

NOVA^{ET} VETERA

REVUE TRIMESTRIELLE

- GEORGES COTTIER, O.P. – *Réflexions sur la distinction entre naturel et artificiel: conséquences pour l'éthique biomédicale* p. 161
- S. PINCKAERS, O.P. – *Amour et devoir – Une réponse à la question de l'eudémonisme* p. 179
- LÉON J. ELDERS – *Sciences naturelles et philosophie de la nature* p. 198
- GEORGES BRAZZOLA – *Du renouvellement de la philosophie de la nature* p. 215
- VICTOR CONZEMIUS – *Charlotte Lady Blennerhassett – Portrait d'une catholique libérale* p. 226

NOTES

- BIBLIOGRAPHIE GÉRARD SOULAGES, *Divisions ou pacification dans l'Eglise. Après la rupture de Mgr Lefebvre* p. 240

COLLECTION **PRÉMIQUES**

YVES SIMON
Traité du libre arbitre
144 pages Fr.s. 18.-/82 FF

**L'Enseignement social
chrétien**
258 pages Fr.s. 28.-/126 FF

CHARLES JOURNET
**Théologie de la
politique**
164 pages Fr.s. 22.-/100 FF

JACQUES MARITAIN
**La Loi naturelle
ou loi non écrite**
256 pages Fr.s. 28.-/126 FF

GODEFROID KURTH
**L'Eglise aux tournants
de l'histoire**
108 pages Fr.s. 15.-/69 FF

BOHDAN CYWINSKI
L'Expérience polonaise
157 pages Fr.s. 17.-/77 FF

PATRICK DE LAUBIER
**La Pensée sociale
de l'Eglise catholique**
214 pages Fr.s. 25.-/113 FF

HEINZ R. SCHMITZ
**Progrès social et
Révolution**
115 pages Fr.s. 16.-/72 FF

JOSEF PIEPER
La Fin des temps
209 pages Fr.s. 25.-/113 FF

PATRICK DE LAUBIER
Idées sociales
166 pages Fr.s. 18.-/82 FF

**ÉDITIONS UNIVERSITAIRES
FRIBOURG SUISSE**

Diffusion pour la France:

Librairie Saint-Paul, 6, rue Cassette, 75006 Paris.

Réflexions sur la distinction entre naturel et artificiel:

CONSÉQUENCES POUR L'ÉTHIQUE BIO-MÉDICALE*

I

Introduction

1. Les problèmes sur lesquels vous m'avez invité à réfléchir avec vous sont des problèmes difficiles. La difficulté tient à la fois à leur relative nouveauté et au fait qu'ils renvoient à une distinction ancienne, déjà perçue et soulignée par la pensée grecque. Car la nature constitue une de ces données tout à fait premières dont la visualisation est décisive pour le développement entier de la pensée philosophique et aussi théologique. Selon, en effet, la manière dont la nature est appréhendée et conceptualisée se dessinent des lignes de partage et des oppositions irréductibles entre systèmes philosophiques.

De plus, le terme de nature est un terme polysémique. Il convient à chaque fois de marquer en quel sens il est entendu. Et comme artificiel est corrélatif à naturel, la même exigence vaut à son propos.

Sur deux textes du magistère

2. Le moraliste chrétien doit évidemment prêter une attention toute particulière à l'usage que les documents du magistère font de ces termes. Nous nous attacherons ici à quelques extraits de deux textes récents, d'ailleurs en continuité l'un avec l'autre, l'encyclique *Humanae vitae*, de Paul VI (25 juillet 1968) et l'*Instruction* de la Congrégation pour la doctrine de la foi, *Donum vitae* (22 février 1987). Nous n'avons pas, pour notre propos, à examiner le problème de l'autorité doctrinale de chacun de ces documents.

Humanae vitae, pour déterminer la nature de l'acte original et ses finalités, se réfère à la «loi naturelle», comme significative de la sagesse et de

* Communication au 1^{er} Congrès d'éthique médicale, Faculté de médecine de l'Université catholique de Santiago du Chili, le 27 juillet 1988.

la volonté du Créateur. C'est Dieu qui a voulu que, de par sa structure intime, l'acte conjugal comporte ces deux significations, union et procréation, que «l'homme ne peut rompre de sa propre initiative». Respecter ces deux aspects essentiels, c'est reconnaître intégralement l'ordination de l'amour à «la très haute vocation de l'homme à la paternité», qui est une «paternité responsable» (cf. n. 10). Tel est le «principe fondamental» qui commande l'ensemble de la question (cf. nn. 11-12).

Une conclusion en découle aussitôt:

«User de ce don divin en détruisant, fût-ce partiellement, sa signification et sa finalité, c'est contredire à la nature de l'homme comme à celle de la femme et de leur rapport le plus intime, c'est donc contredire aussi au plan de Dieu et à sa volonté» (n. 13).

Si on considère la même conclusion dans le sens positif, on affirmera:

«Au contraire, user du don de l'amour conjugal en respectant les lois du processus de la génération, c'est reconnaître que nous ne sommes pas les maîtres des sources de la vie humaine, mais plutôt les ministres du dessein établi par le Créateur». Ce qui est encore explicité: «De même, en effet, que l'homme n'a pas sur son corps en général un pouvoir illimité, de même il ne l'a pas, pour une raison particulière, sur ses facultés de génération en tant que telles, à cause de leur ordination intrinsèque à susciter la vie, dont Dieu est le principe». Car, selon une belle formule de Jean XXIII, «la vie humaine est sacrée; dès son origine, elle engage l'action créatrice de Dieu» (*ibid*).

3. Arrêtons-nous à quelques-unes de ces affirmations. Leur sens est clair.

a) *Nature* désigne ici la nature humaine, telle qu'elle est objet d'un regard éclairé par la foi. Son contenu est objet d'une théologie de la création. La nature, c'est donc la nature créée qui, comme telle, ontologiquement considérée, est porteuse d'un sens. Ce sens ce n'est pas l'homme qui l'apporte, il est donné et c'est pourquoi en étant attentif aux finalités inscrites dans la sexualité humaine on se rend du même coup attentif au dessein du Créateur sur l'homme.

b) Ainsi la nature s'adresse à l'intelligence, théologique et philosophique, mais qui est déjà celle du sens chrétien et, dans une certaine mesure, du sens commun. Cette intelligence est capable de lire le dessein créateur également dans les «lois biologiques qui font partie de la personne humaine» (n. 10). Ce qui implique une vision intégrale de l'être humain, dans laquelle le corps, loin d'être extérieur à la personne, en est une partie intégrante.

Cet aspect de la doctrine a, comme l'on sait, donné lieu à bien des malentendus, tant sont répandus les préjugés dualistes, que semble venir corroborer le positivisme ambiant. En effet, si l'homme était uniquement l'esprit ou la liberté, le rapport de la personne à son corps serait un rapport extrinsèque. Demander donc au corps des indications sur la maîtrise humaine de la sexualité, ce serait soumettre l'esprit à ses lois, ce serait tomber dans un grossier «biologisme» indigne de la liberté de l'esprit. Paradoxalement, le matérialisme vient à la rescousse de ce spiritualisme dualiste. Car dès lors qu'on privilégie, jusqu'à l'exclusive, l'approche empiriste, qui est celle des sciences expérimentales, on ne peut pas percevoir ce que nous pourrions appeler la transcendance du corps humain par rapport à tous les autres corps vivants. Cette transcendance et cette dignité, le corps humain les tient de l'unité de la personne, puisque, dans le composé humain, l'esprit, qui a valeur de principe, communique au corps, dont il a besoin et par lequel il s'exprime, sa dignité.

c) C'est l'intelligence théologique et philosophique qui est appelée à discerner dans les lois biologiques du corps humain des indications pour la conduite de l'existence. Reconnaître la signification de ces lois n'est pas donner libre cours à l'instinct et aux passions: au contraire, «la paternité responsable signifie la nécessaire maîtrise que la raison et la volonté doivent exercer sur elles» (*ibid.*).

d) Ainsi, dans notre texte, le concept de nature est prégnant d'une seconde signification. Disons que la signification théologique et métaphysique se prolonge en signification éthique. En tant même qu'expression du dessein du Créateur, la nature a une valeur normative. «La paternité responsable comporte encore et surtout un plus profond rapport avec l'ordre moral objectif, établi par Dieu, et dont la conscience droite est la fidèle interprète». Il s'agit ainsi d'une normativité objective. La responsabilité éthique implique la conscience de la condition de créature. L'homme et la femme sont appelés à être collaborateurs de Dieu dans le don de la vie humaine. Ils réalisent leur vocation quand ils font librement leur l'ordre voulu par Dieu. En conséquence, dans la transmission de la vie, les époux ne sont pas, moralement parlant, «libres de procéder à leur guise, comme s'ils pouvaient déterminer de façon entièrement autonome les voies honnêtes à suivre, mais ils doivent conformer leur conduite à l'intention créatrice de Dieu, exprimée dans la nature même du mariage et de ses actes, et manifestée par l'enseignement constant de l'Eglise» (*ibid.*).

Nous dirons donc que la nature, objet du regard théologique, signifie la nature comme création, exprimant l'intention créatrice de Dieu et par là-même objectivement normative pour l'agir humain.

Artificialité

4. La qualification morale des moyens de régulation des naissances se comprend à partir de ce qui précède. C'est à propos de la question de ces moyens qu'apparaît le terme d'artificiel. Après avoir parlé des moyens illicites (n. 14), puis de la licéité des moyens thérapeutiques (n. 15), le document traite du recours aux périodes infécondes (n. 16).

Il est d'abord fait état d'une objection avancée contre l'enseignement de l'Eglise: puisque «c'est la prérogative de l'intelligence humaine de maîtriser les énergies offertes par la nature irrationnelle et de les orienter vers un but conforme au bien de l'homme», «n'est-il pas raisonnable, en bien des circonstances, de recourir au contrôle artificiel des naissances, si on obtient par là l'harmonie et la tranquillité du foyer et de meilleures conditions pour l'éducation des enfants déjà nés?»

La réponse est qu'il faut certes louer et recommander «l'intervention de l'intelligence dans une œuvre qui associe de si près la créature raisonnable à son Créateur, mais elle affirme que cela doit se faire dans le respect de l'ordre établi par Dieu». Aussi bien, pour des motifs moralement bons, le recours aux périodes infécondes est licite.

Il y a en effet une différence essentielle entre user légitimement d'une disposition naturelle et empêcher le déroulement des processus naturels.

Le n. 17 envisage les conséquences prévisibles des «méthodes de régulation artificielle de la natalité»: abaissement général de la moralité, porte ouverte à ce qu'aujourd'hui on appelle la permissivité, facilités offertes à l'infidélité, manque de respect de la femme, abandon, à cause des difficultés rencontrées dans l'observation de la «loi divine», à la merci de l'intervention des pouvoirs publics.

Si donc on ne veut pas livrer à l'arbitraire des hommes «la mission d'engendrer la vie», «il faut nécessairement reconnaître des limites infranchissables au pouvoir de l'homme sur son corps et sur ses fonctions; limites que nul homme, qu'il soit simple particulier ou revêtu d'autorité, n'a le droit d'enfreindre. Et ces limites ne peuvent être déterminées que par le respect qui est dû à l'intégrité de l'organisme humain et de ses fonctions» selon les principes énoncés dans l'encyclique et selon «la juste intelligence» du «principe de totalité», exposé par Pie XII¹.

Enfin, Paul VI rappelle que ce n'est pas l'Eglise qui a créé la loi morale, «tant naturelle qu'évangélique»: elle en est seulement le dépositaire et l'interprète. Défendre la loi morale dans son intégralité, c'est contribuer à

¹ Renvoi à deux allocutions, du 8 octobre 1953 et du 16 mai 1956, A.A.S. 45 (1953), p. 674-675 et 48 (1956), p. 461-462.

l'instauration d'une civilisation vraiment humaine. En engageant l'homme «à ne pas abdiquer sa responsabilité pour s'en remettre aux moyens techniques», l'Eglise défend la dignité des époux.

On aura relevé le sens particulier que revêt dans le contexte de l'encyclique le terme d'artificiel, qui revient par deux fois.

Est dite artificielle une intervention de l'homme qui s'oppose aux processus naturels, en tant que ceux-ci expriment le dessein du Créateur et ont un caractère éthiquement normatif. Cette normativité indique des limites pour l'exercice du pouvoir technique. En ce sens artificiel désigne ce qui enfreint la normativité éthique objectivement inscrite dans la nature.

Mais ce serait une lecture erronée du texte que d'y voir une opposition entre l'artificialité comme contrôle de la nature et abandon aux spontanéités «naturelles». Il y a bien une opposition, mais elle se situe à l'intérieur de l'intelligence, de la raison. Elle est entre la raison technique et la raison éthique, laquelle reconnaît sa règle et sa mesure dans «l'ordre établi par Dieu». Le thème qui n'est pas développé pour lui-même est donc celui de l'articulation de la raison éthique et de la raison technique.

L'emploi particulier du mot artificiel, tel qu'il apparaît dans le développement de l'encyclique, est parfaitement justifié. Il présuppose le problème de l'articulation entre éthique et technique. Mais, comme nous le verrons, cette signification n'est pas la signification première d'artificiel. Car également derrière les méthodes qui permettent de connaître de mieux en mieux les périodes infécondes, il y a les acquis de la science et des techniques modernes, il y a l'importance considérable de la technique, comme ensemble des *artefacts*, dans notre culture.

L'Instruction «Donum vitae»

5. L'Instruction *Donum vitae* a pour objet d'«éclairer et résoudre les problèmes moraux soulevés par les interventions artificielles sur la vie naissante et sur les processus de la procréation», à la lumière du don de la vie, d'une inestimable valeur, que Dieu a confié à l'homme, appelé à en assumer la responsabilité. L'*introduction* emploie ainsi dès les premières lignes le terme d'artificiel.

Les progrès des sciences biologiques et médicales ont donné à l'homme des pouvoirs nouveaux qui ne permettent plus seulement d'*assister* les processus de la procréation mais de les *dominer*. Les nouvelles techniques exposent ainsi l'homme «à la tentation d'outrepasser les limites d'une raisonnable domination de la nature». Retenons l'expression: «raisonnable domination de la nature».

Les critères de jugement reposent sur une vision anthropologique qui est partie intégrante de la pensée de l'Eglise, nourrie de la parole de Dieu ². Cette anthropologie contient d'abord l'affirmation de l'unité substantielle de la personne humaine; ainsi le corps humain est une partie constitutive de la personne. On se référera donc à «la nature de la personne humaine dans sa dimension corporelle». Ensuite la nature même de personne qui est celle de tout être humain interdit que ce dernier soit traité comme un objet. Il y a donc une différence essentielle entre la production des objets techniques et la procréation humaine. Si certaines pratiques sont à rejeter, c'est parce qu'elles substituent un processus de production à cet acte intrinsèquement et spécifiquement humain qu'est la collaboration responsable des parents au don de la vie à une nouvelle personne humaine, don qui suppose l'action créatrice de Dieu. A cause de cela, «seul l'acte conjugal est digne de poser les conditions de la conception d'une nouvelle personne humaine». On rappelle à ce propos l'enseignement d'*Humanae vitae* (n. 12): il n'est pas moralement licite de rompre la connexion entre signification unitive et signification procréatrice de l'acte conjugal.

6. Le même principe, affirmé dans l'encyclique, éclaire les problèmes abordés par l'instruction. Il convient de bien saisir la manière dont ils s'appliquent ici et là. L'encyclique déclare le caractère illicite de techniques qui visent directement à interrompre ou à faire échouer, dans le cas des méthodes abortives, le processus naturel de transmission de la vie. Ici, dans le cas de la fivete homologue, l'action semblerait à première vue être orientée dans la direction opposée et ne pas soulever d'objection. Le couple, affecté par la stérilité de la femme, ne désire-t-il pas la procréation? La fivete ne s'inscrit-elle pas ainsi dans le sens de la signification naturelle de la procréation? N'est-ce pas une infirmité, – que la technique s'efforce de vaincre –, et non le vouloir humain, qui a rompu la connexion entre union et procréation?

Si le document conclut à l'illicéité morale d'une telle intervention, c'est parce qu'elle aussi enfreint la signification humaine que la nature, comme création de Dieu, confère à la transmission de la vie. C'est en effet la nature, telle qu'elle se manifeste au regard théologique et métaphysique, qui fournit la réponse. Tous les malentendus proviennent de ce qu'on donne à nature une signification trop étroite et restrictive. Seule l'ampleur de la vision théologique qui sait reconnaître dans «la loi morale naturelle» qui prescrit «les finalités, les droits et les devoirs qui se fondent sur la nature corporelle et spirituelle de la personne humaine», l'expression du

² Sur ce point, cf. la présentation de l'*Instruction* faite aux journalistes le 10 mars 1987 par le Cardinal RATZINGER, cf. *Doc. Cath.*, 5 avril 1987, n. 1937, p. 362–364.

dessein du Créateur, permet de comprendre le bien-fondé de la réponse donnée. Or cette vision de la nature de la personne humaine comme telle comprend l'union de l'homme et de la femme comme exigeant de s'acquiescer dans le mariage. Tout ce qui est affirmé suppose cette reconnaissance de l'essence et de la grandeur du mariage, et de ses actes spécifiques comme lieu naturel de la procréation humaine.

C'est là un point de grande importance, car les possibilités offertes par les nouvelles techniques permettent de scinder paternité (et maternité) biologique, paternité affective et paternité juridique. D'aucuns, s'appuyant sur les données de l'ethnologie, qui est un savoir empirique, concernant les systèmes de parenté, ont soutenu que l'essentiel était du côté de la paternité affectivo-psychologique et juridique, de sorte que par elle-même la paternité biologique serait de moindre signification. Ce qui revient à discréditer le corps comme s'il était un objet extérieur à la personne et à méconnaître la nature du mariage comme expression et soutien de la communion de l'homme et de la femme. Parler de la nature humaine, c'est donc envisager l'intégralité de la personne humaine, selon sa double dimension corporelle et spirituelle et selon sa dimension sociale et de communion.

7. Il faut citer ici quelques lignes de l'Instruction (*introd.*, n. 3):

«Dieu, qui est amour et vie, a inscrit dans l'homme et la femme la vocation à une participation spéciale à son mystère de communion personnelle et à son œuvre de Créateur et de Père. C'est pourquoi le mariage possède des biens spécifiques et des valeurs d'union et de procréation sans commune mesure avec celles qui existent dans les formes inférieures de la vie. Ces valeurs et significations d'ordre personnel déterminent du point de vue moral le sens et les limites des interventions artificielles sur la procréation et l'origine de la vie humaine. Ces interventions ne sont pas à rejeter parce qu'artificielles. Comme telles, elles témoignent des possibilités de l'art médical. Mais elles sont à évaluer moralement par référence à la dignité de la personne humaine, appelée à réaliser la vocation divine au don de l'amour et au don de la vie».

Aussitôt après (*ibid.*, n. 4), le texte énonce les deux «valeurs fondamentales relatives aux techniques de procréation artificielle humaine», en référence auxquelles sera formulé le jugement moral «sur les méthodes de procréation artificielle»: «la vie de l'être humain appelé à l'existence et l'originalité de sa transmission dans le mariage».

Le texte-là encore s'exprime avec clarté. Ce n'est pas en vertu de leur artificialité en tant que telle qu'une technique et qu'une méthode sont licites ou non licites, c'est en vertu de leur conformité aux règles morales,

telles qu'un regard de foi et déjà un regard métaphysique peuvent les dégager de la considération de la nature de la personne humaine. Ce qui implique que de soi l'activité technique, et donc le recours à l'artificialité, demande une régulation éthique. Quand donc il est question d'«une raisonnable domination de la nature», il s'agit de la reconnaissance par la raison de cette nécessaire régulation. Revendiquer une autonomie totale de la recherche scientifique et technique, c'est simultanément exalter l'activité prométhéenne de l'homme dominateur de la nature et rabaisser cet homme au niveau des objets qui sont à la merci de cette domination. C'est par là-même entraîner la culture dans une contradiction, qui implique la négation de sa qualification humaniste essentielle.

L'Instruction le relève. Il n'y a pas de neutralité morale de la science et de ses applications. On ne saurait déduire les critères d'orientation de la simple efficacité technique, de leur utilité pour les uns au détriment des autres, ou des idéologies dominantes. «Aussi la science et la technique requièrent-elles, pour leur signification intrinsèque même, le respect inconditionné des critères fondamentaux de la moralité; c'est-à-dire qu'elles doivent être au service de la personne humaine, de ses droits inaliénables, de son bien véritable et intégral, conformément au projet et à la volonté de Dieu» (*ibid.*, n. 2).

Ainsi tout ce qui est techniquement possible n'est pas par là-même éthiquement possible. Et c'est à l'éthique qu'il revient de déterminer en dernier ressort ce qui est humainement possible, – possible au service de l'homme.

Humanae vitae désignait par artificiel, *per modum unius*, des méthodes contraires aux finalités naturelles normatives de l'acte. L'Instruction, dans l'emploi de la qualification d'artificiel, distingue deux aspects d'un acte ou d'une méthode: l'aspect selon lequel ils sont objets de la maîtrise technique, auquel le terme est réservé, et l'aspect selon lequel ils tombent sous la régulation éthique, qui est humainement déterminante.

Des textes du magistère contiennent, par leur nature même, des jugements autorisés. Il appartient au théologien d'en élucider les fondements et d'en fournir l'argumentation. Dès lors que les notions mises en jeu sont empruntées à l'expérience humaine, la contribution de la philosophie est également requise.

II

Art et Nature

8. Essayons donc de réfléchir sur l'artificialité. Dans le sens premier du terme, artificiel désigne ce qui se fait par art et est opposé à naturel. Il

n'est pas sans intérêt de relever qu'artifice, qui signifie d'abord une combinaison habile et industrieuse de moyens, comporte le sens dérivé de ruse, de déguisement, de fraude. Ces quelques indications sur le vocabulaire sont éclairantes pour notre problème. Car telle est bien la question que nous devons nous poser : en s'engageant dans le monde de l'artificiel, la médecine moderne ne risque-t-elle pas de nous entraîner dans le monde de l'artifice, c'est-à-dire dans une sorte de grande tricherie ? Les pratiques de certaines médecines dites parallèles semblent reposer sur une telle accusation et une telle méfiance. Quoi qu'il en soit de ce point, notons que, s'il y a tricherie, c'est qu'il y a manque délibéré à une règle. C'est par rapport à cette règle que l'artifice apparaît comme le fruit d'un art de tromper, et aussi de faire illusion : la tricherie consiste à contourner la règle, elle peut aussi consister à faire en sorte de donner l'illusion que la règle est respectée, alors qu'elle ne l'est pas.

Immédiatement l'artifice renvoie ainsi à l'art – en l'occurrence un certain art de la fraude ou de l'illusion. Cet art ne peut donc pas fournir lui-même la règle en question. Celle-ci doit se trouver dans ce à partir de quoi l'art lui-même est défini, c'est-à-dire la nature.

Nous partirons de ce qu'Aristote dit de la *nature* (la φύσις), au 2^e livre de la *Physique*. Le philosophe attire l'attention sur le fait que la nature est une donnée immédiate, qu'elle appartient à l'ordre de ce qui est connaissable par soi : c'est pourquoi ce serait ridicule de vouloir prouver que la nature existe, car il est manifeste qu'il y a beaucoup d'êtres naturels. « Or démontrer ce qui est manifeste par ce qui est obscur, c'est le fait d'un homme incapable de distinguer ce qui est connaissable par soi et ce qui ne l'est pas ».

La nature est ainsi notre point de référence premier. Le philosophe a proposé de cette donnée immédiate une définition, qu'il n'y a pas lieu de commenter ici, mais qu'il faut rappeler : « La nature est un principe et une cause de mouvement [au sens de changement] et de repos pour la chose en laquelle elle réside immédiatement, par essence et non par accident » (192b). Arrêtons-nous à un seul élément de cette définition : la nature est principe et cause. A ce propos, le philosophe développe une double réflexion : la première concerne les causes de la chose considérée, puisque cause s'entend en quatre sens, causes intrinsèques, constitutives (matière et forme) et causes extrinsèques (cause efficiente et la cause finale, qui est la suprême des causes). Mais ce n'est pas cette première considération qui doit nous retenir. La seconde nous intéresse plus directement : elle part de la constatation que toutes les causes que nous rencontrons ne sont pas des causes naturelles : certains effets sont dus au hasard, qui n'est pas à proprement parler une cause ; d'autres sont dus à l'art (τεχνή). La comparaison avec le hasard illustre, par contraste, le caractère intelligible de la

nature. Les médiévaux développeront ce point avec l'adage: *opus naturae opus intelligentiae*, qui se comprend pleinement à la lumière de la doctrine de la création.

Quant à la technè, à l'art, activité propre de l'animal raisonnable qu'est l'homme, elle offre des parallèles et des similitude avec la nature, que la considération de l'une et de l'autre, technè et nature, permet de dégager.

Disons que l'art désigne l'immense domaine de la raison pratique en tant qu'elle est appliquée à diriger l'action par laquelle l'homme dispose des objets naturels, pour les utiliser, les cultiver, les transformer. L'art préside à tout l'ordre du *faire*, par opposition à l'ordre de l'*agir*. Il se manifeste par le monde des outils, ou de l'ustensilité. Les outils, que Bergson a pu définir comme des organes artificiels alors que les organes naturels seraient des outils naturels, sont des moyens que l'homme fabrique par son travail afin d'avoir prise sur le monde des choses, des objets naturels. L'art, la technè (ou encore la technique) est un mode d'action caractéristique de l'homme. La technique est présente dès que l'homme est là, depuis l'âge préhistorique, jusque dans la technologie moderne. En ce sens, on doit dire que l'art ou la technè, est une activité naturelle de l'homme. Notons-le en passant: à cause de la polysémie du terme de nature, il est tout aussi vrai de dire que la technique est le fruit d'une activité naturelle, – entendons conforme aux potentialités de la nature humaine –, et que la technique est une composante de la culture, par laquelle l'homme se distingue de l'ensemble des autres êtres de la nature, qui agissent en vertu de la seule spontanéité inscrite dans leur nature et grâce à l'usage de leurs organes «naturels».

Si donc l'artificialité exprime cette activité propre de l'homme qu'est l'art ou la technè, il faut affirmer que l'homme et la technique sont indissociables, que l'activité technique (et donc l'artificialité) est connaturelle à l'homme en tant que tel. Le problème devient alors de savoir: quand, comment, et pourquoi l'artificialité devient artifice, au sens de fraude.

L'art imite la nature

9. Dans la comparaison qu'il conduit entre l'art et la nature, Aristote énonce l'adage qui sera constamment repris par la suite: *l'art imite la nature* (194a 21). Ce principe permet d'éclairer la distinction entre le point de vue du mathématicien et celui du physicien, c'est-à-dire du philosophe de la nature (21–26). On retrouve la même formule au ch. VIII qui contient une critique du mécanisme:

«Maintenant d'une manière générale, l'art ou bien exécute ce que la nature est impuissante à effectuer, ou bien l'imite. Si donc les choses artificielles sont produites en vue de quelque fin, les choses de la nature le sont également, c'est évident, car dans les choses artificielles comme dans les naturelles les conséquents et les antécédents sont entre eux dans le même rapport» (199a, 15–20).

Il s'agit, en d'autres termes, pour Aristote, de montrer, contre les théories mécanicistes, l'existence de la finalité dans la nature. Parmi les arguments avancés, il y a celui que nous venons de retranscrire : puisqu'il y a similitude entre l'art et la nature, pour cette raison que celui-là imite celle-ci et que les objets techniques sont conçus en vue d'une fin, *a fortiori* les êtres naturels agissent en vue d'une fin. Nous aurons remarqué au passage qu'Aristote reconnaît une double caractéristique de l'art par rapport à la nature : imiter, mais aussi exécuter ce que la nature est impuissante à effectuer, – ce qui sans doute doit s'entendre en conformité avec les tendances et les exigences propres de cette nature.

Saint Thomas nous a donné un commentaire du principe aristotélicien qui est d'autant plus digne de retenir notre attention qu'il prend pour exemple l'art du médecin. Etudiant ce qui est du domaine de l'action de l'homme, il se demande si un homme peut en enseigner un autre, étant cause du savoir de ce dernier ³.

Il constate d'abord qu'un effet peut procéder soit d'un principe extérieur, c'est-à-dire de l'art, soit d'un principe intérieur, c'est-à-dire de la nature. La santé procède tantôt de l'un tantôt de l'autre. Ainsi quelqu'un peut être guéri par l'art du médecin ou par la vertu de la nature. Or, là où sont produits des effets de cette sorte, se vérifient deux traits caractéristiques. D'abord l'art imite la nature dans son opération (*in sua operatione*); comme donc la nature guérit celui qui est infirme en altérant, digérant, et rejetant la matière qui cause la maladie, ainsi fait l'art. Ensuite, le principe extérieur, c'est-à-dire l'art, n'agit pas comme agent principal, mais comme coadjuvant de l'agent principal, qui est le principe intérieur; il le conforte et lui apporte des instruments et des aides, dont la nature se sert pour produire l'effet; ainsi le médecin conforte la nature et lui fournit des aliments et des médicaments, dont la nature se sert pour atteindre la fin qu'elle vise, qui est la santé.

La réponse à la seconde objection se réfère une nouvelle fois au principe : l'art imite la nature, en précisant la définition de l'art : l'art est le principe par lequel quelqu'un est dirigé dans son opération (*in operando*).

³ *Sum. Theol.*, IP, q. 117, a. 1.

Aussi bien quand il est question de la technè, de l'art, c'est d'abord la qualification du sujet agissant, la vertu, ou l'*habitus* opératif qui est envisagé, alors qu'aujourd'hui on est plutôt enclin à objectiver les techniques, en rejetant dans l'ombre la considération de l'agent qui les pratique et les utilise.

Compte tenu du statut de la médecine moderne, et en opérant les transpositions nécessaires, les remarques de saint Thomas sont précieuses. L'apport de l'art, l'artifice, est au service de la nature et de ses finalités, ici l'instauration ou la restauration du propre équilibre, ou de la santé du sujet. La nature ici, c'est le principe du vivant et la source de son activité spécifique. Elle est le principe de l'activité de l'organisme vivant humain et de ses lois propres.

10. Ainsi l'art, comme principe d'opération, imite la nature. L'adage, dans sa forme simple, a connu une singulière fortune. C'est ainsi que Descartes, dont la Physique prend le contre-pied de celle d'Aristote, écrit :

Ensuite parce que, du moment que l'art est un imitateur de la nature et que les hommes peuvent fabriquer des automates variés dans lesquels, sans aucune pensée, se trouve le mouvement, il semble conforme à la raison que la nature produise aussi ses automates, mais qui l'emportent de beaucoup sur les produits de l'art, à savoir toutes les bêtes (...)»⁴.

Th. Hobbes pour sa part écrit :

«La Nature, cet Art par lequel Dieu produit le monde et le gouverne, est imitée par l'Art de l'homme en ceci, comme en beaucoup d'autres choses, qu'un tel Art peut produire un animal artificiel (...). Car c'est l'Art qui crée ce grand Leviathan qu'on appelle République ou Etat (*civitas* en latin), lequel n'est qu'un homme artificiel, quoique d'une stature et d'une force plus grandes que celles de l'homme naturel, pour la défense et la protection duquel il a été conçu...»⁵

Chez Hobbes comme chez Descartes, la copie conduit directement à la connaissance de l'exemplaire. L'art humain produit des automates, en conséquence la nature produit aussi les siens, d'autant plus parfaits que ceux de l'homme, puisqu'elle a Dieu pour auteur. Ainsi Descartes tire argument des machines construites par le génie de l'homme pour justifier sa conception mécaniciste du monde dont les productions les plus émi-

⁴ Lettre à Morus, du 5 février 1649, cf. DESCARTES, *Œuvres et Lettres*, Paris, Pléiade, 1953, p. 1319.

⁵ Th. HOBBS, *Leviathan*, Paris, Sirey, 1971, p. 5. L'ouvrage est quasi contemporain de la lettre de Descartes (1651). On sait que Hobbes est l'auteur des *troisièmes objections* aux *Méditations* de Descartes. Cf. DESCARTES, *op. cit.*, p. 399-420.

nentes sont les bêtes, et également le corps humain. Celui-ci comme les animaux est un automate, obéissant aux seules lois de la mécanique, le dualisme permettant de considérer son lien avec l'âme ou la pensée comme un lien extrinsèque.

Chez Hobbes, joue également une vision mécaniciste de la nature. Alors que Dieu produit le monde et le gouverne, l'art humain produit cet «animal artificiel», cet «homme artificiel», qu'est l'Etat, conçu pour protéger l'«homme naturel» et le défendre contre lui-même. L'Etat est l'*artefactum* le plus accompli que produise l'art humain. On aura relevé la formule: la Nature, cet Art par lequel Dieu, etc.

Il est clair que le sens de l'adage: l'art imite la nature, n'est plus celui que lui reconnaissait Aristote. D'abord entre des machines, les différences sont de l'ordre de la complication ou de l'efficacité, elles ne sont pas d'ordre ontologique. Ensuite le principe d'une machine, même quand elle est un automate, ou autoréglée, est toujours extérieur. Chez Aristote, la nature comme principe est intérieure à la chose, ce qui est particulièrement patent chez les vivants. Enfin, le mécanicisme, par sa logique même, tend à discréditer et éliminer la finalité. La fin d'une machine lui est assignée du dehors, selon l'usage auquel le constructeur ou l'utilisateur la destinent. La nature aristotélicienne, en tant que principe intrinsèque, tend par elle-même et en vertu de son dynamisme propre vers des fins qui lui sont précisément connaturelles et qui constituent son propre accomplissement. A cela s'ajoute ce qui est sans doute le plus décisif: l'unité d'une machine est le produit d'un assemblage de pièces, de parties, elle est due à l'intervention de l'agent, elle constitue donc, métaphysiquement parlant, un tout accidentel. La nature, telle que l'entend Aristote, est principe intrinsèque d'unité de l'être qu'elle constitue. Ainsi l'âme, au sens de nature, est principe de l'unité substantielle du vivant ⁶.

11. Dans la conception mécaniciste, le sens de l'imitation est pour ainsi dire inversé: la nature est un automate ou un ensemble d'automates, à l'image des automates, certes moins parfaits, conçus par l'homme. Bien plus, la distinction entre naturel et artificiel tend à s'effacer. Tout ce qui est ressortit à l'ordre des *artefacta*, des produits du *faire*, – faire de l'Ingénieur divin ou faire de l'ingénieur humain. Le regard métaphysique et théologique sur la nature comme création, signifiante d'un dessein divin, connaît dès lors une quasi totale éclipse. La nature est devenue un réservoir de matériaux avec lesquels l'ingéniosité humaine cherchera à multiplier indéfiniment ses inventions.

⁶ Aristote explique, à la lumière de l'hylémorphisme, que nature peut se dire de chacune des causes intrinsèques: matière et forme ainsi que du composé.

De tout ceci se dégage une conclusion de première importance. La conception que l'on se fait de l'artificialité est intrinsèquement dépendante et tributaire de la conception que l'on se fait de la nature.

Seul un regard théologique et philosophique, au sens de la métaphysique de l'être, permet de visualiser cette donnée première et fondamentale qu'est la nature.

III

Conflit des humanismes

12. Nous nous sommes arrêtés au concept de nature, parce qu'il nous fournit la clef pour la compréhension de l'artificialité. Or la nature concrète, c'est la nature telle qu'elle est principe dans les êtres singuliers, car seuls existent des êtres singuliers. Quand les sujets concrets participent à l'ordre de l'esprit, capables des activités immanentes de connaissance intellectuelle et d'amour, ils sont des personnes. Saint Thomas emprunte ainsi à Boèce la définition de la personne: une substance singulière de nature raisonnable (*rationalis naturae individua substantia*)⁷. Il n'y a donc pas lieu d'opposer nature et personne. La nature humaine se réalise dans ces êtres singuliers que sont les personnes, qui ont la dignité de personne. Parlons en conséquence d'une médecine humaniste, comme d'une médecine qui envisage les maladies et les infirmités, ainsi que les thérapies par lesquelles elle entend y répondre, comme affectant ce sujet qu'est la personne, dans l'unicité de son être et de sa destinée, possesseur de droits inaliénables. La médecine aborde ainsi le patient en prenant en compte l'intégralité de son être. Elle reconnaît l'inviolabilité de la personne: de là, par exemple, l'obligation du secret médical, la nécessité du consentement, car la personne est responsable d'elle-même, et c'est à elle, pour autant qu'elle n'en est pas empêchée par des obstacles extérieurs, qu'il revient de décider de soi. Lui reconnaître ces droits inaliénables, c'est reconnaître la valeur normative de la nature humaine dans laquelle elle subsiste.

Une médecine humaniste présuppose des convictions humanistes et une culture humaniste, qui reposent précisément sur la reconnaissance de l'homme comme personne et de la normativité de la nature humaine en laquelle subsiste la personne. Ces convictions demandent à être explici-

⁷ Cf. mon étude *L'individu comme personne responsable*, in *Etat, Droit et Responsabilité*, *Studia Philosophica*, Supplementum 13/1987, Bern-Stuttgart, Haupt, 1987, p. 331-344. Cf. les formules de saint Thomas reproduites n. 6 et 8, p. 339.

tées et justifiées philosophiquement, elles demandent à être transmises par une éducation adéquate, c'est-à-dire vraiment humaniste et personnaliste, elles demandent à être sanctionnées par la loi, ce qui suppose qu'elles doivent recueillir un large consensus. Faire comprendre le bien-fondé de cette position fait partie aujourd'hui de la mission des chrétiens. Au fondement de cette conception de l'homme, il y a la perception que l'homme est une créature et que la création nous éclaire sur le dessein de Dieu qui nous a créés avec sagesse et par amour. On le voit, les problèmes éthiques qui se posent aujourd'hui à la médecine n'ont pas leur origine dans la médecine elle-même, ils sont le reflet d'un grand débat de culture, qui est le conflit des humanismes.

L'artificialité nécessaire

13. Dès que l'homme a entendu intervenir sur l'organisme souffrant pour guérir ou soulager le malade, l'artificialité a été présente, car toute activité qui ressortit à la technè implique une intervention extérieure sur le développement ou le fonctionnement du sujet malade. Nous entendons ainsi l'artificialité dans un sens large. Ses modes sont multiples et son champ s'est considérablement étendu, il ne cesse de grandir, avec l'apparition de la médecine scientifique : interventions au niveau des organes ou des fonctions, de type chimique ou organique, qui sont capables de pénétrer toujours plus profondément dans les composantes de la cellule ou de la molécule.

Ces interventions sont légitimes et requises pour autant que leur objet s'intègre dans l'unité de l'organisme et pour autant qu'elles ne procurent pas des altérations telles qu'il soit porté atteinte à l'identité morale et psychologique de la personne. Dans cette perspective, les greffes d'organes, les prothèses, ou les traitements chimiques qui soutiennent les fonctions ou leur permettent de s'exercer, celles qui aident l'organisme dans sa lutte contre les agressions ou contre les souffrances trop aiguës, sont autant de recours pleinement légitimes à l'artificialité.

Certes, dans la pratique, il peut se présenter des cas de conscience difficiles. Faut-il courir les risques graves d'un handicap définitif ou même de mort ? Faut-il maintenir en vie à tout prix quand on sait que le patient demeurera irréversiblement atteint dans sa vie consciente ? A-t-on le droit d'utiliser une thérapie, dont on prévoit des effets secondaires dangereux ou gravement néfastes ? Des problèmes particulièrement délicats se posent en psychiatrie. Compte tenu des circonstances que nous venons de rappeler et d'autres semblables, l'artificiel ne semble pas poser de problème, à condition qu'il soit utilisé pour venir en aide à une nature

affaiblie ou pour suppléer à ses défaillances. Il est au service de la vie du malade ou de l'infirmes.

Transmission de la vie

14. Pourquoi le problème se pose-t-il différemment quand on touche à la transmission et aux origines de la vie? On a voulu éluder la question en évoquant les tabous ancestraux qui seraient attachés à la sexualité. Ce n'est pas sérieux. La raison en est que les organes et les fonctions de transmission de la vie sont orientés vers des activités qui dépassent le bien propre de l'organisme individuel de l'homme et de la femme. L'activité sexuelle est une activité qui trouve son sens dans une relation de communion des personnes, laquelle est ouverte au don de la vie reçu par une nouvelle personne – le don de l'être à l'enfant impliquant de plus une intervention directe de Dieu. Dans ce don de la vie, les époux sont «les coopérateurs de l'amour du Dieu Créateur et comme ses interprètes», ils exercent le «noble ministère de la vie»⁸. Il y a ainsi une transcendance de la sexualité par rapport à l'individu, transcendance qui s'ouvre à la personne du conjoint et, possiblement, à celle de l'enfant, et qui implique une relation au Créateur. C'est la raison pour laquelle sont à rejeter, comme éthiquement non conformes à la loi divine, l'usage de moyens artificiels qui vont à l'encontre des finalités inscrites dans les actes de transmission de la vie humaine et l'éclosion de celle-ci à ses débuts.

Il est vrai que l'homme et la femme trouvent leur épanouissement dans une relation amoureuse harmonieuse. C'est là pour l'individu une conséquence, une redondance de son engagement dans une activité de nature relationnelle. La mentalité individualiste qui marque notre civilisation fait que cet aspect essentiel est souvent méconnu par les médecins, les psychologues et les éducateurs: s'intéressant au patient comme individu, on conçoit alors la sexualité uniquement en fonction du bien de l'individu qui l'exerce, on envisage alors ses besoins sexuels auxquels est censé répondre un «partenaire» indéterminé, n'importe lequel à la limite. La vie sexuelle devient un échange de prestations entre deux individus habités par des besoins dont la satisfaction est l'affaire de chacun pour sa part. La vocation à la communion propre à la sexualité humaine, sexualité de personne, est méconnue. Cette conception individualiste interdit une juste compréhension des limites de l'artificialité dans l'exercice de la sexualité.

⁸ Cf. *Gaudium et spes*, n. 50–51.

Il conviendrait également de traiter à part et pour lui-même le problème de l'accompagnement des mourants. Je me contente de le mentionner.

L'idéologie de la démiurgie technocratique

15. Une conséquence du mécanisme, tel qu'il a été formulé par Descartes, et qui est comme la philosophie implicite de beaucoup de scientifiques aujourd'hui, est de considérer le point de vue et l'attitude du technicien comme le rapport premier et fondamental de l'homme à la nature. La raison technicienne affirme son pouvoir en disposant de la nature, celle-ci, vidée du contenu ontologique, n'a d'autre signification que d'être une matière soumise au pouvoir technique, c'est-à-dire à l'artificialité. Cette dernière possède sa rationalité en elle-même, bien mieux, elle la concentre en elle, alors que la nature est privée de sens. A la limite, le seul critère qui demeure est celui des possibilités techniques. A supposer qu'on admette encore un critère d'ordre éthique, il se présente par rapport aux possibilités offertes par la technique comme extrinsèque, arbitraire, dépendant de l'état des mœurs de l'époque, qu'il faut avoir l'audace de transgresser.

Il convient donc, non seulement de mesurer l'artificialité à l'aune de la nature, mais encore de considérer quelle valeur on attribue à l'activité technique dans la hiérarchie des activités humaines. Si on réduit la raison à la raison pratique et celle-ci à la raison technique, la tentation se présente de faire du pouvoir technique l'instrument et le moyen d'expression de l'affirmation de l'homme «dieu de l'homme». Les formes diverses d'humanisme athée, de l'absolutisation de la liberté à l'utopie d'une réalisation de la divinité de l'homme par et dans la domination de la nature ou encore le mythe du surhomme conduisent à cette identification. La démiurgie technique serait l'épiphanie de cette divinité de l'homme. Il n'est dès lors plus question d'une mesure éthique selon laquelle doit se régler toute activité humaine. On refuse de regarder en face la finitude humaine ou d'écouter les messages de la nature, on les traite comme des obstacles à renverser. Et comme l'œuvre artificielle qu'il s'agit de construire est une œuvre collective, la personne et ses droits doivent s'effacer devant la toute-puissance revendiquée par l'homme collectif. Ce n'est pas un hasard si l'âge de l'hybris technique est aussi l'âge des totalitarismes politiques. Le climat culturel marqué par la sécularisation et l'influence du positivisme favorise cette idéologie, d'essence athée, de la démiurgie technocratique.

Pour conclure

16. Nous retrouvons ainsi la question de l'humanisme. Si la nature et avant tout la nature spécifique de l'homme, qui est une personne, dans sa consistance propre et dans son intelligibilité, reflète le dessein du Créateur, elle est normative pour l'agir et par là pour le faire. Percevoir cette normativité revient au regard théologique et métaphysique. Ce regard nous permet ainsi de saisir le fondement de l'anthropologie et de l'éthique.

L'homme, par son intervention technique, est le collaborateur du Créateur. Ce qui suppose sa transcendance par rapport à l'ensemble de la nature visible et aussi que celle-ci n'est pas avant tout une résistance à vaincre, mais un étonnant réservoir de potentialités qui demandent à être actuelles grâce au travail humain, éthiquement orienté.

Ce que nous entrevoyons aujourd'hui, c'est que ce réservoir est beaucoup plus considérable qu'on ne l'avait cru jusqu'ici. Or l'être humain participe à la nature physique, qu'il récapitule en lui-même, de sorte que se retrouvent en lui les lois générales de la matière et les lois générales du vivant. On a pu comparer ces lois à un alphabet aux ressources inépuisables à partir desquelles la nature aurait opéré ses « choix ». La tentation technique serait d'essayer autant qu'elle le peut d'autres combinaisons que celles opérées par la nature, sans se soucier du risque de dénaturer jusqu'à l'être humain lui-même. Mais celui-ci n'est pas un vivant comme les autres; par son esprit, il transcende tout l'ordre biologique qu'il élève à participer en quelque façon à sa sphère, et, avec l'homme, chaque individu a valeur pour lui-même. La sagesse théologique et philosophique, ayant mûrement réfléchi à ce fait et en ayant exploré l'intelligibilité, permet de découvrir dans la nature de la personne les limites immanentes à l'exercice de la technique. Ces limites ne paraîtront restrictives qu'à ceux qui mettent entre parenthèses la spécificité de l'homme. En soi elles signifient au contraire l'émergence de son irréductible transcendance. Il appert enfin de ce qui précède qu'on ne peut pas porter un jugement, positif ou négatif, sur l'artificialité comme telle, prise en totalité. C'est dans chaque cas que la nature du projet artificiel doit être mesurée aux exigences inscrites dans la nature de la personne humaine.

Georges COTTIER, O.P.

Amour et devoir

UNE RÉPONSE À LA QUESTION DE L'EUDÉMONISME

La liberté et le désir du bonheur

A la fin de notre livre sur « Les sources de la morale chrétienne »¹, nous avons présenté une esquisse de réponse à la question de l'eudémonisme, notamment au reproche adressé à toute morale du bonheur d'être individualiste et intéressée. Notre explication se basait sur les deux conceptions de l'homme qui s'expriment dans les deux formes de la liberté que nous avons exposées : d'une part, la liberté d'indifférence conduisant aux morales de l'obligation et du devoir, ainsi qu'au rejet de toute morale du bonheur comme égoïste ; la liberté de qualité, d'autre part, qui est historiquement à la base des morales du bonheur, dont nous avons des modèles classiques chez Aristote et saint Thomas.

Dans la liberté d'indifférence, concentrée en la pure volonté libre, le désir du bonheur est, dans un premier mouvement, écarté du niveau de la liberté et de la moralité rationnelle, pour être soumis au choix indifférent, et, de ce fait, ramené au niveau inférieur de la sensibilité. Mais ensuite, puisqu'il se maintient dans l'homme, ce désir est investi par la nouvelle conception de la liberté, qui est individualiste et de mouvement égocentrique. Désormais le désir du bonheur portera la marque de la liberté d'indifférence qui fait de l'homme un atome revendicateur, en perpétuelle compétition avec les autres libertés. Comme tous les désirs et sentiments qu'elle rassemble, l'aspiration au bonheur sera donc déterminée par la recherche de la satisfaction et de l'intérêt propre. Elle ne pourra plus servir de base à la qualité morale qui ne peut se concevoir sans un certain désintéressement, sans un dépassement de l'amour-propre. L'issue morale proposée par l'obligation et la loi émanant de la volonté toute-puissante de Dieu ou, équivalement, par le devoir que dicte la raison, ne peut que contrarier la recherche du bonheur ainsi comprise et consacrer le divorce pratique entre la morale et le bonheur. Il en résulte une scission, au

¹ S. PINCKAERS, O.P., *Les Sources de la morale chrétienne, Sa méthode, son contenu, son histoire*, Fribourg-Paris, Ed. Universitaires-Le Cerf, 1985, 523 p.

fondement de la morale, entre le bien et le bonheur. Telle fut la raison profonde de la suppression du traité de la béatitude dans les manuels de morale catholique depuis le XVII^e siècle, au-delà des motivations superficielles qui furent avancées, comme le caractère trop spéculatif du traité scolastique de la béatitude. C'est bien là un problème majeur pour nous : comment réconcilier le bien et, par suite, la morale avec le bonheur ?

La liberté de qualité nous présente une structure toute différente. Le désir du bonheur s'y inscrit au cœur de la liberté humaine, comme une inclination naturelle dont nos actes procèdent comme d'une source intérieure ; il nous rend libres à cause de l'ampleur de son objet. En lui se rassemblent les autres inclinations, de sorte que le bonheur s'identifie au bien lui-même dont il est une face, comme en témoigne le vocabulaire des anciens pour qui le terme de « bonum » ou d'« agathos » veut dire à la fois ce qui est bien et ce qui rend heureux. Notre adjectif « bon », employé pour qualifier la perfection d'un travail, d'une action ou d'une personne, peut encore nous donner une certaine idée de cette signification qui relie le bien au bonheur, comme les deux aspects d'une même réalité, comme sont unis le fruit mûr et sa saveur. La liberté est ainsi spontanément ordonnée vers des actes qui ont cette qualité, cette bonté. C'est pourquoi nous l'appelons une liberté de qualité.

Redécouvrir le désir spirituel

Mais il est évident qu'ici le désir du bonheur n'est pas réductible au désir sensible, qui est effectivement ordonné à la satisfaction des besoins propres, comme on le constate, par exemple, dans l'appétit de nourriture ou dans le désir sexuel, qu'on prend souvent comme modèles du désir. Le désir du bonheur est, en réalité, plus ample et plus profond dans le cœur de l'homme. Il contient notamment l'aspiration à la vérité et l'inclination à la vie en société, procédant du sens naturel d'autrui, à la racine de l'amour et de l'amitié. Ces inclinations forment ensemble le désir spirituel qui se concentre dans l'aspiration au bien, constitutive de l'univers moral. Le modèle du désir humain, quand on parle de bonheur, ne doit donc pas se prendre dans l'ordre sensible, mais plutôt dans le désir spirituel qui est spécifique à l'homme.

Ainsi s'ouvre devant nous une voie de solution pour notre problème : il nous faut redécouvrir à l'intérieur de notre désir du bonheur, au sein de notre expérience active, quel est ce désir spirituel qui en fait le fond et qui se tient à la base de la vie morale.

Le désir du bonheur est plus complexe et plus riche que ne l'ont compris les moralistes de l'obligation et du devoir. Il est dommage que les

auteurs de manuels l'aient écarté de la morale sans même se donner la peine d'étudier la question, alors qu'ils disposaient, dans le traité de la béatitude de saint Thomas, d'un véritable chef-d'œuvre sur le sujet. Ils le connaissaient bien et ils s'y référaient comme à une autorité ; mais vraiment ils ne le comprenaient plus. Ils n'osaient plus placer un traité du bonheur parmi les fondements de la morale, ni même parler encore du bonheur en morale.

C'est donc une véritable redécouverte du désir spirituel du bonheur qu'il nous faut faire, si nous voulons arriver à réunir de nouveau le bien, le bonheur et la morale, et rendre à celle-ci le dynamisme qui lui fait trop manifestement défaut. Ce sera un fil conducteur de ce livre où nous suivrons l'enquête de saint Thomas, fidèlement, mais à notre manière, en essayant de l'actualiser.

Pour tout résumer, le débat se concentre dans un mot : quelle est la signification du mot « le bien », entendu moralement ? Le bien implique-t-il à la fois la qualité morale et le bonheur, comme le pensaient les anciens ? La question morale est alors équivalentement quel est le bien et quel est le véritable bonheur ? Ou le bien s'identifie-t-il au devoir, à l'obligation, et exclut-il, de ce fait, la considération du bonheur, comme le pensent beaucoup de moralistes modernes ? ².

La corrélation entre le désir et les biens

Dans notre effort pour redécouvrir le désir du bonheur, nous partirons d'une observation concernant la position même du problème. En réalité, pour les moralistes de l'obligation ou du devoir, il n'y a pas de question portant sur la nature du bonheur. Il semble que l'indifférence de la liberté se soit communiquée au désir du bonheur et lui ait donné en même temps sa subjectivité. Le désir est entendu comme une inclination du sujet pouvant se porter indifféremment sur n'importe quel objet. On n'a donc pas à s'interroger sur les objets de ce désir, ni sur la qualité qui en résulterait. Simplement, étant conçu comme soumis à la liberté, le désir

² Dans la « Critique de la raison pratique » (1^{re} partie, 1.II, ch. II), Kant reproche aux anciens, notamment aux épicuriens et aux stoïciens, d'avoir « mal employé (leur pénétration) à établir laborieusement de l'identité entre des concepts extrêmement distincts, celui de la vertu et celui du bonheur » pour exprimer le souverain Bien. Il soutient lui-même vigoureusement l'hétérogénéité des maximes de la vertu, identifiée au respect du devoir, et du bonheur personnel. La cassure entre le bien et le bonheur est une des idées-force et un des résultats les plus graves de conséquences de la « Critique de la raison pratique ». Il faut cependant tenir compte que Kant avait en vue une conception pragmatiste et utilitariste du bonheur qui était dominante dans la philosophie du XVIII^e siècle et qui ne pouvait pas, comme telle, servir de fondement à la moralité.

du bonheur sera compris comme appartenant à l'expérience sensible et, dès lors, conçu sur le modèle des désirs de cet ordre qu'on peut qualifier en deux mots : la recherche de la satisfaction des besoins, ainsi que du plaisir. Un tel genre de désir, égocentrique par nature, ne peut évidemment fonder la qualité morale. Il faudra chercher celle-ci ailleurs, au-dessus et même à peu près à l'opposé.

Ce que nous apprennent les « anciens » – continuons à les appeler ainsi, tout en sachant qu'ils peuvent nous devenir plus proches par cet enseignement que beaucoup de « modernes », – c'est qu'il y a une véritable question sur la nature du bonheur et conséquemment sur la qualité du désir qui nous y incline. Interrogeons, d'ailleurs, notre expérience : n'y a-t-il pas une différence entre le désir de l'argent et du plaisir, le désir du confort, du succès et du pouvoir, et, d'autre part, le désir de la vérité, de l'amitié ou de l'affection des autres hommes, le désir de la beauté, de la bonté et de la vertu, enfin le désir de Dieu et d'être avec le Christ, selon le témoignage de saint Paul ? En passant de l'un à l'autre de ces biens, notre désir ne se transforme-t-il pas ? Ne subit-il pas une modification qualitative en s'élevant, pour les désigner d'un mot générique, des plaisirs sensibles aux joies spirituelles ? La question de la qualité du désir de bonheur selon les objets vers lesquels il se porte vaut certainement la peine d'être posée et examinée avec soin ; qui ne l'éprouve ? Quel est le véritable bonheur de l'homme ? tel fut le sujet principal des discussions dans les écoles philosophiques, anciennes, et dans les œuvres qu'elles nous ont laissées, dont le traité de saint Thomas est une des plus représentatives. Mais, en même temps, cette interrogation ne surgit-elle pas de toute expérience humaine, comme de l'expérience chrétienne ? Ne témoigne-t-elle pas à sa façon qu'il existe, à l'origine de la recherche du bonheur, active dans le cœur de tout homme, une aspiration qui surpasse les mouvements de la sensibilité et peut s'accorder aux qualités morales même les plus hautes ?

Telle que nous la posons, la question du bonheur est profondément modifiée. Nous n'y considérons plus le désir comme une simple émanation du sujet, qui part de lui et revient vers lui pour la possession et la jouissance ; nous le regardons dans le lien actif qui s'établit en lui entre le sujet et l'objet comme entre deux pôles qui le déterminent conjointement par leur correspondance. La question du bonheur devient à la fois objective et subjective, en ce sens. Sa dimension objective se manifestera spécialement dans l'interrogation décisive : n'existe-t-il pas des biens qui méritent et réclament d'être aimés en eux-mêmes, pour eux-mêmes, et qui précisément par cette qualité répondent le mieux au désir du bonheur en l'homme, à ce qu'il y a de meilleur et de plus original en lui ? N'est-ce pas là, dans cette relation réciproque, que se manifestent à la fois le bien, dans

sa réalisation plénière, et le désir du bonheur, dans son fond le plus authentique ? N'est-ce pas dans ce contact vivant avec le bien proprement dit que se révèle le désir dans sa nature morale et spirituelle, derrière les enveloppes sensibles qui le recouvrent, au-delà des distorsions qui peuvent le vicier ?

Comme on le voit, l'eudémonisme nous pose une question réelle et positive. Sa cause n'est pas entendue d'avance ; il n'est pas disqualifié dès le départ. Il nous place devant une interrogation décisive pour l'avenir de la morale. Avec la question du bonheur convenablement posée, se lève pour nous l'espoir de sortir des étroitesse et de l'impasse finale où nous acculent les morales de l'obligation et du devoir. Devant nous s'ouvre un chemin de recherche, qui nous donne l'espoir de réconcilier enfin le bien, le bonheur et la morale. L'itinéraire sera plus long et le prix plus élevé qu'on ne pense d'habitude quand on soulève la question du bonheur ; mais ces exigences mêmes ne sont-elles pas une garantie de sérieux et de qualité ?

L'apport chrétien à la question du bonheur

Certains, comme V. Brochard, ont pu croire que le christianisme était responsable de l'abandon des morales du bonheur et de leur remplacement par les morales du devoir. Cette assertion ne se vérifie aucunement, nous l'avons vu, dans la pensée chrétienne des premiers siècles qui a construit la théologie. Si la Révélation a exercé une influence sur les idées morales, c'est, bien plutôt, dans la réponse à la question du bonheur, en éliminant les conceptions qui lui étaient incompatibles, comme l'hédonisme, en favorisant et en exploitant, avec discernement, les conceptions morales les plus élevées comme celles de Platon, d'Aristote et de la Stoa pour les mettre au service de la morale évangélique.

En outre, le christianisme a provoqué une transformation profonde de la question même du bonheur : il lui a communiqué à la fois une objectivité et un caractère personnel qui dépassent tout ce qu'on trouve chez les philosophes. Alors que la morale philosophique se concentrait finalement sur l'activité et la vertu de l'homme, qu'elles fussent d'ordre politique ou spéculatif, le christianisme, en proposant à l'homme, dans les promesses des béatitudes, une participation au bonheur même de Dieu, a fait sortir, en quelque sorte, l'homme de lui-même, et a conféré à son désir du bonheur, avec tout le registre des aspirations qu'il rassemble, un caractère objectif radical. Désormais le bonheur de l'homme est en Dieu et le chemin pour y parvenir passe par les biens de la création qui sont les œuvres de Dieu.

En même temps, parce que l'initiative appartient à Dieu qui se révèle comme Père en Jésus-Christ, cette objectivité revêt un caractère de relation personnelle tout à fait caractéristique et sans correspondance chez les philosophes païens. Le bonheur objectif réside en Dieu comme en une personne qui se révèle et nous unit à elle par la foi et l'amour, qui nous apprend, en outre, à aimer le prochain objectivement, dans son être personnel.

L'amour d'amitié et le désir du bonheur

Cependant la question ressurgit : si le désir de bonheur devient si objectif qu'il extrait l'homme de lui-même, tout en l'atteignant dans sa personnalité, n'allons-nous pas nous retrouver devant le reproche que le christianisme est responsable de l'hétéronomie de la morale ? Que celle-ci soit causée par le désir du bonheur ou par l'imposition des obligations, il importe peu. L'attrait du bonheur ne serait-il même pas plus dangereux pour l'autonomie que la pression de l'obligation venant de Dieu, parce qu'il pénètre plus intimement dans le sujet ?

Nous voici conduits à une question décisive, qui, par l'intermédiaire du désir, engage le problème de l'amour. Nous pouvons la formuler en deux mots : quel est le fondement dernier de la morale, le devoir ou l'amour ? Lequel respecte le mieux l'autonomie du sujet humain, l'obéissance au devoir ou l'attrait de l'amour, et avec celui-ci le désir du bonheur qu'il inspire ? La question est bien primitive ; elle détermine l'interprétation des deux commandements de l'amour de Dieu et du prochain qui résument toute la Loi, selon l'Évangile. Quand il est dit : tu aimeras Dieu, tu aimeras ton prochain, faut-il comprendre le futur comme un « tu dois », comme un devoir, et mettre l'accent sur cet impératif qui commande l'amour et qui doit être le plus catégorique, comme le fondement de tous les devoirs ; ou bien le cœur de la morale, à la base du commandement, réside-t-il dans l'amour même, de telle manière que le précepte soit à son service, comme un moyen de le provoquer ?

Tout le problème réside dans le discernement de la nature de l'amour. Si l'amour n'est qu'une forme du désir tourné vers soi, un éros possessif quelconque, en ce cas, il est indispensable de le régler par un précepte supérieur qui s'impose à lui avec la force de l'obligation afin de corriger son égoïsme. Mais alors faudra-t-il aimer par devoir, et comment est-ce possible, puisque l'amour implique une spontanéité que ne comporte pas l'idée du devoir ?

En revanche, si, à l'expérience, la nature de l'amour véritable se révélait différente du désir que l'on imagine, si l'amour se manifeste comme l'actualisation de la capacité donnée à l'homme, en son fond le meilleur,

d'aimer Dieu, d'aimer autrui, pour eux-mêmes et en eux-mêmes, de telle sorte qu'en cette union d'amour il trouve sa propre perfection, sa joie et son bonheur, alors se découvre à nous ce que nous appellerons le « fait primitif » de la morale, l'amour d'amitié, pour reprendre l'expression de saint Thomas, qui entraîne une réinterprétation et un réajustement des autres notions morales dont nous avons usé, notamment du désir du bonheur lui-même. En effet, si le sens de l'amour d'amitié est primitif, au cœur de l'homme, comme origine et comme fin ou perfection, alors le désir du bonheur révèle, lui aussi, sa nature véritable : il est, en son fond premier, désir de l'amour d'amitié. Au-delà des tentations et des déviations qui peuvent l'affecter, il est désir de parvenir à aimer Dieu et autrui en vérité, et il recèle la perception inchoative qu'en cet amour seul consistent la perfection et le bonheur vers lequel il tend spontanément. Ainsi compris, le désir du bonheur change d'indice moral sous l'impulsion de l'amour qui se tient à sa source : il n'est plus, en son origine, égocentrique, mais il aspire à s'ouvrir à autrui et à Dieu, comme à tout être. Il faudrait presque le dire « polycentrique » parce que l'amour nous établit en communion avec les autres « centres » que forment les personnes que nous aimons. Nous le dirons plutôt « théocentrique » comme une certaine participation inchoative à l'amour et au bonheur de Dieu, véritable foyer de tout amour authentique. Précisons seulement que ce « théocentrisme », loin de nuire à l'autonomie morale de l'homme, l'assure, la développe et la transforme, car l'œuvre propre de l'amour d'amitié, dont la source est en Dieu, consiste justement à réduire l'opposition des sujets en les rassemblant dans une union « sui generis », dans une communion de volonté, de sentiment et d'âme.

Ainsi enraciné dans le sens de l'amour d'amitié, le désir du bonheur est évidemment de nature spirituelle. Il rassemble en lui les inclinations naturelles au bien, à la vérité, à la vie en société qui sont constitutives de la personne humaine en ce qu'elle a de spécifique. Ainsi se réunissent de nouveau, à la base de l'agir moral, les notions de bien, de bonheur et de vérité comme les faces indissociables de l'amour d'amitié qui est comme l'effigie dynamique de Dieu dans l'esprit de l'homme. La vie morale sera le déploiement de ce désir spirituel.

Réponse aux critiques élevées contre l'eudémonisme

Si le désir du bonheur est bien, en sa racine, tel que nous venons de l'esquisser, en ce cas, l'eudémonisme, qui inspirait les « anciens » et spécialement les auteurs chrétiens, est d'une autre nature que l'eudémonisme des « modernes » et échappe aux critiques émises contre celui-ci.

Un désir spirituel

Le désir du bonheur ne peut être réduit à l'ordre de la sensibilité et des passions. Il est spirituel en son noyau central. Néanmoins il fait partie en nous d'une sensibilité supérieure, un certain tact qui nous fait réagir aux réalités d'ordre moral et les apprécier dans leur qualité: le bon et le mauvais, la vérité et le mensonge, les vertus et les vices, la joie et la peine qu'ils procurent, la personne d'autrui et Dieu même, comme objets d'amour. Ainsi s'accorde-t-il avec la liberté de qualité. Un des principaux dommages causés par les morales de l'obligation et du devoir est d'avoir occulté cette sensibilité supérieure, cette spontanéité qui procède de l'esprit comme du cœur et forme l'expérience spirituelle. Il en est résulté une coupure entre la spiritualité et la morale, qui a appauvri celle-ci et l'a rendue incapable de rendre compte des richesses contenues dans l'expérience humaine et chrétienne, dont témoignent les plus beaux textes de l'Écriture, des spirituels et des mystiques, ainsi que des philosophes même.

C'est de cette sensibilité spirituelle que procède l'attrait des biens et la perception de leur nature profonde, de leur réalité qualitative au-delà des apparences purement sensibles ou «phénomènes», tandis que les morales de l'obligation ou du devoir réduisent cette appréciation au fait de l'impératif qui affecte les actes, sans pouvoir en fournir les raisons objectives et internes. L'impératif lui-même devient la seule raison de la moralité.

Un désir ouvert à autrui

Le désir du bonheur n'est pas non plus nécessairement individuel et égocentrique. Il est profondément personnel certes, mais de la manière dont la personne est à la fois le sujet et l'objet du bonheur et de l'amour. Grâce à son enracinement dans l'amour d'amitié, notre désir du bonheur peut, en effet, s'ouvrir à la personne d'autrui et nous faire souhaiter son bonheur comme le nôtre, nous pousser à rechercher le bien commun autant et même plus que notre bien particulier. Ainsi le désir du bonheur peut-il acquérir une dimension communautaire et sociale. Exactement dans cette ligne, on pourra comprendre comment l'espérance chrétienne, qui nous fait accueillir les promesses de Dieu en notre faveur, peut s'accorder avec la charité et s'élargir à la mesure de la communion que forme celle-ci, se manifestant dans la mise en commun des biens, à la manière de la communauté de Jérusalem dont il est dit, dans les Actes des Apôtres (4,32), qu'ils n'avaient qu'un cœur et qu'une âme.

Tout le débat pourrait, en somme, se résumer dans la distinction devenue classique en théorie, mais trop négligée en pratique, entre l'amour de concupiscence (ou de désir) et l'amour d'amitié, comme les nomme saint Thomas, auxquels correspondront les vertus d'espérance, comme désir de la béatitude pour soi, et de charité, définie comme une amitié avec Dieu. Le point décisif est de reconnaître l'existence et la spécificité de l'amour d'amitié, qui est l'amour proprement dit, dans sa différence avec le simple désir : qu'il réalise la capacité propre à l'homme, comme aux êtres spirituels, de connaître et d'aimer autrui dans son être et sa vérité, pour lui-même et comme soi, et cela dans la communion, la communication. La théorie de la liberté d'indifférence empêche cette reconnaissance parce qu'elle renferme l'homme dans la revendication de sa liberté et dans la satisfaction des désirs en opposition aux autres libertés. Au contraire, grâce à l'aspiration vers la vérité, vers le bien et vers autrui, la liberté de qualité tend naturellement à l'amour d'amitié, comme à son fruit propre et le plus achevé, dans ses différentes réalisations selon les formes diverses de l'affection et de l'amitié. D'un côté, le désir, ne pouvant pas vraiment déboucher sur autrui, revient inévitablement vers le sujet, ramenant à celui-ci tous les objets qu'il atteint, pour la jouissance et la domination. De l'autre, sous l'influence de l'amour d'amitié qui réalise la communication entre soi et autrui, le désir peu à peu se coordonne et se conforme à l'amour ; il se dégage de la tentation égocentrique et s'élargit, se multiplie par la communion.

Pareillement l'espérance chrétienne, qui est désir pour soi du bonheur promis par Dieu, peut, d'un même mouvement, souhaiter le bonheur d'autrui et y trouver une joie accrue. Mais cela suppose qu'à la racine de l'espérance se tienne déjà l'amour d'amitié envers Dieu, une étincelle de charité, car on ne peut espérer participer à la béatitude divine pour soi ou pour autrui sans aimer Dieu pour lui-même, par-dessus tout.

L'eudémonisme, qui semblait d'abord condamné au repli sur soi, se redresse donc sous l'impulsion de l'amour d'amitié, que perfectionne la charité, et s'associe à lui sous la forme d'une espérance que l'on peut dire à la fois très personnelle et communicative.

Un désir qui va au-delà de l'utilitarisme

Venons-en à la dernière critique élevée contre l'eudémonisme, celle de conduire à l'utilitarisme. Effectivement si le bonheur est entièrement tourné vers la satisfaction de nos désirs sensibles, il tend à devenir une fin supérieure et générale, comme la clef de voûte d'un utilitarisme universel, où les autres hommes et jusqu'à Dieu seront réduits au rôle d'instrument

en vue de notre bonheur. Construite dans cette perspective, la morale se présentera comme une vaste et subtile technique du bonheur et des moyens pour y atteindre, individuellement ou socialement. On pourrait faire à saint Thomas lui-même le reproche d'aboutir à ce résultat dans sa systématisation de la morale à partir de l'idée de la béatitude.

Mais quand l'amour d'amitié prend place à la base même du désir, l'idée du bonheur se transforme, car dans cet amour l'homme perçoit, comme d'instinct, qu'il ne peut être heureux que par un Bien qui mérite d'être aimé pour lui-même, avec l'absolu de l'amour. Et voici qu'au cœur du désir et de son mouvement l'amour trace son chemin pour aboutir, en son terme, à une fin ultime qui ne sera plus l'utile suprême, mais qui s'identifiera au Bien digne d'être aimé plus que tout. Il en résultera un changement dans la conception même de l'utile. L'utilité matérielle ou technique ne sera plus le modèle et le critère dominant ; mais plutôt l'ordonnance des liens selon leur nature aux besoins réels de l'homme jusqu'en sa dimension morale et spirituelle. En outre, le terme d'utile pourra s'appliquer à des biens qu'on ne peut obtenir sans dépasser la considération du plaisir et de l'utilité propre. Ainsi pourra-t-on dire, un peu paradoxalement, que la vertu, l'amour d'autrui, la justice et la générosité sont les biens les plus véritablement utiles à l'homme, car seuls ils lui ouvrent, par les sacrifices mêmes qu'ils réclament, le chemin du bonheur authentique. L'utile humain doit donc être évalué à partir de l'amour d'amitié et des qualités morales avant la finalité matérielle. Telle est l'utilité de la vertu que s'efforce de démontrer, par exemple, Cicéron dans le « *De Officiis* ». Elle apparaîtra plus fortement encore chez les auteurs chrétiens, comme saint Ambroise, à cause de la prépondérance de la charité qui domine la doctrine évangélique.

On l'aura remarqué, nous nous heurtons cependant ici à une difficulté continue dans l'expression. Elaboré à partir de l'expérience sensible, notre langage se prête à une interprétation utilitaire. Aussi, pour désigner les réalités d'ordre moral, les qualités spirituelles, devons-nous souvent employer une sorte de dialectique délicate qui associe l'affirmation et la négation. L'amitié et la vertu, par exemple, sont, en réalité, plus utiles à l'homme que les biens matériels qui s'achètent à prix d'argent ; pourtant elles ne nous sont pas utiles de la même façon puisqu'on ne peut les obtenir sans faire le sacrifice de l'attachement à l'argent. Ce sont des biens d'un autre ordre, à la fois très utiles et irréductibles à l'utilitarisme. On ne peut saisir leur prix, ni comprendre ceux qui en parlent, sans une expérience spécifique, qui engage le cœur et l'esprit de l'homme.

Le rôle de l'obligation dans l'eudémonisme « amical »

Complétons ces vues par quelques mots sur les relations entre la conception de la morale déterminée par l'amour d'amitié, tel que nous venons de l'exposer – ce que nous appellerions volontiers l'eudémonisme amical pour le distinguer de l'eudémonisme égocentrique –, et l'idée du devoir ou de l'obligation qu'on ne peut pas éliminer de la morale sans voir celle-ci s'écrouler, quelles que soient les bonnes intentions de ceux qui en feraient la proposition. Quel sera donc le rôle de l'obligation dans une morale qui prend comme fin ultime cette conception du bonheur? La pierre d'angle et la notion centrale de la morale ne sont plus ici l'idée et le sentiment de l'obligation, comme une contrainte de la loi sur la liberté, mais la pression spirituelle de l'être et de la vérité s'exerçant dans l'intimité du cœur et de l'esprit sous la forme d'un attrait – à la fois appel et exigence – vers le bien aimable, spécialement au plan des personnes. Tel sera, dans la conscience, le fondement de l'obligation morale et de la loi qui l'exprime. Cette dernière n'est toutefois qu'une réalisation inchoative et une formulation imparfaite de l'attrait du bien, à cause de son extériorité et de son exigence limitée, par suite aussi de son caractère surtout négatif sous la forme de l'interdit. L'obligation a un rôle nécessaire, particulièrement dans la première étape du développement de la vie morale où son but principal est de détacher l'homme des vices et des péchés qui corrompent le sens moral. Mais la soumission à l'obligation doit tendre vers plus haut qu'elle, par le progrès vers une perfection liée à l'amour du bien pour lui-même, au-delà des limites de l'impératif légal. L'obligation et le devoir sont au service de l'amour d'amitié pour le bien. Assumés par celui-ci, ils sont progressivement transformés, intériorisés, personnalisés, comme peut le faire l'amour véritable qui résume et parfait toute la Loi³.

Eudémonisme sensible et eudémonisme moral

Quand ils traitaient du bonheur, les « anciens » l'envisageaient spontanément à partir de l'expérience morale, principalement au niveau des qualités spécifiques que sont les vertus. Dans cette perspective, les désirs sensibles passaient au second plan, quelle que fût leur importance dans la

³ Concernant les étapes du progrès moral, voir « Les Sources de la morale chrétienne », au ch. XV, concernant la liberté de qualité. Les morales de l'obligation construites à partir de la liberté d'indifférence ne comportent pas l'idée d'un progrès comme une dimension essentielle de la liberté et de la morale proprement dite, *op. cit.*, p. 355 sv.

problématique. Leur eudémonisme était moral et spirituel. Chez les « modernes », au contraire, le bonheur est envisagé à partir de l'expérience sensible, comme la satisfaction des besoins surtout physiques. C'est pourquoi l'eudémonisme dont ils parlent peut être qualifié de sensible, de physique même. La différence de niveau provoque une différence de qualité : l'eudémonisme sensible ne peut jouer qu'un rôle secondaire dans la morale ; il lui est même difficilement intégrable dans la mesure où il implique l'égoïsme. L'eudémonisme moral, au contraire, peut parfaitement entrer dans les fondements mêmes de la moralité, parce qu'il repose précisément sur les qualités de l'homme qui impliquent par leur nature le dégagement de l'égoïsme. Nous avons donc affaire à deux eudémonismes de nature et de qualité morale différentes.

Bonheur, plaisir et joie

On peut manifester la différence entre ces deux formes d'eudémonisme à l'aide de la distinction entre le plaisir et la joie. Toute la critique moderne de l'eudémonisme porte sur une idée du bonheur conçu comme le *maxime tale* du plaisir désignant le sentiment agréable causé par le contact ou la jouissance d'un bien extérieur, réel ou imaginé.

La joie est profondément différente parce qu'elle a sa cause en nous, dans l'intériorité dynamique qui engendre nos actions. Elle est comme l'efflorescence d'une action de qualité, le rayonnement en nous de sa plénitude. Elle est d'une essence spirituelle et principalement d'ordre moral. Maintes fois la joie et le plaisir s'opposent, comme lorsque la joie naît d'un plaisir sacrifié, d'une victoire sur l'attrait égoïste du sensible. Mais ce n'est là qu'un aspect négatif de leurs rapports. La source de la joie réside principalement dans la qualité morale d'une action accomplie, comme le fruit achevé d'un patient effort et d'une longue gestation. Bergson disait que la joie est le signe d'une victoire de la vie, « plus riche est la création, plus profonde est la joie ». Les « anciens » considéraient la joie comme une propriété de la vertu, et la théologie chrétienne a vu en elle un fruit de l'Esprit Saint produit par la charité. Comme telle, la joie ne s'oppose plus autant au plaisir ; au-delà du combat moral, elle se montre capable de l'englober et de le purifier.

C'est précisément sur la base de l'expérience de la joie que des philosophes, et plus particulièrement les auteurs chrétiens s'appuyant sur de nombreux textes de l'Écriture, dont les béatitudes évangéliques, ont construit leur doctrine du bonheur. On se condamne à les interpréter tout de travers, si on ne considère le bonheur qu'à partir du plaisir.

Remarquons en outre que la joie dont nous parlons, à la différence du plaisir, est communicative par nature, non seulement parce qu'elle possède une force d'expansion spontanée envers les personnes, mais parce qu'elle procède de la communication même, de la générosité qui a surmonté l'égoïsme en nous, de sorte que le dévouement à l'action entreprise s'adressera en même temps à autrui qui en reçoit le bénéfice. La source la plus sûre de la joie réside précisément dans l'amour qui se donne à travers des œuvres de qualité. Tel est le trait spécifique de la joie que nous enseigne notamment la parole de Jésus rapportée par saint Paul, qu'il y a plus de joie à donner qu'à recevoir. La joie naît du don, le plaisir se limite à l'avoir et s'y perd. Le bonheur procuré par la joie, quelles que soient ses bornes ici-bas, est donc de nature généreuse et tout différent moralement du bonheur construit sur le plaisir. Ils sont presque contraires. On comprend alors comment saint Augustin a pu définir le bonheur par la joie, comme « *gaudium de veritate* », et, pour qu'on l'entende bien, il la précise en s'adressant à Dieu : « ... à ceux qui te servent gracieusement, leur joie, c'est toi-même. Et la vie heureuse, la voilà, éprouver de la joie pour toi, de toi, à cause de toi (*gaudere ad te, de te, propter te*) ».

Les moralistes de l'obligation et du devoir, en excluant de leurs exposés de la morale l'étude du bonheur à cause de l'égoïsme du plaisir, en ont écarté par là même la considération de la joie et se sont rendus incapables de rendre compte de cette expérience primordiale. La morale chez eux ne pouvait plus échapper à une certaine morosité ; la perte complète d'éclat et d'attrait du mot de vertu en est le signe indubitable.

On pourrait cependant faire ici une instance. N'existe-t-il pas dans l'expérience du devoir accompli une joie spécifique, d'autant plus pure qu'elle procède plus strictement du respect de la loi et écarte plus rigoureusement la recherche de l'intérêt, du plaisir et même de la joie ? La morale du devoir ne conduit-elle pas, elle aussi, à sa façon, à une joie proprement morale, garantie précisément par son renoncement au désir du bonheur, au plan de l'intention ?

Incontestablement — il faut le reconnaître, — l'accomplissement du devoir à l'encontre de toute intention intéressée a procuré à beaucoup d'hommes, de chrétiens, une joie d'une qualité morale, austère certes, mais authentique, qui a pu même être associée à l'idée de sainteté, comme on le voit chez Kant. Néanmoins, la systématisation et les lignes dominantes que comportent les morales de l'obligation ou du devoir maintiennent cette joie trop à l'étroit, pensons-nous, précisément par la crainte de l'eudémonisme, et l'empêchent de se répandre comme il conviendrait. La méfiance envers la sensibilité et le rigorisme volontaire la réduisent à une joie de la pure raison et du fond de la conscience, sans lui permettre

de gagner le cœur. Elle est vite soupçonnée, dès qu'elle apparaît, de n'être qu'une forme subtile du plaisir. Elle ne dispose pas, dans ces systèmes, de catégories reconnues où elle puisse se couler. Aucun manuel de morale ne parle de la joie ni ne la recommande : elle tombe en dehors des cadres des morales de l'obligation.

Enfin cette joie du devoir accompli qui récompense le pur respect de la loi et qu'anime parfois un certain élan quasi mystique, si l'on ose dire, comme dans la vénération de Kant pour « le ciel étoilé au-dessus de moi et la loi morale en moi », est, là même, trop enserrée parce qu'elle est enclose dans le contentement de soi, dans la bonne conscience de la liberté autosuffisante. Elle ne peut communiquer avec autrui que par le respect qui maintient toujours la distance ou par l'idée de l'universalité des lois qui est trop abstraite et trop vaste à la fois. La joie a besoin de l'amour d'amitié, sous une forme ou sous une autre, comme de sa première source et du champ de sa diffusion, dans l'action concrète qui met en contact les personnes entre elles.

L'importance de l'expérience personnelle

Cependant la difficulté concernant l'eudémonisme subsistera toujours, pensons-nous, malgré les explications théoriques qu'on peut donner, si claires soient-elles, parce que le problème a une dimension existentielle et dépend de l'expérience de chacun. Pour celui qui privilégie l'expérience sensible, l'idée du bonheur ne peut guère être qu'égocentrique. Il finira toujours par ramener à l'intérêt propre les aspirations même les plus apparemment généreuses concernant les vertus, comme étant commandées par la recherche d'une certaine joie, d'une certaine satisfaction, qui, si élevée qu'on la dise, se rapporte toujours avec les actes qui la causent, à celui qui les éprouve. Si on reste à l'expérience sensible, qu'on s'y livre ou qu'on la combatte, la recherche de soi prédomine toujours ; on la soupçonne et on croit la détecter partout où on parle de bonheur.

Au contraire, pour celui qui a répondu à l'appel de la qualité spirituelle et qui a éprouvé sa réalité en payant de plein gré le prix des sacrifices requis, le monde de l'agir humain apparaît sous un tout autre jour. Il comprend spontanément ce que peut être l'amour d'amitié au-delà des sentiments intéressés, et l'apprécie plus que tout. Il considère comme l'expérience la plus précieuse la découverte de ce qu'est en réalité la vertu, dont la beauté se cache derrière les vieux mots. Il ne s'effraie pas de ses requêtes, car il devine qu'elle est pour lui le pédagogue indispensable de l'amour authentique et il sait qu'elle procure une joie pure qui est le plus sûr remède contre l'égoïsme. Sur le chemin de la vertu, long et progressif,

qui réclame la lutte, le courage et l'endurance, il aperçoit, sous la lumière de l'Évangile, proche de lui-même dans la souffrance inévitable, une certaine promesse de béatitude, comme l'œuvre et le fruit propre de l'amour. Tel est l'eudémonisme spirituel que la théologie chrétienne a pu proposer, à la suite des béatitudes évangéliques, comme l'orientation de la vie vers l'amour béatifiant.

La clef du problème de l'eudémonisme, qui engage la morale entière, réside donc dans l'accès à l'expérience spirituelle qui dépend finalement du choix de chacun entre l'amour de soi, qui est une contrefaçon, et l'amour véritable. C'est là que tout se joue initialement et que se forme ou se déforme notre idée du bonheur.

Nous ajouterons cependant qu'avant même le choix est déposée dans le cœur de tout homme une aspiration au bien et au bonheur qui précède toute déformation parce qu'elle procède directement de la nature spirituelle de l'homme, créé à l'image de Dieu, et maintient en lui son attrait mystérieux, quoi qu'il puisse faire et penser, quel que soit le péché. Tel est ce que nous oserions appeler l'eudémonisme de naissance qui inspire, à partir de l'Écriture elle-même, la pensée chrétienne la plus authentique et la plus riche, et qui s'exprime notamment dans le traité de la béatitude de saint Thomas d'Aquin.

La conscience du devoir et l'expérience spirituelle

Cependant on pourrait faire une instance importante à ce que nous venons de dire, en faveur des morales du devoir. S'il est vrai qu'une expérience dépassant le sensible est nécessaire pour percevoir la qualité morale, ne peut-on pas soutenir que cette condition se réalise particulièrement dans la conscience du devoir compris comme un impératif catégorique, à la manière de Kant quand il écrit, à propos de la « vision » de la loi, qu'elle lui révèle « une vie indépendante de l'animalité, et même de tout le monde sensible » ? Or c'est précisément à cause de cette « vision » de l'ordre de l'intelligence que Kant rejette l'eudémonisme et tout ce qui se présente à lui comme un « intérêt »⁴. Cette dictée intime du devoir par la raison pratique se trouvait déjà, notons-le, chez Occam ; mais on peut croire qu'elle appartient à la conscience commune du devoir.

Notre débat est ainsi porté au niveau le plus élevé, celui de l'esprit engageant l'intelligence et le vouloir dans une certaine attitude et expérience de fond qui déterminera tout le reste : la systématisation de la morale et jusqu'à son langage, la signification et la portée des idées et des

⁴ Critique de la raison pratique. Conclusion.

mots. Il en résulte une polyvalence des termes, qui accroît la difficulté de parler de ces choses et de se faire entendre convenablement. Nous devons cependant essayer d'élucider la chose à cause de l'importance décisive de l'enjeu.

Au fond des morales du devoir, dans leur systématisation du moins — car l'homme de devoir, dans sa vie, peut aller plus loin que le système et dépasser sa logique —, il y a une certaine attitude qu'on peut caractériser par la revendication radicale de l'autonomie au niveau de la raison et du vouloir. Cette exigence, qui affecte la personne même, s'exprime dans la raison par l'attitude critique, dans le refus d'accepter ce qui n'est pas démontré ou n'apparaît pas démontrable rationnellement à partir de l'expérience sensible, en d'autres mots, par la négation du mystère de son existence ou du moins de sa cognoscibilité, ce qui en détourne complètement l'effort de la raison comme d'une recherche vaine. Dans la volonté, la revendication de l'autonomie se manifeste par le repli dans l'«indifférence» pour dépasser tout attrait, compris comme une emprise du monde sensible et un danger pour la liberté ainsi que pour la qualité morale des actes.

L'attitude fondamentale est ici celle du sujet s'affirmant par la prétention de n'agir que par soi et d'être pour soi la cause de la science et de la qualité morale, avec la connotation d'un refus de l'au-delà.

Sans doute pourrait-on croire que la conscience du devoir, la saisie de l'impératif intérieur, réintroduit la perception d'un au-delà et d'une dimension spirituelle. C'est sur cette base que Kant fondera les postulats de l'existence de Dieu, de l'immortalité de l'âme et même du bonheur promis aux hommes vertueux après cette vie. Mais le chemin entrevu est tout de suite refermé, car le domaine spirituel, un instant aperçu, échappe à la raison théorique selon Kant ; elle ne peut s'y engager sans être la proie des illusions. Quant à la volonté, la connaissance du fait du devoir lui suffit ; elle ne doit pas en chercher les raisons, ni d'autres motivations que le devoir même.

La conversion par l'intelligence de la foi et l'amour

L'attitude critique et la revendication de l'autonomie entraînent donc, dans les morales du devoir, la concentration du sujet sur lui-même, et font naître l'irrépressible soupçon qu'une recherche de soi, qu'une racine d'orgueil se cache sous l'obéissance au devoir et le respect même qu'on lui porte, provoquant la fermeture à l'intelligence au mystère du spirituel et, du côté de la volonté, à la spontanéité de l'amour. Cet effet négatif est inévitable et de la plus grande conséquence. L'amour, en effet, ne peut

naître du sujet seul, par la puissance de sa raison ni par la force de son vouloir. Il réclame la présence d'un autre que soi, la reconnaissance de ce qu'il est et, en même temps, l'acceptation qu'il nous touche, qu'il nous attire et que se forme en nous un intérêt pour lui, profond, personnel. Or l'autre nous apparaît toujours, au premier moment, comme un « mystère », dans son existence et dans sa personne ; mais un mystère qui excite l'intelligence, qui provoque l'étonnement et qui attire, comme un appel intime. L'amour ne détruit pas la liberté, car on ne peut y entrer et s'y maintenir que de plein gré ; mais il nous incite à sortir de nous-même, à nous dégager d'une autonomie fermée, à nous livrer pour nous rénover et accéder progressivement à une nouvelle espèce de liberté et à une nouvelle autonomie qu'on peut caractériser par l'ouverture à autrui, à l'être et au bien qui sont en lui, et qui vont nous devenir communs dans la réciprocité.

Or cela ne se peut que par un changement de l'attitude de fond de la personne, une sorte de conversion qui commence toujours par un certain acte de foi, causé non par l'obscurité du mystère (ce n'est pas le « *credo quia absurdum* »), mais par une petite lumière contenue dans l'amour, une étincelle insaisissable et sûre, qui promet l'intelligence et fait naître un désir spécifique, accompagné d'une certaine douceur qu'on ne rencontre nulle part ailleurs.

Le bonheur « amical »

Telle est l'expérience où il faut oser pénétrer, comme dans une aventure spirituelle, où la personne s'engage avec l'intelligence autant que le cœur à l'égard d'une autre personne, et plus spécialement envers Dieu quand Il se révèle par sa Parole et se rend sensible à l'âme par son Esprit. C'est grâce à cette expérience produite par le contact libre et intime des personnes que se découvre à nous une nouvelle espèce de bonheur qu'on peut qualifier d'amical, se greffant sur une nouvelle espèce d'intérêt, qu'on ne peut plus dire intéressé, au sens habituel du terme, parce qu'il est attention à autrui et à son bonheur comme au nôtre dans la réciprocité et la communion. Avec l'amour véritable se découvre à nous le vrai chemin du bonheur, ainsi que la nature profonde du désir spirituel qui nous porte vers lui, comme étant en sa racine un désir d'amour et de vérité, qui n'opère plus le repli autarcique sur soi, mais l'ouverture au vrai et au bien dans l'échange et l'accord des personnes.

Tel est le désir du bonheur que la tradition chrétienne a placé au départ et au cœur de la morale, notamment dans l'expression théologique qu'en a donnée saint Thomas en s'inspirant du Sermon sur la montagne et de

saint Augustin. Le traité du bonheur dans la Somme n'est pas une construction théorique ; il repose sur une expérience chrétienne fondamentale : la révélation personnelle de la sagesse et de la miséricorde de Dieu dans le Christ, qui nous offre la participation à sa béatitude par la foi et à son amour par la grâce. La charité sera précisément définie comme une amitié fondée sur la communion à la béatitude de Dieu.

Derrière le langage abstrait du théologien se cache donc une expérience riche et simple de l'amour de Dieu dans la foi que tout chrétien peut faire avec la grâce, quelle que soit sa culture. Le désir humain du bonheur s'y révèle, en sa racine, comme le désir même de Dieu, une aspiration d'amour que Dieu a placée dans l'homme en le créant à son image, à la manière d'une pierre d'attente pour sa manifestation et ses promesses. C'est le plus petit, le plus secret des désirs, comme le grain de sénévé parmi les semences, mais quand il est fécondé par la Parole de Dieu accueillie dans un cœur sincère et se met à grandir, il peut devenir le plus vigoureux des désirs, capable de les réunir tous et de les purifier par l'intérieur, parce qu'il vient de Dieu et ne nous laisse pas en repos jusqu'à ce que nous nous reposions en Lui, comme à la source du Bonheur.

Ce désir, comme l'amour qui l'accompagne, ne compromet en rien l'autonomie de la liberté et de la personne humaine. Telle est peut-être l'expérience la plus surprenante pour nous et la plus décisive au-delà des théories : mieux nous répondons à l'appel de Dieu qui agit en nous par la foi jusqu'à opérer l'oubli de nous-même et le renoncement purificateur, et plus nous nous apercevons que nous devenons libres intérieurement pour accomplir, malgré nos faiblesses, les œuvres de l'amour envers Dieu et envers nos frères. Tel est le paradoxe : plus nous nous livrons à la grâce de Dieu et plus nous devenons nous-même, de sorte que nos œuvres personnelles prennent leur origine en Lui et, tout en étant pleinement nôtres, doivent être rapportées à sa gloire parce qu'elles procèdent en principal de son Esprit. Ainsi se manifeste à nos yeux une autonomie toute différente de celle qui nous poussait à la revendication : non plus une autonomie séparatrice, mais une autonomie communicative, une certaine participation, personnelle et active, à l'autonomie même de Dieu, dans l'humilité et la joie ⁵.

Evidemment, de telles choses ne peuvent guère être démontrées à qui les regarde de l'extérieur ; mais on peut les montrer tout de même et en témoigner pour le service de ceux qui ont encore l'audace de s'engager dans l'intériorité, dans le secret, où Dieu nous appelle par l'attrait du

⁵ Au sujet de l'autonomie morale, voir notre exposé « Autonomie et hétéronomie en morale selon saint Thomas d'Aquin », dans *Autonomie. Dimensions éthiques de la liberté*, Fribourg, Ed. Universitaires, 1978.

bonheur que dirigent l'intelligence de la foi et le tact de l'amour. Là réside la réponse à la question du bonheur et, par suite, au problème de l'eudémonisme, au centre d'une vision de la morale tout à la fois humaine et chrétienne. A chacun de la découvrir.

S. PINCKAERS, O.P.

Sciences naturelles et philosophie de la nature

1. De la physique d'Aristote à la conception atomistique et mécaniste du monde

Tout au long de l'histoire la question des rapports entre la philosophie de la nature et les sciences naturelles a reçu des réponses bien différentes. Aristote et les auteurs du moyen âge n'ont guère fait de distinction entre ces deux branches ou modalités du savoir. Leur attention s'est d'ailleurs portée principalement sur les problèmes philosophiques. Il est vrai toutefois que, sous d'autres aspects, une partie de leurs travaux appartient à ce qui constitue aujourd'hui le domaine des sciences expérimentales¹ : collectionner des données et faire certaines expériences d'ailleurs bien simples ; enfin, proposer des explications qui se situent sur le même plan que les faits observés, c'est-à-dire recourir à des causes homogènes, — tout cela relève plutôt de la science naturelle que de la philosophie. Dans les traités d'Aristote, des observations appartenant aux sciences expérimentales accompagnent souvent des commentaires strictement philosophiques ; elles sont intégrées dans le cadre de sa philosophie de la nature. Celle-ci se fonde sur le réalisme d'après lequel notre perception immédiate du monde est véridique ; elle est indépendante de notre situation personnelle et nous découvre les structures fondamentales des choses. Ainsi Aristote, en partant de cette expérience primitive, a distingué les différentes formes, dans lesquelles les êtres existent. Il attribue une place centrale à la distinction entre la substance et les accidents, la quantité et la qualité, la matière et la forme, la puissance et l'acte. Fidèle au témoignage de nos sens et à son analyse par l'intellect, il accepte dans la nature une pluralité de substances spécifiquement et individuellement distinctes ; l'univers et les processus cosmiques sont encadrés par une finalité englobante. La doctrine d'Aristote, avec une synthèse cosmologique d'une grandeur extraordinaire, fut acceptée par de nombreux savants et s'est même vulgarisée au moyen âge, elle se heurtait dès le début à une tout autre conception du monde qui soulignait la structure quantitative des

¹ Les raisons de ce qui, à une première vue, semble une extrapolation, seront traitées dans la suite de notre étude.

choses, réduisait tous les corps à des atomes homogènes et tous les processus à des mouvements locaux. Cette théorie n'offrait qu'une explication quantitative, mécaniste et déterministe de tous les phénomènes, y compris la vie.

Des savants comme Ptolémée et Archimède se sont approchés sans doute d'une attitude purement expérimentale vis-à-vis de la nature ; ainsi ils ont préparé le terrain pour la physique et l'astronomie modernes. Dans l'école d'Alexandrie, le mathématicien Diodore expliquait la différence entre les mathématiques (c'est-à-dire des mesures et des calculs) et la philosophie de la façon suivante : celles-là considèrent les circonstances qui accompagnent les substances et soulèvent des questions du quand et du comment, tandis que la philosophie étudie la substance des choses ². Certaines disciplines comme l'astronomie et l'harmonie étaient d'ailleurs une combinaison de la physique et des mathématiques. Saint Thomas d'Aquin parle à leur propos de *scientia media*.

Entre 1550 et 1700 les théories physiques et la doctrine philosophique d'Aristote au sujet de la nature étaient évincées ³. Les raisons principales de cet abandon étaient d'une part la découverte d'erreurs dans sa cosmologie et l'avènement d'un nouveau système du monde : la terre se meut autour du soleil ; la théorie aristotélicienne des corps en chute libre n'est pas véridique ; l'explication qu'avait donnée le Stagirite du mouvement violent fut remplacée par la théorie beaucoup plus simple de l'*impetus* ; la conviction que les causes finales n'ont pas de valeur comme principe d'explication ; le sentiment que les formes substantielles, qui jouent un rôle si important dans le système d'Aristote, ne soient d'aucune utilité pour comprendre la nature. Mais peut-être plus important que les faits mentionnés dans ce réquisitoire était la réapparition de l'atomisme ancien et de l'explication purement quantitative de la nature : seul ce qui peut être mesuré et calculé donne une connaissance précise. La connaissance, par contre, que nos sens nous donnent de la nature, demeure confuse ; les qualités sensibles n'existent même pas objectivement, mais dépendent de l'observateur ; la connaissance, pour être parfaite, doit être mathématique, nous dit Kepler ⁴. Dieu a créé le monde selon des lois mathématiques. Les

² Voir P. MORAUX, *Der Aristotelismus bei den Griechen*, II, Berlin, 1984, 514.

³ Ce processus avait déjà commencé à une date antérieure. E. Duhem et d'autres voient le commencement de ce mouvement de rejet dans la condamnation des 219 articles par l'évêque Tempier de Paris en 1277. Mais cela n'est pas exact. Il semble mieux de faire valoir ici la découverte du principe de l'inertie par Buridanus. Voir H. BUTTERFIELD, *The Origins of Modern Science* ², New York 1965, 22 s. ; J. WEISHEIPL, *The Development of Physical Theory in the Middle Ages*, New York, 1959, p. 70 ss. A comparer aussi *La filosofia della natura nel medioevo. Atti del terzo congresso internazionale di filosofia medievale*, Milano, 1966, 616 ss.

⁴ *Opera omnia* (edit. Frisch), VIII 148.

progrès de l'étude de la nature à l'aide d'une approche mathématique furent accélérés par l'intérêt que l'humanisme prenait au pythagorisme et au platonisme.

La critique à l'adresse d'Aristote se nourrit par la publication, en 1543, du *De revolutionibus orbium coelestium* de Copernic. Le monde de Copernic constitue un espace homogène, où il n'y a plus de zones spécifiquement différentes⁵. Bien que, dans un espace homogène, chaque point puisse être conçu comme le centre, Copernic considérait l'endroit où le soleil se trouve comme le véritable centre de l'univers⁶. Si l'on faisait un pas de plus et expliquait les mouvements naturels des corps célestes par un *impetus* qui leur était donné (comme l'avait proposé Buridanus), les conditions étaient réunies pour la genèse du mécanisme moderne.

Le signal de l'assaut définitif de la forteresse de l'aristotélisme fut donné par Galilée⁷. Avec beaucoup de véhémence, ce grand chercheur s'en prenait à Aristote, avec des arguments qui n'étaient pas toujours convainquants. Un de ses soucis principaux était de mesurer les vitesses de chute des différents corps. Il était sûr qu'il allait y avoir une réponse claire, car le livre de la nature a été écrit dans le langage des mathématiques⁸. On rencontre la même idée chez Kepler et d'autres savants de l'époque⁹. Galilée cherchait à déterminer *comment* les corps se meuvent, tout en écartant la question du *pourquoi*. Il représentait le temps graphiquement par une ligne droite ; ainsi les mouvements peuvent être exprimés en des termes mathématiques. Les succès remportés par cette méthode démontrent que la nature possède en effet une certaine structure mathématique¹⁰. A l'espace cosmique aristotélicien, structuré en zones, Galilée

⁵ Voir H. BLUMENBERG, *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, Frankfurt, 1975 ; A. KOYRÉ, *La révolution astronomique*, Paris, 1961.

⁶ *De revolutionibus* I 10. Il faut noter ici que contrairement à ce qu'on dit souvent, le centre de l'univers, où les anciens situaient la terre, n'était pas pour eux la place d'honneur. Ce palmarès revenait à la périphérie. Dans son *Almageste*, Ptolémée se plaint même de cette position centrale misérable qui nous empêche de bien connaître les étoiles.

⁷ Voir J. LOSEE, « The Seventeenth Century Attack on Aristotle », dans son *A Historical Introduction to the Philosophy of Science*², Oxford, 1980, 51–79.

⁸ Il faut noter ici l'influence du platonisme et du pythagorisme qui s'étaient installés au premier plan pendant la renaissance. Dans ce contexte Thomas Bradwine mérite aussi d'être mentionné (environ 1295–1349). Ce génie mathématique de Merton College à Oxford, qui devint plus tard archevêque de Cantorbéry, remplaçait la définition aristotélicienne du mouvement par la description qui exprime le rapport entre le temps et la distance. Voir Weisheipl, o.c., 73 ss.

⁹ Voir JOHANNES KEPLER, *Gesammelte Werke*, édit. W. Von Dyck et M. Caspar, München, 1938, ss., IV 15 : « Ubi materia, ibi geometria ».

¹⁰ Il convient de rappeler ici la théorie pythagoricienne selon laquelle les choses sont essentiellement des nombres.

substituait l'espace géométrique qui ne contient que des corps à des grandeurs variables et séparés les uns des autres par des distances¹¹. Nous pouvons dire avec A.C. Crombie que «d'un certain point de vue on peut considérer l'histoire de la science européenne dans son entier comme celle de la pénétration graduelle des mathématiques (ensemble avec la méthode expérimentale) dans des domaines qu'on croyait d'abord relever uniquement de la physique»¹². La façon, dont Galilée a entrepris l'étude du monde physique, a entraîné des changements importants : il mettait de côté l'étude de la nature des choses pour se concentrer sur la description des phénomènes ; par «causes» il entendait les lois du comportement qu'il avait observées. Il était convaincu que le comportement des choses résulte de leur structure géométrique. Parce que l'homme avec sa raison se situe en dehors de ce qui peut être mesuré, il est en dehors du monde, comme Dieu l'est aussi. Le monde réel, au sens de ce qui est accessible à des calculs scientifiques, est le monde des atomes et de leurs mouvements.

À l'époque de Galilée on discutait vivement de la question de savoir si, à l'intérieur de la philosophie de la nature, on peut procéder *more mathematico*¹³. Si l'on considère ce qu'implique le recours à la méthode mathématique, il faut dire que cette méthode ne nous conduit pas à la découverte de nouvelles vérités dans la ligne des conclusions de la physique classique qui remplaceraient certaines conceptions erronées : Galilée décrit une nouvelle forme de connaissance qu'il compte tirer de la nature. La plupart des savants n'ont pourtant pas remarqué que cette connaissance ne donne qu'une vue partielle de la réalité. Les développements récents en physique, en particulier l'essor de la physique quantique, l'ont pourtant rappelé. Notons en passant que, selon l'opinion presque commune (qui se fonde sur *Phys.* 193 b 22–36 et *Anal.post.* 75 a 37–b 21), un recours aux mathématiques dans la philosophie de la nature est dépourvu de sens¹⁴. En se servant de cette approche, on n'arrive pas à saisir la

¹¹ Voir JOHN LOSEE, *A Historical Introduction to the Philosophy of Science*, Oxford, 1980, p. 52 ss. Malgré la critique que Galilée adressait à Aristote, il y a une bonne mesure d'accord entre lui et le Stagirite quant à l'idée des sciences naturelles. Voir M. CLAVEL, «L'anti-aristotélisme de Galilée : réalité ou légende?», dans *Platon et Aristote à la Renaissance. XVI^e Colloque international de Tours*, Paris, 1976, 261–276.

¹² *Augustine to Galileo. The History of Science. A.D. 400 – 1650*, London, 1958.

¹³ Galilée défend la réponse affirmative contre Orazio Grassi dans son *Il Saggiatore* (*Le opere di Galileo Galilei*, édit. Antonio Favaro, 1890–1909, (1968), tome 6, p. 322), alors qu'Aristote lui-même s'y était opposé. Voir W. A. WALLACE, «The Intelligibility of Nature : a Neo-Aristotelean View», dans *Review of Metaphysics* 38 (1984) 33–56.

¹⁴ W. A. Wallace semble pourtant penser que, pour avoir une connaissance de l'essence des choses, il faut bien se servir d'une méthode mathématique. Voir son «The Intelligibility of Nature : a Neo-Aristotelean View», dans *Review of Metaphysics* 38 (1984) 33–56.

nature des choses mais demeure figé dans le quantitatif et le domaine de la représentation.

L'entreprise de démolition de l'aristotélisme a trouvé d'autres collaborateurs zélés. Avec beaucoup d'énergie, Thomas Hobbes essaya de construire un nouveau système du monde devenu possible par la théorie de Copernic. En contredisant formellement Aristote, Hobbes introduisit une séparation entre la pensée et le réel : la pensée doit suivre les règles de la logique, mais celles-ci ne donnent pas d'accès au réel. Les catégories de l'être, élaborées par Aristote, ne sont qu'un arrangement de termes et ne signifient pas des classes irréductibles d'étants dans la nature¹⁵.

La critique à l'adresse d'Aristote fut reprise par Francis Bacon qui concevait son *Novum Organum* comme la contrepartie de l'*Organum* d'Aristote. Bacon invite à laisser tomber tous nos préjugés : il considère successivement les partis-pris qui, à son avis, sont un obstacle au travail scientifique : la conviction que la nature doit être régulière ; les conceptions qu'on a reçues par l'éducation (par exemple, l'idée que les noirs ne sont pas doués pour l'étude) ; des vues qui, à un moment donné, sont populaires, comme l'est la théorie que les planètes décrivent des orbites circulaires ; enfin les conceptions qui relèvent d'une certaine philosophie ou idéologie. Bacon reproche à Aristote de ne pas avoir collectionné suffisamment de données ni toujours vérifié ses déductions. Bacon n'était pas très original, mais son œuvre de vulgarisation est devenue populaire. Ainsi il a jeté le discrédit sur la philosophie aristotélicienne et propagé une rupture radicale entre la considération téléologique de la nature d'une part et la physique expérimentale d'autre part.

Descartes a suivi un tout autre chemin. Son point de départ est la clarté de la pensée et de la représentation. En se fondant sur ce postulat de l'*idée claire*, il voyait dans l'étendue l'essence des choses, alors qu'il refusait d'attribuer aux qualités secondaires l'existence objective. Dans ses *Principes de la philosophie*, Descartes a appliqué rigoureusement sa théorie que les structures mathématiques sont le seul aspect objectif de la nature : il faut comprendre la matière uniquement comme de l'étendue. En réduisant la matière à l'étendue géométrique, Descartes écartait les causes finales de la nature. Une approche quantitative et mécaniste prédomine ; même les êtres vivants doivent être compris comme des machines. Descartes cherchait à lier l'atomisme au pythagorisme : dans sa forme pure, la science naturelle est une série de thèses qui expliquent ce qui peut être formulé quantitativement, c'est-à-dire ce qui est mesurable.

¹⁵ Voir l'étude de Y.-Ch. ZARKA, *La décision métaphysique de Hobbes. Conditions de la politique*, Paris, 1988.

Newton, pour sa part, acceptait l'atomisme et développait la méthode axiomatique : les axiomes expriment le comportement des corps, ils ne peuvent pas être déduits d'autres principes mais trouvent leur confirmation dans l'observation. Newton croyait que tous les phénomènes naturels peuvent être exprimés dans les termes du mécanisme. Il est vrai que Newton est demeuré toujours un empiriste qui était convaincu que les équations en termes mathématiques doivent être consécutives aux expériences. Dans ce sens il pouvait dire que les équations qu'il avait mises au point n'étaient pas des hypothèses, mais avaient leur fondement dans les faits ¹⁶. Tandis qu'il élaborait ses célèbres équations concernant la gravitation, Newton cherchait à éviter les questions à propos de la nature de cette force. Il ne voulait pas considérer celle-ci comme une qualité : pour lui elle était plutôt une loi générale de la nature. Leibniz l'appelait « une force miraculeuse » parce que Newton n'explique pas *pourquoi* deux corps exercent cette force d'attraction l'un sur l'autre ¹⁷.

La découverte des lois de la pesanteur fit une grande impression : une même loi expliquait tant les mouvements des corps célestes que les changements qui se produisent à la surface de la terre (comme la marée, la chute des roches, les cours d'eau). Ainsi l'œuvre de Newton marque le début d'un nouvel âge de la physique. Pourtant certains liens avec le passé demeuraient : il y a d'abord le titre même de son chef-d'œuvre, *Philosophiae naturalis principia mathematica*, qui semble renouer avec la philosophie de la nature ; ensuite, Newton a repris la théorie ancienne de la forme de l'univers ; il acceptait l'atomisme et l'existence d'un espace absolu ¹⁸, comme d'ailleurs aussi l'opinion selon laquelle l'âme humaine est renfermée dans le corps. L'atomisme est le cadre à l'intérieur duquel Newton a développé sa théorie géniale. Cette théorie n'est donc pas une reproduction du réel sans plus ; elle est une reconstruction à l'aide d'une conception atomiste.

2. Eclipse et résurgence de la philosophie de la nature

Dans les siècles après Newton, la philosophie de la nature classique a pratiquement disparu. Le déterminisme matérialiste est devenu l'opinion dominante : le monde est un ensemble de corps, chacun avec sa masse, qui

¹⁶ ISAAC NEWTON. *Opera quae extant omnia*, London, 1779–1785, IV 310 ss.

¹⁷ *Correspondance de Leibniz et Clarke*, Paris, 1957, p. 17 (lettre du 10 mai, 1715).

¹⁸ Pour Newton cet espace est à la fois une expression de l'existence et de la puissance de Dieu : il est l'instrument par lequel Dieu sait ce qui se passe dans le monde (*sensorium Dei*).

se meuvent dans l'espace sous l'influence de forces mesurables et d'après des lois formulées en termes mathématiques.

Quand, à la fin du XIX^e siècle, Désiré Mercier s'adonnait à une réorganisation des études philosophiques à Louvain, il a mis l'accent sur l'étude des sciences naturelles qui, seules, peuvent nous donner la connaissance du réel. Les cours de philosophie de la nature, assez réduits en nombre, servaient surtout à éclaircir les concepts et les méthodes dont on se servait dans les sciences (la matière et la forme, le lieu et le temps). Ils fournissaient aussi une occasion pour réfléchir sur les résultats de la recherche scientifique (Désiré Nys; Fernand Renoirte¹⁹). D'autres comme P. Hoenen n'hésitaient pas à introduire une grande masse des données des sciences dans la philosophie de la nature dans l'espoir de rendre celle-ci plus moderne.

C'est seulement au XX^e siècle que la philosophie de la nature est revenue de l'exil, auquel elle avait été condamnée. Le fait que les sciences naturelles se sont heurtées à des difficultés assez sérieuses, a sans doute contribué à faciliter ce retour sur la scène. Les savants se voyaient confrontés avec la question de la portée et de la valeur des acquis de la science: le système mécaniste du monde ne satisfaisait plus. Ainsi une réflexion philosophique s'imposait. Bergson et Husserl, pour leur part, ont mis en relief la valeur toute relative du savoir scientifique. Dans son *Krisis der europäischen Wissenschaften* Husserl écrit que les scientifiques ne voient souvent pas plus que leurs propres hypothèses; les sciences masquent l'expérience immédiate du réel. La découverte de quanta d'énergie, la mise au point des théories de la relativité restreinte et généralisée, l'essor de la physique des quanta ont démoli la conception classique de l'espace, des corps et du déterminisme. On commençait à considérer les atomes et les particules des noyaux comme des représentations symboliques qui ne sont pas les choses elles-mêmes²⁰. Désormais la plupart des savants reconnaissent que les théories utilisées dans les sciences, offrent chaque fois un nouveau modèle pour expliquer les phénomènes; l'image du réel qu'elles donnent n'est pas seulement le résultat de l'observation des faits: elle dépend aussi d'une construction²¹. Le mécanicisme est un de ces

¹⁹ A cette époque le scientisme était très répandu. Avec d'autres (parmi lesquels le biologiste Dorlodot) Mercier cherchait à concilier la science avec la foi: de même que saint Thomas s'était ouvert à la connaissance aristotélécienne de la nature, la néo-scholastique devait recevoir les résultats de la science moderne (communication de Mgr Ph. Delhay, 9 novembre 1988).

²⁰ Voir plus loin les observations sur l'atomisme. A comparer J. PARRAIN-VIAL, *Philosophie des sciences de la nature. Tendances nouvelles*, Paris, 1983, 246 ss.; B. d'Espagnat, *A la recherche du réel*, Paris, 1979.

²¹ HARRÉ, *o.c.*, 23.

modèles, mais il est maintenant dépassé. Si nous dressons le bilan après trois siècles de mécanicisme, nous constatons que ce système a apporté une très importante contribution à l'élargissement de notre connaissance de la nature, mais qu'il s'est servi d'un grand nombre d'hypothèses erronées. Il a également contribué à l'appauvrissement d'une authentique compréhension du monde, car il a négligé l'univers des qualités et des substances ainsi que celui de la finalité : l'homme a été placé en face de la nature et détaché de son milieu naturel ; cela a fourni l'arrière-fond d'une exploitation sans limites du milieu naturel.

L'intérêt renouvelé dont certains ont témoigné à l'égard de la philosophie, a aussi été nourri par un besoin impérieux de considérations fondamentales. Les grands chercheurs eux-mêmes se sont aventurés sur le plan des réflexions philosophiques au sujet de l'objet et des méthodes de leur science (A. S. Eddington, M. Planck, A. Einstein, N. Bohr, L. de Broglie, W. Heisenberg). Dans ce contexte on se sert souvent de l'expression « la philosophie des sciences » au lieu de « la philosophie de la nature ». On veut désigner par ce terme l'étude des problèmes qui ont été soulevés par la physique nouvelle. Mentionnons (a) la possibilité même de la connaissance du réel ; (b) le rapport entre la connaissance obtenue grâce aux instruments et l'observation directe ; (c) les hypothèses dont on se sert en physique, comme celle de la cognoscibilité et de la régularité du monde, la question de la valeur universelle des théories, le sens de certains termes, comme atome, particule du noyau, champs, courant, force, radiation, gène et code génétique ; la portée des théories et tout particulièrement celle de la représentation corpusculaire du réel²².

À côté de cette réflexion méta-scientifique sur les termes, hypothèses et théories employés, on rencontre aussi chez certains auteurs des digressions philosophiques qui n'ont pas grand-chose à voir avec la science elle-même mais relèvent d'une idéologie personnelle. Comme exemple d'une telle intrusion on peut mentionner la négation du principe de causalité par Heisenberg. Celle-ci ne s'ensuit pas du tout de l'impossibilité de connaître un micro-système (en raison du fait que l'observation l'influence) mais elle dépend d'une théorie kantienne et peut-être encore d'autres facteurs. Un deuxième exemple se rencontre dans un livre célèbre de S. Weinberg²³ qui, à la fin de son étude, par ailleurs importante, écrit que, à mesure qu'on arrive à connaître mieux l'univers, celui-ci devient plus absurde à cause des masses invraisemblables d'étoiles. Or, des calculs récents semblent démontrer que ce sont précisément les dimensions gigantesques de l'univers qui créent la possibilité d'une expansion pen-

²² R. HARRÉ, *The Philosophies of Science*, Oxford, 1972.

²³ *The First Three Minutes*, New York, 1977.

dant des milliards d'années, une durée nécessaire pour la formation des éléments plus lourds du système périodique, nécessaires à la vie organique. Ces exemples montrent qu'il faut adopter une attitude critique à l'égard des affirmations qui sont en dehors du champ de la science au sens propre, mais dépendent de théories idéalistes, monistes ou matérialistes.

3. Rapports entre sciences naturelles et philosophie de la nature

Quant aux rapports entre les sciences naturelles et la philosophie de la nature notons en premier lieu que les deux disciplines étudient les choses matérielles²⁴. Le *sujet* des deux disciplines (appelé parfois «l'objet matériel») est donc le même. «Que le monde existe est connu de par soi, pour autant que nos sens connaissent bien les choses»²⁵. La nature des changements et leurs causes doivent être examinées de près. Autre point de convergence : tant la philosophie de la nature que les sciences naturelles considèrent les choses par le biais des changements observés, c'est-à-dire que leur objet formel est le même. Toutes deux emploient le même mode d'abstraction (*abstractio totius*), mais comme la physique et la chimie modernes ont introduit une abstraction ultérieure, en s'appliquant à ce qui est quantitativement mesurable, elles se sont éloignées du modèle du savoir philosophique concernant la nature.

Certains auteurs défendent néanmoins une position qui tend à identifier les deux types de savoir (p. ex. Charles de Koninck, W. H. Kane, J. Weisheipl et W. Wallace)²⁶. D'autres voient cette différence : les sciences naturelles n'atteignent pas les causes ultimes, sont d'une nature expérimentale et recueillent des faits (*scientia quia*), alors que la philosophie de la nature est une *scientia propter quid*, qui considère les causes profondes²⁷.

²⁴ Certains auteurs sont d'avis que la philosophie de la nature a comme objet des idées, alors que les sciences naturelles étudient des phénomènes. Mais cette position relève du système de Kant. Celui-ci estimait que le caractère universel et nécessaire des lois scientifiques ne peut pas avoir son origine dans l'expérience, mais relève des structures a priori de la pensée humaine. L'homme ne connaît jamais les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes. Pour pouvoir attribuer quand même une certaine valeur aux sciences, Kant introduisait la distinction entre le *nouménal* et le *phénoménal*. Alors que la philosophie considère le nouménal et, par conséquent, les structures de l'esprit humain, les sciences s'intéressent à ce qui apparaît. D'après le réalisme, en revanche, tant la philosophie de la nature que les sciences naturelles étudient les choses qui existent réellement.

²⁵ *In II Phys.*, lectio 1, n. 148.

²⁶ Voir G. KLUBERTANZ, «The Doctrine of St. Thomas and Modern Science», dans *Sapientia Aquinatis. Communicationes congressus thomistici internationalis*, Rome, 1955, 89-106, p. 96.

²⁷ Voir *In II Phys.*, lectio 11, n. 241.

D'autres auteurs encore sont d'avis que les sciences naturelles et la philosophie de la nature sont deux disciplines tout-à-fait différentes.

Il est vrai, certes, que pour quelqu'un qui s'adonne à l'étude de ces deux formes de savoir, il y a des différences considérables : la philosophie de la nature se fonde sur l'observation simple de la nature, sans se servir d'instruments ou d'expériences ; elle analyse les données dans leur généralité pour les réduire à leurs causes (*modus resolutionis*). Cette réduction est une activité de l'intellect qui arrive à des conclusions très générales qui s'appliquent à toute la nature, par exemple : « Tous les corps sont composés de la matière première et d'une forme substantielle »²⁸. Ces conclusions ne donnent pas une connaissance détaillée des particularités des choses et n'expliquent pas non plus *comment* les différents processus qu'on observe dans le monde ont lieu. La philosophie de la nature se sert aussi du soi-disant *modus compositionis*, qui va du simple au composé et des principes aux effets. On parle ici d'une méthode empirique²⁹. La connaissance philosophique de la nature « ne sert à rien » ; on ne peut « rien faire » avec elle. Toute sa gloire est qu'elle donne une certaine compréhension – et encore bien limitée – de la structure essentielle du monde matériel ; ensuite, qu'elle sert de préparation à la métaphysique.

Les sciences naturelles, par contre, recueillent et expliquent (partiellement) un grand nombre de données. Elles le font à l'aide d'instruments et d'expériences. On peut diviser les instruments en deux classes : les uns facilitent l'expérience des sens en renforçant la fonction du milieu (*medium*) par lequel l'objet passe aux organes (par ex. l'air qui propage le son). Ainsi un télescope peut être considéré comme un moyen qui rapproche l'observateur des objets lointains et agrandit les images. Une autre classe d'instruments ont un caractère nettement différent : un radiotélescope fournit un type de connaissance très particulier car son emploi présuppose une certaine théorie, pour qu'il puisse donner des renseignements utiles. Cet exemple montre où l'on franchit la frontière entre la philosophie et la science : aussitôt qu'on observe et interroge la nature à partir d'un point de vue particulier ou dans le cadre d'une théorie, on se trouve en pleine science naturelle. Les réponses qu'on recevra n'auront de valeur qu'à

²⁸ Cette *resolutio* n'est pas une induction au sens strict du terme. En voici un exemple : partout, où il y a des changements substantiels, il doit y avoir de la matière. Or on n'observe pas ces changements dans les corps célestes, ceux-ci n'auraient donc pas cette matière première. En revanche, l'induction en tant qu'un raisonnement qui, à partir d'un certain nombre de faits observés dans certains cas individuels, conclut à la présence de ces faits chez tous les membres du groupe, n'a pas de place dans la philosophie de la nature.

²⁹ Voir l'étude de M. D. JORDAN, « Medicine and Natural Philosophy in Aquinas », dans *Miscellanea Mediaevalia*, 19 : *Thomas von Aquin im Licht neuerer Forschungen*, Berlin, 1988, 233–246, 243.

l'intérieur de ce schéma préconçu. Elles ne doivent pas être considérées comme des données absolues qui seraient situées sur le même plan que les données immédiates de la connaissance sensitive et de l'analyse intellectuelle qui l'accompagne.

4. Limites du savoir et de son progrès dans les sciences naturelles

Les résultats chaque fois nouveaux que les sciences naturelles atteignent ne sont qu'une forme limitée du savoir. A un certain moment on constate qu'un certain schéma d'interprétation ne suffit plus et on cherche un nouveau modèle ou une théorie améliorée. Comme il a été signalé ci-dessus, les schémas utilisés jusqu'ici par la science moderne présupposent tous une méthode quantitative. Une approche qui examine les faits à partir de certaines présuppositions est employée aussi en biologie. En voici un exemple : sur la base de ce qu'il croyait avoir noté dans l'élevage des animaux et la culture des plantes (à savoir que, après un effort de sélection soutenu pendant plusieurs générations, un nouveau type sortait), Darwin a fait la supposition que cela arrive aussi dans la nature : par une sélection naturelle des formes nouvelles apparaîtraient. Il est curieux de voir qu'il n'a pas voulu garder un autre point de correspondance des termes de cette comparaison : de même que, dans l'élevage, l'éleveur croise sagement les races et les types, on pourrait croire que Dieu est à l'œuvre dans le processus de sélection naturelle. Mais par un *a priori* (toute explication doit se faire uniquement par des causes homogènes) Dieu était écarté d'avance de la nature ; des facteurs comme la pression des populations allaient prendre sa place. Darwin ne disposait pas de preuves pour sa théorie qui, on le voit, a un caractère idéologique.

A y regarder de près, les résultats magnifiques obtenus par les savants ne sont pas aussi grands et définitifs qu'on le croirait de prime abord, car, en dernière analyse, ils expliquent le même par le même, à savoir, ils se meuvent à l'intérieur d'un certain schéma situé sur le plan quantitatif. Ils ne nous disent pas ce qu'est la force ou la masse, mais les mesurent et en décrivent les fonctions. L'atome est expliqué par des particules chaque fois nouvelles. Les sciences naturelles se limitent à la description des particules et de leur énergie ou de leurs mouvements. Leibniz reprochait à Newton de faire de la mystification parce qu'il ne disait pas ce qu'est cette force de gravitation et n'en expliquait pas la finalité. Voici quelques textes de physiciens célèbres qui confirment ce que nous venons de dire :

Le présent ne semble pas être le temps adéquat pour étudier la cause de l'accélération du mouvement naturel... Elles peuvent toutes (ces fantaisies) être examinées mais cela n'en vaut pas vraiment la peine. Aujourd'hui notre auteur se propose simplement d'étudier et de démontrer quelques-unes des propriétés du mouvement accéléré (quelles que puissent être les causes de cette accélération) (Galilée, *Discours sur les sciences nouvelles*).

J'ai établi les lois et les conditions de certains mouvements et de certaines forces... Nous avons expliqué les phénomènes du ciel et de la mer par la force de gravité, mais nous n'avons pas encore déterminé la cause de cette force... Je n'ai pu la découvrir... Je n'échafaude pas des hypothèses... ; l'hypothèse n'a point place dans la philosophie expérimentale, (Isaac Newton, *Philosophiae naturalis mathematica principia*, 397).

Bien que le mécanisme de la chaleur doive en fait s'avérer comme étant l'un de ces mystères de la nature qui dépassent la capacité de l'intelligence humaine, cela ne nous autorise nullement à nous décourager... de rechercher les lois de ses opérations (E. Rutherford).

Il ressort de ce que nous venons de dire que, dans les sciences naturelles modernes, une limitation de l'objet à étudier a lieu par réduction à un plan purement quantitatif. Les sciences laissent de côté ce qui, dans les données de l'expérience sensitive, ne peut pas être mesuré. Il s'ensuit que les êtres matériels ne sont plus considérés dans leur réalité totale ; d'autre part, certaines propriétés et certains comportements mesurables sont conçus comme des entités quasi-subsistantes par elles-mêmes. Les résultats acquis grâce à cette approche donnent, certes, une connaissance de grande valeur ; mais à la question de savoir jusqu'à quel point celle-ci exprime la réalité profonde des choses, il n'y a pas de réponse. Cela s'avère surtout dans la recherche des particules qui sont censées composer le noyau des atomes. Il est évident que les atomes, les électrons et les particules du noyau possèdent une certaine réalité et peuvent être « observés » dans certaines expériences. Rappelons le mouvement de Brown, l'émission de lumière par les atomes ainsi que le fait que dans les réactions chimiques les éléments se combinent toujours les uns avec les autres dans des proportions fixes de poids ou de masse. On déduit de cela que les éléments existent dans certaines masses précises, indépendantes de l'homme. Sur la base de ces faits certains savants ont émis l'opinion que les atomes, les photons, les électrons, etc. existent dans le même sens prégnant que les arbres et les pierres.

Mais la grande question est celle de savoir ce qui, à proprement parler, est observé. Jusqu'au début de ce siècle, les physiciens acceptaient comme

une évidence que les choses possèdent en effet une microstructure corpusculaire et ils avaient tendance à affirmer que ce monde de toutes petites particules est le monde véritable : l'univers ne consisterait pas en ces corps grossiers que nous croyons voir, mais en d'innombrables corpuscules. Ce qu'on faisait, c'était d'appliquer l'image du monde réel, en le réduisant à une échelle infinitésimale, aux molécules. On concevait l'univers comme une collection d'unités subsistantes, dont chacune possède une certaine quantité d'énergie et peut influencer les autres corpuscules.

Après 1920 cette théorie fut ébranlée par la découverte de nouveaux faits qui ont conduit à la mise au point de la physique des quanta. Niels Bohr a été l'un des premiers à dire qu'en physique, il s'agit de représentations qui dépendent de l'observateur et de ses expériences. Dans certaines expériences, les particules apparaissent, en effet, comme des ondes. Ce résultat est devenu l'une des thèses fondamentales de la physique des quanta : la matière et l'énergie se montrent sous une double nature : elles peuvent se faire voir comme un tout continu ou comme des particules séparées, selon le type d'expérience auquel on les soumet. Les différentes théories au sujet de la matière sont complémentaires³⁰. On a découvert aussi de nouveaux rapports entre les particules : celles-ci semblent être au courant de la situation totale et sont donc ouvertes aux renseignements qui leur arrivent de l'ensemble. Les physiciens parlent à ce propos de «totalité» (wholeness) ou encore d'une indépendance du lieu et d'*actio in distans*, interprétations qui posent de très sérieux problèmes à ceux qui acceptent la physique classique. Mais le philosophe verra dans ces nouvelles conceptions une confirmation de son interprétation du statut épistémologique des théories physiques³¹. Il se demande aussi si on n'a pas affaire ici à un retour à une vue qui valorise ce qu'Aristote appelle la substance des choses : la substance est le tout, dont les nombreuses «particules» expriment des fonctions ou des propriétés.

D'autres chercheurs ont développé une représentation des particules comme des fils (*string theory*). D'après eux, le réel ne consiste pas en des corpuscules, mais en des fils qui ont de la longueur tout en étant dépourvus des autres dimensions. Certains savants encore ne voient qu'une succession de théories qui sont autant d'interprétations différentes de la

³⁰ Voir M. REDHEAD, *Incompleteness, Nonlocality and Realism. A Prolegomenon to the Philosophy of Quantum Mechanics*, Oxford, 1987 ; N. HERBERT, *Quantum Reality. Beyond the New Physics*, Garden City N.Y., 1987 ; P. C. W. DAVIES & J. R. BROWN, *The Ghost in the Atom. A Discussion of the Mysteries of Quantum Physics*, Cambridge, 1986.

³¹ D'après K. Popper nos théories «are nets designed by us to catch the world», mais il faudrait ajouter que nous construisons ces filets d'une telle façon que, avec chacun d'eux, nous ne saisissons que certains aspects du réel.

matière et pensent qu'il est impossible d'arriver jamais à une doctrine définitive. Les nombreuses particules du noyau des atomes ne seraient que des constructions théoriques ou des symboles des activités des atomes ³².

Que faut-il penser, à la lumière de ces considérations, de la représentation classique en chimie d'une molécule d'eau comme consistant en deux atomes d'hydrogène et un d'oxygène ? Pour le philosophe, l'eau est une tout autre chose que ces deux gaz ; l'eau a son essence à elle et son unité ; il est donc impossible de faire une telle réduction. Si l'on objecte qu'avec un microscope à électrons on peut observer la présence de ces atomes, la réponse est qu'en se servant de ce genre d'instrument, on se place d'avance dans une perspective corpusculaire qui traduira certaines propriétés ou activités en une présence de particules. La théorie chimique d'une telle composition peut être utile et avoir *une certaine vérité* pour autant qu'elle représente des fonctions.

Ce que nous venons de dire à propos des atomes et des molécules trouve une application en biochimie. Certains chercheurs font des gènes les seuls facteurs de la vie. À la lumière de ce que nous venons de dire, ils devraient insister beaucoup plus sur le fait que le code génétique fait partie d'une totalité et qu'il est aussi le produit de la cellule vivante. Les molécules des chromosomes ne sont pas des entités indépendantes, mais des symboles qui indiquent des opérations et des fonctions.

5. Indépendance et complémentarité de la philosophie de la nature

De ce que nous venons de voir il s'ensuit qu'on ne saurait pas considérer comme identiques la philosophie de la nature et les sciences naturelles. Les sciences naturelles se meuvent sur le plan du quantitativement mesurable ; elles se développent à l'intérieur de certains schémas de la réalité indémontrés et indémontrables et se servent de méthodes qui leur sont propres. On peut exprimer cela aussi en disant que les sciences étudient surtout un certain nombre d'aspects formels ³³ de l'univers matériel, tandis que la philosophie de la nature a comme objet l'ensemble de la réalité et toutes ses causes. Ce caractère totalisant de l'approche philoso-

³² À propos de cette question voir W. WALLACE, « Are Elementary Particles Real ? » et « Elementarity and Reality in Particles Physics », dans *From a Realist Point of View*, Lanham/New York, 1983, 171-212. Wallace lui-même voudrait considérer ces particules, certes, comme réelles, mais d'un mode d'existence virtuel, un peu comme les thomistes expliquent la présence des éléments dans les composés chimiques.

³³ C'est-à-dire quantifiables ou mesurables.

phique ne signifie pas que celle-ci atteint un savoir parfait de la matière : ses résultats, pour profonde que soit la connaissance qu'elle donne, restent très généraux. Pour le philosophe aussi « la matière » reste une réalité mystérieuse.

Comme nous l'avons vu plus haut, il y a des différences notables dans les méthodes suivies par la philosophie et les sciences de la nature : la philosophie est en contact direct avec les choses sans s'approcher d'elles par l'intermédiaire du prisme d'un schéma hypothétique. Les sciences naturelles, par contre, établissent, à partir de l'observation au moyen d'instruments et d'expériences choisies, des lois qui doivent être contrôlées par les faits. Ces lois se situent dans un schéma d'interprétation hypothétique qui, selon Duhem, n'est ni vrai ni faux mais a une valeur symbolique. Elles ont un caractère provisoire et sont une approximation de certains aspects du réel. On exprime cet état des choses aussi en disant que la physique se sert de la méthode hypothético-déductive, qui ne fournit pas de certitude absolue, une certitude que la philosophie de la nature prétend atteindre. Au sujet des limites de cette méthode on a pu dire qu'elle montre une certaine ressemblance avec ce qu'en logique on appelle la *fallacia consequentis* du type : « le sol est mouillé, donc il a plu »³⁴. La philosophie de la nature, en revanche, déduit des données immédiates de l'observation simple des conclusions concernant l'essence des choses et de leurs causes.

Saint Thomas décrit comme suit la méthode à employer dans l'étude philosophique de la nature : il faut suivre une façon de penser adaptée au développement de l'intellect humain et procéder de ce qui est plus connu vers ce qui l'est moins ; à savoir : de ce qui est perceptible par les sens, l'intellect se meut vers la connaissance de la nature profonde des choses matérielles. Pour le faire il se sert fréquemment d'une démonstration qui raisonne à partir des effets pour en déduire l'existence de la cause. De la connaissance d'une première chose, on procède vers celle d'une deuxième, en considérant les causes extrinsèques³⁵. Ainsi on se sert non seu-

³⁴ Voir W. Wallace, *From a Realist Point of View: Essays on the Philosophy of Science*, Washington D.C., 1979, 39–63. Cf. le même auteur « Aristotle and Galileo: the Uses of Hypothesis (supposition) in Scientific Reasoning », dans D.J. O'Meara (edit.), *Studies in Aristotle*, Washington D.C., 1981, 47–77. L'idée qu'on peut parfois se servir de théories contrastantes pour expliquer les mêmes phénomènes existe déjà dans l'antiquité classique, entre autres chez Adraste, Hipparchus et Simplicius. Voir P. DUHEM, *Essai sur la notion de théorie physique de Platon à Galilée*², Paris, 1982, p. 6 ss. Saint Thomas le mentionne dans *In II De caelo*, lectio 17 ; *In I De caelo*, lectio 3 ; S. Th. I 32, 1 ad 2. Par la publication de la théorie héliocentrique de Copernic on est devenu beaucoup plus conscient du caractère hypothétique de ces théories, mais plus tard la tendance à les considérer comme une reproduction absolue de la nature a prévalu.

³⁵ *Expositio in Boetii De Trinitate*, q.6, a.1.

lement de l'analyse (*resolutio*), mais aussi de la déduction (*compositio*). La distinction entre ces deux méthodes remonte à Aristote, en particulier à son *Analytiques postérieures*³⁶. Au moyen âge elle fut élaborée par Robert Grosseteste. Celui-ci et Roger Bacon insistent pour que les conclusions obtenues par la *resolutio* soient contrôlées par une expérience ultérieure³⁷. Dans la philosophie de saint Thomas cette vérification ultérieure ne s'imposait pas, parce que la *resolutio* dont il se servait conduisait à la certitude fondée sur l'évidence. Il n'y avait donc pas de place pour des hypothèses ou la mise au point des théories.

Selon certains auteurs les qualités sensibles des corps, examinées par la philosophie de la nature, ne possèdent pas cette valeur ontologique qu'on leur attribuait dans le passé ; aujourd'hui on a pris conscience que, pour atteindre le monde vraiment objectif, il faut traverser la zone de ce qui est perceptible par les sens, à savoir le physiquement impur. Voilà pourquoi les résultats des sciences naturelles devraient devenir le fondement des considérations philosophiques³⁸. Cette vue fut défendue par le professeur Salman qui adopte ici la théorie de Galilée, Descartes³⁹ et Newton⁴⁰.

N. Luyten protestait contre les conclusions de Salman qu'il considérait comme tout-à-fait erronées : si l'on rejette la connaissance spontanée des choses comme le point de départ de la pensée philosophique, on détruit toute connaissance certaine et se trouve sur la voie qui mène au scepticisme. En partant de l'expérience naturelle et spontanée, on peut atteindre une connaissance certaine de la nature des êtres matériels. La philosophie de la nature vise à dévoiler l'intelligibilité *essentielle* des êtres matériels qui est autre chose que la compréhension *fonctionnelle* que les sciences naturelles nous procurent⁴¹.

Mais Salman attaquait Luyten à nouveau à cause de sa conception de « l'expérience immédiate ». D'après Salman une telle expérience est quel-

³⁶ Voir W. KULLMANN, *Wissenschaft und Methode. Interpretationen zur aristotelischen Theorie der Naturwissenschaft*, Berlin/New York, 1974.

³⁷ A. C. CROMBIE, *Robert Grosseteste and the Origins of Experimental Science*, Oxford, 1953, 52 ss.

³⁸ Voir D. H. SALMAN, « La conception scolastique de la physique », dans *Revue néoscholastique de philosophie* 39 (1936) 27–50.

³⁹ *Principia IV* 197 : les qualités secondaires sont produites par l'influence des mouvements de corpuscules sur nos organes. Il est impossible d'en faire une représentation claire.

⁴⁰ *Opera IV* 305. Newton était d'avis que ses expériences à propos du fractionnement des rayons de lumière avaient définitivement renversé la théorie d'après laquelle les couleurs sont des qualités des choses.

⁴¹ « De actuele stelling van de traditionele natuurphilosophie », dans *Tijdschrift voor Philosophie* 81 (1946) 203–225 ; voir aussi sa *contribution au X^e Congrès international de Philosophie*, Amsterdam, tome I, fasc. 3, 839–841 ; idem, « Cosmologie », dans *Revue philosophique de Louvain* 49 (1951) 683–694.

que chose de personnel et donc de subjectif. En vertu du caractère subjectif de notre connaissance sensitive et du fait que ce que nous observons n'est que superficiel et insuffisamment ancré dans la profondeur des choses, il nous faut avoir recours à des techniques logico-mathématiques. Mais Salman concède que celles-ci ne débouchent pas sur une synthèse qui comprenne la réalité matérielle. De là viendrait la nécessité de la compléter par une analyse philosophique ⁴².

Si nous analysons les thèses des deux auteurs, il s'avère que les positions dont ils partent sont différentes. Celle de Luyten nous semble vraie : l'étude philosophique et fondamentale des choses matérielles est possible sur la base de l'observation spontanée et directe, commune à tous les hommes. La connaissance expérimentale dont la philosophie se sert, est en effet si primaire et simple qu'il n'est pas question ici d'une attitude influencée par certaines hypothèses ou théories ⁴³. Comme il s'avérera dans une suite de notre étude, ce sont précisément ces observations immédiates des choses qui constituent la base de toutes les analyses philosophiques des substances matérielles, du mouvement, du lieu, du temps, de l'action, etc. La philosophie ne dépend pas des sciences naturelles.

Cette indépendance de la philosophie que nous défendons n'exclut pas que

- a) le philosophe doit s'efforcer d'approfondir et d'élargir l'observation spontanée par une vigilance très attentive au réel. S'il s'abstient d'employer des instruments, la raison en est que l'usage d'instruments implique une limitation de la perspective au quantitatif et conduit ainsi à un appauvrissement de l'observé, qu'on interprète à l'aide d'un certain schéma préconçu ⁴⁴. La connaissance qu'on atteint de l'aspect quantitatif du réel risque d'éclipser et d'évincer facilement la connaissance générale de l'essence des corps et de leurs accidents. On sait que de nombreux physiciens, ne trouvant pas d'emploi pour la finalité dans leur physique mécaniste, en sont arrivés à nier l'existence de finalité dans la nature.

Ajoutons que les sciences naturelles ne donnent pas seulement une description de la nature ; elles sont aussi un dialogue entre le physicien et

⁴² Voir D. H. SALMAN, «Cosmologie et philosophie scientifique», dans RPL 58 (1952) 581-602; N. Luyten, «De la méthode en philosophie naturelle», *ibid.* 208-209; D. H. SALMAN, «Science et philosophie naturelle», dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 37 (1953) 609-643.

⁴³ Il y a, pourtant, des auteurs qui estiment que toute observation dépend d'une théorie. Voir A. F. CHALMERS, *What is this Thing Called Science? An Assessment of the Nature and the Status of Science and its Method*, St. Lucia, 1976, ch. 3.

⁴⁴ Cela n'est pas le cas quand on se sert des soi-disant «sense extended instruments».

la nature. Le chercheur décrit la nature telle que celle-ci répond à sa manière de l'interpeller dans le cadre d'une certaine théorie.

b) Le philosophe peut évidemment chercher à analyser les résultats acquis dans les sciences. Comme nous l'avons vu d'ailleurs, de nombreux physiciens eux-mêmes s'interrogent au sujet de la valeur de leurs théories. Mais une telle analyse n'est pas la tâche principale de la philosophie de la nature. Celle-ci n'est pas le prolongement des sciences, mais constitue une forme autonome du savoir relatif au monde matériel.

D'autre part, il ne faut pas considérer les sciences naturelles et la philosophie de la nature comme deux formes de connaissance tout-à-fait différentes, comme le veut Jacques Maritain. Selon celui-ci la philosophie étudie l'étant, la science le mouvant⁴⁵. Il est plus exact de dire que les sciences naturelles réduisent l'ampleur de l'objet à étudier; elles développent la méthode expérimentale et hypothétique et demeurent sur le terrain du mesurable. De cette façon elles et la philosophie de la nature sont complémentaires. Tout en nous donnant une quantité considérable et toujours croissante de connaissances, elles n'étudient pas les êtres en mouvement dans leurs causes les plus profondes. Mais étant donné que le monde matériel est profondément marqué par le quantitatif⁴⁶, l'aspect quantitatif des choses est d'une très grande importance. A cet égard les sciences nous donnent une connaissance très riche et remarquable dans l'ampleur de ses détails et la cohérence de ses explications.

LÉON J. ELDERS

⁴⁵ *Les degrés du savoir*, 95-128.

⁴⁶ Selon saint Thomas, tous les autres accidents matériels inhérent dans la substance par l'intermédiaire de la quantité.

Du renouvellement de la philosophie de la nature

Felix qui potuit rerum cognoscere causas
Virgile

La philosophie de la nature, comme les sciences naturelles, a pour objet d'investigation la réalité perceptible à la connaissance sensible. De cette nature ou *physis*, elle a tiré son premier nom, celui de physique, qu'Aristote lui a donné en la fondant et qui recouvrait en fait, et déjà chez lui, deux modes d'approche bien différents, l'un qui devait rester par la suite entièrement rivé à l'observation, l'autre qui s'efforçait à partir de l'expérience de dégager l'intelligible investi dans le sensible. De la collusion de ces deux modes d'approche, il a résulté que, relevant du dernier, la philosophie de la nature, et relevant du premier, ce qu'on appelle aujourd'hui les sciences naturelles, se confondaient plus ou moins, chacun de ces types de savoir se prenant également pour l'autre.

Le « drame épistémologique » que recélait leur situation respective et qui devait éclater aux XVI^e et XVII^e siècles, n'a pas qu'une origine et une signification historiques ; il est dû à des tensions naturelles, du fait que la réalité matérielle nous est connue par l'intermédiaire des sens. En effet, « si nous observons un objet matériel quelconque, il est, pendant que nous l'observons, comme le lieu de rencontre de deux connaissances : la connaissance du sens et la connaissance de l'intellect ; nous sommes en présence d'une sorte de flux sensible stabilisé par une idée, par un concept ; en d'autres termes, nous sommes en présence d'un noyau ontologique ou pensable, manifesté par un ensemble de qualités perçues *hic et nunc* : je ne dis pas de qualités *pensées*, je dis de qualités *senties*, objets de perception et d'observation actuelle. »

« Au sujet du réel sensible considéré comme tel, il y aura donc une résolution des concepts et des définitions que nous pouvons appeler *ascendante* ou ontologique vers l'être intelligible, dans laquelle le sensible demeure toujours là et joue un rôle indispensable, mais indirectement et au service de l'être intelligible, comme connoté par lui ; et il y aura d'autre part une résolution *descendante* vers le sensible, vers l'observable comme tel, en tant même qu'observable ; non certes que l'esprit cesse de se référer

à l'être, ce qui est bien impossible ; l'être demeure toujours là, mais il passe au service du sensible, de l'observable, et avant tout du mesurable ; il devient une inconnue assurant la constance de certaines déterminations et de certaines mesures. »¹

Ces deux voies de résolution des concepts et des définitions fondent et justifient deux types d'analyses du réel sensible, le type ontologique, orienté vers l'être intelligible, le type empiriologique ou spatio-temporel, orienté vers l'observable et le mesurable comme tels.

Spécificité de la philosophie de la nature

Cette distinction comme donnant lieu à deux types de savoir spécifiques a été surtout le fait de J. Maritain². Rappelons que celui-ci pour devenir philosophe a passé par l'étude de la biologie et que son « goût des sciences expérimentales »³ ne s'est jamais démenti. Il leur a consacré, mais surtout à la philosophie de la nature, une part importante de ses travaux. Si une certaine évolution se dessine dans sa pensée à leur égard, elle est due à une progressive prise de conscience de l'autonomie des sciences et se manifeste en ce qu'il est moins enclin avec le temps à combattre les malentendus historiques, à dénoncer les « liaisons dangereuses », et qu'il peut finalement faire davantage droit au positivisme méthodologique de sciences qui se sont débarrassées elles-mêmes de leur pseudo-métaphysique matérialiste.

L'épistémologie des sciences et de la philosophie de la nature qu'il nous propose dans les *Degrés du Savoir*⁴, s'adossait à une ample réflexion critique de la connaissance et de la vie de l'esprit (une gnoséologie) qui n'a son pareil nulle part ailleurs. Il a complété cette épistémologie peu après dans un ouvrage intitulé *La Philosophie de la Nature, essai critique sur ses frontières et*

¹ J. MARITAIN, *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, 2^e éd., Alsatia 1956, pp. 179–180 ; J. et R. Maritain, *Œuvres complètes* (sigle : OEC), VII, Editions Universitaires Fribourg Suisse, Editions Saint-Paul Paris, pp. 206–207.

² J. de Tonquédec qui est l'auteur d'une appréciable *Philosophie de la Nature* parue en plusieurs fascicules (chez P. Lethielleux, Paris), constate « la différence, profonde, irréductible qui sépare les sciences de la philosophie de la nature » : ayant même objet matériel, elles n'ont pas même objet formel. (Fascicule sous-titré *La Nature en général, Prolégomènes*, 1956, pp. 73–74).

³ J. MARITAIN, *Antimoderne*, avant-propos, OEC II, p. 927.

⁴ J. MARITAIN, *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, nombreuses éditions D.D.B. depuis 1932. Le texte cité précédemment, avec référence à la note ¹ se trouve déjà, avec quelques variantes en plus ou en moins, dans cet ouvrage de synthèse (OEC IV, pp. 520–529) qui, notamment sur la philosophie de la nature, préconit l'essentiel de la pensée de l'auteur, qu'il explicitera ou développera par la suite.

son objet ⁵, et, pour ne citer que ses principales publications en la matière, dans deux chapitres des *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle* (ch. IV *Science et philosophie*, et l'annexe I, *Distinction et unité d'ordre entre les sciences et la philosophie*, ajoutée à la nouvelle édition parue en 1956).

Cette épistémologie est trop fouillée (et par ailleurs assez ardue) pour en faire l'exposé ici ; mais on peut tenter de la présenter simplement en empruntant les sillons tracés par *Le Paysan de la Garonne* ⁶ qui a déjà procédé à cette simplification avec la saveur que l'on sait.

Avec lui, nous avons commencé par établir la distinction, devenue obvie pour nous, de deux sortes d'intellection : en ce qui concerne les sciences de la nature, il note, au préalable, qu'elles « ont, toutes, prises sur le réel en tant seulement qu'observable (ou dans les limites de l'observable). Bien qu'elles soient très loin de former un ensemble de même teneur au point de vue épistémologique, toutes relèvent donc pareillement d'une intellection d'ordre *empiriologique* (soit simplement empiriologique, soit empirio-mathématique), ce sont des « sciences des phénomènes ». Au contraire, la philosophie de la nature relève d'un type d'intellection qui par l'observable, ou par des signes saisis dans l'expérience, atteint le réel dans son être, et qu'on doit appeler une intellection d'ordre *ontologique* (la plus naturelle à vrai dire ; l'autre demande une sorte spéciale de dressage ou d'ascèse). Le fonctionnement de la pensée et le lexique conceptuel sont donc typiquement différents dans les sciences de la nature et dans la philosophie de la nature. L'erreur de l'antiquité a été de croire que le fonctionnement de la pensée et le lexique conceptuel propres à la philosophie de la nature s'étendaient aux sciences de la nature. L'erreur de quelques savants modernes, pour autant qu'ils sont en quête d'une philosophie, est de croire que le fonctionnement de la pensée et le lexique conceptuel propres aux sciences de la nature peuvent construire une philosophie de la nature. Nous sommes en face de deux claviers différents. »

Voilà donc, comme l'auteur la caractérise à la fin de son livre (annexe III, p. 391), « l'irréductible distinction qu'il faut reconnaître entre l'approche, le mode de conceptualisation, le genre de relation au réel (autrement dit le genre de vérité) des sciences de la nature et ceux de la philosophie de la nature ». Voilà pourquoi il y a entre elles, du moins, si l'on entend « sciences de la nature » au sens moderne du terme, et pour la généralité de celles-ci, « une différence absolument typique, essentielle » (p. 394).

⁵ J. MARITAIN, *La Philosophie de la Nature*, P. Téqui Paris, 1935 ; OEC V, pp. 819 à 968.

⁶ J. MARITAIN, *Le Paysan de la Garonne*, D.D.B. Paris, 1966, pp. 206 à 208.

Que cette discrimination radicale ait été souvent mal reçue – parce qu'elle ne peut manquer de déranger – et le plus souvent incomprise, par ceux mêmes qui se réclament de saint Thomas et de celui qu'il appelle le Philosophe, mais qu'il a profondément réinterprété, montre bien qu'il ne suffit pas d'appliquer à la lettre ses principes épistémologiques, mais qu'il est nécessaire de les approfondir pour en dégager l'esprit ainsi que l'ont fait ses grands commentateurs Cajetan et Jean de Saint-Thomas (même si sur d'autres points, et cela vise surtout le premier, il peut être infortuné de les suivre). On ne saurait oublier que, puisque c'est bien d'elle qu'il s'agit ici, la philosophie est un savoir essentiellement progressif et que, fondée en vérité, elle ne doit avoir de cesse d'intégrer toute vérité nouvelle. J. Maritain l'a trop bien compris, lui qui a renoncé à poursuivre la publication d'un cours de philosophie pour procéder à une grande investigation des connaissances humaines dont la révision s'imposait. En lui, le professeur s'est mis au service du sourcier, de celui qui, plus encore que les points d'eau et les rivières souterraines de ce monde, nous découvre l'esprit en source.

Renouvellement nécessaire et situation de la philosophie de la nature

La première conséquence de la distinction trop bien fondée des deux types de savoir, soit d'ordre ontologique, soit d'ordre empiriologique est que, comme le clame le Paysan de la Garonne, « la philosophie thomiste rendue à sa nature propre de philosophie » souffre actuellement d'un grand manque, parce qu'elle a à réélaborer « la philosophie de la nature qui est une de ses pièces indispensables » ; et après avoir fait l'aveu que cette besogne, « rêve évanoui de [sa] jeunesse », est suprêmement difficile, il ajoute : « Si une philosophie thomiste de la nature prend forme un jour, comme je l'espère, c'est à condition d'avoir une claire conscience de cette distinction ; et c'est par là, d'abord et avant tout (plus encore que par la nouveauté du matériel employé, et la complète transformation à laquelle il aura été soumis), qu'elle sera une philosophie de la nature *entièrement renouvelée* (quoique dans la même perspective philosophique) par rapport à celle de saint Thomas et de son temps. » Et plus loin (p. 394), il précise que « si la philosophie thomiste de la nature a besoin d'être refondue, ce n'est pas seulement parce que la science avec laquelle elle était en liaison ne vaut plus rien, c'est aussi (et d'abord) parce que cette liaison elle-même était d'un type qui ne vaut plus rien. Au cours des trois derniers siècles la science a en effet conquis sa complète autonomie à l'égard de la philosophie, et cela ne rend que plus criante l'urgence de la refonte en question. »

En quoi consiste au juste cette liaison? C'est que, s'il n'y a plus, des sciences naturelles à la philosophie de la nature, continuité d'homogénéité, il y a encore entre elles unité d'ordre ou continuité de connexion. Si les premières n'ont qu'une connaissance *phénoménale* et la seconde une connaissance *ontologique* de la nature sensible, pour aucune d'entre elles – même pour la seconde – cette nature n'est entièrement intelligible. On dira qu'elles sont constituées dans le même ordre générique d'intelligibilité, au même degré d'abstraction où elles se heurtent pareillement à l'obscurité de la matière sensible.

Il s'agit ici, on l'aura d'emblée compris, de la matière telle que l'entend le philosophe, et non le physicien en quête de sa structure corpusculaire ou de sa structure quantique. Les particules élémentaires ou les grains d'énergie auxquels celui-ci a affaire dans la recherche de la composition de la matière sont déjà de la matière informée. Pour le philosophe, la matière désigne une pure potentialité qui, dans l'essence des êtres corporels, compose avec la forme et dont celle-ci est éduite comme son actuation; la matière ne peut pas exister sans la forme, ni n'est connaissable sans elle. Cette cause errante, comme la nommait Platon, est la principale raison de la marge d'indéterminisme que la physique a récemment redécouverte dans le cosmos, et, est, par elle-même, un principe de non-intelligibilité.

Il faut noter, encore par mode de parenthèse, mais cette fois à propos de l'abstraction, que ce terme est ambigu. On en retient généralement l'aspect de limitation, le rejet de certaines choses accompagnant la considération de ce qui est visé: on dit alors qu'on en fait abstraction. Or ce qui importe dans l'extraction d'un métal précieux n'est pas l'élimination des scories, mais la purification de celui-ci. C'est pourquoi J. Maritain parle plus volontiers de visualisation ou d'intuition abstractive; il faut bien voir, en effet, que la connaissance humaine, due à la coopération des sens à la vie de l'intellect, comporte abstraction à des degrés divers et selon des perspectives différentes: si l'intuitivité de l'esprit humain ne s'éveille qu'au contact et dans le prolongement de l'intuition sensible, elle ne peut le faire qu'au prix d'une première abstraction où l'être visé n'est appréhendé que d'abord dégagé de la matière individuelle qui le clôt en lui-même, dans sa singularité. Ce n'est que, dépouillées ainsi de leur individualité enracinée dans la matière, que les choses tombant sous les sens (dont la perception implique déjà une certaine immatérialité) se livrent à l'intellect.

Le paradoxe de la connaissance humaine est que, devant prendre son essor à partir des choses corporelles dont la matière lui voile le plus souvent les essences, elle ne se saisit de l'être intelligible qu'en l'immatérialisant toujours plus, s'éloignant par là-même de la condition indis-

pensable à l'éveil de son intuitivité ensemencée par le sensible. Cela pourtant est possible grâce à l'imagination qui viendra relayer ici la perception sensorielle.

D'autre part, et nous abordons maintenant un autre genre de considérations, aucune empiriologie ne peut se constituer comme science sans recourir d'une manière ou d'une autre aux nécessités intelligibles des essences (la pure induction n'y suffit pas). Même la plus inventorielle des sciences expérimentales tend à connaître au-delà du *comment* des phénomènes, leur *pourquoi*. Toute science aspire plus ou moins à passer de la simple constatation à l'explication par la raison d'être. D'une telle science déductive, l'exemple le plus frappant pour nous se trouve être celui des mathématiques : quiconque connaît la nature du triangle euclidien sait que la somme de ses angles est égal à deux droits. Mais l'intellection mathématique – et toute science de la nature dans la mesure où elle en subit l'attraction ne saurait y échapper – fait intervenir un autre type d'abstraction qui ne dégage l'intelligibilité de ses entités idéales que par une sorte de « spécialisation » restreignant à l'aspect *quantité*, sans doute fondamental⁷ dans l'être matériel, la saisie de ce dernier qu'elle n'atteint plus que par l'intermédiaire de l'imagination (intermédiaire indispensable du moins quant aux fondements de cette intellection). N'étant plus référée directement au sensible, elle fait abstraction aussi de l'existence, se nourrissant d'entités idéales et d'êtres de raison.

C'est là, dans une moindre proportion et avec un tout autre impact (parce qu'elles demeurent axées sur la connaissance du réel sensible), le sort des sciences expérimentales, surtout lorsqu'elles répondent à une analyse empirio-mathématique. D'abord parce qu'elles ont à inventer toutes sortes de moyens pour observer la nature et, en la piégeant, la soumettre à des mesures de plus en plus précises, et que l'ensemble des déterminations qui en résultent et par lesquelles ces sciences ont prise sur les choses se substitue à celles-ci, qui sont ainsi phénoménalisées ; ensuite parce que ces sciences seront contraintes de chercher leurs déductions explicatives du côté de « constructions de raison fondées dans le réel »⁸ qui joueront le rôle de mythes ou de symboles explicatifs.

En résumé : face au même objectif qui est l'être *mouvant*, l'être selon la perspective et les limites de sa mutabilité, que, savoir de type perceptif ou dianoétique, la philosophie de la nature est en mesure de connaître en

⁷ La quantité, au sens ontologique de ce mot, est le premier accident de la substance corporelle, dans un monde de la matière réellement constitué *in mensura et numero et pondere*.

⁸ Ce n'est pas discréditer les sciences que de reconnaître le rôle, considérable, que joue en celles-ci l'être de raison fondé *in re* ; aucun savoir humain ne peut totalement s'en dispenser. Sur l'être de raison, voir *Les Degrés du Savoir*, OEC IV, p. 501.

lui-même, les sciences expérimentales relevant d'un type constructif (et, même jusqu'à un certain point, opératoire, ce qui les rend comparables à une sorte de magie savante), n'en réalisent qu'une approche périnoétique et phénoménale. L'efficacité qu'elles acquièrent dans la maîtrise de la nature montre bien que leur équipement intellectuel est prégnant de réalité, mais pour mettre à jour cette réalité, il est indispensable, après avoir fait l'inventaire et le tri, d'interpréter philosophiquement leur langage.

J. Maritain a pratiqué bien des fois cette herméneutique. Voici à titre d'exemple comment elle lui permet d'établir un tableau du monde :

« Un grand nombre des plus fondamentales notions et théories explicatives de la science moderne, spécialement de la physique moderne, se refusent à être traduites dans le langage naturel ou à être représentées en termes d'imagination. Néanmoins un certain tableau du monde émerge de la science moderne ; et ce tableau (unification de la matière et de l'énergie, indéterminisme physique, un continu espace-temps qui implique que l'espace et le temps ne sont pas des formes vides préexistantes, mais viennent à l'existence avec les choses et par les choses ; champs gravitationnels qui en raison de la courbure de l'espace dispensent la gravitation d'exiger aucune force particulière, et font fi de l'éther et de l'attraction ; un cosmos d'électrons et d'étoiles où les étoiles sont les laboratoires célestes des éléments, un univers qui est fini mais dont les limites ne peuvent pas être atteintes, et qui évolue dynamiquement vers de plus hautes formes d'individuation et de concentration) ce tableau constitue une sorte de charpente ou d'imagerie plus appropriée à bien des positions d'une saine philosophie de la nature que celle qui était fournie par la science newtonienne. »⁹

Et ailleurs ce ne sont pas seulement les affinités de la nouvelle physique avec la philosophie de la nature qui sont mises en évidence, mais les renouvellements de celle-ci qui sont plus qu'esquissés.

« La science moderne confirme à sa manière et avec d'admirables précisions cette grande idée de la philosophie thomiste de la nature qui voit dans l'univers des corps non vivants et vivants une aspiration et une ascension, de degrés en degrés ontologiques, vers des formes de plus en plus concentrées d'unité complexe et d'individualité, et tout à la fois d'intériorité et de communicabilité, et en définitive vers ce qui dans le vaste univers ne signifie plus une partie, mais un tout soi-même, un univers consistant, et ouvert sur les autres par l'intelligence et par l'amour : la personne, qui est, comme dit saint Thomas, ce qu'il y a de plus parfait dans toute la nature. »

⁹ J. MARITAIN, « Dieu et la science », La Table Ronde, n° 179, déc. 1962, p. 24.

« En déchiffrant l'image du mystérieux univers que lui fournissent les sciences des phénomènes, la philosophie de la nature y reconnaît, au sein de ce qu'on pourrait appeler le tragique de la matière première, un immense mouvement de *réponse*, d'abord instinctif, puis balbutié, puis devenu, dans l'être humain, parole, à une autre Parole qu'elle-même la philosophie de la nature ne connaît pas. C'est la métaphysique qui la connaîtra... »¹⁰

La philosophie première dont il est maintenant question, se situe, comme le nom que lui a donné Aristote, l'indique, au-delà de la physique, c'est-à-dire aussi de la philosophie du monde de la matière. Constituée au degré le plus élevé d'intelligibilité et d'abstraction qui comporte une séparation radicale d'avec la matière et qui, dans la ligne et le prolongement de la première abstraction débouchant sur *l'être sensible ou mobile*, en est comme l'achèvement¹¹, la métaphysique est tout à la fois science de l'être au sens plénier du terme et dans toute son amplitude – elle a pour objet, comme disait déjà le Stagirite, *l'être en tant qu'être* – et sagesse, la plus haute sagesse qui soit naturellement accessible à l'homme. Ainsi, l'intellection métaphysique est un accomplissement de ce que nous avons appelé, à propos de la philosophie de la nature, l'intellection ontologique ; celle-ci prépare celle-là qui, quand elle aura lieu, viendra l'éclairer, la renforcer. La philosophie de la nature sera alors *participativement* métaphysique. Cette continuité entre deux savoirs, spécifiquement distincts à des degrés inégaux d'abstraction, explique, mais ne justifie pas qu'on les confonde, ainsi qu'ont tendance à le faire actuellement nombre de ceux qui seraient susceptibles d'apporter à la connaissance philosophique de la nature, la plus utile contribution. Sur les effets souvent désastreux de cette confusion, il y aurait trop à dire pour nous y arrêter ici.

La métaphysique n'est pas non plus dans notre propos, sinon parce que la philosophie de la nature lui est ordonnée, comme surélevée par elle dans son ordre propre. De cette science « plus divine qu'humaine », comme l'avait déjà reconnu Aristote, disons simplement que, découvrant dans la moindre parcelle de réalité le mystère de l'être, elle remonte à ce

¹⁰ J. MARITAIN, *La Philosophie de la Nature*, p. 145 ; OEC V, p. 967.

¹¹ A vrai dire et si l'on prête attention aux derniers approfondissements de J. Maritain sur la question de l'intuition de l'être sans laquelle il n'y a pas accès à la métaphysique, « l'abstraction du troisième degré » est un seuil qu'il faut franchir, mais qui peut devenir un piège, dans la mesure où on le prend pour un véritable accès. Car, pour appréhender l'être dans son mystère propre, il importe de le séparer non seulement de toute matière, mais de ce dont elle est le principe radical dans le monde matériel, de toute potentialité. Or c'est dans le jugement d'existence, donc dans un jugement vérifié par les sens (et portant sur des choses encore toutes mêlées de potentialité), que l'intellect atteint l'être dans la plus haute actualité qui s'offre à lui. L'intuition de l'être par excellence est bien une intuition judicative.

plénitude et en fonde l'unité. Accomplissant à sa manière encore radicalement imparfaite le vœu le plus profond de l'esprit humain, celui de connaître Dieu, elle est, par le dépouillement préalable du sensible qu'elle exige, à la limite du fonctionnement de « l'esprit dans sa condition charnelle ».

Conclusion

Comment conclure sinon avec J. Maritain lui-même par un tour d'horizon complet sur la philosophie de la nature : « Plus purement spéculative que les sciences de la nature, [elle] nous fait pénétrer dans le domaine des vérités premières, elle est déjà sagesse, ou plutôt une porte ouverte sur la sagesse. Son objet est encore le monde de la nature et de la matière à ses divers paliers, mais c'est sous un angle tout différent qu'elle le considère, avec des moyens d'approche et un équipement intellectuel tout différents, qui ne sont plus enfermés dans l'expérience, l'observable et le mesurable, mais se tiennent au plan de l'être et de la quête de l'être comme premier principe d'intelligibilité de ce que nous voyons agir et se remuer dans le monde. C'est pourquoi la philosophie de la nature connaît l'homme et les choses de l'homme d'une façon plus parfaite et plus compréhensive que les sciences empiriologiques qui s'occupent de l'être humain. C'est pourquoi aussi, au terme de sa recherche, elle est conduite comme c'est déjà le cas pour la Physique d'Aristote, à se poser la question de la Cause première, et à faire voir que la raison humaine considérant la nature débouche naturellement et nécessairement sur l'existence de Dieu. »¹²

Cependant, appartenant au même ordre d'abstraction que les sciences de la nature, la philosophie de la nature et, dans sa mouvance, « les sciences philosophiques » (telles que notamment devraient être les sciences humaines), « restent et doivent rester liées à leurs sœurs [...], soit purement empiriologiques, soit mathématisées, non pour se conformer servilement à leur type d'explication qui n'est pas philosophique, mais pour comprendre ce qu'elles nous apportent et l'assumer en quelque façon dans leur propre lumière ontologique. Et c'est pour la philosophie de la nature une obligation stricte de tenir compte des résultats et des progrès des sciences de la nature, à quelque type qu'elles appartiennent ».

« J'ai noté ailleurs, ajoute le philosophe, que là-dessus l'enseignement courant de la philosophie de la nature encourt depuis longtemps bien des reproches, et que la philosophie thomiste de la nature a un besoin urgent

¹² J. MARITAIN, *Approches sans entraves*, Fayard Paris, 1973, pp. 406–407.

d'être, non pas certes doctrinalement changée, mais renouvelée et mise au point par un contact plus étroit avec un univers scientifique qui s'est complètement transformé depuis le temps de saint Thomas.»¹³

Que ce renouvellement se réalise dans un avenir plus ou moins proche, il restera que J. Maritain en aura été le précurseur et, dans une large mesure, déjà l'artisan, et que, sans ce renouvellement, on ne saurait proprement parler de résurgence de la philosophie de la nature, sinon pour exprimer le réveil de l'intérêt qu'elle suscite, et le pressentiment, si largement répandu de nos jours entre chercheurs appartenant à diverses disciplines, de l'accord à retrouver en elle de la science et de la sagesse.

Georges BRAZZOLA

¹³ *Ibidem.*

Charlotte Lady Blennerhassett

PORTRAIT D'UNE CATHOLIQUE LIBÉRALE

Ce fut un pur hasard qui, en mai 1865, fit rencontrer le prévôt Ignace de Döllinger, professeur d'histoire ecclésiastique à l'Université de Munich, et la comtesse de Leyden¹. Lorsque celle-ci lui fut présentée dans une famille munichoise, Döllinger se rappela qu'il avait lu ce nom sur une fiche de la bibliothèque de l'université dont il était le directeur. Elle avait emprunté un livre de Frédéric Ozanam sur les poètes franciscains en Italie au XIII^e siècle. Sa curiosité était piquée de ce qu'une jeune dame de la haute société s'intéressait au Trecento italien. Il l'invita à venir le voir et à consulter sa bibliothèque privée. Charlotte accepta. Bientôt les visites se multiplièrent de part et d'autre. Et lorsque l'un des deux s'éloignait de Munich – la famille de Leyden résidait du printemps jusqu'en automne au château de Maxlrain – ils échangeaient des lettres. Au moment où leur correspondance commençait, Döllinger avait 65 ans, la jeune comtesse 22. Leur amitié survécut à toutes les vicissitudes de la vie. Ce n'est que

¹ Il n'existe pas encore de biographie de Charlotte Blennerhassett. Une dissertation présentée en 1955 par Edith Schumann à la Faculté des lettres de l'Université de Mayence sous le titre *Charlotte lady Blennerhassett als Historikerin und Essayistin*, est restée manuscrite. Elle contient aussi une bonne bio-bibliographie. Une dissertation a été présentée en 1988 à l'Union Theological Seminary à Berkeley (Californie) par Mary Patricia Mc CARRON, *A woman of courage and action: Charlotte Leyden-Blennerhassett (1843-1917)*; sa publication est envisagée. Parmi les articles nécrologiques il faut relever A. DUMAINE: *Lady Blennerhassett – La dernière Européenne*, dans «Le Correspondant», Paris 1917, 430–453; MARIE V. BUNSEN, *Erinnerungen an Lady Blennerhassett*, dans «Das Literarische Echo», t. XIX 1917, 719–721; KARL MUTH, *Charlotte Blennerhassett*, dans «Hochland» t. XIV, 1916/17, p. 753 svtes. – La correspondance la plus importante est celle qu'elle a entretenue entre 1864 et 1889 avec le théologien allemand Ignaz v. Döllinger. Celle-ci a été éditée en 1981 par V. CONZEMIUS, *I. v. Döllinger-Charlotte Lady Blennerhassett: Briefwechsel 1865-1886*, Munich 1981; une partie des lettres qu'elle a échangées avec lord Acton a été publiée par J. N. FIGGIS et R. V. LAURENCE dans, *Selections from the correspondence of the First Lord Acton*, Londres 1917; sa correspondance avec la marquise de Forbin d'Oppède par R. AUBERT et J. R. POLANQUE, dans «Revue d'Histoire ecclésiastique» t. LVIII, 1963, 82–135. M. Hubert Schiel (†) ancien directeur de la Bibliothèque de la ville de Trèves, avait prévu la publication de sa correspondance avec l'historien de l'Eglise Franz Xaver Kraus.

la mort de Döllinger survenue en 1890 qui mit fin à cette correspondance ².

Charlotte Julie de Leyden naquit à Munich le 19 février 1843 comme fille du Comte Karl et de son épouse Franziska, née Noble dame de Weling. Le titre comtal des Leyden était de date plutôt récente, c'est-à-dire qu'il datait de 1790. La famille, originaire des Pays-Bas, s'était fixée au XVIII^e siècle en Bavière. Le père était propriétaire foncier. La mère venait d'une riche famille juive anoblie et convertie au catholicisme. Elle était la nièce d'Aaron Elias Seligmann, banquier des rois de Bavière qui avait été anobli en 1814 sous le nom de baron d'Eichtal.

En dépit de la riche parentèle, l'argent était plutôt rare chez les Leyden. Il suffisait à peine pour permettre la vie relativement simple de nobles campagnards. Mais Charlotte qui n'avait qu'un frère – il entrera plus tard dans le service diplomatique – n'était nullement ce qu'on pourrait appeler une riche héritière. La situation financière de sa famille fera échouer au moins deux projets de mariage. Les soucis de cette nature ne lui furent pas épargnés non plus après son mariage ; c'est pour des raisons économiques qu'elle vivra plus tard séparée de son mari.

Mais n'anticipons pas et revenons à son éducation. Celle-ci se fit selon les traditions des familles nobles de Bavière. Des instituteurs privés lui enseignèrent les disciplines élémentaires, les langues, les mathématiques, elle apprit à dessiner et à jouer du piano. Lorsqu'elle eut 11 ans, elle fut envoyée chez les Sœurs du Sacré-Cœur au pensionnat de Blumental en Hollande près d'Aix-la-Chapelle. Ses institutrices – elles étaient pour la plupart des Françaises et des Italiennes – mettaient l'accent sur l'enseignement des langues. Elle acquit de bonnes connaissances en français et en anglais ; elle sut s'exprimer aussi en italien et s'initia plus tard de manière plutôt rudimentaire au latin ³.

Après trois ans, ses parents estimèrent que sa formation était terminée. Charlotte rentra en Bavière. Elle n'avait plus qu'à attendre qu'un homme de bonne famille présentât une demande en mariage. Le temps d'attente était exactement réglé. On passait l'été au château de Maxlrain près d'Aibling, en hiver Charlotte avait la permission de se lancer sous l'œil vigilant de sa mère dans les distractions de la bonne société de Munich. Le point culminant de ces distractions, c'était les bals de la saison, le *Fasching*. Le thème dominant des conversations était les excentricités du jeune roi Louis II, surtout ses extravagances en faveur de Richard Wagner.

² CHARLOTTE BLENNERHASSETT, *In Memoriam Ignaz v. Döllinger 28.2.1799–10.1.1890*, dans « Deutsche Rundschau » 1898/99, pp. 381–385.

³ Sur les années de formation de Charlotte B., voir V. CONZEMIUS, *Die Bildungsjahre einer liberalen Katholikin*, dans « Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte », t. XLIV, 1981, pp. 723–788.

N'étant pas riche héritière, Charlotte n'était pas non plus ce qu'on appelle une beauté, surtout si on la compare à sa mère et à sa propre fille. Sa mère avait été d'une telle beauté que le roi Louis I de Bavière qui collectionnait des portraits de belles femmes voulut faire figurer son portrait dans sa galerie des beautés de Nymphenburg. On a très souvent confondu Charlotte avec sa fille Carola dont Lenbach a fait le portrait dans la pose de Saskia alors qu'elle avait 18 ans. Charlotte, jeune fille, impressionna au moins le vieux baron du Boÿs qui la qualifia de belle Allemande, tandis que la Comtesse de Montalembert s'indignait de cette Allemande qui faisait la cour à son mari.

Bref, Charlotte était plutôt une intellectuelle dont le charme particulier éclatait dans la conversation. Quiconque s'abouchait avec elle ne tardait pas à constater que les banalités du small talk ne lui suffisaient pas. Elle voulait analyser, discuter, apprendre, raisonner. Il n'y a pas de doute que cet intellectualisme effrayait les hommes qui ne se sentaient pas à son niveau. Sa mère lui faisait des reproches et lui conseillait de ne pas trop s'isoler des autres filles de son âge. Après d'âpres discussions, on convint que Charlotte ne devrait pas consacrer à l'étude plus de trois heures par jour. Le reste du temps, elle avait à se comporter comme une jeune fille normale de son âge. Mais au fond elle était classée dans son entourage comme bas-bleu, ainsi qu'elle l'écrira à Mgr Dupanloup.

Dans ces discussions, Charlotte trouvera un allié puissant dans la personne de Döllinger. Le comte de Leyden était un homme sans influence politique et n'ayant aucune chance dans les affaires temporelles. La mère était l'élément dominant dans la famille ; elle resta autoritaire jusque dans son grand âge. Charlotte aimait son père, mais le manque de caractère dont souffrait le comte permit à Döllinger de se glisser dans le rôle de père adoptif et de veiller à l'épanouissement intellectuel de sa fille adoptive.

Il y a toute une convergence de motifs qui justifiaient son attachement à Charlotte : sa bonne connaissance des langues et des littératures européennes, l'intérêt pour les questions politiques du jour, une capacité de jugement dépassant la moyenne et surtout un intérêt viscéral pour l'aspect historique des problèmes. On retiendra aussi que Charlotte avait une foi simple et robuste mais demeurait critique quant à la justification de son attachement à l'Eglise.

Abélard envers Héloïse ou François de Sales envers Jeanne Frémiot de Chantal ? Ni l'un ni l'autre ! Le rôle de Döllinger ne se bornait pas à celui de directeur de conscience classique. C'est à Dupanloup que Charlotte se confiera, surtout pour ses problèmes de direction spirituelle. Mais les relations avec Döllinger se présentent sous un autre angle. Döllinger eut très tôt une vision de Charlotte comme femme écrivain. Non pas comme

auteur de romans à la George Sand, mais comme biographe et historienne selon les modèles anglais. Il n'y a pas de doute que des projections de sa propre sphère d'intérêt ont confirmé Döllinger dans ses vues sur Charlotte. Il n'a pas éveillé son goût pour la lecture, l'engouement de la jeune fille pour l'histoire était déjà là, longtemps avant qu'elle ne le rencontrât. Mais il a veillé à ce que cet intérêt ne s'épuisât pas dans une information purement quantitative et dans le dilettantisme.

Son rôle de précepteur peut être précisé avec encore plus d'exactitude. Il ressort de leur correspondance que le regard de Döllinger était fixé plutôt sur la production littéraire internationale que sur la production allemande. Il fait participer la jeune femme à ses propres lectures de revues : les journaux de son ami Acton la *Home and Foreign Review* et le *Chronicle*, le *Spectator*, parmi les revues françaises le *Correspondant* et la *Revue des deux mondes* ; il lui fait lire aussi l'*Opinione*, l'organe des catholiques libéraux d'Italie et le *Christian Remembrancer*, une revue anglicane.

Döllinger s'acquitte de son rôle comme précepteur avec une discrétion qui peut étonner chez un vieux professeur. Plus tard, Charlotte écrira qu'il l'a conseillée avec un dévouement et une patience admirables, avec un respect scrupuleux de ses qualités individuelles. Ce jugement est amplement confirmé par leur correspondance.

Cette réserve apparaît surtout dans la discussion des problèmes religieux. Leur foi commune en un Dieu créateur et rédempteur est hors de discussion. Cette foi ne se discute pas, au moins ne semble pas poser de problèmes.

Leurs échanges de vue en matière de religion se concentrent surtout sur des questions de politique ecclésiastique au sens large du mot : on en revient toujours au problème de savoir comment l'Eglise doit se comporter dans une période de changements rapides et de déchristianisation. Rappelons que ce sont les cinq ans précédant le premier concile du Vatican qui offrent la partie la plus riche de leur correspondance. Les idées de Döllinger qui tendaient de plus en plus à une étroite collaboration avec les protestants croyants étaient soumises à rude épreuve. L'expérience de toute une vie active au service de l'Eglise donnait au prévôt de St. Cajetan une position privilégiée dans cet échange. Charlotte en était encore en ce domaine de l'apprentissage et de la formation de son jugement. Car à la maison, les discussions théologiques étaient taboues : la mère n'en voulait pas.

Il est donc évident que la jeune fille qui signait ses lettres du nom d'enfant de Marie fut au début beaucoup plus réservée dans son jugement sur la situation de l'Eglise que Döllinger. Certes, elle ne pouvait se soustraire au poids de son expérience, de son amitié, de son autorité, de son savoir. Mais si elle restait indépendante dans son jugement, elle restait

critique aussi à l'égard de son précepteur. De son côté, celui-ci ne cherchait pas non plus à lui faire partager ses idées, il la laissait libre d'affirmer sa personnalité.

Parmi les thèmes concernant l'Eglise qu'on retrouve dans leur correspondance figure la canonisation de l'inquisiteur Pedro de Arbues et la condamnation de la législation autrichienne sur l'école et le mariage par Pie IX le 23 juin 1868. Le 28 juin 1868 Döllinger lui écrit : « Cette allocution est une déclaration de guerre où il va de la vie et de la mort, non seulement contre l'Autriche, son peuple, son gouvernement mais contre la civilisation moderne en bloc, contre la liberté de presse, la liberté de conscience, l'égalité des confessions devant la loi civile etc. etc. et c'est sous ces auspices que le Concile doit s'assembler, ce sont des principes que les évêques du monde catholique doivent ratifier. »⁵

Plus décisive pour la maturation de son jugement sur l'Eglise fut la rencontre de Charlotte Leyden avec les catholiques libéraux de Belgique et de France. A l'origine de cette visite en France il y avait des fiançailles rompues. En fait un jeune homme de bonne famille, le comte Erasme Deroy, membre héréditaire, comme le comte de Leyden, de la Chambre des Pairs de Bavière, l'avait demandée en mariage. Ce n'était pas la grande passion, mais un mariage de raison très typique : un mélange de calcul et de convention. Le projet échoua en raison de ses propres présupposés. Après avoir fait le compte des avantages et des dépenses considérées sous l'angle d'une économie spartiate, le jeune homme arriva à la conclusion que ce mariage ne lui permettrait pas de vivre à Munich ainsi qu'il convenait à un homme de son rang.

On ne peut pas dire que Charlotte soit tombée des nues lorsqu'Erasme lui fit ses ouvertures. Le projet de mariage n'avait pas été une affaire du cœur. Elle était décidée à ne pas se trahir elle-même. Déjà elle se vit vieille fille rangée. Mais il lui était désormais impossible de rester à Munich où tout le monde dans la bonne société lui témoignerait trop visiblement sa commisération. A ce moment elle reçut l'invitation d'une amie de pensionnat à venir lui tenir compagnie. La princesse Eléonore Salm-Salm avait épousé le vieux et richissime duc d'Osuna, un Espagnol, et s'ennuyait. Charlotte l'accompagnera aux bains, elle passera l'hiver au château de Beauraing en Belgique et elle va séjourner au début de l'année 1869 à Paris, ira même jusqu'à Orléans.

Cette rencontre avec des catholiques libéraux à la veille du concile du Vatican fut décisive pour son attitude personnelle en face de l'Eglise. A

⁴ DÖLLINGER-BLENNERHASSETT, *Briefwechsel*, (n. 1), pp.319-320.

⁵ *Die liberalen Katholiken in Frankreich. Eine Reiseerinnerung*, dans *Historisch-Politische Blätter*, t. LXIII, 1869, pp. 898-918.

Paris, elle va rencontrer enfin les personnages qu'elle connaissait jusque-là seulement par ouï-dire ou par les journaux. La plus importante fut la rencontre avec Dupanloup, alors évêque d'Orléans. Elle était entrée préalablement en relations épistolaires avec lui à l'insu de ses parents. Après avoir lu un article de lui sur l'éducation des femmes dans *le Correspondant*, elle lui avait écrit une longue lettre dans laquelle elle se plaignait de l'incompréhension de son milieu pour une éducation sérieuse. La lettre avait tellement ému Dupanloup qu'il l'inséra dans son livre.⁶

Les relations avec Dupanloup deviendront très intenses au moment du concile ; elles se refroidiront après 1871. Toujours est-il que Charlotte lui consacra en 1879 dans la *Contemporary Review*, un article de fond qui est une première ébauche historique du catholicisme libéral.⁷

A part Dupanloup, Charlotte fit la connaissance d'autres catholiques libéraux : Auguste Cochin, le duc de Broglie, Gratry, Hyacinthe Loyson. Elle n'eut pas la chance de voir Montalembert, qui à ce moment était gravement malade. Elle rencontra à Paris aussi des femmes qui s'étaient rangées du côté des catholiques libéraux, pour la plupart des protégées spirituelles de Dupanloup : Arthémie de Klinglin, Comtesse de Menthon, Netty du Boÿs, Marie Rio, la fille de l'historien d'art, et Mrs. Craven née Pauline de la Ferronays. Cependant les relations les plus étroites furent nouées avec la marquise de Forbin d'Oppède, son aînée de 25 ans. Celle-ci partageait son goût pour l'étude historique à partir des sources. Ses vues sur l'Eglise se rapprochaient de celles de Dollinger dont elle suivit avec beaucoup de sympathie l'évolution intellectuelle après 1870.

Cette rencontre avec les catholiques libéraux fut capitale pour l'attitude de Charlotte dans la crise de Vatican I. Faire une telle expérience lui était impossible en Bavière. D'un côté, il y avait ici des catholiques dévoués à l'Eglise qui avalaient tout ce qui venait de Rome. D'un autre côté il y avait ceux qui critiquaient ouvertement l'Eglise et prenaient leurs distances par rapport à elle aussi bien que par rapport à la révélation chrétienne tout court. Une position moyenne qui savait concilier un attachement profond à l'Eglise avec une lucidité critique était rare ; on ne la trouvait qu'auprès de quelques individus isolés. Il n'y eut pas en Allemagne de mouvement catholique libéral. Ce qui allait dans cette direction était de surcroît limité aux rapports entre l'Eglise et l'Etat.

Il est significatif que la jeune Bavaroise ait vivement senti l'importance de sa rencontre avec ce milieu. Elle rapporta ses impressions dans un

⁶ Lettre du 25 juillet 1867 à Dupanloup ; Fonds Dupanloup des Archives Nationales de France, v. F. DUPANLOUP, *Lettre sur l'éducation des filles...* Paris 1879.

⁷ Sous le pseudonyme C. DE VARMONT, *Félix Antoine Dupanloup, Bishop of Orléans*, dans « The Nineteenth Century », t. V. 1879, pp. 219-246.

article sur les catholiques libéraux de France qu'elle fit imprimer dans les *Historisch-Politische Blätter*, la revue politico-littéraire des catholiques allemands.⁸ Elle y caractérise le catholicisme libéral comme une recherche se situant entre les exigences de la foi et celles de l'époque à laquelle on appartient. Le monde dans lequel on vit ne saurait être seulement le reflet de puissances obscures. «Car dans notre époque aussi existe un esprit, une mentalité qui proviennent de l'Évangile. Partout où l'image du Christ s'est reflétée une fois, ne fût-ce que d'une façon éphémère, elle a laissé une trace de sa beauté éternelle.»

C'était presque un miracle que le rédacteur des *Historisch-Politische Blätter* acceptât cet article qui n'était pas dans sa ligne et qui fut publié sans indication d'auteur. Quelques semaines plus tard, cela n'aurait plus été possible. Car l'affaire du concile commençait à passionner de telle façon les catholiques que les différents groupes n'étaient plus capables de s'écouter mutuellement, chacun soutenant son seul point de vue partisan.

Charlotte Leyden prend une part active à cette agitation. Alarmé par ce qui s'annonçait à Rome, Döllinger essayait avec l'aide de la grande presse et du gouvernement d'organiser un front d'opposition international contre les prétentions de Rome. Des visiteurs s'annonçaient à Munich qui étaient mus par les mêmes préoccupations, tel Mgr Maret, le théologien de la Sorbonne qui venait de publier en 1869 son ouvrage général : «Du concile». En août 1869, Acton arrangea une rencontre entre Döllinger et Dupanloup au château de Herrnsheim près de Worms.

Charlotte s'enthousiasmait pour la bonne cause. Elle se laissait embaucher comme traductrice, comme interprète et aussi comme agent de liaison entre les différents groupes de l'opposition. Déjà sa mère la voyait sur la mauvaise pente conduisant à l'abandon de la foi. A ce moment, elle reçut l'invitation de la comtesse de Menthon à passer avec elle l'hiver à Rome. Cette invitation la libéra de bien des soucis dont les reproches permanents de sa mère n'étaient pas les moindres.

Fin décembre 1869, elle arriva à Rome. Son choix était fait : elle se rangeait du côté des évêques anti-infallibilistes. Dans les salons, avant tout ceux de Mgr Dupanloup, de M^{me} Craven et de la marquise de Spinola, elle rencontra les évêques, les diplomates, la société romaine et les pèlerins de Rome qui avaient été attirés par l'événement séculaire du concile. On sait que Louis Veuillot s'est moqué des matriarches du concile ; Mgr Mermillod les qualifia moins gentiment encore de commè-

⁸ V. n. 5.

res du concile.⁹ Peut-être ces messieurs étaient-ils fâchés de ce que les femmes les plus intelligentes prenaient parti pour l'opposition.

Tout cela la laissait indifférente. Les attrait d'un hiver romain surtout à l'époque d'un concile étaient bien plus importants que ces petites railleries. Elle rencontrera à Rome trois hommes d'une génération beaucoup plus jeune que Döllinger avec lesquels elle se liera d'amitié: elle fit la connaissance de lord Acton qui restera son conseiller littéraire jusqu'au jour où la mort le terrassa. En 1902, elle s'attache au jeune professeur Franz Xaver Kraus qui deviendra surtout après la mort de Döllinger son confident dans les problèmes touchant l'Eglise. Et enfin elle rencontre ici le jeune parlementaire Sir Rowland Blennerhassett qui deviendra son mari.

Sir Rowland était un des rares catholiques irlandais qui sympathisaient avec les catholiques libéraux du continent. Les Blennerhassett étaient des propriétaires fonciers venus de l'Angleterre au temps de la reine Elisabeth et qui s'étaient fixés à Churchtown dans le comté de Kerry. C'étaient des propriétaires de moyenne importance qui partageaient en partie la vie de leurs métayers. Les parents de Sir Rowland s'étaient convertis au catholicisme. Sir Rowland avait reçu une formation continentale. Il détenait un doctorat en sciences économiques de l'Université de Louvain et se fit élire à l'âge de 25 ans comme député de Galway au Parlement de Westminster.

Etait-ce le coup de foudre? A en juger par la rapidité avec laquelle les projets de mariage furent élaborés, cela semble avoir été le cas. A peine six semaines après leur rencontre dans le salon de M^{me} Craven, on parla du mariage. Cette hâte semble avoir été quelque peu intempestive et l'on peut bien croire que Charlotte ait agi sous l'impulsion d'une certaine panique de vieille fille. Avec Sir Rowland, elle avait des intérêts intellectuels communs, des vues de réformes de l'Eglise presque identiques, ce qui n'avait pas été le cas avec les autres prétendants. Döllinger fut chargé de plaider la cause des jeunes amants devant les parents; il s'y prêta de bonne grâce d'autant plus qu'il connaissait Sir Rowland qui avait habité chez lui quelque temps auparavant au cours d'un voyage de formation en Europe. C'est lui aussi qui bénit leur union le 6 juin 1870 à l'église de St-Boniface à Munich.

Le voyage de noces conduisit les jeunes mariés à Venise et à Vienne. En juillet, Rowland devait rentrer à Londres pour assister au Parlement à la discussion d'une loi sur la question agraire en Irlande. Sa jeune épouse resta à Munich chez ses parents d'autant plus que le problème du loge-

⁹ V. St. LÖSCH, *Döllinger und Frankreich. Eine geistige Allianz 1823-71*, Munich 1955, pp. 296-306.

ment à Londres n'avait pas encore été réglé. Mais déjà se profile l'ombre d'un autre problème qui ne sera que temporairement résolu : la question du domicile permanent. En soi une manière de vivre en nomade avec plusieurs résidences ne sortait pas du cadre de leur milieu social ; mais chez les Blennerhassett ce furent surtout des motifs économiques qui leur imposèrent de faire la navette entre Munich et Londres.

La définition de l'infailibilité pontificale ne tarda pas non plus à jeter son ombre. Le jour de son mariage, Charlotte commença à tenir un journal dans lequel les questions politico-religieuses prédominent. Elle suivit de près l'évolution intellectuelle de Döllinger qui le conduisit à rejeter le dogme de l'infailibilité pontificale et à subir l'excommunication le 17 avril 1871. Quelques jours auparavant elle lui écrivit : « Je suis profondément choquée que la faiblesse de ceux qui, par leur fonction, auraient été appelés à rendre ce témoignage sous des auspices plus favorables, ne vous ait pas été épargnée. Mais j'ai confiance dans l'assistance du Christ qui ne nous quittera pas dans notre grande tristesse et qui est un juste juge. Devant son tribunal au moins le point d'accusation que vous ayez agi par orgueil ne trouvera pas d'audience. »¹⁰

Charlotte n'a pas suivi Döllinger dans la séparation ecclésiale ou dans une attitude de scepticisme. Pourquoi ? On retiendra d'abord qu'elle était une laïque et, en tant que telle, moins exposée à des sanctions ecclésiastiques que des ministres de l'Eglise. Döllinger plaisantait en disant que de telles sanctions étaient des « bonbons réservés à nous autres prêtres ». On tiendra compte aussi de l'influence de lord Acton. Comme ce dernier, qui au milieu des difficultés avec les autorités ecclésiastiques ne voulut jamais se séparer de l'Eglise, elle ne tarda pas à manifester sa désillusion à l'égard du mouvement protestataire qui se constituait à Munich. Elle avait l'impression que le nom et le prestige de Döllinger étaient exploités par des hommes qui n'étaient pour la plupart que des anticléricaux vulgaires et très éloignés des visions réformistes de l'Eglise qui l'animaient. Plus important que tous ces facteurs était cependant son expérience du catholicisme libéral de France dont elle fait la connaissance d'une façon enthousiaste. Sa rencontre en 1869/70 avec les amis de Montalembert et de Dupanloup, dont elle avait admiré l'attachement viscéral à l'Eglise, allant de pair avec une ouverture critique à l'égard de l'institution, lui avait donné un grand espoir pour l'Eglise. C'était au fond une épreuve qui passerait, un procès de purification qu'il fallait savoir accepter. Et finalement, on retiendra qu'elle a passé l'hiver du concile à Rome. Solidaire de Döllinger en ce qu'elle reconnaissait en lui des motifs honorables, elle n'avait jamais été une partisane aveugle de ses idées. Elle s'était rendu

¹⁰ DÖLLINGER-BLENNERHASSETT, *Briefwechsel*, p. 499.

compte qu'il y avait des nuances considérables dans l'opposition à l'infailibilité pontificale et que Döllinger ne voyait pas très clair dans la position des évêques de la minorité. Il se croyait beaucoup plus proche d'eux qu'il ne l'avait été en réalité.¹¹

En définitive, Charlotte avait une vision plus optimiste que son précepteur dans l'appréciation des forces vives de régénération dans l'Eglise qui, selon elle, corrigeraient les décisions unilatérales de Vatican I. En même temps, elle ne se faisait pas d'illusion sur les formes de résistance active aux dogmes de Vatican I, notamment en ce qui concerne l'organisation d'une communauté ecclésiastique séparée et protestataire. Après 1871, elle a suivi un chemin à part. Elle n'avait pas de sympathie pour le Kulturkampf, ni pour l'agitation anticléricale dont elle pressentit l'effet néfaste sur la communauté catholique incitée par là à une plus grande solidarité avec le pape et les évêques et à une plus grande rigidité au lieu de l'ouverture si ardemment désirée. Mais elle se gardait aussi de se solidariser avec les milieux catholiques persécutés qui avaient tendance à se confiner dans une espèce de ghetto culturel. Elle resta loin des clubs et des organisations qui se formaient dans cet isolement, elle suivit une voie propre qui était de rechercher partout et toujours le contact avec la culture intellectuelle de son époque.

Dans les années 70, la génération des catholiques libéraux de France se meurt ; Charlotte Blennerhassett restera jusqu'au XX^e siècle un des rares représentants de ce mouvement sans se rallier à une nouvelle Ecole.¹² La stagnation intellectuelle pendant la dernière décade du pontificat de Pie IX la faisait souffrir. Sa grande préoccupation durant ces années, c'est la croissance de l'indifférence religieuse et la perte de la foi dans les couches sociales qu'elle fréquente. Et sa plus grande douleur c'est de voir les hommes d'Eglise opposer à ce courant une apologétique étriquée et contribuer ainsi à l'apostasie de l'intelligence européenne.

Avant de passer à son activité littéraire, il faut dire un mot sur ses conditions de travail. En automne 1871, Charlotte Blennerhassett déménageait avec son premier bébé à Londres ; elle habita d'abord un appartement puis, à partir de 1875, une maison qu'elle avait pu faire arranger à

¹¹ Sur Döllinger v. mon article dans «Theologische Realenzyklopädie» t. IX, pp.20-26 ; id. *Die Kirchenkrise Ignaz v. Döllingers. Deutsche gegen römische Theologie ? dans Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft* » t. CVIII, 1988 ; id., *Lord ACTON, Ignaz v. Döllinger und John Henry Newman : Lebenssituation und Kirchenkonflikt*, dans «Newman-Studien», t. XIII, 1988, pp. 83-102.

¹² TH. M. LOOME, *Liberal Catholicism, Reform Catholicism, Modernism*. (Tübinger Theologische Studien t. XIV), Mayence 1979.

son goût. Au cours des années, trois autres enfants venaient agrandir son foyer.¹³

Mais cela ne dura pas longtemps. Charlotte n'aimait pas Gladstone qu'elle rendait responsable du terrorisme en Irlande aussi bien que de la détériorisation de la situation économique de son mari. En 1880, celui-ci perdit son siège à Westminster et ne fut plus jamais réélu. L'agitation agraire réduisit ses revenus de façon brutale. Une centaine de fermiers refusèrent de payer leurs taxes qui n'avaient pas été augmentées depuis un demi-siècle... En peu de temps Sir Rowland fut un homme presque ruiné et dut chercher une occupation rémunérée. Il devint inspecteur d'école, plus tard président de la petite Université de Cork. Charlotte, qui n'aimait pas l'Irlande, ne songea pas à s'y fixer. Elle fit éduquer ses enfants en Angleterre. Arthur fut mis au collège d'Eton, Carola placée dans un pensionnat tandis que leur mère rentrait en 1886 à Munich. Elle rendait visite régulièrement à son mari avec lequel elle resta en bons termes ; en fait, ils vivaient séparés.

Ce fut aussi la situation économique de sa famille qui força Charlotte à développer son talent littéraire qu'elle avait laissé enfoui jusqu'ici pour des raisons de famille. Après son article de 1869 sur les catholiques libéraux, elle n'avait plus rien publié. Une biographie de Montalembert ne fut jamais achevée. En 1879, elle publia dans la *Nineteenth Century Review*, un article important sur Dupanloup que nous avons mentionné plus haut.¹⁴ Il est curieux que cette confession de catholicisme libéral coïncidât avec un refroidissement total de ses relations personnelles avec Dupanloup. Lorsqu'elle passa à Paris au printemps de la même année, elle écrivit à Döllinger: «J'ai évité à Paris de rencontrer Mgr Dupanloup. Nous n'avons plus rien à nous dire sur cette terre.»¹⁵ Et pourtant c'est à Dupanloup qu'elle devait la connaissance des catholiques libéraux de France qui a nourri toute sa vie durant le fond de sa Weltanschauung.

L'article de la *Nineteenth Century Review* marque une nouvelle étape dans sa vie: dorénavant, elle va se dédier activement à l'histoire littéraire. Döllinger lui avait très tôt proposé toute une série de sujets: M^{me} Leszinska, M^{me} de Maintenon, Chateaubriand, Benoît XIV. En été 1878 on trouve dans sa correspondance la première mention d'un projet d'une biographie de M^{me} de Staël. Avec toute son énergie, Charlotte se mit à travailler sur ce sujet. Au bout de 10 ans, l'œuvre fut terminée. En 1887

¹³ Sir Arthur BLENNERHASSETT (1871–1915); Marie Carola (1876–1963), épouse en premières noces du baron Raphael d'Erlanger (1865–1897), en deuxième noces de Sir Henry Galway (†1949); Paul (†1878), William (1882–1958).

¹⁴ V. n. 7.

¹⁵ DÖLLINGER, *Briefwechsel*, p. 656.

parut le premier volume, deux ans après, le troisième. Cet ouvrage de plus de 1500 pages fut traduit bientôt en français et en anglais et est resté jusqu'à aujourd'hui la biographie classique de M^{me} de Staël.¹⁶ Les vicissitudes de la Genevoise cosmopolite permettaient bien des identifications avec son propre sort. Il est vrai que les escapades amoureuses de Germaine de Staël correspondaient moins à son tempérament et même la choquaient ; aussi la critique littéraire l'intéressait-elle moins. Elle excellait dans la peinture du milieu et de l'époque. C'était une fresque monumentale de la fin du XVIII^e, début du XIX^e siècle qu'elle esquissa dans ce livre : crépuscule de la monarchie, Révolution française, Empire, République intellectuelle de Weimar, début de la Restauration. Dans sa conception cet ouvrage s'apparentait aux grandes biographies anglaises avec de larges extraits de la correspondance et de mémoires contemporains. Pour l'histoire de la Révolution française, elle s'en tenait à la peinture que Taine en a faite dans ses « Origines de la France contemporaine ».

Döllinger lui écrivit que si elle n'avait pas publié le livre sous son nom, tout le monde aurait pensé que l'auteur fut un homme.¹⁷ C'était à l'époque le comble d'un compliment ! Taine se montrait plus lucide et fut très élogieux : Pour écrire un tel livre, il fallait être familier comme M^{me} de Staël de quatre langues et de quatre cultures et traditions littéraires de l'Europe. Les amis, lord Acton et Franz Xavier Kraus étaient enthousiastes.

Dix ans après la publication de l'ouvrage, la Faculté des lettres de l'Université de Munich décerna à Charlotte, dont la réputation comme connaisseur de la littérature européenne était dorénavant solidement établie, le doctorat *honoris causa*. Elle fut la première femme à recevoir cette distinction de l'Université de Munich.

A ce moment, son vieux précepteur n'était plus en vie. Du moins Döllinger avait vu encore la parution de son grand ouvrage. Son Egérie était arrivée là où il avait voulu la voir arriver. Leurs relations n'avaient pas souffert après l'excommunication. Au contraire ! Ils se voyaient régulièrement. Döllinger qui aimait beaucoup les enfants prit un vif intérêt au sort de sa famille.

Charlotte n'entreprit pas d'efforts imprudents pour le réconcilier avec Rome. Il n'y a pas de doute qu'elle eût aimé qu'une solution s'ébauchât,

¹⁶ Charlotte BLENNERHASSETT, *Frau von Staël, ihre Freunde und ihre Bedeutung in Politik und Literatur*, 3 vol., Berlin 1887-1889 ; *Madame de Staël et son temps 1766-1817 avec des documents inédits*. Ouvrage traduit de l'allemand par Auguste Dietrich, 3 vol. Paris 1890 ; traduction anglaise parue à Londres en 1889.

¹⁷ LUISE V. KOBELL, *Erinnerungen an Ignaz Döllinger*, Munich 1891, p. 26.

mais elle n'exerça aucune pression sur lui tout comme lui-même s'était bien gardé de l'entraîner dans l'isolement de sa propre position. Lorsqu'il s'éteignit plus que nonagénaire, le 10 janvier 1890, elle n'était pas à Munich, mais à Londres auprès de son mari. C'est par une longue lettre que la nièce du défunt lui envoya qu'elle eut connaissance de ses derniers jours. Ses amis lui exprimèrent leurs condoléances comme s'il s'était agi d'un membre de sa famille.¹⁸ Elle n'a jamais mis à profit ni la riche correspondance ni ses expériences personnelles dans un livre ou un article de fond. Elle lui consacra seulement quelques pages, très denses il est vrai, dans un article commémorant le centenaire de sa naissance.¹⁹

L'écho qu'avait trouvé la biographie de M^{me} de Staël encourageait Charlotte à se consacrer plus résolument encore au métier d'écrivain. Dès 1883, elle collabore assez régulièrement à la *Deutsche Rundschau*, la plus importante revue littéraire d'Allemagne. Elle fut correspondante des revues anglaises du *Spectator*, de la *Fortnightly Review*, *Nineteenth Century*. Lorsqu'en 1903, Karl Muth fonda le *Hochland* elle fut une collaboratrice de la première heure. Paul Bourget pensait que son article sur Lammenais contenait l'information la plus concise sur le penseur breton.²⁰ Lord Acton qui l'appréciait beaucoup lui confia deux chapitres de la *Cambridge Modern History*, le premier ouvrage historique faisant appel à une collaboration vraiment internationale.

A part le grand ouvrage sur M^{me} de Staël, elle publia des biographies plus courtes sur Talleyrand, Gabriele d'Annunzio, Chateaubriand, J. H. Newman, Jeanne d'Arc, Marie Stuart. Les essais qu'elle avait publiés au cours des années dans les revues littéraires furent réunis en deux volumes.²¹

Nous savons qu'elle fut une grande travailleuse et qu'elle chercha à concilier les devoirs de sa famille avec ses occupations littéraires sans peut-être toujours y réussir. Trop élitaine, elle ne prit pas de part active dans le mouvement féministe. Ses amies s'étonnaient de la capacité de sa mémoire : elles s'étonnaient aussi que son tempérament bouillonnant ait assez peu transparu dans ses livres. Une explication plausible est fournie par une de ses amies, M^{me} de Boeselager : « L'esprit de Port-Royal lui était congénital ; un léger souffle de jansénisme se faisait sentir dans la critique très dure à laquelle elle soumit son âme très pure qui était toujours prête à

¹⁸ V. CONZEMIUS, *Der Tod Ignaz v. Döllingers in den Briefen der Freunde*, dans « Festschrift Hubert Schiel. Kurtrierisches Jahrbuch » t. VIII, 1968, pp. 300–316.

¹⁹ V. n. 2.

²⁰ Témoignage de M. Laros dans « *Hochland* », t. X 1912/13, p. 626.

²¹ Streiflichter, Berlin 1911 ; *Literar-historische Aufsätze*, Munich 1916.

pardonner mais qui n'était pas même capable de comprendre certaines défaillances morales.» ²²

Cette observation touche très juste. On s'étonne que, chez cette femme cosmopolite qui eut connaissance de tant de défaillances humaines et non seulement dans la littérature, les principes moraux aient conservé toute sa vie cette rigidité avec laquelle ils lui avaient été inculqués dans sa jeunesse, et cela en dépit du changement des comportements et des valeurs de la société. Il ne serait pas exact de qualifier cette attitude de prudence victorienne. En cela elle ressemble parfaitement à un autre catholique libéral, lord Acton. Pour elle l'amitié avec des hommes demeurerait possible, même une amitié manifestement sentimentale avec un clerc catholique comme Döllinger; elle n'a cependant pas cherché l'aventure. Les relations avec son mari restèrent amicales après leur séparation.

Sous certains aspects sa vie apparaît comme un échec. S'il est vrai qu'elle a pu réaliser ses ambitions littéraires, elle l'a payé d'un prix élevé, l'écartèlement de sa famille n'étant pas la moindre conséquence. Sa fidélité à l'Eglise n'en fut pas amoindrie à l'époque du modernisme; mais elle ne pénétra jamais jusqu'au cœur du catholicisme représenté par ce que, dans la crise de Vatican I, nous avons caractérisé comme une position moyenne. Karl Muth, l'éditeur de *Hochland* l'a formulé ainsi: «Les horizons étaient trop vastes pour notre passé, et notre présent trop étroit, pour qu'on ait pu goûter la façon franche et non fardée avec laquelle elle avait coutume de dire les choses.» ²³

Elle est morte en 1917, loin de ses enfants, à Munich en pleine guerre mondiale. Dans son testament, elle exprimait sa fidélité et sa reconnaissance à l'Eglise «dont les sacrements m'ont accompagnée dans ma vie et m'ont soutenue dans mes épreuves.» N'était-ce pas comme une lueur d'espoir qu'au milieu des passions nationales déchaînées la nécrologie la plus sérieuse et la plus ample ne parût pas dans une revue allemande, mais dans *Le Correspondant*. Alfred Dumaine lui y décerne la qualité de dernière Européenne.

A tout prendre, sa vie n'a pas été heureuse au sens courant du terme. Mais on pourrait mettre en exergue de cette vie les paroles de Macaulay à propos de Dante. «*Too proud and too sensitive to be happy.*» Trop fière et trop sensible pour avoir pu être heureuse!

Victor CONZEMIUS

²² THERESE V. BOESELAGER, *Lady Blennerhassett*, dans «Kölnische Volkszeitung» du 27 février 1917.

²³ KARL MUTH, *Charlotte Blennerhassett*, dans «Hochland», t. XIV 1916/17, p. 753.

²⁴ V. son testament dans DÖLLINGER-BLENNERHASSETT, *Briefwechsel*, pp. 721-723.

Bibliographie

Gérard SOULAGES. *Divisions ou pacification dans l'Eglise. Après la rupture de Mgr Lefebvre*. C.L.D. Chambray, 1989.

L'auteur, qui appartient au groupe *Fidélité et Ouverture*, est profondément ému par le schisme de Mgr Lefebvre et il est aussi convaincu que la crise actuelle dans l'Eglise a pour origine la méconnaissance de la vraie Tradition ecclésiale. Les uns, sous prétexte d'« ouverture au monde » oublient l'ordre donné par saint Paul à son disciple : « O Timothée, garde le dépôt » (I Tm 6,20). Certains catholiques, sans toujours les rejeter, ne prêchent plus des dogmes essentiels, comme celui du jugement de Dieu prononcé sur les pécheurs endurcis, vérité que confessent clairement nos frères musulmans.

La seconde conception erronée de la Tradition consiste à oublier que le dépôt révélé ne doit pas seulement être gardé, mais encore transmis. Or cette transmission, dans des contextes nouveaux, fait découvrir à l'Eglise des richesses qu'elle n'avait pas encore pleinement assimilées. Les papes Grégoire XVI et Pie IX ont bien vu que l'homme, devant Dieu, n'avait jamais le droit positif d'adhérer à l'erreur. Mais le II^e Concile du Vatican proclame que, dans la cité civile, « nul ne soit forcé d'agir contre sa conscience ni empêché d'agir, dans de justes limites, selon sa conscience ». Le progrès doctrinal est manifeste. Mais sur ce point, je me demande s'il n'est pas nécessaire d'ajouter une précision. Au cours des

siècles, des amalgames se sont parfois produits entre des positions chrétiennes et des idées et des comportements influencés par la situation sociale ou politique. Ainsi, dans le cadre du régime constantinien, saint Isidore de Séville écrit : « Dans l'Eglise, les pouvoirs des princes ne seraient pas nécessaires s'ils n'imposaient pas par la terreur de la discipline ce que les prêtres sont impuissants à faire prévaloir par la Parole » (*Sent. Lib.* III, 51). Isidore a une intuition authentique : Les chefs d'Etat doivent se mettre au service de la royauté du Christ et favoriser l'apostolat de l'Eglise. Mais le moyen qu'indique l'évêque de Séville est malheureux parce qu'il conduit le prince à faire pression sur les consciences. Sur ce point s'opère un amalgame ou un mélange entre le service authentique des chefs d'Etat et la thèse du pouvoir civil, « bras séculier » de l'Eglise. Le II^e Concile du Vatican brise définitivement cet amalgame.

L'auteur invite au dialogue les catholiques tiraillés par différents courants. Il écrit à ce sujet en songeant au XVIII^e siècle : « Qu'aurait été l'histoire de l'humanité, si au lieu de se combattre, Jansénistes et Jésuites avaient échangé les dons reçus ? » Pour terminer cette recension, transcrivons cette profonde remarque de G. Soulages : « Dieu conduit son Eglise avec ses Pasteurs, mais il la sauve par les saints. Et il y a toujours des saints parmi les Pasteurs. »

Georges BAVAUD

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.