NOVA ET VETERA

REVUE TRIMESTRIELLE

GEORGES COTTIER, O.P. – *Les motifs de crédibilité de la Révélation selon saint Thomas* . . . . . p. 161

S. PINCKAERS, O.P. – *Le bonheur d'après Aristote* . . . . . p. 180

CLEMENTINA FERNANDI – *Vérité et idéologie, la tension structurale au vrai et sa mise en question* . . . . . p. 203

NOTES ET CHRONIQUES

P. JOSEF ZVERINA – *Le christianisme dans les pays tchèques hier, aujourd'hui et demain* . . . . . p. 219

C.J. BÉNÉ – *Quelques réflexions sur les responsabilités du physicien aujourd'hui* . . . . . p. 226

GUY BOISSARD – *Chronique des idées reçues (4)* . . . . . p. 238

LXVe ANNÉE – No 3 – JUIN–SEPTEMBRE 1990

Etudes d'éthique chrétienne

publiées par l'Institut de Théologie Morale de l'Université de Fribourg Suisse

Nouveautés

Servais (Th.) Pinckaers OP

L'Evangile et la morale

VIII–294 pages, broché Fr. 44.–
ISBN 2-8271-0442-3

Quels sont les liens entre la morale chrétienne et l'Evangile? Est-ce un mariage de cœur ou de raison? Comment faire passer le souffle évangélique dans l'enseignement et la pratique de la morale? Telles sont les questions que ce livre voudrait éclairer.

Servais (Th.) Pinckaers OP

Les sources de la morale chrétienne

Sa méthode, son contenu, son histoire

2e édition revue et augmentée
532 pages, broché Fr. 48.–

«L'auteur réussit ce tour de force d'aborder en 532 pages l'ensemble des questions morales actuelles et de les éclairer d'une lumière profondément évangélique.»

La Vie spirituelle

ÉDITIONS UNIVERSITAIRES
FRIBOURG SUISSE

ÉDITIONS DU CERF
PARIS

Les motifs de crédibilité de la Révélation selon saint Thomas

I

Introduction

1. On ne trouve pas chez saint Thomas un traité sur la crédibilité au sens où l'a élaboré l'apologétique moderne et dont les *Pensées* de Pascal représentent une géniale ébauche. Mais on trouve, à plusieurs endroits de son œuvre, des principes et des éléments présupposés par un tel traité qui n'ont rien perdu de leur pertinence. Pensons, par exemple, aux développements sur la foi, la prophétie, ou encore le miracle.

Certes, certains chapitres sont venus s'ajouter depuis, surtout à partir des XVIII[e] et XIX[e] siècles. Ils concernent la psychologie religieuse, les disciplines historiques, l'exégèse.

Quant aux positions de saint Thomas, on doit, pour les bien comprendre, les situer dans leur contexte historique, mais en se gardant de les enfermer dans ce contexte, comme si les intuitions majeures d'un théologien étaient à ce point tributaires du temps, que le cours des siècles suffirait à les rendre caduques. Mais la connaissance de l'époque permet de mieux saisir le pourquoi de certains accents et la structure d'une problématique.

En effet, l'apologétique doit toujours être attentive à un double type de problèmes. Il y a ceux qui rejoignent les données fondamentales de l'être humain et de son existence, et ce sont les plus importants. Puis il y a ceux qui sont davantage liés à la sensibilité intellectuelle et spirituelle d'une époque. Il se peut d'ailleurs que cette sensibilité porte sur des réalités essentielles et permanentes.

Pour le thème qui nous occupe, la *Summa contra Gentiles* est particulièrement significative. Il ne s'agit pas au sens propre d'une somme d'apologétique, mais d'une présentation des vérités de foi. Cependant, elle assigne comme une de ses tâches au théologien qui expose la doctrine de la foi, l'examen et la réfutation des erreurs qui s'y opposent. Ces erreurs, elles peuvent être le fait des hérétiques; elles peuvent aussi être, comme le titre l'indique, celles d'infidèles, de païens. C'est le traitement réservé à ces dernières qui retiendra en priorité notre attention.

2. A diverses reprises saint Thomas a exposé les principes épistémologiques de la discussion du théologien avec les négateurs des vérités de la foi. Ainsi le fait-il dans l'opuscule *de rationibus fidei,* qui est postérieur à la *Summa contra Gentiles*[1].

Dans les discussions avec les infidèles portant sur les articles de foi, on ne doit pas prétendre prouver la foi par des raisons nécessaires, ce qui serait manquer à la sublimité de la foi dont la vérité dépasse les esprits des hommes et des anges. Car nous les croyons en tant que révélés par Dieu.

Parce que ce qui procède de la vérité la plus haute ne peut pas être faux, aucun argument nécessaire ne peut être avancé contre notre foi. C'est pourquoi le chrétien engagé dans une controverse ne doit pas tendre à prouver la foi, mais à la défendre, dans le sens de la première épître de Pierre, 3, 15, en sorte de montrer par des arguments rationnels que ce que professe la foi catholique n'est pas faux[2].

L'opuscule a pour objet la défense des vérités de foi contre des négateurs; on peut donc le considérer comme un écrit apologétique. Mais on peut envisager les problèmes soulevés dans le cadre d'une vision plus vaste. C'est ce que font les premiers chapitres de la *Summa contra Gentiles.*

II

La recherche de la sagesse

3. Saint Thomas prend pour point de départ une conception de la philosophie qu'il sait être partagée par ses interlocuteurs: la philosophie est quête de la sagesse et le propre du sage est, selon Aristote, de juger de toutes choses par les causes les plus hautes. Sa considération porte donc

[1] Opuscule de *rationibus fidei contra Saracenos, Graecos et Armenos ad Cantorem Antiochenum,* in *Opuscula Theologica,* I, éd. Marietti, 1954, pp. 251–268.

[2] Cf. *op. cit.,* c. 2 (n. 956), p. 254: «in disputationibus contra infideles de articulis fidei, non ad hoc conari debes, ut fidem rationibus necessariis probes. Hoc enim sublimitati fidei derogaret, cuius veritas non solum humanas mentes, sed etiam Angelorum excedit; a nobis autem creduntur quasi ab ipso Deo revelata.

»Quia tamen quod a summa veritate procedit, falsum esse non potest, nec necessaria ratione impugnari valet quod falsum non est; fides nostra necessariis rationibus sicut probari non potest, quia humanum mentem excedit, ita improbari necessaria ratione non potest propter sui veritatem. Ad hoc igitur debet tendere christiani disputatoris intentio in articulis fidei, non ut fidem probet, sed ut fidem defendet: unde et beatus Petrus (1 P 3,15) non dixit: *parati semper* ad probationem, sed *ad satisfactionem,* ut scilicet rationabiliter ostendatur non esse falsum quod fides catholica confitetur.»

sur le principe suprême et sur la fin de l'univers. Ainsi Thomas sait qu'il se rencontre avec les représentants des philosophies et des religions, avec lesquels il engage le débat, dans une même conception des finalités du savoir humain. Celui-ci trouve son achèvement et sa perfection dans la sagesse. Le Docteur angélique n'introduit pas dès ces premiers stades de la confrontation, car il n'a pas à le faire, la doctrine, si fondamentale chez lui, des diverses formes, analogiques et entre elles hiérarchisées, de la sagesse. L'élément commun lui suffit pour l'instant[3].

Il ne faut pas nous dissimuler les difficultés que présente cette position pour notre époque, non qu'elle soit en elle-même fausse, mais parce que notre culture est une culture qui a perdu le sens et le goût de la sagesse, à tel point que beaucoup de ceux chez qui la soif d'Absolu est mortifiée et frustrée se tournent vers les cultures orientales; le phénomène, qui peut aussi obéir à des motifs mêlés, ressentiment, volonté de rupture, recherche de l'exotisme, est assez important pour devoir retenir notre réflexion. Il reste que les courants dominants de la philosophie vont dans un sens contraire à celui de la sagesse: pensons aux diverses formes de positivisme et de phénoménisme, à l'affirmation du primat de la praxis ou, tout simplement, au pragmatisme, à l'agnosticisme métaphysique caractéristique de l'héritage diffus du kantisme.

Puisque ce qui allait de soi pour saint Thomas ne va plus de soi aujourd'hui, une des tâches majeures qui s'impose est la mise en évidence et la justification de la métaphysique et de sa fonction culturelle essentielle qui est une fonction de sagesse.

4. Anticipant sur ce qu'il établira plus loin (I, c. 44, II, c. 24), saint Thomas pose une affirmation, surprenante pour nos esprits modernes, lesquels respirent dans un climat positiviste, mais qui va au fond des choses; elle éclaire toute sa démarche: la vérité est la fin de l'univers tout entier et c'est à la considération de la vérité que doit principalement s'appliquer la sagesse. En effet, puisque l'intelligence (il s'agit de l'intelligence divine) est le premier auteur et moteur du monde, la fin ultime de celui-ci doit être le bien de l'intelligence, c'est-à-dire la vérité. Du même coup sont affirmés la suprême noblesse du savoir spéculatif et le sens de l'existence humaine qui s'accomplit par et dans la connaissance de la vérité. La sagesse est précisément cette connaissance de la Vérité première, qui donne sens à l'existence.

Un souffle libérateur parcourt de part en part la *Somme contre les Gentils;* il a son origine dans la confiance en la capacité de vérité de notre intel-

[3] Cf. mon étude *Le Saint-Esprit, Maître de Sagesse* in *Nova et Vetera,* 1988/3, pp. 161–178.

ligence et dans la perception de la causalité béatifiante de la vérité. On pense au *gaudium de veritate* augustinien et surtout à la parole de Jésus: «la vérité vous fera libres» (*Jn* 8,32).

Dans cette perspective, chaque fois que cela se présente, saint Thomas relèvera les convergences entre la révélation – il s'agit ici du témoignage de la divine Sagesse incarnée: «je ne suis né et je ne suis venu dans le monde que pour rendre témoignage à la vérité» (*Jn* 13,37b) – et les acquis de la tradition philosophique, notamment de la définition que le Philosophe donne de la philosophie première comme science de la vérité, «non pas de n'importe quelle vérité, mais de cette vérité qui est à l'origine de toute vérité, c'est-à-dire qui se rapporte au premier principe de l'être de toutes les choses; d'où sa vérité est le principe de toute vérité, car la disposition des choses dans la vérité correspond à leur disposition dans l'être» (référence à *Metaph.* 993b, 2027).

Le vrai est un transcendantal: la vérité est la vérité de l'être, la philosophie de l'être est nécessairement aussi une philosophie de l'esprit.

Une remarque permet de bien situer le texte du *de rationibus fidei* auquel j'ai fait allusion plus haut: il revient à celui qui s'applique à connaître un des contraires, de réfuter l'autre. Au sage dont l'office est de méditer sur la vérité, principalement sur celle du principe premier de toutes choses, revient donc aussi la tâche de combattre l'erreur qui s'y oppose. Une citation de *Prov.* 8,7, transcrit cette affirmation en langage religieux: la méditation de la vérité première appartient à la *pietas*. La fausseté qui s'y oppose est impiété.

L'office du sage

5. Le premier chapitre exprime donc la nature de la *Somme contre les Gentils*, œuvre théologique, examinant les problèmes du point de vue de la sagesse théologique. Le ch. 2 débute par une évocation de la sublimité de la sagesse et énumère les bienfaits que procure son étude (*studium sapientiae*). Il expose ensuite l'intention de l'auteur: manifester selon ses possibilités (*pro nostro modulo*) la vérité que professe la foi catholique, en éliminant les erreurs qui lui sont contraires. C'est là l'office du sage; cette tâche est au-dessus des forces de l'auteur, qui l'entreprend néanmoins, avec la confiance qu'il a puisée dans la bonté divine.

Réfuter les erreurs dans le détail offre une double difficulté. Pour les penseurs du paganisme antique, Thomas ne dispose pas de l'information qui était à portée de main des anciens Docteurs. La seconde difficulté se pose avec les Musulmans et les païens, qui ne reconnaissent pas l'autorité

de l'Ecriture sainte. «En conséquence, il est nécessaire de recourir à la raison naturelle, à laquelle tous sont forcés de donner l'assentiment. Cependant, là où il s'agit des choses divines, elle est déficiente». Nous sommes au centre du sujet qui nous occupe: l'usage que la sagesse théologique fait de la raison naturelle dans la défense des vérités de foi contre les objections des Gentils. Relevons les deux précisions apportées d'emblée: à la raison naturelle, on ne saurait se soustraire, car ses arguments ont une force contraignante. Mais par rapport aux choses divines elle est faible, «déficiente».

L'examen d'une vérité de foi permettra de montrer quelles erreurs elle exclut et quelle concordance existe entre elle et la vérité obtenue par voie de démonstration.

La double voie de la vérité sur Dieu

6. Ce qui vient d'être énoncé sera développé dans les chapitres suivants.

Comment est-il possible de manifester la vérité divine? Le mode de la manifestation n'est pas identique pour toute vérité. L'affirmation s'appuie sur la double autorité d'Aristote *(Eth. Nic.,* 1094b) et de Boèce *(De Trin.,* II).

Pour ce qui est de la connaissance de Dieu, il existe un double mode *(duplex veritatis modus).*

Certaines vérités, comme le mystère de la Trinité, dépassent les capacités de la raison humaine; d'autres, comme l'existence de Dieu, son unité, etc., sont accessibles à la raison naturelle. Les philosophes, guidés par la lumière de la raison naturelle, ont prouvé ces dernières par la voie de la démonstration.

C'est donc à la raison philosophique, en tant qu'elle procède d'une manière démonstrative, au sens où Aristote l'entend dans les *Postérieures Analytiques* (cf. 90b), que se réfère saint Thomas. Qu'il y ait des réalités divines intelligibles qui dépassent totalement la capacité *(ingenium)* de la raison humaine, cela est de la plus grande évidence. En effet, le principe de la science (au sens aristotélicien de savoir démonstratif) par laquelle une réalité *(res)* est connue est la saisie *(intellectus)* de la substance de cette réalité, puisque le principe de la démonstration est le *quod quid est,* le constitutif intelligible de cette réalité. Le mode selon lequel nous connaissons les propriétés d'une chose dépend donc du mode selon lequel nous en connaissons la substance. Là où cette substance est connue, rien ne dépasse la capacité de notre raison. Or telle n'est pas la situation de

l'intellect humain par rapport à la substance divine, dont il ne peut avoir la compréhension en vertu de ses seules forces naturelles. Car, selon la condition de cette vie-ci, notre connaissance a son point de départ dans le sens; les réalités qui ne tombent pas sous le sens ne peuvent en conséquence être atteintes que pour autant que leur connaissance est inférée à partir des choses sensibles. Or celles-ci, en tant qu'effets qui n'atteignent pas à la hauteur de la vertu de leur cause, ne peuvent nous conduire à voir ce qu'est la substance divine. Néanmoins, à partir de ces réalités sensibles, notre intellect est amené à une certaine connaissance de Dieu: il connaît de Dieu qu'il est ainsi que les propriétés qui doivent être attribuées au premier principe. Ainsi, en ce qui concerne Dieu, certains intelligibles sont accessibles à la raison humaine, tandis que d'autres dépassent totalement ses forces.

On aboutit à la même conclusion par la considération des degrés d'être des substances intellectuelles. Il y a en effet une distance plus grande entre l'intelligence de l'ange et celle du plus grand philosophe, qu'entre celle-ci et celle de l'ignorant le plus crasse; car chez l'ange la connaissance naturelle de Dieu s'appuie sur un effet, sa propre substance, plus noble que ne sont les choses sensibles et même l'âme humaine, à partir desquelles notre intelligence s'élève à la connaissance de Dieu. Quant à l'intelligence divine, elle dépasse l'intelligence angélique, bien davantage que celle-ci n'est au-dessus de l'intelligence humaine. Dieu, en effet, connaît parfaitement ce qu'il est, car son intelligence a un pouvoir proportionné à sa substance. De connaissance naturelle, l'ange ne peut pas connaître de Dieu ce qu'il est, car sa propre substance, qui lui sert de *medium* de connaissance, n'est pas un effet adéquatement proportionné à sa cause, de sorte que l'ange ne connaît pas toute la réalité intelligible que Dieu connaît en lui-même. A fortiori, en va-t-il ainsi avec l'intelligence humaine incapable de connaître tout ce que l'ange connaît en vertu de sa capacité naturelle. Il existe ainsi des degrés entre les intelligences, divine, angélique, humaine. Cette dernière occupe le rang le plus bas dans la hiérarchie. A ces degrés de perfection correspond une *vis naturalis,* une *virtus naturalis,* proportionnée.

7. Les développements qui précèdent mettent en évidence l'inconsistance de l'attitude rationaliste: «Ainsi, comme un ignorant *(idiota)* ferait preuve de la plus grande démence s'il affirmait que les propositions d'un philosophe sont fausses parce qu'il ne peut pas les comprendre, de même et bien davantage en va-t-il de l'homme qui soupçonne de fausseté les vérités divinement révélées par le ministère des anges pour ce motif qu'elles ne peuvent être l'objet d'investigation rationnelle», c'est-à-dire

tomber sous les prises de la raison humaine, constituer un objet adéquatement proportionné à cette raison. L'expérience quotidienne le confirme. Nos connaissances ne vont pas sans carences; bien des propriétés des choses sensibles nous échappent; et quant à celles des propriétés que nous saisissons par les sens, nous n'en découvrons qu'imparfaitement les raisons. Encore moins la raison humaine ne saurait suffire à l'investigation de toutes les richesses intelligibles de cette substance première qui est au sommet de la perfection.

Là encore, Thomas souligne la convergence qui existe entre l'Ecriture *(Job, 1 Co 13,9, notre connaissance est imparfaite)* et le Philosophe comparant la connaissance humaine par rapport aux premiers intelligibles, à l'œil de la chouette face à la lumière du soleil (cf. *Metaph.* α 993b).

Nous pouvons conclure: tout ce qui est dit de Dieu, bien qu'il ne puisse pas faire l'objet d'une investigation de la raison, ne doit pas être aussitôt rejeté comme faux, ainsi que l'ont pensé les Manichéens et plusieurs infidèles. Autrement dit, ce n'est pas notre raison humaine, laissée à ses propres forces, qui est la mesure des profondeurs de l'intelligibilité divine. La considération de cette raison, dans sa structure, selon son rang dans la hiérarchie des esprits, dans la simple expérience quotidienne, nous permet au contraire de saisir qu'elle n'est pas à égalité avec ces profondeurs.

Objets de la foi

8. Il existe donc une «double vérité» touchant aux richesses intelligibles qui sont en Dieu; à l'une la recherche rationnelle peut atteindre, l'autre dépasse tout pouvoir *(ingenium)* de la raison humaine. Or l'une et l'autre sont proposées par Dieu à la foi, et ceci pour de justes motifs *(convenienter)*. Tel est le cas de l'existence de Dieu. Pourquoi convenait-il que la Révélation portât également sur des vérités accessibles à la raison? La démonstration est requise afin de dissiper l'opinion selon laquelle ce serait en vain que ce qui peut être atteint par la raison est donné à croire en vertu d'une inspiration surnaturelle.

Les raisons données par saint Thomas reposent sur la considération de la condition humaine. Laisser la connaissance de Dieu aux seuls efforts de la raison, c'eût été en exclure l'immense majorité des hommes. Le petit nombre qui y aurait eu accès ne serait arrivé au but que tardivement et non sans mêler des erreurs à la vérité. Thomas fait en outre remarquer que la paresse compte parmi les obstacles possibles, car la quête de Dieu est une entreprise difficile et laborieuse, qui requiert de grands efforts; ce labeur, peu sont disposés à en porter le poids pour l'amour du savoir *(amor scientiae)*, – ce savoir dont Dieu a cependant inscrit le désir *(appetitus)*

naturel dans l'esprit des hommes. Notons que cet appétit naturel, dont la doctrine sera à la base des développements du livre III, ne doit pas s'entendre au niveau des actes élicites et conscients.

Le Docteur angélique indique un certain nombre de voies par lesquelles l'erreur peut se mêler aux investigations rationnelles *«propter debilitatem intellectus nostri in iudicando, et phantasmatum permixtionem»*. Seule la foi, en de telles matières, apporte une ferme certitude et garantit la pureté de la vérité. Notons qu'il ne faut pas se méprendre sur l'expression *duplex veritas:* elle signifie ici la double voie d'accès aux *intelligibilia divina,* en fonction de la nature des relations d'effet à cause qui relient les créatures au Créateur. La raison naturelle connaît l'existence de Celui-ci à partir des effets créés; cette connaissance très imparfaite ne peut d'aucune façon être une connaissance exhaustive du mystère divin, mais elle peut être intégrée et trouver son achèvement dans la connaissance de foi qui, elle, porte directement, bien que ce soit obscurément, sur le mystère. Pourquoi donc *duplex veritas?* Parce que, formellement, la vérité est dans le jugement et que nous avons ici deux types de jugements spécifiquement distincts.

C'est ainsi une marque de la bienveillance divine de nous prescrire de croire également ce que la raison peut rechercher par elle-même; de la sorte, tous peuvent participer à la connaissance de Dieu, facilement et sans risquer d'être livrés au doute et à l'erreur (cf. c. IV).

La «nécessité» de la connaissance de foi

9. Après avoir montré que la foi vient en aide à la raison, là où celle-ci risque de pâtir gravement de sa propre faiblesse, saint Thomas se tourne vers les réalités divines qui échappent à l'investigation rationnelle et met en évidence la convenance qu'il y a à ce que ces réalités soient proposées à l'adhésion de foi. Il s'agit en d'autres termes de fonder rationnellement le recours à la démarche de foi. Dès le début, nous rencontrons une objection: pourquoi donner à croire ce qui échappe aux investigations de la raison? La sagesse divine ne pourvoit-elle pas à chacun des êtres conformément à sa nature *(secundum modum suae naturae)?* L'homme devrait donc se contenter de ce qui est à sa portée, sans viser ce qui le dépasse. Une semblable objection constituera un des *leitmotive* du déisme des Lumières, dont l'influence sur l'intelligence moderne est loin d'être éteinte. C'est là un motif supplémentaire d'examiner avec attention les arguments par lesquels Thomas établit qu'il est nécessaire que Dieu propose à croire des vérités qui dépassent la raison humaine. La nécessité ne signifie évidemment pas que Dieu serait tenu de se révéler; elle exprime une consonance

profonde entre la révélation et la nature et la condition de l'esprit humain.

Un premier argument s'appuie sur le désir qui habite l'homme, désir auquel correspond la religion chrétienne. Là où il y a désir et effort appliqué *(studium)* tendant vers un but, ce dernier doit être préalablement connu. Or les hommes sont ordonnés par la divine providence à un bien plus élevé que celui que peut expérimenter dans la vie l'humaine fragilité. L'affirmation sera établie plus loin; elle fera l'objet des longs développements du livre III sur la vraie béatitude, qui s'appuient sur l'ordination naturelle de notre esprit à la connaissance de Dieu et sur le désir, au sens d'*appetitus,* naturel de voir Dieu, cette orientation et ce désir étant antérieurs aux désirs élicites et présupposés par eux. Il faut souligner l'importance majeure de ce thème dans la conception de la crédibilité chez Thomas. Le don gratuit et surnaturel de la vision béatifique vient à la rencontre d'un *appetitus* inscrit dans la nature de l'esprit créé. Une convergence de ce type constitue par elle-même un argument de crédibilité.

Le désir d'un bien supérieur suppose donc que celui-ci soit préalablement connu. C'est pourquoi il fallait que notre esprit fût éveillé à une réalité plus haute que celle à laquelle notre raison peut atteindre par elle-même en cette vie, afin qu'il apprît à désirer un bien qui dépasse totalement l'état de la vie présente, et y dirigeât ses efforts.

C'est précisément le propre de la religion chrétienne que de promettre les biens spirituels et éternels; c'est pourquoi elle propose plusieurs vérités qui dépassent le sens humain, alors que la Loi ancienne contenait peu d'éléments qui dépassent l'inquisition de la raison humaine.

Sur ce point encore le témoignage des philosophes est éclairant. Pour conduire les hommes des délectations sensibles à la vie honnête, ils ont montré qu'il existe des biens supérieurs aux biens sensibles, de sorte que ceux qui exercent les vertus actives ou contemplatives connaissent des joies plus grandes. En effet, la tradition philosophique grecque a souligné le lien intrinsèque entre sagesse et béatitude. C'est par la sagesse que l'on accède à la *vita beata.*

Une connaissance plus vraie de Dieu est une autre raison de la nécessité de la connaissance de foi. «Alors seulement, écrit saint Thomas, nous connaissons vraiment Dieu quand nous croyons qu'il est au-dessus de tout ce qu'il est possible à l'homme de penser à son sujet, du fait que la substance divine dépasse la connaissance naturelle de l'homme (...). Du fait que sont proposées à l'homme des vérités qui dépassent sa raison, l'homme se trouve confirmé dans l'opinion que Dieu est une réalité au-dessus de ce qu'il peut penser.»

La foi en la révélation joue ainsi le rôle de pédagogue; elle initie l'homme au sens de la transcendance divine. Cette fonction éducatrice a pour effet de réprimer la présomption, mère de l'erreur. Car certains présument à ce point de leurs capacités *(ingenium)* qu'ils croient pouvoir mesurer la nature de toute chose à l'étalon de leur propre intellect, estimant vrai tout ce qui leur paraît tel, et faux tout ce qui ne leur paraît pas tel. Afin que l'esprit de l'homme, libéré de cette présomption, s'engage sur la voie d'une recherche de la vérité marquée par la modestie, il était nécessaire que lui fussent proposées des vérités qui le dépassent totalement. Un terme précise la nature de cette nécessité: *utilitas;* il s'agit donc d'une nécessité hypothétique, c'est-à-dire en vue de nous prémunir contre le mal de la présomption.

Au terme de ces développements, Thomas revient à l'objection dont il s'était fait l'écho au début. Il emprunte à Aristote une réfutation supplémentaire; il s'agit, dans *l'Ethique à Nicomaque* (cf. 1177b), de la réponse à Simonide affirmant que l'homme doit s'occuper des choses humaines, le mortel des choses mortelles: l'homme doit s'élever, autant qu'il est en son pouvoir, aux réalités immortelles et divines. D'autres textes du Philosophe vont dans le même sens: la valeur première d'une connaissance se prend de l'objet, de sorte que même la connaissance la plus imparfaite portant sur les réalités les plus nobles confère à l'âme la plus grande perfection. C'est là un principe essentiel, mais il n'a de sens que dans la perspective d'une vue réaliste de la connaissance et que si on ne dé-ontologise pas celle-ci. La *ratio* dont nous parlons tout au long de ces articles est la raison métaphysique.

Insistons sur ce point. Il y a des degrés de perfection dans la saisie de la vérité et, certes, notre esprit tend, pour autant que cela lui est possible, à une saisie parfaite. Mais une vérité probable reste une vérité, dont cependant la possession n'est pas à ce point ferme et sûre qu'elle exclue totalement le doute. En feignant, comme il le dit lui-même, de tenir pour faux ce dont on peut douter, Descartes a opéré un complet renversement. Dès lors, en effet, ce qui devient premier ce n'est plus l'objet connu, mais la manière dont nous le connaissons, ce qui est une façon de ramener la vérité à notre propre étalon. En conséquence, on tendra à exclure du champ du savoir tout ce qui n'est pas connaissable d'une connaissance parfaite, entendons selon les critères fixés par notre raison humaine. Par là aussi est perdu le sens d'un mystère intelligible qui est nourricier pour notre esprit.

Revenons à notre article. En voici la conclusion: bien qu'elle ne puisse pas pleinement saisir ces réalités qui sont au-dessus d'elle, la raison

humaine acquiert pour soi une grande perfection quand elle tient ces réalités, d'une certaine manière *(qualitercumque)* par la foi (c. V).

L'objection de la légèreté et la force des signes

10. Ainsi ce n'est pas en s'enfermant à l'intérieur de ses propres limites que notre intelligence trouve sa perfection, mais bien plutôt en s'ouvrant à la connaissance des réalités supérieures, saisies certes selon un mode imparfait. Mais ne faut-il pas objecter que se satisfaire d'un tel mode de saisie, c'est faire preuve de légèreté? C'est à cette objection que répond le ch. VI. La divine Sagesse, qui connaît toutes choses, a daigné révéler ses secrets aux hommes. Par des arguments adéquats, elle donne de discerner sa présence ainsi que la vérité de sa doctrine et de son inspiration. Ces arguments sont précisément ce que nous appelons *les signes de crédibilité.* Ils ont pour but de confirmer ce que la connaissance naturelle ne peut directement saisir. En même temps qu'il énumère ces signes, saint Thomas détermine leur valeur relative.

La divine Sagesse a opéré d'une manière visible des œuvres qui dépassent les possibilités de la nature: guérisons surprenantes de maladies, résurrection de morts, mutations étonnantes de corps célestes. Saint Thomas se rapporte ici à des faits relatés dans l'Ecriture; il attache en conséquence une grande importance aux questions concernant le miracle, sa possibilité, les critères de son authenticité[4].

11. Plus admirable est l'intervention de la divine Sagesse inspirant l'esprit des hommes, de telle sorte que des êtres ignorants et simples, remplis du don de l'Esprit Saint, acquièrent en un instant la plus haute sagesse et le don de la parole. Thomas pense ici sans aucun doute aux apôtres. L'œuvre visible de l'Esprit aux origines de l'Eglise lui paraît donc plus admirable et d'une signification plus dense que les miracles de guérison ou ceux de nature cosmique. Mais la gradation ne s'arrête pas là: la propagation de la foi chrétienne constitue un sujet d'admiration plus grand encore. En effet, c'est par l'efficacité de cette preuve qu'est le témoignage des disciples, et non par la violence des armes ni par la promesse de voluptés, qu'une foule innombrable de gens simples mais aussi d'hommes d'une grande sagesse *(sapientissimi)* s'est ralliée à la foi chrétienne; et, ce qui est suprêmement admirable *(mirabilissimum),* ceci s'est produit alors que sévissait la tyrannie des persécuteurs.

[4] Il consacre à ces questions plusieurs ch. (C–CVII) au livre III.

Or la foi chrétienne porte sur des vérités qui dépassent tout intellect humain, elle implique un frein imposé à l'appétit des voluptés et le mépris des biens de ce monde. Que les esprits des mortels donnent leur assentiment à cet enseignement, c'est, note le Docteur angélique, le plus grand des miracles; que le désir, méprisant les réalités visibles, se porte vers les seules réalités invisibles, ce ne peut être que l'œuvre d'une inspiration divine.

Ajoutons que cela ne s'est pas produit d'une manière subite et comme par hasard, mais en vertu d'une disposition divine, comme le montre le fait que Dieu auparavant avait prédit, par les multiples oracles des prophètes, qu'il le réaliserait. Si nous tenons ainsi les livres des prophètes en vénération, c'est parce qu'ils apportent un témoignage, une confirmation pour notre foi, comme le dit *He,* 2,3.

Comme plus tard Pascal, saint Thomas distingue deux espèces d'arguments de crédibilité: le miracle et la prophétie. Les miracles qui retiennent par priorité son attention sont la naissance de l'Eglise apostolique et la diffusion de la foi chrétienne qui va, pour ainsi dire, à contre-courant des pentes de l'être humain séduit par l'appât des biens de ce monde. C'est là un miracle qui atteste l'action de l'Esprit Saint.

12. L'argumentation qui précède repose sur un double présupposé. Elle exige en premier lieu que l'on porte sur la nature un regard philosophique, au sens de la philosophie de l'être, qui soit assez pur pour discerner le miracle, les faits étant par ailleurs dûment établis.

En second lieu, elle exige que l'on porte sur le christianisme et son histoire un regard objectif et équitable, capable d'opérer le départage entre l'accidentel et l'essentiel, entre ce qui est attribuable à la faiblesse humaine et ce qui appartient aux traits constitutifs du christianisme. Ceci requiert préalablement la rectitude de l'esprit au sens où Max Weber parlait d'empathie. Un Henri Bergson fournit l'exemple d'une telle attitude.

Or depuis le temps de la Réforme, l'Eglise est contestée pour ainsi dire *a priori,* même de la part de chrétiens; le regard porté sur elle est sans bienveillance et partiel. Cette manière d'approche, qui revendique abusivement pour soi le titre de «critique», est devenu chez certains théologiens une sorte de tic; leur opinion, encore simplifiée à outrance, est répercutée par les médias; on met en avant les erreurs et les fautes, réelles ou prétendues, des responsables de l'Eglise, on réduit souvent les problèmes à leur dimension politique, de sorte que la vision sélective et unilatérale des faits ne peut plus être objective. Certes il ne s'agit nullement de nier la part du mal, qui accompagne toujours les choses humaines. La foi chrétienne, mieux que toute autre source de connaissance,

nous permet de prendre conscience de la présence du péché. Mais précisément il y a plusieurs manières d'envisager le mal du péché, dont beaucoup sont troubles et ambiguës. Seule la foi nous donne de le faire en vérité, selon la justice et la miséricorde.

Mais ce qui importe avant tout, c'est de savoir reconnaître la réalité des signes de l'action divine dans le fait historique chrétien. Cela est loin de dépasser les forces d'une intelligence libre des préjugés et des fumées de la passion.

Que l'Eglise soit contestée, cela est inscrit dans sa destinée. Saint Thomas attire précisément l'attention sur le fait que l'Eglise n'a cessé de grandir à travers les persécutions. La question que nous devons poser est donc celle-ci: qu'est-ce qui empêche de reconnaître, déjà au niveau d'un regard philosophique, le caractère tout à fait étonnant et unique de cette donnée fondamentale de l'histoire chrétienne? Nous touchons ici à un problème d'éthique de la connaissance, celui de l'importance décisive de la rectitude de l'esprit, animé par la recherche de la vérité comme condition *sine qua non* de la reconnaissance et de l'interprétation des signes de crédibilité.

La conversion du monde et la mission

13. La réalisation des prophéties atteste de leur vérité. La conversion admirable du monde à la foi chrétienne confirme les signes du passé d'une manière si certaine qu'il n'est plus nécessaire qu'ils se renouvellent. Ils sont vérifiés dans leur effet avec une grande évidence: plus admirable que tous les miracles *(signa)* est le fait que le monde ait été conduit à croire des choses difficiles, à poser des actions ardues et à espérer des réalités si élevées, et ceci de la part d'hommes simples, dépourvus de titres de noblesse. D'ailleurs, aujourd'hui encore Dieu opère des miracles par ses saints, pour la confirmation de la foi. La remarque de saint Thomas reflète, certes, la vision du monde culturel d'un théologien médiéval, pour qui la prédication évangélique avait atteint les confins de la terre habitée. Aujourd'hui nous mesurons mieux l'immensité de la mission, d'ailleurs toujours à reprendre. Il ne faut pas minimiser cette différence; elle n'infirme cependant pas l'argument.

La contre-preuve de l'Islam

14. L'expansion de l'Islam et ses moyens de conquête fournissent une contre-preuve. Le jugement de Thomas est d'une grande sévérité. Mahomet est l'exemple même de ceux qui introduisent des *sectae erroris* par des

moyens contraires à ceux de l'Evangile: promesses de voluptés charnelles auxquelles correspondent des préceptes s'adressant à des hommes charnels. Quant à son enseignement *(documenta veritatis)*, il peut être facilement saisi par quiconque possède une sagesse limitée *(mediocriter)* reposant sur le seul jugement *(ingenium)* naturel. Bien plus, Mahomet a mêlé à ce qu'il enseigne de vrai force fables et doctrines fausses. Il n'a avancé aucun signe d'origine surnaturelle; or c'est par des signes de cette espèce seulement qu'est rendu un témoignage proportionné à l'inspiration divine, puisqu'une opération visible dont l'origine ne peut être que divine manifeste l'inspiration invisible dont bénéficie un docteur de vérité. Il s'est appuyé sur la puissance des armes; ce genre de signe ne fait pas défaut aux voleurs et aux tyrans. Ses premiers adeptes ne furent pas des sages, experts en choses divines et humaines, mais des hommes du désert, bestiaux, complètement ignorants des choses divines, qui contraignirent les autres par la violence des armes à se soumettre à leur loi. Nul oracle des prophètes antérieurs ne leur porte témoignage. A la lecture attentive de la loi de Mahomet, on se rend compte que celui-ci a falsifié, à l'aide de récits qui tiennent de la fable, les documents de l'Ancien et du Nouveau Testament. Aussi, de peur d'être convaincu de fausseté, il a, dans son astuce, interdit à ses adeptes la lecture des écrits bibliques. Il est clair, conclut saint Thomas, que ceux qui prêtent foi à ses dires font montre de légèreté. La légèreté tient en effet à l'absence ou à la fragilité des motifs de crédibilité.

Le réquisitoire est d'une extrême rigueur. Au niveau des signes de crédibilité comme à celui de son contenu, l'Islam ne peut se prévaloir d'aucun des traits qui marquent le christianisme et son expansion. La voie évangélique s'oppose à la voie charnelle. Retenons ce point: l'accent est mis sur la voie spécifiquement évangélique, conforme à la nature de la Loi Nouvelle et à l'œuvre de l'Esprit Saint, comme signe distinctif du christianisme. Cette spécificité se vérifie ici à la faveur d'une comparaison avec une grande religion non chrétienne.

L'accord de la raison et de la foi

15. Donner un assentiment de foi à un enseignement qui vient de Dieu et dont l'origine est attestée par des signes n'est pas légèreté. Quel rapport y a-t-il entre les vérités de foi et les vérités de raison? Le ch. VII apporte les clarifications requises par la question, soulevée plus haut, de la double vérité, en s'appuyant sur la capacité de vérité de la raison humaine.

Bien que la vérité de la foi chrétienne dépasse la capacité de la raison naturelle, cependant les vérités que la raison possède comme naturellement innées ne peuvent pas lui être contraires. En effet, ce qui est naturellement inné dans la raison est suprêmement vrai, à tel point qu'il est impossible de le penser comme faux. Deux termes sont ici à souligner: *naturaliter,* qui indique qu'on envisage la nature de la raison et son exercice premier et spontané, *indita;* la traduction que j'ai donnée: innée, appelle un commentaire, car il n'y a chez Thomas aucun innéisme. On pourrait traduire avec plus d'exactitude: inscrit dans la nature de la raison. En réalité, aussitôt qu'elle a saisi l'être, notre intelligence y lit les premiers principes. Leur possession stable et inébranlable est assurée par un *habitus naturalis,* un *habitus* qui se forme spontanément dès le premier exercice de la raison.

Quant à ce qui est tenu par la foi, il n'est pas permis de le considérer comme faux, puisque c'est divinement confirmé d'une manière si évidente. Ainsi, pour saint Thomas, les signes de crédibilité ne sont pas, en eux-mêmes, des signes faibles ou lointains, ils s'imposent avec la force d'une évidence.

Or, comme il appert des définitions elles-mêmes, seul le faux est le contraire du vrai. Il est donc impossible que la vérité de foi soit contraire à ces principes que la raison connaît naturellement. Relevons la précision: la raison est envisagée ici au niveau des principes, dans le jaillissement originaire de son actuation.

Un second argument part de l'analogie entre d'une part le maître, dont le savoir contient ce qu'il induit dans l'esprit du disciple, et d'autre part Dieu et le croyant qui est disciple de Dieu. Or la connaissance des principes naturellement connus provient en nous *(nobis indita)* d'une origine divine *(divinitus)* puisque Dieu est l'auteur de notre nature. Ces principes sont donc d'abord contenus dans la Sagesse divine; en conséquence, tout ce qui leur est contraire est par le fait même contraire à la divine Sagesse et ne peut pas venir de Dieu. Aussi bien, ce que la foi tient de la révélation divine ne peut pas être contraire à la connaissance naturelle. Il faut mesurer la force de cet argument. Poser entre les deux vérités une opposition de contrariété, c'est mettre la contradiction en Dieu, à moins qu'on n'affirme avec Luther la corruption de la raison, ce qui revient à dire que celle-ci est aliénée de sa propre nature.

De plus, quand notre intellect est lié par des raisons contraires, il est empêché de parvenir à la connaissance du vrai. Si des connaissances contraires étaient mises en nous par Dieu, notre intelligence serait impuissante à connaître la vérité, ce qui ne peut certainement pas être attribué à une action divine.

Ce qui appartient à une nature donnée ne peut changer, tant que celle-ci demeure. Or des opinions contraires ne peuvent coexister *(inesse)* ensemble et en même temps dans un même sujet. Dieu ne peut donc pas mettre dans l'esprit de l'homme une opinion ou une foi, qui serait opposée à la connaissance naturelle.

Si certains ont supposé une incompatibilité entre la raison et la foi, c'est parce que le message de celle-ci dépasse celle-là.

De ce qui précède, on doit tirer un corollaire qui éclaire l'ensemble des problèmes liés à la crédibilité. Quels que soient, en effet, les arguments que l'on avance contre les «documents» de la foi, ils ne peuvent pas procéder correctement *(recte)* des premiers principes inscrits *(indita)* dans la nature et connus par soi *(per se)*. En conséquence, ils n'ont pas la force d'une véritable démonstration; ils ne peuvent reposer que sur des raisons probables ou sophistiques, de sorte qu'il est toujours possible de les réfuter.

La vérité ne peut s'appuyer que sur la vérité. L'adhésion de foi s'accompagne, chez le théologien, de la confiance, mieux de la certitude, que de soi aucun argument au sens strict du terme ne peut être opposé à la foi.

Grandeur et fragilité de la raison

16. Dans quel rapport se tient la raison humaine à la vérité de la foi (c. VIII)? Supposé acquis ce qui précède, la question est posée à cause de la disproportion qui existe entre celle-ci et nos moyens de connaître. En effet, la connaissance humaine prend origine dans le sens. Or, si les réalités sensibles portent en soi un certain vestige de l'imitation divine, ce vestige est tellement imparfait qu'il est totalement insuffisant pour manifester la substance même de Dieu. Certes une similitude de la cause marque l'effet de son empreinte, puisque l'action de l'agent produit un effet qui lui est semblable *(cum agens agat sibi simile)*, mais cette similitude est loin d'être toujours parfaite, elle comporte des degrés. La vérité de foi n'est pleinement connue que de ceux qui ont la vision de la divine essence. Ici-bas, notre raison n'en peut cueillir que de lointains reflets, qui sont de l'ordre de la vraisemblance, incapables de fonder une vraie démonstration, et encore moins de conduire à la connaissance directe de l'objet de la foi. Cependant, si fragiles que soient ces traces, il est utile à la raison humaine de s'exercer dans ce genre de connaissances, dès lors qu'est écartée toute présomption de compréhension ou de démonstration. En effet, nous avons vu (cf. c. V) que percevoir quelque chose des réalités

les plus hautes, fût-ce à travers la considération la plus modeste et la plus faible, est déjà cause d'une très grande joie.

Saint Thomas est conscient tout ensemble de la grandeur de l'objet et de la faiblesse de notre raison, mais cette faiblesse ne doit pas nous arrêter, car notre esprit est fait pour connaître Dieu[5]. C'est pourquoi la connaissance de Dieu que nous pouvons avoir, si imparfaite soit-elle, est d'un prix inestimable.

*
* *

Remarques finales

17. Les thèmes abordés dans les premiers chapitres de la *Somme contre les Gentils,* que nous avons survolés, sont repris, prolongés ou développés dans d'autres parties de l'ouvrage[6], comme dans d'autres œuvres de l'Aquinate. Leur pleine compréhension suppose qu'on se reporte encore aux traités consacrés à la foi, à la prophétie, ou encore aux questions de christologie.

Par ailleurs pour permettre que cette doctrine déploie toute sa richesse, nous devons tenir compte de difficultés et de problèmes nouveaux, dont la méconnaissance constituerait un obstacle quasi insurmontable à sa compréhension et au rayonnement de sa lumière libératrice. Relevons brièvement, en guise de conclusion, quelques points particulièrement importants.

15. On ne saurait minimiser les questions portant sur la nature de la raison, car, parmi les difficultés principales qui surgissent aujourd'hui, un grand nombre est conditionné par la crise de la raison dans la culture contemporaine.

Par essence, la raison est orientée vers la saisie de l'être et ses jugements, quand ils sont vraiment portés dans la mouvance des premiers principes, sont des jugements vrais, pleinement fondés par voie démonstrative. Or plusieurs facteurs, dont l'héritage de l'idéalisme n'est pas le moindre, ont fait perdre le sens de la destination métaphysique de la raison. C'est pourquoi, entre l'affirmation que la raison n'a affaire en définitive qu'à ses propres créations et celle qui tient que ses objets sont matière à opinions, il n'y a qu'un pas, souvent franchi.

[5] Ce thème est amplement développé au livre III.
[6] Cf. par ex., lib. II, c. 1–4, lib. III, c. 1, lib. IV, c. 1.

Parallèlement, en s'enfermant par principe dans sa propre immanence pour revendiquer son autofondation, la raison ne pouvait que tomber dans le piège du temps. C'est pourquoi l'historicisme est si profondément ancré dans les esprits.

La première tâche qui s'impose est donc de remettre en évidence la capacité de la raison humaine de saisir l'être; dans cette saisie elle trouve son accomplissement.

16. A plusieurs reprises saint Thomas met en garde contre l'attitude qu'aujourd'hui nous qualifierions de rationaliste. Le rationalisme repose sur une base éthique, qui peut être définie comme la volonté de l'homme de ne s'appuyer que sur les seules lumières de sa raison. C'est pourquoi l'affirmation selon laquelle la connaissance, si imparfaite soit-elle, de l'objet le plus noble, a plus de prix que la connaissance parfaite des réalités inférieures, est rejetée par le rationalisme. Celui-ci en effet met l'activité de l'esprit avant la perfection ontologique de l'objet. Ici encore l'influence de l'idéalisme est perceptible.

Ajoutons que le rationalisme revêt des formes contrastées, car les penseurs divergent sur ce que la raison peut atteindre par ses propres forces. Chez Spinoza et chez Hegel, domine la prétention d'accéder à la connaissance exhaustive de l'Absolu. Certains types de mysticisme intellectualiste vont dans le même sens. A l'opposé, le rationalisme prend la forme positiviste ou phénoméniste ou encore se présente comme un agnosticisme conscient des «limites» de la raison.

Il importe donc de mettre en évidence le rapport intrinsèque de la raison à la vérité et, avec cela, de retrouver le sens de la vérité et de la vocation contemplative de l'esprit.

17. Les termes *mirabile* et *miraculum* sont apparentés. Pour saint Thomas, les miracles les plus étonnants sont ceux de la naissance et de l'expansion du christianisme. Les incessantes remises en cause d'un côté et les exigences du sens historique, qui est une conquête de la pensée moderne, de l'autre, demandent que les faits soient approchés avec toute la rigueur critique propre aux disciplines historiques et exégétiques, et que soient affinés les critères d'interprétation. Cela suppose encore, déjà en vue de la connaissance philosophique et métaphysique, une grande rectitude éthique. Thomas, nous l'avons vu, met en garde contre la tentation de présomption. Car les faits historiques appellent une interprétation. Celle-ci, parmi les facteurs qui constituent sa précompréhension, présuppose la soif de la vérité et la conscience, peut-être sous forme de pressentiment, de sa puissance salvifique.

18. Parmi les miracles figurent les guérisons et ceux qui affectent le cosmos. Cela ne va pas sans soulever une série de questions dans le contexte des sciences de la nature, de la médecine et de la psychologie contemporaines. C'est pourquoi, afin de fixer les critères de discernement, le recours à la philosophie de la nature est indispensable.

En un mot, en posant le principe de l'accord entre la raison et la foi, saint Thomas pose du même coup l'exigence d'une philosophie qui rende pleinement compte de la raison humaine, de sa capacité de vérité, et de la vraie nature de ses limites.

Georges COTTIER, O.P.

Le bonheur d'après Aristote (I)

Nous nous proposons dans cette étude de jeter un regard sur la pensée de l'Antiquité concernant le bonheur. Concevant la philosophie même comme une réponse à la question de la béatitude, les auteurs anciens avaient l'avantage sur nous de pouvoir aborder ce sujet d'une manière franche et directe, en suivant l'élan spontané qui meut tout homme vers le bonheur; ils n'étaient pas arrêtés de prime abord par des théories contraires à la considération du bonheur qui ont eu pour effet de l'écarter du domaine de la morale.

Les philosophes anciens peuvent être pour nous de bons témoins de l'expérience humaine. Ils ont traité du bonheur avec tout le sérieux que le sujet mérite, étant confrontés comme nous avec l'expérience de la souffrance et de la mort qui donnent son acuité à la question et en font un problème majeur de l'existence. C'est effectivement en cette qualité de témoins de l'humaine condition que les Pères de l'Eglise et les théologiens du Moyen Age ont lu et exploité, parfois longuement, les philosophes de leur temps, leur empruntant ce qui leur paraissait être le meilleur dans leurs doctrines, quitte à les critiquer sur les points qui ne s'accordaient pas avec l'Evangile. La lecture de ces auteurs peut nous être profitable, à nous aussi, malgré la distance des siècles, en nous aidant à retrouver, comme dans un dialogue d'homme à homme, en dessous des idées et des catégories reçues, l'expérience humaine primitive au fond de nous, qui ressurgit le mieux au temps où l'épreuve nous atteint à notre tour. Comme chrétiens, nous n'avons pas à redouter la lecture de ces auteurs païens, pas plus que nos Pères dans la foi, si nous savons écouter en même temps la Parole de Dieu qui s'adresse en nous, elle aussi, à ce qu'on peut nommer l'homme profond, en sa réalité originelle, créée par Dieu, puis blessée par le péché. Il existe dans notre cœur des points de rencontre essentiels entre la lumière de l'Evangile et celle de la raison, entre la nature et la grâce.

Enfin, en lisant les anciens, comme un homme écoute un autre homme, nous pourrons élargir notre horizon intérieur et sortir du petit pré-

[1] Saint Grégoire le Grand, *Morales sur Job,* l. II, n. 28–29, Sources chrétiennes, t. 32.

sent, soumis aux fluctuations des modes d'idées où nous risquons de nous enfermer et où le sens même de l'humain est quelquefois gravement mis en péril. Telle page de Platon, d'Aristote ou de Sénèque, peut nous devenir plus parlante, plus actuelle et enrichissante que beaucoup de publications revêtues du fragile éclat de la nouveauté.

La littérature ancienne sur le bonheur est immense. Il ne peut être question pour nous de la parcourir ni d'en rendre compte. Un volume n'y suffirait pas. Plutôt que de nous étendre et demeurer à la superficie des choses, nous préférons creuser en profondeur et nous attacher à la doctrine d'auteurs représentatifs, ayant exercé une influence marquante sur la théologie chrétienne. Le choix s'impose à nous, d'ailleurs. Nous prendrons Aristote, grand classique en la matière, qui fut la source philosophique principale de saint Thomas. Nous pourrions consulter aussi Cicéron, trop méconnu, qui a transmis la culture grecque aux latins, notamment à saint Augustin, et qui nous fait assister aux débats des principales écoles de l'Antiquité concernant la question du bonheur. Notre but n'est pas tant de décrire les doctrines que de pénétrer nous-mêmes, avec l'aide d'un grand maître de la pensée, dans la substance d'un problème qui nous intéresse comme lui, mais vis-à-vis duquel nous sommes aujourd'hui assez démunis intellectuellement, car les théoriciens de la morale ne se soucient plus guère de répondre à la question du Psaume: «Les gens disent: Qui nous fera voir le bonheur?» (4,7).

Aristote et la théologie

Pour aborder Aristote, nous adopterons un point de vue spécial, déterminé par notre visée théologique. On a beaucoup étudié Aristote, on a beaucoup discuté, entre autres, sur l'Aristote historique, sur l'exactitude de l'interprétation de saint Thomas. De telles recherches sont instructives et nécessaires; mais si on en reste, sous prétexte de science, à une étude purement historique sur les documents et les idées, on risque de laisser de côté le cœur et la moëlle de la doctrine, de ne pas apercevoir la puissance de vie d'une pensée, sa capacité d'engendrer et de nourrir d'autres pensées qui la transformeront, en toute légitimité, dans leur quête d'une vérité inépuisable. La fidélité aux textes est indispensable, et saint Thomas, notamment, s'y est efforcé remarquablement avec les moyens de son temps; mais c'est cette fidélité même qui suscite en nous la vie et la créativité de la pensée en nous faisant communier à la vérité que les textes cherchent à transmettre.

Dans cette perspective, nous considérerons la doctrine d'Aristote sur le bonheur, non pas simplement pour elle-même, mais précisément comme

source et aliment de la théologie chrétienne qui l'a assimilée. Nous nous demanderons: dans la doctrine d'Aristote sur le bonheur, qu'est-ce qui pouvait tellement intéresser un saint Thomas, par exemple, et se prêter particulièrement à l'intégration dans une synthèse nouvelle, dans une doctrine inspirée par la Révélation chrétienne? Cette question en cache une autre qui nous concerne: qu'est-ce qu'Aristote peut encore nous apporter aujourd'hui, à nous qui nous débattons dans des problèmes d'éthique fondamentale et essayons de réintroduire la question du bonheur dans la morale chrétienne? L'important pour nous est de recouvrer l'élan dans la recherche du vrai bien qui animait un disciple d'Aristote comme saint Thomas, ou un lecteur de Cicéron comme saint Augustin, car on ne peut atteindre sans un certain enthousiasme le noyau de la vérité vivifiante que de pareils textes recèlent. Telle fut, d'ailleurs, l'intention principale des auteurs: nous faire communier à la lumière et au feu de la vérité. Mais que pourraient-ils nous donner, si nous restons à distance? Aristote ou saint Thomas, saint Augustin ou l'Evangile même ne féconderont pas notre esprit sans notre agrément, si nous ne nous laissons pas toucher et entraîner, spécialement pour une question comme celle du bonheur.

Nous devons également nous dégager du découpage auquel nous sommes habitués entre la philosophie et la théologie, qui nous partage l'esprit et nous arrête continuellement, comme s'il existait un fossé infranchissable et même une opposition entre elles. Cette division, utile en son lieu, a cependant l'inconvénient de nous empêcher, ici, de suivre le désir du vrai bonheur jusqu'au bout, de percevoir la légitimité de la reprise d'une pensée philosophique au niveau de la théologie, ce qui tourne inévitablement au détriment de celle-ci.

En un mot, il nous faut oser rétablir au centre de notre recherche le souci de la vérité des choses, l'intérêt pour le problème en sa substance; la question nous concerne autant qu'Aristote et ses commentateurs chrétiens: «Qui nous fera voir le bonheur?».

Plaçons-nous donc franchement devant la question: quelle était la doctrine d'Aristote sur le bonheur? Que présentait-elle de particulièrement intéressant pour l'élaboration d'une morale chrétienne, comme l'a conçue saint Thomas?

Le dialogue entre Aristote et saint Thomas nous intéresse d'une façon particulière et nous offre des documents précis facilitant la comparaison. On pourrait faire le même travail pour la relation entre saint Augustin et ses sources cicéroniennes et néo-platoniciennes, ainsi que pour d'autres Pères de l'Eglise; mais l'important est pour nous de pénétrer, par un chemin ou par un autre, jusqu'au cœur de ce dialogue entre de grands esprits et d'arriver à comprendre de l'intérieur la formation de leur doc-

trine sur le bonheur et sur la morale, afin d'élaborer nous-mêmes une réponse à cette question universelle.

UNE LECTURE SYNTHÉTIQUE DE L'ÉTHIQUE À NICOMAQUE

Le plan de l'Ethique: une réponse à la question du bonheur

Nous jetterons d'abord un regard sur la structure de l'*Ethique à Nicomaque*. Le plan de l'œuvre exprime à l'évidence que l'éthique est tout entière une réponse à la question du bonheur. Le premier livre étudie la nature du bonheur et montre comment il est la fin des fins, le but suprême de tous les métiers, des activités et des œuvres de l'homme. Aristote rapporte l'éthique à la politique qui coordonne les activités des individus dans l'organisation de la cité, dont ils sont actuellement les membres et que régit la justice des lois. Ainsi l'éthique est-elle la science architectonique suprême. La recherche se poursuit d'une façon plus précise par l'étude des principales vertus, comme des qualités dynamiques de l'homme qui lui apprennent son «métier». Elles l'habilitent à produire par lui-même des actions parfaites qui procurent la joie: ce sont le courage, la tempérance, la justice, la prudence et enfin l'amitié. Ces vertus sont comme des énergies de bonheur. Ainsi sommes-nous conduits au livre X, consacré à l'analyse de l'activité la plus haute de l'homme, où il s'accomplit le mieux en ce qu'il a de plus spécifique: la vie de l'esprit dans la contemplation de la vérité, autant qu'elle est accessible à la raison humaine. Là réside le bonheur de l'homme: tout en restant humain, il a quelque chose de divin.

Etude du bonheur et des vertus, puis retour au bonheur, l'éthique, d'un bout à l'autre, est engagée dans la quête de la béatitude, comme une réponse à la question sur ce qui est bon, sur ce qui rend l'homme parfait et heureux. Il convient de remarquer qu'Aristote, avec sa finesse d'analyse, où il est passé maître, avec son esprit critique qui n'hésite pas à prendre à partie les belles Idées de Platon, ne songe jamais à mettre en question l'ordonnance de l'éthique au bonheur. Il constate d'ailleurs que tous les philosophes, et même pratiquement tout le monde, s'entend à identifier le bien vivre avec le bonheur. Les divergences commencent dès qu'il est question de déterminer en quel bien consiste le bonheur. «Sur son nom (du bien le plus haut), la plupart des hommes sont à peu près d'accord:

c'est le bonheur, au dire de la foule aussi bien que des gens cultivés; tous assimilent le bien vivre et le bien agir au fait d'être heureux» (1. I, c. 2, 1095 a 17–20).

L'élan de la finalité

Comme on l'a dit, Aristote ne réfléchit pas avec la tête tournée vers le ciel, mais il fixe la terre des hommes pour observer d'une façon aussi exacte que possible et étudier en détail leurs mœurs et leurs activités, leurs opinions et leurs raisons. Son *Ethique* fourmille d'analyses précises qui deviendront classiques. Mais il a la sagesse de laisser du jeu à son étude, si minutieuse qu'elle puisse être, car, observe-t-il, on ne peut requérir dans la science morale la même exactitude et certitude que dans les sciences théoriques, dans les mathématiques notamment, à cause de la complexité et du caractère contingent des actions humaines. Le discernement dans la construction et la régulation de nos actes requiert l'expérience et la formation en l'homme de ces qualités globales que sont les vertus, qui lui confèrent la maîtrise sur lui-même et sur ses œuvres.

Il n'empêche que l'édifice moral, bien posé sur la terre ferme, va lentement s'élever sur ses bases et finir par pointer vers le ciel, vers le Bien divin, sans décoller du sol pour autant, ni prétendre dépasser ce qui est accessible à l'homme. Ce mouvement ascensionnel est déjà fermement marqué dans l'étude de la finalité qui forme comme la colonne vertébrale de la recherche du bonheur. Aristote distingue nettement les biens recherchés en vue d'une fin, simplement utiles, de ceux que nous désirons comme des fins, pour eux-mêmes, comme les vertus, les honneurs, le plaisir. Le bonheur est dans cette ligne, mais il faut le placer au-delà, car c'est à lui comme à une fin suprême, à la fin des fins, que nous rapportons tous ces biens, notamment les vertus. Aussi faut-il le situer en dehors de la série des biens, comme ce que nous désirons toujours en lui-même et jamais en vue d'autre chose *(I Eth.,* 1097 b).

Malgré l'inévitable stylisation et abstraction de la pensée en termes de finalité, on aperçoit clairement ici le puissant élan de la pensée d'Aristote, le mouvement interne qui relie entre eux les désirs et les activités des hommes pour s'élever progressivement vers la fin des fins, vers le bien le meilleur, hors catégorie, qu'on nomme le bonheur.

Aristote décrit ainsi très finement le dessin, parfois complexe, du progrès de la vie morale, comme le parcours de la sève dans l'arbre, montant des racines jusqu'aux dernières branches tournées vers la lumière du ciel.

La finalité et la vie

Il convient de remarquer néanmoins que la finalité dont parle Aristote est propre à la vie humaine: elle se concentre dans les qualités de l'homme, dans les vertus, et se déplace à partir d'elles. Aussi est-ce sur la base des vertus qu'il conviendra de définir le bonheur humain. Traduisons littéralement: «Le bien humain réside dans une action (force en action, énergie) de l'âme selon la vertu, et s'il y a plusieurs vertus, selon la meilleure et la plus parfaite; et cela dans une vie achevée» (*IEth.*, c. 6, 1098 a 15). C'est aussi sur le fondement des principales vertus que s'édifiera la morale animée par cette finalité interne. La finalité aristotélicienne est donc d'une tout autre nature qu'une finalité purement technique ou utilitariste. C'est comme un autre monde: la finalité de la vie humaine et non des choses, de l'œuvre volontaire et non du produit des machines.

Aristote prend en considération tous les biens humains, toutes les sources de bonheur que l'homme rencontre ou qu'il imagine, et il ne recule pas devant le détail; mais il a aussi le sens de la synthèse et sait réunir ce qui tombe sous son regard pour en former des ensembles à la dimension de la vie humaine. C'est ainsi qu'il distinguera trois espèces de vies selon la conception du bonheur que se forment les hommes, selon les biens auxquels ils accordent la prédominance dans leurs désirs et leurs activités: la vie axée sur le plaisir et la jouissance, la vie politique ou active, la vie «théorique» ou contemplative, à laquelle Aristote consacrera la dernière partie de son œuvre. La réponse donnée à la question du bonheur fournit donc le critère déterminant pour caractériser le genre de vie des hommes. C'est bien là une question vitale.

Au centre, l'action selon la raison et les vertus

Le trait le plus caractéristique et le plus fondamental de l'éthique d'Aristote réside dans la place centrale donnée à l'action humaine et, par suite, aux qualités dynamiques de l'homme, ce qu'on peut appeler son énergie. Cela n'allait pas de soi dans une morale basée sur la quête du bonheur. La réponse la plus obvie et la plus répandue plaçait le bonheur dans le plaisir. Cette expérience naturelle et universelle nous maintient plutôt dans un état de passivité. La plupart mettront aussi leur bonheur dans la possession des biens extérieurs qui nous adviennent souvent et se perdent par le jeu du hasard, par la bonne ou mauvaise fortune. Le terme même de bonheur, en grec comme en français, ne suggère-t-il pas que le

bonheur dépend plus des dieux sur qui nous n'avons pas de prise, que de nous?

La force d'Aristote est d'avoir opéré, à partir d'une analyse de l'expérience même du plaisir, au début du livre X, une sorte de recueillement de l'homme en lui-même, vers le centre intime dont procèdent son énergie et ses qualités d'âme, et d'avoir montré que là, et nulle part ailleurs, résidait pour lui la source du bonheur comme de l'action. Le plaisir devient alors une efflorescence de l'action. Le bonheur de l'homme dépend donc en principal de ses œuvres et de ses vertus. L'éthique se constituera autour de l'acte humain et des vertus qui en assurent la qualité.

Encore faut-il faire la distinction entre les différentes activités de l'homme et discerner quelle est la meilleure, celle qui lui convient en ce qu'il a de plus humain.

Toute la recherche de l'*Ethique* est orientée vers la réponse à cette question. On pourrait l'exprimer en disant: quel est le métier ou l'art propre à l'homme, car Aristote prend en considération, au départ, toutes les activités qui produisent des œuvres de qualité, et il discerne à partir d'elles une ordonnance progressive dans les arts, les uns régissant les autres suivant leur finalité plus ou moins élevée, pour aboutir à un art supérieur qui les englobe et les commande, déterminant leur ordre. Il en sera de même dans les sciences placées sous l'égide de la sagesse philosophique. En éthique qui est l'art humain par excellence, puisqu'elle qualifie l'homme en tant qu'homme, la recherche porte directement sur les vertus qu'on pourrait nommer des qualifications, au sens où on parle d'un ouvrier qualifié.

Le foyer des vertus réside dans la raison qui définit l'homme, car elle le différencie des autres êtres, des animaux comme des dieux. Le labeur des vertus sera de soumettre toutes les parties et les facultés de l'homme au gouvernement de la raison dans sa quête de la vérité et du bien. Les vertus «rationalisent» l'homme et lui donnent le pouvoir de produire ses actes comme des fruits de raison parvenus à maturité. Les écrits d'Aristote peuvent servir d'exemples, à cet égard, comme des chefs-d'œuvre en leur domaine.

Il faut cependant observer que le terme de raison a une acception plus large chez Aristote que pour nous. Nous sommes habitués, depuis le Moyen Age, à faire une distinction nette entre les facultés de l'homme: raison, volonté, liberté, appétit sensible, etc. Le nominalisme a même suscité une tension radicale entre la raison déterminante et la volonté libre. En outre, le rationalisme moderne a lié la raison à l'élaboration des sciences qui associent les mathématiques à l'expérimentation. La repré-

sentation de la raison a évolué avec l'idée de la science. Les mots ont subtilement changé de sens.

Pour Aristote, le terme de raison a une signification plus prégnante et plus indifférenciée, plus naturelle, peut-on dire, et proche de l'expérience humaine. La raison désigne la partie supérieure de l'homme, au-delà de son animalité; formée de lumière et de désir communicatif, s'exprimant par la parole, par les sciences et les vertus, elle est destinée à régir toutes les composantes de l'homme. A la différence de Platon, Aristote ne sépare pas la raison de la sensibilité et du corps, mais il les associe par des vertus spécifiques. La raison d'Aristote, pour ainsi dire, fait corps avec tout l'homme, avec la société aussi et les êtres qui composent le monde de l'homme. Ce sera également une raison ouverte sur le divin, même si l'accès en est plus limité que chez Platon. Cette conception peut nous aider à retrouver l'expérience primitive du labeur profond de la raison, avec sa richesse spirituelle.

La maîtrise des biens sensibles

Ordonnée autour d'une telle raison, l'éthique va se déployer dans une triple direction: vers le bas, à niveau d'homme et vers le haut.

La position d'Aristote à l'égard des biens sensibles est remarquable. Sans doute réprouve-t-il, sans mâcher ses mots parfois, ceux qui placent leur bonheur dans les jouissances et dans les richesses. Il admettra néanmoins que la possession des biens extérieurs contribue au bonheur, si on en use selon la mesure utile, et que le plaisir ait sa part dans la vie vertueuse. Le nœud de la question résidera dans la formation de la vertu à l'intérieur même de la sensibilité, avec la tempérance et le courage, qui soumettent l'irascible et le concupiscible à la raison, tout en les faisant collaborer à son œuvre, car celle-ci n'a sur eux qu'un pouvoir «politique», modérateur, et non «despotique», contraignant. Par cette conception globalisante de la vertu et du bonheur, comme de l'homme, Aristote s'oppose à toutes les formes de stoïcisme, de volontarisme et de rigorisme qui s'élaborent après lui, comme à toutes les variantes de l'hédonisme. Pour lui l'œuvre de la vertu est de créer l'harmonie, de susciter la collaboration, de travailler à l'unification de l'homme. Aristote n'a rien d'un doctrinaire; il adapte sa théorie à son observation, la conforme à la complexité du réel et lui laisse une marge d'inachèvement qui en garantit la souplesse. Ainsi peut-il faire entrer dans son éthique les éléments sensibles et corporels qui composent l'homme, sans aucunement diminuer les exigences de cette science, en donnant plutôt à son œuvre une assise plus large et finalement plus ferme, même si elle paraît moins rigoureuse dans l'idée.

La «médiété» vertueuse

La doctrine la plus révélatrice de l'équilibre aristotélicien dans la conception de la vertu comme voie vers le bonheur est celle de la «médiété» qui situe sa mesure entre les deux excès contraires, le trop et le trop peu. Il ne s'agit nullement d'un milieu de médiocrité, comme on l'a compris parfois, mais au contraire du point ou de la ligne de perfection que recherche toute vertu, en morale comme en art, qui se place qualitativement au-delà ou au-dessus des excès ou déficiences. Atteindre cette «médiété» est une découverte et une création qui suppose une pleine maîtrise de la matière. On ne l'atteint pas en traçant une moyenne entre deux extrêmes déterminés; on ne peut y parvenir d'habitude que par un long et patient effort oscillant entre le trop et le trop peu dans un élan soutenu de la raison et du désir, de l'intelligence et du cœur, entraînant les autres facultés, l'imagination, la sensibilité et le corps même. Un certain «bonheur» lié à l'inspiration est même requis pour atteindre ce point de perfection qui réunit les composantes de l'action dans une synthèse supérieure. Même si la règle et l'inclination de la vertu contribuent à fixer ce point, elles ne le déterminent jamais entièrement à l'avance dans le concret, car il compose une ligne de progrès et de renouvellement de la vie de l'esprit qui surprend toujours. En cette capacité de nouveauté dans la qualité, réside la cause de la joie qui couronne l'action selon la vertu et qui compose le bonheur propre à l'homme.

La vertu et les passions

Telle est la conception de la vertu et de sa mesure qui permettra à l'aristotélisme d'adopter une attitude positive à l'égard des passions à la différence de toutes les doctrines de tendance dualiste ou rigoriste. Les passions, comme mouvements de la sensibilité, sont des composantes de la nature humaine. Elles ne sont ni bonnes, ni mauvaises en dehors de l'usage que l'homme en fait au service ou à l'encontre de la vertu et de la recherche du vrai bien. La vertu a précisément comme tâche d'assurer la maîtrise de la raison sur la sensibilité, d'en modérer les mouvements et parfois de les susciter, car l'insensibilité est elle-même un excès. La raison a besoin de la sensibilité pour accomplir son œuvre, la perfection de l'homme et de ses actions; mais pour en faire ses collaborateurs, elle doit s'introduire à l'intérieur des sentiments, des passions, et comme les imprégner de sagesse. Cette vue présuppose une conception de l'homme où la sensibilité, quels que soient ses écarts, est naturellement unie à la raison comme à sa souveraine. Mais un long et patient effort sera néces-

saire pour éduquer la sensibilité et faire d'elle la servante, consentante et active, de la droite mesure en laquelle réside la perfection de l'action.

L'attitude aristotélicienne à l'égard des passions n'est nullement un compromis, comme il peut paraître en regard de positions plus tranchées qui voient dans les passions des maladies de l'âme ou, du côté chrétien, les effets d'une concupiscence due au péché, ou encore une menace pour la liberté et pour la pureté du respect de la loi. Sans nier la nécessité du combat contre l'attrait des plaisirs sensibles qui suscitent les passions et les portent souvent aux excès, l'aristotélisme vise une perfection supérieure qui convienne à l'homme en sa totalité, tel qu'il est effectivement engagé dans l'action morale concrète. L'œuvre de la vertu consistera à réaliser l'harmonie dynamique de l'«organisme» humain que préside la raison, sans négliger aucune de ses parties.

Quelle que soit son insistance sur le péché, que ne pouvait connaître Aristote, la théologie chrétienne saura, en général, maintenir un équilibre semblable à l'égard de la sensibilité ou des passions, du moins jusqu'à la crise de la Réforme. Qu'on nous permette de citer, à ce propos, celui que saint Thomas considérait comme le spirituel par excellence, saint Grégoire le Grand. Ce n'était pas un théoricien de la morale, mais un des meilleurs interprètes de l'expérience chrétienne dans la tradition latine. Il décrit ainsi la réaction de Job aux épreuves qui le frappent: «Corrigés durement, certains jugent qu'il est d'une haute et sereine philosophie de ne pas sentir les meurtrissures et la douleur des coups (allusion à la ‹constantia› par laquelle Cicéron traduit l'‹apatheia› des stoïciens); d'autres ressentent si douloureusement le choc de l'épreuve, qu'ébranlés par l'excès de la souffrance, ils se laissent aller à l'intempérance de langage. Quiconque s'efforce de rester dans la vraie philosophie, doit garder la voie moyenne (‹inter utroque gradiatur›, qu'il marche entre les deux). L'insensibilité du cœur n'est pas la mesure d'une véritable vertu; ils sont bien malades et inertes, des membres qui ne sentent rien, même quand on les entaille. C'est en revanche manquer de vertu que d'être sensible, plus qu'il n'est nécessaire, à la douleur des coups... Le bienheureux Job, observant la règle de la vraie philosophie, s'oppose constamment à l'un et l'autre excès avec un sens admirable de la mesure *(mira aequitatis arte)*»[1].

La relation aux autres: politique, amitié et amour de soi

Outre la vie personnelle, la prudence, vertu spécifique de la raison pratique, dirigera aussi les activités dans le cadre de la vie sociale ou politique, en rapport avec la vertu de justice. Là encore le sens des mots et l'agencement des réalités ont profondément changé. La politique n'est pas

pour Aristote une lutte pour le pouvoir entre des libertés antagonistes, aboutissant à une loi et à un droit conventionnels, nécessaires à l'établissement d'un *modus vivendi* plus ou moins stable. A l'origine de la cité, Aristote place le désir naturel à l'homme de vivre avec les autres hommes que perfectionne la vertu de justice, comme un vouloir ferme de rendre à chacun ce qui lui est dû, une volonté de donner plutôt que d'exiger. Ce désir contient l'aspiration ultérieure à la formation de l'amitié entre les hommes. C'est une vision de la société des hommes bien différente de celle que nous nous sommes fabriquée. Pourtant elle n'est peut-être pas si loin de nous et de nos souhaits spontanés que nous ne le pensons. Le thème de l'amitié notamment, qui a disparu du champ de l'éthique, mériterait certainement d'être repris à la suite de la remise en valeur des vertus, dont il est probablement inséparable. En tout cas, l'ordination de l'éthique à la politique ne signifie certainement pas, dans l'esprit d'Aristote, un asservissement quelconque de l'individu à la société, de la morale elle-même à la contrainte de la loi civile et aux impératifs de la chose publique. La différence réside à la racine, comme au sommet. A l'origine de la société, il n'y a pas, au fond de l'homme, l'inimitié et la lutte, mais le sens de l'amitié et le désir de l'entente. Aussi retrouvera-t-on l'amitié au terme, comme le fruit idéal de la vie sociale et de la législation elle-même, et comme une composante essentielle du bonheur.

L'étude de l'amitié pénètre jusqu'au fond du problème des relations humaines et par là même de la question éthique, telle que le christianisme la reprendra en plaçant l'amour du prochain à la base de la morale évangélique. On peut dire que l'éthique d'Aristote est une morale de l'amitié, comme l'Evangile nous prêche une morale de l'amour fraternel. Saint Thomas l'a bien vu quand il s'est servi de l'étude de l'amitié pour définir la charité, malgré les différences entre l'amitié humaine et l'amour divin.

La question de l'amour de soi

L'expérience et l'idée de l'amitié forment donc ce qu'on peut appeler une réalité centrale ou un fait primitif pour l'éthique d'Aristote, à la différence des morales modernes qui partent de l'idée de l'obligation ou du devoir. La place qu'il leur accorde dans son Ethique – deux livres – en témoigne à suffisance. C'est précisément dans son analyse de l'amitié qu'Aristote nous conduit à un point décisif et crucial: la discussion sur la «philautia», qu'il faut traduire par «amour de soi» plutôt que par «égoïsme», car ce dernier terme, qui date du XVIIIe siècle, est trop facilement pris en mauvaise part. Est-ce qu'on peut loger l'amour de soi au cœur

même de l'amitié et, par suite, de l'éthique, comme le fait Aristote? N'est-ce pas contraire au précepte de l'amour d'autrui? N'y a-t-il pas là une façon subtile de ramener tout à soi et de pervertir ensemble l'amitié et la vertu? N'avons-nous pas affaire à une conception irréductiblement païenne?

Le problème est rendu plus ardu pour nous sous l'influence de philosophies qui voient l'homme, dans son état primitif, comme un être d'instincts et de besoins égocentriques engendrant la lutte avec les autres hommes. En ce cas, l'amour de soi devient nécessairement le rival de l'amour d'autrui. On ne peut sortir de cet état de conflit sans l'intervention d'une force de contrainte suffisante, qui limite les libertés antagonistes avec le pouvoir de la loi extérieure. Mais nous n'en sommes pas là avec Aristote; il a vécu avant le christianisme, dont dérive la conception «égoïste» moderne comme sa contradiction radicale. Aristote peut ainsi nous aider, si nous l'entendons bien, à retrouver en nous un rapport plus serein entre l'amour de soi et l'amour d'autrui, qui se prête mieux à l'explication de la morale et de l'Evangile lui-même.

Nous ne pouvons évidemment pas faire une étude détaillée du problème de l'amour de soi. Nous nous en tiendrons à l'essentiel de la réponse d'Aristote. Selon un procédé dialectique repris plus tard par la scolastique, il examine d'abord, avec leurs raisons, les deux opinions contraires sur la question: faut-il aimer plutôt soi-même ou l'autre? Le nœud de la réponse réside dans la distinction entre deux espèces moralement contraires de «philautia». Il y a d'abord l'amour de soi le plus visible et le plus répandu, chez ceux qui mettent leur bonheur dans les plaisirs, les richesses, les honneurs, et sont prêts à sacrifier à leurs passions déraisonnables la vertu et l'amitié. Ce sont les «égoïstes», au sens ordinaire; ils méritent la réprobation. En revanche, il y a ceux qui accordent la préférence aux qualités de l'âme; s'étant épris de la vertu, ils sont disposés à se priver de leurs biens et jusqu'à donner leur vie pour leurs amis, pour leur patrie. Ceux-ci auraient-ils donc détruit en eux l'amour de soi, comme il pourrait sembler? Aristote prétend qu'au contraire, ce sont eux qui connaissent et pratiquent le véritable amour de soi, la «philautia» authentique.

En effet, n'est-ce pas s'aimer le mieux qui se puisse que de cultiver la meilleure partie de soi-même, celle où réside la raison qui, grâce aux vertus, unifie progressivement l'homme, lui attire l'estime, la louange, et lui procure des amitiés solides? En revanche, celui qui s'aime selon son intérêt matériel est partagé en lui-même, agissant contre sa raison – nous dirions sa conscience – et mérite le blâme.

En passant du niveau sensible au niveau rationnel ou spirituel, de l'attrait du plaisir à l'amour de la vertu, la «philautia» connaît donc une véritable transmutation, dans le passage d'un amour de soi centré sur soi, fermé, à un amour de soi ouvert à autrui grâce à la vertu et à l'amitié. On pourrait parler ici d'une dynamique de conversion comportant la découverte d'un monde nouveau, celui de la raison et de la sagesse, dont saint Augustin donnera un exemple plus tard, en racontant, dans ses *Confessions,* quel enthousiasme suscita en lui la lecture de l'*Hortensius* de Cicéron, au départ de son retour vers Dieu. On peut évidemment discuter sur la qualité de cette «philautia» spirituelle. Certains la soupçonneront toujours de n'être qu'un égoïsme supérieur, plus raffiné. Le danger existe certainement; mais à lire les textes simplement, surtout avec le regard purifié par la charité comme ce fut le cas de saint Thomas, il est incontestable que nous avons affaire à un amour de soi disposé à l'ouverture envers autrui, comme en témoignent les fruits d'amitié qu'il produit manifestement. La doctrine d'Aristote s'est élaborée au sein de l'expérience, toujours plus riche que nos débats d'idées. C'est à ce niveau qu'il faut essayer de suivre le Philosophe pour comprendre son étude, comme une invitation à rechercher ces valeurs spirituelles contenues dans l'amitié et à y voir une réponse de choix à la question éthique. Au plan de la raison, au sens où l'entend Aristote, se développe en nous, grâce à la vertu, un amour de soi qui ne contredit pas l'amitié pour autrui, mais qui la fonde, au contraire, car comment aimer son ami, avec l'égalité et la réciprocité que l'amitié requiert, si l'on ne s'aime soi-même? Le précepte de l'amour du prochain comme de soi comporte, d'ailleurs, la même indication en faveur d'un amour fondamental.

Une telle appréciation de l'amour de soi, dans l'amitié et la vertu, fait évidemment pièce à toute tentative d'asservissement de l'individu à la société, à la sujétion de l'éthique à la politique. Elle procède, de fait, de la même racine que la société elle-même: l'inclination naturelle à la vie en société qui fleurit, à l'extérieur, dans les différentes espèces de communautés et, à l'intérieur de l'homme, dans la vertu de justice et dans l'amitié qui la couronne.

Au sommet, la contemplation

Tournons maintenant notre regard vers l'activité la plus haute de l'homme, la plus caractéristique de sa vie rationnelle: la contemplation qui élève sa considération au-dessus de lui. Nous atteignons ici le sommet de la lente ascension que nous a décrite l'*Ethique* et recevons la dernière réponse à la question du bonheur de l'homme. Dans le livre X, après une

reprise de l'analyse du plaisir pour le relier à l'action, Aristote rassemble les lignes qu'il a suivies dans sa recherche, et se met en peine d'exposer une série de raisons convergentes pour montrer la supériorité de la contemplation de la vérité sur toute autre activité ou vertu, et comment elle répond le mieux aux aspirations de l'homme.

On connaît cette page célèbre. Il vaut la peine de la relire. La contemplation est l'activité la plus haute, issue de la meilleure partie de nous-même, l'intellect, l'esprit. Elle peut être la plus continue, s'exerçant dans la réflexion intime. Elle procure le plus de joie, tirée de la meilleure source, la sagesse. Elle est la plus libre et autonome, car elle est la plus indépendante des conditions extérieures. Elle est aimée purement pour elle-même, plus que les vertus dont elle est la fin. Elle nous met dans le loisir, le repos, la paix. On peut la nommer une activité divine, car elle procède d'un élément divin présent en nous, et nous conforme à l'activité de Dieu même, nous conférant, dans la mesure du possible, l'immortalité. Telle est la source principale du bonheur de l'homme. On sent qu'ici Aristote veut rivaliser avec Platon et diriger les yeux et l'aspiration de son lecteur vers une vérité supérieure à l'homme, tout en conservant fermement le sens du réel et du possible. Il nous propose une étude de la contemplation qui est un des plus beaux fruits de son génie. Elle est animée d'un souffle puissant, même si son élan est plus retenu et moins manifeste que chez Platon et ses émules[2].

La contemplation marque donc le faîte de l'édifice moral d'Aristote; elle est selon lui la fin supérieure qui englobe et oriente vers elle toute la vie de l'homme aimantée par l'aspiration au bonheur. Si on enlevait de l'Ethique ces pages sur la vie contemplative, tout l'édifice s'écroulerait, comme privé de la finalité interne qui cause son dynamisme. Et pourtant c'est dans la prééminence qu'il attribue à la contemplation, que nous éprouvons le plus de peine à suivre Aristote. Il nous est indispensable de mesurer notre difficulté, si nous voulons le rejoindre suffisamment pour accueillir son message et en tirer profit. Nous avons besoin ici d'un peu d'audace pour sauter au-dessus des fossés qui nous retiennent.

[2] Selon le P. GAUTHIER, dans son *Commentaire de l'Ethique à Nicomaque,* t. II, p. 873 ss, les chapitres 7 à 9 du livre X appartiendraient, en réalité, à la période platonicienne d'Aristote, antérieure au traité de *De l'Ame.* Ainsi se comprendrait l'élan de ces textes qui favorisera leur reprise dans la théologie chrétienne. Cette discussion historique ne doit pas nous arrêter dans notre lecture, car ces textes sur la contemplation font partie intégrante de l'*Ethique* telle qu'elle est devenue la source inspiratrice de l'aristotélisme de tous les temps. Ils conservent leur valeur de vérité, plus précieuse que l'éventuelle évolution d'Aristote lui-même, et nous paraissent être en accord avec l'ensemble de l'*Ethique à Nicomaque.* C'est ainsi que les commentateurs d'Aristote, et saint Thomas parmi eux, l'ont compris. C'est à cause de sa richesse que nous pouvons l'exploiter aujourd'hui encore.

Nos difficultés concernant la contemplation

Notre difficulté concernant la contemplation provient d'abord du vocabulaire. Dans nos langues modernes, nous ne disposons plus d'un langage adéquat pour exprimer les réalités et l'expérience contemplatives. Tous les mots, avec leurs harmoniques, sont appauvris et souvent déformés.

Nous avons employé l'expression de vie contemplative. Son usage est chrétien avec une nette connotation religieuse. Elle évoque particulièrement dans l'Eglise une catégorie de religieux dont le genre de vie est centré sur les activités contemplatives. Au temps des Pères cependant, l'appel à la contemplation était plus large et s'adressait à tout chrétien.

L'expression employée par Aristote peut se transcrire «vie théorétique». Elle désigne une vie où prédomine la «theoria», la contemplation d'un spectacle, spécialement, chez les Grecs, dans les jeux scéniques, d'où notre terme de «théâtre». Les philosophes ont fait de la «theoria» la contemplation de l'univers, des êtres et de la vie, la recherche de la vérité, de la sagesse. Le terme évoque surtout pour nous l'attitude du spectateur à la différence de l'acteur, ou la recherche intellectuelle qui élabore des théories abstraites à l'encontre de la pratique dans le concret, de la praxis, comme on dit aujourd'hui.

Les latins ont traduit l'expression grecque par «vie spéculative», ce qui ajoute la nuance d'un effort pour voir, pour découvrir. Pour nous, la spéculation s'oppose de nouveau à la pratique et a pris une nuance restrictive sinon péjorative, comme quand on parle d'une pure spéculation. On en viendra même à parler de spéculations boursières[3].

Pour notre part, nous avons conservé les termes de contemplation et vie contemplative parce qu'ils ont gardé un contenu plus riche que les mots de spéculation et de théorie.

De toute façon, on voit mal comment la contemplation, entendue comme théorie et spéculation, peut procurer le bonheur humain et constituer un idéal éthique.

Si nous recherchons les idées derrière les mots, nous voyons la difficulté se préciser. Pour l'éclairer, il faut remonter jusqu'au nominalisme et à l'éclatement de la théologie qu'il a produit: nous y trouvons, d'un côté, la spéculation sur les idées et les concepts qui sont des créations de l'esprit et que la raison manipule selon les lois de la logique, sans s'appuyer sur une expérience propre; de l'autre, un volontarisme éthique régi par les obligations légales, et méfiant à l'égard des inclinations de toute nature. Il en

[3] Pour ces différents termes, voir notre étude *Recherche de la signification du terme «spéculatif»*, in: *Le Renouveau de la morale,* Paris, 1964, pp. 93–113.

résultera une théologie dominée par la spéculation rationnelle, sans souci de l'expérience spirituelle, et une morale d'allure juridique qui relègue la contemplation dans un domaine réservé et exceptionnel, la mystique. De part et d'autre, le chemin vers la contemplation est désormais obstrué: la théologie, avec la philosophie qu'elle contient, ne conserve plus de la contemplation qu'un concept rationalisé, abstrait; la morale, quant à elle, n'a tout simplement plus à s'occuper d'une contemplation qui ne tombe pas sous l'obligation.

Si nous regardons du côté de la philosophie moderne, la situation se complique et s'aggrave. La fixation des sciences modernes sur l'expérience sensible et sur les phénomènes, entraîne la philosophie à méconnaître l'expérience intérieure; elle déclare inaccessible la connaissance de la substance, de l'intériorité des choses et spécialement de l'homme. Certes la distinction entre la théorie et la pratique continue à s'appliquer, mais elle acquiert une teneur très différente de la contemplation et de la pratique aristotéliciennes. La science, qui est de soi théorique et s'associe à la mathématique, tend à engendrer une philosophie déterministe; elle se prolonge dans la pratique par une technique mécaniciste. La contemplation est remplacée par les théories scientifiques et par l'idéologie, à la manière du scientisme. A l'opposé, la défense de l'homme est prise en charge par une réflexion philosophique, centrée sur la revendication d'une liberté arbitraire qui contredit le déterminisme rationnel, au risque de verser dans l'irrationnel. C'est ici qu'interviendra la morale du devoir qui attribue ses impératifs à la raison certes, mais sans fournir aucune motivation autre que le devoir même, et en opposant une critique radicale à toute aspiration contemplative, à toute expérience spirituelle. La pensée scientifique et la philosophie critique ou idéaliste peuvent être très théoriques et s'exprimer dans un langage souvent beaucoup plus abstrait que celui d'Aristote, y compris lorsqu'elles traitent de l'agir humain et de l'éthique; mais elles se placent aux antipodes de la contemplation aristotélicienne. Faut-il en conclure que ces deux types de connaissances théoriques sont irréductibles?

Le problème grandit encore quand la philosophie, la science et la technique en viennent à produire une vision du monde et de l'homme de nature matérialiste, que ce soit dans nos sociétés de consommation ou sous l'emprise du marxisme. Dans une telle perspective la contemplation aristotélicienne apparaît inévitablement comme une fuite du monde réel et un refuge dans les abstractions intellectuelles. On ne sauvera le Philosophe que grâce à son affirmation de la prédominance du politique, interprétée dans un sens très différent du sien, potentiellement totalitaire.

La contemplation aristotélicienne a-t-elle encore sa place dans notre monde? Peut-elle encore être placée au sommet de l'éthique et proposée à

l'homme moderne comme une fin supérieure? La question comporte un enjeu d'autant plus important que la réponse rejaillit évidemment sur la contemplation chrétienne et sur la conception de la théologie. La cause paraît entendue pour beaucoup, au nom de la science surtout. Pourtant le temps propice pour une nouvelle réflexion, pour une révision éventuelle est peut-être venu, à l'heure où les scientifiques eux-mêmes s'aperçoivent de mieux en mieux combien ils sont démunis devant les questions éthiques que leur pose concrètement l'application des inventions scientifiques dans le monde des hommes. Aristote a peut-être encore quelque chose à nous apprendre sur l'homme et sur sa destinée.

La vigueur de la vertu dans la contemplation

Nous ne pouvons évidemment pas traiter dans tous ses aspects le vaste problème que nous venons d'évoquer. Qu'il nous suffise d'aider le lecteur à mieux discerner le contenu, la pertinence et la richesse de la contemplation selon Aristote.

Observons tout d'abord qu'on ne peut pas séparer la doctrine sur la contemplation du reste de l'éthique, en acceptant une partie et en refusant l'autre. La vie contemplative est la fin même de l'éthique pour Aristote; l'en détacher, ce serait lui couper la tête. Nous avons affaire à une pensée profondément organisée; il faut la prendre ou la rejeter tout entière, dans ses éléments principaux.

On peut caractériser la pensée éthique d'Aristote, nous semble-t-il, comme une considération des activités de l'homme dans leur multiplicité, qui se recueille ensuite dans l'expérience centrale du choix volontaire, pour retourner enfin vers l'action et en assurer la qualité, grâce aux vertus qui perfectionnent l'homme lui-même. Telle est ce qu'on pourrait appeler la respiration de l'éthique aristotélicienne. Elle se déploie dans un échange vivant entre le monde extérieur et l'homme. Au centre vital de ces mouvements se tient, comme le cœur et les poumons, l'expérience intérieure du choix volontaire, tel qu'il est analysé au livre III et défini au livre VI. Or cette expérience a ceci de propre, qu'elle est synthétique, car le choix rassemble, dans une unité indissociable, le désir *(orexis)* et la raison *(noûs)*. C'est la fameuse définition du choix: «C'est pourquoi le choix est ou une raison désirante ou un désir raisonnant, et ce commencement, c'est l'homme» *(VI Eth.,* c. 2, 1139 b 5). Toute la puissance d'analyse d'Aristote aboutit à cette définition double: le choix est conjointement et une raison et un désir. Le Philosophe ne peut trancher en faveur de l'un ou de l'autre élément. Ce n'est pas un échec de l'analyse, ou une hésitation; mais, au contraire, la formule la plus fidèle à l'expérience

et la plus adéquate: le choix est une synthèse vitale entre la raison et le désir, entre l'intelligence et le vouloir. A partir du choix, qui est l'homme en son commencement, ce caractère unitif va se communiquer aux vertus pour les rassembler dans un organisme et à l'éthique elle-même pour en assurer la systématisation. Le sens de la synthèse sera un trait permanent de la pensée d'Aristote. La doctrine morale d'Aristote n'est donc ni un intellectualisme, ni un volontarisme, selon les catégories qui s'élaboreront plus tard. Elle est essentiellement synthétique et organique; elle s'efforce toujours de coller au réel, comme on dit, pour réunir et ordonner entre elles les forces et les moyens dont dispose l'homme en vue de l'action parfaite.

Or la perception du réel qui guide une telle pensée ne se rencontre que dans l'expérience intérieure de l'action, intelligence volontaire et volonté intelligente, où l'homme s'élabore lui-même dans le choix, matrice féconde de ses actes. C'est là une expérience morale par nature très différente de l'expérience soumise à l'observation extérieure et mathématisable de nos sciences et de nos techniques. Elle est d'un autre ordre; elle est spécifiquement humaine.

Il nous fallait faire ce détour pour arriver à mieux saisir la nature et la richesse de la contemplation aristotélicienne, et comprendre qu'elle n'est pas une activité purement intellectuelle, séparée de la vie pratique et de l'affectivité, mais qu'elle est suprêmement synthétique, elle aussi, architectonique, engageant l'homme tout entier avec ses facultés et ses relations.

Sans doute convient-il de distinguer la vie contemplative de l'exercice des vertus morales qui président aux œuvres de l'homme dans la vie personnelle et dans la société. Mais toute l'énergie de ces vertus, leur effort et leur élan, leur finesse et leur inventivité, sont assumés dans la contemplation pour être appliqués à la considération et à la jouissance des œuvres de l'Intelligence supérieure qui ordonne l'univers. La vie contemplative, bien qu'ayant pour objet des réalités qui ne dépendent pas de nous, ne nous maintient pas dans un état de passivité; il faut plutôt la dire supérieurement active, en ce que, préparée par le labeur des vertus morales, elle les soulève pour les mettre au service de notre faculté la plus haute, qui nous rend participants, en quelque mesure, à l'activité divine. Et pourquoi ce contact, si limité soit-il, avec la Cause première ne produirait-il pas en retour, dans les vertus morales, une énergie et une harmonie renouvelées?

Entre vie active et vie contemplative, il existe donc une connexion nécessaire, une interaction profonde, de sorte que l'une ne puisse s'exercer et atteindre sa perfection sans l'autre. A suivre Aristote, il faudrait dire que l'homme est un être supérieurement actif, et qu'à cause de cela même,

il est contemplatif, trouvant son achèvement et son bonheur dans la connaissance des œuvres les plus élevées et les plus belles.

La ferveur de l'amitié dans la contemplation

La pensée d'Aristote accomplit aussi la synthèse entre la contemplation et l'amitié. On ne l'a peut-être pas assez remarqué; c'est pourtant de grande conséquence. En la regardant de l'extérieur, on a plutôt l'impression que la contemplation aristotélicienne est froide, comme l'activité d'un intellect accoutumé à l'abstraction et se délectant à manier des notions universelles. Ce serait la vie d'une intelligence pure ayant apparemment absorbé le cœur. Que pourrait y ajouter l'amitié, sinon procurer au maître une docte compagnie pour de savantes leçons et discussions?

Pour le lecteur chrétien, l'impression de sécheresse que peut produire cette contemplation philosophique provient, en partie, de ce que nous sommes habitués à une littérature plus chaleureuse, de la part des contemplatifs et des spirituels, à commencer par l'enseignement sur l'agapè dans le Nouveau Testament. On ne peut évidemment en demander autant à Aristote. Mais si on se donne la peine de prendre ce qu'il dit au sérieux en recourant aux expériences dont il parle, on s'aperçoit qu'il a encore des choses solides à nous apprendre. Ainsi pensait, en tout cas, saint Thomas quand il utilisait les analyses d'Aristote pour décrire la contemplation chrétienne.

La longue étude de l'amitié, aux livres VIII et IX de l'*Ethique à Nicomaque,* est orientée, tout comme celle des vertus, vers la réponse à la question du bonheur qu'expose le livre X et, par conséquent, vers la vie contemplative. Le partage de l'amitié, la communion des pensées et des vouloirs, ne s'arrêtent pas à l'entraide dans les besoins de la vie et à la collaboration dans les activités; ils culminent dans la mise en commun de ce qu'on aime le mieux, la connaissance des vérités les plus hautes. S'il est exact que la vertu est le fondement sûr de l'amitié véritable, à plus forte raison le partage de la contemplation, qui est la fin de la vertu, rendra-t-il l'amitié solide, profonde et grande.

Sans doute l'amitié est-elle entendue par Aristote dans un sens plus large que notre usage ne le comporte; elle englobe de multiples formes d'amitiés: au sein de la famille, où nous emploierions plutôt le terme d'affection, et dans le cadre de la vie civile, où nous parlerions de sens civique ou de patriotisme. Néanmoins l'amitié principale et plénière est

personnelle, comme le libre vouloir qui la forme. Grâce aux vertus, cette amitié rassemble et conforte les liens formés par les autres affections et elle les met en rapport avec leur fin supérieure dans la sagesse contemplative. Ainsi l'amitié, comme les vertus sur lesquelles elle se fonde, devient-elle une composante de la vie contemplative.

Nous sommes, dès lors, amenés à réviser notre conception de la contemplation aristotélicienne. Elle n'est pas froide et sèche; elle contient toute la force affective condensée dans l'amitié. Sans doute ne connaît-elle pas la brûlure de la passion, ni l'agitation du sentiment; mais sous sa patiente modération se cache une énergie amicale capable de durer et de grandir en même temps que la connaissance de la vérité. Cette association étroite avec l'amitié manifeste la richesse humaine que recèle l'activité contemplative. Toutes les affections peuvent se loger en elle, car elle porte à son plus haut point de perfection la conviction que nous avons déjà constatée dans le choix: elle est en même temps une intelligence amicale, et une amitié intelligente, véridique. Même si Aristote n'a pas formulé les choses d'une façon aussi nette, nous y sommes invités par la convergence des lignes de sa pensée. Si on peut parler d'une contemplation selon la vertu, on ne doit pas hésiter à la dire amicale, puisque l'amitié va de pair avec la vertu.

Sans doute pourrait-on nous objecter qu'Aristote refuse la possibilité d'une amitié avec les dieux à cause de l'inégalité excessive qui nous sépare d'eux (1. VIII, c. 9, 1158 b 35), tandis que le sage, le contemplatif est, d'après lui, l'homme le plus aimé des dieux et le plus heureux (1. X, c. 9, 1179 a 30). On ne peut cependant pas en conclure que la contemplation soit séparée de l'amitié, mais simplement qu'elle conduit l'homme au-delà de la mesure humaine des amitiés, jusqu'à un point où le nom même d'amitié défaille. Cela n'empêche nullement que la force de l'amitié puisse s'investir dans la contemplation et s'alimenter à cette haute source de la vérité et de la bonté.

Subsiste pour nous la difficulté de l'appauvrissement de notre idée de l'amitié. Nous l'avons écartée du champ de la morale et nous lui avons préféré le terme d'amour avec ses imprécisions et ses ambiguïtés. Mais au-delà des mots, est en cause la question de la relation à autrui, dont on n'a pas de peine à voir combien elle est liée à celle du bonheur. Sur ce point, Aristote peut nous venir en aide en attirant notre attention sur le rôle de l'aspiration à la vérité et à la contemplation pour la réponse aux questions de l'amitié et du bonheur, en nous montrant comment surmonter les séparations qui se sont produites dans notre esprit et rétablir la synthèse entre la vérité, le bonheur et l'amour.

La politique et la contemplation

Une des constatations les plus surprenantes pour nous est de voir Aristote donner comme fin suprême à l'éthique, d'un côté, la politique, au début du livre I[4], et de l'autre, la contemplation, au livre X. En dehors des questions historiques sur l'évolution éventuelle de la pensée d'Aristote, s'inscrivant à l'intérieur même de l'*Ethique à Nicomaque,* la question mérite d'être examinée du point de vue de la connexion des idées que cette œuvre a lancées dans la culture grecque et qui seront reprises plus tard par la pensée chrétienne. Si l'éthique a une double orientation de fond, l'une politique et l'autre contemplative, la pensée morale d'Aristote ne souffre-t-elle pas d'une distension, sinon d'une contradiction interne? Le problème se prolonge dans notre lecture actuelle de l'Ethique. Ne pouvons-nous pas reprocher à Aristote d'avoir asservi l'éthique à la politique? Mais par ailleurs, ne devons-nous pas lui faire grief d'avoir méconnu l'importance de la politique et de la «praxis», comme nous disons, en ordonnant finalement l'éthique à la contemplation intellectuelle? L'aristotélisme chrétien d'un saint Thomas ne l'a-t-il pas trop suivi en privilégiant nettement, à son tour, la vie contemplative?

Ici encore nous ne pouvons guère qu'indiquer comment une synthèse de cette double orientation est possible dans une lecture dégagée des projections indues d'idées et de problématiques modernes.

A notre avis, tout notre problème s'enracine dans la conception du fondement naturel de la société qui détermine les premiers rapports entre les individus. Pour Aristote, comme pour toute la culture gréco-latine, l'homme a une inclination naturelle à la vie en société. Il y est porté plus fortement que tout autre animal, par la raison qui lui est propre. Cet «instinct» rationnel se manifeste par le langage qui sert à créer entre les hommes la collaboration et la communion, la «koinônia», dans les activités extérieures d'abord, puis par l'échange des idées, l'accord des vouloirs et des sentiments, notamment dans le cadre de l'éducation intellectuelle et morale, dans les rapports entre maître et disciple nécessaires à l'acquisition de la science, de la sagesse et des vertus. La construction de la société sur cette base est néanmoins une œuvre difficile qui réclame des vertus spécifiques: ce sera la justice avec ses vertus annexes. La justice sociale pourra prendre des formes multiples s'exprimant dans des législations très variées. Néanmoins on retrouvera partout ce trait caractéristique: l'orientation des lois vers la formation de l'amitié entre les citoyens, comme vers le but supérieur et le couronnement de l'œuvre législative.

[4] «On sera d'avis que (le Souverain Bien) dépend de la science suprême et architectonique par excellence. Or une telle science est manifestement la Politique...» (1094 a 27).

L'éthique d'Aristote a donc une dimension sociale ou politique essentielle qui lui procure une fin architectonique: la création de l'harmonie entre les membres de la cité par la justice et l'amitié. C'est pourquoi on peut dire que la «politique» est la fin de l'éthique, au sens où celle-ci contient la politique comme une fin supérieure aux autres fins qu'elle poursuit. Ethique et politique ne sont toutefois pas juxtaposées, et encore moins rivales, dans cette conception; mais elles se compénètrent et s'appellent l'une l'autre.

De tels rapports entre l'éthique et la politique ne se comprennent pas bien, toutefois, si on ne tient pas compte de l'enracinement de la relation à autrui dans chaque individu, dans chacune des personnes qui forment le tissu de la société. En effet, selon Aristote, la justice ne s'impose pas à l'homme de l'extérieur par la force contraignante de la loi civile; elle procède de l'intériorité dynamique de l'homme comme une vertu, à partir d'un choix réfléchi, d'une volonté stable. En ce sens, on peut dire que la justice est, suivant notre manière de parler, foncièrement personnelle. Outre une volonté déterminée de rendre à chacun ce qui lui est dû, selon la règle fondamentale de l'égalité, elle comporte une certaine intelligence des relations sociales, une compréhension des lois selon leur ordonnance au bien commun que développe la vertu de prudence, chez les sujets de la loi comme chez les législateurs, à travers la diversité de leurs fonctions.

La dimension personnelle de la vertu de justice est évidemment approfondie et accrue par la formation de l'amitié qui élève les échanges et les établit sur un pied nouveau, conformément à la liberté et à l'égalité qui caractérisent les rapports amicaux. Telle qu'Aristote l'analyse au centre de son éthique, l'amitié manifeste le mieux la nature des relations communautaires dans leur rapport aux vertus, comme le fruit révèle sa semence. Elle réalise ce qui nous paraît un paradoxe et presque une contradiction: la conjonction et le conditionnement réciproque entre ce qui est personnel et ce qui est social, entre l'amour de soi naturel et libre et l'amour d'autrui généreux et dévoué. Nous accédons ici au-delà des mots et des idées; le mérite d'Aristote est d'avoir maintenu sa pensée au niveau de l'expérience humaine où la réalité affleure à notre portée, dans sa riche diversité.

S'il est vrai que la vie sociale se coordonne ainsi à la vie personnelle par le moyen des vertus et de l'amitié, nous n'aurons plus trop de peine à saisir comment, loin de se repousser, la finalité politique et la finalité contemplative peuvent s'accorder et même s'appeler l'une l'autre dans la perspective d'Aristote. La sagesse contemplative est le fruit du travail des vertus, notamment de la justice en relation avec les autres vertus morales. S'il convient, en effet, de distinguer la connaissance théorique de la

connaissance pratique, il est aussi nécessaire de voir que toutes deux se rejoignent au sein de l'action, la sagesse pratique préparant la sagesse contemplative. Celle-ci a besoin de l'action pour acquérir l'expérience humaine, qui est comme son humus, et pour saisir les données des principaux problèmes humains auxquels elle s'applique: les questions du bonheur et du mal, du but de la vie et de la finalité des actes, etc. La sagesse n'est pas une science pure, abstraite; elle est une connaissance chargée d'humanité. L'expérience de la vie et de la relation à autrui dans l'amitié font partie de sa substance. C'est aussi le cas de l'expérience politique avec la sagesse spécifique qu'elle peut procurer. A ce niveau, le regard contemplatif découvre déjà un horizon plus large par la considération du bien commun et se prépare à l'observation des réalités qui dépassent l'homme et qui, sans dépendre de son action, la suscitent par un attrait supérieur qui la finalise.

Par ailleurs, cette sagesse, fruit de l'expérience et de l'action, ne reste pas passive, comme il semblerait. Aristote considère la contemplation comme l'acte le plus haut, partant le plus puissant. Elle est une source d'énergie et de lucidité accumulées qui rejaillit sur l'action, y compris dans l'ordre politique, pour l'irriguer et la diriger. Il s'établit alors une sorte de circuit entre la vie active et la vie philosophique, où la finalité politique et la finalité contemplative tendent à se rejoindre comme les deux faces d'une orientation unique. L'Ethique à Nicomaque n'est donc pas un livre menacé de déchirement par la tension entre la politique et la contemplation philosophique; on devrait plutôt dire qu'il est soutenu par ces finalités convergentes, même si Aristote, toujours respectueux du réel, laisse subsister de la distance entre elles.

L'*Ethique* nous place donc dans un cadre très différent des philosophies modernes qui opposent la politique à la contemplation au détriment de celle-ci, ou encore à l'éthique, comprise comme une morale individuelle. Si on accepte de telles contrariétés dans la position même des problèmes, on ne peut comprendre Aristote, ni tirer profit de son enseignement; on finit par mettre son œuvre en morceaux, si érudit qu'on puisse être.

S. Pinckaers, O.P.

Vérité et idéologie

LA TENSION STRUCTURALE AU VRAI ET SA MISE EN QUESTION*

1. Introduction

Si le vocable *Veritas* nous vient à l'esprit du passé gravé dans la pierre des couvents dominicains et constitue la plus haute devise de la spiritualité dominicaine, notre présent par contre a été défini comme le siècle des idéologies, les formes impures de la vérité. La référence renvoie à un beau livre de Karl Dietrich Bracher[1] qui considère que le vingtième siècle est né sous le signe d'une transformation des idées politiques en idéologies. En élargissant le champ de ce concept, nous pourrons voir que notre culture est caractérisée par la transformation et la mise en question des idées, des valeurs, des normes éthiques, et comment le sens du concept de vérité est proprement occulté, passant au plan du développement historique du langage, de la signification originelle classique au rôle d'un critère de certitude scientifique ou d'utilité pratique ou à une forme de spontanéité pulsionnelle.

Il est clair que nous n'ébauchons ici qu'une première clarification des termes entre eux, car leur confrontation, si vaste, se pose – de façon qu'il faut reconnaître dramatique – pour chacun de nous dans le sens que la «vérité» fonde pour le moins la possibilité de rechercher le vrai, pris au sens de vrai pur, théorétique, désintéressé, alors que l'idéologie présuppose volonté d'affirmation et emploi utilitariste des idées et de l'intentionalité intellectuelle, excluant de la manière la plus catégorique la possibilité de la *Veritas*. Nietzsche au paragraphe 78 de *La volonté de puissance*

*Conférence donnée près de Cascina Archi di Murisengo (Alessandria) le 24 septembre 1989, à l'occasion d'une rencontre sur la spiritualité dans les Fraternités Laïques Dominicaines. Le texte en a été traduit de l'italien par G. Brazzola qui a laissé les références aux œuvres d'un certain nombre d'auteurs à leur traduction en italien.

[1] K.D. Bracher, *Il Novecento secolo delle ideologie,* Laterza, Bari, 1985.

(1886), formule magistralement en ce sens le concept d'idéologie: «*Vrai* ne signifie pas en général autre chose que ce qui est apte à la conservation de l'humanité. *Ce qui me fait périr,* quand j'y crois, n'est pas vrai pour moi, mais une relation arbitraire et illégitime de mon être avec les choses extérieures».

D'autre part le sous-titre de *La volonté de puissance* proclame de manière paradigmatique la transmutation ou mieux le renversement des valeurs *(Eine Umwertung aller Werte),* et dès lors le nœud à dénouer se trouve dans le rapport entre *ce qui me fait périr* et cela *n'est pas vrai pour moi.*

Le vrai peut-il me faire périr? Que faut-il entendre par «vrai»?

A partir de là, la recherche philosophique du vingtième siècle peut s'interpréter comme une tâche de déconstruction en rapport avec «l'idéologie de la vérité»: l'histoire des idées est déterminée par cette exigence d'authenticité: *La recherche de ce qui est vrai pour moi.* Et avec Nietzsche il ne s'agit pas de détruire quelques valeurs pour en poser d'autres, son intention est bien plus radicale: il est le créateur des nouvelles valeurs. «C'est l'homme qui établit les valeurs des choses, c'est lui qui crée les valeurs des choses, qui donne une *signification humaine,* et c'est pour cela qu'il s'appelle «homme», à savoir celui qui donne valeurs aux choses. Attribuer valeurs aux choses, signifie créer. A travers la valorisation on donne signification aux choses. Ecoutez, vous qui êtes des créateurs!».

2. Qu'est-ce qu'on entend par «Vérité»?

Les dictionnaires de philosophie distinguent au terme «vérité» au moins cinq concepts fondamentaux[2]. Nous ne nous arrêterons ici qu'à un seul, au concept de vérité comme manifestation ou révélation. Et pourquoi? Parce que les autres signifiés de vérité, ou présupposent cette signification fondamentale et en constituent ou un corollaire ou le développement, ou bien la nient totalement, niant par là-même la possibilité de la *veritas;* ils retombent alors dans l'idéologie, entendant le vrai dans un sens utilitariste et pragmatique.

Qu'est-ce que signifie de dire que la Vérité est une manifestation ou révélation au sens le plus haut et fondamental?

Cela signifie évidemment mettre en relief la Vérité comme exhaustivité du sens. C'est dire qu'elle n'est pas seulement critère de vérité, qu'elle n'est pas seulement règle ou cohérence interne du discours et non plus seulement correspondance entre la pensée et ses représentations avec les

[2] Cf. par exemple le *Dizionario di Filosofia* de N. Abbagnano, ed. Utet, Turin, 1971, pp. 913 et s.

choses comme dans le réalisme, mais que ce qui rend possible et le critère et la conformité et la règle et la correspondance entre les représentations mentales et les choses, se trouve dans un fondement de type métaphysique, ou, si le terme dérange, dans un principe théologique que le christianisme identifie avec Dieu.

La question devient alors: «L'homme peut-il porter, peut-il créer l'exhaustivité du sens, ainsi que cela est clairement manifesté par l'exigence nietzschéenne?»

Dieu n'est pas songe ou chimère, mais *Veritas,* parce qu'il *rend possible* au sens fort la vérité des êtres, les vérités logiques à savoir les vérités de la pensée en général, également les lois du *Ich denke* ainsi que Kant le formulait: ce même Kant qui notamment limitait la vérité à la conformité *nécessaire* aux «Lois générales – précisément nécessaires – de l'intellect»[3]. La Vérité se restreint alors à la validité formelle de règles qui constituent l'intellect lui-même, sans lesquelles sa fonction serait menacée. L'intellect est le lieu de l'universalité et de la nécessité a priori, celle qui rend possible l'objectivité de la connaissance, en un mot la science, l'unique possible vérité.

Mais laissons Kant et son usage génial, mais épistémologique, et par là limité, de la vérité et revenons au concept de *Veritas* en tant que révélation et manifestation.

Déjà Plotin affirmait: «La Vérité vraie n'est pas en accord avec une autre chose mais en accord avec elle-même, elle n'énonce rien en dehors d'elle, mais énonce ce qu'elle est elle-même»[4]. L'intuition plotinienne est entrée dans la pensée chrétienne et devenue thème central de la spéculation patristique et scolastique. Augustin dans le *De vera religione* affirme que la Vérité est le Verbe de Dieu et que la vérité, présente à l'esprit et dans l'esprit, est image de la Vérité absolue en elle-même, transcendante et absolument réelle, appartenant à un autre ordre de réalité: «La raison ne crée pas la vérité, mais seulement la découvre; la vérité existe en elle-même avant d'être découverte; sa découverte nous renouvelle». Et s'il en est ainsi la subjectivité humaine actue et vit l'enquête de vérité non en tant que pure activité subjective mais pour autant qu'elle a dans sa propre *intériorité* la référence à la valeur absolue de la *Veritas,* référence qui s'exprime dans la pensée et dans le comportement, dans l'action, dans le corps. Même le corps vit dans et à la lumière de la *Veritas,* dans la tension que la vérité actue dans les actions. *Ubi Deus, ibi homo:* dans cette conception de la vérité il y a là une donnée d'énorme importance pour la distinguer de l'idéologie. Le corps n'est pas seulement *Trieb,* pulsion ins-

[3] Cf. E. KANT, *Logica,* a cura di A.M. De Carlo, Salerne, 1874.
[4] Cf. PLOTIN, *Ennéades,* V, 5, 2.

tinctive, libido: le corps dans la conception chrétienne participe à la Vérité et au salut. Et c'est pour cela que nous appelons l'homme personne.

Un début d'éclaircissement n'est-il pas apporté au problème du rapport nietzschéen entre *ce n'est pas vrai pour moi* et *ce qui me fait périr,* dont il était question en abordant le problème? Vrai ne signifie pas alors ce qui est apte à la conservation de l'humanité, parce que le terme «conservation» équivaut à affirmation, suprématie, et le concept d'humanité devient équivoque. De quelle humanité s'agit-il? De l'animale qui veut oublier la raison, perçue comme forme impure de domination, et libérer l'instinct, seule expression possible de la propre authenticité?

La raison dans la réflexion patristique-scolastique tient fermement les vérités qui lui sont propres et les principes intrinsèques que Dieu créateur a infusés dans l'homme. Ceux-ci dérivent de la Sagesse divine et en sont constitutifs. Mais Vérité de raison et Vérité révélée ne sont pas en opposition; la Vérité ne peut contredire la Vérité. Elles sont la VERITAS. La foi est alors la règle selon laquelle la raison est à même de procéder correctement *(Contra gentiles,* I, 7). Pour Thomas d'Aquin, selon Grabmann, «toute la méthode du travail scientifique est commandée par le grandiose point de vue de la vérité»[5]. Point de vue qui exige pureté d'intention dans la recherche, humilité profonde et, écartant tout dogmatisme et préjugé, une conscience culturelle mûre. Dans l'amour pour la *Veritas* il n'y a pas place pour l'autoaffirmation, fût-ce au nom de nobles principes.

«Dans la quête de la vérité on peut trouver de l'aide chez les autres de deux manières: on reçoit une aide directe de ceux qui ont déjà trouvé la vérité. Lorsque les penseurs antérieurs ont trouvé quelques parties de vérité, ces découvertes, réunies et intégrées entre elles, sont, pour le chercheur qui viendra par la suite, riches en ressources pour une connaissance plénière et totale du vrai. L'aide n'est qu'indirecte quand les philosophes antécédents, par suite de leurs erreurs, n'offrent qu'une occasion et une stimulation à ce que les penseurs postérieurs, par une enquête plus exacte et plus approfondie, remettent la vérité dans sa juste lumière. Et, par conséquent, il convient d'être *reconnaissant, d'exprimer notre gratitude,* à tous ceux qui ont apporté une aide dans la conquête du trésor de la Vérité. Non seulement à l'égard de ceux que l'on pense avoir accédé à la connaissance du vrai, et dont on a embrassé la doctrine en la transmettant aux autres, mais aussi à l'égard de ceux qui ont travaillé moins en profondeur dans la recherche de la vérité et dont on n'a pas suivi les ensei-

[5] Cf. M. GRABMANN, *La filosofia delle cultura secondo San Tommaso d'Aquino,* Ed. Marega, Bologne, 1931, p. 106.

gnements, parce que ceux-ci aussi, à leur manière, ont fourni une aide»[6].

La vérité peut servir à l'idéologie quand elle perd le caractère qui lui est propre, d'être objet de recherche et de contemplation, son existence pour soi, sa transcendance, même si en raison de la doctrine de *l'analogie* elle constitue la possibilité de perfection du monde créé et est la qualité première ou note transcendantale de l'être en même temps que l'unité, la bonté et la beauté[7].

Mais elle est ce qui permet la recherche, ce fondement au sens fort dont on a parlé; il n'y a jamais dans l'esprit de Thomas d'Aquin la moindre trace de ce sens orgueilleux de la possession du vrai comme volonté d'affirmation idéologique, ce serait un blasphème. Car Dieu et la Vérité suprême s'identifient et coïncident: «Unde sequitur quod non solum in ipso [Deo] sit veritas, quod ipse sit ipsa, summa, et prima veritas»[8]. Ainsi dans le *Contra gentiles,* au livre I, cap. XXII, il établit qu'essence et existence en Dieu coïncident, et il évacue «l'erreur des gentils qui disaient Dieu être l'âme du ciel ou même l'âme de l'univers»[9]. Il est évident que de cette erreur provenait l'idolâtrie, un peu comme du néoplatonisme pouvait proliférer une image émanative, confuse de Dieu et de la Veritas elle-même.

Dans l'article précité du *Contra gentiles,* Thomas continue en invoquant le témoignage du *De Trinitate* d'Augustin, selon lequel l'être ne peut pas être accidentel en Dieu, mais Lui-même est la Vérité subsistante: et à partir du *De Trinitate* de Boèce, il ajoute que la divine substance est l'*ipsum esse* et que de celle-ci provient toute existence.

Dieu est alors Vérité, absolument supérieur à toute détermination de genre et le rapport des créatures avec Lui est analogique, ainsi qu'il l'énonçait: «ea quae dicuntur de Deo et creaturis *analogice* dicuntur». Et c'est cet *analogiquement* qui, fondant pourtant la possibilité du vrai, ne peut exempter de la fatigue de la recherche et sans lui accorder de répit, la conduit à Lui, l'épuise en Lui, ne lui permettant ni de se reposer ni de mourir totalement dans l'humain, excluant toutefois jusqu'à la présomption de s'emparer de Dieu comme Vérité absolue.

Avec le Romantisme la conception de la vérité comme révélation – et le Romantisme est philosophie de la révélation – perd paradoxalement le caractère de transcendance et s'immanentise. Pour Hegel l'Idée est la

[6] *Commentaires sur Aristote*, 2° lib. *Metafisica,* lectio 1, N° 287, ed. Cathala.
[7] *Sum. theol.* Ia., q. 103, a. 3; q. 11, a. 1; q. 16, a. 1; *De veritate* a. 2.
[8] Cf. *Sum. theol.,* Ia., q. 16, a. 5: *Utrum Deus sit Veritas.*
[9] *Quest. disp. De veritate,* I, cap. 27, N° 258.

Vérité ou Rationalité Absolue au sens propre que tout le réel est rationnel, tout le réel en tant que vrai est l'Idée et a sa vérité dans les formes de l'Idée et grâce à elle. D'autre part Hegel voulait dépasser l'intellectualisme des Lumières non pas à la manière romantique par l'intuition ou par la foi, mais par la raison dialectique qui constitue l'essence même de la réalité. Dans la préface à la *Phénoménologie de l'Esprit* il explicite, ainsi que cela est notoire, ses raisons[10]: «La vraie figure dans laquelle la vérité existe, peut être seul le système scientifique d'elle-même». Une vérité recherchée et identifiée avec un Dieu transcendant est trop pauvre chose pour Hegel qui voit dans la philosophie comprise comme *recherche, tension* vers l'Absolu un mouvement pour les femmelettes, orienté à «produire édification», à se satisfaire dans l'invocation de «cette divinité indéterminée». «Mais la philosophie doit bien se garder de vouloir produire édification».

En fait elle ne la produit pas, du moins dans ce contexte! C'est seulement dans le concept pur, dans l'autoconnaissance absolue de l'Esprit que l'Idée conclut son propre retour à elle-même. «Dieu est Dieu, c'est seulement en tant que tel qu'il se sait lui-même; son savoir de lui-même est, en outre, *sa propre autoconscience dans l'homme et le savoir que l'homme a de Dieu,* qui progresse en savoir de l'homme en Dieu». L'homme et Dieu en viennent ainsi à s'identifier. Le savoir et la science sont l'automanifestation de l'Idée et son autoconnaissance, à savoir sa complète et authentique révélation. De là l'équivoque qui caractérise la philosophie contemporaine. Certes il y a une idéologisation de la Vérité et c'est contre cette Vérité, Raison Absolue, qu'à partir de Nietzsche se porte l'effort de déconstruction de la culture contemporaine. La Vérité se réduit au concret devenir de l'Idée, certes à son autosavoir qui est aussi autosavoir dans l'histoire. La chute n'intervient que si la Vérité perd son caractère originaire de transcendance et de révélation.

Et même quand la phénoménologie et l'existentialisme heideggerien tentent de reconstruire le caractère de la Vérité comme manifestation et révélation, *l'une* à travers la méthode, là où l'époché place entre parenthèses toute attitude naturaliste, toute autre instance afin qu'émerge l'essence des choses même, leur évidence, *l'autre* à travers l'invocation à la Vérité comme dévoilement originaire (ἀλήθεια) de l'être, le fondement adéquat leur fait toutefois défaut même si les intuitions demeurent géniales dans la reconstruction du concept de Vérité comme transcendantalité

[10] Cf. G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello Spirito,* trad. De Negri, La nuova Italia, Florence, 1933, pp. 3–24.

objective, comme nóesis et noéma unis ensemble, comme ouverture d'un horizon qui n'est pas *possession* mais présuppose le *détachement théorétique.*

Cependant pour le courant phénoménologique la conscience se pose comme totalité, toute transcendance est immanente à la conscience: les doutes angoissants et les incertitudes se manifestent chez le même Husserl. «Moi aussi, je suis convaincu que la crise européenne plonge ses racines dans un rationalisme erroné»[11]. D'autre part l'homme, ayant perdu la foi dans la Vérité en soi, se tourne vers la raison absolue, vers celle qui pourrait donner sens au monde et à sa liberté «en tant qu'active possibilité [...] de conférer un sens rationnel à son existence humaine individuelle et humaine en général»[12]. Mais il n'est pas question de Dieu.

Ubi Deus, homo. La charge conférée à la raison humaine est excessive, celle-ci succombe sous le poids du scepticisme parce que, comme on l'a dit, elle n'a pas de fondement adéquat. Il apparaît difficile à toute personne honnête d'identifier le sens, le vrai avec la philosophie comprise comme «le mouvement historique de la révélation de la raison universelle, ‹innée› comme telle dans l'humanité»[13]. De même pour l'existentialisme heideggerien le caractère de la Vérité reste confus et indéterminé: toute découverte de l'être est aussi, et pour toujours, une forme recouvrante. «L'être se soustrait, en même temps qu'il se révèle, à l'étant. De telle manière l'être illuminant l'étant l'induit dans le même temps vers l'erreur»[14]. Heidegger ne parvient pas à la découverte du sens de l'être, parce que l'homme *ne peut* le dévoiler: sa fondation n'est pas l'œuvre de l'homme, mais *don* de l'être (Hölderlin und das Wesen der Dichtung, 1937). Mais laissons plutôt la parole à Heidegger: «L'homme erre ... aller en errant fait partie de l'être-là dans lequel l'homme historique se trouve inséré»[15]. Et pourquoi? Parce que tout dévoilement de l'être devient de part le *Da-sein,* in-sertion, fermeture, contentement en ce moment particulier. L'obscurcissement de l'être qui reste occulté dans sa totalité se vérifie déjà dans le dévoilement de tel ou tel être, qui, dans l'oubli de l'obscurcissement, se fait erreur[16]. «La considération du mystère de l'errance constitue la position d'un problème capital: qu'est-ce que l'Etre

[11] Cf. E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia transcendentale,* a cura di E. Filippini, Milan, 1961, p. 348.

[12] *Ibidem,* pp. 41–42.

[13] *Ibidem.*

[14] M. Heidegger, *Holzwege,* Klostermann, Francfort, 1967, p. 310.

[15] *Vom Wesen der Warhheit,* pp. 88–89 et 91–94.

[16] *Ibidem.*

comme tel au total»[17]. Et par suite la clarification qui s'impose est liée «à l'office d'une clarification de l'essence de l'être et de la vérité» (*Vom Wesen des Grundes*).

3. L'idéologie

Le terme est né (Destut de Tracy, 1801) pour indiquer l'analyse des sensations et des idées selon Condillac. Présentement notre propos n'est pas d'en retracer l'histoire, nous nous bornerons à quelques *flashes*. Cela parce que sa signification aujourd'hui tend à le rendre synonyme de vérité, ou du moins l'idéologie insiste à se poser comme doctrine philosophique tout court.

A l'inverse elle est un credo, une foi, une passion qui se substitue à la pensée raisonnante, et plus qu'il ne les présuppose, l'individu manque de la masse, du groupe, en somme d'une collectivité mue par les mêmes intérêts – *de parti*. En fait il y a dans l'idéologie une dimension manifeste, celle de connaissance, à côté d'une exigence émotive, très forte, qui n'est pas toujours explicite.

Par rapport à la Veritas la note discriminante est celle de *l'intérêt*, de *l'emploi utilitariste des idées*, là où la proposition théorique exige le plus grand détachement à l'égard des vérités tour à tour rechechées et assumées.

Cependant pour en mieux déterminer le concept – du moins brièvement – recourons à un auteur classique de la sociologie, Vilfred Pareto[18], pour lequel «idéologie» correspond à théorie non scientifique, à savoir non objective là où précisément les théories scientifiques ou logico-expérimentales trouvent et prouvent leur propre validité dans la confrontation avec l'expérience. A l'inverse l'idéologie est «subjective» parce qu'elle trouve validité dans la forme de persuasion et a seule validité sociale, parce qu'elle est *utile* à qui la promeut et à qui l'accueille.

Il y a un abîme entre science et idéologie d'après Pareto: la première est relative au champ de l'observation et du raisonnement; la seconde au champ du sentiment et de la foi. Une théorie vraie ne sera jamais persuasive en ce sens (ce n'est pas son champ d'application), ni utile. Il faut absolument distinguer entre la science, comme compréhension des faits, et l'idéologie, qui est manipulation, utilisation, persuasion se servant des faits.

[17] *Ibidem*.

[18] Cf. son *Trattato di sociologia generale*, même si on n'y trouve pas encore le terme «idéologie».

Une fois le concept éclairci, nous pouvons en découvrir le champ d'application. L'idéologie naît de deux exigences et dans deux divers contextes culturels, qui de façon variable, se mêlent et se compénètrent en certains auteurs:

a) le premier concerne la chute de la vérité et pose l'exigence de la démystification de la Raison Absolue. C'est là le contexte nietzschéen de l'enquête. Il a produit au cours du dix-neuvième siècle diverses proliférations et accentue l'exigence de dénoncer la *ratio;* il oppose *Kultur* et *Natur,* trouvant chez Freud sa plus consciente expression[19].

b) Le second concerne l'idéologie, comme système des idées, comme production de la pensée, en rapport avec le social. Il a trouvé dans le contexte marxiste sa propre formulation originaire jusqu'à ce qu'elle soit exprimée par les sociologues de la connaissance, par les théories critiques de la société qui mettent en lumière la *fonctionnalité* de la raison elle-même, son être *instrumental.*

*

a) En ce qui concerne le premier point, c'est toujours Nietzsche qui assume le rôle de guide par le moyen de la sarcastique, lucide, *tragique* – nous n'en sommes encore arrivés au rire souhaité du *Gai Savoir* – impitoyable analyse de la quête humaine du vrai et de sa possession.

Avant tout la pensée philosophique n'est pas purement telle qu'elle apparaît. En fait «après avoir assez longtemps lu les philosophes entre les lignes et les avoir épluchés, je me suis dit: il convient encore de ranger la plus grande part de la pensée consciente dans les activités de l'instinct, et même là où il est question de la pensée philosophique»[20]. Le problème investit ce «quelle chose aspire en nous proprement à la vérité», à supposer que nous voulions la vérité que Nietzsche avait dans sa visée. La vérité se pose comme mensonge et individuel et social. «L'intellect, comme un moyen pour la conservation de l'individu, développe ses forces principales dans la feinte; parce que c'est là le moyen par lequel se conservent les individus plus faibles, moins robustes, comme ceux à qui il est interdit de mener une lutte pour l'existence avec les cornes et les dents aiguisées des bêtes de proie»[21].

L'homme, enfermé dans ses propres songes et illusions qui sont l'expression la plus complète de sa faiblesse et de son impuissance, atteint le

[19] Cf. *Das Unbehagen in der Kultur,* 1929.

[20] Cf. *Al di là del bene e del male,* § 3, Ed. Colli-Montinari, Adelphi, Milan, 1968.

[21] Cf. *Sulla verità e la menzogna in senso extra-morale,* in *Sritti minori,* a cura di E. Lo Gatto, Ricciardi, Naples, 1916, pp. 47 et s.

sommet dans l'art de mentir, au point que «rien n'est plus incompréhensible qu'un pur et noble effort ait pu s'ensuivre parmi les hommes vers la vérité»[22]. En fait l'homme ne sait rien de lui-même; «d'où alors dans le monde entier» provient «l'aspiration à la vérité?»[23]. «Qu'est-ce donc la vérité? Un exercice mobile de métaphore, de métonymie, d'anthropomorphisme, en peu de mots une somme de relations humaines, qui sont formées, traduites, ornées de poésie et de réthorique et qui, après un long usage, ont paru fixes, canoniques et obligatoires: les vérités sont des illusions dont on a oublié qu'elles sont telles, métaphores à vrai dire, qui sont devenues logorrhées et sans formes pour les sens, monnaies qui ont perdu leur figure et viennent à ne plus être considérées que comme métal, non plus comme monnaies»[24].

Selon Nietzsche nous ne savons pas en quoi consiste la vérité, ni d'où provient l'impulsion vers elle, qui est indubitablement là, parce que «jusqu'à maintenant on nous a parlé seulement de l'obligation que la société pose pour exister: être véridique, c'est-à-dire user des habituelles métaphores». Nous ne pouvons nous empêcher de voir dans une telle charge de tension critique – pourtant parfaitement respectueux de la pensée de Nietzsche – une déchirante *pars destruans* mystique qui accuse l'inconsistante fragilité de la parole humaine: son originaire insignifiance. Qu'est-ce qui est le propre de l'homme, sinon son instinctivité et volonté d'affirmation? L'homme est-il maître de lui-même, totalement? L'homme pourrait-il accéder au vrai, si cela en quelque manière n'était pas déjà donné et garanti par Celui qui est Autre que lui? Si l'homme, ce génial constructeur de métaphores et de concepts, se regardait, sorti de la masse liquide en feu de ses propres constructions fantastico-conceptuelles, «subitement la sûreté qu'il a de lui-même serait détruite».

Le rien est-il le terme auquel il tend à être assimilé? La vérité «sociale» ne peut être la vérité. Le monde apollinien de la raison et des formes définies est fiction; l'unique possibilité que Nietzsche invente pour sortir de l'impasse est le non-sens éternel, le nihilisme de l'éternel retour. Eh bien, si on y regarde de près, le passage de la recherche angoissée du sens à donner à l'existence, de la conscience que tout n'est rien et retourne au rien, se résout pareillement chez Nietzsche par l'assomption thématique du Rien comme vrai. «L'absence de sens est identique à l'immanence du sens». «L'identité d'essence et d'existence, que la théologie médiévale attribuait à Dieu, devient ici un caractère du devenir lui-même». «Le

[22] *Ibidem.*
[23] *Ibidem.*
[24] *Ibidem.*

devenir ne va pas vers un *télos* qui le transcende, ni n'est mû par un principe pareillement transcendant; il a sa signification et son essence en lui-même en tout instant»[25]. Dans l'éternel retour le problème de la vérité se résout et devient *la vérité de l'absence de tout sens.* Finalement l'allégement, la liberté est la félicité de choisir une vérité ni mystifiante ni mystifiée: le devenir, tout événement du devenir, a sa signification en lui-même. Et si le signe est ici négatif, puisque le maximum du sens est le Rien, la démarche est toutefois métaphysique et il est hautement problématique de ne pas le reconnaître et de le nier.

b) En ce qui concerne le second point, celui qui considère l'idéologie en rapport à l'οἶκος, le premier auteur auquel nous nous référions était Marx.

Karl Marx – rappelons *la Sainte Famille* (1845) et la *Misère de la Philosophie* (1847), après *l'Idéologie allemande* (1845–46) – fait de l'idéologie une notion fondamentale dans la polémique contre la culture bourgeoise. Par ce dernier terme il entend le système des croyances religieuses, philosophiques, éthiques assimilées aux structures juridiques et politiques qui *recouvrent,* c'est-à-dire justifient, ce qui est primordial, le rapport de domination entre les classes et ont pour office de maintenir le statu quo social. Elles ont pour fonction de défendre, proprement parce qu'ils se présentent pharisaïquement comme *valeurs,* les intérêts des classes qui prévalent dans les diveres phases du rapport économique. Mais nous pouvons dire que chez Marx l'idéologie conserve encore son caractère de «fausse conscience», à savoir son pouvoir mystifiant.

Avec Mannheim par contre vient à être opérée une importante distinction: il y a une idéologie pour ainsi dire *privée* et par elle on entend «l'ensemble des contre-façons» plus ou moins délibérées d'une situation réelle à l'exacte connaissance de laquelle contrastent les intérêts de celui qui les soutient»; il y a aussi une idéologie pour ainsi dire *publique* ou générale qui représenterait l'entier système de croyances et valeurs d'un groupe humain, d'une classe sociale[26]. Il ne nous convient pas dans la circonstance d'examiner le rôle, pour ainsi dire, social de l'idéologie, son application sociologique et politique, parce qu'il est hors de notre propos. Nous nous limitons à la signification *cognitive* du terme. Pour Mannheim l'idéologie faillit, que ce soit dans la première acception aussi bien que dans la seconde, parce que, se posant comme idée situationnellement

[25] Ainsi G. VATTIMO dans l'essai *F. W. Nietzsche,* in *Grande Antologia Filosofica* vol. XXV (Il pensiero contemporaneo), Marzorati, Milan, 1976, p. 29.

[26] K. MANNHEIM, *Ideologia e utopia* (1929), trad. it. Bologne, 1968 (3e ed.).

transcendante (nous sommes très loin de Marx), elle ne réussit pas à actuer les projets de transformation qui lui sont implicites. Sur le plan *privé* elle faillit doublement parce que, étant donné qu'elle se pose comme contre-façon d'une situation réelle, elle est incapable de se situer dans le réel lui-même, elle en résulte irrémédiablement déformée, elle ne cueille pas la portée des forces agissantes et en pratique est irréalisable.

L'utopie, au contraire, est une sorte de «vérité prématurée», à la base de tout renouvellement social et individuel parce qu'elle se pose comme forme de transformation de la réalité en acte en fonction d'idéaux, non pas toujours ouvertement générés par le conditionnement social. Dans l'analyse propre à la sociologie de la connaissance qui, comme cela est notoire, examine la relation entre connaissance et modalité sociale de l'existence, on met donc bien en lumière le *conditionnement* social de la pensée, et nous dirons même au maximum: pourquoi donc Mannheim ne s'arrête-t-il pas là? Cependant la tension vers la vérité échappe – quand bien même ce serait subrepticement – à son analyse déterministe. Car la vérité, les intellectuels la recherchent! Ou au moins, conscients des conditionnements sociaux auxquels la pensée est sujette, proprement en fonction d'une telle autoconnaissance, ils sont en mesure de parvenir à une vision plus objective de la réalité, à une sorte de «connaître en soi»[27]. Connaître en soi qui, étant «en contradiction avec la réalité présente»[28], prégnante de relativisme et de diverses prospectives gnoséologiques, ne peut être autre qu'utopique et exprime parfaitement «le désir d'un point de vue au-delà du temps et de l'histoire»[29].

«Toute analyse conduite dans l'esprit de la sociologie de la connaissance fait qu'elle est quelque chose de plus qu'une description sociologique des faits, par lesquels nous réussissons à nous expliquer comment donc certaines conceptions sont dérivées d'un certain *milieu.* Ou plutôt, elle accède à un point grâce auquel elle se transforme en une critique capable d'établir la portée et les limites des prospectives contenues dans des assertions déterminées»[30]. Mais au nom de quoi, en fonction de quoi surgit la *capacité critique,* sinon dans le groupe choisi de l'intelligentsia socialement indépendante?

«La fonction de la sociologie du savoir n'a pas encore été clairement comprise: en partie elle est insignifiante pour la détermination de la vérité et en partie constitue un facteur non négligeable [...] Une analyse basée sur la sociologie de la connaissance est le premier pas en faveur d'une

[27] *Op. cit.,* p. 172.
[28] *Ibidem,* p. 194.
[29] *Ibidem,* p. 172.
[30] *Ibidem,* p. 288.

franche discussion, dans un âge qui, conscient de l'hétérogénéité de ses intérêts et de la fondamentale fragmentarité de la pensée, cherche à atteindre cette unité à un niveau plus haut»[31].

Paraphrasant Merton, nous pouvons dire que plusieurs antinomies demeurent irrésolues dans l'analyse de notre auteur[32]. Nous arrêterons ici notre enquête sur le terme *idéologie,* même s'il ne serait pas sans intérêt de recourir à d'autres nombreux auteurs à la lumière de l'exigence que nous avons placée au centre de notre discours.

4. Conclusion

Dans un entretien consacré à la spiritualité des laïcs qui adhèrent aux Fraternités dominicaines, pourquoi apparaît-il si important d'acquérir une connaissance historico-philosophique relativement à ces deux termes de «vérité» et d'«idéologie»? Est-ce que notre discours ne va pas apparaître excessivement abstrait et éloigné du charisme de l'Ordre? La tentative est celle *primordiale* de porter au premier plan la tension structurale de l'homme vers la *Veritas:* tension qu'on peut appeler transcendantale en tant que conscience ou ouverture de la conscience. S'il est vrai que tout homme est toujours conscience déterminée et finie, qui accueille et analyse des situations insérées dans un espace et un temps, il a en lui cette tension structurale *dé-situante,* qui échappe au déterminisme du concret et du fini[33].

Disons avec Heidegger: «Seul l'homme meurt, l'animal périt, car il n'a pas la mort comme mort ni devant lui, ni derrière lui» *(Vorträge und Aufsätze).*

Le rapport entre vérité et idéologie est emblématique parce qu'il représente *dans notre culture* cette tension ou structure trancendantale. La Vérité se pose comme la conscience de la transcendance du Vrai, l'idéologie comme la réalisation historique de quelques formes de conscience, là où se réalisent de très diverses approches du problème homme-vrai, approches qui ont toutefois un dénominateur commun: une base philosophique dans l'immanence, une conception matérialiste de l'homme et un antifondamentalisme métaphysique. L'ambiguïté dans le discours sur le vrai et l'idéologie surgit quand on perd de vue la Vérité comme transcendance, car le procès historique des idées le plus étendu à leurs

[31] *Ibidem.*

[32] Cf. MERTON, *Social Theory and Social Structure,* 1957, pp. 489 et s.

[33] Cf. la préface au beau livre de V. MELCHIORRE, *Ideologia, Utopia, Religione,* Rusconi, Milan, 1980.

variations n'épuise pas et ne peut épuiser la tension structurale de la conscience. *Ubi Deus, ibi homo.* L'expérience humaine est singulière parce qu'elle opère à l'intérieur de la négation et se transcende à travers une négation qui n'est pas mise en acte dans le Rien – qui rendrait impossible toute acquisition même partielle de la Vérité – mais ne l'est que dans l'Etre qui se donne. Pour rester fidèles au langage Heideggerien, nous dirons que l'Etre se donne seulement négativement, jamais sous forme de l'étant, mais toujours dans celle de l'Etre. Nous n'ignorons pas les apories qui se présentent à ce propos. Cependant par une reprise du concept chrétien de *Veritas,* comme Etre qui se manifeste et se révèle, mais dont la transcendance est absolue, la réflexion philosophique est à même de se mettre en place comme originaire expérience religieuse[34]; car elle est question et savoir à propos de l'Etre en tant qu'Etre, ainsi qu'Il se donne et comme Il se pose Lui-même. La distance, la conscience de l'abîme est maintenue ouverte. Dans l'instance idéologique, au contraire, la question relative à l'Etre tombe parce que la forme de conscience propre à l'idéologie ne se *transcende* pas elle-même, épuise et prétend épuiser en elle-même la totalité du sens. Même quand elle se tourne vers l'utopie, elle use de la messianité des formes idéales en fonction de la réalisation d'intérêts individuels ou de groupe.

Les laïcs dominicains ne pourraient-ils pas alors se poser la question provocatrice: «Est-ce que la tentation idéologique n'existe pas aussi à l'intérieur du monde chrétien, là où par vocation et au fondement se trouve la pureté de la Veritas?»

Il s'agit de la tentation intégraliste qui emploie *idéologiquement* l'intrinsèque force et grandeur du fondement et se le propose et repropose comme fonction *recouvrante.* Nous ne pouvons pas nous conduire en *propriétaires* de la vérité comme si l'exhaustivité du sens nous appartenait d'emblée et au point, dans l'oubli de notre finitude, d'en «faire étalage» comme d'une pierre précieuse à l'annulaire. Ainsi que nous le disions au commencement, la *Veritas* est identique à elle-même, elle a *en elle-même,* non en nous qui cheminons dans l'histoire, sa totalité de signification; elle est en elle-même totalité parce qu'identique à elle-même et non pas à autre chose en dehors d'elle. La spiritualité dominicaine met l'accent sur ce point: l'étude est l'unique réponse possible, amoureuse et tenace, à la Veritas qui interpelle la finitude de l'homme, son histoire et qui *la met en question.*

[34] *Ibidem,* p. 9.

L'étude ou la *studiosité* est vertu en ce sens, constitue donc un particulier affranchissement éthique de l'art de vivre, et justement un style de vie. Il récuse l'appopriation *recouvrante,* l'usage idéologique de la *Veritas,* parce qu'il maintient fermement dans *l'analogicité,* la distance où elle se tient par rapport au devenir historique. Ressemblance n'est pas identité. Distance n'est pas une impossibilité de rapport.

La spiritualité de Dominique représente l'attitude du chrétien dominicain sous les signes de la *mendicité* et de la *prérégrination itinérante,* là où:

a) la *pauvreté* du chrétien dominicain est figurative de l'ombre de l'histoire; elle est constituée par l'incarnation, par l'exaltation consciente de la réalité humaine et de son poids, en tout sens, également dans celui de la culture. Et le mendiant tend la main, car il y est contraint par sa propre pauvreté, et il est conscient de ses propres limites;

b) la *pérégrination itinérante* est figure de l'autoconnaissance. C'est la méthode de cette autoconnaissance, qui se rend compte de la nécessité de la fatigue de la conscience critique, de l'humble confrontation avec soi-même, du dépouillement à l'égard d'une foi servant de *couverture* aux besoins émotifs, à la volonté d'affirmation. C'est un renoncement au triomphalisme culturel, une tension, jamais apaisée, vers la Vérité.

La pérégrination itinérante est conscience que le marchepied (c'est-à-dire l'histoire) sur lequel monte le peuple de Dieu n'a pas en lui les critères pour pouvoir s'auto-interpréter. Mais le fait d'être peuple de Dieu n'exempte, ne libère, n'affranchit pas de la nécessité et des limites du marchepied, à savoir du poids de l'histoire. Il y a autoconnaissance de *l'aberration* qu'affronte le peuple de Dieu quand il use de Dieu comme d'une force de persuasion, quand il s'en sert sur le plan de l'utilité sociale et en fait une utopie victorieuse. Il n'est que de rappeler le glaçant – ce n'est pas si loin de nous – *Gott mit uns* sur les ceinturons des Schutz-Staffeln.

L'étude est un charisme propre à l'ordre – Dominique étudiait devant le Crucifix – car elle implique acquisition, compréhension des variables selon lesquelles se déroule l'histoire. On ne peut ancrer celle-ci dans la Parole de Dieu que décodée à sa lumière et ouverte par elle (Mystère de l'Incarnation). Et pour constituer dans cette histoire de nouveaux rapports de vie et des styles de communication directe avec le *mysterium fidei,* qui soient inviscérés en elle, plus que jamais est nécessaire l'attention consciente, vigilante, toujours en éveil, aux contradictions de situation qui caractérisent la culture de notre temps comme aussi le christianisme et

l'Eglise en chemin. Assumer le défi du monde d'aujourd'hui[35], est une tâche qui nous interpelle et nous met en cause à la première personne, pour qui la prédication dans ses diverses formes n'est jamais *lutte polémique, incompréhension ou apologétique grossière.* Car c'est à la Vérité qu'il revient de s'affirmer, et non pas à nous de nous affirmer: dans ce contexte tomber dans l'idéologie serait un double péché, stupidité idéologique et superbe blasphématoire. La Vérité peut même démentir ses humbles serviteurs, sans pour autant les amoindrir; l'idéologie ne peut rien faire d'autre que de confirmer leur besoin d'autoaffirmation, en montant en épingle leur stérile insuffisance.

Clementina FERNANDI

Turin, le 24 septembre 1989

[35] Nous paraphrasons E. MOUNIER. Cf. *L'affrontement chrétien,* Paris, 1945, p. 12: «Ce qui intéresse la destinée du chrétien d'aujourd'hui est que le Christianisme d'aujourd'hui ait les ressources pour donner, *dans la réalité d'aujourd'hui,* une réponse actuellement victorieuse à la plus brutale des questions qui l'aient secoué, non seulement ... une victoire dialectique, mais un dépassement réel qui renferme, dissout et transfigure dans la foi vécue l'angoisse déposée par Zarathoustra au cœur de la conscience contemporaine».

Le christianisme dans les pays tchèques hier, aujourd'hui et demain *

Chers amis chrétiens de l'Ouest,

Avec raison nous pouvons et devons rendre grâce à Dieu, car le Tout-Puissant a fait pour nous de grandes choses... Il a déployé la force de son bras, il a dispersé les hommes au cœur superbe. Il a renversé les potentats de leurs trônes et élevé les humbles (Magnificat, Lc 1,46–49).

Oui, en Tchécoslovaquie s'est produit un miracle historique.

Mais nous devons vous remercier aussi vous tous qui nous avez aidés à ce grand événement en servant la foi et la vérité.

Après cette intervention de Dieu vient le temps de travail et nous vous demandons de nouveau votre coopération. Il ne s'agit pas d'aide matérielle. La transformation qui s'est produite concerne avant tout les personnes; c'est d'abord une transformation intérieure, la manière dont nous avons vécu le mystère du Dieu caché et expérimenté la présence du Seigneur de l'histoire. C'est ce vécu qu'il nous faut maintenant garder comme le plus grand des trésors.

Comme je l'ai déjà dit, vous nous y avez beaucoup aidés. Nous vous demandons de continuer à comprendre notre renouveau. Il semble qu'à l'ouest on est un peu sceptique. Certains nous regardent avec méfiance ou avec embarras. C'est l'impression que nous font en particulier ceux qui attendaient du communisme un monde nouveau, qui freinaient notre combat par leur incompréhension et proposaient divers compromis pour que le catholicisme paraisse actuel et moderne. On les appelle – peut-être à tort – «catholiques de gauche». Mais le communisme s'est définitivement écroulé. Ces chrétiens ont maintenant honte de reconnaître leur erreur et s'enveloppent de silence. Cela nous étonne et leur silence nous blesse autant que leurs discours d'antan. Certaines revues catholiques de cette tendance n'ont rien publié sur notre «révolution en

* Le Père Josef Zverina, doyen honoraire de la Faculté de théologie de Prague, est né en 1913. Docteur en théologie et historien de l'archéologie et de l'art chrétiens, son activité fut tout ensemble pastorale et scientifique. Mais il est aussi un témoin éminent de la foi. En 1942–43, il fut interné par la Gestapo puis, sous le régime communiste, après avoir été envoyé dans une unité punitive, condamné en 1952 à 22 ans de réclusion. Il fut alors interné dans les camps les plus lourds. Il fut relâché en 1965. Après la «normalisation», il fut interdit de ministère en 1977 et c'est clandestinement qu'il exerça son apostolat. Il est un des principaux responsables de la Charte 77. Quand on sait tout cela, on est particulièrement frappé par la sobriété et la sérénité du texte de la conférence que nous publions ici, et qui fut prononcée au *Centre Catholique d'Etude* de Genève, le 14 mars 1990. (La Rédaction)

douceur» comme si notre souffrance et les conséquences d'interventions brutales n'avaient aucune valeur. Bien sûr il n'a pas coulé chez nous autant de sang qu'en Roumanie ou ailleurs. Mais c'est que notre révolution s'est réalisée d'une toute autre manière.

C'est pourquoi nous demandons pleine compréhension et véritable option pour la croissance de la foi et pour le développement politique, culturel et économique.

L'une des nombreuses tromperies de l'historiographie marxiste consistait à présenter le christianisme dans notre pays comme venu de l'Est. Tout le monde sait que la vraie christianisation de la Grande Moravie fut l'œuvre des saints Cyrille et Méthode qui représentaient la culture grecque, à une époque où «l'Est» mythique du marxisme-léninisme gisait encore dans les ténèbres du stade préhistorique.

Après ces débuts, nous nous sommes définitivement rattachés à l'Europe, à la chrétienté de l'Ouest. De là sont venues les influences culturelles et religieuses que nous avons développées à notre manière. Dans ce cœur de l'Europe se sont formées une spiritualité et une culture originales.

Je ne rappellerai pas toute notre histoire, d'ailleurs très complexe. J'évoquerai seulement le mouvement hussite, la Réforme et la Contre-Réforme, la philosophie des Lumières et la tendance antiromaine qui naquit et grandit à partir de ces événements. Le rationalisme s'unit au nationalisme pour contribuer à la renaissance nationale, à une nouvelle culture matérielle et spirituelle, dont malheureusement le christianisme et sa spiritualité – la littérature théologique et spirituelle – restèrent largement à l'écart.

Il faut cependant nommer de remarquables savants catholiques et protestants qui accédèrent au forum européen; tels le prof. Dvorník, le prof. Cibulka, nos slavistes et nos biblistes. De même les dominicains et les franciscains jouèrent un rôle fécond dans de larges domaines culturels et religieux, sans oublier les écrivains catholiques à Brno et à Prague.

* * *

Et maintenant permettez-moi d'esquisser en quelques mots les souffrances de l'Eglise au temps du nazisme. Cela a une valeur historique parce que beaucoup de contemporains de cette époque sont maintenant disparus; de plus, certains détails sont inconnus, et enfin la nouvelle situation de l'Eglise aujourd'hui plonge ses racines jusque dans ce déjà lointain passé.

Au siège de la Gestapo de Prague fut immédiatement organisé un Département des affaires religieuses, sous la direction du SS Oberhauser.

D'abord ce département surveilla les activités des prêtres connus, surtout de ceux qui étaient politiquement actifs, comme le prélat Stašek. Après la mort du cardinal Kaspar en 1941, les conditions s'aggravèrent notoirement. La raison de ce durcissement fut que la Gestapo voulait placer sur le siège archiépiscopal de Prague le frère Bobe, le plus triste personnage de cette époque.

La seconde vague emporta des prêtres remarquables, ou les membres du corps professoral de la Faculté de théologie d'Olonouc. Le nombre de prêtres tchèques en camp de concentration dépassa un total de 400, soit la plus grande proportion et le plus grand nombre en valeur absolue après celui des prêtres polonais.

Sur l'orde de la Gestapo, le consistoire dut faire du Couvent franciscain de Zásmuky, à une cinquantaine de kilomètres à l'Est de Prague, un «Demeritenhaus», institut pour ceux qui ont démérité, destiné aux «prêtres coupables de délits mineurs». La Gestapo imposa un statut sur le modèle allemand. Environ 50 prêtres séjournèrent dans ce couvent d'internement. On les envoyait là, sans assurer leur subsistance. Parfois la Gestapo venait faire un contrôle et emmenait l'un ou l'autre en camp de concentration. Deux prêtres sont morts à Zásmuky. La durée de l'internement n'était pas limitée.

* * *

La libération eut lieu en 1945, mais non la liberté. (Entre parenthèses: il serait bon d'introduire en théologie la distinction entre «libération» et «liberté».) Le triomphalisme du parti communiste tchécoslovaque fut monstrueux et sans bornes. On fit silence sur tout ce qui dans le combat contre le nazisme n'était pas communiste, ou même souvent on en fit disparaître de force les traces. Au début on respecta quelque peu l'Eglise catholique parce que quelques députés communistes avaient trouvé refuge dans ses couvents, comme le disaient eux-mêmes les communistes. Des prêtres revinrent des camps de concentration où ils avaient noué des rapports amicaux avec des communistes. Mais le monopole général du Parti communiste allait croissant, la tension montait et même les élections de 1946 n'apportèrent aucune détente, bien que les communistes n'aient pas eu la majorité absolue. Les nuages s'amoncelaient au-dessus de l'Eglise. Il y avait bien 3 prêtres dans le gouvernement, mais ils n'y avaient aucune influence. Ce n'était en réalité qu'une manœuvre destinée à tromper les croyants.

L'année 1948 et la prise de pouvoir par les communistes amena la catastrophe pour l'Eglise. Un triumvirat fut constitué contre elle, composé de trois dirigeants communistes notoires, Čepička, Fierlinger, Nejedlý. En 1949, à Karlovy Vary fut établi un programme visant à la lutte contre l'Eglise et à la liquidation finale de celle-ci et de la religion.

La lutte ouverte éclata à la Fête-Dieu 1950 quand des commandos communistes empêchèrent les offices dans la cathédrale de Prague. L'archevêque Beran se montra pour la dernière fois à l'église des Prémontrés à Strahov pour la fête de Saint Norbert, le 6 juin 1950. Les évêques eurent encore le temps de publier une lettre pastorale sur les actions injustes du gouvernement. Dans la nuit du 7 juin 1950, la police investit les bureaux de l'archidiocèse et y installa comme directeur un laïc communiste, M. Houska. Celui-ci n'exerça pas très longtemps ses fonctions, car il fut arrêté pour ivrognerie. L'archevêque Beran fut interné. Après lui furent internés ou directement arrêtés les autres évêques. Aucun des 13 sièges épiscopaux ne resta normalement occupé.

En 1951, pendant la nuit du 13 au 14 avril, tous les religieux de toute la Tchécoslovaquie furent pris et conduits dans des «couvents de concentration» où ils furent placés sous la garde de la police. Bientôt furent investies de la même cruelle façon toutes les maisons des religieuses et les sœurs envoyées dans des usines ou contraintes à de durs travaux à la campagne.

Puis commencèrent les «procès-monstres». D'abord il y eut le procès des évêques et des supérieurs religieux. Ils furent accusés de haute trahison, ou d'espionnage et condamnés à de lourdes peines.

A Babice en Moravie les représentants municipaux furent assassinés par la police secrète et des citoyens gênants furent accusés de ce crime, parmi eux des prêtres. Deux prêtres furent exécutés.

Suivirent d'autres procès de prêtres. Lors de la troisième vague furent jugés les prêtres qui s'occupaient de la jeunesse, et, avec eux, de jeunes militants chrétiens. C'est dans ce groupe que j'étais condamné moi aussi. Nous étions 31, 6 prêtres, et 25 jeunes gens. Le total de nos condamnations se montait à 431 ans. J'étais condamné à une peine de 22 ans ou plutôt de 25, mais le tribunal «l'allégea» de 3 ans parce que j'étais d'«origine ouvrière» et n'avais encore jamais encouru de condamnation. J'étais accusé de haute trahison et d'espionnage. La haute trahison consistait en mon action auprès des groupes de jeunes. Assez curieuse apparut «la nature effective» de l'espionnage. Par l'intermédiaire de l'ambassade de Hollande à Prague, j'avais envoyé 3 lettres à mon ami Mgr Heidler en Allemagne. Personne ne savait ce qu'il y avait dans ces lettres. Moi-même à l'époque du jugement, je ne m'en souvenais pas. Un autre grief contre moi était que «je reconnaissais le pape». C'est pourquoi je fus proclamé «agent d'une puissance étrangère» et, pour cette raison, exclu de toutes les amnisties par la suite, car elles n'englobaient pas de tels «agents».

* * *

Je n'ai pas parlé des interrogatoires qui étaient les plus dures épreuves des accusés. Je n'ai pas personnellement connu de brutalités physiques. J'ai subi seulement des pressions psychologiques destinées à briser le caractère, l'honneur et la fidélité sacerdotale, à plonger le détenu dans le découragement et la conviction que tout était perdu et que résister n'avait aucun sens. C'est alors que Dieu et la foi donnent une force extraordinaire. Mais il faut notre coopération: ne pas penser aux interrogatoires, s'intéresser à des sujets tout à fait autres, se livrer à la prière et à la méditation bien réparties pendant les longues heures de solitude, se discipliner.

* * *

Le régime des prisons différait selon les prisons et selon les époques. Je n'ai pas vécu en prison les années les plus cruelles. Je ne peux pas donner une image d'ensemble, c'est pourquoi il me faut raconter, dans l'intérêt de l'authenticité et de la fiabilité, seulement ce que j'ai vécu moi. Après le jugement je fus envoyé en prison dans l'ancienne forteresse de Mîrov en Moravie. Dans les cellules tous étaient mêlés, prêtres et laïcs, prisonniers politiques et prisonniers de droit commun. Les travaux étaient variés: je ne saurais pas les énumérer en français. Au bout de 3 mois je fus de nouveau transporté en détention pour interrogatoires, je n'ai jamais su pourquoi, peut-être à cause d'une affaire à l'ambassade de France. J'avais en effet étudié en France dans les années 46/47. La période d'interroga-

toires dura 9 mois en isolement. Ensuite je fus transféré au camp 4 dans la région de Jáchymov où on travaillait le minerai d'uranium qui était ensuite envoyé en URSS. Deux ou trois trains par jour. Lors du chargement 40 à 60 tonnes de minerai passaient chaque jour par mes mains. Ensuite on m'envoya sur un chantier moins dur physiquement, mais beaucoup plus dangereux: on y fabriquait des préparations pour des essais en laboratoire destinées aux Soviétiques. Il n'y avait aucune protection contre les rayons, la poussière et le gaz de radon. De nouveau j'attribue à la protection divine le fait d'avoir traversé ces 18 mois sans dommage.

A la prison de Leopoldov j'ai travaillé le duvet avec l'ancien président Husák. Puis on nous a séparés des autres, nous, les prêtres. Nous avons réparé des sacs pour les moulins slovaques.

Au bout de 5 ans je fus transféré à la prison de Valdice en Bohême, où nous polissions du cristal de Bohême. C'était un travail difficile, les normes étaient sévères. Pour les satisfaire, nous nous organisions en équipes, chacun faisant une seule opération. J'ai travaillé là de nouveau 5 années. Après 14 ans de prison je fus relâché «sous condition», c'est-à-dire qu'en cas d'infraction, on aurait rajouté à ma peine éventuelle les 8 ans qui restaient.

J'ai été encore 10 ans privé des droits civils, ce qui était la peine la plus légère, car dans notre pays il n'y avait guère de droits civils.

Je ne veux pas parler davantage de ces années en prison pour ne pas avoir devant vous l'air d'un martyr. Nombreux furent ceux qui souffrirent beaucoup plus, physiquement et psychiquement.

* * *

Après ce survol du passé, essayons d'analyser le présent. Une Eglise nouvelle vit dans un état nouveau. C'est sa plus grande chance. Avec joie et reconnaissance envers Dieu et les hommes il nous faut constater que toutes les mesures restrictives sont tombées, conformément à la Conférence pour la Sécurité et la Coopération en Europe, tenue à Vienne, avant tout en ce qui concerne la nomination des évêques, l'admission des étudiants aux facultés de théologie et l'acceptation des candidats à la vie religieuse, dans les ordres et congrégations désormais libres.

Ce ne sont là que des circonstances extérieures. Plus importants sont les facteurs intérieurs. Parmi les jeunes en particulier s'est ranimé l'intérêt pour la religion. Au temps où la liberté avait disparu, c'est surtout la jeunesse qui introduisit dans la vie ecclésiale l'intériorité, le sens de la prière, la vie spirituelle et le service chrétien de la charité. Les grands pèlerinages en Slovaquie, en Moravie et en Bohême, aidèrent les croyants à prendre conscience de leurs propres forces spirituelles.

C'est pourquoi la devise du nouveau président V. Havel: «La vérité et l'amour vaincront» rencontra aussitôt un écho profond. La Vérité comme délivrance du règne du mensonge, l'Amour comme réponse à toutes les haines. Le facteur le plus important de la «douce révolution» est la transformation des personnes. Certes il y a de grands problèmes politiques, économiques. Mais l'essentiel c'est l'esprit dont la force invincible s'est manifestée comme dans aucune autre révo-

lution. C'est pourquoi il s'agit moins d'une révolution que d'une évolution spirituelle et morale. La liberté n'a pas agi par la violence, mais par le sacrifice. Elle n'a pas explosé en brutalité; au contraire elle a répondu à la brutalité par la lumière et la joie.

Il n'y a pas à redouter je ne sais quel triomphalisme des religions en général et du catholicisme en particulier. Nous en sommes très loin et cela nous répugne. Les discours et les manifestations ont de plus en plus un caractère politique – nos manifestations religieuses sont au contraire de plus en plus silencieuses. Les ordres religieux ont renoncé à la restitution de leurs biens et n'ont demandé que la restitution des églises – qu'il faudra beaucoup réparer – et d'un minimum d'espace pour pouvoir vivre et travailler.

Les tâches et les obligations devant lesquelles se trouve la foi dans notre pays et tout notre peuple sont – grâce à Dieu – très grandes. Je passerai sur les problèmes de la société civile, où les chrétiens engagés ont sans aucun doute une grande responsabilité. Il s'agit de la création d'une véritable démocratie, de réformes économiques, de la protection écologique de l'environnement. Ce sont des tâches de spécialistes. Mais on ne peut pas les séparer d'une vraie vie chrétienne. Le christianisme chez nous a une chance qu'il n'a sans doute jamais eue dans notre pays. Ce ne sont pas seulement les élections libres qui amèneront la démocratie. De plus il s'agit de la création de la maison commune européenne, comme y invitent Jean Paul II, notre président Václav Havel et M. Gorbačov. Mais cette maison commune doit être habitée par «de bons esprits». L'économie de marché n'apportera pas tout. L'écologie ne concerne pas seulement l'atmosphère, mais tout le milieu de vie que menacent précisément les ombres de l'économie de marché à l'Ouest. Terrorisme, drogue, effondrement moral, montée critique de la délinquance, divorces, avortements, violence, satanisme et autres maux nous imposent de grandes tâches!

Notre président qui, encore plus que président, est toujours davantage la voix de la conscience, a prononcé devant le Parlement américain des paroles différentes des paroles politiques et diplomatiques habituelles aux chefs d'Etat. «Nous restons encore incapables de placer la morale au-dessus de la politique, de la science et de l'économie [je nommerais encore quant à moi bien d'autres domaines – J. Z.] Nous sommes encore incapables de comprendre que l'unique colonne vertébrale de notre action – si elle doit être conforme à la morale – c'est la responsabilité. La responsabilité envers quelque chose qui est plus que ma famille, mon pays, mon entreprise, mon succès personnel [j'ajouterais volontiers beaucoup d'autres idoles de la société de consommation – J. Z.]. La responsabilité envers un ordre plus haut de l'être, ordre dans lequel nos actions s'inscrivent à jamais et où seulement et définitivement elles seront jugées à leur valeur. Entre nous et cette autorité plus haute, l'interprète est ce que nous appelons traditionnellement ‹la conscience›.»

Sans doute ces paroles sont universelles. Mais le chrétien les comprend plus profondément à la lumière de sa foi et de sa tradition. C'est à partir de là qu'il comprend plus pleinement l'ordre de l'être, l'autorité. C'est là qu'il puise sa culture, sa conscience, les critères de la morale dans ses activités et sa responsabilité envers une conscience droite, envers la société, devant Dieu, qui seul jugera en toute justice.

Notre évolution morale longuement réfléchie nous oblige à répondre aux exigences spirituelles de notre époque par de grands actes, par des actes qui leur soient proportionnés. La lutte pour la vérité continue. L'amour est nécessaire partout, à tous les niveaux de la vie individuelle, sociale, nationale et internationale. Il nous faut renverser les vieilles frontières qui nous séparaient, pour travailler à l'avènement d'un homme nouveau, d'une nouvelle société, d'une Eglise nouvelle dans un monde nouveau.

P. Josef ZVERINA

Quelques réflexions sur les responsabilités du physicien aujourd'hui *

1. *Introduction*

Parler ici à des spécialistes qualifiés des responsabilités du physicien est certainement un pari risqué. Mon excuse est que ce souci, qui a été le mien, est aussi le vôtre, chers collègues et étudiants. Mais la pudeur naturelle du physicien a pour conséquence que ce problème est rarement abordé en public. Chacun de nous le rencontre dans le secret de sa conscience... mais la tentation est grande de ne pas l'approfondir parce que nous sommes sollicités par des tâches plus urgentes.

En vous proposant ici quelques éléments de réflexion, je vous prie à l'avance de m'excuser, selon le cas, de la timidité ou de la hardiesse de mes propos. Mais la vie professionnelle si riche que j'ai vécue parmi vous, la chaude amitié dont j'ai toujours été entouré, m'autorisent peut-être à tenter ce témoignage!

2. *Importance de la physique*

Une des sources de cette responsabilité est l'importance des tâches qui nous sont confiées... évidemment d'autres secteurs de la connaissance sont également importants ou sont même plus importants que celui qui est le nôtre: je n'en parlerai pas, si ce n'est indirectement, car nous avons appris, dans notre métier, à ne parler que des problèmes qui nous sont familiers et sur lesquels nous avons réfléchi.

Pourquoi la physique est-elle importante? Il est clair que la démarche de la recherche fondamentale fait progresser chaque jour la connaissance des lois qui régissent l'univers sensible dans lequel nous vivons. Nous avons la conviction que ces lois existent, qu'elles ne sont pas disparates, mais forment un tout bien ordonné... et dans le secteur limité dans lequel

* Leçon d'adieu prononcée le 15 janvier 1990 à la section de physique de la faculté des sciences, Université de Genève.

nous travaillons, leur validité est à la source de la confiance du chercheur en son travail... Il est remarquable que la physique moderne, née avec le XVIIe siècle, ait connu, grâce à cette méthode, des progrès continus, qui sont allés en s'accélérant, surtout au cours du dernier demi-siècle.

Et c'est précisément au cours de ce dernier demi-siècle que la physique a contribué aussi au progrès de disciplines voisines qui s'occupent d'analyser les objets ou les phénomènes naturels; elle leur a proposé des modèles microscopiques, particules et interactions, qui sont à la base de leur interprétation: déjà dans notre maison la physique de la matière condensée mais ailleurs la chimie physique, l'astrophysique, la biophysique... témoignent, par leur simple appellation, de l'importance des données fondamentales de la physique sur leur propre développement.

Par ses applications dans tous les secteurs de l'activité humaine – je pense particulièrement à l'industrie de la médecine – par l'amélioration constante de telles applications, la physique et les sciences qui appliquent ses principes et ses lois conditionnent la vie individuelle et sociale dans les pays développés, elles sont un défi continuel à l'opinion publique – défi qui embarrasse souvent les responsables politiques.

3. La science atteint le vrai

Ce succès, cet universalisme, pourrait-on dire, de la physique et de ses applications, n'est pas un effet du hasard, ni celui d'une mode passagère. La raison en est que la science atteint la réalité des choses, elle atteint le vrai. Et s'il est un domaine où la vérité finit toujours pas triompher, c'est celui de la recherche scientifique. Les publications dans les journaux spécialisés doivent entraîner la conviction du lecteur, toujours méfiant, souvent lui aussi spécialiste du problème abordé: précision des expériences décrites, justification théorique convaincante, dans un texte condensé où chaque mot a son importance. Voilà ce qui est exigé de nos contributions!

On comprend pourquoi les faits inattendus, les interprétations nouvelles, ne sont publiés qu'avec la plus grande prudence: crainte des artefacts, des fautes d'interprétation... ou même de calcul. Une distribution préalable de «preprints» permet parfois d'éviter la catastrophe!... et si l'on a publié une inexactitude, on se hâte de la corriger soi-même. Toute désinvolture vis-à-vis d'une publication est sévèrement condamnée par la communauté scientifique... les polémiques de ces dernières années sur la mémoire de l'eau, la fusion froide, ou la datation du linceul de Turin au C14 peuvent donner «a contrario» confiance dans l'effort de la communauté scientifique dans sa lutte pour atteindre le vrai. Cela ne se fait pas

sans mal, surtout lorsque le vrai combat l'opinion de la majorité des scientifiques, lorsque les résultats nouveaux sont «révolutionnaires». Il arrive aussi que des inexactitudes aient la vie dure! On peut, malgré cela, dire que la physique, par la qualité de ses résultats, par ses réactions saines devant l'erreur, l'illusion ou le mensonge, est un des témoins de la vérité. Par elle, dans tout un secteur de la pensée humaine, de l'activité humaine, le vrai existe.

Mais qu'on me comprenne bien. Si, dans les sciences de la nature, grâce à la physique notamment, le vrai existe, cela ne signifie pas que tout ce qu'affirme un scientifique est forcément vrai. Ce que nous pourrions appeler la «vérité scientifique» se situe à plusieurs niveaux: dans le premier niveau, le plus sûr, il y a les données expérimentales, si on a eu soin d'indiquer à quel degré de précision elles sont acquises. Les lois qui peuvent s'en extraire directement sont également une sorte d'acquis définitif – surtout si elles ont un pouvoir de prédiction. On peut dire que la loi de gravitation universelle a été confirmée d'une manière éclatante par la prédiction de l'existence d'une planète supplémentaire dans le système solaire.

Il y a les représentations théoriques, le plus souvent des modèles dont le but est de rendre mutuellement cohérentes toutes les données définitivement acquises. Ces modèles ne rendent pas compte de la totalité du réel, mais de ce que, à une époque donnée, nous en connaissons; leur pouvoir prédictif est, là aussi, essentiel.

Il y a maintenant, à un degré moindre de certitude, les problèmes sur lesquels la communauté scientifique travaille, mais qui ne sont pas résolus: suivant son tempérament, optimiste ou pessimiste, on peut en voir la solution pour demain, ou dans un lointain plus ou moins nébuleux, par exemple: la recherche des matériaux qui rendront possible la transformation à bon marché de l'énergie solaire en énergie électrique, l'utilisation, comme source d'énergie industrielle, de la fusion nucléaire que l'on voyait à portée de main dans les années 60, la supraconductivité à haute température.

Il faut y croire, et travailler d'arrache-pied, pour hâter la solution – mais le succès, tel que nous l'espérons, n'est pas évident a priori.

Il y a enfin, à un quatrième niveau, ce que nous pourrions appeler l'espérance scientifique d'une époque. Nous pourrions citer comme exemple la conviction qu'on avait à la fin du XVIIIe siècle que la loi de gravitation était susceptible de tout interpréter: non seulement les propriétés du monde minéral, mais la vie, et même le comportement humain. On en est bien revenu. On était convaincu, à la fin du XIXe siècle, qu'on avait découvert tout l'essentiel, qu'il n'y avait plus rien à découvrir d'im-

portant, alors que s'élaboraient déjà dans l'ombre, la quantification, la radioactivité et la relativité.

Pour cela, nous avons besoin de la volonté du scientifique d'être vrai et de soigneusement distinguer ces niveaux de certitude.

Comme chaque période a ses certitudes, ses problèmes ouverts, ses rêveries – il est imprudent, aujourd'hui, comme le soulignait d'Espagnat, d'étudier la physique dans de vieux livres!

4. *Confiance dans la science*

Il se dégage de tout ceci une confiance dans la science, et cette confiance était déjà perçue au siècle dernier. En 1849, Renan affirmait:

> «La religion, la philosophie, la morale, la politique trouvent de nombreux sceptiques; les sciences physiques n'en trouvent pas (au moins quant à leur partie définitivement acquise et quant à leur méthode)... cela leur paraît certain et scientifique qui est acquis d'une manière analogue aux résultats des sciences physiques, et si les sciences morales leur paraissent fournir des résultats moins positifs, c'est qu'elles ne répondent pas à ce modèle de certitude scientifique... On admet la certitude scientifique; on trouve seulement que l'on possède cette certitude sur trop peu de sujets»[1]

Des réflexions récentes d'Abragam vont dans le même sens:

> «Dans ce marécage de la vie moderne qui s'enfonce sous nos pieds, il est bon qu'il y ait une parcelle solide de terre ferme sur laquelle on puisse prendre appui, une vérité. C'est là, à mes yeux, ajoute-t-il, une justification supplémentaire de la science, spécialement de la physique»[2].

5. *Le mensonge dans la société*

Ce havre de vérité, sur lequel s'accordent tous ceux qui étudient les sciences exactes et qui les appliquent dans tous les continents, indépendamment de leurs convictions profondes, est d'autant plus important qu'en dehors, le mensonge sue partout.

Sans aller bien loin, notre civilisation occidentale «flirte», c'est le moins qu'on puisse dire, avec le mensonge. On a toujours le respect, au moins

[1] Ernest RENAN, *L'avenir de la science,* La Guilde du livre, Lausanne, 1965, p. 517.
[2] Anatole ABRAGAM, *Réflexions d'un physicien,* Hermann, Paris, 1983, pp. 101–102.

avoué, du vrai; on s'en réclame dans toutes les circonstances de la vie; la plupart des témoignages de la vie courante sont sincères et vrais, car il est dangereux, onéreux, ou simplement «mal vu» d'être taxé de menteur. Il faut toutefois reconnaître, et peu de gens y résistent, que lorsque le témoignage du vrai contrarie nos intérêts, ou, plus, simplement, nous complique la vie, il passe au second plan... ce qui faisait dire avec amertume à Abragam:

> «Tout le monde ment: les hommes politiques en place, bien sûr, mais aussi ceux qui aspirent à les remplacer, les publicitaires et les contestataires, les réactionnaires et les révolutionnaires, les diplomates et les technocrates, les démagogues et les pédagogues»;

il pouvait conclure:

> «Si tant de jeunes gens et de jeunes filles sont aujourd'hui perturbés, désorientés, indignés, ou simplement cyniques, je crois que c'est à cause du mensonge qui s'étale partout»[3].

On touche, là, la première et la plus importante des responsabilités du physicien: être, dans l'exercice de son métier, un témoin authentique du vrai.

6. *Le métier de physicien*

Si le métier de physicien est un métier difficile, à la préparation longue et ardue, il offre de grandes satisfactions dont vous pouvez tous témoigner, chers collègues et étudiants.

Aucun de nous n'hésite, lorsque c'est nécessaire, à emporter du travail en week-end. Pour la préparation des examens, pour un travail de thèse, pour la préparation d'un cours ou d'une publication, les vacances sont la période où l'on peut travailler tranquillement... et la retraite, je puis déjà en parler en connaissance de cause, est souvent plus un changement d'activité ou de rythme qu'un arrêt plus ou moins définitif!

La première de ces satisfactions, et celle par laquelle on a tous commencé, est simplement d'étudier la physique! La joie que l'on ressent à la description et à l'interprétation d'une expérience nouvelle et importante, celle de suivre l'actualité toujours en mouvement, est encore plus grande lorsque l'on coopère à une contribution originale: faits nouveaux ou interprétation plus simple ou plus rigoureuse de phénomènes déjà compris. Cette joie de connaître, chacun de nous l'a ressentie à un moment ou à un autre.

[3] *Op. cit.*, pp. 100–101.

Il y a aussi, bien sûr, les contacts sociaux:
- l'enseignement, tout d'abord, qui nous permet de garder, tout au long de notre carrière, un contact vivant avec la jeunesse
- il y a aussi les relations avec l'extérieur, requises par l'actualisation de notre travail.

C'est peut-être le moment de remercier ceux d'entre nous qui ont créé et développé pour nous des contacts institutionnels et permanents avec nos collègues des autres universités romandes, avec l'industrie régionale.

Les contacts avec l'étranger, grâce au langage de vérité qui est celui des scientifiques de tous les pays, nous ont permis de comprendre nos collègues d'Europe de l'Est bien avant qu'ils ne s'expriment bruyamment et efficacement pendant l'année 1989! Je dois beaucoup, sur ce plan, aux réunions scientifiques annuelles du Groupement Ampère.

7. *Le malaise actuel*

Mais il faut bien reconnaître que si nous avons de bonnes raisons d'aimer notre discipline et les tâches qu'elle nous impose, nous ressentons, à la fin de cette avant-dernière décade du XXe siècle, un certain malaise et, pourquoi ne pas le dire, une certaine inquiétude... les étudiants d'aujourd'hui savent que, malgré l'énorme travail à fournir, la place qu'ils attendent dans la société de demain ne leur est pas garantie.

Si l'opinion publique et les gouvernants ont fait largement confiance à la science jusque dans les années 60, il y a maintenant doute:
1. doute des pouvoirs publics sur les domaines à privilégier, sur les enveloppes budgétaires à leur consentir;
2. il y a doute aussi de la part de l'opinion publique, en partie conditionnée par les médias, qui attend pour demain des progrès irréalistes ou regrette le «bon vieux temps» où l'on n'avait peur ni de l'hiver nucléaire, ni de la pollution généralisée.

Il faut voir les choses en face: pour les responsables, la physique – et la science en général – peut n'être qu'un outil politique à utiliser à court terme; pour le public c'est souvent un charabia que l'on est plus tenté de craindre que d'admirer.

«La Science est menacée», donnait pour titre Schatzmann, l'astrophysicien bien connu, à un ouvrage publié il y a moins d'un an[4].

Comment en est-on arrivé là? Sans remonter au déluge, il est clair que le développement de la physique moderne, au cours des trois derniers

[4] Evry SCHATZMANN, *La science menacée*, O. Jacob, Paris, 1989.

siècles – et surtout au XIX[e] – a eu de profondes répercussions sur la société.

Conscients de la fiabilité d'une méthode qui interprétait avec élégance aussi bien les mouvements des planètes que ceux des mobiles qui nous entourent, on a cru pouvoir rejeter aussi bien:
- la philosophie et les sciences de l'homme dont les données avaient pour nous un trop faible pouvoir de conviction
- que les religions (surtout christianisme, mais aussi islam) jugées comme états primitifs de l'humanité et appelés à disparaître dans un bref délai.

La science était aussi destinée à devenir le moteur technique, social et même éthique de l'humanité...

Si ces vues, à la fois idéalistes et simplistes, sont rejetées – parfois avec nostalgie – par la plupart des scientifiques d'aujourd'hui, elles sont encore présentes – plus ou moins confusément – dans les médias et dans l'opinion publique et ce hiatus est une des causes du malaise que nous ressentons.

Il faut bien avouer que parfois, nous, scientifiques, ne réagissons que mollement contre cette illusion du public selon laquelle le développement de la science est automatiquement générateur de progrès, ayant soin de rejeter sur les responsables politiques les mauvaises applications de la science. Nous savons pourtant bien le rôle décisif de la lettre d'Einstein au Président Roosevelt sur la réalisation de la première bombe atomique.

Quelques-uns d'entre nous embouchent facilement la trompette pour dénigrer – ou mépriser – les sciences humaines (littérature, philosophie), en oubliant que leurs objectifs essentiels ne peuvent pas être atteints par notre discipline: face aux grands problèmes existentiels de l'homme, nous n'avons, nous, physiciens, rien à apporter... La confession de Schatzmann est émouvante:

> «Il me reste ma science, mais avec un infini sentiment de modestie. Je ne peux vivre sans elle. Mais ce n'est pas la science, en tant que telle, qui me donne la paix, la justice, le bonheur, l'amour et cependant je n'arrive pas non plus à imaginer une société qui choisirait de s'en débarrasser...»[5].

[5] *Op. cit.*, p. 12.

8. Fondements philosophiques de la science

Nous ne devons pas oublier que le développement scientifique qui transforme le monde a ses fondements dans quelques axiomes – postulats – qu'il n'est peut-être pas inutile de rappeler:

- si nous nous donnons tant de peine pour découvrir les lois qui décrivent les interactions dans le monde matériel, c'est que nous supposons implicitement
  - que le monde matériel existe, postulat sur lequel pratiquement tout le monde est d'accord, mais aussi
  - que ce monde matériel obéit à des lois indépendantes de celui qui les a découvertes ou de celui qui les applique;
- notre recherche est en outre fondée sur un humanisme bien précis:
  - possibilité pour l'homme d'entrer en contact (par ses organes des sens ou les appareils qui les corrigent ou les remplacent) avec le monde matériel tel qu'il est,
  - possibilité de découvrir les lois de la matière.

Ces axiomes nous montrent bien où se situe la quête de vérité en philosophie par rapport à la démarche du scientifique, non pas en parallèle, ou en opposition, mais en amont.

Le travail du physicien suppose la validité de ces axiomes – sans lesquels son activité n'aurait aucun sens – mais leur nature métaphysique doit être soulignée.

Il y a, en plus, des axiomes qui sont spécifiques de la physique, mais qui en constituent, eux aussi, un préalable incontournable: je citerai les principes de la thermodynamique, et particulièrement le premier: le principe de conservation: dans un système isolé, l'énergie emmagasinée reste constante.

L'autonomie de la science par rapport à la philosophie et aux sciences de l'homme est un leurre, mais nous sommes tentés de nous nourrir d'illusions et de rêves... comme ceux à qui nous reprochons leur manque de rigueur.

9. Responsabilités du scientifique

Deux conséquences s'imposent:

1. Le scientifique doit protéger sa réputation d'homme vrai – d'abord dans sa discipline.

Il ne doit en aucun cas décevoir une opinion publique qui sent, dans cette discipline, quelque chose de solide. Il y a désarroi et scandale quand on

voit des scientifiques de renom international dans deux camps rivaux à propos, par exemple, des dangers prévisibles de Tchernobyl ou des risques de «Superphoenix». La vérité est une.

Faut-il parler de «Serment d'Hippocrate» pour les spécialistes des sciences pures? Peut-être, mais ce serment devrait être tourné vers la recherche et le témoignage du *vrai* scientifique avec les limites que seul le spécialiste connaît réellement. Mais nous ne serons réellement crédibles que si cette exigence de vérité pénètre toute notre vie: notre enseignement d'abord et tous mes collègues savent bien l'énorme travail de préparation requis pour que nos cours soient valables; mais aussi tous nos contacts, publics ou privés, avec les non-scientifiques: que nos plaidoiries pour obtenir des crédits, pour défendre notre point de vue, soient scrupuleusement fondées sur le vrai.

Soyons aussi capables de changer d'opinion quand c'est raisonnable! Ceci nous impose une ascèse qui risque parfois d'aller à l'encontre de nos intérêts immédiats.

2. Mais ceci nous ouvre à une autre exigence du métier de scientifique: l'exigence éthique. Si le scientisme de Renan ou de Taine peut être rangé parmi les illusions du passé, le physicien d'aujourd'hui sait que «lui-même et le fruit de son travail peuvent favoriser l'homme ou lui nuire»[6]. On doit renoncer définitivement à ériger en postulat fondamental existentiel le principe selon lequel seule la science peut conduire efficacement l'humanité! L'éthique du scientifique doit reposer sur deux piliers:

- adhésion à l'ordre naturel que nous découvrons peu à peu et dont nous recherchons passionnément les lois.
- respect de la transcendance ontologique de la personne humaine sur les autres êtres du monde de la nature.

10. Comment témoigner du vrai?

Outre la transmission de la connaissance à ceux qui devront prendre le relais, et cette tâche assure actuellement ses objectifs, il est important de faire des sciences exactes un élément de culture générale. Les enfants et adolescents auront plus tard à prendre des décisions politiques (ou à y participer) dans lesquelles le développement de la science et de ses applications est en jeu. Permettez-moi de citer à nouveau Schatzmann:

[6] JEAN-PAUL II. *Discours à l'Université de Pise,* 24.9.1989, Trad. *Docum. Cath.* 5.11.1989, pp. 941–943.

> «L'impact sur le public de la science et de ses applications est si grand qu'il est absurde et invraisemblable que si peu de gens aient une idée de ce qu'est la science... sauf exception, la classe politique ne sait pas ce qu'est la science, ignore la façon dont la science se fait, ne voit guère éventuellement que les profits et avantages à court terme de ses applications...»[7].

Pour la majorité des gens, la science qui se fait aujourd'hui est inintelligible... on la déteste et on garde souvent un souvenir abominable des classes de sciences à l'école[3] p. 90. L'enseignement des sciences aux enfants et surtout aux adolescents est un échec. Il devrait avoir pour objectif de faire aimer la science... c'est le résultat inverse qui est le plus souvent obtenu! Ce jugement pessimiste me paraît moins juste ici qu'en France où il a été prononcé, d'autant plus que, heureusement, de nouvelles méthodes pédagogiques sont expérimentées, à Genève particulièrement, dans lesquelles l'apprentissage des sciences expérimentales s'appuie sur la recherche personnelle des élèves, pour faire évoluer leurs représentations: le maître part de ce que sait, ou de ce que croit savoir l'enfant et par l'expérience, par l'observation, l'amène à changer lui-même son point de vue. C'est grâce au conflit créé face à ses propres conceptions que l'élève évolue.

Les réactions d'élèves sont pleines d'enseignement. En voici une: «Vous ne pensez pas qu'on va oublier ce qui s'est passé en classe... c'était à l'opposé de ce que je pensais».

L'objectif principal peut se résumer en quelques lignes: «apprendre à douter des lieux communs, des fausses évidences, faire preuve d'humilité devant la réponse expérimentale»...[8].

On voit déjà poindre le second objectif: la quête et l'amour du vrai que les élèves doivent rencontrer dans les classes scientifiques doivent se répercuter dans toutes les circonstances de la vie: l'homme doit acquérir, dans sa jeunesse, un sens critique, basé sur une information humble, mais rigoureuse, qui pourra lui apprendre à lire intelligemment la presse, à critiquer la publicité, bref, à rechercher sans relâche et à aimer le vrai. Tous les chemins qui conduisent au vrai doivent être explorés... et s'il est un domaine où cette quête de la vérité est essentielle, c'est celui où se dessinent les questions fondamentales que se pose l'homme.

[7] SCHATZMANN, *op. cit.*, p. 13.
[8] Marie Louise ZIMMERMANN, comm. privée (Thèse, Genève, 1990).

11. Le physicien et la foi religieuse

Il est bien connu qu'une proportion importante des humains qui peuplent notre planète, se réfèrent à une foi religieuse. Eux aussi, comme croyants, ont droit à la vérité, à l'exploration de la convergence, ou tout au moins de la non-incompatibilité de leur foi religieuse avec la vérité «naturelle» que l'homme reçoit par ses sens et son intelligence. C'est donc un des devoirs du chercheur de scruter ces croyances en vue de mettre en évidence les points d'harmonie et les points de désaccord entre vérité religieuse et vérités naturelles. Les chrétiens ont cette chance que ce travail critique ait été entrepris depuis près de deux siècles et se poursuit sans relâche: l'étude historique des textes, l'archéologie, les techniques scientifiques les plus affinées, ont soumis au crible de la critique les données de leur foi qui étaient justiciables de ces méthodes.

Il ne s'agit évidemment pas de ressusciter le concordisme. Comme les axiomes de la philosophie, les données essentielles de la foi doivent se situer en amont des données que nous livrent les sciences de la nature. Il y a, bien sûr, des lignes de contact, des interfaces, comme le soulignait un groupe de travail physique / théologie de cette université. Il y a aussi des zones de recouvrement – et dans ces zones, la vérité est une, il doit y avoir nécessairement, coïncidence parfaite entre vérité scientifique et vérité religieuse. Autrement dit, cohérence entre les faits historiques narrés et les données historiques découvertes, non contradiction interne dans les textes.

C'est, à mon avis, une des richesses de cette université de porter témoignage, par l'existence et le rayonnement de sa faculté de théologie protestante, de l'importance – pour les chrétiens comme pour les non-chrétiens – du message du Christ et de la validité de ses fondements.

Il est à souhaiter que les croyants des autres confessions (je pense particulièrement à l'islam) bénéficient aussi d'un travail sérieux et objectif de critique historique et scripturaire, car la vérité est une et il ne saurait y avoir contradiction entre vérité révélée et vérité découverte par la démarche scientifique.

Le physicien peut se sentir, a priori, peu concerné par ce genre de recherche, mais dans bien des cas, ce sont les disciplines scientifiques qui sont directement interpellées. Un certain nombre de faits extraordinaires (guérisons anormales, par exemple), justifient des enquêtes sérieuses en vue de chercher d'abord l'exactitude des faits invoqués et, le cas échéant, leur rationalité. On ne saurait s'en débarrasser en les qualifiant simplement d'artefacts. Les croyants ont le droit de savoir s'il s'agit d'illusion, de supercherie ou de faits authentiques.

12. Pour conclure

Il est bien clair que la responsabilité du scientifique est d'abord dans le domaine où il est compétent et son témoignage, dans les autres domaines, pour être plus limité et plus modeste, reste le témoignage du vrai.

Ma conclusion tiendra en peu de mots: Nous avons la chance d'œuvrer dans une terre où apparaissent chaque jour de nouvelles fleurs... alors,

«Il faut cultiver notre jardin!»

Prof. G.J. Béné

Chronique des idées reçues (4)

«Ne culpabilisons pas!»

Vingt fois par jour, on l'entend dire, ou on se le dit à soi-même! Si souvent que l'idée est passée dans le catalogue des règles de vie courantes. Le réflexe est établi. Faites une quelconque bêtise, votre première réaction sera de repousser tout sentiment de culpabilité. On ne doit pas, en effet, s'y laisser aller. Il faut assumer. Refuser de se sentir coupable. Sans quoi votre personnalité va se désagréger. Vous ferez des complexes. Vous ne deviendrez pas adulte. Vous ne serez pas libéré.

L'origine de cette «maxime» n'est pas bien difficile à trouver. Il faut en premier lieu montrer du doigt Freud, bien sûr, puis tous les psychiatres et psychanalystes qui ont développé sa théorie sans discernement. L'on oublie cependant que c'est de la culpabilité maladive qu'ils sont occupés, avant de se laisser aller, et nous avec eux, à englober dans la théorie tout sentiment de culpabilité.

Le résultat aujourd'hui est que le «tu dois» est toujours culpabilisant, entendez accusateur et générateur de sentiment de faute. Comme il est assez pénible de se sentir accablé de péché ou de quelque chose de ressemblant, l'on commence par se débarrasser du malaise que provoque la sensation de culpabilité résultant du «tu dois». Et pour simplifier, pour éviter un détour inutile, on supprime carrément le «tu dois» puisqu'il est la cause du trouble ennuyeux qui empêche de vivre confortablement.

Les conséquences n'en sont pas toujours bien perçues, et pourtant elles sont là. Essayez d'éduquer des enfants en bannissant de votre vocabulaire les «il faut» et les «tu dois» ou «tu ne dois pas» (pour ne pas leur créer «des complexes», naturellement!): ça ne sera pas aussi facile qu'il y paraît. Dans un autre domaine, bien que comportant une notion différente de culpabilité, imaginez le droit succombant à l'épidémie (ce n'est pas à exclure totalement, à voir son évolution dans certains cas). L'on se demandera alors comment assurer l'ordre public avec un langage juridique édulcoré. Même la Bible devient illisible si l'on oblitère la culpabilité: que faire en effet du Décalogue? Et jusqu'à cet Evangile d'amour qui nous embarrasse bien souvent avec des règles et des prescriptions! Observons les efforts éperdus de nos prédicateurs pour gommer soigneusement de leurs exégèses tout ce qui pourrait ressembler à une obligation.

Ce que chacun pense pour lui-même, il l'applique naturellement aux autres. L'on s'efforcera donc de ne culpabiliser personne en commençant par ne juger quiconque (passe encore, ce n'est effectivement pas notre affaire) et en renonçant à juger des actes (sans toujours voir, d'ailleurs, la différence entre les deux cas). Ainsi puisque personne ne doit être jugé coupable, il n'y a pas matière à faute.

J'admets que le raccourci est un peu raide, mais il y a de cela dans l'air. Qu'est-ce qui est bon, qu'est-ce qui est mauvais? Les éducateurs et les confesseurs s'y perdent. Tu fais ce que tu crois devoir faire, ce qui est bon pour moi ne l'est pas nécessairement pour toi. Tout évolue. Le juste aujourd'hui sera faux demain, et vice-versa. Donc agis comme tu penses, et surtout ne te sens pas coupable, tu y perdrais ton équilibre!

Pour éviter la catastrophe, il est temps de retrouver une juste notion de la culpabilité. Il y a une culpabilité fausse, névrotique, résultant de l'angoisse qui disproportionne le sentiment de faute que l'on peut éprouver parce qu'elle le fait porter sur un objet inadéquat. Parce que je suis maladivement angoissé, je me sens mal à l'aise à propos de n'importe quoi. J'ai l'impression que mes actions sont coupables sans savoir vraiment pourquoi, alors que ces actions sont sans relation avec une faute voulue ou acceptée. En fait ma liberté n'est pas engagée, et en réalité je ne suis coupable de rien. Cette culpabilité-là va parfois de pair avec un profond déséquilibre de la personnalité. Elle est naturellement inacceptable et peut appeler l'aide du spécialiste. Bien souvent, pourtant, il faut *vivre avec,* mais l'on a bien raison de souhaiter en être débarrassé.

En revanche il y a une culpabilité vraie et nécessaire. C'est celle que l'on éprouve lorsque l'on a engagé en connaissance de cause sa responsabilité, donc sa liberté, dans une action contraire aux exigences de la nature et de la fidélité à Dieu, et donc opposée à la conscience droite. Cet engagement peut être total ou limité, pleinement conscient ou lucide en partie seulement, il implique plus ou moins la volonté mais il implique quelque chose de la personne. Oui nous sommes capables de fautes et il est normal de nous en sentir coupables, ne serait-ce que pour savoir que nous avons à demander pardon. Cette culpabilité juste ne doit pas être évacuée sans quoi les déséquilibres seront bien pires que ceux produits par la névrose. Son absence exclut tout appel à la Miséricorde. Or c'est d'elle que nous vivons. L'Evangile est clair à ce sujet: *Si vous étiez des aveugles, vous seriez sans péché; mais vous dites: «Nous voyons!» Votre péché demeure. (Jo* 9,41).

Pour en revenir au «tu dois», je reconnais pourtant des raisons à notre allergie. A force d'en avoir asséné à tort et à travers, on en est arrivé à imposer un système moral rigide, aveugle et, à la limite, irraisonné: tu dois, mais tu n'as pas besoin de savoir pourquoi. Pourquoi? «Parce que!» disait-on au gamin que j'étais. Cela donne une éthique (ou une morale, le mot veut dire la même chose) dépourvue de sens et que l'on ne peut accepter.

Mais ce n'est pas une raison pour supprimer toute obligation de vie, parce qu'alors on en vient à quelque chose comme la libre pensée en matière de comportement individuel. «Rien ne m'est imposé, c'est moi qui choisis ce que je veux faire (et non ce que je dois faire) en fonction des critères que je veux bien me fabriquer et me donner.»

Entre ces deux extrêmes, il y a la véritable éthique. Elle est fondée sur ce que la raison humaine a pu découvrir quant au but de l'existence: le bien, le bonheur, et aux moyens d'y parvenir (voir par exemple Aristote), ainsi que sur les indications gracieusement reçues de Dieu à travers l'Ecriture et l'Eglise. Ici, le «tu dois» est bien expliqué et il n'est pas question d'ordres aveugles ou issus d'une quelconque

malice ou bêtise humaine. A ce titre, il est acceptable, surtout s'il vient à être compris non comme une obligation extérieure, mais comme une exigence profonde de notre être en vue de sa libre adhésion à l'Ordre divin, qui n'est que Beauté et Amour.

Si ces tendances fondamentales se traduisent parfois en termes d'obligation, c'est uniquement parce que notre intelligence peine à les appréhender et parce que notre volonté, susceptible de défaillir, a besoin d'être soutenue. Le Décalogue n'a pas d'autre raison d'être. Mais sa pleine démonstration se trouve dans l'Evangile, et quelle lumière s'en dégage!

C'est pourquoi nous avons raison d'être navrés lorsque nous avons contrevenu à quelqu'une de ces exigences de vie. Si nous l'avons fait, c'est parce qu'à tel ou tel moment nous nous sommes détournés de ce qui fait notre bonheur et de la bonté de Celui qui nous y conduit.

Compte tenu cependant de son immense miséricorde, notre «navrance» (disons sentiment vrai de culpabilité) devrait à peine faire frémir l'océan de confiance qui porte notre âme vers les horizons infinis. Mais elle est bien dans l'ordre des choses.

Guy Boissard

Monastère
Notre-Dame
de la
Ste-espérance

ET VETERA

Charles, Cardinal Journet (†)

Direction et rédaction: Georges Cottier, O.P.
Adresse pour la correspondance: Nova et Vetera
76, chemin de la Montagne
CH-1224 Chêne-Bourgeries

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: 17-974-3, *ou sur le* compte bancaire *indiqué ci-dessus.*

Imprimerie Saint-Paul, Fribourg