp. 273–290, dont je m'inspire dans ce qui suit.

⁴ *Sum. theol.*, I, q. 39, a. 7, ad 2.

participation à la plénitude de la Sagesse incréée: «C'est de la science divine... comme de la suprême sagesse, que toute notre connaissance tient son ordre (*ordinatur*).»⁵

Dans le Commentaire à la Métaphysique d'Aristote⁶, saint Thomas propose la description suivante: «Est dit sage, celui qui connaît toutes choses, même les plus difficiles, d'une façon certaine, et par leur cause, et qui cherche ce savoir pour lui-même, ordonnant les autres, et [capable] de les persuader.»

La sagesse est un savoir parfait, une science, au sens d'Aristote et des Anciens, c'est-à-dire donnant une connaissance absolument ferme et explicative, atteignant les nécessités intelligibles des choses, saisies en leurs raisons d'être ou dans leurs causes. Elle se distingue ainsi d'un savoir qui ne porterait que sur les faits et leurs connexions phénoménales. Elle se distingue encore des autres sciences par son éminence: elle est en effet à même de juger de toutes choses, car un jugement parfait et universel n'est possible que par résolution aux premières causes⁷. Si donc elle l'emporte ainsi sur tous les autres savoirs, et constitue une «*virtus quaedam omnium scientiarum*»⁸, c'est qu'elle porte sur le principe premier et la cause première de toutes choses, qu'elle considère toutes choses à partir de la cause première et à sa lumière et qu'elle sait reconduire les choses à leur fin suprême⁹.

8. C'est donc de son objet qu'elle tient son éminence et sa prérogative de juger de tout. N'entendons pas par là une sorte d'omniscience (qui est le propre de la Sagesse incréée), ni non plus un savoir encyclopédique ou un savoir totalitaire qui entendrait remplacer despotiquement les autres sciences. La sagesse a au contraire un caractère libérateur, qu'elle tient de la vérité elle-même (cf. *Jn* 8,32): n'est-elle pas la science qui porte sur l'origine et la source de toute vérité, le principe premier de tout être et dont la vérité est, par conséquent, le principe de tout ce qui est vrai? «Sa vérité est le principe de toute vérité.»¹⁰ Son universalité tient donc à l'élévation de la réalité qui est son objet: les causes les plus hautes et, parmi elles, la cause première et suprême. Elle porte sur ce qui est ultime. C'est la raison pour laquelle elle peut sans outrecuidance juger de tout, car son jugement se résout, d'une manière ou d'une autre, dans la réalité la

⁵ *Sum. theol.*, I, q. 1, a. 6, ad 1.

⁶ *In Metaph. Aristotelis*, Lib. I, lect. 2, ed. Cathala, n. 43.

⁷ Cf. *Sum. theol.*, I-II, q. 57, a. 2.

⁸ Cf. *In Ethic. Nic.*, lib. VI, lect. 5, n. 1183.

⁹ Cf. *Ibid.*, et I-II, q. 66, a. 5.

¹⁰ Cf. I.C.G., c. 1.

plus haute, dont toute chose dépend. Elle juge de tout et ordonne tout : son jugement est parfait et universel¹¹.

A cause de sa hauteur, son regard embrasse l'ensemble du connaissable, elle juge donc des autres vertus intellectuelles et est la source de l'ordre du savoir ; elle est la science architectonique. Elle est pour la même raison marquée du sceau de l'unité, répondant à un vœu secret de notre esprit qui aspire à la victoire de l'unité sur la dispersion. La puissance unificatrice du regard de sagesse correspond à son universalité. Son fruit est l'ordre. D'où la remarque d'Aristote, souvent reprise par saint Thomas : l'office du sage est d'apporter ordre et direction, *sapientis est ordinare*¹². Or la règle de l'ordre est prise de la plus haute des causes, qui est la cause finale, en l'occurrence la fin ultime.

Il est clair que le sage ne peut s'acquitter de cette tâche que s'il connaît le principe et la fin de tout l'univers : l'ordre qu'il sert n'est pas un ordre arbitraire ou conventionnel, c'est l'*ordo rerum*, l'ordre inscrit dans l'architecture de l'être, tel qu'il procède du premier être. C'est pourquoi la sagesse est d'abord et principalement contemplative. La vocation première du sage est de découvrir et méditer l'ordre de la divine vérité¹³. De là viendra ensuite, dans l'ordre pratique, la vérité à faire, l'ordre à inventer¹⁴.

9. Une autre propriété de la sagesse – un autre titre de noblesse – c'est d'être désintéressée, d'être un savoir aimé pour lui-même. Elle n'appartient pas à l'ordre des moyens, mais à celui des fins, elle constitue une activité terminale, qui s'accomplit dans l'immanence de l'esprit. La prudence elle-même, note saint Thomas, est ministre de la sagesse, elle y introduit, à l'image du portier du roi¹⁵.

Etant un acte terminal, appartenant à l'ordre des fins, la sagesse procure une certaine félicité, participée, il est vrai, qui est comme un avant-goût de la béatitude. Certes ici-bas cette participation demeure fort imparfaite, à la mesure de l'imperfection de l'acte de connaissance de son principal objet qui est Dieu. Néanmoins il est vrai que l'exercice (*actus*) de la sagesse est « un certain commencement ou une participation de la félicité future »¹⁶. C'est que la plus modique connaissance que nous puissions avoir de

¹¹ Cf. I-II, q. 57, a. 2.

¹² Cf. In *Metaph.*, loc. cit., n. 42.

¹³ Cf. I.C.G., c. 1.

¹⁴ Cf. sur ce point, la belle étude de Heinz R. SCHMITZ, *De l'ordre et de l'invention de l'ordre*, in *Nova et Vetera*, 1981/3, pp. 224–233.

¹⁵ Cf. I-II, q. 66, a. 5, ad 1.

¹⁶ Cf. *Ibid.*, ad 2.

Dieu par la sagesse a plus de prix que n'importe quelle autre connaissance¹⁷. L'importance de cette dernière remarque est considérable. Nous tenons là en effet un critère qui nous permet de mesurer la justesse de l'orientation d'une existence et aussi d'une culture. Préfère-t-on la connaissance plus parfaite d'objets moindres à la connaissance imparfaite de Dieu, et ce sont les bases de toute sagesse qui sont détruites.

L'on voit aussi combien une culture sécularisée qui, là où elle est quelque peu consciente d'elle-même, pose le principe : *etsi daretur Deum non esse*, cela resterait vrai même si Dieu n'existait pas, l'on voit, dis-je, combien une telle culture est foncièrement ennemie de la sagesse.

Dans le chapitre 2 du 1^{er} livre de la *Summa contra Gentiles*, saint Thomas, énumérant les prérogatives de la recherche et de l'étude (*studium*) de la sagesse, fait encore cette remarque : elle est plus sublime que toute autre occupation, car c'est par cette étude surtout que l'homme accède à une certaine similitude avec Dieu, qui a fait toutes choses avec sagesse. De là, puisque la similitude est cause de dilection, l'étude de la sagesse a pour principal fruit l'union d'amitié avec Dieu¹⁸.

III

La doctrine des trois sagesse

10. Ainsi les notions de sagesse et de sage sont analogiques, c'est-à-dire qu'elles correspondent à des réalisations typiquement diverses. Elles se vérifient ainsi analogiquement en Dieu et dans les créatures. Nous ne traiterons pas ici de la Sagesse Incréée, mais de la sagesse créée, plus précisément de la sagesse humaine (car il y a aussi une sagesse des anges).

Pour saint Thomas, il existe trois réalisations typiques possibles de la sagesse dans l'homme, toutes trois valables et désirables. *De soi*, et quoi qu'il en soit de conflits possibles dans l'itinéraire personnel de tel ou tel, ces trois sagesse ne sont pas exclusives l'une des autres, elles n'entrent pas en compétition, car elles ne sont pas de même niveau, elles sont hiérarchisées entre elles; c'est inégalement qu'elles participent à la sagesse prise selon toute sa perfection — qui comme telle n'est réalisée qu'en Dieu.

¹⁷ Cf. *Ibid.*, ad 3.

¹⁸ Cf. I.C.G., c. 2.

Bien mieux, quand dans une même âme (et ce fut le cas de saint Thomas) ces trois sagesse cohabitent, la plus haute sagesse conforte les sagesse subordonnées et leur permet d'aller chacune jusqu'au bout d'elle-même. Et le ciel de la plus haute sagesse leur fait pressentir la profondeur de leur propre espace et à quelle dilatation elles peuvent prétendre. Si donc les sagesse entrent en conflit, ce n'est pas en vertu de ce qui les constitue, c'est en vertu d'un facteur accidentel, ou encore d'une déviation que le sujet impose à leur orientation et à leur usage, à l'encontre de leur nature et de sa finalité intrinsèque. Considérées selon un ordre ascendant, ces sagesse sont la sagesse philosophique (ou métaphysique, du nom de la partie la plus haute de la philosophie), la sagesse théologique, et la sagesse des saints, dite encore sagesse mystique, ou sagesse du Saint-Esprit.

Ces trois sagesse peuvent exister l'une sans l'autre. À cause même de son éminence, la sagesse mystique peut se passer du secours des deux autres. Mais elle ne les méprise pas ; au contraire, elle leur accorde attention et respect. Elle n'entre pas non plus dans leur texture, de sorte qu'elles peuvent exister sans elle et chacune à part ; mais, étant donné la condition existentielle de l'homme pécheur, elles tirent grand avantage, pour leur propre rectitude et pour leur exercice, et aussi pour faire pleinement fructifier leurs potentialités, de la présence de cette sagesse des saints, toutes conditions étant égales par ailleurs.

Avant de parler de la sagesse des saints, disons un mot des deux autres sagesse.

11. La première qu'il convient de considérer est la sagesse philosophique et métaphysique, et ceci dans la perspective d'une comparaison des trois sagesse. De ce point de vue, il convient de rappeler le principe : la grâce ne détruit pas la nature, mais la guérit, la conforte et la parfait dans son ordre propre.

L'élan de notre intelligence vers la connaissance de l'être et des principes de l'être jusqu'à l'être premier qui est aussi le principe ontologique premier, est un élan natif, connaturel. Il est donc dans la nature des choses qu'il tende à s'accomplir et à trouver sa perfection, c'est-à-dire à s'achever en sagesse. Toute grande culture est d'une manière ou d'une autre marquée par une telle quête de la sagesse. Le fait que l'élan puissant qui soutient cette quête soit refoulé par la culture moderne signifie simplement que cette culture est en crise.

La sagesse philosophique est œuvre de la raison qui recherche les principes et les causes les plus hauts jusqu'à la cause première, connue donc selon les possibilités de la raison, à partir du créé et par mode

conceptuel. On est ici dans la ligne de la connaissance, et de la connaissance humaine avec ses limites et ses imperfections. Ainsi le sage, par et dans la saisie de l'être et de son analogie, connaît et contemple, mais comme de loin, à distance et indirectement, ce Principe de toutes choses et l'ordre qui découle de lui. Cette contemplation constitue l'activité principale du sage – activité tout immanente – et il y parvient généralement après le long labeur de toute une vie. La vie vertueuse l'y prépare. Un tel sage est capable ensuite de guider les autres.

On est ici dans l'ordre de la nature et de ses possibilités, et donc de la pure raison selon ses modalités propres et dont l'exercice requiert comme préalable la vie selon la vertu.

12. Avec la sagesse théologique, nous sommes dans l'ordre des réalités de grâce, car la théologie suppose la foi, elle est, selon la belle formule de saint Anselme, intelligence de la foi (*intellectus fidei*). Elle est une science, au sens de savoir ferme et certain, qui a pour principes les vérités de foi elles-mêmes. Mais c'est la raison humaine, certes éclairée par la foi, qui, dans le labeur théologique, en scrute la signification et les implications, en recherche (éclairant un mytère par un mystère) les connexions intelligibles et les développements. Savoir plus haut que la sagesse philosophique, puisqu'elle tient ses principes de la Révélation, la théologie est, dans son unité supérieure, à la fois théorique et pratique, car plus une réalité est élevée et plus elle est une.

Mais la théologie a, elle aussi, ses limites. C'est à l'aide de concepts humains – comme d'ailleurs sont humains dans leur origine les concepts dont Dieu se sert pour nous parler –, et avec l'imperfection qui leur est propre, que travaille la théologie. Car nos concepts sont tributaires du mode propre d'une connaissance qui s'enracine dans les sens et qui procède par abstraction. Et notre connaissance porte d'abord sur ce monde-ci. C'est à l'aide de tels concepts, certes purifiés, et avec la conscience de leur usage analogique (avec la démarche spécifique que cela commande : affirmation – négation – voie d'éminence) que la théologie doit œuvrer.

De plus, si la théologie suppose la foi, elle demeure en soi œuvre humaine. Chez le théologien, comme *a fortiori* chez le philosophe, le risque d'erreur n'est jamais exclu.

Ainsi la théologie est un savoir des choses de la foi, qui présuppose la foi et l'assentiment de foi, et qui procède selon le mode humain du savoir. De ce point de vue, ce savoir est disproportionné à son objet.

Et néanmoins, en tant qu'elle résout l'ensemble de ses analyses dans les principes révélés, la théologie est une vraie, une authentique sagesse – supérieure à la sagesse philosophique.

Apaise-t-elle pleinement l'aspiration à la sagesse parfaite, inscrite dans notre esprit et qui tient à cette loi ontologique : ce qui est participé tend à l'assimilation la plus parfaite possible à la perfection participée ? Cette loi se vérifie au double plan de la nature et de la grâce.

IV

L'expérience mystique

13. Commençons par le rappel de quelques grandes vérités qui éclairent ce que nous aurons à dire de l'expérience mystique.

L'être chrétien, c'est l'être de grâce sanctifiante : par la grâce nous sommes rendus participants de la nature divine (cf. 2P 1,4), nous sommes radicalement déifiés, les divines Personnes habitent en nous. Cette participation signifie que nous sommes appelés à vivre la vie même de Dieu ; elle est le principe radical d'opération qui nous fait participer à cette vie. C'est là l'œuvre des vertus théologales, foi et espérance ici-bas, charité ici-bas puis dans la vision bienheureuse. Ces vertus théologales portent directement sur Dieu lui-même. Ainsi pour ce qui est de la connaissance, la foi nous fait connaître le mystère même de la Déité.

Parce que leur terme et leur objet sont Dieu en son mystère propre, l'exercice des vertus théologales est ce qui est le plus haut dans la vie chrétienne. L'expérience mystique, en conséquence, ne peut porter sur un objet qui se situerait au-dessus de celui de la foi, elle est tout entière au service de la foi. Poser une connaissance mystique supérieure quant à son objet à la connaissance de foi, c'est tomber dans la gnose, qui est d'ailleurs la ruine de l'une et de l'autre.

Ici surgit la question : pourquoi la foi, qui est le principe de toute connaissance surnaturelle, ne suffit-elle pas ? Il s'agit, cela s'entend, de la foi vive.

Son objet et son motif sont la vérité divine. Par elle l'âme adhère fermement, avec une pleine certitude, à la Réalité divine elle-même. Sa certitude est fondée sur la véracité de Dieu.

Cependant, de par les moyens formels dont elle use, la foi ne procure pas une connaissance expérimentale de Dieu, mais une connaissance médiate et énigmatique. Cette connaissance est suranalogique quant aux moyens conceptuels dont elle se sert ; sa manière de signifier est mesurée

sur les réalités créées. Dieu s'est fait connaître à nous en prenant l'humble chemin de notre langage, en s'adaptant à notre manière humaine de connaître, venant nous prendre là où nous étions. C'est là une manifestation de sa condescendance. Car cette manière de connaître est conforme à notre nature, est inscrite en elle.

Entre cette mesure humaine concernant les moyens que Dieu a choisis pour se faire connaître à nous et le mystère intime de sa vie où il nous introduit par là, il y a comme une disproportion – un abîme, à vrai dire.

14. Il existe donc une disproportion entre l'objet atteint : Dieu en son mystère, et le mode, très imparfait, selon lequel il est atteint. Tendre de réduire en quelque sorte cette disproportion, tel est l'office des dons du Saint-Esprit¹⁹. Ils ne portent pas sur l'objet – donné par les vertus théologiques – mais sur le mode et la mesure qui sont tributaires de la condition humaine, selon lesquels ceux qui ont reçu la grâce du Christ doivent vivre ici-bas leur vie d'enfants de Dieu. C'est ici que se situe la sagesse mystique, qui suppose les dons du Saint-Esprit, et plus spécialement ceux de ces dons qui sont d'ordre cognitif, dons d'intelligence, de science et, éminemment, don de sagesse. C'est de ces derniers qu'il nous faut parler maintenant.

Afin donc qu'une motion élève l'esprit à un mode suprahumain de connaissance, une impulsion, une motion de l'Esprit-Saint est requise. Cette motion à son tour requiert des *habitus* (tels sont les dons) qui rendent l'âme docile à l'égard du Saint-Esprit, lequel est souverainement libre. C'est Lui qui alors devient principe de régulation et de mesure de notre connaissance et de notre agir – principe dépassant toute mesure humaine et faisant opérer selon un mode déiforme. Tel est l'office des dons : ils disposent à agir, sous la conduite et à l'initiative de l'Esprit, selon une règle plus élevée que la règle de la raison (même quand celle-ci est perfectionnée par la foi). Ils tendent à faire connaître Dieu sans distance, à dépasser cette disproportion que nous avons dite, qui tient à la nature des choses : celle qui existe entre une créature, avec son mode connaturel d'opération, et la vie divine à laquelle elle a été élevée.

15. Quelle est la nature de cette connaissance ? Elle est dite connaissance mystique en ce sens qu'elle est une connaissance expérimentale des choses de Dieu. Par elle la réalité divine est expérimentalement atteinte. Maurice Blondel a ainsi pu donner cette définition de l'expérience mystique,

¹⁹ Cf. *Sum. theol.*, I-II, q. 68, II-II, q. 45, sur le don de sagesse ; JEAN DE SAINT THOMAS, *Les dons du Saint-Esprit*, trad. Raïssa Maritain, Paris, Le Cerf, 1930, pp. XV-316.

comme étant « le contact direct et l'immédiation de l'esprit avec la réalité possédée à *même* » et Maritain l'a définie comme une expérience fruite de l'absolu; dans le cas de l'expérience chrétienne, il s'agit de l'Absolu divin lui-même²⁰.

Avec ces affirmations, ne nous avançons-nous pas trop loin? Ne sommes-nous pas en train de remettre en cause ce que nous avons dit être fondamental et qui est au cœur de la doctrine de saint Jean de la Croix, à savoir que la foi (avec son obscurité et sa non-évidence) est au-dessus des dons? Il n'y a pas d'état intermédiaire entre la foi avec ses voiles et la vision béatifique qui sera donnée dans la Patrie bienheureuse. Précisons-le donc une fois pour toutes: une connaissance absolument, totalement immédiate de Dieu n'est réalisée que par la seule vision béatifique.

Mais, en deçà, et sous le régime de la foi, peut prendre commencement dès ici-bas une connaissance vraiment, bien qu'imparfaitement, immédiate. Maritain fait remarquer que saint Thomas, pour qualifier le *patri divina*, le « souffrir les choses divines », par quoi le pseudo-Denys désigne la contemplation infuse, parle tantôt d'expérience, tantôt de « quasi-expérience »; le quasi maintient les privilèges de la transcendance, mais ne diminue nullement le caractère proprement expérimental²¹. On parlera donc à bon droit d'expérience mystique ou de connaissance mystique, laquelle est une connaissance par mode expérimental. Il s'agit d'une connaissance dont le mode est suprahumain et non conceptuel. Elle suppose une inspiration spéciale de Dieu – inspiration procurée précisément par les dons du Saint-Esprit, don infus d'intelligence et don infus de sagesse. Mode suprahumain, non conceptuel: cela n'implique aucun mépris ni aucun rejet des concepts par lesquels nous sont communiqués les divins mystères de la foi. Ici les concepts sont en sommeil et un vrai mystique se ferait tuer plutôt que de renier le moindre iota du *Credo*. Comment entendre ce mode et ce sommeil qui l'accompagne?

16. Avant de répondre à cette question, il convient de faire une remarque concernant la vie des vertus théologales. Selon l'ordre de perfection, la charité est la vertu suprême, mais elle présuppose la foi et l'espérance. Selon l'ordre génétique, c'est la foi qui est le commencement de la vie théologale, et elle est une vertu de notre état de *viator*, de pèlerin, tout ordonnée à la Patrie, à la vision béatifique. C'est pourquoi saint Thomas dit qu'elle est *quaedam inchoatio vitae beatae*, une certaine inchoation de la

²⁰ L'absolu. La minuscule est là pour tenir compte des expériences qui ressortissent à la mystique naturelle ou mystique du Soi, qui n'entre pas dans notre présent propos.

²¹ Cf. J. MARITAIN, *Les degrés du savoir*, in *Œuvres Complètes*, t. III, Fribourg-Paris, Ed. Universitaires, 1983, p. 707 n. 1, et p. 732 n. 41.

vie bienheureuse. Cela signifie qu'elle comporte un dynamisme, qu'elle tend à croître, dans sa ligne même de foi, certes, mais en référence à la plénitude de la Patrie, où elle le cédera à la vision.

Or, dans l'acte de foi lui-même, à cause de la non-évidence de l'objet, est requise l'intervention de la volonté. Sans la motion de la volonté, qui suppose elle-même la motion de la grâce, il n'y a pas l'adhésion de foi.

Certes, on ne peut aimer ce que l'on ignore, et c'est pourquoi la foi est présupposée à l'exercice de la charité. Mais une fois que l'âme est possédée par l'amour de charité, celui-ci conforte, porte et entraîne à son tour la motion volontaire inscrite dans la structure de l'acte de foi. Comme, d'une manière analogue, au plan naturel, intelligence et volonté s'enveloppent l'une l'autre, ainsi normalement les vertus théologiques s'enveloppent et se nourrissent l'une l'autre.

17. Revenons à notre question : quel est le moyen de cette connaissance expérimentale qu'est la connaissance mystique ? Saint Thomas fait ici appel à une forme de connaissance qui joue un rôle considérable dans divers domaines de la vie humaine : la connaissance par connaturalité ou par sympathie. Aristote la connaissait déjà : il remarque à propos de la chasteté que sont capables de bien juger de cette matière soit le philosophe moraliste soit le chaste lui-même.

Quand il y a connaissance, l'objet connu est présent dans le connaissant selon le mode connaturel à ce dernier ; dans le cas de la connaissance humaine, cette présence advient grâce à des concepts abstraits des données des sens. Quant à l'amour, il se porte à l'objet aimé en lui-même ; en ce sens il peut être dit « extatique ». C'est la raison pour laquelle, ici-bas, l'amour de Dieu va plus loin que la connaissance imparfaite que nous avons de Lui. Il y a cependant un moyen de dépasser, dans la ligne de la connaissance, la connaissance conceptuelle que nous avons de Dieu : ce moyen consiste à user de la charité, « qui actualise, dans l'ordre opératif, la connaturalité radicale que crée entre Dieu et l'âme la grâce sanctifiante ». Nous sommes connaturalisés à Dieu par la charité, qui l'atteint immédiatement, dans sa vie propre comme réellement présent en nous à titre de don et d'ami²². « Les choses divines, écrit Maritain, étant intimement jointes à nous, devenues nôtres, inviscérées en nous par l'amour de charité, le propre du don de sagesse est d'user de cet amour même, de la charité infuse, pour la faire passer, sous l'inspiration spéciale du Saint-Esprit, à la condition de *moyen objectif* de connaissance (...) de telle sorte que ce n'est pas notre amour de Dieu que nous expérimentons, c'est Dieu

²² Cf. sur ce point Heinz R. SCHMITZ, *art. cit.*, p. 285.

même que nous expérimentons par notre amour»²³. On précisera que ce ne sont pas la charité ni le don de sagesse en tant qu'*habitus* qui servent ici de médium de connaissance. «L'intermédiaire objectif de la connaissance mystique, ce sont les passions actuellement subies par l'âme, c'est l'affection actuelle de l'amour de charité comme portée sous l'illumination du Saint-Esprit à la condition de moyen de connaître.» Sous l'inspiration du Saint-Esprit, naît un contact senti entre Dieu et l'âme, dans et par l'amour de charité enflammant actuellement le cœur. On remarquera que cette expérience exauce un vœu qui est inscrit dans la nature de la grâce sanctifiante : parvenir à la fruition des divines Personnes, pour autant que cela est possible ici-bas. Il s'agit véritablement d'une expérience qui «atteint Dieu comme actuellement présent en nous – se faisant connaître dans et par le feu de sa charité qui brûle l'âme pour la transformer tout entière en amour»²⁴.

On notera encore que c'est la même illumination du Saint-Esprit, dans et par l'amour de charité et par les dons, qui est à l'origine des grâces de lumière et des nuits, ce qui est expérimenté étant ici la profondeur abyssale du mystère divin et là la misère de la créature et de son péché.

V

Sagesse mystique

18. Cette connaissance expérimentale est une connaissance de sagesse, et de sagesse éminente.

Les dons du Saint-Esprit disposent à un agir qui soit, quant à son mode, proportionné (ou moins disproportionné) à notre être de grâce, à notre nature d'enfants de Dieu. Car la vie divine participée que communique la grâce, si elle était confiée à notre seule initiative, serait vécue selon le mode humain des vertus, qui lui est inadéquat. Elle postule donc un mode divin, déforme. Dans la vie selon les dons du Saint-Esprit, Dieu guide l'âme conformément à une règle et une mesure supra-humaines, proprement divines. C'est à l'intérieur du régime des dons que s'exerce ce don

²³ J. MARITAIN, *op. cit.*, pp. 732–733.

²⁴ Cf. Heinz R. SCHMITZ, *art. cit.*, p. 286. J. MARITAIN, note 41 *cit.*, précise encore que ce ne sont pas l'amour infus et les touches de connaturalité qui sont des «signes formels» ou purs *in quo* d'intellection, mais que «sous l'illumination du Saint-Esprit, ils se trouvent jouer de fait un rôle comparable à celui du signe formel, ce qui est possible parce qu'il ne s'agit pas d'une connaissance claire, mais d'une connaissance tout expérimentale, obscure, et apophatique, qui unit l'âme à Dieu comme caché, *quasi ignoto*».

éminent qu'est le don de sagesse, source de la contemplation mystique ou infuse, qui «verse conjointement dans l'âme amour et sagesse» (s. Jean de la Croix). Il s'agit d'une sagesse d'amour, obscure et secrète, pour les raisons que nous avons vues.

Déjà dans l'ordre naturel, notre intelligence demande à être perfectionnée par les vertus intellectuelles d'intelligence, de science et de sagesse. Dans l'organisme surnaturel des vertus et des dons, leur correspondent analogiquement les dons d'intelligence, de science et de sagesse. Le don d'intelligence porte sur la Réalité divine comme principe, il s'exerce d'une manière simple et discriminative. Au service de la foi, il n'en supprime pas l'obscurité, mais, comme le note Jean de Saint Thomas, il apporte à l'âme «une évidence extrinsèque et négative». Grâce à lui l'objet de la foi est perçu dans toute sa transcendante pureté.

Le don de science permet de saisir les réalités spirituelles et surnaturelles par les causes inférieures et par leurs effets considérés dans les créatures. A sa lumière, l'âme, par exemple, fera l'expérience amère de la fragilité de la condition de créature, elle éprouvera les profondeurs du mal et de la misère du péché.

Quant à la sagesse, elle est cette science qui juge par les causes suprêmes; ici l'âme contemple toutes choses à partir des causes et des raisons divines et altissimes. Elle reste une sagesse obscure, dans sa souveraine liberté, car elle procède par connaturalité, par union intime avec la Cause suprême²⁵. Elle épouse l'ordre de la sagesse divine elle-même, et c'est

²⁵ JEAN DE SAINT THOMAS explique bien la raison d'être du don de science et du don de sagesse: «bien que la foi connaisse Dieu avant tout, cependant d'une manière secondaire elle connaît aussi les créatures, et l'une de ces connaissances peut être cause de l'autre; de plus, la foi elle-même, et son exercice, est quelque chose de temporel et de créé.

Or de la foi naît d'abord l'amour de Dieu, et secondairement l'amour du prochain et de toute créature de Dieu. De là vient que l'âme unie à Dieu par l'amour se laisse facilement conduire par le Saint-Esprit à la connaissance des réalités divines et à celle des réalités créées. Et cette âme juge des réalités divines selon l'affection et l'union, et selon l'expérience intime qu'elle en a; elle juge également des choses créées selon son expérience, soit dans l'affection elle-même ordonnant à Dieu l'amour des créatures, soit dans l'acte de la foi et des vertus, soit dans le mode même de tendre à Dieu par rémotion du créé. Ce qui ne peut se faire sans distinguer entre les créatures et Dieu. En tout cela on voit comment on peut juger par les raisons créées, et des créatures et de Dieu lui-même; le don de science atteint, en effet, par les raisons créées, et la Cause suprême, et les choses créées.

... Dans l'union à Dieu par la grâce et la charité, est donc suffisamment fondée la double voie de connaissance des réalités divines: tant par la cause première elle-même, à laquelle la charité unit premièrement d'une manière immédiate; tant par les réalités humaines et créées auxquelles elle nous unit secondairement, et par lesquelles aussi on est conduit à atteindre la cause première.

Et la première sorte de connaissance constitue le savoir suprême, qui est la sagesse; la seconde constitue le savoir de degré inférieur, qui est la science.

pourquoi saint Thomas, après saint Augustin, lui fait correspondre la béatitude des pacifiques: «Heureux les pacifiques, car ils seront appelés fils de Dieu»²⁶.

19. Proposons quelques rapides considérations conclusives.

Si notre culture est en crise, si elle souffre de la perte du sens, c'est sans doute parce qu'elle a perdu le sens et jusqu'au goût de la sagesse. Et c'est bien à une redécouverte de la sagesse que son destin est suspendu. Dans la condition existentielle qui est celle de l'homme, c'est sans doute la sagesse de l'Esprit Saint qui seule sera capable de sauver les autres sagesse, d'où l'importance de la doctrine de saint Thomas sur les trois sagesse et leur hiérarchie. La sagesse philosophique doit conduire au respect de l'être et au respect de la raison. Il est urgent de redécouvrir, notamment au niveau de l'enseignement, le lien entre théologie et sagesse.

Mais notre culture, qui a perdu le sens de la sagesse, est simultanément habitée par une soif, obscure et sauvage, de sagesse, qui d'une certaine manière soulève à nouveau les questions posées à l'origine du christianisme par le conflit des sagesse. Je pense ici à ce fait que l'actuelle attirance vers «la mystique» est chez beaucoup l'attraction vers les sagesse et les mystiques non-chrétiennes²⁷. Plusieurs éléments convergents semblent expliquer cette attraction: on se détourne violemment d'une culture à laquelle confusément on reproche l'absence de sagesse; ce qu'on recherche, sous le nom de sagesse, c'est une spéculation sur une expérience exceptionnelle; plusieurs philosophies, à l'instar de celle de Plotin toute tendue vers l'expérience de l'union à l'Un, se donnent un but transphilosophique, mystique; la fascination d'une expérience comme l'expérience du Soi, qui est obtenue au terme d'un redoutable effort de l'esprit sur lui-même et qui s'achève dans une connaissance; l'idée de salut par la connaissance, qui est à la base de toute gnose, est aussi une des grandes tentations actuelles. A voir l'âpreté et le courage résolu avec lesquels d'aucuns se lancent dans ces voies, nous autres chrétiens devrions avoir honte. Car enfin les richesses de la sagesse chrétienne restent ignorées même de nombreux baptisés, bien que les dons du Saint-Esprit soient donnés à tous avec la grâce du baptême.

Il reste que la soif sauvage de mystique nous met devant le choix décisif souligné par Paul. Ou bien l'homme entend être le seul artisan de sa

Mais l'une et l'autre supposent l'union de l'homme avec Dieu par l'affection de la charité, et avec le prochain et les créatures par la même charité..».

²⁶ Cf. II-II, q. 45, a. 6.

²⁷ Je n'ai pas à m'interroger ici sur la nature intrinsèque de ces sagesse. Voir à ce sujet LOUIS GARDET – OLIVIER LACOMBE, *L'expérience du Soi, étude de mystique comparée*, Paris, 1981, éd. Desclée de Brouwer, 392 p.

perfection et exercer un contrôle rigoureux et dominateur sur toutes ses expériences, ou bien il ouvre son cœur au don de la grâce, qui apporte une dimension nouvelle, totalement incommensurable à tout autre, car elle a sa source en Dieu et sa vie propre. Cela suppose l'accueil, dans la pauvreté et l'humilité dont nous parlait l'Évangile (cf. *Mt* 11, 25–27), de la venue gracieuse de l'Esprit Saint qui est l'Esprit d'amour. De cette sagesse de l'amour, nous sommes appelés à être les témoins.

Fr. Georges COTTIER, O.P.

La tâche de la philosophie dans l'élaboration de l'enseignement social de l'Eglise

I

1. La doctrine sociale chrétienne est «partie intégrante de la conception chrétienne de la vie», lisons-nous dans *Mater et Magistra*¹. A cette affirmation de Jean XXIII font écho plusieurs assertions de la récente encyclique *Sollicitudo rei socialis*: «L'enseignement et la diffusion de la doctrine sociale font partie de la mission d'évangélisation de l'Eglise.» Celle-ci s'en acquitte en proclamant «la vérité sur le Christ, sur elle-même et sur l'homme» et en l'appliquant à la situation concrète de notre temps. C'est pourquoi cette doctrine est du domaine de la théologie morale².

Devant ces notes, nullement isolées, d'une définition de la doctrine sociale, le philosophe en tant que tel pourrait être tenté de se retirer: c'est là l'affaire des théologiens; si, comme croyant, il doit se montrer réceptif à un enseignement du magistère, quelle contribution la philosophie comme philosophie peut-elle apporter à l'élaboration d'une telle doctrine? Et si, sur un point ou l'autre, la philosophie politique rejoint dans ses conclusions celles de l'enseignement social de l'Eglise, ne s'agit-il pas d'une rencontre fortuite? Ou bien, ne devra-t-on pas dire que cet enseignement empiète sur son domaine, ou lui assigne une limite extérieure incompatible avec son œuvre, qui est œuvre de raison, de sorte que la rencontre deviendrait obstacle. Que répondre à ces questions qui pourraient rapidement se muer en objections?

Elles nous renvoient à un problème de fond, qui déborde de beaucoup le problème spécifique de la doctrine sociale. Ce problème est celui de la philosophie chrétienne et de sa légitimité.

¹ N. 498. je cite d'après *Les Encycliques sociales*, intr. générale de Mgr Pietro PAVAN, Paris, Ed. Bonne Presse, 1962, p. 447. Cette édition contient les textes pontificaux jusqu'à *Mater et Magistra*.

² Cf. *Sollicitudo...*, n. 41.

2. Nous partirons d'une donnée que nous fournissent les principaux documents relatifs à la doctrine sociale : la référence explicite et sans cesse renouvelée à l'encyclique de Léon XIII, *Rerum Novarum*, du 15 mai 1891³. Cette référence ne s'explique pas par le besoin ou le goût des commémorations. Elle obéit à une nécessité profonde. Et si l'on insiste sur le fait que l'Eglise s'est toujours, sous des formes diverses, préoccupée de la question sociale, on reconnaît par ailleurs à *Rerum Novarum* la valeur d'un commencement, c'est-à-dire de l'éclosion d'une prise de conscience qu'a faite l'Eglise, d'un aspect essentiel de sa tâche pastorale dans les temps modernes, ainsi que d'un principe. A partir de l'encyclique de Léon XIII, en effet, s'est développé un corps organique de doctrine d'où ne cessent de jaillir de nouvelles branches.

Quand Léon XIII accède au Siège de Pierre, l'Europe a connu une longue période de bouleversements intellectuels et politiques, où l'Eglise a été le point de mire de multiples attaques. Ses interventions ont essentiellement été de riposter par des condamnations visant une série de doctrines ruineuses pour la foi et les mœurs. Avec le nouveau pape, un changement s'amorce, dont les conséquences ne doivent pas être minimisées : de défensive, l'attitude se fait constructive. Autant que ses prédécesseurs, Léon XIII est conscient des conditions critiques et des maux de son époque. Mais il a l'intuition de l'apport décisif que l'Eglise, en vertu même de sa mission, peut et doit fournir à la culture et à la société, secouées dans leurs fondements. Cette intuition, il va en développer les implications dans une série d'encycliques, dont chacune répond à une question de première importance, de sorte qu'on se trouve devant un corps de doctrine unifié et articulé. Or les principes de cette unité, nous les trouvons dans cette charte que Léon XIII publie, dès la seconde année de son pontificat, le 4 août 1879, qu'est l'encyclique *Aeterni Patris* consacrée à saint Thomas et à l'enseignement de la philosophie. Redécouvrir les principes théologiques et philosophiques du Docteur Angélique est la condition d'un renouveau dans la vie de l'Eglise, pour la compréhension du développement des sciences et pour la vie de la société elle-même. Aux yeux du pape, l'enseignement d'*Aeterni Patris* est fondamental ; il ne manquera aucune occasion de le rappeler. On peut donc, sans risque de se tromper, affirmer que ce texte nous donne la clef d'interprétation de *Rerum Novarum* par rapport à la question qui nous occupe. Il ne s'agit nullement de prétendre que tout y soit pleinement explicité, disons plutôt que la doctrine se trouve ici à l'état de germe vivant.

Le thème central, en pleine consonance avec le Concile Vatican I, est celui de l'accord et de la « mutuelle amitié » de la raison et de la foi, de la

³ Encore souligné par *Sollicitudo*..., n. 1.

lumière naturelle et de la lumière surnaturelle de la révélation. La raison, dans son usage naturel – et donc la philosophie – peut rendre de multiples services à la foi par rapport à laquelle elle est susceptible d'exercer un office de préparation; elle peut établir une série de vérités concernant Dieu et son existence, ainsi que la crédibilité du message de la foi; elle peut réfuter les objections élevées contre la foi; de plus, la théologie elle-même use de la philosophie. A l'inverse, loin de diminuer en rien le pouvoir de la raison et de la soumettre à une indigne servitude, la foi grandit l'esprit humain: «[Voilà pourquoi] c'est philosopher excellemment que d'unir l'étude de la philosophie à la soumission à la foi chrétienne, puisque la splendeur des vérités divines reçue dans l'âme vient en aide à l'intelligence elle-même, et loin de lui rien ôter de sa dignité ajoute beaucoup à sa noblesse, à sa pénétration, à sa force.»

Notons que, parmi les thèmes que la pensée de saint Thomas est appelée à éclairer, Léon XIII en cite qui appartiennent à la philosophie sociale et politique: «Sur la véritable nature de la liberté (laquelle, en ce temps-ci, se change en licence), sur l'origine divine de toute autorité, sur les lois et leur puissance, sur le juste et paternel pouvoir des souverains, sur la soumission due aux autorités supérieures, sur la charité mutuelle entre les hommes; sur tous ces sujets et sur d'autres du même genre toutes les thèses que soutient Thomas d'Aquin ont une force irrésistible pour renverser ces principes d'un droit nouveau qui apparaissent comme pleins de dangers pour la paix et l'ordre des choses et pour le salut public.»

3. La référence à *Aeterni Patris*, au delà de *Rerum Novarum*, nous permet de répondre à la question que nous nous posions au début. Elle suppose une notion suffisamment claire de ce qu'on entend par la philosophie chrétienne, et par les multiples relations qu'elle est susceptible de nouer avec la théologie.

Je sais bien que l'idée de philosophie chrétienne n'a pas aujourd'hui les faveurs de la mode, et c'est peut-être tant mieux! Elle est notamment combattue par ceux qui réduisent le travail philosophique à la logique ou par ceux qui suivent Martin Heidegger, lequel a déclaré que l'idée de philosophie chrétienne était aussi contradictoire que celle d'un cercle carré. Peut-être qu'avant de répéter la parole du maître, il eût été judicieux de se demander ce qu'il entendait par philosophie. Disons donc rapidement un mot de cette notion, afin de dissiper les possibles malentendus.

Le principe qui permet d'en saisir le sens est rappelé par *Aeterni Patris*; sa portée est universelle, c'est pourquoi il s'applique également à d'autres

domaines que celui de la philosophie : l'intelligence de la culture et de la société, quant à leurs finalités et à leur inspiration, en dépend. Ce principe est celui de la distinction de la nature et de la grâce et de leur subordination et symbiose vitale. Le péché n'a pas détruit les énergies et les finalités propres de la nature qui demeurent valides. Et quand Dieu fait don à l'homme de cette participation à sa propre vie qu'est la grâce, celle-ci ne rend pas caduques et inutiles les œuvres de la nature. Au contraire, dans l'homme élevé à la vie surnaturelle, la nature se trouve purifiée et roborée dans sa propre ligne d'activité. Il y a ainsi une inspiration chrétienne des activités naturelles, qui les respecte et les valorise. Certes l'élévation de l'homme à l'adoption divine a pour conséquence que, dans l'économie du salut qui est la nôtre, il n'y a qu'une finalité ultime qui est la participation plénière à la béatitude divine. Mais cette finalité, à laquelle l'homme est gratuitement ordonné, ne ravale pas l'ensemble des activités humaines naturelles à être de simples moyens ; les finalités de la nature demeurent ; en devenant des fins intermédiaires, « infravalentes », elles ne perdent pas leur caractère de vraies fins. Elles seront simplement subordonnées à la fin ultime, et avec elle c'est tout l'ordre des activités humaines qui est entraîné, sans que celles-ci cessent d'être elles-mêmes, dans l'attraction de la fin ultime. *Gaudium et spes* dans un texte fort important a, à propos de l'action temporelle, rappelé cette doctrine : on ne saurait confondre les finalités de l'histoire terrestre et profane et celles du Royaume, dont l'Eglise est l'inauguration dans le temps, mais la distinction ne signifie pas que l'une et l'autre histoires soient étrangères l'une à l'autre⁴. Il sera donc légitime de parler de l'autonomie du temporel, en ajoutant aussitôt qu'il s'agit d'une autonomie relative, par quoi référence est faite à la subordination du champ de l'humain aux réalités du Royaume, ainsi qu'au nécessaire influx vital que celui-ci doit exercer sur l'ordre des choses humaines. Dans cette perspective s'éclaire la pleine validité de l'idée d'un humanisme chrétien ou celle d'une juste laïcité. Par là on n'entend précisément ni la coupure entre l'ordre de la cité humaine et celui des réalités ecclésiales et surnaturelles, ni *a fortiori* leur hostilité de principe, au sens de l'idéologie de la « laïcité », mais on souligne à bon droit l'autonomie, c'est-à-dire la consistance propre, de l'ordre de la cité humaine, autonomie dont on précise qu'elle n'est pas absolue, mais demeure ouverte à l'influx et aux lumières supérieures de l'ordre de la grâce⁵. Il y a donc un sens où il est parfaitement correct de parler de la laïcité de l'Etat. La méditation attentive de *Gaudium et spes* eût ainsi évité de mauvaises querelles qui sont, de surplus, de fausses que-

⁴ Cf. *Gaudium et spes*, n. 38–39. Cf. *Sollicitudo...*, n. 48.

⁵ Cf. *Gaudium et spes*, n. 36.

relles. Certes, la position correcte n'est pas facile, elle représente une ligne de faite. D'un côté, la tentation est celle de la sacralisation du politique, elle prend de multiples formes: accaparer le sentiment religieux à des fins politiques, cléricalisme. Cette tendance conduit à la confusion. D'un autre côté, on revendique la séparation des deux ordres; l'ordre social et politique a ses propres lois qu'on tient à la limite pour amoraux; dès lors le christianisme doit se limiter à inspirer la vie privée des individus. Sur ce point se retrouvent les divers positivismes et le marxisme dans sa prétention au caractère scientifique de ses analyses. La tendance ici est de rejeter tout influx de l'ordre de la grâce sur l'ordre temporel; bien plus, au niveau de ce dernier, on irait parfois jusqu'à contester la validité et la nécessité de normes éthiques.

Il est certes plus facile de penser sur le mode de la confusion ou par opposition que de maintenir ensemble la distinction et l'unité vitale. Par là cependant passe la seule voie qui soit correcte.

4. Cette incursion dans les problèmes de la cité temporelle en son rapport au Royaume de Dieu n'était pas hors de propos, car elle nous offre, à partir d'un principe identique, une analogie qui nous permettra de mieux saisir la signification de la philosophie chrétienne et sa légitimité.

C'est la raison qui constitue l'homme dans la spécificité de sa nature; comme telle, elle a donc une finalité connaturelle, qui est la connaissance du vrai. Les vérités divines, qui constituent le mystère de la foi et qui nous sont données par voie de révélation, quand elles surviennent, ne contredisent pas les vérités que la raison a pu établir avec ses propres ressources. Dieu, qui est la vérité subsistante, est source et des vérités de raison et des vérités révélées. C'est pourquoi «l'obéissance de la foi» ne demande pas, de soi, qu'on lui sacrifie les vérités de raison. Celle-ci est portée, par son mouvement propre, à déployer ses énergies afin de s'approprier d'une manière ferme et sûre l'ensemble des vérités qui constituent son objet connaturel. Telle est l'œuvre de la philosophie. Le philosophe chrétien fait réellement œuvre de philosophie; sa réflexion, ses démonstrations et ses conclusions, il les développe et les acquiert grâce à la lumière naturelle et aux règles du discours rationnel. La question est savoir en quoi il n'est pas seulement un chrétien qui pratique la philosophie, comme on pratiquerait par exemple un métier artisanal, mais un philosophe chrétien dont la philosophie peut être dite en vérité une philosophie chrétienne. Disons d'abord que l'exercice même de la raison est entravé, déjà à cause des limites et de l'imperfection de l'intellectualité chez l'animal raisonnable, et surtout à cause des blessures du péché, de telle sorte que même par rapport aux vérités qui sont normalement à sa portée, la raison humaine peut facilement être offusquée et se tromper. Subjectivement, et toutes

choses étant égales par ailleurs, la raison se trouve purifiée et confortée par la vie de grâce. L'apport positif de la foi se vérifie également du côté de l'objet. Les vérités de foi, attestées par l'autorité divine, exercent un office régulateur, non pas qu'elles deviennent objet propre de la philosophie, mais il y a des doctrines et des positions qui sont en consonance avec la foi, d'autres qui sont incompatibles avec elle. Office régulateur: la foi ne se substitue pas ici à la raison philosophique, mais lui indique dans quelle direction elle doit conduire une recherche, qu'elle mènera avec ses moyens propres, ou, le cas échéant, elle l'invite à réviser, toujours avec ses propres lumières, des positions dont la discordance avec le donné de foi lui signifie comme extrinsèquement la fausseté.

De plus, et ce point est important pour la question qui nous occupe, Léon XIII, après Vatican I, avait rappelé que la révélation, sur des vérités touchant l'existence de Dieu et ses perfections ou les principes de la moralité, inclut des vérités qui de soi sont accessibles à la raison naturelle, mais que celle-ci, eu égard à la condition existentielle de la nature blessée, ne pourrait découvrir qu'avec difficultés et au risque d'y mêler de graves erreurs.

A cela s'ajoute encore le fait que la théologie utilise et reprend à sa propre lumière des notions et des propositions élaborées par la philosophie.

Nous apporterons quelques précisions plus loin en ce qui concerne les matières morales.

*

* *

II

5. C'est à partir d'une conception de la philosophie, dont la nature est pleinement respectée et qui, conformément à la condition de la raison créée, demeure ouverte aux lumières supérieures de la révélation, que nous pouvons réfléchir sur le rôle de la philosophie dans l'élaboration de la doctrine sociale de l'Eglise.

Après Jean XXIII, Paul VI, comme le rappelle *Sollicitudo rei socialis*, adresse son message à tous les hommes, dans la conviction qu'ils en saisiront le bien-fondé: il correspond en effet aux exigences des circonstances actuelles et surtout à ce que requiert «la dignité de la personne humaine, image indestructible de Dieu créateur, image *identique* en cha-

cun de nous»⁶. Voilà donc un message qui découle de la vision chrétienne de l'homme et qui néanmoins ne concerne pas les seuls croyants; il peut être perçu sans que la foi soit présupposée à son intelligence, bien qu'elle jette sur lui et sur ses racines une lumière singulière. Qu'est-ce à dire, sinon que nous nous trouvons devant une doctrine comparable à ces vérités de raison que la révélation, à cause de leur lien intime avec les vérités de foi et les voies du salut, a intégrées dans son message? Ici il ne s'agit pas de la révélation, mais du magistère ecclésial, assisté de l'Esprit Saint, pour présenter et expliciter authentiquement le contenu de la révélation et les conséquences qui en découlent.

Nous rencontrons ainsi une première tâche de la philosophie. Puisque, de soi, la doctrine sociale de l'Eglise a pour objet le vrai bien de la société temporelle, lequel est objet naturel de réflexion de la philosophie politique, il appartient au philosophe de dégager et de développer une argumentation rigoureusement philosophique qui mette en évidence son bien-fondé. Ne pensons pas que ce travail philosophique soit inutile, au sens où il constituerait une sorte de doublet rationnel du discours du magistère. Tout ce que dit ce dernier, il le dit en présentant l'objet de la foi et de la vie chrétienne avec les répercussions et implications pour la vie de la cité temporelle, à sa propre lumière: les raisons qu'il propose sont d'ordre théologique; quand donc il assume des vérités accessibles à la raison humaine à partir de ses propres ressources, il n'a pas à les développer directement pour elles-mêmes et en elles-mêmes. Néanmoins, ce développement, au plan théorique, est requis par une intellection approfondie de la matière. Il ne s'agit pas d'adopter une attitude analogue à celle de Leibniz dans la *Théodicée*: pour défendre la foi chrétienne contre les tenants de la religion naturelle, Leibniz laisse délibérément dans l'ombre les aspects qui ressortissent au mystère proprement dit, pour se limiter à ce qui est accessible à la seule raison. Sa perspective est celle d'une apologétique défensive à l'égard de négateurs. Ici il importe de dégager toutes les richesses propres d'une doctrine de raison qui nous est proposée comme portée par le message de la foi, dans la surabondance de sa richesse humaine.

6. Prenons quelques exemples.

Mater et Magistra a formulé le principe de base (*ommino caput*) de la conception de la vie sociale que nous présente l'Eglise; ce principe s'articule en trois affirmations: les hommes singuliers sont nécessairement le fondement, la cause et le but de toutes les institutions sociales; ils sont par

⁶ Cf. n. 47, *Populorum progressio*, n. 5, 81-83.

nature intrinsèquement sociaux ; ils sont élevés à l'ordre surnaturel⁷. Nous aurons l'occasion de revenir plus loin sur le troisième élément, qui est l'élévation à la vie de grâce. Arrêtons-nous aux deux premiers. Leur certitude est présente dès *Rerum Novarum*, mais ils seront dégagés pour eux-mêmes et explicités toujours plus clairement. Si l'individu singulier est ainsi fondement, cause et fin de la vie sociale, c'est en vertu de sa nature même, c'est en d'autres termes parce qu'il est *personne*. La racine théologique du concept de personne est dans la révélation de l'homme créé à l'image et ressemblance de Dieu (cf. *Gn* 1,26), ce qui implique une «affinité avec Dieu» et une «vocation à l'immortalité». «Telle est la *réalité transcendante* de l'être humain, que nous voyons transmise dès l'origine à un couple, homme et femme (*Gn* 1,27) et qui est donc fondamentalement social.» Ce sont là des formules tirées de *Sollicitudo rei socialis*⁸. Voici donc une notion qui nous vient de la révélation. Bien plus, le concept lui-même de personne, qui est un concept analogique, a connu ses premières élaborations, extrêmement poussées, dans la théologie, que ce soit la théologie christologique ou la théologie trinitaire, le terme même de *personne* ayant été adopté par les documents les plus solennels du magistère. Or cette notion, en elle-même et au niveau de l'analogué humain où notre esprit la rencontre, est de soi objet de la raison philosophique. Certes, historiquement parlant, l'éveil de la philosophie à la réalité personnelle de chaque individu humain, vient de la révélation, mais cela n'empêche pas qu'en elle-même cette réalité soit objet de la réflexion et de l'analyse du philosophe. A lui revient de fonder en raison, parce qu'il aura porté à l'évidence intelligible le contenu de cette notion qui exprime la réalité du sujet humain, les prérogatives de la personne. L'homme est personne dans son unité de composé d'âme spirituelle et de corps, en vertu de son esprit ; celui-ci se définit par l'intellectualité, c'est-à-dire par la faculté de connaître l'être selon toute son amplitude universelle et par l'appétit rationnel, ou volonté, ouvert à la plénitude du bien et, pour cette raison, doué de liberté. La personne implique ainsi la liberté, capacité et prérogative de disposer souverainement de soi-même, et ceci par rapport à une destinée transcendante, c'est-à-dire en consonance avec la nature de l'esprit. Il est clair que ce que j'énonce ici en quelques lignes requerrait de longs développements. Ce n'est que pour indiquer comment une notion de base de la doctrine sociale invite à des approfondissements proprement philosophiques.

7. Que l'homme soit une personne comporte de multiples et essentielles implications, qui, chacune, sollicitent la réflexion philosophique.

⁷ Cf. *Mater et Magistra*, n. 494-495.

⁸ *Sollicitudo*..., n. 29.

C'est ainsi que, dans une vue de foi, nous comprenons l'affirmation de *Gaudium et spes* selon laquelle l'homme concret est le seul être sur cette terre voulu pour lui-même⁹. Cette affirmation a-t-elle un sens pour le philosophe? Une réflexion sur l'ontologie de la personne et de la liberté le conduira à comprendre comment et pourquoi l'être humain qui appartient au cosmos par son corps le transcende par son esprit; comment la liberté implique l'idée d'une destinée transcendante, qui déborde les limites du temps, et, puisque la personnalité dit une perfection, pourquoi elle doit être attribuée à Dieu dont la providence s'adressera par priorité à ce qui est premier et le plus parfait dans la hiérarchie des êtres, c'est-à-dire aux personnes singulières.

La doctrine de la personne, en vertu de l'unité de l'être humain, comporte une théologie et une philosophie du corps, partie intégrante de la personne humaine. Le corps humain n'est pas un objet, il est revêtu de dignité. De là découlent une série de conséquences en éthique médicale, dont un certain nombre, concernant l'expérimentation, la thérapie, la manipulation, les greffes d'organes, l'accompagnement des mourants, la médecine du travail, etc., réclament une traduction juridique. Aussi bien la philosophie politique doit-elle aborder l'ensemble de ces problèmes, par l'apport d'une anthropologie fondée en raison. A fortiori, en va-t-il de même pour l'ensemble des questions concernant la procréation humaine et la nature et les droits de l'embryon, questions qui intéressent la société.

8. *Sollicitudo rei socialis* compte parmi les conditions du développement en certains pays la réforme de structures injustes et notamment d'institutions politiques «afin de remplacer des régimes corrompus, dictatoriaux ou autoritaires par des régimes *démocratiques* qui favorisent la *participation*». La raison en est donnée: «C'est un processus que nous souhaitons voir s'étendre et se renforcer, parce que la 'santé' d'une communauté politique – laquelle s'exprime par la libre participation et la responsabilité de tous les citoyens dans les affaires publiques, par la fermeté du droit, par le respect et la promotion des droits humains – est une condition nécessaire et une garantie sûre du développement de 'tout l'homme et de tous les hommes'.»¹⁰

Ces passage (et nous pourrions en citer beaucoup d'autres similaires) est d'abord remarquable parce qu'il illustre la dimension historique de la doctrine sociale de l'Eglise qui se développe et s'enrichit au contact des événements et des péripéties de l'histoire. C'est sans doute parce que

⁹ Cf. *Gaudium et spes*, n. 24 § 3.

¹⁰ *Sollicitudo...*, n. 44.

notre siècle a connu l'apparition des grands régimes totalitaires, de droite ou de gauche, qui sont des négations concrètes de la personne et une déification parallèle du collectif, que la doctrine sociale de l'Eglise a de plus en plus fermement insisté sur la démocratie. Non pas par réaction, mais parce que le défi des totalitarismes l'a conduite à saisir toujours plus clairement que cette société de personnes qu'est la société humaine, quand elle obéit à ses impératifs intrinsèques, repose essentiellement sur la participation et la responsabilité des citoyens. Car exercer sa responsabilité par une participation active au bien de la société, c'est se comporter en personne libre. Il est clair qu'une telle élaboration doctrinale au contact de l'expérience historique doit avoir son correspondant dans la philosophie politique.

Pour ce qui est de la doctrine sociale, on notera qu'au moment où intervient Léon XIII les choses se présentent différemment. Son projet constructif n'implique pas une rupture par rapport aux interventions de ses prédécesseurs. Or ceux-ci s'en étaient pris avant tout à des doctrines; quand donc on parlait de démocratie, ce qui était visé c'était avant tout les théories de la démocratie et de l'origine de l'autorité de type rousseauiste. L'interprétation des documents du magistère en matière sociale s'expose à de lourds contresens si elle ne tient pas compte des changements de perspective et des variations sémantiques qui les expriment, appelés par les mutations de l'histoire. Là encore, une similitude est à noter. La philosophie politique doit aller de pair avec une philosophie de l'histoire.

9. Depuis *Pacem in terris*, qui y saluait un des actes les plus importants de l'O.N.U., devant être regardé comme un signe des temps¹¹, jusqu'à *Sollicitudo rei socialis* qui voit dans son existence et son acceptation progressive le signe d'une prise de conscience allant s'affermissant dans la reconnaissance des droits humains¹², de nombreuses interventions du magistère ont insisté sur la référence éthique et juridique majeure que constitue la *Déclaration universelle des droits de l'homme* de 1948. Le mérite essentiel de ce document, quoi qu'il en soit des objections qu'il soulève et des «réserves justifiées» dont il est l'objet, est de reconnaître solennellement «à tous les hommes sans exception la dignité de personne». De là le vœu que les Nations Unies soient en mesure de garantir «efficacement les droits qui dérivent directement de notre dignité naturelle, et qui, pour cette raison, sont universels, inviolables et inaliénables»¹³.

¹¹ Cf. *Pacem in terris*, n. 143–145.

¹² *Sollicitudo...*, n. 26, cf. n. 33.

¹³ *Pacem in terris* n. 144–145.

De soi, la Charte de 1948 est un acte politique assorti d'instruments juridiques: son caractère contraignant est admis en principe par la quasi unanimité des Etats; s'il en est ainsi, c'est parce qu'on y reconnaît l'expression d'un consensus des peuples sur un ensemble de valeurs ayant force normative. A ce titre nous pouvons dire que le document ressortit au domaine du droit des gens.

Mais dès qu'il s'agit de justifier le bien-fondé de la *Déclaration*, une série de questions surgissent. Or ces questions requièrent la réflexion du philosophe, dans le champ de la philosophie politique, de la philosophie du droit et de la philosophie de la culture. Je ne peux ici qu'évoquer rapidement certaines de ces questions.

La Charte est née au lendemain d'une guerre dont le vaincu se réclamait d'une idéologie raciste poussée jusqu'à la démence des camps d'extermination. L'accord des puissances alliées, par ailleurs profondément divisées dans leurs conceptions respectives de l'homme et de la société, s'est fait aisément sur cette base qu'est l'égalité fondamentale des peuples et des individus¹⁴. La conjoncture historique était donc favorable. Mais, dès que l'on aborde le contenu, il apparaît avec évidence qu'il est le fruit d'un compromis entre deux traditions divergentes. D'un côté, la tradition libérale, qui était celle des démocraties occidentales, part, dans le prolongement de 1789, des droits de l'individu; les Etats socialistes, de l'autre côté, mettaient l'accent sur les droits sociaux, les droits de l'individu découlaient de la société. Le résultat, auquel on devait s'attendre, est que l'interprétation officielle de la part des Etats de droits, que tous affirment également, allait être différente ici et là. Je dis bien interprétation officielle, car nous avons assisté à un phénomène remarquable. Les Etats signataires se sont engagés avec la conscience, ou parfois simplement la prétention, de s'exprimer au nom de leurs peuples. Or nous voyons que, dans les pays à régime collectiviste, les droits de l'homme, dans leur signification spontanée et authentique, fournissent une arme morale, politique et juridique à ceux qui luttent pour la liberté, ce qui signifie qu'un ébranlement de la conscience humaine a été déclenché par l'acte de 1948, qui dépasse de beaucoup l'intention et le pouvoir des Etats signataires. On distinguera donc une conscience spontanée des droits de l'homme, qui correspond à leur première émergence, de leur justification explicite et raisonnée qui est du ressort du philosophe. C'est à ce niveau philosophique que se manifestent des divergences qui semblent irréductibles. Ces divergences n'ont pas empêché un accord qui est de nature pratique. Mais elles rendent cet accord singulièrement fragile. Aussi bien est-il de la première importance de développer la réflexion et l'analyse

¹⁴ Cf. *Sollicitudo*... n. 33, qui prend acte de cette base.

philosophiques pour déterminer avec précision et rigueur quel est le fondement, le contenu, et l'extension de chacun des droits de l'homme¹⁵.

Il me semble que la réflexion devrait notamment s'orienter dans les directions suivantes.

Il existe une tendance à l'inflation des droits de l'homme, en ce sens qu'on qualifie de droit de l'homme l'objet d'une revendication de nature contingente, ou, pire, contraire aux exigences vraies de la personne humaine, comme seraient, dans ce dernier cas, un droit à l'avortement ou un droit à l'euthanasie. Il importe donc de développer la doctrine des droits de l'homme à partir d'une claire vue de l'anthropologie.

En second lieu, l'idéologie marxiste dont s'inspiraient la Russie soviétique et ses satellites plonge ses racines dans la tradition philosophique de l'Occident. En fait, l'accord de 1948 fut fait dans le cadre de la culture occidentale. Depuis lors, la fin de l'ère coloniale et la poussée des nationalismes qui l'a suivie ont été accompagnées d'un réveil des grandes cultures non occidentales. Inévitablement, l'accent a été mis sur les différences, certains courants de pensée occidentaux allant par ailleurs dans le même sens. L'universalité des grandes valeurs de l'*humanum* est contestée par certains qui tirent la conclusion que, puisque les droits de l'homme sont nés dans le contexte de la culture occidentale, ils sont des droits spécifiquement occidentaux, c'est-à-dire régionaux; on refuse de reconnaître leur pouvoir normatif, on les utilise, le cas échéant, quand ils servent les intérêts propres. La défense de l'universalité des grandes valeurs humaines, qui implique l'affirmation de l'égalité de tous les hommes, est une des tâches actuelles de la philosophie. Car il semblerait, à écouter certains, que le seul droit qui subsiste soit le «droit à la différence» – ce qui est une position parfaitement contradictoire.

Enfin la question la plus fondamentale, à mes yeux, qui sollicite le travail du philosophe chrétien est celle de la relation des droits de l'homme à la doctrine de la loi naturelle, que le magistère de l'Eglise et la pensée chrétienne ont fait leur depuis longtemps, et dans laquelle se trouve sans doute la clef des problèmes que j'ai rapidement évoqués.

10. Le sens historique et la réflexion philosophique sont également sollicités par les questions de la liberté de conscience et de la liberté religieuse. Le magistère récent s'est fait le promoteur fervent de ces droits, en tant qu'ils sont l'affirmation la plus directe de la personne dans son rapport à la vie sociale. C'est ainsi que *Sollicitudo rei socialis*, marquant le

¹⁵ Cf. mon étude sur la *Réflexion des philosophes* in *Droits de l'homme, approche chrétienne*, F.I.U.C., Herder, Rome, 1984, p. 47-98.

lien entre développement et droits de l'homme, rappelle parmi ceux-ci «les droits fondés sur la *vocation transcendante* de l'être humain, à commencer par le droit à la liberté de professer et de pratiquer son propre credo religieux»¹⁶. Transcendance de la personne par rapport aux réalités temporelles, telle est l'intuition qui est à la base de l'insistance mise sur de tels droits. Au XIX^e siècle, les mêmes formules étaient rejetées par le magistère pour autant qu'elles exprimaient un contenu tout différent: l'absolue autonomie de la conscience à l'égard de Dieu ou l'indifférence de principe à l'égard de la vérité et notamment la vérité révélée.

On trouve dans *Pacem in terris* l'affirmation suivante: «La même loi morale qui régit la vie des hommes doit régler aussi les rapports entre les Etats»¹⁷. Ou encore: «L'ordre propre aux communautés humaines est d'essence morale». Ce principe permet de discerner la vraie nature du «bien commun»¹⁸. Comment en irait-il autrement puisque la société humaine est une société de personnes? Une série de problèmes s'offrent ici encore au travail du philosophe: comment la loi morale s'applique-t-elle à la société? quelle doit être la moralité des moyens? quels sont les éléments déterminants du bien commun? comment s'articulent les normes objectives de la moralité et le consensus requis au bon fonctionnement des institutions? comment se comprend la doctrine du moindre mal? etc.

S'il est une doctrine qui est communément contestée, c'est bien celle-ci. Une enquête chez les philosophes et les théoriciens du politique, qu'ils soient de tendance dite progressiste ou révolutionnaire ou de tendance conservatrice, révélerait sans doute que le plus grand nombre tient à la thèse de l'amoralisme politique, en ce sens que les intérêts de la société ou du pouvoir qui agit en son nom constituent le critère de l'action politique, que celle-ci en conséquence ne doit pas se soumettre aux impératifs de «la même loi morale» qui régit la vie des individus. On dira encore que la société possède ses lois propres qui ne sont pas d'essence morale. L'amoralisme politique n'est pas une prérogative du seul marxisme, il est inscrit dans une série de théories d'inspiration positiviste. Il est important, à ce propos, de nous souvenir des mises en garde de Pie XII sur le positivisme juridique. Or nous nous trouvons ici devant une tâche primordiale de la philosophie chrétienne: celle de l'examen critique et de la discussion des doctrines qui, sur un point ou un autre, sont en contradiction avec les positions affirmées par la doctrine sociale de l'Eglise, et qui exercent une influence considérable sur notre culture.

¹⁶ Cf. *Sollicitudo...*, n.33.

¹⁷ Cf. *Pacem in terris*, n. 80, 37, cf. aussi 36, 38.

¹⁸ Cf. *Ibid.*, n. 85.

III

11. On pourrait sans doute relever d'autres thèmes semblables qui requièrent l'examen du philosophe. Mais là ne s'arrête pas la tâche de ce dernier.

La doctrine sociale de l'Eglise, en effet, est constituée par un corps de doctrine sans cesse enrichi et actualisé qui s'articule à mesure que l'Eglise interprète les événements qui surgissent au cours de l'histoire. Sa valeur constante tient ainsi à sa continuité et à son continuel renouvellement. Les changements des conditions historiques entraîne, il est clair, de nécessaires adaptations¹⁹. Quand l'Eglise interprète ainsi, à la lumière de l'Evangile et avec l'assistance de l'Esprit Saint, les événements de l'histoire pour y lire des «signes des temps», dans le sens proposé par Jean XXIII et explicité par *Gaudium et spes*, elle suppose un diagnostic correctement établi de cette actualité historique sur laquelle porte son jugement. Un tel diagnostic, portant sur la société humaine et sur des réalités de la culture, n'est pas l'objet direct de la théologie. Il requiert l'apport de diverses disciplines, mais avant tout de la philosophie. La compréhension de notre temps n'est pas chose facile: qu'est-ce qui est vraiment décisif pour ce présent dans lequel nous sommes immergés, qu'est-ce qui nous y rattache au passé soit comme tradition vivifiante soit comme pesanteurs négatives? qu'est-ce qui y est écorce éphémère ou données durables? quelles sont les lignes de force de l'avenir qui y sont inscrites dès maintenant? quel jugement positif ou négatif doit-on porter sur ce complexe? est-il légitime d'user des catégories de crise, de décadence, de renouveau ou de renaissance, de progrès? Ce ne sont pas là des questions auxquelles il est aisé de répondre. Elles sont, pour une grande part, de la compétence de la philosophie de la culture et de la philosophie de l'histoire.

12. Par sa doctrine sociale, l'Eglise cherche «à guider les hommes pour qu'ils répondent, en s'appuyant sur la réflexion rationnelle et l'apport des sciences humaines, à leur vocation de bâtisseurs responsables de la société terrestre»²⁰. «Réflexion rationnelle et apport des sciences humaines»: par là se dessine un autre horizon qui s'offre à la recherche et à la méditation du philosophe. La réflexion rationnelle peut être une référence à la philosophie elle-même; tout ce que nous avons dit plus haut s'y applique. Mais c'est la mention des «sciences humaines» qui doit retenir notre

¹⁹ Cf. *Sollicitudo*..., n. 1-3.

²⁰ *Sollicitudo*... n. 1.

attention. Paul VI dans sa *Lettre apostolique au Cardinal Roy* y avait déjà consacré quelques pages de grande importance²¹. Il soulignait d'abord, à la suite de *Gaudium et spes*²², l'accueil positif qui devait être réservé à ces disciplines alors en plein essor, mais il en marquait aussi les limites et les dangers : chacune ne saisit qu'un aspect de l'homme, avec le risque d'une réduction de type quantitatif ou phénoménologiste ou de l'élaboration de modèles sociaux qu'on voudrait ensuite imposer comme types de conduite, l'homme devenant un objet que l'on manipule. Certes ces sciences humaines peuvent exercer une fonction critique en montrant le caractère relatif de comportements et de valeurs qu'une société particulière considérerait comme inhérente à la nature de l'homme. Il reste que chaque discipline scientifique, demeurant dans les limites de sa particularité, ne peut saisir ni la totalité ni le sens de l'homme.

Or envisager cette totalité et se consacrer à la quête du sens est une œuvre propre de la philosophie. Elle ne pourra conduire à bien cette tâche qu'en développant sa fonction épistémologique à l'égard des « sciences humaines » : quel est dans chaque cas le type de rationalité impliqué, la valeur de vérité des assertions, le champ de la réalité déterminé par le point de vue particulier adopté, etc. ? Dès lors, en effet, que ce qu'on entend promouvoir est un développement humain authentique et intégral, il n'est pas possible d'élaborer une pensée vraie de l'humain sans une réflexion critique et épistémologique sur l'apport spécifique de disciplines, portant chacune sur un aspect de l'homme, limité à plusieurs titres : angle de visée et objet visé, méthode adoptée, et dont l'usage s'accompagne souvent d'une tentation à extrapoler, en prétendant couvrir et absorber la totalité du savoir sur l'homme. Les écrits de Freud sur la culture, ceux de l'école de Durkheim sur la « science des mœurs » (Lévy-Brühl), le marxisme à sa manière ou encore certains travaux structuralistes fournissent de bons exemples de tentation totalisante. Et cependant, à chaque fois, nous avons affaire à des œuvres dont le contenu n'est pas négligeable et qu'il serait absurde de rejeter en bloc. Ce qui s'impose, donc, c'est une remise en perspective critique, qui est un office propre de l'épistémologie philosophique. Ceci ne vaut pas que pour les disciplines auxquelles nous avons fait allusion : psychologie ou psychanalyse culturelle, anthropologie, sociologie, mais aussi pour des sciences empiriques et théoriques comme la démographie, l'économie, la politologie, sans oublier l'histoire.

²¹ Cf. PAUL VI, *Lettre apostolique au Cardinal Roy*, n. 38-40.

²² *Gaudium et spes*, n. 36.

IV

13. Une dernière considération, à vrai dire essentielle, doit retenir notre attention. Elle était sous-jacente à tout ce qui précède; elle requiert que nous envisagions une nouvelle composante de la notion de philosophie chrétienne.

Sollicitudo rei socialis écrit:

«La doctrine sociale de l'Eglise *n'est pas* une «troisième voie» entre le *capitalisme libéral* et le *collectivisme marxiste* ni une autre possibilité parmi les solutions moins radicalement marquées: elle constitue *une catégorie (genus) en soi*. Elle n'est pas non plus *une idéologie*, mais la *formulation précise* des résultats d'une réflexion attentive sur les réalités complexes de l'existence de l'homme dans la société et dans le contexte international, à la lumière de la foi et de la tradition ecclésiale. Son but principal est d'*interpréter* ces réalités, en examinant leur conformité et leurs divergences avec les orientations de l'enseignement de l'Evangile sur l'homme et sur sa vocation à la fois terrestre et transcendante; elle a donc pour but d'*orienter* le comportement chrétien. C'est pourquoi elle n'entre pas dans le domaine de l'*idéologie* mais dans celui de la *théologie* et particulièrement de la *théologie morale*»²³.

Nous nous trouvons, en d'autres termes, devant une doctrine d'action²⁴. *Sollicitudo rei socialis* y revient à plusieurs reprises avec insistance: l'intervention de l'Eglise en matière sociale se justifie par la nature morale des problèmes. Il s'agit en effet d'une doctrine dont la fin est de «guider la conduite de la personne»; et c'est pourquoi son enseignement et sa diffusion «font partie de la mission d'évangélisation de l'Eglise»²⁵. Morale chrétienne, ayant sa source dans l'Evangile, étant donc l'objet de la théologie morale, dont sur des points décisifs le magistère adopte les conclusions: comment situer la philosophie par rapport à un tel enseignement de nature théologique? La question doit être posée, car il existe une éthique philosophique, pour autant que la raison humaine est capable de déterminer un certain nombre d'éléments essentiels touchant les fins et la rectitude de l'agir humain.

Il convient ici de considérer que, dès ses principes, l'éthique est un savoir pratique, c'est-à-dire tout orienté vers le bien et capable de conduire au seuil du choix moralement vrai. Elle doit donc, dans la pondération de ses jugements successifs qui permettent d'éclairer la décision dans sa singularité, tenir compte des données existentielles du sujet

²³ *Sollicitudo* ..., n. 41.

²⁴ Cf. *Sollicitudo* ... n. 3, 8, 42, qui renvoie à l'Instr. *Libertatis conscientia*, n. 72. Cette doctrine offre des principes de réflexion, des critères de jugement et des directives d'action.

²⁵ *Ibid.*, n. 41.

éthique. Or une éthique empiriste qui confondrait les règles éthiques avec les résultats statistiques qui ressortent du comportement habituel et moyen des êtres humains passerait à côté de ce qu'il y a de plus authentiquement humain dans l'homme. A l'opposé, une morale rationnelle, soucieuse de dégager les essences, aboutirait à une notion sans doute vraie de la nature humaine, mais elle en déduirait des conséquences morales que sur plus d'un point contredirait l'expérience, laquelle par choc en retour risquerait de gauchir cette idée elle-même de la nature humaine : pensons aux pages d'Aristote sur ces hommes qui seraient esclaves par nature ou sur ses idées sur la condition de la femme. Une éthique vraie ne peut faire abstraction de la condition, du statut existentiel réel, concret, de l'humanité. Or l'humanité historique porte en elle la blessure du péché originel, et, rachetée par le Sang du Christ, elle est appelée à la béatitude surnaturelle et est sans cesse visitée par la grâce ; c'est la raison pour laquelle des hommes vivent si souvent au-dessous de l'humain mais sont aussi capables d'actions et de créations surhumaines.

Aussi bien l'éthique philosophique ne peut ignorer ces coordonnées existentielles, sous peine de tomber dans l'irréalisme. Or ce sont là des données dont la connaissance nous est apportée par la révélation et elles touchent l'objet même de l'éthique. En conséquence, l'éthique philosophique, en tant même que philosophique, a pour objet les finalités et les composantes de l'agir humain en tant qu'elles sont atteintes par la raison. Mais celle-ci, pour rejoindre l'homme réel, doit intégrer dans sa propre réflexion des éléments qui lui viennent d'une source supérieure. Elle ne se confond pas pour autant avec la morale théologique dont les principes de réflexion et l'objet sont les fins et les composantes de l'agir humain en tant même que concernant la vocation à la béatitude surnaturelle.

14. *Sollicitudo rei socialis* nous offre deux exemples remarquables d'une possible réflexion d'éthique philosophique que nous pouvons appeler intégrale. La V^e partie propose une « lecture théologique des problèmes modernes ».

Un premier point concerne la relation entre péché et « structures de péché »²⁶. On souligne que seule la foi nous permet de saisir la racine des maux qui nous affectent. Le philosophe chrétien doit faire sien ce que dit la foi sur la profondeur du mal, quand il réfléchit en philosophe à la signification de la faute dans la vie des sociétés : il rencontre en effet une série de problèmes de philosophie politique et de philosophie de l'histoire, comme par exemple ceux de la responsabilité collective, de l'héritage des fautes du passé, de la culpabilité des peuples dans des fautes

²⁶ Cf. *Sollicitudo...* n. 36 (qui renvoie à l'Exhort. apost. *Reconciliatio et poenitentia*, n. 26) et 37, cf. aussi n. 30.

commises par les gouvernements, etc. J'ajouterai que seul le philosophe chrétien peut faire remonter sa réflexion jusqu'aux racines ultimes de ces problèmes. Il est tout à fait essentiel de maintenir ensemble le sens des distinctions (ici de l'ordre de la nature et de l'ordre de la vocation surnaturelle de l'humanité) et celui des symbioses existentielles. Au plan de l'éthique, la morale rationnelle ne peut pleinement se déployer que sur un horizon surnaturel qui se tient du côté de l'objet lui-même.

L'autre exemple nous est fourni par l'analyse de la « vertu » de *solidarité*, attitude morale et sociale correspondant à la reconnaissance de l'interdépendance de fait qui unit aujourd'hui tous les peuples de la terre. La solidarité comporte à son tour une exigence de collaboration. Elle est appelée, à la lumière de la foi, à se dépasser elle-même et « à prendre les dimensions *spécifiquement chrétiennes* de la gratuité totale, du pardon et de la réconciliation » qui sont les marques de l'*amour* chrétien. Ainsi se profile un nouveau modèle de solidarité, qui a son exemplaire suprême dans la vie trinitaire : la *communio*, dont l'Eglise est le sacrement, est un reflet de la vie intime de Dieu un en trois personnes. Cet exemplaire divin éclaire d'en-haut l'exigence de solidarité²⁷. Le philosophe chrétien est appelé à méditer sur cette lumière et cette force de communion venant éclairer et conforter l'exigence de solidarité au niveau de la société humaine ; il sera alors d'autant plus apte à considérer celle-ci en elle-même : je pense ici à tous les développements qu'il peut apporter à la notion aristotélicienne d'« amitié civile » ou encore au thème, qui illustre historiquement l'influence du christianisme sur la civilisation, de la fraternité.

*

* *

15. Dès lors qu'elle s'adresse à tous les hommes, la doctrine sociale de l'Eglise, qui puise son inspiration dans l'Evangile, requiert la collaboration du philosophe invité à en développer les arguments au plan de la raison, car, de soi, son objet est cette œuvre de culture qu'est la société des hommes, distincte du Royaume de Dieu, mais bénéficiant des lumières et des énergies du Royaume, pour s'accomplir dans sa propre ligne.

P. Georges COTTIER, O.P.

²⁷ Cf. *Sollicitudo*..., n. 38-40.

Droit naturel et droits humains

Les droits de l'homme sont-ils le signe d'un retour du droit naturel après la crise du «juspositivisme» légaliste, ou bien le résultat de l'irréversible sécularisation du droit naturel et de son définitif déclin?

La question demanderait une étude plus vaste et approfondie que je n'ai pas eu le loisir et la compétence de mener à bien. Je pourrais donner seulement quelques indications de caractère général.

Les droits de l'homme supplantent-ils le droit naturel ou bien ne sont-ils pas un approfondissement et une purification de ce qu'il signifie pour leur imprescriptibilité?

Il est bon de signaler d'emblée que la reconduction des droits de l'homme, ainsi qu'on les comprend aujourd'hui, à la thématique du droit naturel est fortement controversée. Leur rapport a été rendu d'autant plus compliqué qu'il y a de multiples manières de comprendre le droit naturel et de multiples manières de comprendre les droits humains. De certains points de vue les deux concepts semblent coïncider, mais à d'autres points de vue ils s'opposent résolument. Je me limiterai à choisir quelques aspects seulement du rapport entre droit naturel et droits humains pour montrer à quelles conditions ils peuvent se rencontrer et à quelles autres se séparer ou s'opposer. J'examinerai ce rapport du point de vue de la positivité du droit, du point de vue de son fondement et du point de vue de sa justification. Mais il y a naturellement d'autres aspects intéressants que je devrai négliger.

Le rapport entre droit naturel et droits de l'homme est à première vue celui de la communauté, parce que l'un et l'autre ont une base commune dans leur prétention à l'universalité et dans leur exigence d'inaliénabilité et d'inviolabilité. Mais déjà se présentent certaines différences: les droits de l'homme ne sont pas toujours absolus, ni ne sont mutuellement exclusifs comme cela arrive au droit naturel (Pennock). Voilà qui nous incite à penser que les différences l'emportent sur les ressemblances.

1. *Le point de vue de la positivité*

Avant tout il faut constater que l'étroite parenté entre droit naturel et droits humains provient du fait que pour tous deux le fondement purement légal ne suffit pas. L'Etat ne pose pas ces droits, mais seulement les *reconnaît*, il a même le devoir de les reconnaître. Ce qui signifie qu'également pour les droits de l'homme se pose le problème du devoir. Là où il y a droits, il est nécessaire qu'il y ait devoirs.

Pour connaître quels sont les droits humains il ne suffit pas de faire l'inventaire de ceux qui sont reconnus de fait par l'Etat, mais il faut aussi se tourner vers ceux qui *devraient* être reconnus, même s'ils ne le sont pas encore. S'il n'en était pas ainsi, le combat livré pour les Chartes de droits n'aurait aucun sens. Les Chartes et les traités internationaux demandent aux Etats de reconnaître des droits qui encore aujourd'hui ne le sont pas. Ce qui signifie que sont essentiels aussi pour les droits de l'homme non seulement la reconnaissance de fait, mais de plus le devoir de reconnaissance et cela les rapproche du droit naturel.

Si, donc, «droit naturel» signifie «droit non positif», c'est-à-dire tel indépendamment de l'acte législatif de l'Etat, alors les droits humains sont droits naturels. Toutefois à ce niveau élémentaire on constate d'emblée une différence. La positivité, malgré son insuffisance, semble plus essentielle aux droits humains qu'elle ne l'est pour le droit naturel. Toute déclaration des droits, quoiqu'en pensent les partisans des Lumières, est pour ces droits une individuation, une détermination et une «positivation» de leur contenu, dépendant du contexte historique dont la déclaration elle-même est expression, et cela lui confère un certain coefficient de contingence. La positivité ne doit pas être comprise comme exclusivement liée à l'acte législatif de l'Etat. Du point de vue du légalisme, il y a pleine syntonie entre droits de l'homme et droits naturels. Mais «positivité» dit aussi processus culturel de concrétisation des principes. Dans les Déclarations les droits de l'homme revêtent une forme positive, historique, et en ce sens se développent, courant une aventure, une histoire. Cela est caractéristique des droits de l'homme, mais non pas du droit naturel. Les droits humains sont essentiellement des droits positifs.

S'il est vrai que les droits humains ne dépendent pas de l'Etat, il est aussi vrai qu'ils dépendent de la conscience historique de l'humanité. Ce sont les situations historiques concrètes qui produisent l'individuation de certains droits, lesquels n'ont de sens qu'en référence à ce contexte déterminé. La question sociale conduit aux droits du travailleur, le racisme fait émerger les droits à la non-discrimination et ainsi de suite. On peut donc affirmer que les droits humains sont des droits rendus positifs, soit juridiquement, soit culturellement.

On ne peut pas affirmer la même chose pour le droit naturel qui conserve toute sa valeur même s'il reste étranger à la conscience historique de l'humanité. Même si on peut affirmer que le droit naturel tend à se faire positif, à exiger positivité, toutefois ce n'est pas cela qui le définit comme tel, tandis que les droits humains perdent tout sens spécifique s'ils ne sont pas dotés de positivité en quelque manière. Par contre s'il n'y avait pas des valeurs au-delà de celles qui sont reconnues actuellement, il n'y aurait pas non plus ce progrès moral sur lequel se fondent les droits de l'homme. Le premier a une dimension axiologique qui n'est pas nécessairement historique; pour les seconds l'historicité est un élément essentiel.

Cette différence entre droit naturel et droits humains ne les rend pas nécessairement incompatibles. On peut au contraire soutenir que c'est proprement ce qui les rend capables de rapport, parce que s'ils se trouvaient sur le même plan ils se confondraient, s'identifieraient ou entraîneraient en conflit.

On peut très bien considérer les droits humains comme la concrétisation historique d'un droit naturel métanormatif, c'est-à-dire comme l'application des principes universels aux situations historiques concrètes, et c'est là en effet la tendance de l'interprétation propre à la pensée sociale chrétienne. Ici la doctrine du droit naturel est conçue comme une sorte de constellation de principes, qui reçoivent ensuite détermination et précision des circonstances historiques. Toutefois cela requiert une conception déterminée de l'histoire, en vertu de laquelle elle n'est pas devenir aveugle, mais cheminement guidé par un dessein et par une finalité globale transcendante. L'histoire en vient donc à être orientée et jugée par des critères métahistoriques qui la vérifient, pénétrant en elle, sans s'y laisser emprisonner.

Si nous refusons cette philosophie de l'histoire, alors droit naturel et droits humains se séparent irrémédiablement jusqu'à se nier réciproquement. Le droit naturel devient le droit naturel de la pure raison, abstraite et immuable, insensible aux variations du temps et de l'espace, autrement dit celui à qui aujourd'hui plus personne ne veut faire crédit, parce que confiné dans l'an-historicité la plus absolue et, par là, aux antipodes du monde de l'homme. À l'inverse il résulte que les droits humains sont radicalement historicisés, privés d'une authentique universalité qui ne soit pas celle relative à un contexte culturel déterminé ou à une époque historique donnée. Leur contenu dépend entièrement de la conscience historique, qui devient leur unique critère de mesure. En effet c'est une relativité liée à un contexte culturel déterminé et une relativité liée à une époque historique déterminée. Si nous réussissons à dépasser la première, nous resterons toujours dans une certaine mesure prisonniers de la seconde.

Du point de vue de la positivité droit naturel et droits humains peuvent s'opposer comme s'opposent an-historicité et historicisme, raison abstraite et histoire concrète. Mais ce conflit n'est pas de soi nécessaire, pour autant qu'il dépend d'une conception philosophique déterminée de l'histoire.

2. *Le point de vue du fondement*

Le deuxième aspect à prendre en considération est celui du fondement sur lequel repose le droit. La même expression «droit naturel» suggère l'idée que la *nature* est l'origine et le fondement de ce droit. Les droits humains, au contraire, reposent sur la *dignité* de l'homme. Ce fondement a le même caractère de genre que l'expression «nature» dans le droit naturel.

Il est évident que le droit naturel appartient à l'être humain, parce que les droits sont des prérogatives des êtres rationnels et libres. Toutefois l'être humain est considéré par le droit naturel comme appartenant à l'ordre universel des êtres, ordre qui est exprimé par le concept de «nature». Se référer à une nature humaine n'a de sens que si l'homme appartient à un cosmos ordonné dans lequel les êtres se distinguent par différentes caractéristiques et finalités. Le concept de «nature», au-delà de toute interprétation factuelle ou biologique, veut exprimer dans son sens le plus profond la présence d'un ordre de la réalité. L'homme appartient à l'ordre de l'être dans lequel il est inséré et qui le dépasse.

De par soi le concept des droits humains est parfaitement assimilable à cette instance du droit naturel. On pourrait même retenir qu'il en précise le sens. Les droits humains sont les droits de la nature humaine, qui se distingue des autres par sa particularité, qui est celle d'un être rationnel et libre. On veut ainsi éviter de tomber dans un naturalisme qui méconnaît la profonde différence entre la nature de l'homme et celle des autres êtres, comme il semble que cela soit arrivé dans l'affirmation notoire de Ulpien, pour qui le droit naturel est commun à tous les êtres animés.

Le droit naturel est le droit de la nature rationnelle de l'homme, il est un droit qui est attribué à une nature seulement en tant qu'elle est rationnelle. Ceci a produit une progressive distanciation du mode de concevoir la nature en référence à l'homme par rapport au mode de l'entendre en référence aux autres êtres et à l'ordre universel. Cette distanciation s'est faite ainsi profonde au point d'exiger aussi une révision terminologique. Dans les droits humains la nature est effacée; reste naturellement la sacralité de l'être humain, sa supériorité sur tous les autres êtres, mais proprement pour souligner tout cela on exclut que l'homme participe à une nature. En ce sens les droits humains sont bien la consé-

quence du droit naturel rationaliste de l'illuminisme. Déjà dans celui-ci la nature avait disparu comme ordre universel des êtres.

Aujourd'hui encore nous restons bien éloignés de la signification ontologique de «nature». Toutefois elle ne cesse pas pour autant de faire entendre sa voix. Aujourd'hui pour nous la nature s'identifie avec tout ce qui a vie. De ce point de vue se reproduit le contraste entre l'homme et la nature. Il s'agit maintenant d'un contraste de droits. Le droit naturel devient le droit de tout ce qui a vie, le droit des animaux et le droit des plantes. Ce droit s'oppose en principe aux droits humains, qui ne tolèrent pas de restrictions sinon celles qui sont justifiées par l'égalité des hommes. Nature et personne sont deux mondes séparés et conflictuels, tous deux se proposent comme fondement des droits. Dans le premier cas c'est la vie qui réclame la sacralité et l'intangibilité du droit, dans le second la liberté. Les droits humains ne sont, donc, pas naturels en un double sens: soit parce qu'ils n'ont plus aucune référence à un ordre universel des êtres, doté d'un finalisme immanent, soit parce qu'ils s'opposent à une nature privée de droits. Les droits de l'homme ne sont plus «naturels» comme ceux des animaux et des plantes, et ils ne sont plus «naturels» comme ceux liés à un ordre universel des êtres.

Les rapports entre droit naturel et droits humains suivent, par suite, les aléas des rapports entre nature et personne. La personne excède la nature, mais on peut l'entendre au sens que la personne prend conscience de l'ordre de l'être et du bien auquel elle appartient, en assumant elle-même la responsabilité de la réalisation, ou bien au sens qu'elle refuse toute mesure et tout ordre de référence. La personne peut s'ouvrir au règne de la liberté sans oublier la place que la nature humaine a dans le monde, ou peut donner cours aux exigences évolutives de la liberté sans accepter aucune mesure. Dans le premier cas personne et nature sont en profonde harmonie, la personne trouve même son fondement dans la nature; dans le second il n'y a que le refus de tout critère d'ordre et de mesure.

A mon avis le concept de «nature» ne peut conserver aujourd'hui un sens prégnant qu'en étant relié au concept d'ordre et de mesure, et à condition d'éviter toute tentation de type factuel.

On use aujourd'hui du concept de «personne» avec la même ambiguïté dont est chargé le concept de «droits humains». Tous sont unanimes à voir dans l'homme une personne, ainsi que tous reconnaissent ces droits comme inviolables. «Personne» est la parole magique qui dit en substance sacralité, dignité et dans le même temps différence essentielle avec tout le reste, saut ontologique radical. Mais cette personne qui se présente non seulement comme un être de désirs, mais aussi comme un être de besoins naturels, cherche à se réaliser elle-même selon sa propre mesure. Voici que reste problématique et irrésolu le rôle que joue la nature à l'intérieur

de la personne et, si à côté d'un droit naturel «de la liberté» on ne devrait pas parler aussi d'un droit naturel «de la vérité» (Lombardi Vallauri), c'est-à-dire si la valeur de la personne ou la mesure du bien de la personne ne doit pas régler ses comptes avec la nature humaine ou si elle est indépendante de la naturalité.

Aussi donc de ce point de vue le rapport entre droit naturel et droits humains est problématique, parce qu'il dépend de la manière d'entendre le rapport entre personne et nature.

3. Le point de vue de la justification

Le dernier aspect qu'il me paraît nécessaire de prendre en considération est celui du fondement épistémologique du droit naturel et des droits humains. Sur quelles bases est-il possible de démontrer ou de prouver d'une manière ou d'une autre qu'il est moralement bon et juste que les êtres humains agissent en un certain mode ou s'abstiennent d'agir selon d'autres modes, qu'il y ait donc des droits et des devoirs?

Il est connu que les théories du droit naturel, malgré leur diversité dans les contenus et les processus de justification, tendent à retenir que l'on peut rationnellement démontrer qu'il y a et quels sont les droits naturels de l'être humain. La position prévalente dans le domaine des théories du droit naturel est, donc, celle du cognitivisme éthique, à savoir cette conception qui estime possible une fondation rationnelle des propositions morales. A l'encontre la position prévalente jusqu'à récemment dans le domaine des théories des droits humains est celle du non-cognitivisme éthique. On relève que les droits humains ne sont pas dérivés d'une fantomatique essence de l'homme, mais sont déterminés par des décisions humaines (Macdonald), sont des idéaux auxquels l'humanité aspire (Blackstone), sont en effet des idéologies humanitaires (Prakash) et, par suite, sont privés d'un fondement absolu et ne peuvent invoquer en leur faveur aucun argument irrésistible (Bobbio). C'est ici que se découvre le point de majeure divergence entre droit naturel et droits humains.

On peut, néanmoins correctement soutenir que c'est le propre du non-cognitivisme des droits humains de postuler le cognitivisme du droit naturel. Nous avons déjà vu que les droits humains ont un caractère historique et positif, ils sont l'expression du mode selon lequel la dignité humaine est perçue à une époque déterminée, des légitimes prétentions qui lui sont reconnues, des exigences nouvelles qui se découvrent en elle. Mais tout cela qu'une époque déterminée perçoit comme bon et juste, ne l'est pas nécessairement. Dans le cas contraire les coutumes du temps seraient soustraites à toute possibilité de critique. Pour autant qu'on puisse

généraliser l'accord des hommes (*consensus gentium*), il ne peut devenir un critère de vérité, et il reste au non-cognitivism des droits humains à démontrer qu'il ne le prétend pas. D'autre part le dissentiment sur le contenu des droits humains cache toujours un désaccord sur leur fondement. Je veux dire qu'il y a une connexion étroite entre la question du fondement rationnel des droits humains et la manière d'entendre leur contenu (Gewirth). On ne traite pas de deux questions qui soient séparables – comme le retient Bobbio – parce que le mode selon lequel ces droits viennent à être fondés détermine aussi le contenu qu'ils ont ou qu'on leur attribue.

De ce point de vue le droit naturel continue d'avoir une signification pour les droits humains. La valence axiologique du droit naturel, qui est fondée sur la raison et non pas seulement sur le consensus, constitue un critère sur la base duquel on peut évaluer la conformité ou la compatibilité des droits humains. Ce critère est en plus utile aussi dans la phase de l'interprétation et de l'application des droits humains, quand notamment on s'efforce de sortir des formulations fumeuses des «Déclarations universelles» pour faire valoir sur le plan pratique les droits humains. Toutefois l'apport le plus significatif que le droit naturel cognitif donne aux droits humains s'exerce avant tout sur le plan de leur universalité. Les droits humains prétendent à l'universalité, mais, s'ils se réduisent à l'idéologie, ils ne réussissent pas alors à sortir du cercle du relativisme culturel. Le relativisme culturel peut conférer aux droits humains une certaine généralité, mais non l'universalité. La prétention des droits humains de valoir universellement au-delà des étroitesse du temps et de l'espace montre l'exigence d'un fondement rationnel qui ne peut être satisfait par le *consensus gentium*.

Le problème à ce moment se déplace des droits humains au droit naturel. L'impossibilité de fonder en raison les valeurs est une conviction répandue à notre époque. Cela conduit à la disparition du droit naturel ou du moins à ce qui constitue sa note distinctive par rapport aux droits humains. Si l'on n'est guère porté à fonder en raison les droits humains, on n'en est pas moins porté vers l'instance religieuse. Les droits humains sont devenus eux-mêmes la religion de l'humanité. Ceux-ci dans la mesure où ils ne veulent pas renoncer à l'universalité doivent se muer en un acte de foi. Il s'agit de la foi laïque dans la sacralité de l'humain, du credo laïc dans les valeurs connexes à la dignité humaine. Cette religion de l'humanité et cette foi sécularisée n'a plus besoin du droit naturel, parce qu'elle l'a remplacé complètement. L'une des caractéristiques du droit naturel a été celle de donner au droit une fondation religieuse qui fût en même temps rationnelle. En effet le droit naturel est entré en crise au moment même où il a décroché de la raison divine. Poser le fondement

ultime des valeurs dans la raison humaine en tant qu'humaine (*etiamsi daremus*) peut donner sacralité et inviolabilité aux droits seulement à la condition que cette même raison soit sacrée et infaillible. Mais cela est démenti par l'histoire comme par le bon sens. Alors il ne semble rester rien d'autre que le relativisme absolu ou la foi laïque des droits de l'homme, à savoir la religion des préférences, qui est un substitut de la raison divine et de la loi éternelle (Maritain). La disparition du droit naturel sacralise les droits humains et met à nu leur origine religieuse (Jellinek).

4. Conclusion

Nous avons examiné le rapport entre droit naturel et droits humains seulement de quelques points de vue, qui pourraient être ultérieurement multipliés. Par exemple, il serait intéressant de développer la confrontation à propos de la *structure* du droit, à propos du mode de concevoir la *subjectivité* à laquelle il est imputé et à propos du mode de concevoir la *relation entre loi et droit*. Cependant à partir des points de vue déjà examinés on peut tirer quelques observations conclusives.

Les rapports entre droit naturel et droits humains peuvent être reconduits aux thématiques philosophiques fondamentales et aux conceptions de base concernant le monde et l'homme. Nous avons vu que droit naturel et droits humains s'opposent dans la mesure où entrent en conflit an-historicité et historicisme, nature et personne, raison et foi, quand bien même ils peuvent coexister ou carrément avoir besoin l'un de l'autre dans la mesure où l'on reconnaît l'importance d'un principe métahistorique qui donne sens à l'histoire, d'un principe ontologique qui règle la liberté des personnes, d'un principe de raison qui justifie et légitime les prétentions subjectives. Cela est possible seulement à la condition que les principes de droit naturel ne soient pas conçus à la manière de Lumières, c'est-à-dire comme déjà déterminés dans leur contenu par la déduction rationnelle, que la nature humaine ne soit pas comprise «in modo fattualistico», que la raison ne soit pas un pur pouvoir de calcul coupé de la structure existentielle de l'homme. A cet égard il n'est pas rare que le refus du droit naturel au nom des droits humains soit le refus de principes an-historiques, d'une nature purement biologique, d'une raison abstraite.

Le rapport entre droit naturel et droits humains a donc un caractère philosophique et existentiel. Si on en vient à les concevoir comme homogènes, alors les derniers chassent le premier. Le droit naturel devient l'antécédent historique des droits humains, une étape dans l'évolution de la conscience historique de l'humanité, c'est-à-dire un moment désormais

dépassé. Si inversement le droit naturel représente vraiment la tentative d'une justification des droits humains, alors il garde encore aujourd'hui un sens et répond (ou au moins tente de répondre) à un problème qui ne peut être résolu par les théories des droits humains. Ceux-ci, en effet, sont des droits positifs au sens d'une certaine positivité et comme tels ont besoin d'une justification et d'un fondement.

Le problème qui se pose à nous pourrait à ce point être assez facilement résolu: dans la mesure où les droits humains sont positifs, ils requièrent une fondation et alors la fonction du droit naturel demeure non préjugée. Dans cette perspective rien n'est changé dans les raisons qui ont fait surgir depuis les origines de la philosophie la problématique du droit naturel. Toutefois subsistent les complications auxquelles nous avons fait allusion.

Certes, la problématique des droits humains peut produire l'illusion de ne pas avoir besoin d'une justification et de fait cette illusion est largement répandue. Toutefois il suffit d'aborder les problèmes pratiques d'interprétation du contenu des droits humains pour constater le rebondissement des thèmes philosophiques de fond. Il faut être conscient que l'élimination du droit naturel n'est pas privé d'effets, elle ne va pas sans conséquence pour les droits humains. Cela signifie en substance prendre parti pour l'historicisme des valeurs, pour le refus de la «nature humaine» en quelque sens qu'on l'entende, pour la foi irrationnelle dans la supériorité de l'homme au regard de tout le reste, que ce soit le monde des êtres, celui des institutions ou celui des lois morales.

Les rapports entre droit naturel et droits humains, s'ils sont droitement entendus, ne sont, donc, ni ceux de l'opposition, ni ceux de la pure coïncidence. Dans le premier cas ils s'exclueraient mutuellement, au sens que l'un absorberait l'autre. Droit naturel et droits humains se situent sur deux plans différents. Le droit naturel a l'office de garder les droits humains, d'en protéger l'universalité, d'en garantir le critère de mesure, de les sauver de la crise des idéologies.

Francesco VIOLA

Traduit de l'italien par G. Brazzola

L'interprétation des valeurs morales...

Points de convergence

I

1. Partons d'une double constatation.

L'humanité, en cette fin du XX^e siècle, se trouve confrontée à une série de problèmes vitaux. Il ne s'agit pas de problèmes qui concernent seulement certains groupes, nations ou continents, etc., mais qui sont vraiment les problèmes de tous. Ces problèmes sont des problèmes «éthiques» ou comportant une dimension éthique. Nous verrons comment entendre ce qualificatif. Pensons aux problèmes de la paix, de la «juste» répartition des ressources de la planète, de la défense des «droits de l'homme», ou de la maîtrise humaine des progrès technologiques.

La seconde constatation est celle des profondes divisions qui apparaissent dès qu'il est question d'analyser les causes, la nature et les conséquences de ces problèmes communs, et de proposer des solutions qui elles-mêmes ne peuvent être que communes et dont plusieurs ne peuvent guère attendre longtemps.

Ces divergences ne doivent être ni minimisées ni prises à la légère. Elles portent en définitive sur l'interprétation que l'on donne de la situation actuelle de l'homme et, plus fondamentalement, sur la conception de l'homme et du sens de son existence, qui commande une telle interprétation.

2. Devant l'urgence des problèmes, il ne faut pas négliger la vertu de solutions ponctuelles, fruit d'un accord d'ordre purement pratique, chacun apportant pour sa part une justification qui lui est propre d'un choix qui aboutit à une convergence de fait. Par là on peut faire face au plus urgent, sans se bercer de l'illusion d'un consensus au plan des raisons qui, s'il doit jamais être atteint, suppose un long cheminement de la pensée. Ici se hâter, c'est à coup sûr aboutir à des accords superficiels ou de pure apparence, qui prépareraient de cruelles désillusions. C'est pourquoi la

recherche des accords au plan pratique, nonobstant les désaccords intellectuels et dans la clarté sur ces désaccords, doit être activement poursuivie.

Cependant ce pragmatisme, commandé par la situation et par ses urgences, n'a pas valeur d'idéal, il ne saurait satisfaire toutes les requêtes de la raison. Il répond à une exigence de fait, mais l'exigence de cohérence entre la pensée et l'action ne peut être ignorée.

Ici se situe le rôle du dialogue. Celui-ci doit permettre, par un examen loyal des problèmes et par un approfondissement des fondements de la conception du monde qui est celle de chacun des interlocuteurs, d'établir des points de rencontre possible, au niveau de la théorie et à celui de la reconnaissance des valeurs. Il est clair que l'effort de compréhension réciproque qu'implique le dialogue conduira à mettre en relief également des points de divergence et des incompatibilités, devant lesquels nous n'avons pas à reculer. Notons cependant que notre dialogue est commandé par l'objet: il n'est pas d'abord confrontation de deux conceptions du monde; il est approche d'un problème précis à partir de ces deux conceptions. Il trouve dans ce problème une norme de méthode à laquelle la démarche de chacun doit se conformer.

Si donc j'ai fait allusion à de possibles accords pratiques et au pragmatisme qu'ils impliquent, ce n'était point pour nier la nécessité d'un dialogue au plan des doctrines. C'était pour indiquer que les résultats positifs que l'on était en droit d'attendre de ce dernier ne doivent pas être considérés comme un préalable et une condition *sine qua non* de tels accords.

3. J'ai parlé de problèmes *éthiques*. L'usage du terme est-il légitime au niveau de la constatation auquel pour l'instant nous nous sommes placés? Il faut répondre affirmativement à la question. Le caractère éthique ressort du fait que ces problèmes ne peuvent être réduits, dans leur formulation et dans les solutions qu'ils appellent, à des coordonnées purement scientifiques ou techniques. Par exemple, l'expérimentation et l'*engineering* génétiques humains ne posent aucune difficulté insurmontable d'ordre strictement scientifique (au sens des sciences de la nature) ou technique. Les difficultés soulevées proviennent d'une autre source: est-il légitime, a-t-on le droit, d'intervenir comme on l'entend aux sources de la vie humaine ou sur des individus humains dans les premiers stades de leur existence? Faisons abstraction ici de la réponse. Le *fait* significatif est que la question se pose à la conscience des scientifiques et également à la société qui doit légiférer sur les matières concernées. On se trouve ici dans un ordre de recherches *techniquement possibles* qui, néanmoins, n'épuisent pas tout le champ du possible, puisque la question qui surgit se réfère à

une possibilité ou une impossibilité d'une autre nature, qui sont précisément celles qui sont présentes là où intervient la légitimité ou la non-légitimité éthique.

Quel raisonnement se trouve impliqué dans un tel jugement de licéité éthique? La réponse me paraît être: telle expérimentation ou telle manipulation est conforme (ou n'est pas conforme) à l'humanité de l'homme. Ce qui implique à son tour que je peux (et dois) agir dans la direction de ce qui est conforme à cette humanité, qu'il ne m'est pas possible (que je ne dois pas) d'agir dans la direction de ce qui ne lui est pas conforme. Disons encore: il est bien d'agir dans le sens de la conformité, il est mal d'agir dans celui de la non-conformité. Précisons que, dans la plupart des cas, les étapes du raisonnement que nous essayons de suivre ne sont pas nécessairement l'objet d'une formulation explicite de la conscience de celui qui pose un jugement moral. Tout cela peut demeurer à l'état implicite.

Faisons un pas de plus. «Conforme et non-conforme à l'humanité de l'homme» est entendu ici en un sens normatif, car la possibilité ou l'impossibilité qui en découlent fondent l'impulsion que le jugement pratique imprime à la décision qui sera prise: je peux ou je dois; je ne peux pas ou je ne dois pas. Mais s'il en va ainsi c'est parce que l'humanité de l'homme se présente comme la valeur décisive en fonction de laquelle je porte mon jugement pratique. C'est ainsi la valeur de l'homme qui fournit en dernier ressort le critère me permettant de trancher du possible et de l'impossible quand c'est l'homme qui est concerné. Nous pouvons ainsi formuler une première conclusion: l'humanisme est au fondement de l'éthique. Certes, par cette affirmation nous sommes loin d'avoir tout dit. Nous sommes en effet renvoyés à la question de la vérité de l'homme. Sans oublier cette question, nous pouvons, me semble-t-il, considérer que l'*humanisme* nous offre une plate-forme de dialogue suffisamment ferme. Par là aussi me semble devoir être écartée toute conception de la morale purement «positiviste», j'entends par là qui suppose l'effort de *réduire* le moral au non-moral¹.

4. Considérons un second exemple. La menace de la guerre thermonucléaire.

Nous pouvons imaginer un gouvernement parfaitement cynique, pour qui les rapports entre nations et Etats sont essentiellement et exclusivement des rapports de force. Pour un tel gouvernement la guerre serait un moyen normal de régler les conflits (notez que cette hypothèse a long-

¹ Ce positivisme en morale connaît de multiples expressions. Je citerai ici quelques ouvrages significatifs: Jean-Marie GUYAU, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, 1885, F. NIETZSCHE, *Généalogie de la morale*, 1887, Lucien LEVY-BRUHL, *La morale et la science des mœurs*, 1903, S. FREUD, *Totem et tabou*, 1912–1913.

temps correspondu à l'opinion la plus répandue). Bien plus, il n'y aurait pas à s'embarrasser du problème, qui serait dans cette perspective un faux problème, de la moralité des moyens. Or un tel gouvernement agirait probablement d'une manière assez semblable à celle des gouvernements actuels des grandes puissances : mesurant le coût d'une telle guerre, à l'issue de laquelle il n'y aurait que des vaincus, il ferait tout pour éviter la guerre, et pour assurer son hégémonie par d'autres moyens. Devons-nous conclure de cette figure, que la volonté de paix peut s'expliquer uniquement en termes de force et de calcul des intérêts bien compris ? Si tel était le cas, nous devrions dire que la considération éthique n'intervient pas, à titre de facteur déterminant, dans la recherche de la paix ; elle serait réduite à une fonction idéologique, elle servirait de levier psychologique pour mobiliser les masses.

Or il me semble précisément qu'il est impossible d'expliquer la volonté et le désir de paix qui se trouvent partout sans l'existence du fait éthique. A elle seule, la peur d'une catastrophe n'est pas une explication suffisante, d'autant plus que la peur n'est pas toujours bonne conseillère et pourrait précipiter dans le désastre qu'on veut éviter. Quant au rôle d'instrument idéologique que représenterait, aux mains d'un pouvoir qui veut la paix par pur calcul de forces, le sentiment éthique du peuple, on observera que la propagande qui l'utiliserait devrait fournir des raisons (peut-être mensongères) qui s'adresseraient à la conscience éthique des individus, comme serait la défense de droits essentiels menacés, ou la suppression d'injustices subies. Bref l'utilisation des arguments ou des passions éthiques pour mobiliser les masses suppose chez les individus la présence d'une instance éthique, sans quoi les arguments en question demeureraient sans écho.

Plus profondément, et quoi qu'il en soit de la peur et des calculs sur les coûts culturels et matériels d'une guerre moderne, la fiction du gouvernement totalement cynique et totalement amoral que j'ai évoquée demeure une fiction dans la mesure où elle fait abstraction du sentiment des peuples. Le désir de paix est une donnée caractéristique de l'humanité d'aujourd'hui. Et ceci non seulement parce que les hommes savent quelle immense quantité de malheurs il en coûterait si la guerre éclatait, mais plus profondément parce que, de plus en plus, on perçoit que la guerre ne peut pas être considérée comme un moyen normal d'action politique, qu'elle n'est pas digne de l'homme, que ce moyen doit être rejeté parce qu'il est contraire aux exigences de l'humanité de l'homme. Simultanément, on perçoit que la paix n'est pas la simple absence de guerre, mais qu'elle est la norme de la vie sociale internationale dans laquelle, grâce à la justice et la solidarité, les hommes peuvent vivre leur humanité. C'est pourquoi la paix a un contenu positif, et, parce qu'elle est, dans notre

monde, très imparfaitement assurée et extrêmement fragile, elle constitue une tâche. Et l'on peut penser que, dans leurs efforts pour la paix, les gouvernements sont portés par le sentiment de la paix comme valeur positive, en laquelle s'exprime l'humanité de l'homme. Bref, la paix est d'essence éthique. Elle ne saurait être réduite en seul problème, certes techniquement très important dans l'occurrence actuelle, de l'équilibre des forces.

5. Si ce qui précède est exact, nous pouvons énoncer une seconde conclusion. Toute réflexion sur la morale présuppose que l'on prête attention aux expressions de la conscience commune, à ce sens de l'humanité qui se manifeste spontanément dans les aspirations des hommes, quelles que soient les latitudes ou les situations où ils se trouvent. Ainsi en est-il des aspirations à la paix, à la justice, au bonheur. Certes, cette conscience commune spontanée n'est pas toujours aisée à déceler. Elle ne doit pas être confondue avec la mentalité dominante dans une société, ni avec l'opinion publique, qui, dans notre civilisation marquée par la puissance des *mass-media*, subit de multiples pressions idéologiques. Ce sens de l'humain tient à la nature de l'homme; il est donc ce qu'il y a de plus profond; il peut être refoulé, peut-être en partie dévié; jamais il ne peut être totalement détruit, et il finit toujours par ressurgir d'une manière ou d'une autre, dans des situations exceptionnelles ou, simplement, au moment de choix vitaux.

Cette remarque nous introduit à ce qui suit.

II

6. Nous devons donc réfléchir sur l'interprétation chrétienne des valeurs morales pour ensuite essayer de les comparer à l'interprétation marxiste. Dans toute comparaison, il convient d'éviter l'écueil qui consiste à se contenter de rapprochements qui se situent au niveau des mots, sans chercher à comprendre le sens des notions que ces mots expriment. Sinon, grand est le risque d'équivoque.

C'est pourquoi il convient d'examiner le problème au niveau des fondements mêmes de la morale. Or aussitôt se présente un obstacle de taille, puisque la source de la morale spécifiquement chrétienne se trouve dans l'Ancien et dans le Nouveau Testaments, c'est-à-dire dans la Révélation, et que l'idée même d'une Révélation est écartée au départ dans une problématique d'inspiration marxiste. Une morale qui a ses sources dans

la Révélation apparaîtra de ce point de vue comme illusoire et trompeuse ; dans la mesure où elle contiendrait des valeurs que l'on pense devoir retenir, on s'efforcera de réduire ces valeurs à l'immanence de la raison humaine.

En réalité, les choses ne sont pas si simples que le laisserait entendre cette opposition.

Au deuxième chapitre de l'*Épître aux Romains*, Paul trace un parallèle entre la condition des Juifs et celles des païens. Or, pour le Juif, les exigences de la justice sont notifiées par la loi divine. Qu'en est-il dès lors des païens qui n'ont pas eu accès à cette loi ? Voici la réponse de Paul : «... Quand des païens privés de la loi accomplissent naturellement les prescriptions de la loi, ces hommes, sans posséder de loi, se tiennent à eux-mêmes lieu de loi ; ils montrent la réalité de cette loi inscrite en leur cœur, à preuve le témoignage de leur conscience, ainsi que les jugements intérieurs de blâme ou d'éloge qu'ils portent les uns sur les autres... » (vv. 14–15) ².

Dans le prolongement de textes de l'Écriture comme celui-ci, la théologie chrétienne a développé une doctrine de la loi naturelle. Ce faisant, elle était à même d'intégrer dans son propre discours l'apport de la réflexion philosophique et, plus largement, de la conscience morale de l'humanité. L'homme, tel qu'il est créé par Dieu, est capable de discerner entre le bien et le mal, de délibérer de lui-même et de diriger son action. Ces jugements, par lesquels il éclaire sa libre décision, sont l'œuvre de la raison naturelle. Celle-ci, reflet de la raison divine, reconnaît dans les inclinations fondamentales de la nature humaine une orientation de caractère normatif, que l'on appelle pour ce motif loi naturelle. Agir moralement c'est agir conformément à ces inclinations de la créature raisonnable vers ses fins, et, comme ces inclinations sont imprimées dans la créature par le Créateur, suivre leurs indications et intimations c'est agir conformément à la volonté de Dieu. Ce dernier développement, qui est une explication théologique, ne signifie pas que la connaissance de ces connexions soit prérequis à la perception de la loi naturelle. Celle-ci se présentant d'abord comme une inclination de la nature est l'objet d'une appréhension spontanée, qui n'implique pas au début une pleine élucidation conceptuelle. Thomas d'Aquin use même de l'expression *instinctus rationis*.

Pour ce qui est des éléments de la morale chrétienne qui ressortissent directement à la Révélation, la tradition théologique tient que le contenu de la loi naturelle et celui du Décalogue se recouvrent. Quant aux valeurs

² Trad. *Bible de Jérusalem*. La TOB propose : jugements intérieurs qui tour à tour les accusent et les défendent.

et vertus proprement évangéliques, elles sont en consonance avec les données de la loi naturelle, elles ne sont pas contre nature³. Il y a ainsi d'une part une cohérence interne de la morale chrétienne prise dans son intégralité, mais, d'autre part, l'Eglise, quand elle parle de la doctrine sociale ou des droits de l'homme, s'adresse à tous les hommes, qu'ils soient croyants ou incroyants, consciente que son message peut être compris par la raison naturelle, qui est une prérogative de tout homme⁴.

Notons enfin que l'acte de foi, comme libre adhésion à la Révélation, ne serait pas possible, si l'homme ne pouvait pas préalablement délibérer au niveau de sa raison.

En bref, la possibilité d'un dialogue sur les valeurs éthiques trouve son fondement dans le fait que le jugement éthique est du ressort de la raison. En disant cela nous écartons les conceptions de la morale qui font reposer celle-ci essentiellement sur le sentiment.

III

7. Ici se présente une difficulté qu'il convient de soulever devant nos interlocuteurs marxistes. Marx et Engels, en effet, nous ont laissé quelques textes où il est question de la morale, et notamment de la morale chrétienne, et qui apparemment ne peuvent se concilier avec ce qui vient d'être affirmé.

Laissons de côté les pages de *La Sainte Famille* dans lesquelles Marx donne un tableau de l'histoire du matérialisme. Elles contiennent quelques notations concernant la morale. On a établi que ce texte brillant est une transcription à peine modifiée de pages de Renouvier. Par la suite, Marx n'y fera plus aucune référence.

C'est dans des textes «critiques» et polémiques que Marx aborde les questions éthiques. En effet, la thèse centrale de l'humanisme comme autoédification de l'homme est tout autant éthique qu'anthropologique. Elle ne pouvait donc pas ne pas se heurter à la morale chrétienne. Cette dernière est purement et simplement assimilée à la morale bourgeoise, c'est-à-dire à un aspect de l'idéologie par laquelle la classe bourgeoise défend ses propres intérêts.

³ Cf. sur la morale chrétienne, S. PINCKAERS, o.p., *Les sources de la morale chrétienne*. Fribourg-Paris, 1985, Ed. Universitaires/Le Cerf, 523 p.

⁴ Sur ces thèmes nombreuses sont les interventions du Magistère récent de l'Eglise. J'ai présenté un *Conspectus* des principaux textes, *Positions du Magistère*, dans l'ouvrage collectif *Universalité et permanence des Lois morales*, édité par S. Pinckaers et C.J. Pinto de Oliveira, Fribourg-Paris, 1986, Ed. Universitaires/Le Cerf, pp. 191-238.

La seconde partie de *La question Juive* ainsi que des pages des *Manuscrits* de 1844 empruntent à Moses Hess le thème de l'assimilation de l'aliénation religieuse à l'aliénation par l'argent. «L'esprit pratique» des Juifs, qui est aussi celui des chrétiens, a son essence dans le trafic. A la racine de la religion juive (et chrétienne) se trouve «le besoin pratique, l'égoïsme», qui est aussi celui de la «société civile», de sorte que le monothéisme juif est en réalité «le polythéisme des besoins multiples». Ou encore, le dieu réel du Juif est l'argent, dont Dieu, au sens religieux, n'est que la projection illusoire. En conséquence, tout est soumis à la domination de l'argent, jusqu'au rapport entre l'homme et la femme, devenu objet de commerce. De même que l'affirmation de la transcendance introduit dans l'homme la scission, de même la société civile signifie la déchirure de l'homme, qui, au lieu de vivre son essence, qui est *Gattungswesen*, est aliéné dans le règne de l'individu égoïste. La société bourgeoise est ainsi la suprême expression du judaïsme. L'économie politique qui traduit l'esprit de cette société ne connaît qu'un besoin, le besoin de l'argent, lequel se développe à partir de l'appauvrissement de l'homme. «Chacun cherche à créer au-dessus de l'autre une force essentielle *étrangère*, pour y trouver la satisfaction de son propre besoin égoïste.» La puissance «divine» de l'argent, dit encore Marx, est la «richesse aliénée de l'humanité». On pourrait exprimer la même idée en disant que l'argent représente la puissance de «l'avoir» qui ne peut croître qu'au détriment de l'«être».

A ce stade, les considérations de Marx sur la morale judéo-chrétienne pourraient paraître le fruit d'un profond malentendu. Cela est vrai en partie, mais en partie seulement. C'est, en effet, parce que Marx a vu dans la transcendance l'aliénation par excellence de l'homme qu'il a pu procéder à cet amalgame entre le monothéisme juif et l'esprit de la société bourgeoise, celle-ci reproduisant au niveau profane l'aliénation exemplaire de la religion. Nous dirons donc que, si les problèmes de la morale sont du ressort de la raison, celle-ci doit également aborder la question des présupposés philosophiques de la morale, et, parmi ceux-ci, évidemment la signification de la dimension de transcendance dans la constitution de l'homme.

Ceci étant bien précisé, on doit souligner ce qu'a de paradoxal la position de Marx, car après tout, la condamnation de l'égoïsme et du culte de l'argent fait partie de l'héritage éthique juif et chrétien dès l'Ancien Testament. A la décharge de Marx, il faut relever qu'il s'est sans doute trouvé conforté dans son rejet de la religion par la lecture de toute une littérature de prétendue inspiration «chrétienne», surtout anglicane, contenant l'apologie pure et simple de l'économie libérale, sans aucune réserve à l'égard de ses conséquences les plus atroces. Telle note du *Capital* sur le «principe de population» du Révérend Malthus en fournira plus

tard une illustration parmi d'autres. A l'inverse, l'attention de Marx ne sera pas retenue par les chrétiens qui protestaient contre les dramatiques conditions de vie des ouvriers. Bien plus, il s'élèvera contre ceux des socialistes qui se réclamaient de l'héritage chrétien et il déplorera, en termes violents, l'influence sur le clergé rhénan de ce pionnier de la doctrine sociale que fut Mgr Ketteler. Quant à cette doctrine elle-même, il ne semble pas l'avoir jamais examinée pour elle-même. Il s'agit ici d'une attitude propre à l'homme Marx, que nous ne pouvons que constater.

C'est dans la même perspective qu'il faut considérer les chapitres V et VII de *La Sainte Famille* qui contiennent une analyse du célèbre roman d'Eugène Sue, *Les mystères de Paris*. Les personnages de Sue incarnent la « morale chrétienne », dénoncée comme une morale contre nature, niant tout ce qui est bon, spontanément humain et jeune. Ses traits caractéristiques sont l'inhumanité et l'hypocrisie. Par le sentiment du péché, de la culpabilité et du repentir, le christianisme calomnie et avilit la personnalité. L'affirmation chrétienne du spirituel est négation du corps et des forces naturelles, anéantissement de la vie. L'homme est ainsi réduit à la condition d'un fantôme évoluant parmi des hallucinations. En un mot, la morale est « l'impuissance mise en action », une castration de toutes les énergies saines de l'homme. Le thème du christianisme antinaturel n'est pas propre à Marx, il se rencontre à l'époque des Lumières, il annonce Nietzsche. Inutile de souligner ce qu'a de caricaturale l'image de la morale chrétienne qui est présentée dans ces pages.

A ces critiques, Marx ajoutera, dans sa polémique avec H. Kriege, l'accusation d'impuissance. La religion de l'amour a fait faillite; l'amour s'est montré incapable de vaincre la haine et de donner l'énergie et la force réelles nécessaires pour des réformes sociales. Enfin, il faut mentionner l'article extrêmement violent que Marx publie le 12 septembre 1847 dans la *Deutsche Brüsseler Zeitung*, qui contient un rejet catégorique de ce qu'il appelle « les principes sociaux des chrétiens »⁵.

⁵ « Les principes sociaux du christianisme ont justifié l'esclavage antique et magnifié le servage médiéval; ils savent également, au besoin, défendre l'oppression du prolétariat, même s'ils le font avec une mine quelque peu navrée.

Les principes sociaux du christianisme prêchent la nécessité d'une classe dominante et d'une classe opprimée et n'ont à offrir à cette dernière que le pieux souhait de voir la première pratiquer la bienfaisance.

Les principes sociaux du christianisme placent dans le ciel le dédommagement de toutes les infamies par les conseillers consistoriaux, justifiant par là leur permanence sur la terre.

Les principes sociaux du christianisme expliquent toutes les vilenies des oppresseurs envers les opprimés, ou bien comme un juste châtiment du péché originel et des autres péchés, ou bien comme des épreuves que le Seigneur, dans sa sagesse infinie, inflige à ceux qu'il a rachetés.

Les principes sociaux du christianisme prêchent la lâcheté, le mépris de soi, l'avilissement, la soumission, l'humilité, bref toutes les qualités de la canaille (Kanaille); le prolétariat, qui

Il convenait de ne pas taire cet aspect de l'œuvre de Marx, qui semble non seulement marquer des divergences profondes, mais accentuer intentionnellement une opposition perçue comme irréconciliable, entre deux conceptions de la morale. Nous avons noté que le chrétien ne peut se retrouver dans l'image proposée de ses propres convictions et comportements éthiques.

Ajoutons que, pour autant que l'on refuse l'amalgame opéré par Marx entre morale chrétienne et morale bourgeoise, on trouverait chez des auteurs chrétiens une condamnation de cette dernière qui n'a rien à envier à celle de Marx pour la virulence. Je pense ici à un écrivain comme Léon Bloy, mais aussi à un Charles Péguy.

8. Dans ce qui précède il n'a pas été tenu compte d'un aspect essentiel qui nous fournit peut-être la clef pour comprendre l'attitude de Marx à l'égard de la morale. Cet aspect nous est révélé par le style plus que par le contenu. Je veux dire que la violence du polémiste recouvre une autre violence, plus profonde et d'une autre nature. Cette seconde violence demeure le plus souvent sous-jacente, mais à certains endroits elle explose au-dehors. Il s'agit en réalité d'une extraordinaire force d'indignation. Quand il fustige le règne de Mammon, Marx, à son insu, parle comme en écho des prophètes de l'Ancien Testament dénonçant le culte des idoles. L'argent, cette nouvelle idole dévoratrice, exige l'immolation de ses adorateurs. Les *Manuscripts* de 1844 envisagent ainsi l'économie politique comme une morale – une morale «ascétique» :

«L'économie politique, cette science de la *richesse*, est ainsi en même temps la science du renoncement, de l'indigence, de l'*épargne*, et elle aboutit réellement à *épargner* à l'homme jusqu'au *besoin* d'un *air* pur ou du *mouvement* physique. Cette science de la merveilleuse industrie est en même temps la science de l'*ascèse*, et son vrai idéal est l'avare *ascétique*, mais *usurair*e, et l'esclave *ascétique*, mais *productif* (...) le renoncement à soi-même.»⁶

D'autres pages dénoncent l'extrême inhumanité des conditions de vie de l'ouvrier, les dégradations qui l'atteignent au cœur de son être. Il est important de relever que ce type de notations ne se rencontre pas uniquement dans les écrits de jeunesse. Elles surgissent au milieu des

ne veut pas qu'on le traite en canaille, a besoin de son courage, du sentiment de sa dignité, de sa fierté et de son esprit d'indépendance beaucoup plus encore que de son pain.

Les principes sociaux du christianisme sont des principes de cafard et le prolétariat est révolutionnaire.»

⁶ Sur la morale de Marx, cf. ma contribution dans l'encyclopédie *Des chrétiens interrogent l'athéisme*, t. 2, *L'Athéisme dans la philosophie contemporaine*, Paris, 1968, notamment pp. 192–198.

démonstrations les plus austères et qui se veulent techniques du *Capital*, comme, par exemple, quand il est remarqué que la production capitaliste, avec toute son avarice, est, en général, extrêmement prodigue de matériel humain⁷.

Pour le dire en passant, je pense qu'une étude sur le style littéraire du *Capital* constituerait une contribution précieuse à l'interprétation de l'ouvrage majeur de Marx. Mais là n'est pas notre propos pour l'instant. Retenons qu'une rhétorique, qui doit certainement beaucoup à la dialectique de Hegel, sert ici d'instrument pour mettre en évidence la contradiction majeure de la production capitaliste. Les contrastes soulignés reflètent, de la part de Marx, une ironie irritée qui dénonce le mensonge d'un système dont la pratique est l'inverse exact du discours. Il n'est donc pas faux de voir dans les textes auxquels je fais allusion l'expression d'une indignation et par là d'une exigence de nature éthique : l'énorme machinerie scientifique que Marx s'efforcera de mettre sur pied n'a finalement pas d'autre but que de *prouver* le caractère *intolérable* de la situation. Intolérable parce que contradictoire mais, sans doute, plus radicalement, intolérable parce que contraire à l'humanité de l'homme et à ses exigences. L'intention humaniste, et partant éthique, serait ainsi à la racine du projet marxien. Sans donc minimiser les divergences, qui touchent sur certains points à l'essentiel entre l'humanisme marxiste et l'humanisme chrétien, on doit retenir précisément le fait qu'ici et là on a affaire à une intention humaniste. Et il n'y a pas d'humanisme sans éthique.

9. Les indignations de Marx sont reprises et pour ainsi dire orchestrées par Engels, mais, à mon avis, on ne retrouve pas chez ce dernier le souffle et l'intense vibration caractéristiques du premier. Engels donne du christianisme une présentation fort pessimiste (héritée de sa jeunesse piétiste?) comme quand il écrit que l'égalité, selon la conception chrétienne, est celle du péché originel⁸. Mais il s'en prend surtout aux systèmes de morale «dogmatique» qui posent une loi morale «éternelle, définitive, désormais immuable, sous prétexte que le monde moral aussi a ses principes permanents supérieurs à l'histoire et aux diversités ethniques». Et il ajoute : «Nous affirmons, au contraire, que toute théorie morale a été jusqu'ici le produit, en dernière analyse, de l'état économique de la société à l'époque correspondante.»⁹

La question du relativisme moral et la question quelque peu différente, mais sans doute plus pertinente, de savoir ce qui est permanent et ce qui

⁷ *Das Kapital*, III Bd, Buch III, Berlin, Dietz Verlag, 1956, pp. 106–107.

⁸ Cf. Fr. ENGELS, *M. E. Dühring bouleverse la science (Anti-Dühring)*, t. I. Philosophie, trad. Bracke, Paris, 1949, Alfred Costes éd., p. 152.

⁹ *Ibid.*, p. 136. Sur la morale, cf. ch. IX–XI, pp. 118–178.

est relatif dans la morale, mérite certes un examen approfondi. Mais dans la recherche d'un dialogue constructif il est probablement plus opportun de commencer par cette puissance d'indignation que nous avons cru pouvoir déceler chez Marx, et qu'un relativisme moral intégral, notons-le, devrait à son tour dénoncer comme étant sans objet. En proposant ce chemin, on s'efforce de rejoindre l'inspiration première d'une pensée, dans une de ses composantes majeures; on fait appel à l'esprit de cette pensée, non pas contre la lettre ou en contournant la lettre, mais comme ce sans quoi la lettre ne délivre pas tout son sens. Nous avons plus haut fait mention des perceptions morales saisies au niveau spontané des aspirations. Nous aurions ici affaire à ce qui y correspond chez Marx.

IV

10. Si, comme je l'espère, l'exégèse de la pensée de Marx sur la morale que j'ai proposée est exacte, il s'agit pour nous d'instaurer le dialogue en partant des intuitions premières qui sont à la base de cette pensée.

Par ailleurs, les problèmes d'éthique sont de différents types. Ce qui précède concernait les fondements. On peut également considérer quelles sont les valeurs qui sont prioritaires, ou encore celles dont l'affirmation revêt une urgence particulière étant donné une situation historique particulière. On peut envisager les questions au niveau de l'individu comme sujet moral ou au niveau social. A ce propos, une série de problèmes importants touchent les critères éthiques auxquels en dernière instance sont soumis des choix et décisions qui par leur objet immédiat ne sont pas de nature éthique, ou bien les conséquences éthiques de semblables décisions.

Enfin, il y a des valeurs qui pour ainsi dire débordent le champ de l'éthique, en ce sens que l'exigence éthique y apparaît comme une manifestation de la vérité de l'homme. Certes, cela est vrai en dernier ressort de toutes les valeurs éthiques, mais certaines semblent requérir d'une façon plus pressante la mise en évidence de ce lien. La raison en est que toute civilisation digne de ce nom suppose vivante dans les consciences une certaine image de l'homme dont les traits soulignent telle ou telle prérogative de la nature humaine. Ce qui suit doit être compris à la lumière de cette remarque. Notre problème est un problème de culture.

11. L'effort impressionnant de Marx reprenant sans cesse sa pensée jusqu'à la rédaction partiellement définitive du *Capital* ne se comprend qu'à

partir de certaines intuitions exprimées dès les *Manuscripts* de 1844. Une de ces intuitions porte sur le travail. Les développements sur le travail aliéné reposent sur la perception aiguë qu'une civilisation qui traite la personne du travailleur comme une marchandise ou comme un simple instrument du processus de production, blesse l'homme mortellement dans son essence même. Ce n'est pas un hasard si l'adjectif inhumain revient à plusieurs reprises sous sa plume. Le travail n'est pas une chose.

Quand il est, selon le vocabulaire qu'adoptera plus tard *Le Capital*, «réifié», il est totalement dénaturé. Il devrait d'abord exprimer les capacités créatrices, poétiques (au sens premier du terme) du travailleur comme sujet et le voilà transformé en objet qui lui échappe. En conséquence, l'homme est aliéné dans son essence parce qu'il est frustré non seulement du fruit du travail, mais encore de la qualité personnelle de ce travail.

Nous pouvons rapprocher ces vues de Marx d'un certain nombre de thèmes développés par Jean Paul II dans sa Lettre encyclique sur le travail humain (*Laborem Exercens*), publiée à l'occasion du 90^e anniversaire de l'encyclique *Rerum Novarum* de Léon XIII et datée du 14 septembre 1981. La récente *Instruction sur la liberté chrétienne et la libération* (du 22 mars 1986) a rappelé quelques-uns de ces thèmes (nn. 81–88). Retenons les points qui semblent particulièrement significatifs pour notre propos.

Il s'agit d'abord de promouvoir une «civilisation du travail». Le problème est donc culturel; il faut que le travail soit reconnu comme valeur ayant fonction régulatrice au niveau des pratiques, des comportements, des institutions et des législations. Le sens de la grandeur du travail doit marquer les mentalités. Mais le sens du travail ne signifie pas le culte de la productivité. Il signifie que l'on reconnaît la personne du travailleur comme principe, sujet et fin de l'activité laborieuse. C'est donc la *dimension subjective* du travail qui doit être mise en évidence. C'est pourquoi la valeur du travail ne dépend pas d'abord du type de travail effectué, mais du fait que celui qui effectue ce travail est une personne humaine. Il y a là un critère éthique. De là découlent le droit au travail, comme source aux biens requis pour une vie humaine digne de ce nom, au plan personnel ou familial, et la nécessité de rapports de travail qui valorisent la personnalité du travailleur, ce qui implique l'exigence de participation responsable et d'une saine organisation des entreprises. Enfin, il n'y a pas de travail sans dimension communautaire. Certains des grands problèmes qui se posent aujourd'hui doivent donc être réglés au plan de la nation et au plan international. Qu'on pense aux rapports entre pays riches et pays pauvres, avec les déséquilibres tragiques qui les caractérisent.

Les problèmes du travail sont donc d'abord les problèmes touchant la personne du travailleur, sa dignité, ses droits et ses devoirs. Mais il faut également envisager le travail selon sa dimension de globalité. Je pense à ce phénomène majeur de notre temps qu'est le développement foudroyant de la technique. Ce développement est-il pleinement maîtrisé? Ici se posent une série de questions qui en définitive sont du ressort de l'éthique. Comme nous l'indiquions au début, il n'y a pas équivalence entre possibilité technique et possibilité humaine, au sens de conforme à l'humanité de l'homme. Ou encore: la manière anarchique, souvent marquée par les rivalités entre nations, dont se multiplient les projets techniques ne menace-t-elle pas l'équilibre humain des sociétés? n'entraîne-t-elle pas d'énormes gaspillages? ne constitue-t-elle pas une menace mortelle pour l'environnement naturel? Ainsi le problème est posé de la relation de l'homme et de sa créativité à la nature. Sur ce point, le rêve démiurgique, teinté de romantisme technocratique, qui a accompagné les débuts de la société industrielle, n'est plus de mise. Et que dire du fait que plusieurs des recherches et des inventions techniques les plus remarquables se font dans le cadre des programmes militaires d'armement?

Ces problèmes intéressent vitalelement tous les hommes. Une réflexion commune, dans le contexte d'un libre dialogue, pourrait y apporter une contribution précieuse.

12. Il y a chez Marx une perception à la fois du caractère communautaire du travail et des déchirures qui menacent la communauté. Le terme de *Zerrissenheit* exprime chez lui ce qui est perte de l'unité, de l'intégrité, de la totalité. Par exemple, selon *L'Idéologie allemande*, la division du travail, marque d'un progrès technique, ouvre aussitôt la porte à ce malheur qu'est la division de la société selon le schème domination/servitude. La *communauté*, qui est aux origines, devrait être réalisée au terme de l'histoire humaine, qui est une histoire dramatique. Quoi qu'il en soit de cette conception en elle-même, elle révèle que pour Marx, la solidarité est une valeur. Or les problèmes que nous avons évoqués, du fait même que ce sont des problèmes communs à tous les hommes, requièrent le sens de la solidarité. Ne convient-il pas de réfléchir sur la signification sociale et politique de la solidarité, au plan national comme au plan international? Les circonstances historiques présentes nous y contraignent, car tout indique que la logique de la lutte poussée à l'extrême conduit au suicide collectif. J'ai fait référence à Marx lui-même. *L'Instruction* sur la liberté chrétienne déjà citée appelle aussi à la promotion de la solidarité, indispensable pour résoudre les problèmes auxquels nous sommes confrontés (cf. nn. 89–91). Mais Aristote faisait déjà observer que la cité ne peut vivre

sans ces vertus sociales que sont la justice et l'amitié politiques¹⁰. Ce sont là également des thèmes qui requièrent notre commune réflexion.

*

* *

11. La situation présente pose des questions dramatiques qui sont en définitive des questions éthiques, car leur enjeu est l'humanité de l'homme. A cause de leur urgence, des accords pratiques s'imposent, mais ces accords resteront précaires et fragiles tant que, en parallèle, on ne s'efforcera pas de leur donner des bases théoriques. C'est pourquoi il convient que chacun recherche dans la tradition religieuse ou philosophique qui est la sienne des motivations valables de son engagement pratique. L'approfondissement de ses propres positions doctrinales peut être favorisé par un dialogue qui, sans occulter les divergences, permettrait de dégager des points de contact ou de convergence. La réflexion sur les assises rationnelles de la morale et la saisie des intuitions fondatrices dont on se réclame sont des conditions de la fécondité d'un tel dialogue.

Nous avons indiqué deux thèmes, choisis parmi d'autres possibles, qui nous ont paru correspondre au moment historique que nous vivons et offrir d'éventuels points de rencontre. La promotion d'une «civilisation du travail» permettrait de poser correctement les questions avec lesquelles les hommes de ce temps se débattent et d'esquisser des réponses, sans méconnaître que l'aspect éthique, qui est déterminant, se double d'aspects techniques complexes et délicats. La solidarité comme valeur consciemment assumée doit constituer une réponse à la solidarité de fait devant les menaces potentielles qui pèsent sur nous tous. Dégager dans les deux cas la dimension éthique est possible dès lors que de part et d'autre on se réfère à un humanisme. La vérité de l'homme, comme fondement des valeurs éthiques dont dépend le destin de la civilisation, telle est la direction dans laquelle devrait se diriger notre dialogue avec la chance d'apporter une contribution positive à la défense de l'homme.

Georges COTTIER OP

¹⁰ Cf. *Politique*, III, 9, 1280b 34 ss. Certes, il convient d'opérer les transpositions nécessaires de la Cité grecque à la société moderne.

Petit traité sur l'oraison attribué à la mère Madeleine de Saint-Joseph (1578–1637).*

Présentation

Certains auteurs spirituels du XVII^e siècle ont eu tendance à déprécier la prière dite vocale: crise bientôt dénouée en théorie par le bon sens de Pierre Nicole à l'ombre de Port Royal et en pratique par la religion vivante de cette époque. Répandant la «disgrâce», selon l'expression du temps, sur la prière vocale, ces auteurs manifestèrent un goût de plus en plus vif pour les formules de la prière liturgique proprement dite, ou pour les formules toutes faites, quasi-liturgiques. Ainsi vont se multiplier les «*Trésors*», les *Exercices* et les *Conduites* ou *Journées chrétiennes*.

La prière «mentale» va se traduire par des formules nées de la prière vocale. Car pour prier, les dévots ont besoin non seulement d'exprimer verbalement leurs discours intérieurs, mais encore d'emprunter pour ce faire les paroles d'autrui. L'engouement pour la vie spirituelle et pour l'oraison au lendemain du Concile de Trente laisse plus d'un chrétien dans l'embarras. Car si discourir est la chose la plus commune au monde, celui qui n'y parvient pas dans sa prière doit se tenir pour un monstre ou un maudit.

D'où le développement de l'abondante «littérature» destinée à propager l'oraison dite mentale et à proposer de nouvelles méthodes capables d'initier le commun des fidèles à «l'art de bien prier».

Je voudrais, écrit le P. Crasset, dans la préface de sa *Méthode d'oraison*, «... faciliter l'usage de la méditation à ceux qui ont beaucoup de distractions dans leurs prières ... Il est certain qu'il y a quantité de saintes âmes qui n'arrivent jamais à la terre de promesse, pour ne savoir pas la route qu'il faut tenir dans ces pays déserts et inconnus. C'est ce qui m'a obligé de composer ce petit ouvrage»¹.

¹ *Méthode d'oraison avec une nouvelle forme de méditation*, réédition de Lyon, 1742, préface. Sur la doctrine du P. Crasset, cf. H. BREMOND, *Histoire littéraire du sentiment religieux*, T. VIII, 2, Paris, 1928, pp. 189–309.

* Chez les auteurs du XVII^e s., oraison désigne aussi bien la prière discursive, la méditation, que l'oraison silencieuse au-delà de tout discours (réd.).

La prière mentale a toujours existé, car la prière est mentale ou elle n'est pas. Mais la diffusion d'une prière dont chaque fidèle devrait improviser lui-même les paroles intérieures ou extérieures a rendu plus vive que jadis la souffrance que le P. Crasset vient de décrire. Dès lors que l'oraison discursive est devenue un exercice habituel de la vie dévote, les âmes ont gémi de leur impuissance à discourir avec Dieu, de parler à Dieu comme on parle aux hommes. Deux solutions se présentent alors :

Pour certains cette impuissance est une croix à laquelle il faut se résigner. La prière entre dans le cadre de l'ascèse et la méditation discursive est considérée par eux comme un *exercice*, qui tout en dynamisant les activités de la prière conserve l'excellence de l'effort. L'application des puissances n'est pas chose facile, mais nul exercice ascétique n'est facile ; «le cilice n'est pas volupté» écrit l'abbé Bremond. Ainsi pour eux pas question d'alléger les exigences de la méthode discursive. Les formules toutes faites ne seraient bonnes qu'à paralyser les puissances. Laissons cela à d'autres.

Les autres, justement et les plus nombreux, tout en conservant l'estime pour l'excellence et la nécessité de la méditation quotidienne, pensent que, plus cet exercice est bienfaisant, plus on doit tâcher de le rendre accessible à tous. Ainsi, puisque les chrétiens ont tant de mal à prier, les auteurs spirituels vont leur fournir de quoi alimenter leur méditation. Le genre littéraire est intéressant, car en lisant les formules d'oraisons proposées dans les ouvrages de plus en plus nombreux, le fidèle se les approprie en les lisant devant Dieu. Il se dispense de toute ascèse intellectuelle, imaginaire et affective préconisée par un saint Ignace ou une sainte Thérèse pour l'oraison discursive.

Dans ce type de publication l'auteur se charge de tout, composition du lieu, évocation pittoresque du mystère, leçons morales à puiser jusqu'aux soupirs, larmes, contentements ². D'autres ouvrages peuvent présenter un caractère quasi-liturgique, ainsi le recueil indéfiniment réédité : *Prières chrétiennes en forme de méditation sur tous les mystères de Notre-Seigneur et de la Sainte Vierge et sur les fêtes et les dimanches de l'année*. Beaucoup d'auteurs spirituels et parmi les plus grands se sont livrés à ces compositions, Bossuet restant le plus célèbre.

Le *Petit traité sur l'oraison*, que nous nous proposons de présenter ici s'inscrit parfaitement dans ce cadre. Ce texte a été retrouvé récemment dans les archives du monastère des carmélites de Clamart près de Paris.

² Qu'il suffise pour s'en convaincre de lire *Les exercices de dévotions sur la vie de Notre-Seigneur* de Jacques de Jésus, Paris, 1655.

Le manuscrit datant du XVII^e siècle ne porte pas de signature. Toutefois on peut supposer, voire affirmer, qu'il est l'œuvre de la Mère Madeleine de Saint-Joseph (1578–1637). Celle-ci, carmélite dès 1606 au Couvent de l'Incarnation de Paris, fondé par Anne de Jésus en 1604, fut la première prieure française du Carmel déchaussé en France. Fille spirituelle de Pierre de Bérulle, elle en est la disciple et saura par une grâce particulière allier la doctrine de sainte Thérèse de Jésus à celle de son éminent directeur.

Notre texte est un reflet éclatant de cette synthèse. Pour qui la Mère Madeleine l'aurait-elle écrit ? Pour ses filles, comme sainte Thérèse l'avait fait avant elle en composant le *Chemin de Perfection* ? Peu nous importe ici. Limitons-nous, après une brève présentation de la doctrine spirituelle de Pierre de Bérulle, à décrire les traits majeurs du traité sur l'oraison attribué à la Mère Madeleine de Saint-Joseph, avant de le livrer à la méditation du lecteur.

Pierre de Bérulle (1575–1629), fonde sa spiritualité sur l'idée augustinienne du néant de l'homme face à la grandeur infinie de Dieu³. Il ne définit l'homme que par rapport à Dieu. Bérulle veut tout rapporter «non à notre profit et utilité spirituelle, mais à la seule gloire de Dieu, sans aucune considération de notre intérêt ou satisfaction particulière», nous porter à Dieu seulement «par l'adoration profonde de sa grandeur et sainteté, car le Dieu des chrétiens est grand».

Ce qui est révolutionnaire par rapport aux autres types d'oraisons, c'est que, pour Pierre de Bérulle, ce qu'il faut regarder premièrement c'est Dieu et non pas soi-même et opérer par le regard pur de Dieu. Ici point de recherche de satisfactions spirituelles. «Il nous faut donc, écrit Bérulle lui-même, adorer Dieu envoyant son Fils dans le monde, car cette mission est origine et sanctification pour toutes les autres missions, et, sans le grand mystère de l'Incarnation, par lequel le Père envoie son Fils, il n'y a rien qui puisse lui être agréable, tout étant de nous ou du diable, c'est de cette grande mission qu'il nous faut occuper»⁴.

Cette méthode conduit tout naturellement à adorer Dieu en ses œuvres et plus particulièrement en son Verbe, le Fils. Toute l'attention de Bérulle va se diriger vers le Christ. «Il ne pouvait agir que pour notre Seigneur, ni penser, ni parler que de lui et de ses mystères» écrivait Madeleine de Saint-Joseph⁵.

³ On a souvent fait un méchant procès à Pierre de Bérulle concernant son néantisme augustinien. Il faudrait noter pour être plus juste que le cardinal se sert du néant de l'homme comme d'un tremplin pour exalter la grâce et que son évolution spirituelle surtout à partir de 1602 ne permet pas un jugement aussi tranché.

⁴ Cité par H. BREMOND, *Histoire littéraire* T. III, Paris, 1921, p. 42.

⁵ G. HABERT, *La vie du cardinal de Bérulle*, Paris, 1646, p. 622.

Par l'Incarnation, tous les états humains ont été divinisés dans la personne de Jésus⁶. Il faut contempler les états intérieurs de Jésus. Les mystères les contiennent et vivent en la terre jusqu'à la fin des siècles. «Ils sont passés, quant à leurs exécutions, mais ils sont présents quant à leur vérité». Vivre chrétiennement, c'est vivre les Mystères, s'identifier au Christ. La vertu ne doit pas être recherchée pour elle-même mais pour glorifier Jésus, pour continuer «l'exercice des vertus qu'il a pratiquées sur la terre, qui est ce en quoi consiste proprement la vertu chrétienne... continuation de la vie de Jésus Christ... accomplissement des vertus de Jésus Christ». Car en nous donnant son Fils, il nous le donne pour être notre vie. «Il nous donne encore nous-mêmes à nous-mêmes, car nous étions perdus sans cette vie»⁷.

C'est bien tout cela et rien que cela qu'enseignait Pierre de Bérulle lorsqu'il disait aux carmélites : «Vous devez toutes regarder incessamment Jésus, et le regarder comme celui qui est tout, qui vous doit être tout, et qui s'appelle lui-même la vie de notre vie»⁸.

La prière bérullienne devient un humble regard d'hommage, d'honneur et d'amour respectueux, un abaissement de soi, un oubli de soi, «anéantir le vieil homme, et pour en finir plus vite avec lui, faire comme s'il n'était déjà plus»⁹, un ravissement dans l'admiration.

La prière ne contient plus une méthode pour nous perfectionner, pour nous vaincre, elle n'est plus qu'*adhérence*, adhésion à notre dépendance envers Dieu, don de soi à l'esprit de Jésus, exposition de l'âme à la puissance de Jésus qui imprime lui-même dans l'âme ses états, ses souffrances, ses vertus divines. «Les vertus divines sont opératives et veulent toutes agir et produire une semblance d'elles-mêmes, hors d'elles-mêmes, dans les sujets préparés, et où elles se plaisent»¹⁰.

Abnégation, adoration, adhérence, offrande de soi, tous ces termes éminemment bérulliens se retrouvent dans le traité sur l'oraison attribué à la Mère Madeleine de Saint-Joseph.

Il nous faut donc rapidement les définir pour la bonne intelligence du texte.

Le traité commence par une considération sur l'anéantissement que l'âme doit acquérir pour parvenir à l'adoration. L'anéantissement chez Pierre de Bérulle doit toujours se concevoir en vue de l'adoration. Car

⁶ Pour la théologie des états chez Pierre de Bérulle, nous renvoyons à l'excellente étude de F. GUILLEN, «*Etat*» chez le Cardinal de Bérulle, (Analecta Gregoriana vol. 197), Rome 1974.

⁷ *Œuvres complètes*, Migne 1876, col. 967.

⁸ Id. col. 1358.

⁹ Id. col. 960.

¹⁰ Id. col. 1393-1394.

pour lui, et ce depuis 1602, le type parfait de l'anéantissement est celui du Verbe venu en notre humanité. L'anéantissement du chrétien n'est que l'imitation de l'anéantissement du Maître. Cette abnégation bérullienne est nécessaire pour l'homme pécheur qui, mourant à lui-même, laisse vivre Jésus en lui. « Moins nous sommes nous-mêmes, plus le Christ est en nous ». Comme le dira plus tard Monsieur Olier, « l'anéantissement est la meilleure disposition par laquelle nous puissions être préparés à donner lieu à l'Esprit de Jésus de nous posséder ».

L'anéantissement devient ainsi préparation pour se mettre en présence de Dieu et disposition à recevoir la vie du Christ en nous. Madeleine de Saint-Joseph dans ses *Avis* pour ses novices écrit : « Traiter toujours avec Dieu dans une humilité la plus profonde qu'il leur est possible. Elles doivent se regarder comme un *néant* devant celui qui est par essence la grandeur infinie et comme des pécheresses devant celui qui est la sainteté suprême »¹¹.

L'adoration fait suite à l'abnégation. Le thème de l'adoration est central dans la pensée de Pierre de Bérulle. Nous ne pouvons ici qu'effleurer cette doctrine. « Adorer, écrit Bérulle, c'est avoir une très haute pensée de la chose que nous adorons, et une volonté, rendue, soumise, et abaissée à l'excellence et dignité que nous croyons ou savons être en elle. Cette estime très grande en l'esprit, et ce consentement en la volonté qui se rend toute à cette dignité suprême font l'adoration »¹².

Nous avons vu combien Pierre de Bérulle insiste sur l'imitation du Verbe incarné. Ainsi l'adoration, trouve-t-elle son accomplissement le plus parfait dans le Christ adorateur du Père. L'adoration qui s'adresse à Dieu comme terme ultime, a aussi un Dieu comme moyen : « De toute éternité, il y avait bien un Dieu infiniment adorable, mais il n'y avait pas encore un adorateur infini... Vous êtes maintenant, ô Jésus cet adorateur »¹³. L'imitation parfaite du Christ est la condition nécessaire pour offrir au Père les mérites et le sacrifice de son Fils. Selon Bérulle, tous les actes du Christ sont pour le chrétien objet d'imitation et d'adoration. Ces actes et vertus du Christ Chef sont comme déversés dans l'âme du fidèle.

Ce thème du Christ adorateur du Père se retrouve également chez la Mère Madeleine, citons simplement un extrait d'une lettre envoyée à une prieure carmélite : « ... il n'y a qu'un adorateur et ce saint adorateur est le saint des saints, Notre-Seigneur Jésus-Christ... Adorer Dieu en esprit, c'est

¹¹ *Avis pour la conduite des novices*, Paris, 1672, p. 41.

¹² Pierre de BÉRULLE *Œuvres complètes*, Migne, 1876, col. 1210.

¹³ Id. col. 183.

l'adorer avec Jésus Christ et en son esprit, et personne ne peut adorer avec Jésus Christ si déjà il n'est vivant avec Jésus Christ. Il faut être dans sa vie pour être dans son adoration»¹⁴.

L'adoration et l'adhérence ont exactement le même objet. Par l'adoration nous reconnaissons l'infinie grandeur de cet objet, nous nous anéantissons devant lui, et par l'adhérence nous essayons de nous unir à lui et de nous l'approprier. Nous commençons par adorer, puis « nous attirons dans notre cœur et faisons passer en nous ce que nous avons adoré ».

L'adhérence est ainsi une activité qui consiste à s'offrir à l'action de Dieu en nous. L'adhérence est selon la belle expression de Louis Cognet, « un mouvement de l'âme »¹⁵. Cette spiritualité, cette attitude de l'âme est difficile à l'excès, car le croyant doit se vider de lui-même. Il ne doit plus rien exister de lui en lui. C'est dans cette mesure que l'âme peut se livrer à l'activité divine. Nous retrouverons dans le *Traité sur l'oraison* de la Mère Madeleine une expression parfaite de cette admirable doctrine.

Si l'adoration se trouve au centre de la spiritualité bérullienne, l'adhérence lui est intimement liée et comme connaturelle. Cette doctrine représente une véritable ascèse, car l'âme est sans cesse en mouvement vers Dieu.

C'est dans ce mouvement continu que la Mère Madeleine de Saint-Joseph nous invite à entrer à travers son *Petit Traité sur l'oraison*. Son texte admirable par son expression et sa vigueur, représente une synthèse achevée de la doctrine bérullienne.

Frère STÉPHANE-MARIE DU CŒUR DE JÉSUS, OCD

¹⁴ MADELEINE DE SAINT-JOSEPH, *Correspondance*, présentée par P. Serouet, Paris, 1965, p. 140.

¹⁵ L. COGNET, *Histoire de la spiritualité*, Tome III, Paris, 1966, p. 351.

LE TRAITÉ SUR L'ORAISON*

JESUS MARIA

Le matin, pour se mettre en la présence de Dieu

ABNÉGATION

Reconnaître son infinie grandeur et majesté et notre néant devant lui, et l'adorer dans le plus profond abaissement qu'il nous est possible. Le reconnaître comme notre créateur qui nous a tiré du rien par sa main toute puissante et nous a donné l'être, lui offrir ce même être que nous avons reçu de lui pour être continuellement employé à l'honorer et glorifier en la manière qu'il lui plaira, qui est la fin pour laquelle nous sommes créés, et désirer de tout notre cœur qu'il dispose de nous et de tout ce qui est nôtre selon son bon plaisir et comme de chose qui lui appartient, non seulement par le droit de création, conservation et rédemption mais encore par le don que nous lui en avons fait de nous-même et que nous lui faisons pour qu'il accomplisse chaque moment de notre vie ses adorables volontés. Lui rendre grâces de tous les bénéfices que nous avons reçus de sa main libérale et en particulier de ce qui nous a conservé la nuit, confesser devant lui qu'au lieu de reconnaître ses bienfaits nous l'avons presque continuellement offensé par nos ingratitude et péchés, le supplier par sa même bonté qu'il lui plaise de nous les pardonner, les laver et effacer dans le sang de notre seigneur Jésus Christ. Proposer fermement de mourir plutôt à l'avenir que de nous laisser aller à aucune chose que nous connaissions déplaire aux yeux de sa divine majesté et au contraire d'accomplir quoi qu'il nous en coûte tout ce que nous connaissons être de sa très sainte volonté. Lui demander sa grâce et son assistance pour cela et lui offrir en particulier toutes les actions de la journée que nous commençons. Le supplier de les bénir et conduire en sorte que toutes tendent à son honneur et gloire. Ainsi soit-il.

* Manuscrits découverts dans les Archives du Monastère des carmélites de Clamart, Paquet 15. Nous avons rajouté les titres des différents paragraphes. Nous avons respecté le style mais adopté l'orthographe moderne.

Pour se donner à notre seigneur Jésus Christ.

ADORATION

O Jésus mon seigneur, je vous adore en l'infinie grandeur et majesté de votre personne divine en laquelle vous êtes en tout égal à votre père, et je vous adore encore comme le don rare et précieux qu'il nous a fait en l'excès de son amour et charité et en cette qualité de notre emmanuel de Dieu avec nous et de Dieu qui est à nous: et comme vous voulez être tout à moi, je veux aussi être tout à vous. Je me donne donc tout à vous, ô Jésus mon seigneur et je me donne à vous selon toute l'étendue de ma puissance, mais comme elle est bien petite je m'y donne encore selon toute l'étendue de votre dessein sur moi et de la grâce que vous me présentez pour cela. Je vous donne mon être, ma vie et mon amour. Je vous donne mon corps, mon âme, mes sens et mes puissances avec toutes les opérations qui en procéderont jamais,

ADHÉRENCE

désirant du plus profond de mon cœur que tout ce qui est en moi et de moi rende un continuel hommage à tout ce qui est de vous. Je vous demande aussi, par votre miséricorde et par vous-même, ô mon seigneur Jésus, que réciproquement tout ce qui est de vous répande grâce et sanctification sur tout ce qui est de moi. Faites, s'il vous plaît, que mon âme avec toutes ses puissances soit en un continuel état d'amour et d'hommage vers la vôtre, et aussi que la vôtre fasse continuellement découler en la mienne la sanctification qui est en elle, selon la mesure de votre dessein sur moi. Que mon corps avec tous ses sens rende un continuel hommage au vôtre, et que le vôtre purifie le mien, et que vos sens séparent les miens de la perverse inclination qu'ils ont de tendre toujours au péché ou au moins à l'inutilité, et qu'au lieu ils leur donnent la grâce de s'employer uniquement à vous honorer et servir.

OFFRANDE DE TOUT SOI-MÊME

En particulier, ô mon seigneur Jésus, je vous offre toutes mes pensées, paroles et actions de la journée présente pour honorer et imiter vos très saintes pensées, paroles et actions sur la terre, dont je vous supplie en toute humilité qu'il vous plaise d'appliquer la grâce et le mérite aux miennes afin quelles soient dignes de vous rendre quelque honneur et par vous à votre père. Je propose aussi fermement de ma part de les rendre les plus conformes aux vôtres qu'il me sera possible et, avec votre grâce, de surmonter toutes les difficultés que je rencontrerai à cela. Ainsi soit-il.

ADORATION

Je vous adore, mon Dieu, la vie de ma vie, amour souverain, seul et unique objet de mon âme.

Je me donne à Dieu afin qu'il produise en moi tous les effets d'amour et de grâce qu'il m'a donnés par Jésus Christ. J'adore et lui rends grâces infinies pour sa

mort très sainte. O mort de mon sauveur, soyez la vie de mon âme, soyez vie qui me fasse vivre en votre grâce et soyez la mort qui me sépare et me fasse mourir au péché.

Je propose fermement, avec la grâce divine, d'imiter et révéler toutes les actions que Jésus Christ m'a montrées pour aller à lui.

Je lui rends grâce de tout ce qu'il a fait pour moi et de ce qu'il a rendu à son père éternel pour moi, très vile et très indigne créature.

IMITATION

Je révere toutes ces actions comme divines et divinement données à moi afin que je les imite. Je me résigne à porter les travaux et souffrances qui me surviendront dans les occasions de la vie et de ce pèlerinage.

Je sépare mon esprit de toutes les imperfections à quoi ma nature mauvaise m'incline en telles occasions, et je vous les donne, Dieu saint, Dieu juste, Dieu fort et tout-puissant.

Quelque chose qu'on peut faire étant à l'oraison.

MISE EN PRÉSENCE DE DIEU: ABNÉGATION ET ADORATION

Se mettre en la présence de Dieu, considérer sa souveraine grandeur et majesté, qui est infiniment au-dessus de tout ce que nous pouvons comprendre. L'adorer dans un très profond respect, et entrer autant qu'il est possible en sa présence dans l'abaissement. On doit être une créature très misérable et indigne de paraître devant lui, n'ayant de soi-même aucun bien, pas même l'être, et étant chargée d'une grande multitude de péchés pour lesquels elle est digne de toute peine et tourment, en particulier si elle remarque en son âme quelque faute qui offense les yeux de Dieu devant qui elle se présente, qu'elle produise un acte de contrition proposant de s'en amender, et priant Dieu par son infinie miséricorde et par les mérites de son Fils de lui pardonner, et de n'avoir égard à aucune chose qui la puisse empêcher de communiquer avec sa divine majesté. Lui demandant qu'il plaise à sa grande bonté dresser tellement toutes ses pensées, paroles et actions, qu'en toutes elle ne cherche que la gloire de Dieu; en particulier, qu'elle implore son assistance pour bien faire son oraison et tirer du fruit, bref qu'elle demande en particulier la grâce d'en tirer un fruit conforme au dessein de Dieu sur nous et de ce qu'elle veut méditer pendant le temps qu'elle est devant lui.

Comme quand elle veut penser au péché, qu'elle demande la grâce d'en concevoir une grande horreur et une grande douleur d'en avoir si souvent commis; ou si c'est de la mort ou du jugement, de mépriser toutes les choses de la terre, et de craindre avec amour la justice de Dieu; si c'est de la passion de notre seigneur Jésus Christ, de ressentir avec lui ses douleurs et toutes les souffrances qu'il a portées; lui demander la grâce d'imiter autant que nous le pouvons ses vertus, et en particulier lui demander celle que nous sentons en nous avoir le plus de besoin; et ainsi pareillement des autres n'y ayant aucun mystère où toutes ne soient comprises, et même toutes les choses dont nous avons besoin dans la vie.

Après avoir demandé toutes ces choses à Dieu par les mérites de son fils notre seigneur Jésus-Christ, il faut implorer l'assistance de la très sainte Vierge, la prenant pour notre médiatrice et disant à cette intention un ave, ou bien quelques prières intérieures. Invoquer son bon ange et, si l'on veut, quelques autres saints, même de ceux qui ont été présents ou qui ont eu plus de part au mystère que l'on veut méditer. Ceux qui auraient peine de beaucoup entrer dans cette première pensée d'abaissement devant Dieu pourront produire divers actes d'adoration vers lui, comme par exemple adorer sa grandeur, sa bonté, sa beauté, sa puissance, sa justice, sa miséricorde, l'adorer comme notre Dieu, notre créateur, notre conservateur et notre sauveur; l'adorer avec ses saints, avec ses anges, avec le ..(sic) des saints et des anges notre seigneur Jésus Christ et sa très sainte mère; ou quelques autres choses semblables.

Pour honorer toute la semaine tous les mystères de notre seigneur Jésus Christ :

Le dimanche matin

La résurrection de notre Seigneur et tout le jour regarder le fils de Dieu en cet état de vie glorieuse; l'oraison du soir, prendre l'évangile du jour et y adorer les paroles et les actions du fils de Dieu.

Le lundi matin :

L'incarnation du fils de Dieu et l'amour très ardent qui l'a obligé de se faire homme pour nous; tout le jour, le regarder enclos en sa très sainte mère et y honorer tout ce qu'il y fait; le soir, la Vierge donnant son fils au monde par sa naissance à Bethléem et son incomparable dignité de mère de Dieu.

Le mardi matin :

Jésus s'offrant à Dieu son père dans son temple par les mains de la très sainte Vierge, sa mère; tout le jour, regarder le fils de Dieu en son enfance, et en sa vie cachée; le soir, Jésus banni en Egypte; ou bien Jésus chassé au désert, comme dit l'évangile.

Le mercredi matin :

L'oraison que fit notre Seigneur Jésus Christ avant de choisir ses apôtres, et ensuite leur élection en laquelle nous pouvons considérer la nôtre et l'obligation que nous avons à Dieu de nous avoir choisie pour nous retirer de la terre et du monde, où son fils dit qu'il n'a aucune part; tout le jour, regarder Jésus en sa vie conversante; le soir, le lavement des pieds, où le fils de Dieu s'abaisse jusqu'à ceux de Judas.

Le jeudi matin :

Jésus se donnant à nous par excès d'amour dans le très saint sacrement, et tout le jour le regarder et l'adorer dans cet admirable mystère; le soir, son oraison et agonie au jardin et la parfaite soumission qu'il y rend à son père.

Le vendredi matin :

La flagellation ou couronnement d'épines du fils de Dieu, et tout le mépris qu'il reçut ensuite, ou si l'on veut, la présentation de Jésus à Hérode où lui, qui est la sapience éternelle, est réputé pour un fou et traité comme tel par le roi et toute sa cour; ou bien encore, si on aime mieux, prendre Jésus recevant la sentence de sa mort de la bouche de Pilate; et allant au calvaire chargé de sa croix; tout le jour, regarder Jésus en sa passion; le soir, la consommation du sacrifice de Jésus mourant en la croix, et sa sépulture.

Le samedi matin :

La Vierge compatissante à son fils souffrant et sa puissance et maternité vers nous; tout le jour, regarder Jésus en état de mort; le soir, Jésus descendant aux limbes; en puissance et miséricorde.

Une homélie de Charles Journet

prononcée à l'occasion d'une première Messe (1951)¹

Il y a une parabole dans l'Evangile de saint Luc, au commencement du ch. XI, que vous connaissez et où Jésus dit: «Si l'un de vous a un ami, et qu'il aille le trouver au milieu de la nuit pour lui dire: Ami, prête-moi trois pains car des visites sont arrivées de voyage chez moi et je n'ai rien à leur offrir, si de l'intérieur de la maison l'ami répond: Ne m'importune pas, il est trop tard, les portes sont fermées, – je vous le dis, quand même l'ami ne se lèverait pas pour lui donner parce que c'est son ami, il se lèverait à cause de son importunité, et il lui donnerait ce dont il a besoin.»

Et Jésus continue, c'est ce qui explique le sens de cette parabole: «Et moi je vous dis, demandez et l'on vous donnera, cherchez et vous trouverez, frappez et l'on vous ouvrira, car quiconque demande reçoit, et celui qui cherche trouve, et l'on ouvre à celui qui frappe.»

Mes bien chers frères, cet ami qui est à l'intérieur de la maison, c'est Dieu, et il y a quelqu'un sur terre qui vient frapper à la porte de sa demeure, c'est le prêtre, le prêtre qui ne trahit pas, celui-là, il vient frapper à la porte de Dieu pour demander les trois pains dont il a besoin pour nourrir tous ceux qui sont venus le visiter, et ces trois pains, les Pères de l'Eglise nous disent que c'est la foi, l'espérance et la charité.

Tout prêtre qui ne trahit pas doit mendier à Dieu, non pas seulement pour lui mais pour tous ceux au milieu desquels il vit, ces trois pains sans lesquels l'humanité ne peut vivre. Et Dieu le lui accorde à cause de son importunité, Dieu aime tellement qu'on l'importune pour lui demander ses grâces, pour supplier d'avoir sa lumière et son amour, déjà si c'est pour soi qu'on demande ces choses, mais quand on les demande pour d'autres, encore plus, et là ses largesses sont infinies.

– La première chose, la première nourriture que doit demander, que demande le prêtre qui ne trahit pas, pour ceux qui sont autour de lui, c'est la lumière de la foi, la vérité, non pas la vérité d'ordre naturel et scientifique (elle-même a sa valeur, elle est dans l'ordre des choses créées), mais une vérité qui est d'un autre monde, une vérité qui a été prêchée par Jésus lui-même. Ces paroles que Jésus a dites quand il était en Palestine, elles doivent résonner à travers le monde, les mêmes paroles, avec un accent semblable à celui qu'Il pouvait leur donner, ces paroles qui sont éternelles:

¹ Texte sténographié.

Beaucoup s'étonneront peut-être des sombres perspectives qu'évoque cette homélie. Elles s'expliquent par le contexte historique. 1951: nous sommes alors en pleine période stalinienne et aux pires moments de la guerre froide. En Occident, les partis communistes exercent une forte séduction et beaucoup refusent de regarder en face la redoutable menace du stalinisme. Bien des choses ont changé depuis, et un espoir, encore fragile mais réel, semble se lever à l'Est. [Ré.]

«Bienheureux sont ceux qui ont le cœur pur, car ils verront Dieu. Bienheureux ceux qui souffrent persécution pour la justice, car ils seront consolés. Bienheureux ceux qui pleurent, Dieu lavera leurs larmes.»

Il dit encore : «De quoi sert à l'homme de gagner tout l'univers s'il vient à perdre son âme?»

Et toutes ces paroles prennent leur sens à la lumière d'une autre qui est dominatrice, c'est la vérité du Nouveau Testament qui éclate, celle où le Sauveur dit : «Dieu a tant aimé le monde qu'il lui a donné son Fils unique afin que tout homme qui croit en lui soit sauvé et ait la vie éternelle.»

Jusqu'alors on avait bien cru en Dieu. Dans l'Ancien Testament, il y avait les révélations des prophètes, mais maintenant, ce n'est pas seulement Dieu se faisant connaître à travers les prophètes et restant caché comme dans une nuée sacrée, c'est un Dieu qui a tant d'amour pour les hommes qu'il a voulu donner pour ses serviteurs et ses créatures son Fils unique. Dieu a tant aimé le monde qu'il lui a donné son Fils unique deux fois, le jour de Noël, et le jour du Vendredi-Saint.

Désormais, tout amour de Dieu qui n'est pas un amour pour Dieu dans le Christ, tout amour qui n'est pas cela est un amour banni. Il peut peut-être éclairer des âmes et en sauver, mais il est encore bien loin de la vérité et il ne pourra éclore dans les âmes qui lui auront été fidèles que dans l'au-delà. Alors nous verrons ce qu'était l'amour de Dieu pour nous. Cette vérité d'un Dieu qui nous aime, qui aime les hommes jusqu'à venir au milieu d'eux, cette vérité, elle ne devait pas rester sans être combattue. C'est au moment où s'est produite cette souveraine manifestation de la révélation divine au monde que la haine a commencé à s'armer contre elle. Jamais le mensonge n'avait été si grand que depuis ce moment-là. Un auteur protestant disait : «Nabuchodonosor n'avait pas besoin de ministère de propagande». La propagande maintenant fausse toutes les valeurs, on change l'histoire, on change le présent, on annonce un faux avenir, tout est mensonge, tous les mots sont corrompus, n'importe quel mot. Le mot justice est corrompu, le mot travail est corrompu, le mot peuple est corrompu, tous les mots du langage chrétien sont corrompus. Tout cela, c'est cet effort d'hostilité à la vérité que craint par-dessus tout son adversaire, l'Antéchrist. Pourquoi un rideau de fer ? Mais il faut qu'on ne sache rien de ce qui se passe de l'autre côté, la vérité est plus dangereuse que les armes atomiques.

Eh bien, cette recrudescence du mensonge et de la négation de la vérité elle-même, c'est-à-dire de Dieu – parce que jamais on n'avait vu l'athéisme entrer sur la scène du monde avec une telle puissance, prendre place dans l'histoire, il y a toujours eu des athées, mais qui étaient comme en marge de l'humanité –, ce grand mouvement d'athéisme qui semble vouloir tout balayer, c'est maintenant qu'il apparaît, et à mesure que le temps avance, l'hostilité entre la vérité et l'erreur, entre le mensonge et la réalité, apparaîtra toujours davantage, jusqu'à ce que, à un moment, le monde se déchire, cet écartèlement du oui et du non, du Christ et de l'Antéchrist.

Mes frères, nous vivons une période comme celle-là, et je crois qu'il faut remercier de vivre aujourd'hui, de pouvoir faire un acte de foi en Dieu, lui dire : Mon Dieu, je crois en vous. Les actes maintenant doivent venir du plus profond du cœur humain, ou du moins du cœur humain qui a eu une expérience du mal plus grande que celle qu'on avait eue jusqu'alors. Et il doit y avoir une coloration

de notre acte de foi, un amour, une passion qui n'ont pas encore été trouvés sur la terre. C'est un grand privilège que Dieu nous donne de vivre à une période comme celle-là, et il le sait bien, c'est pourquoi il a voulu nous donner dans son Eucharistie, non pas seulement ses paroles comme celles du Sermon sur la montagne, mais sa substance même. Jésus est là, lui qui a dit: «Je suis la vérité». Il est là dans l'Eucharistie, c'est la vérité pour le temps du pèlerinage, elle est enveloppée dans les apparences eucharistiques, les apparences si humaines, si humbles, du pain et du vin, et c'est la vérité substantielle qui est là, et c'est d'elle que nous devons nous nourrir si nous ne voulons pas périr.

Et qui est-ce qui vous donne, à chacun de vous, la vérité substantielle, non pas une vérité, mais la Vérité? c'est le prêtre au moment où il vous donne l'Eucharistie. Vous venez vous approcher de la table sainte, il s'efface, il n'existe plus, il a accompli toute sa mission, il vous a donné Jésus. Vous êtes en cœur à cœur avec Jésus, il disparaît. Avec cette force que vous avez en vous, vous vaincrez le monde. Qui croit que Jésus est Dieu, il est vainqueur du monde.

— Le second pain dont a besoin l'humanité, et sans lequel elle ne peut vivre, c'est l'espérance. Pas n'importe quelle espérance, pas ces espoirs qui nous font vivre d'un jour à l'autre, on pense à ce qu'on fera demain, ou la semaine prochaine, et on vit comme cela, d'espoir en espoir, mais ces pauvres espoirs qui soutiennent notre vie d'un jour à l'autre, ce sont comme des oiseaux blessés. Ce n'est pas cela l'espérance. C'est une espérance qui ne déçoit pas, c'est l'espérance que Jésus a prêchée, et qu'est-ce que cette espérance que Jésus a prêchée? Il a dit qu'il était le Messie, qu'il venait sauver le monde, et puis qu'il reviendrait. Il est venu mettre dans le monde une telle lumière et un tel élan, un tel besoin, une telle faim de bien, d'absolu, que lui seul, quand il reviendra à la fin des temps, pourra la combler.

Et alors, on verra dès le début les premiers chrétiens qui attendent le retour du Sauveur. L'Eglise, c'est l'Epouse, elle a vu Jésus un moment, elle ne l'a vu que pendant trente-trois ans, et même pendant les trois ans de sa vie publique, mais elle n'a plus oublié les traits de son visage, et pendant cette visite fugitive qu'il lui a faite, il a imprimé dans son cœur un désir ardent de son retour. Et l'Eglise est tendue vers le jour où reviendra le Seigneur. Tous les chrétiens vivent de cette parole de saint Paul dans laquelle se résume tout le christianisme: «Le Seigneur est proche», et le Seigneur, cela veut dire Jésus dans sa parousie, dans sa seconde venue, qui viendra faire éclater le monde.

Quand il y a un petit enfant qui espère comme cela, il est plus grand que le monde. Cela justifie la création du monde malgré tout le mal qu'il peut y avoir.

Et ceux qui ne veulent pas marcher dans ce mouvement du monde depuis la première venue, vivre dans l'attente de la seconde venue du Christ, ils tombent dans le désespoir. Le désespoir, c'est la condition de ceux qui ne veulent pas se fier au Sauveur. Alors, on voit à travers le monde, c'est Kierkegaard qui le dit, tous les hommes (il fait exception seulement pour ceux qui ont la foi), tous les hommes comme des désespérés, mais il y en a beaucoup qui ne le savent pas. Il y a les désespérés dont la vie consiste à imaginer des situations dans lesquelles ils vivent, ils font des rêves, ils se fabriquent un personnage. Pourquoi? dit-il, parce qu'ils ne veulent pas rester avec eux-mêmes, c'est le désespoir de l'homme qui ne veut pas être avec lui-même, et qui veut être quelque chose, n'importe quoi. C'est le plus fréquent, mais ce n'est pas le plus profond désespoir.

L'autre désespoir plus profond, c'est celui de l'homme qui veut être lui-même contre tout, contre Dieu et contre tous, et qui veut être comme une écharde dans le cœur de Dieu, ce désespoir-là qui est celui des damnés.

Depuis saint Thomas d'Aquin, on n'avait jamais analysé si profondément le désespoir que dans ces quelques mots. L'homme qui veut être lui-même contre tous, imaginez un dictateur totalitaire : plus de morale, plus rien du tout, il veut être lui-même contre tous, c'est un désespéré, et il emportera ce désespoir à sa mort dans son cœur pour l'éternité.

Mes frères, c'est une grande grâce que Dieu nous donne de vivre une période de désespoir pour faire des actes d'espérance, de grande espérance chrétienne, celle qui soulève le cœur. Et Jésus, non seulement a voulu nous mettre dans la bouche des paroles d'espérance, il a voulu venir lui-même à nous, lui qui est le Bien, le Bien qu'il faut chercher par-dessus tout, la vie éternelle. «Qu'ils te cherchent, toi seul, Dieu vivant, et celui que tu as envoyé.» Il a voulu venir à nous, il est le bien de l'espérance en temps d'exil, il est l'absolu de la vérité, et il vient à moi, il veut se donner à moi afin que je me nourrisse de sa plénitude cachée, parce qu'ici-bas tout bien est encore voilé, tant que dure l'exil, mais qui un jour éclatera.

Voilà ce que fait le prêtre quand il vous donne l'Eucharistie. Il vous donne le pain de l'espérance avec laquelle la vie ne perdra jamais sa saveur, au contraire, vous bénirez de jour en jour Dieu davantage de vous l'avoir donnée, ne serait-ce que pour avoir fait un seul acte de foi en lui, un seul acte d'espérance en lui. Une âme qui vivrait une seconde simplement pour faire un acte de foi en Dieu, et un acte d'espérance en Dieu, cette âme-là, elle est plus grande que le monde et une fois encore, Dieu ne se repentira jamais d'avoir créé l'univers malgré tout le mal qu'il peut y avoir, qui peut le recouvrir, à cause de cet acte-là.

— Et le troisième pain que le prêtre qui ne trahit pas donne aux âmes, cela va être le pain de l'amour, l'amour de Dieu. Dans l'Ancien Testament, il y a déjà comme des annonces de cet amour, à la fin du Cantique des cantiques : «L'amour est fort comme la mort, les grandes eaux n'inonderont pas cette ardeur, ses ardeurs sont des ardeurs de feu.»

On voit cet amour de Dieu qui s'incline vers son peuple, mais jamais l'amour de Dieu n'avait paru comme il parut avec Jésus. Jamais les hommes n'auraient pu imaginer que Dieu s'éprit d'eux à ce point-là. Quand Jésus appelle ses disciples, c'est par un regard, c'est par une parole. Ils quittent leurs filets, tous leurs moyens de vivre, leur famille, leurs enfants, tout, pour le suivre. C'est que quelque chose a tressailli dans leur cœur, une ère nouvelle est venue, il a changé dans leur bouche le goût de la vie, et dorénavant tout ce qui était pour eux doux devient amer, cendres, devient lassitude, amertume. Et c'est cet élan de l'amour qui va donner au christianisme une perpétuelle jeunesse. Là où il y a cet amour, il n'y a jamais de vieillesse, il y a toujours un renouveau, c'est la haine qui est vieille, vieille comme le péché du genre humain. L'amour est toujours novateur. Il change et il transforme. Jésus tire après lui ses disciples par cet amour. Les premiers chrétiens vivaient de cet amour de Jésus, amour personnel de Jésus.

Quand on lit les lettres de saint Ignace d'Antioche, le martyr de saint Polycarpe, c'est Jésus aimé passionnément, avec une passion qui jusque-là n'était pas encore apparue dans le monde.

Voilà ce que c'est que l'amour que Jésus annonce, et cet amour va provoquer chez tous ceux qui le refusent, la haine, une haine terrible, et jamais la haine n'avait tant inondé le monde. Il est dit qu'il y aura des minutes de haine. Il y aura

des minutes de haine pendant lesquelles apparaîtra sur l'écran un adversaire, celui qui domine les nations de l'autre côté du rideau de fer. Et à ce moment-là on excitera les gens, ils se déchaîneront, ils jetteront des pierres. Des minutes de haine.

On crée la haine, constamment, en entretenant le malentendu, parce qu'on pense que la haine brûle mieux que l'amour.

Eh bien mes chers frères, il faut dire merci à Jésus de nous avoir mis au monde dans un moment où il y a une telle recrudescence de haine, pour faire des actes d'amour, pour lui dire : « Mon Dieu, je vous aime », je vous aimerai toujours, malgré mes trahisons, mes lâchetés, il y aura, il y a en moi un amour indéfectible, c'est celui-là que je vous dirai au dernier moment. Mon Dieu, je vous aime. C'est une tellement grande chose qu'un acte d'amour. Dieu s'est épris de nous, c'est fou ce que dit le Nouveau Testament. L'on a dit que le cœur de l'homme est creux et plein d'ordures. Il veut que je lui dise : Mon Dieu, je vous aime. Et je ne le lui dirais qu'au dernier moment, qu'il me dira : cela lave toute ta vie.

C'est fou de voir comment Dieu est épris d'un être si fragile, qu'il pouvait écraser comme il le voulait, et il ne fait que mendier son amour. « Je t'ai aimé d'un amour éternel, et c'est pourquoi, ayant pitié de toi, je t'ai attiré. » C'est Jérémie qui dit cela.

Mais comme c'est devenu plus vrai depuis la lumière du Sauveur. Jésus dit à Pascal : « Je t'aime plus ardemment que tu n'as aimé tes souillures. » Que nous puissions lui dire : Mon Dieu, je vous aime plus ardemment que je n'ai aimé mes souillures.

Mes bien chers frères, pour que nous puissions faire cet acte d'amour, l'amour lui-même a voulu venir au milieu de nous dans l'Eucharistie. Ce n'est pas seulement un effet de l'amour, une grâce comme celle que l'on reçoit au baptême. Au moment de l'Eucharistie, c'est Jésus substantiellement présent, c'est lui qui est l'amour, Dieu est amour, et il est amour non pas resté dans le ciel, Dieu est amour descendu au milieu de nous, et quand le prêtre vous donne Jésus, il met le foyer de l'amour incandescent dans votre cœur. A ce moment-là, contre la haine du monde, vous avez de quoi faire un acte d'amour, un acte d'amour plus grand que le monde.

Mes bien chers frères, il y a trois pains que Dieu a donnés au monde, qu'il veut que le prêtre qui ne trahit pas demande de lui pour les pauvres âmes qui sont autour de lui, des enfants, des vieillards, des adultes, de quelque condition qu'ils soient, cultivés ou pas cultivés, ce n'est pas cela l'important, l'important c'est le oui qui sort du fond du cœur d'une âme immortelle.

Pour qu'il y ait ces trois oui, de la foi, de l'espérance, de la charité, il vous a donné le prêtre, qui vous donne Jésus, qui s'efface devant Jésus. Et avec cela vous êtes plus forts que le monde avec son athéisme, avec son mensonge, avec son désespoir et avec sa haine, puisque l'amour est plus fort que la haine. Amen.

Bibliographies

Alain DE BENOIST, Thomas MOLNAR, *L'Eclipse du sacré* – Discours-Réponses, La Table Ronde 1986, 247 p.

Voilà un livre original quant à sa conception, écrit « à quatre mains », mais nullement concertant, puisque ses deux auteurs appartiennent à des horizons philosophiques et religieux tout à fait divergents : si l'un est catholique, l'autre compte parmi les auteurs les plus représentatifs de la dénommée « nouvelle droite » française. Ils débattent d'un thème qui révèle particulièrement l'incompatibilité de leurs métaphysiques et de leurs religions respectives : la question du sacré, de sa place dans le monde moderne, des raisons de son éclipse actuelle.

Chaque auteur expose sa position, puis répond à une série d'objections faites par son interlocuteur.

Thomas Molnar, ayant défini le sacré dans la perspective chrétienne comme ce qui incarne pour nous la présence de Dieu, souligne l'importance particulière du temps de l'Incarnation à la Résurrection, Jésus-Christ étant, par sa vie et sa présence au sacrifice de la messe, le seul sacré chrétien.

Il en vient ensuite à une analyse de la société contemporaine, observant, parallèlement à Malraux pour qui « nous sommes la première civilisation qui ne sache plus le sens de la vie », que notre société est la première dans l'histoire à être mutilée du sacré, « ce qui ne présage rien de bon » (p. 20). Si l'on se souvient qu'un Mircea Eliade a montré que le sacré est un élément de la structure de la conscience, on comprend le danger couru par une telle civilisation :

que ne risque-t-elle pas de sacraliser pour servir de substitut au sacré chrétien massivement récusé ?

La critique de Molnar est double : elle porte sur notre société productrice d'objets en surabondance, consommatrice jamais rassasiée d'images, dominée par un esprit technocratique ; elle porte également sur l'Eglise d'aujourd'hui, et notre auteur ajoute quelques séquences aux chapitres dans lesquels Maritain dénonçait vivement l'agenouillement de l'Eglise devant le monde, et l'invasion de l'Eglise par une apostasie immanente. Molnar croit pouvoir diagnostiquer une perte de la foi « y compris et surtout au sein de la hiérarchie » (p. 30).

Quant à Alain de Benoist, il ne ménage pas dans sa contribution la conception biblique et chrétienne du sacré, l'accusant d'introduire une coupure entre la transcendance du Dieu chrétien et les hommes. Le sacré est à ses yeux plus important que Dieu, et il réside, selon un mot de Hölderlin, dans la nature. Benoist, dont les références sont puisées pour une très large part chez Heidegger, voit dans le sacré le lien entre les quatre éléments de l'« univocité » heideggerienne : terre, ciel, hommes et dieux.

S'il rejoint Molnar pour constater la disparition actuelle du sacré, il s'en sépare radicalement quand il s'agit de déterminer les causes de ce phénomène. Cette disparition serait la conséquence directe de la diffusion de « la religion judéo-chrétienne », qui a vidé le cosmos de toutes les forces vivifiantes qu'y avait placées le paganisme antique. Benoist voit dans le christianisme

un refus du monde, la nature et la sur-nature étant désolidarisées.

L'auteur de « Comment peut-on être païen ? » n'en reste pas là dans sa polémique antichrétienne : il estime que, au sein du christianisme, la sainteté a remplacé le sacré ; l'éthique biblique s'opposerait à l'esthétique grecque. L'individualisme judéo-chrétien trancherait sur l'authentique ethos, comme conformité « au mode d'habiter d'une communauté particulière » (p. 142).

On aura une idée du ton de ce discours où domine la critique de la conception biblique du monde à la lecture d'un passage comme celui-ci : « Le monothéisme biblique, en voulant placer Dieu au-dessus de tout, a mis en route un processus au terme duquel ce dieu ne pouvait que tomber au-dessous de tout. Là réside l'athéisme potentiel de la religion chrétienne, véritable aberration du point de vue de l'expérience spirituelle, relevant de ce que les Indiens dénomment *anadhikâri vedânta*, « métaphysique des imbéciles » (p. 176).

Comme il ne s'agit pas de contester ici le caractère un peu court de ce diagnostic, voyons quelle est l'alternative proposée. Pour Alain de Benoist, la seule solution, si l'Europe ne veut pas sombrer dans le nihilisme, est le retour des dieux, puisque le christianisme, qui n'a duré qu'appuyé sur ce qui ne lui appartenait pas en propre (p. 194), est aujourd'hui moribond, laissant une société dépourvue de tout sentiment du sacré, athée. En réalité l'Europe serait en crise depuis qu'elle n'a plus pu dire, avec Cicéron, « chaque cité a sa religion, nous avons la nôtre ». Quant à l'identité des dieux attendus, elle n'est pas précisée, car ils sont à venir, ils ne sont pas encore nés... (p. 202).

Si ce livre est une utile réflexion sur le sacré en ce temps de sécularisation, cependant on se prend à regretter parfois, surtout en lisant les réponses aux objections soulevées par Molnar, que le débat n'ait pas pu être mené plus loin.

Ce n'est qu'un commencement de dialogue, qui a cependant l'avantage de faire mieux comprendre l'incompréhension dont le christianisme est l'objet de la part d'un certain néopaganisme d'inspiration nietzschéo-heideggerienne.

A.T.

Soeur ISABELLE DE LA SOURCE, « *Lire la Bible avec les Pères* », Paris, Médiaspaul, 1988.

Lorsqu'on parle aux fidèles chrétiens, ou à d'autres personnes, des « Pères de l'Eglise », on s'aperçoit que beaucoup d'entre eux ne connaissent pas ces « pères ». Et cela est dommage, car tous les chrétiens devraient regarder avec révérence vers ces hommes des premiers siècles de notre ère qui ont précisé et fixé notre foi par leur sainteté et leurs efforts théologiques. Avec ce recueil de commentaires des Pères au livre de la Genèse, Soeur Isabelle, moniale bénédictine, veut contribuer à ce que tous les chrétiens puissent tirer le maximum de profit de la lecture de l'Ecriture Sainte, guidés par ces maîtres de vie et de pensée que sont les Pères de l'Eglise.

L'auteur s'est fixé un but purement spirituel : « Lorsque se présentait un commentaire susceptible de nourrir notre foi et notre amour du Christ et de l'Eglise, les recherches n'ont pas été poussées plus loin. »

Tous ceux qui célèbrent l'Office des Lectures de la Liturgie des Heures peuvent trouver aussi en ce petit livre un instrument utile pour entrer davantage dans l'esprit des textes bibliques proposés chaque jour (dans le cas présent, les cinq premières semaines du temps ordinaire, années paires).

Une seule observation : étant donné que le titre parle des « Pères », était-il nécessaire d'inclure des textes d'auteurs modernes ? 173 pp. et une petite notice biographique sur chaque auteur ancien.

S. MAZA O.P.

Florent GABORIAU, *Philosophie issue des sciences*, 1 vol. de 215 p. FAC-éditions, PARIS, 1986.

Cet ouvrage rassemble des exposés, rédigés à des années de distance, qui tournent néanmoins autour d'une seule et même question à savoir le point d'ancrage, l'enjeu et la méthode de la philosophie.

Le premier exposé, adressé à des scientifiques, part du savoir compris comme un acte contemplatif pris entre un tenant – l'expérience – et un abouissant – la technique – (p. 18). Abordant successivement le savoir physique et le savoir mathématique, l'auteur manifeste l'indéterminé, présent à chacun, que l'on nomme exister et qui ne se découvre au savant que par l'aveu d'un «nescio» (p. 26). «Une philosophie ainsi née des sciences n'emprunte rien à leur contenu et commence par ne pas savoir» (p. 28). «La question qui surgit d'une rencontre des sciences est déjà métaphysique» (p. 33), «mais l'approche de l'étant, le constat d'une ignorance à son sujet, s'effectue aussi bien à l'extérieur de la discipline scientifique par l'expérience que chacun fait de ce qui passe» (p. 35).

L'exposé suivant a été fait à des enseignants lors du congrès de Naples intitulé : l'enseignement philosophique dans les séminaires depuis Vatican II. L'auteur présente la Nouvelle Initiation Philosophique qu'il a lui-même élaborée. «Il s'agit d'une démarche de la pensée orientée à saisir et contempler ce qui est dans ce qui paraît... elle part d'un point radical, exempt de tout postulat, puisqu'il s'identifie à la nescience» (p. 73). L'itinéraire proposé part de ce qui s'offre d'abord (phénoménologie) puis pénètre (l'ontologie) pour déboucher (excessus) sur l'existence de Dieu. «Cette initiation principalement déterminée par l'ordre de découverte qu'il faut respecter en philosophie, ne cesse pourtant d'être conforme aux in-

dications du Concile» (p. 92). Les atouts d'une telle méthode, selon l'auteur, consiste dans ce que «la métaphysique soit ainsi de bout en bout l'équivalent d'une anthropologie» (p. 94).

Le chapitre suivant est une explication sur la méthode suite aux inquiétudes de M. D. PHILIPPE qui se demande ce que devient une théologie qui se sert d'une telle philosophie. Ces réticences portent sur la manière de concevoir la mort et sur la méthode de la Nouvelle Initiation Philosophique dont «l'itinéraire envisage d'abord l'imparfait pour parvenir au parfait» (p. 108). F. GABORIAU répond : «n'ayant point accès à une science de l'être en tant qu'être qui nous dispenserait d'en haut les causes et les principes, les seuls que je découvre sont ceux dont la formulation se trouve impliquée en cours de route et qui nous oblige à nous en tenir au fil conducteur qu'offre la langue-pensée» (p. 114). La discussion rebondit à propos d'un rappel à l'ordre d'Etienne GILSON pour remettre en lumière l'objet et la méthode propre de la philosophie première et l'auteur critique alors sévèrement, avec quelques accents polémiques, des thomistes aussi notoires que MARITAIN et GILSON qui se sépareraient de saint THOMAS lequel «ne donne jamais à la métaphysique pour l'objet l'être en tant qu'être mais l'existant comme tel» (p. 134). Le débat porte donc sur la métaphysique, comme science de l'être en tant qu'être, ce qui donne l'occasion à l'auteur de préciser sa perspective en se démarquant «des thomistes contemporains qui adhèrent sans exception notable à cette définition de la métaphysique» (p. 137).

Le cinquième chapitre est un exposé, pour des gens d'expérience, où l'auteur cherche ce qu'est un philosophe. Tout commence par la prise en compte d'un devenir flottant qui se prolonge dans la conscience d'un «pas assez» : «il va falloir s'enquérir de ce qui

provoque, non plus seulement la mélancolie, mais pour ainsi dire la nausée. Le «ne plus» procède en réalité d'un «pas assez» qui se traduit aussi bien par un «de trop» où ce qui s'exprime, en quelque sorte se vomit» (p. 148). Pour l'auteur, «prendre ainsi, pour la mettre en cause, la mesure de ce qui existe, revient 'in actu, exercito' à prendre la mesure du chercheur lui-même, et donc de l'homme... d'où l'intérêt anthropologique, sans l'avoir voulu, d'une recherche authentiquement métaphysique» (p. 157). A propos de l'homme dont le philosophe s'efforce de prendre la mesure il convient de n'en pas manquer les aspects contrastés, en effet «pour connaître la grandeur de l'homme il faut mener la philosophie à son terme c'est-à-dire jusqu'à l'Exister en personne et en nature» (p. 157), mais il faut aussi reconnaître que «l'homme cesse d'être lorsqu'il meurt, il ne se contente pas de disparaître, de telle sorte qu'on pourrait l'imaginer renaissant ou se réincarnant ... la mort lui porte atteinte en supprimant son être» (p. 161). «Déchiré entre ces deux extrêmes, lucide, écartelé, le philosophe ne voit pas de solution au paradoxe de l'homme» (p. 161).

Le dernier chapitre, intitulé Examen des points de départ, permet à l'auteur de préciser le point d'ancrage de la philosophie. Celui-ci remarque que «ce qui nous est proposé au titre de la philosophie, c'est tantôt de nous lover dans le devenir pour en épouser la vague, dans le sens présumé que lui confère le principe Espérance et tantôt d'entrer en nous même à la rencontre d'un cogito garanti par l'insularité de sa certitude» (p. 189). Or «une philosophie dont la nature se définirait par sa naissance à partir des sciences ne nous munit pas aussi facilement des assurances que les uns ou les autres se procurent à

même le Devenir où dans le creux du Cogito» (p. 192). Il ne reste donc plus qu'à demeurer dans le doute, issu des sciences, portant sur l'*ens*, et à arpenter les allées de la phénoménalité. Pour cela il suffit de suivre HUSSERL, car «la conscience dont 'l'époché' vraiment radicale ouvre l'accès, n'est pas uniquement le lieu de la connaissance, elle est le lieu de la source de l'être» (p. 196). «C'est du point de vue de l'existant que ce départ ponctuel se trouve en relation d'enquête, Une relation à ce point de vue constitutive de l'œuvre à poursuivre, garantit que ce cordon ombilical jamais ne sera rompu» (p. 196).

Il semble que, pour l'auteur, la métaphysique devrait rester dans son innocence germinale et ne jamais grandir s'appuyant sur le réel pour progresser jusqu'aux cimes avec certitude. Issue des sciences, elle devrait garder cette crainte de savoir pour entretenir cette nescience de l'esprit qui tout compte fait ne veut être que sa seule assise et même son seul chemin. Le philosophe, «voué par là même à une pensée qui, se heurtant au monde, avoue son hésitation en même temps que son adhésion» (p. 194), se trouve contraint «à palper les apparences du point de vue de l'existence» (p. 193). En effet pour F. GABORIAU «c'est cette ignorance nullement synonyme d'impuissance (sauf à la convertir aussitôt en dogmatisme), qui s'appelle la métaphysique à l'état de germe» (p. 212). On peut remarquer qu'une telle philosophie, soucieuse de ne pas quitter l'interrogation qui la fait jaillir, refuse de naître, de rompre le cordon ombilical, et réduite à «n'être qu'une expérience renouvelée de son propre commencement» (p. 197) s'interdit toute connaissance certaine par les causes.

Bernard HUBERT

NOVA ET VETERA

Fondateur: Charles, Cardinal Journet (†)
Direction et rédaction: Georges Cottier, O.P.
4, avenue Saint-Paul
1209 Grange-Canal (Genève)
Edition et administration: Editions universitaires
42, Boulevard de Pérolles
CH-1700 Fribourg

Compte de chèques postaux: Fribourg 17-974-3
(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. 45.-
	Abonnement de soutien:	Fr. 50.-
	Prix du numéro à part:	Fr. 12.-

Autres pays (y compris la France):

Abonnement annuel	Fr. suisses 45.-
Le numéro	Fr. suisses 12.-

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.