

NOVA^{ET}VETERA

REVUE TRIMESTRIELLE



Liminaire	p. 1
ANDRÉ FEUILLET – La primauté et l'humilité de Pierre – <i>Leur attestation en Mt 16, 17–29, dans l'Evangile de Marc et dans la Première épître de Pierre</i>	p. 3
GEORGES COTTIER, O.P. – Eduquer à l'anthropologie et à l'éthique . .	p. 25
STEFAN SWIEZAWSKI – Le rôle que le christianisme attribue à la philosophie	p. 43
JAQUES MARITAIN – A propos de la philosophie chrétienne	p. 50

NOTES ET CHRONIQUES

Fr. E.-JEAN DE LA CROIX KAEIN, O.P. – <i>Quelques notes sur Matière à pensée de Jean-Pierre Changeux et Alain Connes</i>	p. 58
BIBLIOGRAPHIES – Alain DE LIBERA, <i>La philosophie médiévale</i> – Urs ALTERMATT, <i>Katholizismus und Moderne. Studien sur Sozialgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert</i> – William A. HINNEBUSCH, O.P., <i>Brève histoire de l'Ordre dominicain – Marie-Madeleine dans la Mystique, les arts et les lettres, Actes du Colloque international, Avignon 1988</i>	p. 72
OUVRAGES REÇUS À LA RÉDACTION	p. 79



CHARLES JOURNET

Saint Nicolas de Flue

Cinquième édition

4^e édition. 232 pages, 6 illustrations, Fr.s. 30.–

«Quand la terre tremble, les patries s'interrogent sur leur raison d'être. Elles cachent instinctivement les signes de leur mortalité dans les plis du vêtement de ceux de leurs enfants qui ont été touchés par la gloire divine».

Nicolas de Flue, ermite au Ranft et «adorateur de la Sainte Trinité» fut aussi «amant de la paix».

Le cardinal Charles Journet (1891–1975), nous entraîne à la suite de cet ami de Dieu.

ÉDITIONS SAINT-PAUL FRIBOURG · PARIS

Liminaire

Le 26 janvier 1991 marque le centenaire de la naissance de Charles Journet. NOVA ET VETERA entend prendre occasion de cet anniversaire pour mettre en valeur la richesse doctrinale et culturelle de l'héritage que nous a laissé le fondateur et l'animateur de la revue. Un numéro spécial, notamment, y sera consacré.



Depuis la mort de l'«Abbé Journet», voici déjà 15 ans, la Fondation Cardinal Journet, qui a recueilli un fonds d'archives important, a publié des textes spirituels, extraits de lettres et reprises des retraites prêchées¹. Elle a réédité, sollicitée par une demande insistante, deux ouvrages importants, l'essai théologique sur *Le Mal*² et le recueil des éditoriaux de guerre, témoignages éminents de lucidité et de courage du théologien attentif à l'événement, publié sous le titre *Exigences chrétiennes en politique*³. Cette dernière œuvre, conjointement à la biographie de *Nicolas de Flüe*⁴, devrait trouver un large écho en cette année du 7^e centenaire de la Confédération helvétique, où le pays est invité à un vaste effort de réflexion sur ses raisons d'être et sur son avenir. Mais son message déborde, et de beaucoup, les frontières de la Suisse.

Parallèlement à ces éditions, mentionnons aussi la publication, sous forme de fascicules polycopiés, par l'*Association des Amis du Cardinal Journet*, d'une série de cours et de retraites enregistrés.



Ce qui importe avant tout, c'est une relecture de l'œuvre du grand théologien qui en dégage les intuitions majeures et les virtualités⁵. En effet, sur les grands problèmes vitaux qui se posent à l'Eglise et à la culture aujourd'hui, et qui se poseront demain, cette œuvre apporte des lumières décisives. 25 ans après le Concile, les turbulences tapageuses s'épuisent, des réactions, souvent brutalement significatrices et qui ne vont pas sans sectarisme, se dessinent ici et là. Tout cela est loin d'être sain. Ce dont nous avons besoin, c'est d'une pensée profonde, pensée de sagesse, puisée aux sources de la contemplation théologique et de la métaphysique, généreuse et audacieuse d'une audace authentique, évangéliquement libre, parce qu'elle est certaine que seule la vérité rend libre (cf. Jn 8, 32).

La crise actuelle, qui signifie pour beaucoup l'anémie ou l'abandon de la foi, a parmi ses causes une perte du sens et de l'amour de l'Eglise, dont on se fait une représentation sociologique et purement fonctionnelle et qu'on regarde sans bienveillance. L'Eglise est un mystère de foi. C'est donc un regard de foi aimante qu'il faut porter sur elle, capable de reconnaître, en dépit des misères humaines, le visage de l'Epouse du Christ.

Sur le chemin de ce regard, le théologien de *L'Eglise du Verbe incarné*⁶ est un maître incomparable, qui reste à découvrir. NOVA ET VETERA entend y contribuer pour sa modeste part.

NOVA ET VETERA

¹ *Comme une Flèche de Feu*, Le Centurion, Paris, 1981; *Dieu à la rencontre de l'homme*, DDB, Saint-Paul, Paris-Fribourg, 1981; *Notre Père qui es aux Cieux*, Desclée, Paris, 1987.

² Ed. Saint-Augustin.

³ Ed. Saint-Augustin.

⁴ Ed. Saint-Paul.

⁵ Cf. à titre indicatif l'étude du P. Georges COTTIER, O.P., *Charles Journet, 1891-1975 - Théologie de l'Eglise du Verbe incarné* in «Gegen die Gottvergessenheit, Schweizer Theologen im 19. und 20. Jahrhundert», Herber Ed., Basel, Freiburg, Wien, 1990, pp. 410-419.

⁶ Les deux premiers tomes de ce volumineux ouvrage (qui en comporte trois) ont été condensés, sous le titre *Théologie de l'Eglise*, en un abrégé réédité en 1987 (Desclée, Paris). A ce propos, il convient de signaler la regrettable coquille qui s'y est glissée en page 453 il faut lire «prophétie privée» et non «propriété privée».

La primauté et l'humilité de Pierre

*Leur attestation en Mt 16,17-29, dans l'Evangile de Marc
et dans la Première Epître de Pierre*

D'une importance doctrinale considérable, le texte de *Mt* 16,17-19, propre au premier Evangile et qui attribue à Jésus la proclamation de la primauté de Pierre, a été maintes fois contesté. Le problème capital à résoudre est celui de l'authenticité.

Ce problème vient d'être discuté, d'une manière assez déconcertante et inattendue, par G. Claudel¹. C'est en suivant un chemin fort différent que nous entendons scruter cette même question. Nos lecteurs pourront, s'ils le désirent, comparer la solution que nous en proposons à celle qui a les préférences de G. Claudel.

Très documenté, l'ouvrage de Claudel commence par tracer une esquisse des recherches modernes relatives à *Mt* 16,17-19. Nous n'avons pas à la reproduire ici. En voici seulement les grandes lignes. 1° De 1900 à 1920 commence à être souvent mise en doute l'authenticité de *Mt* 16,17-19, et cela à partir

de la théorie de l'eschatologie conséquente; célèbre est la formule de A. Loisy: «On attendait le Royaume, et c'est l'Eglise qui est venue.» 2° De 1920 à 1940, des travaux comme ceux de F. Kattenbusch et de K.L. Schmidt revalorisent la thèse de l'authenticité: comment ne pas accorder à Jésus l'idée de rassembler une communauté de disciples, le «reste d'Israël»? 3° De 1940 à 1950, surtout sous l'influence de R. Bultmann, on refuse de plus en plus à Jésus la perspective ecclésiale, qu'il faudrait rattacher exclusivement au mystère pascal. 4° Enfin, de 1950 à nos jours, se font entendre de nouveau des défenses plus ou moins vigoureuses de l'authenticité, au moins partielle, de *Mt* 16,17-19; on peut mentionner en particulier les travaux de A. Öpke et de O. Cullmann.

Volontairement brève, la présente recherche comportera deux parties: 1. Quelques observations sur l'authenticité du texte de *Mt*

¹ *La confession de Pierre. Trajectoire d'une péricope évangélique*, coll. «Etudes bibliques», préf. de Mgr Guillaume, évêque de Saint-Dié, Paris, 1988.

16,17–19 relatif à la primauté de Pierre et à son absence singulière dans l'Évangile de Marc qui est l'Évangile de Pierre; 2. Les données parallèles sur le chef des Apôtres de la Première épître de Pierre. Dans notre *Conclusion générale* nous dirons d'abord brièvement pour quels motifs l'hypothèse de G. Claudel nous paraît difficilement acceptable. Certes la solution que nous proposons est elle aussi une hypothèse, mais qui s'appuie sur des données incontestables de la tradition évangélique relative à la personnalité complexe, si attachante, de Pierre. En terminant, nous synthétiserons le portrait que nous suggèrent de lui des données convergentes de la tradition évangélique.

1. Quelques observations sur l'authenticité du texte de Mt 16,17–19 relatif à la primauté de Pierre et à son absence dans l'Évangile de Marc

A Césarée de Philippe, Jésus pose à ses Apôtres une double question: en premier lieu, «Que disent les foules au sujet du Fils de

l'homme?», puis: «Et vous, que dites-vous que je suis?»² La réponse faite par Pierre, au nom des douze Apôtres, implique qu'il voit en Jésus un Messie absolument transcendant. Il n'est pas nécessaire de supposer que les autres Apôtres aient tous abouti à la même conclusion que suggéraient maintes paroles ou actions de Jésus; du moins peut-on croire que les plus perspicaces d'entre eux ont pensé comme Pierre.

Mais la réponse de Pierre nous fait attendre un complément venant de Jésus. Comme le note justement G. Claudel, à la suite de beaucoup d'autres³. S'il est vrai que dans cette scène la confession de Pierre représente un sommet, le récit qui nous en est fait ne pouvait se terminer sur sa déclaration; celle-ci appelle une contrepartie. Jésus a pris l'initiative d'interroger ses Apôtres. La logique du récit requiert qu'après avoir obtenu la réponse qu'il réclamait, Jésus la ratifie soit positivement soit négativement. La proclamation faite au sujet de Pierre en Mt 16,17–19 est précisément cette positive ratification.

Nous n'avons pas l'intention de reproduire à ce sujet des explica-

² Il vaut mieux traduire littéralement: «Que dites-vous que je suis?» plutôt que: «Pour vous, qui suis-je?» comme on le fait parfois: il y a d'une part ce que disent les autres hommes au sujet du Fils de l'homme, et, d'autre part, ce que disent ceux qui sont devenus ses apôtres.

³ *La confession de Pierre*, pp. 245–246. Le récit de Marc est étrange: il fait suivre la confession de foi de Pierre d'une consigne de silence imposée par Jésus, ce qui est contraire à tous les usages humains, surtout en Orient. Un salut appelle toujours une contrepartie, une salutation du même genre; cf. par ex. *Ruth* 2,4: «Booz arrive de Bethléem et dit aux moissonneurs: «Que Yahvé soit avec vous!» Ils lui disent: «Que Yahvé te bénisse!» P. GAECHTER, *Das Matthäus-Evangelium*, Innsbruck-München, 1962, p. 523.

tions détaillées que l'on trouve facilement en tant de commentaires⁴, mais nous voulons uniquement attirer l'attention sur une référence à l'Ancien Testament qui nous paraît de capitale importance et qu'effectivement quelques exégètes ont soupçonnée; il s'agit de l'oracle d'*Is* 28,14-20, où est dénoncée la fausse sécurité des alliances politiques.

Dans le judaïsme et à Qumrân, fréquente est l'image de la construction d'une communauté. Mais en *Mt* 16,17-19, il y a tout lieu de supposer que Jésus veut se référer avant tout à la prophétie dont nous venons de parler, où est annoncée la construction d'une communauté composée de croyants et dont le Messie sera la pierre fondamentale. On sait qu'Isaïe, plus que tout autre prophète, souligne la nécessité d'une foi absolue et inconditionnelle en Yahvé, le seul vrai Dieu. Voici le passage le plus important de l'oracle en question: «Voici que je pose une pierre en Sion, pierre

précieuse, pierre angulaire, choisie, solidement fondée; celui qui croit ne chancellera pas.»

Nombreuses sont, dans le Nouveau Testament, les références à cet oracle. Citons notamment la parabole des vignerons homicides, qui joint à une citation du *Ps* 118,23 une discrète réminiscence d'*Is* 28,16 (*Mt* 21,42; *Mc* 12,10; *Lc* 20,17); la pierre d'achoppement de *Rm* 9,33; la pierre fondamentale de *1 Co* 3,11; le Christ pierre angulaire d'*Ep* 2,20. On ne peut que donner raison à plusieurs exégètes qui ont eu l'idée de mettre en rapport *Mt* 16,17-19 et *Is* 28,14-20. Citons P. Batiffol, R. Baumann, F. Obrist, J. Jeremias, O. Cullmann et surtout F. Dreyfus⁵.

Voici comment se correspondent *Mt* 16,17-19 et *Is* 28,14-20. Dans les deux cas, une pierre privilégiée est placée à la base de l'édifice. Dans Isaïe, c'est, selon toute vraisemblance, la personne même du Messie qui sert de fondement à la construction, comme saint Paul

⁴ Relevons seulement quelques indications relatives à l'authenticité de ce passage. La désignation si caractéristique de Simon sous le nom de *Bar Jonas*, la louange adressée à Pierre à la seconde personne, particularité que l'on observe rarement dans les macarismes grecs, l'expression «la chair et le sang» pour exprimer l'homme abandonné à sa faiblesse native, les formules «lier» et «délier», ce sont là autant de signes non équivoques d'une origine sémitique de cette déclaration. On adjointra à cette liste le jeu de mots sur *Kepha*: «tu es *Kepha* et sur ce *Kepha* je bâtirai mon Eglise», jeu de mots intraduisible en grec où *Petros* est du masculin et *petra* du féminin, d'où il résulte une certaine incohérence dans le texte grec du premier Evangile.

⁵ Nous songeons principalement à cette étude remarquable de F. DREYFUS, *La primauté de Pierre à la lumière de la théologie biblique du Reste d'Israël*, Istina, 1955, pp. 338-346. Sur l'oracle si important d'*Is* 28,14-22, nous renvoyons à notre ouvrage: *Etudes d'Exégèse et de Théologie biblique, Ancien Testament*, Paris, 1975, p. 57. Nous nous inspirons ici du commentaire de O. PROCKSCH, *Isaia I*, Leipzig, 1930. Pour la mention plus détaillée des autres exégètes qui rapprochent *Mt* 16,18 et *Is* 28,14-22, nous renvoyons à notre article *Règne de Dieu* dans *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, fasc. 54, col. 93.

lui-même le précise en *1 Co* 3, 11. Certes, dans le premier Evangile, c'est à Pierre qu'est également assignée cette même fonction, mais il ne pourra la remplir qu'en sous-ordre et par procuration, car, tout comme dans Isaïe, la pierre fondamentale c'est d'abord le Messie.

Dans les deux cas, la condition essentielle pour entrer en cet édifice, c'est la foi. Isaïe songe de toute évidence à une communauté de croyants, et il est tout aussi évident que la foi des Apôtres, en premier lieu celle de Pierre, joue un rôle essentiel. D'une part, Isaïe oppose au sanctuaire messianique, en lequel les croyants trouvent un refuge assuré, la construction mensongère de politiciens qui se vantent pourtant d'avoir fait un pacte avec le Schéol (Septante: l'Hadès) pour se garantir de la mort; d'autre

part, Jésus dit que les portes de l'Hadès (l'Enfer) ne prévaudront pas contre son Eglise. N'est-il pas normal qu'à Césarée de Philippe, à la magnifique profession de foi de Pierre, Jésus ait répondu par la promesse de la construction d'un édifice, dont cette foi du chef des apôtres serait la pierre fondamentale?⁶ Jésus aime ce symbole de la construction. A la fin du Sermon sur la montagne (*Mt* 7, 24-27), celui qui *bâtit sa maison sur le roc* est le disciple de Jésus qui fonde son existence entière sur les enseignements et finalement sur la personne même du Christ. Et c'est bâtir sa maison sur le sable que d'agir autrement⁷.

Venant de constater que le chef du collège apostolique a découvert la transcendance absolue du Fils de l'homme, Jésus estime le moment

⁶ Alors que dans Marc et Luc Jésus demande: «Que disent les gens (ou les foules) que je suis?», dans Matthieu, la question est ainsi formulée: «Que les gens disent-ils qu'est le Fils de l'homme?» P. Bonnard a raison de rejeter l'opinion de ceux qui voient dans la rédaction matthéenne un indice d'une rédaction plus tardive destinée à opposer Fils de l'homme à Fils de Dieu. Il rappelle que le Fils de l'homme est tout au contraire le juge céleste des derniers jours (*L'Evangile selon saint Matthieu*, Neuchâtel, 1963, p. 243). Il existe un rapport étroit entre la reconnaissance par Pierre de la transcendance du Fils de l'homme et la fondation de l'Eglise, tout comme dans *Dn* 7 se répondent les prérogatives du Fils de l'homme et celles des Saints du Très-Haut. Le titre de Fils de l'homme que prenait Jésus était une énigme à résoudre. Eclairé par la lumière divine, Pierre en a saisi la signification transcendante.

⁷ Nous renvoyons ici à ce que nous avons dit dans notre article *Règne de Dieu* dans *Dictionnaire de la Bible* (col. 87-88) à la suite notamment de J. Jeremias et de A. M. Hunter: le Sermon sur le montage est une éthique de réponse à la grâce venue aux hommes par la personne de Jésus, ce qui implique qu'il a été précédé par la proclamation par Jésus «de la joyeuse et bonne nouvelle du Royaume de Dieu faisant irruption grâce à lui et de la nouvelle relation avec Dieu que cette irruption rendait possible. Dans une phrase conditionnelle, il y a deux parties: la protase introduite par «si» et l'apodose introduite par «donc», exprimant ce qui découle de la protase. Tous les commandements du Sermon sur la montagne sont des apodoses qui ne sauraient être comprises sans la grande Protase de l'Evangile de Galilée, à savoir que Dieu (par Jésus) a fait irruption dans l'histoire en rédempteur et a inauguré un nouvel ordre commandé par la grâce» (cf. A. M. HUNTER, *Un idéal de vie, le Sermon sur la montagne*, Paris, 1976, p. 130sq.).

venu de révéler aux Apôtres l'autre face du mystère rédempteur. Et c'est la première annonce de la Passion que nous lisons en *Mt* 16, 21–23. La commenter longuement nous éloignerait de l'objet précis de la présente recherche. Disons seulement ceci: la relation matthéenne de la scène entière de Césarée se compose de deux panneaux qui se correspondent ou bien s'opposent point par point.

Voici la liste de ces correspondances qui jettent une vive lumière sur la signification profonde de tout l'événement et sur la primauté même de Pierre.

1) «Que dites-vous que je suis?» – «Et moi, je te dis.» 2) Répondant, Simon-Pierre dit. – Répondant, Jésus dit. 3) «Tu es le Christ» – «Tu es Pierre.» 4) «Ce n'est pas la chair et le sang qui t'ont révélé cela» – «Tes sentiments ne sont pas ceux de Dieu, mais ceux des hommes.» 5) «Tu es bienheureux» – «Arrière de moi, Satan.» 6) «Sur cette pierre, je bâtirai mon Eglise» – «Tu m'es une pierre de scandale.»⁸

Est-il vraisemblable que Matthieu soit l'auteur ingénieux de cette si étonnante composition? Elle est manifestement destinée à suggérer avec force cet enseignement très précieux qui fait partie essentielle du message évangéli-

que: laissé à ses propres forces, Pierre n'est qu'un pauvre homme comme tout le monde. Mais cela ne l'empêche nullement de jouer dans l'Eglise un rôle unique de par la volonté et avec le soutien du Christ, d'être la pierre fondamentale de l'édifice ecclésial, comme cela est dit en *Mt* 16, 17–19.

Mais à l'authenticité de ce dernier passage paraît s'opposer une objection redoutable: comment expliquer que cette déclaration de Jésus, rapportée par saint Matthieu, soit absente de l'Evangile de Marc, regardé à bon droit comme l'Evangile de Pierre?

Telle est la raison principale pour laquelle nombre d'exégètes ont mis en doute l'authenticité de ces paroles mises sur les lèvres du Christ à Césarée de Philippe. Elles ne faisaient pas partie du contenu primitif de ce récit, nous dit-on souvent en conséquence; elles seraient dues à une insertion rédactionnelle du premier évangéliste.

On est allé plus loin encore. On a conclu que ces paroles n'auraient jamais été prononcées par Jésus au cours de son existence terrestre. Cette dernière position est vraiment intenable, ainsi que l'ont montré plusieurs auteurs. Nous voulons nous référer ici spécialement à une étude de P. Benoit, qui

⁸ Sur cette structure si curieuse, cf. B. C. BUTLER, *Originality of St. Matthew*, Cambridge, 1951, pp. 132–133. On se reportera aussi à K. L. Schmidt (*T.W.N.T.*, III, art. *Ekklesia*, p. 527) qui rapporte cette réflexion de W. Leonard: «Cet homme-rocher qui chancelle, ce confesseur enclin au reniement, ce soutien qui a besoin d'être soutenu, voilà le paradoxe le plus saisissant de l'Evangile.»

souligne fort bien, en sens contraire, le rôle exceptionnel assigné constamment à Pierre dans l'Eglise primitive⁹.

Alors que Jérusalem est toujours demeurée le centre du judaïsme et n'a cédé sa place à aucune autre ville, ni à Antioche, ni à Alexandrie, il en est allé tout autrement dans le christianisme, et cela dès l'origine. C'est en effet un *pouvoir personnel* que Pierre a reçu du Christ et qu'il transmet à ses successeurs, et c'est pour avoir assuré la succession de Pierre, mort évêque de Rome, que cette même ville de Rome a joué dans l'histoire de l'Eglise le rôle exceptionnel que l'on sait. «Ce n'est pas uniquement en tant qu'évêque de l'Eglise locale romaine, dit avec insistance le P. Benoit, que nous reconnaissons au pape le droit de régir l'Eglise universelle; c'est en tant que successeur personnel de Pierre.»¹⁰

Dès le début, aussi longtemps que Pierre réside à Jérusalem, nous constatons sa prééminence dans la Ville sainte au sein de l'Eglise naissante. Qu'on se rappelle ce que nous disent les Actes des Apôtres de son rôle lors de l'élection de Matthias et lors de la Pentecôte. Qu'on songe encore à la guérison du boiteux de la Belle Porte du Temple, à la comparution des Apô-

tres devant le Sanhédrin, au châtiment d'Ananie et de Saphire: en toutes ces circonstances, c'est Pierre qui est au premier plan. Il agit au nom de tous, et c'est lui qui prend les décisions. Les autres Apôtres, notamment Jacques et Jean, ont certes aidé et complété Pierre, mais ils n'ont d'aucune façon diminué son autorité. Empisonné par Hérode Agrippa, puis délivré miraculeusement de sa prison, Pierre s'éloigne de la Ville sainte et s'en va «dans un autre lieu» qui ne nous est pas précisé (Ac 12, 17). Mais si Jacques dit «le Mineur» ou «le Petit», pour le distinguer de Jacques le Majeur, fils de Zébédée et frère de Jean, est assurément le chef de la communauté chrétienne de Jérusalem, il ne nous est jamais suggéré que Pierre, éloigné de la Ville sainte, se serait dessaisi de la direction première de sa communauté en faveur de Jacques.

L'incident d'Antioche survenu entre Pierre et Paul, dont nous parle l'Epître aux Galates (2, 11-14), a, certes, une grande importance historique en ce qui concerne l'abrogation de la Loi mosaïque. Mais on ne peut rien en conclure en ce qui regarde la primauté de Pierre. Pierre sera aux côtés de Paul à Jérusalem, et c'est ensemble

⁹ *La primauté de Pierre selon le Nouveau Testament*, dans *Exégèse et Théologie*, t. II, Paris, 1961, pp. 250-284.

¹⁰ *Saint Pierre d'après O. Cullmann*, dans *Exégèse et Théologie*, t. II, pp. 305-306. Le P. Benoit se demande avec raison auparavant, dans le même article, si O. Cullmann «n'a pas sous-estimé la portée des fouilles de Saint-Pierre» (p. 293).

qu'ils feront triompher la cause de la liberté, comme on le voit par *Ac* 15, 7-12. Bien plus, nous voyons par la même Épître aux Galates (1, 18 et 2, 2), qu'après sa conversion, Paul a attaché une importance primordiale à sa rencontre avec Céphas.

S'il en est ainsi, comment rendre compte du silence de Marc, qui est l'Evangile de Pierre, sur la primauté que, selon *Mt* 16, 17-19, le Christ aurait conférée à Pierre à Césarée de Philippe? Selon O. Cullmann et P. Benoit, il faudrait admettre que cette primauté n'a été donnée que beaucoup plus tard¹¹. Marc, nous dit-on, aurait seul conservé dans toute sa fraîcheur et sa vérité première l'événement de Césarée. Le premier évangéliste lui aurait adjoint un autre événement survenu plus tard dans le contexte de la dernière Cène. C'est ce que suggérerait *Lc* 22, 31-32: «Simon, Simon, voici que Satan vous a réclamés pour vous cribler comme le froment; mais j'ai prié pour toi, afin que ta foi ne défaille pas. Toi, donc, quand tu seras revenu, affermis tes frères.» Dans ce passage, Jésus proclamerait pour la première fois le rôle de direction dans la foi qu'il réservait à Pierre au sein du groupe apostolique.

Cette argumentation nous paraît fragile. Il y a tout lieu de penser, au

contraire, que c'est Matthieu qui nous rapporte le plus fidèlement la scène de Césarée, avec les deux assertions qui se correspondent et s'appellent de façon si remarquable: «Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant», et «tu es Pierre». Sans compter que la profession de foi de Césarée se trouve déjà préparée, en *Jn* 6, 68-69, par la déclaration émouvante de Pierre après la première multiplication des pains et le discours sur le pain de vie: «Seigneur, à qui irions-nous? Tu as les paroles de la vie éternelle. Nous croyons et nous savons que tu es le Saint de Dieu.»

Quant au texte de *Lc* 22, 31-32, loin de se présenter comme la première proclamation de la primauté de Pierre, elle la suppose déjà instaurée, et c'est en raison de l'octroi qu'il a fait à Pierre de cette primauté, que Jésus lui déclare avoir prié spécialement pour lui et lui demande d'affermir la foi de ses frères.

Si, dans l'Evangile de Marc, il n'est soufflé mot de cette déclaration de Jésus à Césarée de Philippe, on peut penser que la raison de ce silence n'est autre que l'humilité du chef des Apôtres, désireux de ne pas parler de ce qui en faisait un privilégié. Cette explication est celle qu'ont déjà suggérée plusieurs exégètes, dont le P. Lagrange¹².

¹¹ *Ibid.*, p. 295 sq. et 301 sq.

¹² Lagrange écrit: «Si l'on admet que Marc suivait la catéchèse de Pierre, on peut attribuer à l'humilité de l'Apôtre l'omission des paroles louangeuses; c'est l'opinion d'Eusèbe dans *Demonstratio Evangelica*» (*Evangile selon saint Marc*, Paris, 1942, p. 216).

Elle n'est nullement, comme on l'a parfois prétendu, une invention pieuse. On n'a pas assez remarqué qu'Eusèbe de Césarée († vers 340) proposait déjà cette même explication dans sa *Démonstration Évangélique* (III, 3; *PG* III, chap. IV, col. 215): «Ses privilèges, dit-il, Pierre, avec raison, jugea bon de les taire; c'est pourquoi Marc lui aussi les laissa de côté.» D'autres omissions véritablement extraordinaires de Marc semblent bien devoir être expliquées de la même façon.

Les trois Synoptiques nous rapportent la vocation définitive des premiers Apôtres: *Mc* 1, 16–20; *Mt* 4, 18–22; *Lc* 5, 1–11. Ces trois récits se terminent par la même perspective: de simples pêcheurs de la mer de Galilée, Jésus fera des apôtres. Mais Marc ne nous dit rien de la pêche miraculeuse rapportée par *Lc* en 5, 1–9. Ce signe avait pourtant bouleversé Pierre, nous atteste le troisième évangéliste: «L'on remplit deux barques de poissons, à tel point qu'elles enfonçaient. Ce que voyant, Simon-Pierre tomba aux genoux de Jésus, en disant: «Eloigne-toi de moi, car, Seigneur, je suis un homme pêcheur!» La stupeur l'avait en effet saisi, lui et tous ceux qui étaient avec lui» (*Lc* 5, 7–9). Comment se fait-il que Marc passe sous silence ce miracle sensationnel en lequel Pierre joue un rôle primordial, et qui aide beaucoup à comprendre la réponse si rapide faite par des pêcheurs de la mer de Galilée à Jésus qui dit vouloir faire d'eux des «pêcheurs d'homme»?

Matthieu est seul à attester ce qui devrait normalement être rapporté dans l'Évangile de Marc: de quelle manière Jésus a voulu s'acquitter de la redevance du Temple, à la fois en son nom et au nom de Pierre qui, pour ce motif, doit même aller pêcher un poisson dans la mer de Galilée: *Mt* 17, 24–27. Quel souvenir le chef des Apôtres dut-il garder d'une conduite de Jésus, en soi étrange, et, pour lui, si chargée de sens? Or de cet événement mémorable, Marc ne dit mot.

Marc (6, 45–51) et Matthieu (14, 22–31) ont en commun de nous raconter ce prodige: Jésus marchant sur le lac de Tibériade après la première multiplication des pains. Mais Matthieu est seul à nous rapporter que Jésus a bien voulu exaucer un désir très audacieux de Pierre lui demandant d'être associé à sa souveraineté sur les eaux de la mer. «Pierre prenant la parole dit: «Seigneur, si c'est toi, ordonne-moi d'aller vers toi sur les eaux.» Jésus dit: «Viens!» Et Pierre descendant de la barque marcha sur les eaux pour aller vers Jésus.»

Le quatrième Évangile, de son côté, aujourd'hui maintes fois dévalué historiquement, confirme à sa manière la scène matthéenne de Césarée si complexe avec ses deux panneaux si fortement contrastés: Pierre confessant sa foi en la divinité de Jésus; Pierre révolté par l'annonce de la Passion de Jésus.

C'est bien *l'amour de Pierre pour Jésus* qui l'a poussé à se révolter

contre le mystère si déroutant du Christ humilié de façon inouïe et mis à mort, quand Jésus annonce pour la première fois, à Césarée, qu'il devra réaliser la prophétie relative au Messie Serviteur souffrant. C'est ce que montre clairement la scène johannique du lavement des pieds: Pierre proteste avec véhémence quand il voit Jésus prendre l'accoutrement d'un esclave et se préparer à accomplir un geste qui était normalement réservé aux esclaves.

Certes, à Césarée, Pierre a été constitué par Jésus pierre fondamentale de la construction messianique, mais il ne l'a été que par procuration. C'est ce que met en évidence à sa façon le quatrième Evangile. Car la scène de *Jn* 21, 15–17, où Pierre est chargé de prendre soin, comme pasteur suprême, du troupeau tout entier, doit être éclairée par la parabole allégorisante de *Jn* 10 sur le Bon Pasteur.

Ce n'est pas un hasard si, en *Jn* 21, Jésus s'adresse à Pierre de la même façon qu'en *Mt* 16: «Simon, fils de Jean» – «Tu es bienheureux, Simon, fils de Jean». «Simon, fils de Jean, m'aimes-tu?» Jésus pose à Pierre, par trois fois, la même question: «M'aimes-tu?» pour lui rappeler son triple reniement. Pierre n'en est pas moins constitué par Jésus pasteur suprême du troupeau messianique. Mais il l'est par délégation, car, comme cela a été précisé en *Jn* 10, il doit n'y avoir, dans

le Royaume messianique, qu'«un seul troupeau et un seul pasteur». Et ceux dont Pierre doit être le pasteur demeurent les agneaux et les brebis de Jésus: «Pais *mes* agneaux, pais *mes* brebis».

Bien à tort, comme nous aurons à le redire, on a voulu voir dans la seconde partie de *Mt* 16, 18: «les portes de l'Enfer ne prévaudront pas contre» l'Eglise fondée sur Pierre, la prédiction que Pierre *ne mourrait pas* avant l'instauration définitive du Règne de Dieu à la fin des temps¹³. En réalité, la finale du chapitre 21 de l'Evangile de Jean nous apprend bien plutôt que le Ressuscité avait prophétisé à Pierre en termes voilés son futur martyre (*Jn* 21, 18–19), et cela aussitôt après lui avoir renouvelé le don de la primauté.

Et en *Jn* 21, 20–23, nous apprenons que c'est au disciple bien-aimé que le Christ avait prophétisé qu'il devait demeurer «jusqu'à ce qu'Il vienne», comprenons jusqu'à ce qu'Il vienne pour le jugement de Jérusalem en 70, prélude du jugement de la fin des temps. Effectivement, à la différence de Pierre, martyrisé avant ce grand événement, Jean le verra se réaliser. Ainsi s'explique d'une part que dans le quatrième Evangile il n'y ait pas de discours eschatologique sur la ruine du Temple de Jérusalem correspondant à celui que nous lisons dans les Synoptiques, d'autre part que dans l'Apocalypse, au

¹³ Telle est en effet la conclusion que G. Claudel croit pouvoir tirer de *Mt* 16, 18, ainsi que nous le verrons plus loin.

contraire, nous ayons des références très claires au sort tragique de la Ville sainte et de son Temple en 70.

*

2. Les données parallèles sur le chef des Apôtres de la Première Épître de Pierre

La lettre présentée dans le Nouveau Testament comme la Première épître de Pierre se donne en effet comme ayant été rédigée par le chef des Apôtres: «Pierre, Apôtre de Jésus-Christ», et il n'y a aucune raison de lui en refuser la paternité. On a fait valoir à l'encontre de l'authenticité de *1 P* le paulinisme de la doctrine. Mais ce qui est commun à Pierre et à Paul est un reflet de l'enseignement chrétien primitif, et on ne trouve dans cette lettre aucune des caractéristiques du paulinisme: par exemple la justification gratuite par la foi et l'antithèse entre la foi et les œuvres. La qualité du grec de *1 P* n'est pas davantage une objection valable, puisque l'auteur a eu recours à un secrétaire: «C'est par Sylvain que je vous écris» (5,12). Au reste, il est exagéré de prétendre

que le grec de *1 P* aurait la même qualité que celui de l'Épître aux Hébreux.

Des arguments de critique interne confirmer la paternité pétrinienne de la lettre. On y observe des références remarquables à la tradition évangélique¹⁴, y compris la tradition johannique, ce qui n'est pas étonnant si l'auteur de cette épître est un apôtre comme Pierre, témoin de la carrière terrestre de Jésus¹⁵. On a relevé en particulier les références suivantes, au moins probables, à *saint Jean*: 1,8: «Aussi bien, vous l'aimez, sans le voir encore, mais, en croyant, vous êtes transportés d'une joie ineffable», ce qui fait songer à cette parole de Jésus en *Jn* 20,29: «Parce que tu me vois, tu crois; heureux ceux qui n'ont pas vu et qui ont cru!»

On lit en *1 P* 2,25 et 5,2-4: «Vous étiez égarés comme des brebis, mais à présent vous êtes retournés vers le pasteur et le gardien de vos âmes» ... «Paissez le troupeau de Dieu qui vous a été confié, non pour un gain sordide, mais avec l'élan du cœur... Et quand paraîtra le Chef des pasteurs, vous recevrez la couronne de gloire.» Tout cela rappelle plusieurs passages bibliques, mais on songe avant tout à la parabole johannique du Bon Pas-

¹⁴ Nous allons reprendre ici plusieurs des données que nous avons rassemblées dans le *Bulletin du Comité des Etudes de la Compagnie de Saint Sulpice*, septembre 1969: *L'Apôtre Pierre garant de la tradition évangélique*, pp. 235-247.

¹⁵ On a pu écrire: «La Prima Petri contient plus de réminiscences synoptiques que toutes les épîtres pauliniennes réunies. La plupart des parallèles se rapportent au Sermon sur la montagne, tantôt selon Matthieu, tantôt selon Luc» (A. CHARUE, *La Sainte Bible de Pirot, Les Epîtres catholiques*, t. XII, Paris, 1938, p. 439).

teur ainsi qu'à la consigne du Ressuscité à Pierre: «Pais mes agneaux... Pais mes brebis.»

1 P 5,5 paraît bien comporter une curieuse référence au lavement des pieds de Jn 13. En effet, le texte grec de ce passage, avec le verbe *egkombousthai*: «boutonner», tout à fait insolite en un tel contexte, devrait se traduire littéralement, ainsi que l'a proposé C. Spicq: «Nouez sur vous le sarrau de l'humilité» (*egkombôma* = vêtement grossier boutonné). C'est là une évocation du tablier grossier que les travailleurs et les esclaves ajoutaient à leur tunique en vue de la protéger; c'est là également une reminiscence presque certaine de l'accoutrement pris par Jésus dans la scène du lavement des pieds: Pierre, qui s'était révolté contre ce geste d'abaissement, n'avait pas oublié la leçon!

Voici maintenant d'autres références, plus nombreuses, à la *tradition synoptique*. 1 P 1,4: «Pour un héritage exempt de corruption, de souillure et de flétrissure, et qui vous est réservé dans les cieux» est à comparer avec Lc 12,33: le «trésor impérissable possédé dans les cieux»; 1 P 1,10-12: Les prophètes attestaient, grâce à l'Esprit du Christ, «les souffrances du Christ et les gloires qui lui suivraient» est

à comparer avec Lc 24,26: «Le Christ devait souffrir pour entrer dans sa gloire.»

La référence la plus suggestive serait celle-ci, à supposer qu'elle ait été réellement voulue, ce dont on ne peut avoir la certitude. Selon C. Spicq, 1 P 2,12-16 serait à comparer à Mt 17,24-27: l'épisode relatif à la redevance du Temple¹⁶. Ce qui, observe Spicq, est commun aux deux passages et caractéristique, c'est que la liberté y est évoquée au sujet de la soumission aux autorités constituées. En outre, comme l'a encore noté le même auteur, l'insistance mise par Pierre, sur le motif, surtout négatif, de cette obéissance: ne pas indisposer les païens, ne pas prêter le flanc à la critique, faire cesser la calomnie, semble reproduire la solution pratique, surprenante, de Jésus: nous avons le droit de ne pas payer, néanmoins nous paierons pour ne pas les scandaliser (Mt 17,27), c'est-à-dire afin qu'ils ne souffrent pas d'offense de notre part. «On ne voit guère comment un didascale aurait pu mieux appliquer à un cas concret l'exemple personnel et l'enseignement du Seigneur. Il est vraisemblable qu'un certain nombre de chrétiens, excipant de leur qualité d'enfants de Dieu régénérés (1 P 1,3, 23; 2,2) ou d'étrangers,

¹⁶ Nous nous inspirons ici de C. SPICQ, *La Prima Petri et le témoignage apostolique de saint Pierre*, dans *Studia Theologica*, 1966, pp. 51-52. E. G. Selwyn note, lui aussi, que la liberté dont il est question en 1 P 2, 16 rappelle les paroles du Christ en Mt 17,26 (*The First Epistle of St. Peter*, London, 1952, p. 174; de même I. N. D. KELLY, *The Epistles of Peter and of Jude*, London, 1969, p. 111.

simples résidents de passage ici-bas, devaient être tentés d'incivisme, sinon de mépris, pour les fonctionnaires païens.» Nous avons dit plus haut comment, par humilité, Pierre, dans son Evangile, celui de Marc, n'a pas voulu reproduire ce détail: Jésus payant la redevance du Temple pour lui et pour Pierre. Mais *1 P* 2,12-16 nous montre qu'il avait gardé néanmoins le souvenir de l'enseignement précieux que comportait cet épisode.

Citons encore toute une série de réminiscences de l'enseignement de Jésus dans les Synoptiques. *1 P* 2,19-20: «C'est une grâce de souffrir injustement, et il n'y a aucune gloire à souffrir après avoir péché» est à rapprocher de *Lc* 6,32-35. *1 P* 3,9: «ne pas rendre le mal pour le mal, mais bénir», est à rapprocher de *Lc* 6,27-28. *1 P* 3,14: «Heureux êtes-vous si vous souffrez pour la justice» est à rapprocher de *Mt* 5,10. *1 P* 4,19: «Que ceux qui souffrent selon le vouloir divin remettent leurs âmes au Créateur fidèle» est à rapprocher de *Lc* 23,46: le Christ mourant remet son âme entre les mains du Père. *1 P* 5,8-9: «Soyez sobres, veillez, le Diable rôde... résistez-lui, fermes dans la foi» est à rapprocher de *Lc* 22,31-32: «Satan vous a réclamés... J'ai prié pour que ta foi ne défaille point... affermis tes frères.»

Il est normal que l'humble Pierre, qui, dans l'Evangile de Marc,

omet tout ce qui pourrait le grandir, insiste dans sa lettre sur la vertu d'humilité. C'est bien ce qu'on constate. *1 P* 5,3-5: la recommandation de ne pas faire les seigneurs à l'égard des subordonnés est à rapprocher de *Lc* 22,25-26: «Les rois des nations leur commandent en maîtres... Mais pour vous, il n'en doit pas être ainsi.» On lit un peu plus loin: «Vous, jeunes, soyez soumis aux anciens, revêtez-vous tous d'humilité dans vos rapports mutuels» (5,5). Le verset suivant (5,6): «Humiliez-vous afin que Dieu vous élève» est à rapprocher de *Mt* 23,12; *Lc* 14,11; 18,14.

Nous avons dit que c'est par humilité que Pierre, en Marc, ne rapporte pas la parole de Jésus relative à sa primauté. Mais comment n'aurait-il pas médité sur le nom et la vocation de *Kepha* qui le constituait comme un Roc sur lequel devait reposer l'Eglise?¹⁷ Il est dit, en 2,4, que les chrétiens «comme des pierres vivantes doivent se prêter à la construction d'un édifice spirituel». Il est rappelé, en 2,7, à partir du *Ps* 118 (v. 22) et d'*Is* 8,14sq., «comment la pierre qu'avaient rejetée les bâtisseurs est devenue la tête de l'angle et une pierre d'achoppement», ce qui est une référence, en même temps qu'au triomphe du Christ dans son Eglise, à la perte, par les Juifs incrédules, de leurs prérogatives. Ce qui est le plus remarquable de tout, c'est,

¹⁷ Sur le symbolisme de la pierre dans le judaïsme tardif, cf. A. JAUBERT, *Exégèse biblique et judaïsme tardif*, Strasbourg, 1973, p. 220sq.

en *1 P* 2,6, la citation explicite faite par Pierre lui-même du grand oracle d'*Is* 28,16, auquel Jésus, à Césarée de Philippe, s'était implicitement référé, ainsi que nous l'avons dit, quand il avait proclamé la primauté du chef des Apôtres: «Voici que je pose en Sion une pierre angulaire, choisie, précieuse, et celui qui se confie en elle ne sera pas confondu.» Le chef des Apôtres se garde bien de dire en ce passage de sa lettre, qu'il a été lui-même bénéficiaire de la réalisation de cet oracle, mais comment pourrait-il l'ignorer?

Il nous reste à donner quelques précisions sur les circonstances et la datation la plus probable de *1 P*¹⁸. La lettre se donne (en 5,13) comme écrite de Babylone: «L'Eglise qui est à Babylone vous salue.» Cette référence à Babylone a été entendue de Rome par presque tout le monde, y compris les auteurs anciens. Ce pseudonyme de Rome est attesté dans l'Apocalypse (14,8; 16,19; 17,5; 18,2,10) sans compter d'autres écrits du judaïsme tardif. Aujourd'hui, note J.A. T. Robinson (p. 220), le successeur de Pierre s'adresse volontiers de Rome *urbi et orbi*; dans *1 P*, Pierre s'adresse de Rome «aux étrangers de la Dispersion: du Pont, de Galatie, de Cappadoce, d'Asie et de Bithynie» (v. 1).

Cette lettre ne donne aucune-ment l'impression d'une lutte systématiquement organisée contre les chrétiens ou de chrétiens martyrisés ou bannis. Les premières persécutions furent, par ordre chronologique, celles de Néron, Domitien, Trajan. Ne convient ni l'époque de Trajan où le christianisme était devenu dans l'Empire romain une *religio illicita* ni non plus l'époque du cruel Domitien. Celle-ci convient parfaitement pour la datation de l'Apocalypse. Mais pour *1 P* il faut remonter plus haut, jusqu'à Néron (empereur de 54 à 68).

Et, en ce qui concerne Néron lui-même, il est nécessaire de distinguer. Nous n'en sommes pas encore au temps consécutif à l'incendie de Rome, incendie dont l'empereur rendit responsables les chrétiens, ce qui déclencha de sa part la persécution violente que l'on sait, en laquelle furent martyrisés saint Pierre et saint Paul. Dans *1 P*, les chrétiens ont seulement à souffrir d'accusations fausses et de calomnies féroces de la part des païens. Et ils ne doivent pas répondre à l'insulte par l'insulte, mais bien plutôt ils ont à fermer la bouche à leurs adversaires par leur bonne conduite, en se souvenant de Jésus lui-même qui, dans sa Passion, «ne faisait pas de menaces, mais s'en remettait à Celui qui juge avec justice» (2,23).

¹⁸ Pour ce que nous allons dire maintenant, nous renvoyons avant tout à J.A. T. ROBINSON, *Redater le Nouveau Testament*, trad. de Marie de Mérode, Paris, 1987, pp. 208-231.

Des dangers graves s'accumulent certes contre l'Eglise, ce qu'exprime fort bien 4, 12: «Ne jugez pas étrange l'incendie (*purôsis*) qui sévit au milieu de vous pour vous éprouver». Mais si vraiment la guerre était déjà ouvertement déclarée contre les chrétiens, on comprendrait mal la conduite demandée à ceux-ci en *I P* 2, 12-17, soit à l'endroit des païens en général, soit à l'égard des autorités: «Ayez au milieu des nations une belle conduite afin que, sur le point même où ils vous calomnient comme malfaiteurs, la vue de vos bonnes œuvres les amène à glorifier Dieu, au jour de sa Visite. Soyez soumis, à cause du Seigneur, à toute institution humaine, soit au roi, comme souverain, soit aux gouverneurs, comme envoyés par

lui pour punir ceux qui font le mal et féliciter ceux qui font le bien. Car c'est la volonté de Dieu qu'en faisant le bien vous fermiez la bouche à l'ignorance des insensés. Agissez en hommes libres, non pas en hommes qui font de la liberté un voile sur leur malice, mais en serviteurs de Dieu. Honorez tout le monde, aimez vos frères, craignez Dieu, honorez le roi.»

L'époque qui convient le mieux comme date de cette lettre de Pierre envoyée à des fidèles qui ont le plus grand besoin d'être réconfortés, ce sont les premières années du règne de Néron, aux environs de 63-64. Comme il est émouvant de penser qu'elle exprime les sentiments du chef de l'Eglise peu de temps avant son martyre!



Conclusion. Observations complémentaires

Comme nous l'avons annoncé au début de cette étude, notre conclusion comportera deux parties qui seront beaucoup moins une récapitulation que des observations complémentaires. Nous soulignerons tout d'abord quelles difficultés principales nous paraît soulever la manière dont G. Claudel explique le récit matthéen de la scène de Césarée de Philippe. En second lieu, en faisant appel à l'ensemble de la tradition évangélique,

nous voudrions confirmer et compléter ce que nous avons dit au sujet de la personnalité si attachante de Pierre, doté par le Christ du privilège de la primauté.

1. *Brèves remarques critiques au sujet de l'étude faite par G. Claudel de Mt 16, 17-19.*

G. Claudel a certes raison de combattre une opinion fréquemment soutenue selon laquelle le

texte de *Mt* 16,17-19 serait un fragment de christophanie pascale, c'est-à-dire d'un récit d'apparition du Ressuscité à Pierre. Mais nous ne pouvons admettre les arguments invoqués par lui à l'appui de cette négation.

Les récits d'apparitions du Christ ressuscité proviendraient, nous dit Claudel, d'une *relecture épiphannique* d'événements appartenant à la vie terrestre de Jésus.

Le Nouveau Testament, dit-il, ne nous offre aucun récit circonstancié d'une apparition du Christ ressuscité à Pierre. Le récit de la pêche miraculeuse de *Jn* 21,6sq. reproduirait celle de *Lc* 5,1-11. Il faudrait dire la même chose du cri de joie qui termine le merveilleux récit lucanien de l'apparition du Ressuscité aux pèlerins d'Emmaüs: «C'est bien vrai, le Christ est ressuscité, et il est apparu à Simon!» (*Lc* 24,34). Claudel va jusqu'à supposer que, dans le grand énoncé des données fondamentales de la foi chrétienne de *I Co* 15,3-8, les mots «il est apparu à Céphas, puis aux Douze» renverraient d'abord «à la révélation reçue par Pierre et les Douze tout au long du ministère de Jésus» (p. 158). S'exprimer ainsi, n'est-ce pas mettre en danger la foi en la réalité de la résurrection du Christ?

Claudel appelle «le dit d'élection» cette promesse de *Mt* 16,18: «Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Eglise, et les portes de l'Hadès (personnification des puissances du mal liées à la mort éternelle) ne tiendront pas contre elle».

La plupart du temps, on voit en cette assertion l'expression d'une promesse qui doit se vérifier pendant tout le temps qui suivra la mort et la résurrection de Jésus, quelle que puisse être la durée de cette période. Claudel récuse cette exégèse. Le «dit d'élection», estime-t-il, «doit remonter à une époque où l'on ne s'imagine pas que le rassemblement eschatologique puisse avoir lieu après la mort du premier des disciples» (p. 366).

Que la construction envisagée par Jésus s'identifie au rassemblement eschatologique du peuple de Dieu au temps de l'avènement définitif du Messie comme Fils du Dieu vivant (p. 353), Claudel le montre ainsi: dans la Bible et dans la littérature qui en dépend (les Targums, l'apocalyptique du judaïsme tardif, Qumrân), le thème de la construction ou de la fondation sur le roc d'un édifice suggère cette interprétation. Il se pourrait d'ailleurs que l'expression «mon Eglise» soit rédactionnelle, l'évangéliste ayant remplacé un terme plus ancien par celui qui, à son époque, était devenu le terme courant pour désigner la communauté des disciples (p. 358).

Selon G. Claudel, la promesse faite à Pierre ne comprenait primitivement que *Mt* 16,18 et impliquait l'attente d'une fin du monde toute proche. Celle-ci ne s'étant pas produite, le verset 19 concernant les clés du Royaume des cieux et le pouvoir de «lier» et de «délier» proviendrait d'une communauté «obligée de gérer la durée à travers,

en particulier, le relais des générations; pour assurer le lien fondamental aux yeux du rédacteur entre le Jésus terrestre et le Ressuscité, une question de délégation de pouvoirs devait être résolue» (p. 388).

Quant à la question de savoir pourquoi Marc ne reproduit pas la déclaration faite par Jésus à Pierre de *Mt* 16,18, elle s'expliquerait sans doute ainsi: «Au temps où cet évangile est rédigé, autour des années 70, Pierre vient de mourir, victime de la persécution de Néron; il était difficile au rédacteur de reproduire une parole de Jésus qui paraissait si cruellement démentie par les faits» (p. 396).

Nous n'avons pas l'intention d'examiner ces hypothèses avec toute l'attention qu'elles demanderaient, ce qui nous entraînerait trop loin. Disons seulement ceci: elles paraissent reposer sur une conception erronée de la fin des temps dont parle le Nouveau Testament, et, de plus, elles impliquent une datation beaucoup trop tardive de l'Évangile de Marc. L'explication que nous proposons ici de *Mt* 16,17-19 n'a évidemment pas les mêmes inconvénients¹⁹.

2. *La personnalité de Pierre telle qu'elle nous est manifestée par la tradition évangélique*

De tous les apôtres choisis par Jésus au cours de son ministère public, Pierre est sans nul doute celui dont la personnalité nous est décrite avec le plus de précision. Il nous est présenté avec ses qualités et aussi ses défauts, sans que jamais on perçoive le dessein de le décrire comme un modèle achevé de toutes les vertus chrétiennes.

Le P. Benoit exprime «les traits de sa personnalité concrète: ardent, généreux, il était aussi téméraire et changeant, d'une spontanéité trop prompte qui l'exposait à des maladresses et l'obligeait à des redressements. Jésus connaissait bien ce revers de ses qualités, et, s'il l'a choisi quand même, l'assistance qu'il lui a promise n'a pu totalement supprimer ces défauts de son tempérament». Le même exégète écrit encore: «Que cet apôtre ait été un impulsif quelque peu instable, capable de nobles enthousiasmes et de subites retraits, l'Évangile nous le dit assez clairement et le choix du Christ, avec le charisme qui l'accompagnait, ne pouvait

¹⁹ On peut lire une recension beaucoup plus détaillée de l'ouvrage de G. Claudel sous la plume de L. WALTER, dans *Esprit et Vie*, 19 avril 1990, pp. 732-735. Pour le caractère essentiellement synthétique des annonces de la «fin» dans le Nouveau Testament, nous renvoyons à notre article *Règne de Dieu dans les Évangiles Synoptiques*, *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, t. X, col. 63-65.

changer ce fond de nature. Pierre n'avait ni l'énergique intransigeance de Jacques ni la puissance théologique de Paul.»²⁰

Qu'on ne prenne pas pour une invention pieuse le recours à l'humilité de Pierre pour expliquer le silence observé par Marc en ce qui regarde l'octroi que Jésus lui a fait de la primauté. Nous avons en effet d'autres marques de cette humilité attestées par le même Evangile de Marc. Lors de l'agonie de Gethsémani, Jésus, dans Matthieu et dans Marc, se fait accompagner de Pierre, Jacques et Jean qui, contrairement à ce qu'il leur avait demandé, n'ont pas eu le courage de veiller avec lui, ce qu'il ne manque pas de leur reprocher. Mais, dans l'Evangile de Marc, à la différence de celui de Matthieu, le reproche est adressé d'abord à Pierre: «Simon, tu dors? Tu n'a pas pu veiller une heure?» (*Mc* 14,37). Le reniement de Pierre, qui ne lui a pas fait perdre sa foi en Jésus Messie et Fils de Dieu (la permanence de cette foi est attestée par l'explosion de son repentir) et a porté uniquement sur ses rapports avec lui, est attesté, avec des variantes, par les quatre évangélistes. Mais, dans le second Evangile, il est aggravé par les anathèmes et les serments qui l'accompagnent (*Mc* 14,71).

E. Osty observe encore que Marc n'a pas du tout cherché à avantager les Apôtres, y compris Pierre; il les

a au contraire «présentés tels qu'ils étaient, avec ce mélange de qualités et de misères qui sont le lot des meilleurs (...). Leur inintelligence des actes et des paroles du Maître se fait jour à chaque instant, Marc y insiste même à tel point (6,52; 8,14-21; 9,9-10,32) qu'on serait tenté de voir un réquisitoire dans son attitude, si on ne savait par tout l'ensemble de son œuvre qu'elle n'est que franchise et sincérité»²¹.

Toutefois il serait tout à fait injuste de ne souligner que les aspects négatifs de la personnalité de Pierre. L'ensemble de la tradition évangélique atteste son attachement profond à Jésus et son désir de comprendre exactement sa pensée.

Après la guérison de la belle-mère de Pierre, à Capharnaüm, Marc et Luc nous disent que Jésus s'en alla dans un lieu solitaire où il priait (*Lc* 4,42; *Mc* 1,35). Mais Marc est seul à nous apprendre que Pierre alors «se mit à la recherche de Jésus» (*Mc* 1,36); il ne pouvait accepter d'en être séparé.

Dans la scène de la Transfiguration rapportée par les trois Synoptiques et à laquelle assistent Pierre, Jacques et Jean, Pierre est seul à prendre la parole pour faire cette proposition: «Rabbi, il est bon que nous soyons ici, et nous allons faire trois tentes, une pour toi, une pour Moïse et une pour Elie» (*Mc* 9,5

²⁰ P. BENOIT, *La primauté de Pierre, Exégèse et Théologie*, p. 260 et 290.

²¹ *La Sainte Bible de Osty et Trinquet*, Introduction à l'Evangile selon saint Marc, p. 2145.

par.). N'y a-t-il pas dans cette proposition le désir plus ou moins conscient de ne pas voir Jésus s'éloigner et de rester en sa compagnie, surtout alors qu'il était ainsi glorifié? Comment ne pas rappeler ici ce que dit Pierre, dans sa Seconde épître, du souvenir inaltérable qu'il avait gardé de son expérience de la Transfiguration, où il avait entendu la voix même du Père glorifiant son Fils: «Cette voix, nous l'avons, nous, entendue venant du ciel, quand nous étions avec lui sur la sainte montagne» (2 P 1, 18)²².

Comme nous l'avons dit, Marc (6, 45–51) et Matthieu (14, 22–33) racontent l'un et l'autre la marche de Jésus sur la mer de Galilée. Mais vraiment révélateur du caractère de Pierre est ce que Matthieu a en

propre dans cet épisode. Pierre se montre quelque peu téméraire; il a l'audace de demander à Jésus: «Si c'est toi, ordonne-moi d'aller vers toi sur les eaux.» Jésus exauce cette requête, et «Pierre, descendu de la barque, marcha sur les eaux pour aller à Jésus». Mais il ne tarde pas à avoir peur et crie: «Seigneur, sauve-moi!» Et Jésus, une fois encore, répond positivement à sa demande, mais tout de même en lui adressant ce reproche: «Homme de peu de foi, pourquoi as-tu douté?»

On est surpris du nombre de fois où, dans l'ensemble de la tradition évangélique (Synoptiques et Jean), Pierre prend l'initiative d'interroger Jésus. De temps en temps il pourrait se faire qu'il agisse ainsi en sa qualité de chef du collège apostolique, en raison de sa pri-

²² Il est clair que la Seconde épître de Pierre ne se rattache pas à Pierre de façon aussi étroite que la première, et que, de plus, ses rapports avec Jude posent un problème difficile à résoudre. Nous renvoyons à ce sujet aux excellentes observations de J. A. T. ROBINSON, *Redater le Nouveau Testament*, pp. 231–269, confirmées par des recherches personnelles et dont voici les conclusions essentielles. Il faut faire confiance à l'adresse de la lettre de Jude la donnant comme l'œuvre de Jude, frère de Jacques, l'évêque de Jérusalem, lapidé en 62 par les Juifs. Si la lettre avait été écrite après le martyre de Jacques, son frère aurait fait allusion à ce martyre; la lettre de Jude a donc été rédigée avant 62. La Seconde épître de Pierre a été écrite par Jude au nom de Pierre. La plupart des auteurs pensent en effet avec raison que c'est 2 P qui dépend de Jude et non l'inverse; c'est ce qui est démontré par J. CHAINE, *Les Épîtres catholiques*, Paris, 1939, pp. 18–24. Le début du chapitre 3 (vv. 1–3) de 2 P renvoie à une première lettre qu'on pourrait supposer être 1 P; or ce qui suit immédiatement n'a rien à voir avec 1 P, mais reprend presque mot pour mot Jude: cf. par ex. 2 P 3, 2 et Jude 17, c'est donc au billet de Jude que renvoie cette mention de 2 P 1–3 à une lettre antérieure. Si 2 P dépend ainsi littérairement de Jude, c'est que 2 P a été écrite, *au nom de Pierre*, par Jude, frère de Jacques. Ces deux lettres – 2 P et Jude – seraient antérieures au martyre de Jacques en 62, donc écrites du vivant de Pierre.

Une fois admis que la Seconde épître de Pierre est bien de Pierre, mais écrite par Jude, j'inclinerais à admettre ceci: quand Pierre déclare en 2 P 1, 15: «J'emploierai mon zèle pour qu'en toute occasion, après mon départ (mon *exodos*), vous puissiez vous remettre ces choses en mémoire», il fait allusion à l'Evangile de saint Marc dont il a approuvé le contenu et qui, après son départ (sa mort), rappellera l'enseignement donné par Pierre à Jérusalem ou à Rome.

mauté qui aurait été connue de tous dès ce temps-là. Mais il ne doit pas en être toujours ainsi. Dans la plupart des cas se manifeste d'abord, sinon exclusivement, l'humble désir de Pierre de mieux comprendre son Maître et d'entrer ainsi en communion profonde avec lui.

Certes Pierre fait partie du groupe des trois disciples privilégiés de Jésus (Pierre et les deux fils de Zébédée: Jacques et Jean). Mais ce n'est pas Pierre qui a demandé la faveur d'être assis à la droite ou à la gauche du Sauveur messianique glorifié; ce sont Jacques et Jean seuls qui l'ont fait selon Marc (10,35-37), et d'après Matthieu (20,20-22), c'est la mère des fils de Zébédée qui a sollicité ce privilège pour ses deux enfants.

Voici les plus remarquables des interrogations faites par Pierre à Jésus. – *Mt 15, 15*: Les pharisiens et les scribes ont été choqués par la conduite des disciples de Jésus qui ne se lavent pas les mains avant de prendre leur repas. Cet incident est attesté par *Mt 15, 1-20* et *Mc 7, 1-23*. En la circonstance, Jésus déclare faire sienne cette pensée d'Isaïe: «Ce peuple m'honore des lèvres, mais leur cœur est loin de moi; ils me rendent un culte vain, enseignant des doctrines qui sont des préceptes humains» (*Is 29, 13*). Jésus distingue entre ce qui entre par la bouche et ne souille pas l'homme, et ce qui sort de la bouche et du cœur et est seul source de péché: c'est en effet du cœur des hommes que procèdent les débau-

ches, vols, meurtres, etc., bref tous les désordres proprement moraux, déclare Jésus dans les mêmes termes en Matthieu et en Marc. Mais, dans le premier Evangile, c'est Pierre seul qui prend l'initiative de demander des éclaircissements à Jésus: «Explique-nous cette parabole.» Or cette scène se passe avant la proclamation solennelle de la primauté à Césarée de Philippe.

– *Lc 12, 41*: Jésus vient de vanter les serviteurs fidèles que leur maître trouvera en train de veiller à son retour de noces (12,38). Et Pierre pose cette question: «Est-ce pour nous que tu dis cette parabole, ou bien aussi pour tout le monde?» La réponse faite par Jésus à cette question est une nouvelle parabole: celle de l'intendant fidèle et prudent que le maître va établir sur sa domesticité pour lui donner en temps voulu sa ration de blé (on se reportera à la parabole parallèle rapportée en *Mt 24, 45-51*). Il est impossible de ne pas voir ici une référence spéciale à la primauté de Pierre, chargé de pourvoir aux nécessités de l'Eglise entière.

– *Mt 18, 21*: Dans le discours de *Mt 18* sur l'esprit de fraternité qui devra animer les membres de l'Eglise, Pierre pose cette question: «Seigneur, combien de fois mon frère pourrait-il pécher contre moi pour que je lui remette? Jusqu'à sept fois?» Jésus lui répondit: «Je ne te dis pas jusqu'à sept fois, mais jusqu'à soixante-dix fois sept fois.» Pierre estimait sans doute qu'on ne peut pardonner indéfiniment. Mais Jésus a ouvert aux hommes de

nouvelles perspectives de perfectionnement à l'infini; la morale du Sermon sur la montagne, dit à ce propos H. Bergson, est une morale essentiellement ouverte, qu'il oppose à la morale close. Tout à l'heure, nous entendions Jésus faire sien l'enseignement d'Isaïe au sujet du ritualisme. Maintenant, il prend le contrepied du déchaînement de la violence et de la vengeance qu'avait introduit en l'humanité la chute du paradis terrestre suivie du meurtre de Caïn, et qui s'exprime ainsi dans le discours barbare adressé par Lamech à ses femmes: «Caïn sera vengé sept fois, et Lamech soixante-dix fois sept fois.»

Outre les interventions de Pierre qui ont une portée doctrinale, il en est d'autres qui nous font simplement toucher du doigt la singulière familiarité des relations qui existaient entre Pierre et Jésus. En *Mc* 11,12-14 et *Mt* 21,18-19, Jésus accomplit un acte symbolique qui est une parabole en action: le figuier maudit parce qu'il ne porte aucun fruit, alors qu'il est couvert de feuilles. Passant par cet endroit peu après, Jésus et ses disciples constatent que la malédiction proférée par Jésus a été efficace: *Mc* 11,20 et *Mt* 2,19. Et en *Mc* 11,21, Pierre dit à Jésus: «Rabbi, vois: le figuier que tu as maudit est desséché!»

Lors de la guérison de l'hémorroïsse racontée par les trois Synoptiques (*Mt* 9,20-22; *Mc* 5,25-34; *Lc* 8,43-48), l'hémorroïsse touche le vêtement de Jésus qui s'en aperçoit et pose la question en *Mc* et en

Lc: «Qui m'a touché?» Mais en *Lc*, Pierre intervient pour exprimer la surprise que lui cause l'interrogation de Jésus: «Maître, la foule t'entoure et te presse!», comme pour dire à Jésus: il est tout à fait normal, dans ces conditions, que quelqu'un t'ait touché. Mais Jésus daigne expliquer à Pierre pourquoi il a voulu poser la question qui étonne son entourage: «Quelqu'un m'a touché, j'ai en effet senti qu'une force était sortie de moi.»

La question de Pierre est en réalité tout à fait motivée en la circonstance, car nous avons là, comme dans le récit de la résurrection de Lazare de *Jn* 11, une juxtaposition déconcertante de la science surnaturelle de Jésus et de son ignorance (cf. *Jn* 11,14: Jésus sait déjà que Lazare est mort, et *Jn* 11,34: Jésus demande: «Où l'avez-vous mis?»).

Il nous reste à mentionner des interventions de Pierre qui expriment son attachement profond à Jésus. Il y a tout d'abord celle de *Jn* 13,36-37, corroborée par celle de *Lc* 22,33. En *Jn* 13,33, Jésus avait déclaré aux Apôtres: «Où je vais, vous ne pouvez venir.» Et Pierre d'interroger en *Jn* 13,36-37: «Seigneur, où vas-tu?» Jésus répondit: «Où je vais, tu ne peux maintenant me suivre, mais tu me suivras plus tard.» Pierre dit: «Pourquoi ne puis-je pas te suivre dès maintenant? Je donnerais ma vie pour toi.» En *Lc* 22,33, Pierre déclare pareillement: «Seigneur, avec toi je suis prêt à marcher et vers la prison et vers la mort.» Par

de telles déclarations, Pierre exprimait son désir ardent de n'être jamais séparé de Jésus. Qui oserait en suspecter la sincérité?

Par les trois Synoptiques, nous savons que, lors de l'arrestation de Jésus au jardin de Gethsémani, l'un des disciples voulut le défendre avec son glaive. Mais Jean nous apprend que ce disciple, c'était Pierre qui, une fois encore, intervint; c'est lui qui frappa le serviteur du grand prêtre, Malchus, et lui coupa l'oreille droite (*Jn* 18, 10). Les lamentables reniements de Pierre, qui vont suivre, ne pourraient faire perdre de vue cette courageuse intervention. On ne saurait oublier non plus que si les autres disciples de Jésus ont tous pris la fuite (sauf Jean), Pierre, tout comme Jean, a voulu tout d'abord accompagner Jésus dans sa Passion.

Relevons un dernier trait, signe chez Pierre d'un amour brûlant pour le Christ, que le drame de la Passion n'avait pas fait disparaître. Au cours du ministère public de Jésus, Pierre s'était élancé sur la mer pour rejoindre Jésus marchant sur les eaux du lac de Tibériade (*Mt* 14, 28-31). En *Jn* 21, 7, quand Pierre apprend par Jean que c'est le Seigneur ressuscité qui se tient sur le rivage de la mer de Galilée, aussitôt, nous rapporte le quatrième Evangile, «il se noue un vêtement à la ceinture, car il était nu, et se jette à la mer».

L'étude que nous achevons est destinée à faire mieux comprendre et admirer le privilège de la pri-

mauté conférée par Jésus à Pierre et à ses successeurs. Cette primauté nous est apparue chez Pierre indissociable d'une foi ardente en la divinité de Jésus, foi accompagnée en outre d'une constante humilité qui laisse toute sa place à l'unique Sauveur des hommes, et aussi d'un amour non moins ardent, même si cet amour n'a pas été préservé de défaillances passagères.

Et le souvenir que le chef des Apôtres gardait de ces défaillances et la modestie qu'elles lui inspiraient montrent bien qu'il n'eut jamais l'idée d'exagérer la portée de cette primauté et de la confondre avec une sorte d'impeccabilité. Dûment constatés, ces faits pourront beaucoup aider au dialogue parfois difficile, et pourtant si souhaitable, entre l'Eglise latine et l'Eglise grecque orthodoxe.

A l'encontre de l'explication par l'humilité de Pierre de l'absence, en Marc, du don de la primauté à Césarée de Philippe, on ne saurait objecter que la même absence se rencontre également dans l'Evangile de Luc, car, comme nous l'avons dit, cet Evangile de Luc en a l'équivalent en 22, 31-32, où il est même demandé à Pierre d'«affermir ses frères dans la foi». Et l'on constate qu'effectivement Pierre a affirmé dans leur foi en la résurrection du Christ non seulement les Apôtres et les pèlerins d'Emmaüs auxquels on annonce: «Réellement le Seigneur est ressuscité et il est apparu à Simon!» (*Lc* 24, 34), mais encore toute la communauté chrétienne primitive, ainsi que l'atteste-

tent si éloquemment les Actes des Apôtres.

En terminant ce travail, nous croyons devoir signaler une intervention de Pierre rapportée, certes, par les trois Synoptiques (*Mt* 19,27; *Mc* 10,28; *Lc* 18,28), comme l'a été celle de Césarée de Philippe, mais qui, dans le seul *Evangile de Matthieu*, provoque une réponse de Jésus relative aux *privilèges apostoliques*: les Apôtres ont tout quitté pour suivre Jésus; lors de la régénération finale, ils siégeront sur douze trônes pour juger les douze tribus d'Israël (*Mt* 19,28). De même que Luc (en 22,31–32) a, comme nous venons de le voir, l'équivalent de la primauté conférée à Pierre en *Mt* 16, de même, en 22,30, Luc a l'équiva-

lent de la promesse eschatologique faite aux seuls Apôtres en *Mt* 19,28. Comment se fait-il qu'ici encore, comme pour l'épisode de Césarée de Philippe, l'Evangile de Marc *n'ait rien* qui corresponde à la promesse solennelle de *Mt* 19,28? Pourtant ces paroles rapportées par Matthieu paraissent être en parfaite situation sur le plan de l'historicité, comme l'ont reconnu de nombreux exégètes de toutes tendances, y compris A. Loisy (allégué par Lagrange: *Evangile de Marc*, p. 271–272). Nous avons l'intention de faire, de ce passage des Synoptiques, l'objet d'une recherche spéciale parallèle à celle que nous venons de consacrer à la scène de Césarée de Philippe.

André FEUILLET



Eduquer à l'anthropologie et à l'éthique

Introduction

1. Nous savons qu'éduquer est plus qu'enseigner. On enseignera le contenu de la pensée d'un philosophe. C'est déjà beaucoup. On enseignera les règles du raisonnement. Et c'est davantage, car pour chercher et trouver la vérité, il est nécessaire de bien maîtriser les instruments de pensée et d'obéir aux exigences de rigueur et de clarté. Une curiosité de dilettante détaché n'est pas digne de la philosophie. Celle-ci cherche à comprendre *quid sit veritas rerum*, car cette connaissance importe grandement à la destinée de l'homme. Aussi bien si l'initiation à la philosophie est œuvre d'éducation, le maître est lui-même impliqué, de sorte qu'il n'est pas faux de dire qu'ici l'éducation est aussi autoéducation.

Le savoir philosophique n'est pas de soi une discipline à côté des autres, portant sur un secteur délimité de la réalité. Il est recherche du sens de la réalité et de l'existence. Il est recherche de la sagesse. C'est pourquoi l'authentique formation à la philosophie est toujours une œuvre d'éducation, une *paideia*. Elle se propose d'aider la

personne de l'élève à croître dans son humanité, à acquérir une maturité humaine, une personnalité, et ceci grâce à la connaissance de la vérité.

Il est utile ici de nous souvenir que les Grecs ont développé une précieuse réflexion sur les vertus – vertus morales mais aussi vertus intellectuelles. Celles-ci donnent de savoir bien penser, avec aisance et plaisir, – d'être maître de soi dans l'exercice de la pensée.

2. Il est utile également de nous rappeler que, selon les meilleurs interprètes l'ordre donné par l'oracle à Socrate: γνῶθι σεαυτόν, connais-toi toi-même, signifie: prends conscience de ta condition humaine, c'est-à-dire de ta condition mortelle. Et l'on connaît précisément les paroles de Socrate dans le *Phédon* sur le but de la philosophie qui est de nous préparer à la mort. Avec cette affirmation, nous sommes déjà dans l'anthropologie et dans l'éthique.

Philosopher, c'est donc apprendre à mourir – à bien mourir. C'est ce qu'affirme le Socrate de Platon,

mais l'impératif débordera des limites du platonisme. Les grands courants philosophiques, que sont le stoïcisme et l'épicurisme, dépendent de cette question, qu'elles reçoivent comme un défi, et il n'est pas sans importance de remarquer que ce sont des philosophies à prévalence éthique.

Mais il est tout aussi important de noter que la préoccupation de l'*ars moriendi* n'a pas obturé les perspectives les plus fondamentales et la recherche théorétique de l'être et de ses principes. Le caractère central du problème indique la gravité de l'engagement philosophique. On qualifierait aujourd'hui cette approche d'existentielle. Ce ne serait pas faux. Mais l'adjectif reflète une réaction typiquement moderne provoquée par les grands systèmes essentialistes dans lesquels, selon la remarque de Kierkegaard à propos de Hegel, l'individu se trouvait réduit à un petit paragraphe.

3. Comme on le sait, c'est à une époque relativement récente que l'anthropologie a constitué une discipline philosophique particulière. Pour Aristote, par exemple, la considération de l'*animal rationale* appartient à la philosophie de la nature: le *de anima* établit sa spécificité et sa supériorité par rapport aux autres vivants. Pour l'éthique les choses sont plus claires, bien que relativement à la pensée grecque, il faille comprendre différemment les rapports qui lient l'éthique et le politique.

I. Anthropologie philosophique et sciences de l'homme

1. Il est nécessaire, avant tout, de bien situer le champ de l'anthropologie. Comme le nom l'indique, cette discipline recouvre tout ce qui concerne l'homme et les choses de l'homme. Il faut ajouter: ce qui le concerne directement et en tant que tel, car, d'une manière plus large, c'est l'ensemble des grands problèmes philosophiques qui intéressent l'homme.

Or nous rencontrons aussitôt ici ce qu'il est convenu d'appeler les *sciences humaines* (dans la pensée allemande, on parle de *Geisteswissenschaften*, la différence est notable). Ces sciences posent au philosophe une série de problèmes, dont le premier est celui de leur nature. La question est épistémologique; elle a des incidences pédagogiques.

Or cette question a été, à l'origine, obscurcie, parce que plusieurs de ces sciences se sont présentées comme des concurrentes de la philosophie, qu'elles devaient supplanter et dont elles annonçaient la mort. Pensons à la naissance de la sociologie avec Auguste Comte dont la tradition s'est poursuivie avec l'école de Durkheim; on peut également évoquer Marx et le matérialisme historique.

Elles sont nées, dans le prolongement du rationalisme des Lumières, de la volonté d'appliquer aux réalités humaines et sociales la méthode qui s'était montrée féconde

dans l'investigation de la nature : il suffisait, pensait-on, de l'étendre à un nouveau champ. De fait cette intention impliquait une série de présupposés. Ainsi, on tenait que la méthode utilisée pour la connaissance de la nature était la seule méthode conforme à la raison ; et, comme la connaissance scientifique de la nature se développait dans le cadre d'une conception mécaniciste de cette nature, on admettait comme une thèse hors de discussion le caractère non spécifiquement différencié des divers domaines du savoir, de sorte que l'on appliquait aux réalités humaines le postulat déterministe.

Par ailleurs, la concentration de l'attention sur des aspects de la réalité jusqu'ici moins directement délimités comme objets de recherche et l'interrogation systématique de ces objets, ont certainement enrichi nos connaissances.

2. Mais les résultats ainsi obtenus demeurent fort souvent grevés d'ambiguïté et ceci parce que chez les fondateurs ces sciences étaient dépendantes de thèses philosophiques qu'on ne reconnaissait pas comme telles. Elles impliquaient toutes, dans une mesure variable, des principes positivistes.

Seul un examen rigoureux du statut épistémologique des sciences humaines, avec leurs principes et leur pertinence propre, permet d'échapper à l'ambiguïté, et de reconnaître en elles autre chose que des illustrations de la philosophie positiviste. Notons dès maintenant

que les sciences humaines ne peuvent pas revendiquer une totale autonomie épistémologique. Elles constituent ce que les Anciens appelaient des sciences «subalternées».

Cela est sans doute vrai de toute science. Mais la subalternation s'entend de différentes manières ; elle se vérifie pour les sciences humaines d'une façon plus étroite et originale. En effet, ces dernières présupposent une certaine idée de l'homme. Or une telle idée de l'homme, dans son élaboration et justification, est du ressort de la philosophie. Mais, en général, une telle dépendance par rapport à la philosophie n'est pas explicitement reconnue et demeure occultée.

La faire émerger à la lumière pour la soumettre à un examen critique, est une première tâche du philosophe. Le résultat de ce discernement épistémologique sera la prise de conscience du caractère limité, partiel, non totalisant, des conclusions des sciences humaines.

3. A cela s'ajoute le fait que la conception philosophique de l'homme présupposée par les sciences humaines, varie inévitablement d'un auteur à l'autre, ce qui pose un nouveau problème : quel sens doit-il être accordé, dans ces conditions, au terme de science ? Car au-delà de certaines procédures statistiques, il semble qu'il faille ici renoncer à la prétention à cette universalité qui est caractéristique du savoir scientifique. On pourrait se de-

mander si la conscience de l'existence d'universalité et de l'impossibilité d'y satisfaire n'expliquerait pas l'impérialisme dont ont fait preuve certains des grands protagonistes de ces sciences, comme Comte, Marx et Freud.

Quoi qu'il en soit de ce dernier point, disons que le moment herméneutique est essentiel à ces sciences. Elles ne sont telles en effet que dans la mesure où elles obéissent à des critères d'interprétation reconnus et rationnellement éprouvés.

4. Si ce qui précède est exact, il est clair que la question de la vérité de l'anthropologie philosophique présumée par une science humaine est décisive. Seule une telle anthropologie philosophique, fondée en raison, permet en effet d'interpréter les résultats de cette science, d'en fixer la portée et la validité.

Apprendre à juger des résultats obtenus par les sciences humaines est une tâche importante de l'éducation philosophique. Car les sciences humaines exercent une influence considérable sur la culture d'aujourd'hui, influence qui en général échappe à la réflexion critique qui serait indispensable.

J'évoque quelques exemples. J'ai déjà parlé de la sociologie dans la ligne de Comte et de Durkheim, auxquels on peut ajouter Lévy-Bruhl (la sociologie de type webérien est certes plus critique, plus consciente de ses propres limites, mais elle pose elle aussi le pro-

blème de ses présupposés). La tendance marquée de cette école est de présupposer une sorte d'ontologie moniste de la réalité sociale, dans laquelle l'individu est subordonné au tout social, dont il intériorise les nécessités et les règles dans ses conceptions et dans ses mœurs. La personne, avec sa dimension transcendante et sa liberté est niée, ou, pour le moins, ignorée.

On peut également penser à la psychologie comme science expérimentale, avec ses différentes écoles, dont chacune, consciemment ou non, suppose des positions philosophiques: le behaviorisme, la psychologie génétique, le sensualisme, etc... C'est ce que vérifie le fait que les positions de chacune de ces écoles ont commandé ou suggéré le type d'expérimentations auxquelles on procédait. Et comme il arrive qu'une question posée à la réalité, ou plutôt à une portion préalablement découpée de la réalité, anticipe sur le type de la réponse attendue, ces écoles ont pu se prévaloir de «faits» venus corroborer leur théorie. Ce qui doit attirer notre attention sur le problème de la nature du fait, sur celui du découpage du réel opéré au nom d'une théorie et sur le genre de question que cette théorie détermine.

En psychologie, se pose encore un problème spécifique qui est celui de la nature des faits de conscience: de tels faits ne sont-ils pas tributaires de la subjectivité individuelle, et par là contingents? On se heurte ici aux apories de l'empirisme et du caractère non apodicti-

que de ses affirmations: une science des faits, des contenus, de conscience est-elle possible? Le premier Husserl avait rencontré cette question.

Qu'il suffise d'avoir signalé quelques problèmes liés à la psychologie scientifique.

La psychanalyse freudienne

5. J'aimerais m'arrêter quelque peu à une discipline tirée de la psychologie, mais qui s'est présentée comme une science nouvelle avec des prétentions proprement impérialistes et dont l'impact culturel fut et demeure considérable. Je veux parler de la psychanalyse freudienne.

A l'origine de la psychanalyse, il y a l'extraordinaire don d'observation d'un médecin qui par ailleurs a un goût développé et un don remarquable pour la théorisation. L'élaboration progressive de la doctrine, qui comporte des phases de révisions critiques, est accompagnée d'une conscience épistémologique sur laquelle pèsent fortement les présupposés scientistes et positivistes. Dès ce niveau, on constate une ambivalence certaine: tantôt Freud affine les limites de sa discipline, tantôt il émet des prétentions totalitaires: ainsi il reviendrait à la psychanalyse d'apporter en dernier ressort la réponse aux grands problèmes spirituels, culturels et politiques de l'humanité. C'est cette dernière attitude qui finit souvent par l'emporter.

Par rapport à ses prédécesseurs, Freud opère un bouleversement qui porte sur l'objet même de la psychologie. Celle-ci, telle qu'elle est présentée par un Wundt, peut être qualifiée de cartésienne, en ce qu'elle voit dans la psychologie avant tout la science de la conscience. Elle identifie l'âme et la conscience et la conscience et le moi. Elle est à prédominance noétique, la conscience étant caractérisée par la connaissance. Sur la base de ses découvertes cliniques, Freud est conduit à poser le primat de l'inconscient, qui est un inconscient de pulsions, ce qui équivaut à un primat de l'affectivité, identifiée à la sexualité entendue d'ailleurs dans un sens très large. Le caractère conflictuel de la vie psychique est fortement souligné. De plus, cette vie psychique est une construction plus ou moins stable, un compromis à partir d'un ensemble de pulsions qui ne sont pas spontanément convergentes. L'équilibre plus ou moins heureux ainsi acquis s'explique donc par la genèse. Pour cette genèse, le stade de la toute petite enfance est déterminant. L'individu se comprend à partir de sa propre histoire, celle-ci cependant se développe selon un schéma, un *pattern*, qui se répète dans l'existence de chacun (le conflit œdipien avec le père).

6. Il ne nous appartient pas ici de développer ces points que je ne fais qu'évoquer. Je note cependant qu'il y a là, avec l'importance re-

connue aux pulsions et aux affects, avec le rôle déterminant accordé à la petite enfance pour la structuration du sujet, des acquis de première grandeur. Nous pouvons donc relever que, si la psychanalyse a eu un tel impact, c'est parce qu'elle a découvert des aspects de la psyché humaine auxquels on n'avait pas jusque-là prêté l'attention voulue ou tout simplement qu'on n'avait pas remarqués.

C'est donc par ce qu'elle contient de vrai que la psychanalyse comme doctrine a pu exercer l'influence que l'on sait. Il faut aussitôt apporter ici une précision essentielle. Autre chose est la découverte de la réalité de l'inconscient, découverte qui a élargi notre connaissance de l'homme, autre chose est l'explication théorique que Freud en propose. Cette explication implique des thèses de nature philosophique auxquelles l'influence de Schopenhauer n'est peut-être pas étrangère¹. Elle comporte ainsi le discredit jeté sur la raison comme faculté spécifique et royale de l'homme, – ce qui d'ailleurs contraste avec le rationalisme méthodologique de Freud savant.

7. Pour l'interprétation de la pensée de Freud, on ne saurait négliger un certain nombre de traits caractéristiques.

Ainsi Freud accueille une sympathie, et accentue même un thème

polémique mis en avant par Haecel: la science prive l'homme d'une supériorité induite sur le reste de l'univers qu'il s'était attribuée à la faveur de l'ignorance. Il est chassé du centre du monde. Copernic, Darwin, Freud lui-même, marquent les étapes de ce découronnement. C'est un thème qu'à sa manière, qui n'est plus affinée, reprendra Lévi-Strauss: la science est antihumaniste.

Davantage propres à Freud sont les traits relatifs à *l'expression* qu'il donne à ses découvertes. Il cède sans conteste à un penchant pour la provocation. Remarquable également est sa propension à recourir au langage mythologique (*Eros*, *Thanatos*, *Ananké*, etc.). Il y a là plus que des figures allégoriques; ou plutôt, par le jeu de ces allégories, Freud suggère que les coordonnées et les moteurs de la psychologie ressortissent à une sorte de dramaturgie cosmique.

Freud est très conscient de son rôle personnel dans la naissance de la nouvelle science. Il s'agit ici d'autre chose que de la fierté de quelqu'un qui mesure l'importance de sa découverte. Le «père» de la psychanalyse se voit comme un initiateur, presque comme un fondateur de religion: il se compare à Josué conduisant le peuple à la conquête de la terre promise. Enfin ses rapports à la philosophie sont hautement ambivalents. Il émet

¹ A un certain moment, Freud lira aussi Nietzsche, dont une certaine influence n'est pas à exclure.

sur les philosophes comme tels des jugements sans aménité. Il rejette la philosophie, que la psychanalyse supplantera, mais, en même temps, il porte sur elle un regard jaloux. En fait, comme nous l'avons déjà fait remarquer, plusieurs de ses thèses découlent de positions philosophiques, notamment de son matérialisme. Significatives à ce propos sont les œuvres dans lesquelles Freud entend proposer l'explication définitive de certains grands problèmes de l'humanité: religion, morale, vie sociale, guerre et paix, culture, etc. L'explication donnée est d'ordre génétique, à partir du complexe d'Œdipe.

8. De ce groupe d'ouvrages, *Totem et tabou* est particulièrement représentatif. L'analyse critique de ce texte, qui, du point de vue épistémologique, est une sorte de bric-à-brac, serait un bon exercice éducatif, qui permettrait d'introduire, par contraste, à l'anthropologie philosophique. Freud, en effet, déploie là toutes les ressources de son imagination et de son ingéniosité, tempérées de temps à autre par les scrupules du vrai savant qu'il est par ailleurs, pour construire une sorte de roman explicatif dans le style des *Weltanschauungen*. L'examen d'un ouvrage de ce type permet de montrer en quoi consiste une approche authentiquement philosophique.

Dans cette confrontation critique, on sera amené à faire ressortir un certain nombre d'affirmations que Freud tient pour acquises et

qui sont pour le moins discutables.

On connaît l'idée directrice de l'ouvrage. Freud pense que la psychanalyse – et elle seule – est susceptible d'éclaircir le sens de certains phénomènes découverts par les ethnologues et qui restent pour eux des énigmes. Il s'agit du *tabou* et du *totem*. Ce dernier fait, donné alors pour universel, a été depuis contesté jusque dans sa réalité. Lévi-Strauss a, en effet, montré qu'il n'a existé avec une telle ampleur que dans l'esprit des ethnologues. Mais ici Freud est tributaire de ses lectures. On ne peut lui reprocher, sur ce point, une faute de méthode. On notera cependant qu'avec les informations qu'il reçoit d'eux, il admet sans la discuter la perspective évolutionniste qui est partagée par la plupart de ces auteurs. *Totem et tabou* suppose l'application du darwinisme au devenir de l'humanité. Bien plus, Freud cède parfois à la tentation de faire sienne une thèse même peu assurée ou hasardeuse, quand elle va dans le sens de sa théorie. C'est ainsi qu'il adopte l'explication d'un disciple de Darwin sur l'origine de la société humaine à partir d'une horde primitive sous la domination d'un mâle tout-puissant.

L'évolutionnisme constitue ainsi une première thèse philosophique qui est à la base de la construction freudienne. La sociologie de Durkheim, dans la mesure où elle fait de la société la source des conceptions des individus, en constitue une seconde. En disant que ces thèses

sont philosophiques, j'entends souligner qu'il est de la compétence de la philosophie de discuter de leur pertinence et de leur bien-fondé. Or de telles thèses sont admises par Freud comme s'imposant d'elles-mêmes.

Il en va de même du triple critère herméneutique dont se sert Freud: le premier est l'analogie (qui est en fait une identité) entre la phylogénèse (qu'il s'agit d'expliquer) et l'ontogénèse (posée sur la base de l'expérience psychanalytique); le second est l'analogie – identité entre l'enfant, le névrosé et le primitif; le troisième est la conception du temps de l'histoire, dont la structure est fournie par la répétition de l'histoire archaïque. Ce sont là autant de thèses métascientifiques. Notons aussi que la conception selon laquelle les peuples que l'on appelle primitifs sont plus proches des origines que les peuples civilisés, cohérente avec la théorie évolutionniste, est problématique.

Une pièce maîtresse de l'explication freudienne est l'idée que Freud se fait de la loi morale. Sa spécificité est méconnue. De plus, elle est présentée comme oppressive et négative; elle est essentiellement un interdit, car elle représente la défense de la société devant les deux pulsions les plus fortes de l'individu (l'inceste et le désir de tuer). La loi trouve ainsi son expression dans des commandements négatifs: interdiction de l'inceste, *tu ne tueras pas*. Ce sont là des tabous, c'est-à-dire précisément des interdits dont on ne peut donner la rai-

son. Et s'il en va ainsi c'est parce que l'individu a intériorisé cette force sociale qu'est la loi, qui a pour but de refouler dans l'inconscient les désirs puissants de l'inceste et du meurtre, dont la matrice est le conflit œdipien de la petite enfance. Si l'individu pouvait à son gré satisfaire ces deux désirs, c'en serait fait de la vie sociale. Ainsi la défaite de l'individu instinctuel est condition de la vie sociale et de la culture, qui reste toujours chose fragile. La vision freudienne est une vision tragique.

On notera aussi que, dans une telle perspective, où elle est par nature une violence régressive et non pas l'indicatrice du bien à faire, il est inévitable que la loi soit odieuse et que la transgression apparaisse comme une affirmation courageuse de la liberté! Les descendants de Freud tireront cette conclusion.

Nous pourrions relever d'autres éléments du discours freudien qui sont tout aussi problématiques. Ce que nous avons signalé peut suffire à notre propos.

L'intégration des sciences humaines

9. Ici on pourrait se demander pourquoi cette explication, qui met en jeu une série de principes faux ou discutables, a rencontré un tel succès.

La théorie freudienne fait appel à une forte charge existentielle. Là est son point de rencontre principal avec la réalité. Mais la clef qu'elle

propose et qui semble ouvrir l'intelligence d'une pluralité de phénomènes, ramenés ainsi à l'unité, ne fonctionne qu'à la condition qu'on ne pousse pas l'analyse trop avant et avec trop de rigueur, et qu'on se contente d'approximations au lieu de poser des définitions rationnellement fondées des concepts de base. Le cas est analogue à celui de la clef marxiste de la lutte des classes appliquée à la compréhension de l'histoire, qui rend compte de tout, pourvu qu'on s'en tienne au niveau de généralités et qu'on n'aille pas vérifier de trop près.

Nous avons affaire, en d'autres termes, à un type d'explication générale, dont le freudisme appliqué à la culture et le marxisme fournissent des exemples, qui portent sur le vraisemblable. De là vient leur séduction. Dans la perspective d'Aristote, elles ressortissent à la dialectique, non à l'*épistémê*. Comment en irait-il autrement dans une approche positiviste qui ne connaît en principe que les phénomènes? Le nombre des postulats introduits par Freud montre par ailleurs l'impossibilité qu'il y a à s'en tenir aux seuls phénomènes.

10. La discipline à laquelle Freud applique la grille de lecture psychanalytique est l'ethnologie, discipline qui s'appelle plus volontiers aujourd'hui anthropologie et qui est distincte de l'anthropologie philosophique.

Elle a pour objet l'étude des divers groupes humains, auxquels, dans ses débuts, elle a appliqué des

critères d'interprétation inspirés du matérialisme et de Darwin. Mais ces critères ne sont pas constitutifs de cette science.

En vertu de tels critères, on tenait donc que plus une population avait des modes de vie rudimentaires, plus elle était primitive, c'est-à-dire proche des origines animales de l'homme. Le point de comparaison était l'homme occidental tenu pour le spécimen le plus évolué de l'espèce. Aujourd'hui l'eurocentrisme est heureusement abandonné. Mais ce qui est resté, c'est une conception pluraliste et relativiste des groupes humains et des cultures: on s'intéresse avant tout aux différences. Le critère évolutionniste est abandonné et dans les comparaisons on s'interdit des jugements de valeur. Le risque d'une telle approche, auquel on n'échappe pas toujours, est de perdre de vue l'*humanum* et son unité. L'éthique alors en vient à désigner l'ensemble des règles de comportement du groupe; c'est pourquoi à la morale on substitue la science des mœurs.

Dans ce qui précède, tous les éléments évoqués ne sont pas strictement scientifiques. La part des pré-supposés métascientifiques reste grande.

Nous dirons que, par rapport à l'anthropologie philosophique, la «science» anthropologique est descriptive; elle s'interdit par principe tout jugement de valeur et tout jugement normatif concernant l'*humanum*; elle tend à être sectorielle; science de la différence, elle court

le risque de se fermer l'accès à l'universel dans l'homme. Relevons que les questions soulevées à propos de ces quelques traits sont distinctes de celles qui touchent la pluralité des cultures.

Il reste que des disciplines comme l'anthropologie ou la psychanalyse, appliquées aux problèmes culturels, en dépit du caractère problématique de leur pertinence proprement scientifique et des extrapolations auxquelles elles cèdent, ont permis de recueillir un matériau considérable, auquel le philosophe doit prêter une grande attention pour approfondir, en les réinterprétant, sa connaissance de l'homme. Pour prendre un exemple chez Freud, le philosophe doit élaborer une doctrine de l'inconscient qui soit libérée des présupposés philosophiques contestables du père de la psychanalyse.

11. Je me suis quelque peu arrêté aux sciences humaines. Des réflexions analogues devraient être faites touchant les données nouvelles apportées par les sciences biologiques, biologie moléculaire, neurophysiologie du cerveau, etc. Le travail d'assimilation de ces données nouvelles requiert l'élaboration préalable d'une solide doctrine philosophique. L'éducateur doit être lui-même persuadé de la validité et de la fécondité des traités classiques sur l'homme; il faut qu'il ait pénétré en profondeur les arguments qui en corroborent les grandes intuitions. Je pense ici à la spécificité de l'homme par rapport aux

autres espèces animales et à sa participation à l'univers spirituel, sans que cette participation ne mette en cause l'unité de son être. La doctrine de l'âme spirituelle forme du corps est tout à fait essentielle. On marquera du même coup le paradoxe qu'est l'homme, à la frontière de deux mondes. On évitera le piège du dualisme (qui est une sorte d'équivalent dans l'ordre philosophique du fidéisme). De là, la nécessité de la difficile étude de la spiritualité de l'âme humaine avec ses implications touchant l'ordre de la connaissance et de la liberté. De grande importance aussi est l'étude, si négligée, de la connaissance sensible et des affects (les passions). La liste n'est pas close par là: la philosophie du corps humain, l'étude de la sociabilité de l'homme sont, par exemple, des sujets qu'on ne peut éluder.

Ce n'est qu'à partir d'un tel noyau d'élucidations philosophiques que peut être entreprise l'étude fructueuse de la masse des données scientifiques sur l'homme, aujourd'hui à notre disposition.

12. Une des tâches premières de l'anthropologie philosophique au regard des sciences est la tâche unificatrice. En effet, nous avons noté que chacune des sciences qui ont affaire à l'homme n'apporte sur celui-ci qu'une vue partielle, fragmentaire. Cette limitation est d'ailleurs une condition de leur contribution propre. Nous disposons ainsi d'une foule de connaissances parcellaires relatives à l'homme,

mais plus elles s'accumulent et moins claire, plus confuse, devient notre connaissance de l'homme. Or seule une connaissance intégrale de l'homme fournit une base ferme pour une culture humaniste. Par intégral, je ne veux pas dire encyclopédique, mais désigner ce qui concerne les principes constitutifs de l'homme comme tel.

Ordonner, selon le vrai axe, la masse des connaissances sur l'homme est une nécessité, et c'est là œuvre philosophique. Il faut y habituer les élèves en leur apprenant à évaluer et à intégrer les connaissances fragmentaires qui sont à leur disposition. Sans ce travail d'intégration, l'image de l'homme, et donc d'eux-mêmes, qu'ils auront, restera celle d'un homme en miettes. Intégrer, c'est situer chaque apport à sa place et par là rendre justice au point de vue particulier d'où il procède.

II. Nature de l'anthropologie philosophique

Philosophie de la nature et métaphysique

13. Où se situe l'anthropologie dans l'ensemble des disciplines philosophiques? A mon avis, elle ressortit à plusieurs d'entre elles.

Comme nous l'avons vu, Aristote traite de l'homme dans le *De anima*: l'animal rationnelle se situe

au sommet de l'échelle des vivants. On est donc dans la philosophie de la nature. Cette approche ne doit pas être abandonnée. Seule elle permet de discuter les positions réductionnistes qui, s'appuyant sur les données de la biologie ou de la paléontologie, proposent de l'homme une conception matérialiste.

Mais cette approche n'est pas suffisante. La pensée grecque n'ignorait pas les intelligences séparées, mais leur considération demeurait enveloppée dans une représentation cosmologique qui les liait aux corps célestes. La révélation biblique a permis de mieux dégager ce qu'est l'essence d'un esprit pur. Saint Thomas, commentateur du *de anima*, traite également ailleurs de l'âme humaine en la considérant selon sa spiritualité: elle se situe au dernier degré dans la hiérarchie des substances spirituelles. Ainsi est mise en évidence la capacité métaphysique de la raison humaine. Les problèmes abordés sont donc d'ordre métaphysique, et touchent aussi à la critique de la connaissance, laquelle n'est pas dissociable de la métaphysique. Cette dernière éclaire aussi la relation entre l'être spirituel et le bien.

Mais surtout, à la lumière du christianisme, la pensée chrétienne a dégagé la notion de personne: le sujet humain est une personne capable de décider elle-même, librement, de sa destinée suprême et d'entrer en relation personnelle avec l'Absolu. Ainsi, par certains

de ses aspects essentiels, l'anthropologie se rattache à la métaphysique.

Nature humaine et condition humaine

14. L'examen du comportement des hommes est-il un chemin sûr de connaissance de la nature humaine? Ou encore: le comportement humain est-il explicable en faisant appel à la seule philosophie? Nous touchons avec ces interrogations à la délicate question de la philosophie chrétienne. Précisons. Quand il s'agit de dégager et d'analyser les structures essentielles de l'être humain et de son agir, c'est la philosophie, avec ses moyens propres, qui est à l'œuvre. Elle peut ainsi nous introduire dans la compréhension de la nature humaine.

Mais quand il s'agit de la condition humaine, c'est-à-dire du comportement du grand nombre des hommes, ou encore de la souffrance, de la maladie, de la mort, ou des abîmes de cruauté et des désordres de tout genre dont l'homme peut se rendre coupable, de la guerre, etc., il n'en va plus de même. La considération par la raison de la nature humaine est ici comme prise de court. La manière dont l'homme fait face à ces situations existentielles ou cède aux débordements et à l'*hybris* ne s'explique plus d'une manière adéquate en faisant appel aux seules structures de la nature humaine perçues par la raison.

Déjà par lui-même paradoxal, l'homme devient alors déconcertant et problématique. Pascal, observateur aigu des mœurs humaines, pensait y trouver une preuve de l'existence du péché originel. La conclusion est forcée mais elle trahit une profonde intuition: la condition existentielle de l'homme ne s'éclaire qu'à la lumière de l'histoire au sens théologique du terme. Ce n'est que grâce à la révélation du péché et de la grâce, à laquelle on accède par la foi, qu'une certaine compréhension du comportement des hommes devient possible. C'est parce que radicalement sa destinée est marquée par le drame du péché et par la grâce rédemptrice et sa vocation divine, que l'humanité offre le témoignage d'actions héroïques, qui la portent au-delà d'elle-même, mais aussi de perversions et d'abjections qui sont comme la négation de sa nature. L'*animal rationnel* ne se comporte pas toujours, loin de là, raisonnablement. Il est habité par un constant tourment, sollicité tour à tour par l'appel du héros ou de la sainteté et par le vertige des forces de ténèbres. La question posée par Adorno est profonde et pathétique: comment philosopher après Auschwitz? Elle en suppose une autre: comment Auschwitz est-il possible? Et devant cette question la raison philosophique, dans la mesure où elle entend s'en tenir aux seules lumières naturelles, est ébranlée dans ses assises. Elle s'insurge: ce qui s'est passé n'est pas possible, n'est pas normal, c'est-à-

dire n'est pas conforme à la nature humaine. En s'abandonnant au monstrueux, l'homme agit contre sa propre nature.

Traitant de l'éthique, Maritain a parlé de *philosophie morale adéquatement prise*. Il entend par là que si l'éthique philosophique doit rejoindre l'action humaine dans ce qu'elle est existentiellement, elle ne peut ignorer les coordonnées historiques du péché et de la grâce, dont la connaissance est donnée par la foi et la théologie. A mon avis, ce qui est vrai de l'éthique, s'applique aussi à l'anthropologie philosophique et à la philosophie de l'histoire. L'anthropologie philosophique ne peut s'enfermer dans une considération abstraite qui serait tout à fait inadéquate par rapport à son objet qui est l'homme dans sa réalité concrète. La condition historique, au sens théologique du terme, qui est la sienne, a une répercussion directe sur la manière dont l'homme actualise les potentialités de sa nature.

Cependant, que l'homme s'abandonne à la déraison ne signifie pas le naufrage de la nature humaine. Les exigences de cette dernière peuvent être submergées pour un temps. Mais les inclinations fondamentales de cette nature vers ses fins connaturelles, perçues plus ou moins clairement, ne peuvent être détruites. La loi naturelle est le fondement de la connaissance morale. Cette précision me paraît nécessaire. Si grands soient les délires et les errances, ils ne peuvent aller jusqu'à corrompre

radicalement la nature humaine et la conscience qu'elle a d'elle-même.

Les voies d'accès à l'homme

15. L'anthropologie philosophique procède par voie de démonstration rationnelle. Cela reste essentiel. La considération de la condition humaine a attiré notre attention sur la nécessité de compléter notre connaissance de l'homme par des lumières reçues de plus haut que les lumières naturelles. Il faut signaler ici un autre aspect dont l'importance pédagogique n'échappera à personne. Il existe plusieurs voies d'accès à la connaissance de l'homme. Le maître choisira, comme introduction, celle qui lui paraît la plus susceptible d'éveiller l'intérêt pour l'anthropologie.

Contentons-nous ici de brèves indications. Il y a la voie de l'exploration intérieure. La difficulté éducative est ici évidente, car les années de l'adolescence et de la jeunesse ne sont pas les plus favorables à l'introspection et à la découverte de soi. Cela demande une longue patience, et de plus suppose des dons inégalement départis.

Il y a la découverte de l'homme à travers ses œuvres; que ce soient les œuvres de la technique depuis ses balbutiements de la préhistoire, ou les œuvres d'art. C'est là une voie privilégiée sur laquelle il convient de s'appuyer.

La connaissance de l'homme doit beaucoup à la littérature. J'imagine qu'on puisse prendre comme point de départ un grand roman. L'histoire, et l'évocation de situations historiques, constitue, elle aussi, une voie d'accès à la connaissance de l'homme.

Il y a enfin l'expérience, mais celle-ci requiert la durée. Cependant l'expérience dit assimilation, dans la mémoire et la réflexion, de ce que l'existence apporte d'événements, de rencontres, d'épreuves ou d'émotions. On ne saurait ici ni brûler les étapes ni surtout se substituer à autrui. Mais il est possible d'aider à sa maturation et de le préparer à accueillir des expériences, en éveillant le sens de l'observation, en stimulant à la réflexion sur les faits, en éduquant au respect de la mémoire.

Si l'expérience est assimilation enrichissante du vécu et mémorisation de son sens, le rapport au passé et sa qualité sont décisifs. Dans la mesure en effet où un conflit n'a pas été résolu par la personne, il demeure comme un automatisme rigide générateur de répétition, c'est-à-dire d'immobilisme, ce qui est tout le contraire de cet enrichissement dans la durée auquel contribue l'expérience comme source de sens de l'humain. L'éducateur doit être attentif à cette permanence paralysante des traumatismes qui est comme une maladie de la mémoire. Intégrer l'expérience, c'est en découvrir le sens, la leçon, pour la personne et pour l'humanité.

Une réflexion philosophique, dans un cadre éducatif, sur un événement, peut ainsi constituer une voie d'accès à la connaissance de l'homme.

III. L'éthique

16. De fait, dans ce qui précède nous avons à plusieurs reprises touché à des domaines qui sont du ressort de l'éthique ou, dans lesquels, anthropologie et éthique se recouvrent. D'ailleurs l'action humaine de soi, directement ou indirectement, tombe sous la régulation de la loi morale, de sorte que l'éducation à l'anthropologie philosophique est simultanément éducation à l'éthique. L'inverse est également vrai. L'anthropologie philosophique est une contribution au *connaiss-toi toi-même* et à l'humanisme; à ce titre elle converge avec l'éthique dont la fin est l'édification de la personne dans la liberté.

Il n'est pas pour autant inutile d'envisager l'éthique pour elle-même. Le sujet est vaste. Je me limiterai à de brefs aperçus, en tenant compte par priorité des finalités éducatives de notre présente réflexion.

Je partirai des difficultés que rencontre la jeunesse de notre temps, et ceci non parce que la jeunesse serait une sorte de classe à part, mais parce qu'à son insu elle se fait l'écho de conceptions dominantes dans la société, qu'elle répercute avec une intensité plus grande que les adultes.

Il me semble que nous rencontrons les idées et les réflexes suivants.

Chacun revendique avec force sa liberté mais simultanément est porté à nier l'existence de cette liberté, au nom d'une conception déterministe de l'action humaine. Cette contradiction est vécue tantôt à travers une révolte aveugle, tantôt, et le plus souvent, avec un sentiment désabusé de défaite.

Par ailleurs, cette liberté est celle de l'individu dans son égoïsme et elle s'affirme dans l'instant. Elle n'est pas une liberté qui s'approfondit dans la durée comme responsabilité et prise en charge de soi de la personne vis-à-vis d'autrui. Le rapport au temps est celui d'un individu enfermé dans le flux du temps. Une telle liberté, revendiquée souvent avec violence, est une liberté qui voudrait se libérer de la responsabilité.

Ce qui précède va de pair avec le subjectivisme et le relativisme moraux. On fait appel à la conscience de l'individu comme suprême critère du bien et du mal, critère censé varier d'un individu à l'autre. À la limite, on nie qu'il y ait des valeurs communes à tous; il n'y a pas de loi morale objective. On met en avant la sincérité, définie comme accord avec soi-même.

Il serait évidemment faux de réduire les idées éthiques de nos contemporains à ce schéma. Il existe aussi des ressources indénia-

bles de générosité, notamment chez les jeunes. Mais la conception évoquée traîne indubitablement dans beaucoup d'esprits pour qui elle constitue un sérieux obstacle à une saisie authentique de l'éthique.

Il est donc nécessaire d'aider les élèves en philosophie à en prendre conscience et, grâce à la réflexion, à en saisir la fausseté². Mais cette fausseté ne sera bien perçue que si d'abord sont perçues la réalité de la liberté avec ses implications et la présence de la loi morale.

17. Pour cela, il importe avant tout que l'esprit touche, pour ainsi dire, l'irréductibilité du fait moral. La réflexion sur ce que Jaspers a appelé une situation-limite peut conduire à cette prise de conscience. On peut prendre des exemples de telles situations soit directement dans l'existence, soit chez des auteurs qui en ont eu la vive perception, comme Kierkegaard ou Dostoïevski, par exemple. Des comportements héroïques ou qui révèlent la grandeur et la noblesse humaines, et qui suscitent un sentiment spontané d'admiration, deviennent tout à fait inexplicables si on leur applique les canons du déterminisme. Qu'on pense à l'ensemble des théories qui ramènent la morale à l'intériorisation par l'individu des pressions sociales ou à des répétitions inconscientes des situations œdipiennes. Ces théories sont ré-

² On pense ici à l'exemple de certains dialogues platoniciens!

ductionnistes, elles méconnaissent l'irréductibilité de la dimension morale dans l'homme; par voie de conséquence, elles sont conformistes. Elles sont incapables d'expliquer, par exemple, pourquoi un acte exceptionnel nous apparaît comme un fruit éminent de la liberté, et non comme une déviation pathologique. Elles nient la spécificité du fait moral, qui est pourtant un fait d'expérience, dont il s'agit en philosophie de rendre compte rationnellement. Une critique analogue doit être adressée aux théories utilitaristes qui sont elles aussi des théories réductionnistes.

Celui qui risque sa vie par fidélité à ses convictions, qui est capable de tout perdre pour elles, celui qui fait preuve d'un dévouement total à autrui, n'ont pas leur place dans les cadres de ces théories réductionnistes. Il n'y a pas si longtemps, le régime totalitaire communiste a présenté une parfaite parabole du conformisme inhérent à toute conception réductionniste de la morale, en inventant cette ignominie qu'est l'internement psychiatrique des «dissidents».

Notons que ce sont ces théories qui suscitent les réactions qui voient un antagonisme irréductible entre la liberté, au sens de la spontanéité, et la loi comme oppression extérieure (le *tabou*). Le tort premier de ces réactions anarchisantes est de commencer par admettre la problématique de la théorie contre laquelle elles s'insurgent.

Il ne faut pas hésiter à discuter d'une manière développée ces

théories, car elles sont comme des miasmes qui troublent l'atmosphère culturelle que nous respirons. Mais on ne s'arrêtera pas là. A l'occasion de cette critique, on mettra en évidence le caractère constructif de la loi morale: *deviens ce que tu es*. On montrera que la personne se réalise pleinement quand elle obéit au commandement suprême de l'amour de Dieu et du prochain.

18. Toujours à propos de la critique du réductionnisme en morale, il est utile de s'arrêter aux problèmes du déterminisme. Si les théories négatrices de la liberté rencontrent un certain écho, c'est parce que l'homme fait aussi en lui-même l'expérience de contraintes et de déterminismes. Nous retrouvons ici le problème anthropologique de l'unité du composé humain. Ici, les doctrines spiritualistes, pour lesquelles l'homme c'est l'âme ou l'esprit, et l'esprit c'est la liberté – la liberté tout court –, ont exercé une influence particulièrement néfaste.

La personne humaine, de par sa volonté, est un sujet doué de liberté. Mais dans l'unité de son être, l'homme est aussi porteur de déterminismes et de pulsions instinctuelles, héréditaires ou acquises, souvent très fortes, de mécanismes et d'automatismes jusque dans sa vie psychique. L'homme est libre, il n'est pas une pure liberté.

Précisément l'éducation conduit à dominer peu à peu, et dans la mesure où cela est possible, les pulsions et les tendances qui posent

des limites à l'exercice de la liberté. Dans cette perspective, il est nécessaire de réfléchir au rôle des passions et à leur progressive participation à l'univers de la liberté, grâce à l'acquisition des vertus. On saisira alors que la liberté ne se réduit pas à l'acte de choix, elle est autonomie de la personne, peu à peu conquise sur le monde des pulsions et des déterminismes que l'être humain porte en soi. L'homme libre, c'est l'homme vertueux.

En abordant la doctrine des vertus, on entre dans la considération de la responsabilité et dans celle de la durée nécessaire à la personne pour devenir ce qu'elle est. C'est la personne, dans son identité ontologique et dans la croissance de son agir, qui est le sujet de l'éthique.

Je ne fais que mentionner un autre chapitre important qu'une réflexion sur la liberté responsable ne peut ignorer: celui de la faute et du mal.

19. Il n'est pas aisé de déraciner le relativisme et le subjectivisme. Un manque d'analyse du monde des mœurs, des bribes d'information sur les modes de vie dans d'autres cultures entretiennent ici le flou de la pensée.

La première exigence qui s'impose est de dégager ce qui fait le propre de la loi morale. Trop souvent, en effet, on confond celle-ci avec les coutumes et les règles sociales, avec ce qu'il est convenu d'appeler les mœurs. Et comme nous sommes à une époque de

changements profonds et rapides, faute des discernements nécessaires, beaucoup d'esprits concluent que la morale change.

Il est vrai que la loi morale tend vers le concret; il est donc normal qu'elle se cristallise dans des mœurs, qu'elle inspire variablement. Mais il s'en faut de beaucoup que tous les impératifs, les interdits, les mimétismes qui nous viennent par la coutume, soient des expressions de la loi morale. Beaucoup procèdent de contraintes sociales. Par exemple, des préjugés tenaces peuvent s'implanter dans un groupe humain.

Il y a cependant des cas indubitables où il existe une unanimité dans le consensus touchant des jugements portés sur la qualité morale de certains actes. Pensons à ce qui fait la matière des droits de l'homme. L'éducateur qui guide la réflexion philosophique s'arrêtera à de tels cas. Il montrera que le contenu sur lequel porte le consensus n'est pas matière contingente, mais a affaire à la loi morale en nous. De là, la réflexion pourra se porter sur la nature de la loi morale, en précisant ce qu'elle est et ce qu'elle n'est pas, la connaissance que nous en avons, sa permanence et les cas éventuels où elle comporte une certaine flexibilité, son caractère «impératif» (nature de l'obligation). C'est ici que se situerait un enseignement sur la loi naturelle. Enfin, pour permettre les nécessaires discernements, quelques notions de philosophie du droit seront opportuns.

Un enseignement de l'éthique qui corresponde à sa tâche éducative, est chose fort délicate. Pour être fructueux il devrait privilégier une démarche d'ordre inductif, partant d'expériences authentiques, que ce soient des expériences communes ou des expériences historiques majeures, qu'on s'offre d'analyser et sur lesquelles on sera capable de porter un jugement. Au passage on montrera quelles sont les possibles aberrations et pathologies. On attirera l'attention, le cas échéant, sur

les pressions multiples qui s'exercent sur la liberté humaine, par la voie de l'opinion publique ou, encore, de la propagande, par exemple.

Car ce à quoi tend l'enseignement de l'éthique, comme discipline philosophique, c'est à éduquer la personne appelée à poser des actes libres, réfléchis, fondés en raison, responsables.

Georges COTTIER, O.P.



Le rôle que le christianisme attribue à la philosophie

Les chrétiens contemporains sont souvent des fidéistes ou des partisans de la doctrine de la double vérité. Ils sont persuadés que les recherches intellectuelles sont nuisibles pour la foi. C'est dans cet esprit que l'on interprète les paroles bien connues à propos des «pauvres d'esprit» de l'Evangile, de saint Paul, de saint François d'Assise. Pour les fidéistes, l'interprétation intellectuelle dans le domaine de la foi est un usage inadmissible des «moyens riches» déformant la pureté du message évangélique. Toute tentative d'approfondissement intellectuel des mystères de Dieu est un blasphème.

Cet esprit fidéiste ne fut pas absent de Vatican II. Il y eut un véritable front antiphilosophique. C'était comme une renaissance de la célèbre «nouvelle théologie» du Moyen Âge tardif. Il s'agissait alors d'une réaction contre les abus de la philosophie, accusée entre autres de contribuer sérieusement à la sécularisation de la religion. Ces accusations concernaient surtout la philosophie thomiste, trop souvent déformée en idéologie servant les intérêts temporels de l'Eglise.

Le thomisme – ainsi déformé – trahissait profondément la vraie pensée de saint Thomas, et la réaction contre ce thomisme faussé mena souvent à «jeter l'enfant avec l'eau du bain». D'ailleurs il ne s'agissait pas d'une critique fondée du thomisme, mais d'une méfiance à l'égard de toute philosophie. A Vatican II, le front fidéiste se heurta à une tendance très nette vers un renouveau philosophique profond. Malgré son attitude pastorale, et son antiphilosophisme prétendu, le dernier concile fut le plus thomasiens (et non thomiste!) de tous les conciles.

Nous vivons la fin de l'époque thomiste de l'Eglise, mais nous approchons de l'époque thomasiens: c'est le retour aux sources, à la pensée authentique de saint Thomas. Thomas d'Aquin est un saint prophétique (Jacques Maritain). Il s'agit d'un retour à la philosophie en tant que contemplation naturelle du réel. Le fruit de la philosophie ce n'est pas la création d'un système ou d'une école, c'est l'acquisition des *contemplata* (*contemplata aliis tradere*). Saint Thomas n'était pas thomiste (E. Gilson)! C'est seulement aujourd'hui –

après tous les détours médiévaux, modernes et contemporains – que l'on a pu arriver à saisir le tréfonds de la philosophie et de la théologie de saint Thomas.

Les suites de Vatican II furent : un rejet de la philosophie, et une absence de programme d'utilisation de la philosophie pour la théologie et pour la formation des chrétiens. C'est seulement maintenant (un quart de siècle après le concile) qu'on revient à souligner le rôle de la philosophie dans le grand renouveau de l'Eglise.

Le cardinal Danneels (en 1985) souligne l'importance primordiale de la métaphysique pour réaliser l'œuvre de l'évangélisation de l'Europe contemporaine. Les problèmes théologiques sont indissolublement liés aux philosophiques. Dans le renouveau postconciliaire de l'Eglise ont prévalu des tendances anti-intellectuelles (danger de fidéisme et de sentimentalisme). On y souligne le rôle central du «vécu» (*Erlebnis*), ce qui éclipse l'importance de la connaissance et entrave la bonne activité de la volonté. Ceci influence aussi la philosophie.



Les relations entre la philosophie d'un côté, et la théologie et la foi de l'autre, se situent en dépendance des relations plus générales entre la nature et la grâce, le naturel et le surnaturel. La philosophie entre dans l'ordre de la nature, et la

théologie et la foi dans celui de la grâce. Dans le néoplatonisme, la différence entre la nature et la grâce n'est qu'une différence de degré; ce n'est pas une différence d'essence. Donc : les courants philosophiques d'orientation néoplatonicienne rejettent l'idée d'une frontière nette et claire entre la philosophie (nature) et la foi (grâce).

Dans le christianisme, la distinction essentielle entre l'ordre de la nature et celui de la grâce est une distinction fondamentale. La philosophie peut être inspirée par des vérités de la foi, mais ces vérités n'entrent pas dans la structure profonde de la réflexion philosophique. La philosophie appartient essentiellement à l'ordre de la nature en tant que contemplation naturelle. Il n'y a donc pas de «philosophie chrétienne»; la philosophie est, par essence, naturelle et a-confessionnelle. La confusion et la négation de cette différence sont typiques de la gnose, dont le programme est de remplacer la foi par un savoir théosophique, accessible seulement aux initiés.

Un naturalisme radical (la vérité révélée disparaît «dévorée» par le savoir naturel), ou bien un surnaturalisme extrême (la philosophie perd sa raison d'être en faveur de la Révélation et de l'expérience mystique), voilà les deux erreurs qui apparaissent souvent dans la pensée européenne.

Les chrétiens n'acceptent pas facilement la thèse que l'épanouissement de l'ordre naturel soit favorable à la floraison du surnaturel.

C'est dans ce sens que le progrès de la sagesse philosophique est considéré par des croyants comme une menace sérieuse, gênant l'action de la grâce. Un spiritualisme et un supernaturalisme extrêmes, voilà les fruits du fidéisme. On oublie souvent que l'absence de réflexion philosophique dans l'homme le prive de sagesse naturelle – donc, de ce qui présente une valeur suprême dans l'ordre de la nature. Le fidéisme conséquent est donc un crime commis à l'égard de la nature humaine.



Dans l'homme, la coexistence de la nature et de la grâce mène à la conclusion suivante: chaque homme – en tant qu'homme – est obligé d'être philosophe (d'avoir accès à la contemplation sapientiale naturelle), et en tant que chrétien il doit être théologien (les mystères de la foi sont accessibles, sans exception, aux «pauvres d'esprit»). Mais il y a parmi les croyants tout un groupe de personnes qui sont obligées d'approfondir la sagesse philosophique. Quelle est la philosophie qui convient le mieux à leurs besoins, et qui est la mieux adaptée à coexister avec la foi? Il y a plusieurs réponses possibles à cette question, et plusieurs propositions de «programmes philosophiques». En voici trois.

1. Les services rendus par la philosophie se limitent à l'usage de la logique et à une surveillance du

langage (sa clarté et sa communicabilité). C'est le programme de la philosophie minimaliste – telle la philosophie analytique. Mais dans ce programme il ne s'agit que de l'entretien de l'échafaudage; la philosophie n'a rien à dire de la réalité même!

2. Selon les partisans de la deuxième proposition, c'est la philosophie morale et l'anthropologie qui sont utiles pour la théologie et la foi. Depuis le Moyen Âge tardif c'est à la philosophie morale que revient la primauté parmi les disciplines philosophiques. C'est le praticisme et l'utilitarisme devenant de plus en plus puissants, et la décadence graduelle de la réflexion métaphysique, qui ont contribué à la réussite de ce processus. En passant par la «philosophie du Christ» d'Erasme, on arrive à Kant, où l'affirmation de Dieu ne peut avoir lieu que par l'intermédiaire de la raison pratique. La raison théorique est dans ce cas inutile.

Avec le XX^e siècle on arrive à la conviction que la philosophie morale exige comme fondement l'anthropologie philosophique. Cette tendance anthropologique – si caractéristique de la pensée contemporaine – a ses qualités et ses défauts. Cette orientation anthropologique en morale est certainement un retour vers le réel. Elle est aussi une caractéristique de Vatican II et de toute la catéchèse de Jean Paul II. Cette orientation anthropologique nous libère des erreurs du ma-

térialisme et du spiritualisme outrés. Elle nous oblige aussi à reconnaître l'insondable mystère de la nature humaine. Nous assistons ainsi à une défaite sérieuse de l'arrogance et de la prétention à une puissance sans limites de la raison humaine, ainsi que de la mentalité positiviste et néopositiviste.

Mais l'accent si fort posé sur l'anthropologie comporte aussi de graves dangers. Il s'agit surtout d'une déformation radicale du christianisme, se manifestant dans l'instauration de la primauté de l'homme à la place de celle de Dieu (G. Soulages). – Un autre danger, c'est l'intravertisme et le subjectivisme accompagnant si souvent les tendances anthropologiques. En particulier cette attitude anthropologique souligne l'importance de l'expérience intérieure et du «vécu» (Erlebnis). Cette dernière notion est particulièrement inexacte et dépourvue de clarté. En philosophie, il faut faire tout le possible pour éviter des notions de ce genre.

3. La troisième réponse est la plus significative. On commence à se rendre compte du grand danger du subjectivisme en anthropologie et en philosophie en général. Le cardinal Danneels est conscient de ce danger. En le désignant par le terme de «narcissisme», il cite à ce propos R. Benet d'après lequel «l'immanence est devenue la seule réalité dans notre époque». Mais l'insuffisance de cette voie commence à se manifester. On arrive

peu à peu à comprendre que le but de la réflexion philosophique (et anthropologique) n'est pas un «bain intellectuel» dans le vécu, mais la conquête de la vérité du réel en général et de l'homme. C'est donc la vérité, et pas le «vécu», qui a droit au primat en philosophie.

On arrive donc petit à petit de nos jours à la conviction que, comme la philosophie morale exige un fondement anthropologique, de même l'anthropologie philosophique est suspendue dans le vide si elle n'est pas appuyée sur une solide philosophie de l'être. C'est donc une métaphysique qui est indispensable au christianisme. Le cardinal Danneels le dit dans le texte cité. Si une philosophie peut être utile à la théologie et à la foi, c'est seulement une philosophie de l'être, la métaphysique.

Nous arrivons ainsi au problème central: quelle est la métaphysique qui rend les services les plus précieux à la théologie et à la foi? La réponse à cette question est difficile, vu la caractère vague et imprécis du terme «métaphysique». L'appel à la métaphysique, que l'on entend de nos jours s'élever de différents milieux, est certainement un important «signe du temps», mais il est indispensable de savoir dans quel sens exact nous faisons usage du terme «métaphysique».

Il ne s'agit de rien d'autre que de la philosophie de l'être, d'une réflexion philosophique purement naturelle, sur tout *ce qui est* – donc sur la totalité du réel, et sur chaque

parcelle de cette réalité. C'est une réflexion sur la structure profonde de chaque être concret. La valeur de cette réflexion est proportionnelle au degré de réalisme, épistémologique et ontologique. L'attitude réaliste étant essentiellement liée au christianisme, la métaphysique est d'autant plus utile au chrétien (au théologien, au croyant, au mystique) qu'elle est résolument réaliste.



Il y a un riche choix de métaphysiques, et il nous faut choisir celle qui est la mieux adaptée pour servir à la réflexion théologique, à la vie de la foi, et à l'expérience mystique. Plusieurs de ces métaphysiques, nées au cours des siècles, n'ont pas atteint le cœur du réel = l'*existence*; elles n'ont pas franchi les frontières de l'essence. Elles n'ont pas dépassé le domaine des êtres possibles, c'est-à-dire des êtres de raison, car l'être concret et réel est toujours un être en acte, c'est-à-dire un être existant en toute réalité.

En examinant les métaphysiques apparaissant dans l'histoire, nous arrivons à l'étrange conviction que celle de saint Thomas est la seule exception. Thomas d'Aquin est le seul qui considère l'existence (l'*esse*) comme élément central, et le plus profond dans l'être. Voilà le véritable motif du choix de la métaphysique de saint Thomas comme base de l'édifice de la théo-

logie et de la foi. Nous le choisissons à cause de son réalisme intégral; le fait de sa canonisation et du célèbre appel de Léon XIII («*Aeterni Patris*») ne sont pas ici le vrai motif de notre choix.

La philosophie, rendant un vrai service à la foi ne doit pas apparaître sous forme d'un système philosophique, complet et cohérent (fruit de la raison raisonnante), mais en tant que «fruit» de la contemplation philosophique. Ces fruits, les véritables *contemplata* philosophiques, doivent disposer nos yeux et nos oreilles afin qu'ils voient et entendent le contenu du message évangélique. Le père Kuc rêvait d'un tel *aggiornamento* de notre réflexion philosophique: La profondeur de la métaphysique thomassienne devait s'unir à la spiritualité franciscaine pleine de simplicité et de sérénité.

Un tel usage de la philosophie est l'antithèse même de toute idéologie, propagande, apologétique, ainsi que du langage des manuels de philosophie. Cette philosophie contemplative nous dispose à comprendre toute la misère et la douleur du monde et de nos prochains. Pour acquérir cette sensibilité, une philosophie subjectiviste et concentrée sur l'homme n'est pas nécessaire. De même, la foi et la vie chrétienne ne trouvent pas leur soutien le plus précieux dans des philosophies où il est question en abondance de Dieu, de l'esprit et des réalités non-matérielles. Le rôle d'un véritable *praeambulum fidei* ne peut être rempli honnêtement et

effectivement que par une philosophie métaphysique foncièrement réaliste.

Aucune philosophie ne peut être adoptée sur ordre. Une véritable philosophie est toujours un fruit de liberté. Mais chaque choix en philosophie doit être conscient, et il doit naître du résultat d'un solide savoir historico-philosophique et méthodologique. Grâce à mes maîtres (Woroniecki, Michalski, Korniłowicz, Maritain, Gilson), ma voie d'une recherche de la vérité et de la philosophie fut un chemin me conduisant des «Vingt-quatre thèses thomistes» aux œuvres de Maritain, de Gilson – et de saint Thomas lui-même. Ce fut une route me menant du thomisme à l'anthropologie et à la métaphysique de saint Thomas.

Ainsi: choisissant saint Thomas je le fais souvent contre les thomistes. Les thomistes, depuis le haut Moyen Age, ont souvent trahi la pensée de saint Thomas, et même sur les points centraux de sa philosophie. Le retour à Thomas d'Aquin n'est pas une trahison de notre temps; c'est un pèlerinage aux sources. Ce n'est que la pureté de la contemplation philosophique qui peut nous libérer du subjectivisme et de l'idéalisme dominant dans la pensée européenne moderne. Il suffit d'adapter la pensée de saint Thomas aux exigences de notre langage d'homme de la rue. Voilà les raisons profondes de mon choix de la philosophie de l'être et de l'anthropologie de Thomas d'Aquin.

La plus grande tâche que le Christ a imposée à ses disciples, avant son Ascension, fut le devoir d'évangélisation. Tous les croyants sont obligés de transmettre de génération en génération la Bonne Nouvelle de l'enseignement de Jésus et des faits de sa vie. Le message concernant ces faits historiques – faits les plus importants de l'histoire du monde – est un devoir primordial imposé aux croyants. Ce message doit mettre en évidence que la foi chrétienne ne s'appuie pas sur les mythes et des idées humaines, mais sur une solide base de faits concrets, bien déterminés dans un *hic et nunc*. La foi, la théologie, la mystique meurent quand l'historicité de ces faits est mise en question: «Si le Christ n'est pas ressuscité, notre prédication est donc vaine, vaine aussi est notre foi» (1 Co 15, 14).

L'authenticité de cette base historique est actuellement mise en doute par l'hypercriticisme du bultmannisme. D'après Bultmann, les Evangiles ne nous transmettent pas un témoignage sur les faits concrets de la vie de Jésus, mais le contenu des croyances des premières communautés chrétiennes. L'historicité du récit évangélique se transforme doucement en une mythologie.

J'ai eu une conversation impressionnante avec le père André Feuillet. Son diagnostic est le suivant: le bultmannisme est le fruit de la philosophie allemande, idéaliste – post-kantienne. Le criticisme exagéré des historiens et des philologues allemands, allant de pair avec

le subjectivisme de l'idéalisme philosophique, a profondément contribué à l'épanouissement du bultmannisme. L'exégèse biblique contemporaine est empoisonnée par un manque de base philosophique franchement réaliste. Nous touchons ici à un point névralgique concernant les relations entre la métaphysique réaliste et la théologie biblique. Il y a une analogie entre la lutte du P. Feuillet contre les ravages du bultmannisme, et l'effort d'Etienne Gilson pour défendre l'authenticité de la correspondance entre Abélard et Héloïse contre les attaques du criticisme allemand exagéré.

Nous voyons à travers toutes ces controverses l'importance primordiale de l'*histoire*. Sans histoire, nous sommes dépourvus de nos racines, et notre foi se transforme dans un mythe gnostique et néopaiën. Voici l'une des raisons de l'importance capitale des relations judéo-chrétiennes. C'est ici que nous trouvons la garantie de l'historicité de nos racines chrétiennes.

Mais le retour au réalisme authentique n'est pas facile. La résistance contre la pensée de saint Thomas est forte et très répandue. On l'accuse d'attitude proche de l'Inquisition, et de liens essentiels avec la physique aristotélicienne, dépassée et périmée depuis des siècles. Toutes sortes d'accusations (souvent justifiées à l'égard des thomistes, mais pas à l'égard de saint Thomas lui-même) créent une ambiance défavorable à l'ac-

ceptation du réalisme philosophique. Nous observons cet état de choses en Occident et en Orient. Saint Thomas n'est pas aimé ni apprécié dans le monde protestant (où domine l'utilitarisme et la primauté de la morale), et l'on s'en méfie chez les orthodoxes (où l'on incline vers des mysticismes néoplatonisants).

Ces deux mentalités – protestante et orthodoxe – sont en majorité favorables au fidéisme, et elles accroissent la méfiance à l'égard d'une philosophie réaliste de l'être, philosophie échappant à la fois au matérialisme et à l'angélisme.

Ces deux mondes «antiréalistes» s'unissent pour favoriser le courant néo-théosophique, nommé «The New Age».

Ce courant néo-gnostique a de plus en plus d'emprise chez les jeunes. C'est un très grave danger. Il comporte une notion panthéiste de Dieu; et il prêche la relativité de toutes les religions. Voilà une raison de plus pour rejeter l'attitude fidéiste, et pour reconnaître l'urgente importance d'une métaphysique réaliste pour la théologie, la foi, et la mystique.

Stefan SWIEŻAWSKI

A propos de la philosophie chrétienne

Que l'appellation de «philosophie chrétienne», comme celle de «politique chrétienne», prête à équivoque et soit exposée à être mal comprise, J. Maritain l'a signalé à plusieurs reprises (cf. Le paysan de la Garonne, D.D.B. 1966, p.s. 209 et 239, Approches sans entraves, Fayard 1973, p. 507 et la préface de E. R. Korn p. XVII). Mais ce qu'elle signifie importe trop à l'exercice de l'intelligence chrétienne pour qu'elle soit purement et simplement abandonnée. On trouvera ici la présentation qu'il en a fait, parue en anglais en 1960 et reprise ainsi en 1966 dans les morceaux choisis de son œuvre établis par Joe Ewans et le P. Ward sous le titre de Challenges and Renewals. Elle condense, en la citant abondamment et en la complétant, la première étude du philosophe sur ce sujet (De la philosophie chrétienne, D.D.B. 1933). Sa traduction est due à Michel Nurdin et Georges Brazzola. Nous remercions le Cercle d'études Jacques et Raïssa Maritain de nous autoriser à publier ce texte qui sera recueilli dans le volume XI de leurs œuvres complètes.

La rédaction

Du fait que la foi religieuse est présente dans les esprits humains, surtout lorsque la présence de la foi religieuse est fondée, comme dans le christianisme, sur la Parole de Dieu surnaturellement révélée, que résulte-t-il quant à l'impact de cette foi religieuse sur la structure et le développement de la philosophie? En d'autres termes, y a-t-il quelque chose qui serait la philosophie chrétienne? Quelles sont la signification et la valeur du concept de philosophie chrétienne?

Le problème de la philosophie chrétienne a deux implications. La première renvoie à la philosophie chrétienne prise en un sens *matériel*, c'est-à-dire à une philosophie dont les caractéristiques sont déterminées, d'une façon ou d'une autre, par le fait qu'elle s'est développée dans un climat historique chrétien, même si cette philosophie est loin d'être en accord avec la foi chrétienne. La seconde implication renvoie à la philosophie chrétienne prise en un sens *formel*, c'est-à-dire à une philosophie intrinsèquement consonante à la foi chrétienne par laquelle elle a été aidée et vivifiée dans sa propre œuvre philosophique.

Au premier point de vue, nous devons soutenir qu'à vrai dire la philosophie occidentale ne s'est jamais délivrée du fait judéo-chrétien : là où il n'a pas aidé la philosophie à s'édifier, il a été pour elle une pierre de scandale. En ce sens-là, Nicolas Berdiaeff dirait que toutes les grandes philosophies modernes – et même très certainement celle de Feuerbach et celle de Marx – sont des philosophies «judéo-chrétiennes», des philosophies qui sans la tradition judéo-chrétienne ne seraient pas ce qu'elles sont.

N'oublions pas que pour avoir le mouvement de pensée chrétien dans son intégrité il ne faut pas considérer seulement *la philosophie* (même chrétienne), mais aussi et indivisiblement *la théologie* et *la sagesse* – supérieure et expérientielle – *des contemplatifs*. Par l'effet de la dissociation de la synthèse chrétienne, la philosophie a hérité de toutes sortes de tâches, de préoccupations et d'inquiétudes qui relevaient jadis, dans la chrétienté médiévale, de la sagesse théologique et de la sagesse mystique. Tel est le cas, par exemple, de la notion théologique du royaume de Dieu devenu la cité des esprits leibnizienne, et finalement l'humanité au sens de Herder ou d'Auguste Comte. En devenant intrinsèquement moins chrétienne, la philosophie s'est gonflée de résidus chrétiens. On comprend alors ce paradoxe que la philosophie de Descartes, ou même celle de Hegel, paraît plus colorée de christianisme, et moins purement philosophique que la phi-

losophie fondamentalement aristotélique de saint Thomas d'Aquin.

D'une façon générale, les effets de ce qui peut être appelé le régime chrétien dissocié de la philosophie se traduisirent par une rupture désastreuse de la proportion normalement requise entre l'*objet* et l'*inspiration*.

L'un de ces deux phénomènes s'est alors produit : tantôt une pensée qui s'est détournée des lumières supérieures est restée encombrée d'*objets* chrétiens, n'étant plus *vécus* par l'intellection selon ce qu'ils sont vraiment, et désormais altérés, décomposés par l'inspiration d'une raison de plus en plus alourdie. C'est ainsi que l'on peut déceler, à chaque moment décisif du rationalisme moderne, un processus de *matérialisation* de vérités et de notions d'origine chrétienne. C'est ce qui est arrivé à la notion de *loi naturelle* avec la Loi Naturelle géométriquement conçue par Grotius et ses successeurs, à la notion de l'*âme* avec l'angélisme cartésien, à celle d'*omniscience divine* avec le logicisme leibnizien (tout prédicat est inhérent au concept du sujet), à la notion de *victoire du bien sur le mal par la croix du Christ* avec l'optimisme naturaliste leibnizien, à la notion d'*idées divines* et à celle de *la gloire de Dieu* avec la théophilosophie de Malebranche, à la notion de *causalité divine transpénétrant toute chose* avec le monisme de Spinoza, à celle de *savoir surnaturel infus* avec l'idéalisme métaphysique de Berkeley, à la notion de *personne* et à celle de *loi*

morale divine (le décalogue) avec le purisme éthique de Kant, à la notion de *salut de l'homme* et à celle de *marche vers la transfiguration finale* avec l'évolutionnisme hégélien, à la notion de la *Cité de Dieu* avec l'humanitarisme d'Auguste Comte, à la notion du *jugement dernier* et à celle de la *Jérusalem nouvelle* avec la révolution marxienne.

Tantôt le phénomène inverse a pu se produire: privée des régulations et des nourritures objectives qu'elle appelle de soi, une *inspiration* chrétienne en quelque sorte affolée a ravagé, d'autant plus profondément qu'elle restait plus grandiose, le champ de la spéculation rationnelle. A des titres et à des degrés divers, ce sont des penseurs comme Böhme, Jacobi, Schelling peut-être, Nietzsche et Chestov – et même ce grand «chevalier de la foi» qu'est Søren Kierkegaard – qu'il faudrait nommer ici. J'entends bien que leur œuvre est remplie de stimulations précieuses et constitue un témoignage d'une haute signification. La vérité oblige pourtant à dire qu'elle représente une corruption de la philosophie comme telle. C'est de là même que vient son goût plus violent.

C'est pourtant du problème de la philosophie chrétienne formellement prise que je voudrais spécialement débattre.

J'indique tout de suite quel est pour moi le principe de la solution; c'est la distinction classique entre l'*ordre de spécification* et l'*ordre*

d'exercice, ou encore et c'est à ces termes que nous nous tiendrons – entre *nature* et *état*. Je dis qu'il faut distinguer la *nature* de la philosophie, ou ce qu'elle est en elle-même, et l'*état* où elle se trouve de fait, historiquement, dans le sujet humain, et qui se rapporte à ses conditions d'existence et d'exercice dans le concret.

Cette distinction entre la *nature* et l'*état* n'importe pas beaucoup à l'égard des sciences au sens étroit du mot science, je veux dire en tant que «science» se distingue de «sagesse». En effet, à l'égard de la science, la pensée humaine ne connaît pas d'états foncièrement différents, sinon l'état d'inculture et l'état de culture, et la diversité des conditions historiques n'affecte guère qu'extrinsèquement et par accident le travail scientifique: on pourra bien parler de «la mathématique grecque» ou de la «logique hindoue», ces dénominations connotent un conditionnement psychologique qui reste extérieur à la science.

Il en va autrement pour l'ordre de la sagesse, et nous pensons que la philosophie est une sagesse. C'est que par rapport à la sagesse – qui constitue, au témoignage d'Aristote, un savoir plus humain que divin, que nous ne détenons jamais qu'à titre précaire, à cause de la faiblesse de notre nature «serve à tant d'égards» – par rapport à la sagesse les divers états spirituels ou religieux dans lesquels le sujet humain est existentiellement placé ont une

importance intrinsèque et décisive.

Nous devons donc considérer en premier la *nature*, en second l'*état existentiel* de la philosophie.

Dans la considération de la *nature* de la philosophie, il nous faut souligner le fait que la philosophie est spécifiée, ou qu'elle est en elle-même quelque chose de déterminé, uniquement en fonction de l'objet ; c'est l'objet auquel elle se porte par soi (nullement le sujet où elle réside) qui détermine sa *nature*.

Il y a dans le réel extramental (dans le réel créé et incréé) tout un ordre d'objets *accessibles de soi* aux forces naturelles de l'esprit humain ; s'il n'en était pas ainsi la distinction du naturel et du surnaturel, de l'ordre de la nature et de l'ordre de la grâce serait vaine.

Quelque conception qu'on se fasse de la philosophie, si l'on ne tient pas le domaine philosophique pour accessible de soi aux seules forces naturelles de l'esprit humain, on ne définit pas la philosophie, on la nie.

L'affirmation de cette essentielle *naturalité* ou *rationalité* de la philosophie est fondamentale chez saint Thomas. On peut dire qu'elle prend chez lui, du fait qu'il est chrétien, une valeur et une portée nouvelles par rapport aux conceptions d'un Aristote, lequel n'avait pas l'idée d'un ordre de la révélation. Se précisant et s'explicitant par rapport à la connaissance de foi et à la connaissance théologique,

dont elle distingue strictement la philosophie, cette affirmation de l'essentielle naturalité ou rationalité de la philosophie doit être regardée comme un gain acquis, définitivement acquis au cours du «progrès de la conscience occidentale».

Il suit de ces considérations que la spécification de la philosophie dépendant toute de son objet formel, et cet objet étant d'ordre tout naturel, la philosophie prise en elle-même, que ce soit dans une tête païenne ou dans une tête chrétienne, relève des mêmes critères intrinsèques strictement naturels ou rationnels, et qu'ainsi la dénomination *chrétienne* appliquée à une philosophie ne se rapporte pas à ce qui constitue celle-ci dans son *essence de philosophie* : en tant même que philosophie, elle n'est dépendante de la foi chrétienne ni dans son objet, ni dans ses principes, ni dans ses méthodes.

N'oublions pas toutefois que c'est une pure essence abstraite que nous considérons ainsi.

Dès qu'il est question non plus de la philosophie prise en soi, mais de la façon dont le sujet humain philosophe, et des diverses philosophies amenées au jour par le mouvement de l'histoire, la considération de l'*essence* ne suffit plus, celle de l'*état* s'impose.

Considérant maintenant l'état existentiel ou les conditions d'exercice, il est clair que pour acquérir en nous son plein développement normal la philosophie exige de l'in-

dividu beaucoup de rectifications et de purifications, une ascèse non seulement de la raison mais du cœur, et qu'on philosophe avec toute son âme comme on court avec son cœur et ses poumons.

Mais voici ce qui constitue à mon sens le point central du débat, où au surplus le dissentiment est inévitable entre chrétiens et non-chrétiens. Il n'est pas nécessaire d'être chrétien (encore que le chrétien sache mieux ces choses, sachant que la nature est blessée), pour être convaincu de la faiblesse de notre nature, et qu'il suffit que la sagesse soit difficile pour que l'erreur en ce domaine soit la plus fréquente. Mais le chrétien croit que la grâce change l'état de l'homme, en élevant sa nature à l'ordre surnaturel, et en lui faisant connaître des choses que la raison à elle seule ne saurait atteindre; il croit aussi que si la raison, pour atteindre sans mélange d'erreurs les plus hautes vérités qui lui sont naturellement accessibles, a besoin d'être aidée soit du dedans par des renforcements internes, soit du dehors par la proposition d'objets, de fait une telle aide a pris sous la loi nouvelle une valeur institutionnelle qui crée un régime nouveau pour l'intelligence humaine. Désormais il y a une inévitable tension – je ne dis pas conflit – entre la connaissance surnaturelle de foi et la con-

naissance naturelle philosophique; et une inévitable tension – ici je dis conflit aussi – entre les philosophies qui acceptent et celles qui refusent l'animation interne et le surcroît de lumière que la raison reçoit de la foi.

Ce que je voudrais à présent, c'est indiquer brièvement quelles sont selon moi les principales composantes de l'état chrétien de la philosophie.

Tout d'abord il est des objets appartenant de soi au domaine de la philosophie, mais qu'en fait les philosophes n'avaient pas reconnus explicitement, et que la révélation chrétienne a mis au premier plan: par exemple la notion de *création*; et encore, pour reprendre un thème de Gilson, la notion de Dieu comme *Ipsum Esse per se subsistens*, l'acte même d'Exister subsistant par soi, mise en avant par Moïse – «Je suis qui je suis» –, notion qui n'avait été qu'entrevue et suggérée par Aristote¹, et que les Docteurs chrétiens ont extraite d'Aristote grâce à Moïse; et encore, dans l'ordre moral, la notion de *péché* au plein sens éthique du mot, c'est-à-dire au sens d'offense de Dieu, notion dont malgré bien des efforts, la philosophie occidentale n'est pas encore arrivée à se défaire. De telles notions sont capitales pour toute la philosophie. A leur sujet il y a vraiment apport positif

¹ Aristote n'appelle-t-il pas Dieu «le Principe et le premier de tous les êtres»? *Metaph.*, XII, 1013 a 23.

reçu de la révélation par la raison, et nous dirons avec Gilson : *révélation génératrice de raison*, mais ici quelques précisions nous semblent nécessaires.

Du seul fait que les objets dont il s'agit appartiennent au domaine rationnel ou philosophique, ils devraient être impliqués à quelque titre, fût-ce de la manière la plus virtuelle, dans le trésor philosophique de l'humanité, et l'on ne saurait dire qu'avant la révélation ils étaient *totalement* ignorés des philosophes.

L'ignorance en question était moins une nuit totale, absolue, qu'une obscurité plus ou moins profonde où la pensée s'arrêtait, ou s'égarait. Bref la question qui se pose ici concerne plutôt, – et cela reste d'une extrême importance de fait, – des différences d'éclairage, à vrai dire extraordinairement fortes : des choses qui restaient dans des régions d'ombre ou de mirage furent placées en pleine lumière lorsque la philosophie est entrée dans son état chrétien. En même temps, le centre de rayonnement se déplaçait, l'éclat le plus vif sortant maintenant des régions les plus obscures à la faiblesse naturelle des yeux humains, et partant toutes choses prirent un aspect nouveau, toutes les perspectives se transfigurèrent.

De plus, il y a dans le dépôt révélé des données qui ne sont pas des objets rationnels, mais des mystères – des mystères de foi – essentiellement surnaturels, qui sont par eux-mêmes inaccessibles

aux forces naturelles de la raison. Eh bien je prétends que ces données de la révélation sont aussi d'importance – et d'une manière essentielle – pour le développement et les destinées de la philosophie.

Tout d'abord parce que la philosophie, telle qu'elle est pratiquée par l'esprit humain en régime existentiel chrétien, est assumée comme un instrument par la théologie pour élucider ces mystères : comment se pourrait-il que la philosophie n'apprenne pas beaucoup en étant menée ainsi par des chemins qui ne sont pas les siens ?

On a remarqué souvent que *sans* la réflexion systématique sur les dogmes de la Trinité et de l'Incarnation, il y a très peu de chances que les philosophes aient pris conscience du problème métaphysique de la personne.

Disons davantage. L'expérience même du philosophe a été renouvelée par le christianisme. Le *donné* qui lui est offert est un monde œuvre du Verbe, où tout parle de l'Esprit infini à des esprits finis qui se savent esprits ; quelle entrée de jeu ! Il y a une sorte d'attitude fraternelle envers les choses, – je dis en tant même qu'elles sont *à connaître*, – dont la spéculation est redevable au moyen âge chrétien, et qui semble bien avoir préparé d'une part l'épanouissement des sciences expérimentales de la nature, d'autre part l'épanouissement de la connaissance réflexive dont s'honorent les temps modernes.

J'ai parlé des *apports objectifs* que la philosophie en son état chrétien reçoit de la foi. Je voudrais maintenant faire mention des *renforcements subjectifs* que l'activité philosophique trouve en climat chrétien. Les vertus supérieures de l'intellect confortent les inférieures dans l'ordre propre de celles-ci ; la vertu de foi fait que le philosophe qui sait par des voies purement rationnelles l'existence de Dieu adhère rationnellement avec plus de force à cette vérité. De même l'habitus de la contemplation décante et pacifie – spiritualise – l'habitus philosophique dans son ordre propre. Et dans la lumière de la théologie les vérités métaphysiques apparaissent avec un éclat si prompt et si décisif que le travail du philosophe en est rendu plus facile et plus fécond ; je suis convaincu que de fait la métaphysique ne peut pas sans subir l'attraction de la théologie prendre ses parfaites dimensions dans les têtes humaines, pas plus que la théologie n'y peut prendre les siennes sans l'attraction de la sagesse infuse. Cette synergie et cette solidarité vitale, cette continuité dynamique des vertus intellectuelles apporte ainsi un renforcement et un affinement subjectifs d'une importance capitale à l'activité philosophique.

Nous voyons ainsi comment l'expression « philosophie chrétienne » ne désigne pas seulement une essence, mais un complexe : une essence prise sous un certain état. De là, inévitablement, une certaine imprécision pour un tel vocable,

qui se rapporte pourtant à quelque chose de très réel. La philosophie chrétienne n'est pas une doctrine déterminée, encore qu'à mon avis la doctrine de saint Thomas en soit l'expression la plus achevée et la plus pure. La philosophie chrétienne est la philosophie elle-même en tant qu'elle est placée dans les conditions d'existence et d'exercice absolument caractéristiques où le christianisme a introduit le sujet pensant, à raison de quoi certains objets sont *vus*, certaines assertions *établies valablement* par la raison – qui dans d'autres conditions échappent plus ou moins à la raison.

Cette relation n'est pas accidentelle : elle résulte de la nature même de la philosophie, de ses aspirations naturelles à connaître ses objets propres le mieux possible, et de la nature même de la doctrine et de la vie chrétiennes, des renforcements externes et internes qu'elles apportent à la raison, et qui descendent de ce qui, selon l'*Ethique à Eudème* d'Aristote, étant le principe de la raison, est meilleur que la raison. Il reste que ce qui nous importe dans une philosophie, ce n'est pas qu'elle soit chrétienne, c'est qu'elle soit vraie. Et cependant, pour être vraie, elle est aidée d'une irremplaçable manière par la foi et l'inspiration chrétiennes.

Comme je l'ai dit en commençant, dans la philosophie chrétienne il y a une tension – non pas un conflit – entre *foi religieuse* et *raison philosophique*. D'une part la raison philosophique est aidée et vivifiée par la foi religieuse ; d'autre

part elle a à garder son indépendance et l'irréductible autonomie de ses propres méthodes et de sa propre approche du réel, par rapport à l'approche et aux méthodes particulières à ces sortes de connaissance au-delà de la philosophie que sont la foi et la théologie. A vrai dire, il n'est pas facile de surmonter cette tension. Tantôt la philosophie chrétienne, qui est une servante de la théologie dans le domaine théologique, mais qui est libre dans son propre domaine philosophique, ne fait qu'imiter ou refléter dans son propre miroir ce que la théologie enseigne, ou recevoir de la théologie des concepts auxquels fait défaut une validation philosophique et critique (c'est l'histoire de la scolastique de manuel); tantôt, au contraire, la philosophie chrétienne en arrive à confondre sa propre liberté avec une impatience à obtenir à tout prix des conclusions chrétiennes, comme l'existence de l'âme ou l'existence de Dieu, et elle y parvient soit par des voies qu'elle s'impose arbitrairement (ce fut l'histoire de Descartes), soit par des voies empruntées à n'importe quel système à la mode (c'est l'histoire de l'existentialisme chrétien contemporain). La tension que je viens de décrire n'est pas facile à maîtriser; elle *peut* l'être cependant, à force de rigueur intellectuelle, et d'attachement et à la lumière de la foi et à l'exigence rationnelle de la nature même de la philosophie.

Il y a, enfin, une autre tension entre la philosophie qui est dans un

état existentiel chrétien et les philosophies qui n'y sont pas. Qui plus est, une telle tension entraîne inévitablement opposition et conflit réciproque. Je pense que rien ne porte plus préjudice au progrès et au développement normal de la philosophie que le mépris réciproque avec lequel quelques philosophes chrétiens tiennent toutes les philosophies laïques pour de présomptueuses sottises, et quelques philosophes laïques tiennent toute la philosophie chrétienne pour un dogmatisme servile. Un tel mépris réciproque repose sur une ignorance réciproque. Il pourrait et devrait être dépassé, car il est possible à l'intelligence humaine de transcender son propre système notionnel afin de se placer elle-même, momentanément, dans la perspective d'une autre intelligence humaine et d'en comprendre le système notionnel. Compréhension mutuelle et justice intellectuelle réciproque sont ainsi possibles – mais non pas accord réciproque. En ce sens, la tension entre la philosophie chrétienne et les philosophies non chrétiennes ne pourra jamais être dépassée. Nous pouvons en être attristés, mais nous ne devons pas l'être *trop*; car, d'une manière générale, que le philosophe soit chrétien ou non, sa condition naturelle semble impliquer qu'il ne peut être en accord qu'avec lui-même. Et même cette sorte d'accord s'avère plutôt difficile et comme due à quelque exceptionnel coup de chance.

Jacques MARITAIN

Quelques notes sur

Matière à pensée

de Jean-Pierre Changeux et Alain Connes¹

Matière à pensée, un titre révélateur, et aussi un ouvrage qui donne matière à penser, ce que voulaient sans doute leurs auteurs. Jean-Pierre Changeux (JPC) est neurobiologiste, Alain Connes (AC), mathématicien.

Disons-le d'emblée, le lecteur grand public auquel est destiné ce livre devra se résoudre à ne rien comprendre à nombre de pages à moins d'être un mathématicien de métier. Les notions de triangle isocèle ou de nombre *pi* appartiennent bien au domaine d'une culture générale, mais que dire des nombres péadiques, des fonctions fuchsiennes, de la topologie simpliciale (même expliquée, elle ne m'est pas devenue plus claire), et autres subtilités? Pourquoi donc se lancer dans cette lecture et surtout risquer quelques réflexions à son sujet? C'est que, outre les choses passionnantes qu'on y trouve sur le fonctionnement du cerveau, les problèmes soulevés dans l'ouvrage, du moins les plus intéressants pour un large public, sont des problèmes d'ordre philosophique: les réalités mathématiques ont-elles une existence en de-

hors du cerveau qui les pense, ou n'existent-elles que dans les neurones et les synapses des mathématiciens qui les produisent? quel rapport les opérations mathématiques ou plus généralement les activités cognitives ou artistiques ont-elles avec les cellules nerveuses cérébrales, les neurones? quelles sont les bases neurocognitives de la morale?

Nos deux scientifiques posent essentiellement des questions philosophiques. Ici, une première remarque s'impose.

I. Croyance, métaphysique et connaissance scientifique

A plusieurs reprises au cours de l'ouvrage, JPC oppose les croyances et la métaphysique à la science, non pas comme on distingue des niveaux de connaissance ou des approches diversifiées de la vérité pour les situer les uns par rapport aux autres, mais comme on oppose le non-sérieux au sérieux. On se croirait revenu aux beaux jours d'Au-

¹ Ed. Odile Jacob, Paris, 1989.

guste Comte et de sa théorie des trois états, qui fixait «la grande loi» de l'évolution intellectuelle de l'humanité. Il y avait *l'état théologique*, provisoire et préparatoire, qui expliquait les phénomènes inconnus en recourant à des êtres surnaturels; *l'état métaphysique*, transitoire, substituant aux agents surnaturels des entités abstraites ou des abstractions personnifiées, «maladie chronique naturellement inhérente à notre évolution mentale, individuelle ou collective, entre l'enfance et la virilité»²; *l'état positif*, normal, qui rattache les phénomènes à des lois, c'est-à-dire des relations constantes qui existent entre les phénomènes observés. Le *positif* oppose le réel au chimérique, l'utile à l'oiseux, la certitude à l'indécision, le précis au vague, etc.

On n'échappe pas à un léger sentiment de mélancolie en voyant des savants de la valeur de JPC adopter sans esprit critique ces vieux schémas depuis longtemps dépassés, mais qui continuent de hanter les esprits les plus en pointe. Croyance évoque irrésistiblement pour JPC dogmatisme, autoritarisme, intolérance, incohérence. Ainsi par exemple:

Tout scientifique qui refuse de succomber au clivage mental confortable du croyant, qui souhaite rester cohérent avec lui-même et qui s'efforce de rejeter toute référence à la métaphysique, devra tenter, dans sa réflexion, de rechercher les bases naturelles de l'éthique (238).

JPC se range délibérément aux côtés de Démocrite, Epicure, Lucrèce, pour qui:

La sagesse consiste à se débarrasser de tout préjugé métaphysique responsable du malheur des hommes (239).

La science a pour vocation première de pourchasser, en permanence, l'irrationnel pour atteindre la connaissance objective (254).

Par irrationnel, entendez les croyances et les idéologies, que JPC assimile en quelque sorte à la métaphysique. Bizarrement, l'art échappe à l'opprobre. C'est que JPC aime l'art, la peinture en particulier, semble-t-il, dont il est fin connaisseur.

Etrange tout de même ce rejet de la métaphysique, quand on est acculé à reconnaître, presque à la sauvette, qu'une partie au moins de l'enjeu en question est métaphysique. En témoigne le dialogue suivant:

(AC vient de réaffirmer sa conviction d'une réalité mathématique indépendante de notre perception, sans pour autant tomber dans le finalisme condamné par JPC.)

AC: *Je ne suis donc pas finaliste. Et je ne pense pas pouvoir modifier ma position...*

JPC: *Et pourquoi pas?*

AC: *Non, non...*

JPC: *Mais peut-être t'es-tu lancé dans le débat avec des idées un peu arrêtées...*

AC: *J'y crois...*

JPC: *Attention, tu emploies le mot «croire»!*

AC: *Oui, bien sûr. Mais une partie de la discussion est métaphysique...*

JPC: *Et elle est fondamentale. (62, les points de suspension sont dans le texte.)*

Comment reconnaître qu'on s'engage sur un terrain métaphysique et rejeter la métaphysique comme rele-

² Auguste COMTE, *Discours sur l'esprit positif*, Paris, 1963, p. 41.

vant d'une attitude obscurantiste (le mot n'est pas dit explicitement mais le jugement est bien présent)? Et cette peur du finalisme – le plus souvent mal compris³ – qui évoque le fantôme «d'un Être tout-puissant», «d'un Esprit infiniment intelligent» (60), qui aurait voulu que les choses soient ce qu'elles sont *pour* ceci ou *pour* cela, ô scandale!...

Il ne faut surtout pas avoir des «idées arrêtées», car là on frise l'autre danger, celui du dogmatisme, de la croyance, donc de l'intolérance. N'y a-t-il pas, surtout chez JPC, une méprise fondamentale sur la notion de tolérance et d'intolérance? Avoir des certitudes autres que scientifiques serait être livré aux démons de l'intolérance. Peut-on éviter d'avoir des certitudes? JPC conteste que les réalités mathématiques aient une existence en dehors du cerveau du mathématicien, ce qui est son droit, mais il est difficile de prendre cette affirmation pour une affirmation scientifique, pas plus que cette autre, selon laquelle les religions sont «par nature intolérantes» (261). Plutôt que pourchasser l'irrationnel, il faut pourchasser l'erreur, car l'esprit est fait pour la vérité et ne doit pas tolérer l'erreur. En revanche il faut respecter les personnes, même celles que nous jugeons dans l'erreur. Le respect va plus loin que la tolérance. JPC nous en donne d'ailleurs un bel exemple dans son dialogue avec AC, dont il ne partage pas le point de vue. Pourquoi les croyants et les métaphysiciens ne mériteraient-ils pas tolérance et respect, même si on juge leurs positions erronées? Ils sembleraient mériter plutôt une autre forme d'intérêt.

Les bases neurocognitives de la fixation des croyances restent, pour la plupart, inconnues. Mais elles constituent un sujet de recherche passionnant (248).

II. Les réalités mathématiques

La discussion sur la nature des réalités mathématiques est fort intéressante. Sur ce point les deux auteurs garderont jusqu'à la fin des positions antagonistes.

AC défend l'existence d'une réalité mathématique indépendante de l'homme. Elle forme un monde à part avec ses êtres, les nombres, et ses lois. Le mathématicien n'invente pas, mais découvre. Cette réalité est pour lui aussi incontestable que la réalité physique. Elle est là – où? – avant même que l'esprit la connaisse.

JPC affirme, lui, que c'est le cerveau qui invente et construit les objets mathématiques. Ceux-ci existent matériellement dans le cerveau. Ils s'identifient à des états physiques de celui-ci. Peut-être un jour arriverons-nous à les observer de l'extérieur grâce à des méthodes d'imagerie cérébrale.

Une fois de plus, la question soulevée est d'ordre strictement philosophique. Sur ce point comme sur plusieurs autres, la philosophie de saint Thomas pourrait apporter ici un éclairage fort précieux. En un sens, elle entre dans les vues de JPC en affirmant que les objets mathématiques sont des êtres de raison, c'est-à-dire des êtres qui n'ont pas d'existence réelle extra-mentale sous la forme très pure qu'ils possèdent dans l'esprit du mathématicien; ils sont fon-

³ Sur cet aspect de la question, voir notre article *La science à l'heure de «l'hypothèse Dieu»*, dans NOVA ET VETERA, 1990/2, pp. 144-147.

dés dans le réel directement (géométrie euclidienne) ou indirectement (géométrie non-euclidienne, espace-temps einsteinien), mais le mathématicien fait abstraction de leur ordre à l'existence. Il a fallu d'abord désigner successivement les doigts d'une main pour pouvoir former la notion de nombre et compter jusqu'à 5. Mais le nombre peut être ensuite totalement détaché de la réalité physique et entrer dans un monde à part.

C'est à la faveur d'une abstraction, qu'Aristote et la philosophie de saint Thomas appelaient du second degré, que l'esprit détache ainsi de la réalité matérielle une certaine propriété, celle de

*la quantité, nombre ou étendue pris en soi: objet de pensée qui ne peut pas exister sans la matière sensible, mais qui peut être conçu sans elle, car rien de sensible ou d'expérimental n'entre dans la définition de l'ellipse ou de la racine carrée*⁴.

Le premier degré d'abstraction est celui mis en œuvre dans les sciences expérimentales et la philosophie de la nature. Ici l'esprit fait abstraction uniquement des particularités contingentes et strictement individuelles de l'objet étudié.

*L'esprit considère alors les corps dans leur réalité mobile et sensible, les corps revêtus de leurs qualités et propriétés expérimentalement constatables: un tel objet ne peut ni exister sans la matière et les qualités qui lui sont liées, ni être conçu sans elle*⁵.

Que JPC puisse écrire:

Les impulsions électriques qui circulent dans le système nerveux sont toutes de même nature. Elles sont identiques chez le calmar, la drosophile et l'homme (129).

présuppose qu'il (ou quelque autre chercheur) a comparé sur ce point des animaux et des hommes concrets, individuels, mais de ce matériel le savant ne garde que ce qui a valeur universelle et qui peut être affirmé de tous les calmars, de toutes les drosophiles, de tous les humains.

Il y avait pour les Anciens un troisième degré d'abstraction, l'esprit ne retenant des choses que l'être comme tel et ses lois:

*objets de pensée qui non seulement peuvent être conçus sans la matière, mais qui peuvent même exister sans elle, soit qu'ils n'existent jamais dans la matière, comme Dieu et les purs esprits, soit qu'ils existent aussi bien dans les choses matérielles que dans les choses immatérielles, comme la substance, la qualité, l'acte et la puissance, la beauté, la bonté, etc.*⁶

Les Anciens n'étaient pas sans sagesse; ils ne pensaient en effet pas que seule la matière était réelle.

Jacques Maritain a publié en 1932 *Les degrés du savoir*, une œuvre que tous les scientifiques qui abordent des problèmes philosophiques devraient connaître. Ils y trouveraient des éclaircissements d'une actualité et d'une pertinence indiscutables. Voici comment

⁴ Jacques MARITAIN, *Les degrés du savoir*, œuvres complètes, Fribourg-Paris, 1983, IV, p. 334.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*, pp. 335-336.

l'auteur résume en image ce que nous venons de rappeler :

S'il est permis d'user ici d'un langage figuré, disons que l'œuvre de l'intelligence pourrait se comparer à une immatérielle magie: du flux des choses singulières et contingentes telles qu'elles sont données à l'appréhension du sens, un premier coup d'œil de l'intelligence fait jaillir le monde des substances corporelles et de leurs propriétés; un second coup d'œil fait jaillir un tout autre univers, le monde idéal de l'étendue et du nombre; un troisième coup d'œil fait jaillir un univers encore tout différent, le monde de l'être en tant qu'être et de toutes les perfections transcendantes communes aux esprits et aux corps, où nous pourrions, comme dans un miroir, atteindre les réalités purement spirituelles et le principe même de toute réalité⁷.

Cependant l'insistance de AC concernant l'existence extra-mentale des êtres mathématiques n'est pas dénuée d'intérêt. Écoutons-le :

D'une part, il existe indépendamment de l'homme une réalité mathématique brute et immuable; d'autre part, nous ne la percevons que grâce à notre cerveau... (48).

Je pense que le mathématicien développe un «sens», irréductible à la vue, à l'ouïe et au toucher, qui lui permet de percevoir une réalité tout aussi contraignante mais beaucoup plus stable que la réalité physique, car non localisée dans l'espace-temps. Lorsqu'il se déplace dans la géographie des mathématiques, le mathématicien perçoit peu à peu les contours et la structure incroyablement riche du monde mathématique (49).

AC exprime à sa manière, moins technique, ce qu'est le second degré d'abstraction. Mais ce qui fonde ce qu'il faut bien appeler sa «croyance», c'est la conviction que le mathématicien qui a démontré la validité d'un théorème nouveau n'a pas inventé mais découvert une réalité qui était déjà là avant toute pensée humaine, attendant en quelque sorte d'être révélée. Son expérience rejoint celle du physicien Louis de Broglie :

Il arrive alors (quand on découvre quelque chose) une chose fort remarquable: l'inventeur a tout à coup le sentiment très net que les conceptions auxquelles il vient de parvenir, dans la mesure où elles sont exactes, existaient déjà avant d'avoir jamais été pensées par le cerveau humain...⁸

AC s'émerveille de la cohérence et de l'universalité de ce monde des mathématiques. Universalité telle que, non seulement elles sont le seul langage commun possible entre les hommes de cultures différentes, mais qu'elles seront le seul langage possible pour communiquer avec des intelligences appartenant à un autre système solaire. S'il y en a quelque part dans l'univers, elles ont les mêmes mathématiques que nous.

En ce sens, AC va plus profond que JPC. Il a mieux saisi ce qu'on pourrait appeler la transcendance de l'esprit et de ses activités, l'existence des lois universelles qui régissent le fonctionnement de la pensée, la validité du principe d'identité, etc. Notons d'ailleurs que AC, lorsqu'il suit sa propre pente, parle d'esprit, d'intelligence, là où JPC parle de cerveau. La nuance est d'importance et nous introduit aux réflexions qui suivent.

⁷ *Ibid.*, pp. 337-338.

⁸ Voir notre article déjà cité de NOVA ET VETERA, p. 156.

III. Le cerveau et la machine

Ce déjà vieux problème est ici repris dans la perspective nouvelle des neurosciences. JPC et AC reconnaissent que les ordinateurs actuels, extrêmement performants pour certaines catégories d'opérations sont dénués d'intentionnalité. Intentionnalité et fonction d'évaluation sont données de l'extérieur. La machine joueur d'échecs reçoit comme «intention»: gagner la partie; la fonction d'évaluation lui permet d'estimer si tel ou tel coup sert ce but ou non. AC:

Aucune machine n'est aujourd'hui capable de construire elle-même la fonction d'évaluation adaptée à l'intentionnalité qu'on lui propose (223).

L'hypothèse adoptée par nos deux auteurs serait celle-ci: la fonction d'évaluation, si elle doit être créée par la machine elle-même et non imposée du dehors, présuppose le jeu de l'affectivité: le plaisir ou le déplaisir selon que l'essai est positif ou négatif. La discussion mérite d'être rapportée:

AC: *Il faudrait faire en sorte qu'à la fin du jeu, lorsqu'elle perd ou se trouve en mauvaise position, elle ressente une douleur...*

JPC: *Si elle ressent une douleur, tu as déjà résolu le problème.*

AC: *Pas encore. Elle réagit seulement au résultat final du jeu.*

JPC: *Mais si tu as déjà inscrit dans la machine le fait qu'elle souffre lorsqu'elle perd, tu as la réponse.*

AC: *Non, parce qu'elle souffre seulement à la fin de la partie.*

JPC: *Tu possèdes déjà un élément de la réponse.*

AC: *Un petit élément. Parce que l'évaluation a lieu seulement à la fin. C'est tout.*

JPC: *Il suffirait alors que la machine ait un peu de «mémoire», qu'elle «comprenne» ce qu'il faut faire pour atteindre son but, et ensuite, qu'elle développe les stratégies requises. Il lui faudrait donc une expérience. Dire que la machine souffre en cas de défaite me paraît résoudre déjà une partie du problème.*

AC: *Si la machine souffrait chaque fois qu'elle joue mal, nous aurions gagné, nous aurions trouvé la fonction d'évaluation.*

JPC: *Je crois que ce ne serait possible qu'après un certain nombre d'expériences (227).*

Sérieux ou pas sérieux? Quoi qu'il en soit, une discussion de ce genre est bien propre à nous mettre en garde contre un usage intempérant des métaphores. Dans le cerveau, apprenons-nous, c'est le système limbique qui semble responsable des états émotionnels. Imaginons que l'on puisse insérer dans un ordinateur un équivalent électronique du système limbique, serons-nous habilités pour autant à parler sérieusement de douleur ou de plaisir? Autant dire que, lorsque sur le cadran d'une automobile un signal vire au rouge, c'est le moteur ou quelque autre organe qui crie sa douleur!

Mais il y a plus important. L'utilisation abusive de la métaphore dénote chez nos auteurs une inadvertance qui couvre une sérieuse erreur. Erreur qu'un brin de philosophie aurait permis d'éviter, en mettant en évidence la différence radicale qui existe entre un objet artificiel et un être vivant.

Certes JPC note avec raison que manquent aux ordinateurs

deux propriétés que le cerveau humain possède. On peut tout d'abord remarquer que, dans le cerveau, le programme et la machine [...] sont, dès les premiers stades du développement, très intriqués avec l'architecture connexionnelle. Il est difficile, sinon impossible, de définir un programme indépendant de la connectivité de la machine cérébrale. [...] Mais surtout, propriété au centre de nos entretiens, le cerveau se comporte comme une machine évolutive (221).

Ce que JPC ne souligne pas assez, c'est que ces propriétés, et plusieurs autres, sont fondées sur le fait que le cerveau est un organe vivant et non une machine.

L'unité de la machine est une unité que les philosophes appellent «accidentelle» à la différence de l'unité essentielle ou «ontologique» du vivant.

Des éléments divers sont assemblés pour former un ensemble structurel, dont le fonctionnement est ordonné à un but précis. Cette structure a bien une finalité propre, mais ce qui caractérise la machine comme telle, c'est que cette finalité ne découle pas d'un principe interne immanent aux éléments divers utilisés. Elle est imposée du dehors par l'ingénieur⁹.

On pourrait imaginer plusieurs machines construites avec exactement les mêmes éléments. Seul leur assemblage en ferait des machines différentes. Cet exemple théorique éclaire ce que nous entendons par unité accidentelle et par finalité interne mais émanant d'un

principe extérieur. Dans la machine, les parties existent avant le tout. A parler avec rigueur

la machine n'existe pas, tandis que le vivant existe. [...] Entendons-nous, et ne jouons pas sur les mots. Si, en disant: La machine existe, vous voulez dire qu'il existe des tringles, des boulons et des roues... nous ne ferons aucune difficulté, sauf à remarquer que vous ne parlez pas rigoureusement. Mais si, en faisant de la philosophie, vous entreprenez de discerner rigoureusement ce qui exerce l'acte d'exister, vous n'avez aucun droit de dire: c'est la machine, considérée comme un tout, qui exerce l'acte d'exister. Ce qu'il faut dire, c'est: un nombre défini de pièces ou de parties existent les unes à côté des autres, dans une juste proportion réciproque, tel que tout mouvement de l'une se communique de proche en proche à toutes les autres, mais sans que l'existence de l'une résulte de l'existence d'une autre ni de toutes les autres¹⁰.

A l'opposé des êtres artificiels, les êtres de nature, qu'ils soient simples ou complexes, inanimés ou vivants, possèdent une unité essentielle. Leur finalité – c'est-à-dire l'ordination de l'agent à son action propre – est non seulement interne, mais procède d'un principe immanent qui est un donné de nature.

L'unité et le développement du vivant est d'un tout autre ordre. Ce que l'embryologie nous révèle n'a pas fini d'émerveiller le scientifique, comme le philosophe ou l'homme de la rue.

⁹ Voir notre article *De la machine à la liberté*, NOVA ET VETERA, 1963/1, pp. 47–48.

¹⁰ Paul GRENET, *Les 24 thèses thomistes. De l'évolution à l'existence*, Paris, 1962, p. 206. Cité p. 48 dans notre article mentionné ci-dessus.

L'unité ici est «ontologique»: les parties, organes multiples et même molécules par milliards, sont animées d'un principe de vie unique, que les Anciens appelaient précisément «l'âme». Cette vue n'a rien à voir avec le vitalisme qui s'est développé au XIX^e siècle en réaction contre le mécanisme régnant. Les théories vitalistes affirmaient qu'il était impossible d'expliquer les systèmes vivants par les lois physico-chimiques et qu'il fallait donc faire appel à un principe étranger, à une «énergie vitale», dont les lois contrarieraient les lois physiques. On tombait ainsi dans un dualisme qu'une saine philosophie refuse de toute sa force. Seule la théorie aristotélicienne de l'hylémorphisme permet d'assurer l'unité du vivant: le principe vital n'est pas considéré à part de l'organisme, mais ne fait qu'un avec lui, lui donnant précisément d'être ce qu'il est, un peu comme la forme (*morphè*) d'une statue sculptée dans le marbre compose une unité totale avec la matière (*hylè*). Sous le ciseau et le marteau de l'artiste, le marbre passe d'une forme, celle du bloc arraché à la carrière, à une autre, celle de la statue désirée. La différence est qu'ici la forme est un principe vital qui n'existe que dans la matière physico-chimique qu'elle «informe». Ce sont les caractéristiques du vivant qui révèlent sa présence: autoconservation, autotransformation, autorégulation¹¹.

Certes, beaucoup de choses dans le cerveau fonctionnent comme dans les machines cybernétiques et d'aucuns

parlent d'un mariage fécond entre les ordinateurs et la biologie. Tout cela représente une avancée passionnante de la recherche, mais reste secondaire par rapport au fait fondamental qu'avec le cerveau, on a l'organe d'un être vivant.

Mais il faut aller plus loin, car le cerveau dont parlent nos auteurs est le cerveau humain, «matière à pensée», diront-ils (me trompé-je en attribuant l'invention de la formule à JPC?). Un problème crucial est posé, essentiellement métaphysique.

IV. Le cerveau et la pensée

Ce qui frappe dans les réflexions de JPC, c'est qu'il est rarement question de la personne, d'un sujet, qui pense, qui découvre, qui crée. Il s'agit presque toujours du cerveau, dont les capacités surprenantes, si on les compare avec celles du cerveau animal, ne semblent dues qu'à l'extrême richesse de son organisation neurale¹², et en particulier à la partie antérieure de l'encéphale, au cortex frontal. A lui sont confiées les plus hautes fonctions, celles de la raison, de l'intelligence créatrice, du jugement moral.

C'est un peu comme si, au lieu de dire: «je pense...», on disait: «mon cerveau pense...», ou bien: «ça pense dans mon cerveau...»

En fait, ce vivant qu'est l'être humain n'est tel que parce que le principe vital qui l'anime, l'âme, est propre-

¹¹ Voir par exemple Joël de ROSNAY, *L'aventure du vivant*, Paris, 1988, p. 131.

¹² «L'ensemble de notre encéphale se compose d'environ cent milliards de neurones, ce qui est, quand même, un chiffre élevé! Ces neurones sont reliés entre eux par des zones de contact discontinu ou synapses. Il y en a en moyenne environ dix mille par cellule nerveuse. Soit un nombre total de synapses, dans notre cerveau, de l'ordre de 10¹⁵. C'est un chiffre astronomique.» Jean-Pierre CHANGEUX, *Matière à pensée*, p. 127.

ment un principe spirituel. Encore faut-il saisir la spécificité et la transcendance de l'esprit. Il ne suffit pas en effet de reconnaître que la pensée se situe au plus haut niveau de l'organisation cérébrale. C'est uniquement en montrant que spiritualité et immatérialité vont de pair, qu'on peut infirmer la thèse qui fait du cerveau l'organe de la pensée. La tâche n'est pas aisée.

Tout un chacun admettra cependant peut-être sans trop de difficultés que la nature de l'effet nous renseigne sur la nature de la cause. Même celui qui n'est pas un expert en matière de neurosciences ou d'art peut déceler à la lecture de *L'homme neuronal* que son auteur, JPC, n'est pas le dernier des neurobiologistes et, en visitant le musée de La Haye, que *La leçon d'anatomie* n'est pas le fait d'un peintre débutant. Une œuvre imprégnée d'esprit doit avoir pour cause un esprit.

Les œuvres de l'esprit atteignent à l'universel. Elles ne sont pas emprisonnées dans l'espace-temps, encore qu'elles soient produites dans le temps. Une fois arraché à la réalité matérielle, singulière et concrète, le concept devient intemporel et universel: il n'existe plus de dinosaures, cela ne représente aucun obstacle pour les scientifiques qui se réunissent pour discuter des causes de leur disparition. Aucune science ne serait possible, aucune loi ne pourrait être énoncée, sans cette mystérieuse capacité de l'esprit de se libérer du particulier, toujours lié au temps et à l'espace. La pensée fonctionne selon ses lois, qui sont exactement contraires à celles de la matière. Qui a saisi cette vérité

comprendra pourquoi le cerveau ne peut être considéré comme l'organe de la pensée, pourquoi il ne peut y avoir de *matière à pensée*.

Ce qui confère une espèce de consistance à l'erreur que nous signalons, c'est la dépendance étroite entre la pensée et le fonctionnement du cerveau. JPC nous en donne plusieurs exemples fort intéressants. A certaines lésions du lobe frontal correspondent certaines déficiences de la raison. Il ne s'agit nullement de nier ces faits, mais de bien les interpréter¹³. Le vieil Aristote pourrait éclairer la lanterne de nos modernes penseurs. «Rien n'entre dans l'intelligence, qui n'ait d'abord passé par les sens», dit-il. Parce que l'esprit humain n'est pas «dans le corps» comme dans une prison, mais forme avec lui une unité substantielle, l'intelligence opère à partir des informations fournies par les sens. Elle a besoin du cerveau non comme organe de la pensée, mais comme organe qui intègre les données des sens, les mémorise, et les lui présente. Dire que les objets mentaux, mathématiques ou autres, existent dans les neurones et les synapses, qu'ils y sont stockés, c'est faire du cerveau la cause principale de la pensée. C'est confondre celle-ci avec ses conditionnements nécessaires, le maître avec son instrument. Toute la beauté d'un tableau de Chagall ou de Van Gogh a passé par le pinceau du peintre. Qui ne voit l'abîme qui sépare l'instrument de l'œuvre réalisée, perçue, goûtée? Le propre de la causalité instrumentale est de produire un effet qui dépasse radicalement ses capacités propres. L'effet

¹³ Saint THOMAS d'Aquin n'ignorait pas cette réalité: «C'est un fait d'expérience, quand par une lésion organique se trouve entravé soit l'acte de la mémoire, soit l'acte de l'imagination, l'individu ne peut faire acte d'intelligence, même par rapport aux connaissances qu'il avait auparavant.» *Somme théologique*, Ia Pars, q. 84, a. 7.

règle la cause véritable. Selon la beauté du tableau, le connaisseur devinera la qualité de l'artiste, décèlera le génie ou le dilettante. Sans doute la qualité de l'instrument joue-t-elle un rôle. Un défaut du pinceau peut abîmer l'ouvrage. Isaac Stern ne nous toucherait pas si son violon était fêlé. Entre le cerveau et la pensée, la distance est encore plus grande. La beauté sensible de l'œuvre d'art reste liée à la matière, même s'il faut un esprit pour la saisir; la pensée, elle, échappe totalement aux sens.

L'affirmation de la transcendance de l'esprit n'implique nullement le clivage entre le corps et l'esprit que redoute et refuse JPC. Avec raison d'ailleurs, mais sa contestation ne vise qu'une mauvaise philosophie, en l'occurrence celle de Descartes. Par son dualisme elle brisait l'homme en deux substances complètes, jointes on ne sait comment, «un ange habitant une machine et la dirigeant par le moyen de la glande pinéale»¹⁴. La philosophie aristotélico-thomiste – osons dire son nom – aurait donné à JPC la possibilité de comprendre le paradoxe de l'esprit uni au corps comme nous avons essayé de l'expliquer plus haut. Une philosophie qui rend compte à la fois des activités proprement *spirituelles* – pensée, créativité artistique et intellectuelle, exigence éthique –, des activités *psychiques* que l'homme a en commun avec les animaux – connaissance sensible, réactions de peur ou de désir, rêves, etc. –, des activités *physiologiques*, qui présupposent elles-mêmes les activités physico-chimiques, neurologiques en particulier, toutes étant des activités de ce sujet unique qu'est l'homme. Philo-

sophie qui rend compte également des liens surprenants qui existent entre l'activité spirituelle et l'organisme comme aussi des conditionnements imposés à l'esprit humain par ce type d'union au corps. En d'autres termes, de l'humble situation de l'esprit dans sa condition charnelle.

En conclusion, le matérialisme affiché de JPC (celui de AC est beaucoup plus timide et semble plutôt «induit» par son partenaire) est une option philosophique dont les bases ne nous semblent guère solides. Il relève plutôt de la croyance, d'une sorte d'acte de foi matérialiste. Car aucune démarche scientifique ne saurait prouver qu'il n'existe rien en dehors de la Matière et de ses œuvres. On nous dira qu'elle ne peut davantage prouver l'existence et la priorité de l'Esprit. Certes, mais ce n'est pas à la science que nous demanderons cette preuve, puisque son objet est la réalité sensible.

Personne n'ira dire, sauf peut-être certains croyants, que le Verbe existe avant la Matière (39)!

Sans doute les croyants le disent. Mais les métaphysiciens pourraient le dire aussi sans avoir recours à la foi. Une raison bien équipée en a les moyens.

VI. Questions d'éthique

L'ouvrage se termine par ce chapitre. Il ne s'agit pas seulement des questions qui se posent au neurobiologiste comme à tout chercheur dont l'objet est l'être humain. JPC dit justement :

¹⁴ Jacques MARITAIN, *Le songe de Descartes*, Œuvres complètes, V, p. 169.

Quand il s'agit d'explorer le cerveau de l'homme, tout n'est pas possible. Des limites sévères à l'expérimentation s'imposent (236).

Non, ce qui préoccupe JPC, c'est de découvrir les bases neurales de l'éthique.

JPC: Toi et moi sommes des représentants de l'espèce animale Homo sapiens sapiens. Nous possédons un cerveau qui détermine l'acceptation ou le refus des règles morales. Mais il les construit également dans un environnement social défini, à un moment précis de l'histoire culturelle de l'humanité. Tout scientifique qui refuse de succomber au clivage mental confortable du croyant, qui souhaite rester cohérent avec lui-même et qui s'efforce de rejeter toute référence à la métaphysique, devra tenter, dans sa réflexion, de rechercher les bases naturelles de l'éthique (238).

Entendez, pour un neurobiologiste, les bases neurales. L'éthique est donc avant tout une affaire de neurones, de synapses, d'axones, sans doute aussi de gènes, mais seulement dans la mesure où ceux-ci servent à délimiter «la nature humaine».

Délimiter la nature humaine, n'est-ce pas essentiellement une tâche philosophique, métaphysique même? Jean Rostand, qui fut un grand humaniste en même temps qu'un biologiste éminent, pouvait étudier l'Homme comme

un animal dont «l'espèce n'est que l'une des huit à neuf cent mille espèces animales qui peuplent actuellement la planète»¹⁵. Mais il savait que la biologie ne dit pas le tout de l'Homme, qu'elle en ignore une composante essentielle. Ce qui l'amenait à écrire:

Nous allons apprendre à changer l'homme avant de savoir ce que c'est que l'homme.

*N'étant d'accord sur rien de ce qu'on doit faire ou penser, comment le serions-nous de ce qu'on doit faire de nous-même?*¹⁶

Les Anciens ne niaient pas que l'homme fût un animal, mais ils précisaient par un qualificatif qui n'a l'air de rien, mais qui, dans la gent animale, est révolutionnaire: un animal raisonnable. Est désignée par là la participation au monde spirituel, donc au langage, à la créativité, à la conscience morale. Saint Thomas d'Aquin disait de l'homme qu'il constituait l'intermédiaire entre les êtres corporels et les êtres spirituels¹⁷. Dans une unité complexe mais parfaite, l'animal en lui est humanisé, ou du moins a pour vocation de l'être.

L'exigence éthique, universellement présente, a précisément son fondement dans la nature spirituelle de l'homme. C'est là que la liberté prend sa source, et avec elle le sens de la responsabilité. La conscience, instance d'évaluation du bien et du mal, n'est autre que le jugement de la raison envisagée comme règle morale. Liberté et morale vont de pair. Il n'est pas d'acte libre qui

¹⁵ Jean ROSTAND, *L'Homme*, Paris, 1962, p. 8.

¹⁶ *Id.*, *Inquiétudes d'un biologiste*, Paris, 1967, p. 27.

¹⁷ *Somme théologique*, Ia Pars, q. 91, a. 1, ad 1.

n'ait une connotation morale. Il n'est pas d'acte moralement bon ou mauvais qui ne soit un acte libre.

Certes, les gènes transmettent le patrimoine biologique humain, c'est-à-dire les conditions neurologiques de l'activité spirituelle, de la liberté et de la raison morale. Mais, une fois encore, ne confondons pas conditions et cause. La biologie a sans doute quelque chose à apprendre au moraliste dans la mesure où elle est partie intégrante de l'humain. Mais elle n'est pas la mesure de l'humain, ce qui est la prérogative de la seule raison, source de la liberté. Dire de l'homme qu'il est libre, c'est dire qu'il est appelé à devenir ce qu'il est. L'expérience millénaire montre que cette tâche sera toujours inachevée. N'est-ce pas d'ailleurs un paradoxe significatif que l'homme soit capable d'être inhumain? Nul ne sera tenté de dire d'un chien qu'il n'est pas canin parce qu'il mord ou qu'il a la rage! De l'homme on affirmera qu'un acte est moralement bon s'il est conforme à cette exigence d'humanisation, mauvais dans le cas contraire.

Notre liberté ne s'exerce pas sur un champ parfaitement dégagé. Elle est tiraillée de toutes parts, sollicitée par des courants intérieurs contraires (vais-je pardonner ou me venger?) et par des pressions extérieures dues à l'éducation et au milieu social. Des lésions cérébrales pourront rendre impossible un jugement de conscience et même bloquer l'exercice du libre choix. Mais là où elle n'est pas pathologiquement entravée, la liberté s'exercera en choisissant le courant par lequel elle se laissera entraîner, celui «qui élargit la sympathie»

et facilite l'entraide, pour reprendre une expression de JPC (254), qui l'emprunte à Darwin, ou au contraire celui qui nourrit l'égoïsme et engendre la lutte.

JPC soulève avec raison la question posée par la diversité des morales selon les cultures et les époques. Tous les hommes sont d'accord pour dire que le bien est à faire et le mal à éviter, ce qui ne signifie pas hélas qu'ils évitent celui-ci et font celui-là. Mais la difficulté tient au fait que ce qui est bien pour l'un dans un contexte donné est mal pour l'autre situé dans un autre contexte. Cette divergence apparaît d'ailleurs également entre membres d'une même société. Une telle constatation n'a rien de particulièrement réjouissant. Elle ne condamne cependant pas les efforts accomplis pour déterminer les droits de l'homme, et donc ses devoirs. Elle nous apprend la modestie.

*La loi naturelle est l'ensemble des choses à faire ou à ne pas faire qui découlent de ce principe [faire le bien, éviter le mal] de manière nécessaire. Que toutes sortes d'erreurs ou de déviations soient possibles dans la détermination de ces choses prouve que notre vue est faible, que notre nature est mal dégrossie et que des accidents sans nombre peuvent corrompre notre jugement. Montaigne remarquait que chez certains peuples l'inceste et le larcin étaient tenus pour actions vertueuses. Pascal s'en scandalisait. Tout cela ne prouve rien contre la loi naturelle, pas plus qu'une erreur dans une addition ne prouve quelque chose contre l'arithmétique*¹⁸.

¹⁸ Jacques MARITAIN, *La loi naturelle ou loi non écrite*, Fribourg (Suisse), 1986, p. 27. Sur cette question difficile, nous ne connaissons rien de plus pertinent que les pages de Jacques Maritain.

Evidemment tout cela mériterait des développements qui sont ici hors de propos. Ce que nous avons essayé de dire expliquera peut-être pourquoi le propos de JPC n'est guère convaincant. Que le sens moral soit perturbé par des lésions du lobe frontal ne signifie pas que l'intégrité de celui-ci rend compte de l'existence de ce sens et encore moins que là soit à chercher le fondement de l'éthique. Autant dire qu'un violon en bon état est cause de la beauté d'une exécution musicale et suffit à en rendre compte parce qu'un violon fêlé vous déchire les oreilles!

JPC reconnaît d'ailleurs que ses réflexions sur le sujet ne sont que des esquisses. Il faudrait pouvoir aller plus loin. Une direction est même indiquée, celle de l'esthétique.

La critique rationnelle des croyances et des idéologies, l'élargissement de la sympathie, et le droit à l'imagination, suffiront-ils pour édifier une éthique débarrassée de toute irrationalité? Rien n'est moins sûr. Car aux croyances se trouvent souvent associés des états émotionnels qui «relient» entre eux les membres du groupe social. La rupture de ce «lien» crée un sentiment de détresse. Les bases neurales et la pharmacologie de cette émotion fondamentale de l'interaction sociale ont été étudiées sur des modèles animaux (260-261).

Il faudrait donc trouver un équivalent émotionnel à ce qu'apportent les croyances.

Mais l'art ne joue-t-il pas directement et pleinement ce rôle? S'il a servi comme véhicule des croyances et des idéologies, ne peut-il pas, en lieu et place de religion, jouer comme une puissance d'unification, comme

une «raison communicationnelle» universelle, qui transcende la diversité des cultures et consolide la sympathie par un authentique plaisir collectif qui intègre cette diversité au lieu d'en faire un facteur de division, comme les religions, par nature intolérantes. [...] Je prends alors la liberté de rêver, avec Schiller, à un «Etat esthétique universel» qui affranchirait l'homme des armes et de l'irrationnel (262).

Etrange conclusion. Le chapitre avait commencé par une référence à ce que Jacques Monod appelait la connaissance objective, la connaissance scientifique, comme fondement sinon exclusif du moins indispensable d'une éthique pour aujourd'hui. Il se termine par un appel à l'art, à l'émotion esthétique, autrement dit à ce qu'il y a de plus subjectif. Peut-on mieux souligner l'échec de la présente tentative? Nous avouons d'ailleurs n'avoir pas compris pourquoi l'art ne fait pas partie de ces irrationnels qu'il faut «pourchasser, en permanence, pour atteindre la connaissance objective» (254).

AC refuse pour son compte d'accorder à sa science une compétence quelconque en matière éthique.

Ce qui m'importe surtout en fait, c'est de faire partager à d'autres l'essentiel de ce qui habite la recherche mathématique, le sens que l'on peut donner à la «quête du vrai», et la joie intérieure que l'on peut éprouver à s'y abandonner (264).

Oui, donner un sens à la quête du vrai ou, peut-être mieux, reconnaître que la quête du vrai peut donner un sens à la vie. Car l'existence humaine comme l'éthique elle-même ont avant tout besoin d'un sens.

L'art ne peut donner un sens à l'existence. Sur le seuil d'une chambre où

agonise un malade, il doit s'arrêter, tout comme la politique ou la science, et abandonner toute prétention. Mais que vienne à frapper une véritable espérance, la porte s'ouvrira...

Fr. E.-Jean de la Croix KÆLIN, O.P.



Alain DE LIBERA, *La philosophie médiévale*, PUF, coll. «Que sais-je?», Paris 1989, 128 p.

On ne sait plus aujourd'hui comment relever pareil défi: présenter en un petit volume le mouvement de la spéculation philosophique médiévale dans son entier. Les études sur le sujet ont tant progressé depuis quelques décennies qu'il est illusoire de faire entendre les interactions des multiples écoles dans leur étalement chronologique. De plus, la diversité des pensées est telle que, déjà, le Moyen Age ne peut plus être présenté comme une période de si forte unité intellectuelle qu'on puisse l'appauvrir au point d'en dessiner aisément les contours.

C'est pourtant un défi de ce genre qu'Alain de Libera s'emploie à relever dans son petit «Que sais-je?», lequel remplace l'introduction d'Edouard Jeuneau, très bonne pourtant, mais plus classique et déjà ancienne.

Première idée: présenter une philosophie médiévale de manière thématique et non chronologique. C'est un pari difficile, mais c'est le seul qui puisse être sérieusement tenu. L'auteur ne s'est pas engagé dans une impossible description des divers auteurs dont les œuvres s'échelonnent entre 500 et 1500; il eût fallu une encyclopédie. Alain de Libera s'est très sagement limité à une «analyse philosophique, discipline par discipline – logique, physique, métaphysique, psychologie, éthique» (p. 5).

Deuxième idée: présenter les pensées médiévales (plutôt que la philosophie médiévale) pour elles-mêmes, et non seulement comme des points intermédiaires reliant l'Antiquité à la Renaissance. On a envie de dire: «Enfin!». En effet, il est encore trop rare de voir des livres «de poche» qui ne considèrent pas les œuvres de ce temps comme seulement annonciatrices de la modernité ou conservatrices de l'héritage antique, toujours prises dans une ronde sans fin entre le «déjà» et le «encore» (p. 4): les philosophies du

Moyen Age méritent d'être étudiées pour elles-mêmes, et elles donnent à penser.

Troisième idée: insérer les œuvres dans leur contexte. Cette idée paraîtrait triviale s'il n'était encore des auteurs qui négligent cette évidence. Les premiers chapitres du livre sont précieux à cet égard, car on y apprend ce qu'étaient réellement les textes reçus des Grecs, des Juifs ou des Arabes (pp. 9–21); on y devine les conditions de travail des intellectuels et les genres de leur expression (pp. 22–33). Ainsi s'éclaire l'ambition de ce petit ouvrage: «On veut simplement dresser le bilan des recherches récentes, redresser quelques idées hâtives, faire la part de l'inconnu, bref, considérer les choses et les gens dans leur plein droit. Le Moyen Age que nous présentons ne connaît pas encore les distinctions modernes entre «scolastique», «mystique» et «philosophie»; le mouvement des idées n'y est pas séparé de l'organisation de la vie intellectuelle; le rythme de la pensée suit le pas des traductions et y met sa propre cadence; les penseurs y sont des êtres vivants qui lisent, écrivent et enseignent dans des mondes définis» (p. 4).

Le résultat de ce projet? C'est un ouvrage extrêmement documenté où l'érudition met en valeur les diverses sources de la pensée et les interactions des courants intellectuels à mesure que sont découvertes les grandes œuvres de la tradition. C'est bien là un bilan des acquis les plus récents de l'historiographie médiévale. Le choix de cette méthode d'exposition conduit inmanquablement à un travail hautement technique qui condense le résultat de plusieurs années de recherche. Le chapitre sur la logique par exemple (pp. 34–52) n'est pleinement compréhensible qu'à des lecteurs familiarisés avec les œuvres de la logique médiévale. Mais pouvait-on faire autrement? Pour les mêmes raisons, l'immensité du champ recouvert par le chapitre sur la physique (pp. 53–68) n'évite pas l'écueil d'une érudition descriptive des noms et des œuvres. Seules les considérations sur la métaphysique

(pp. 69–97) et la psychologie (pp. 98–124) sont d'un abord plus aisé pour le lecteur non averti.

Qu'on ne s'y méprenne donc pas, le livre d'Alain de Libera ne se présente guère comme une introduction à usage pédagogique. Ayant définitivement admis que la lecture «néo-thomiste» n'est pas la seule interprétation autorisée de *l'esprit de la philosophie médiévale*, l'auteur s'emploie brillamment à montrer la complexité d'une étude du Moyen Âge philosophique axée sur les données de la recherche historique. Du même coup, le lecteur est invité à se plonger dans les textes eux-mêmes, ou dans leur traduction, pour comprendre l'éclatement des études de philosophie médiévale dont ce petit livre est le témoin.

F.-X. PUTALLAZ

Urs ALTERMATT, *Katholizismus und Moderne. Studien zur Sozialgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert*, Zurich, Benziger, 1989, 472 p.

L'histoire du catholicisme suisse connaît, depuis une vingtaine d'années, un bel essor. Plusieurs travaux de qualité ont permis tout à la fois d'en renouveler la problématique et d'en élargir les perspectives. A l'approche du jubilé de 1991, il convenait de dresser le bilan de ces recherches et de rendre à notre confession la place qui lui revient dans l'histoire du pays. C'est maintenant chose faite avec l'ouvrage d'Urs Altermatt, *Katholizismus und Moderne* (Benziger, 1989) qui, en quelques quatre cents pages, nous propose une vaste synthèse sur l'évolution des rapports du catholicisme en Suisse avec ce qu'il est convenu d'appeler la modernité au sens large. Avec sa thèse parue en 1972, l'auteur, aujourd'hui professeur d'histoire nationale à l'Université de Fribourg, avait bien montré la genèse dans la seconde moitié du siècle dernier d'une contre-société (*Subgesellschaft*) catholique aux marges de l'Etat fédéral triomphant et indiqué comment ce repli dans une sorte de ghetto culturel et politique avait préparé la voie à

une pleine réintégration des catholiques dans la société helvétique. En ce sens, le *Kulturkampf* pouvait être décrit comme une crise salutaire (*Modernisierungskrise*) en ce qu'elle avait contraint les catholiques suisses à s'organiser pour leur défense et à se doter par là-même des instruments démocratiques (presse, partis, associations) qui allaient leur permettre à terme de rentrer dans le jeu politique national. Les *Katholikentage* organisées tour à tour, à partir de 1903, dans les deux principales capitales catholiques du pays (Fribourg, Lucerne) manifestent pleinement cette ambivalence: à la fois lieu d'identification et occasion d'émancipation¹. Ces thèses, enrichies de multiples études parues depuis lors et étayées par quelques coups de projecteurs bienvenus (le Jura, la diaspora zurichoise), sont reprises avec force dans le présent ouvrage qui, nous l'avons dit, pousse la réflexion jusqu'aux temps actuels. Ne serait-il que cet indispensable bilan de la recherche, ce livre aurait déjà toute sa raison d'être. Mais il se veut aussi plus et autre, et ce deuxième aspect appelle plus que le premier la discussion. En effet, dans la première partie de l'ouvrage, l'auteur développe un long plaidoyer en faveur d'une histoire sociale (*Sozialgeschichte*) du catholicisme qui souffrirait, selon lui, d'un certain «déficit» par rapport à d'autres approches, plus traditionnelles, du fait religieux. En d'autres termes, il s'agirait de déplacer le projecteur du «prescrit» (normes, institutions) vers le «vécu» (pratiques) et d'essayer d'atteindre le catholicisme au quotidien de l'homme moyen (*Durchschnittskatholizismus*). Ce que l'auteur a en vue, on le perçoit, c'est une vaste histoire de la sécularisation et de ses rythmes replacée dans la longue durée et perçue comme l'aboutissement nécessaire de la modernisation de la société. L'hypothèse qu'il formule et développe dans la dernière partie de l'ouvrage d'une transformation en profondeur du catholicisme et de ses critères d'appréciation (*Paradigmenwechsel*) mérite au premier chef de retenir notre attention. Depuis le milieu du siècle dernier, les catholiques suisses, nous l'avons dit, s'étaient organisés, à l'instar d'ailleurs d'autres pays voi-

sins, sur une base défensive pour défendre leurs droits et combattre les valeurs d'une société qu'ils rejetaient dans son principe. Cet effort de mobilisation ultramontaine connu son apogée au lendemain de la Première Guerre mondiale et son déclin au lendemain de la seconde. Le début des années 50 marque en effet, selon notre auteur, la fin d'un cycle long commencé un siècle plus tôt. Les indices statistiques de cette mutation, qui touche d'abord les cantons catholiques jusqu'alors épargnés par l'industrialisation, ne manquent pas: baisse de la pratique dominicale, recul des vocations, etc. L'aggiornamento conciliaire accéléra et amplifia ces tendances. Dès lors, deux questions se posent que l'auteur n'évite pas: cette mutation est-elle irréversible? Vers quelle Eglise va-t-elle déboucher? Sur la première, sa réponse est claire: l'ère de ce qu'il appelle le *Milieukatholizismus* décrit plus haut est bel et bien révolue et il serait utopique, selon lui, de vouloir la ressusciter sous des formes plus ou moins renouvelées. Les coups de griffe adressés à des mouvements réputés intégralistes et proches du pape actuel comme *Communio et Libération* (p. 385) indiquent bien que pour l'auteur la réconciliation avec la modernité, consacrée par le Concile, ne saurait être remise en cause. La réponse à la seconde interrogation, par contre, est laissée ouverte. S'achemine-t-on vers une Eglise paroissiale fortement identitaire mais limitée à un petit nombre d'adhérents, ou alors faut-il imaginer une sorte de christianisme à la carte (*Auswahlchristentum*) sans normes de comportement universellement valables pour tous les croyants? L'auteur évite de trancher ce débat de sociologues et donne à voir certains symptômes (contestation de l'autorité romaine, éclosion de mouvements religieux à la base) attestant d'un divorce croissant entre l'Eglise hiérarchique et la communauté des fidèles. On notera au passage sa réfutation vigoureuse d'un prétendu «complexe antiromain» qui serait en quelque sorte congénital aux catholiques suisses (pp. 364 ss.). Le livre, on le voit, n'échappe pas, dans sa dernière partie surtout, aux polarisations actuelles et propose une vision du catholicisme suisse et

de son avenir que l'on peut accepter pour la discuter, sans perdre de vue toutefois qu'elle découle de prémisses (primat du social) qui empêchent de penser la dynamique propre d'une religion capable de tous les renouvellements dans une mystérieuse continuité.

Philippe CHENAUX

William A. HINNEBUSCH O.P., *Brève histoire de l'Ordre dominicain*, présentée, traduite et complétée par Guy Bedouelle o.p., Cerf, 1990.

Il manquait en français un ouvrage d'histoire de l'Ordre des Dominicains accessible et bien informé. Ce vide est comblé par le P. Guy Bedouelle, professeur d'Histoire de l'Eglise à l'Université de Fribourg, qui nous avait déjà donné une vie du fondateur, S. Dominique. Davantage qu'une simple traduction, le P. Bedouelle nous offre ici une véritable adaptation française, mise à jour, du petit manuel du P. Hinnebusch *«The dominicans, a Short Story»* (New York, 1975). L'ouvrage du P. Hinnebusch se présente comme un résumé de l'histoire des Dominicains, œuvre inachevée dont il n'a publié que les deux premiers volumes. Le P. Bedouelle l'a complété par une réflexion sur le devenir d'un Ordre dans l'Eglise, et l'a mis à jour par une chronologie des événements majeurs de la vie de l'Ordre dominicain jusqu'en 1989, ainsi que par des tables particulièrement utiles. De saint Dominique à nos jours, au fil de la vie et de l'activité des Provinces de l'Ordre des Prêcheurs et de leurs grandes figures, ce petit livre nous donne une profonde vue d'ensemble du devenir et de la vie des dominicains.

Gilles EMERY O.P.

¹ Cf. la thèse d'Armin IMSTEFF, *Die schweizerischen Katholikentage 1903–1954. Geschichte, Organisation, Programmatik und Sozialkultur*, Fribourg, 1987.

Marie-Madeleine dans la Mystique, les arts et les lettres, Actes du Colloque international. Avignon, 20–21–22 juillet 1988, publiés par Eve Duperray, Paris, Beauchesne, 1989, 359 p.

Depuis quelques années déjà, les études centrées sur sainte Marie-Madeleine connaissent un regain de faveur qui témoigne éloquentement des riches virtualités de cette figure. Le colloque international qui, sous l'égide du Musée Pétrarque, réunit l'an dernier une trentaine de spécialistes issus des horizons les plus divers, nous vaut aujourd'hui une excellente synthèse des différentes voies d'approche sollicitées par ce thème.

Sous l'emblème de l'exégèse et de l'histoire, la première série de ces études se rattache à l'une des perspectives de recherche les mieux explorées à ce jour. Cette section est tout naturellement dominée par l'intervention du grand érudit «magdalénien» qu'est Mgr Saxer, lequel formule en quelques pages alertes un état présent critique des recherches relatives au culte de sainte Marie-Madeleine en Occident. Contrairement à diverses opinions mal contrôlées, l'évidence de ce culte ne précède pas la mention de Marie-Madeleine en date du 22 juillet dans le Martyrologe de Bède le Vénérable (720–725). Pour définir la préhistoire assez confuse du culte magdalénien, l'auteur a recours à la métaphore suggestive de la germination. Cette communication est précédée d'une mise au point exégétique du P. Michel Join-Lambert, dont le commentaire sobre et précis s'achève sur un ton délibérément suspensif : entre la tradition grecque, qui distingue Marie de Magdala, Marie de Béthanie et la Pécheresse anonyme de l'Evangile de Luc, et la vision occidentale qui les envisage comme autant de composantes d'une même figure, il n'y a peut-être pas véritablement lieu de trancher, parce que l'on se situe avant tout dans l'ordre de l'interprétation spirituelle. C'est bien ce qui ressort de l'excellente analyse que procure Dominique Iogna-Prat du sermon *In veneratione sanctae Mariae Magdalenae*, longtemps attribué à Odon de Cluny. Au fil des différents moments de la vie de Madeleine, tels que les reconstitue

ce texte à partir des Evangiles, l'auteur souligne la fécondité d'une lecture figurée qui inscrit dans un destin singulier le passage de la condition d'Eve à la fécondité spirituelle de la Vierge : telle est la « bienheureuse polysémie » du nom de Marie.

Parler du culte magdalénien, c'est évoquer évidemment les noms de Vézelay et de Saint-Maximin. Selon Guy Lobrichon, les «épousailles de la Madeleine et de Vézelay», apparemment favorisées par l'abbé Geoffroy (1050–1068), sont à considérer dans le contexte précis d'une réaction contre l'influence clunisienne. Le culte qui, tout au long des XI^e et XII^e siècles, va engendrer un dossier hagiographique de plus en plus complexe, marque un effort de rénovation visant à conserver à Vézelay son autonomie et son caractère propre. Cela ne l'empêchera du reste pas de survivre, après 1096, à l'échec d'une telle tentative. Cependant, l'immense ferveur suscitée par les grands rassemblements vézéliens porte en elle-même les germes de la décadence du culte : en effet, l'*apostola apostolorum* qu'on y célèbre est également l'amante du Christ, gage du don miséricordieux jailli de la rencontre personnelle avec le Sauveur. Les fastes de l'abbaye bourguignonne ne résisteront pas à cet essor de la piété individuelle qu'elle avait elle-même contribué à accélérer. Dès la fin du XIII^e siècle, Saint-Maximin allait prendre la relève. Plutôt que de s'attarder sur les circonstances aujourd'hui amplement déchiffrées du culte provençal, le P. Bernard Montagnes se concentre sur l'une de ses manifestations les plus caractéristiques, le *Liber miraculorum beate Mariae Magdalene* composé en 1315 par le dominicain Jean de Gobi, prieur du couvent de Saint-Maximin. Si, dans leur forme et dans leur teneur, ils suivent assez naturellement les lois du genre, ces récits de miracles n'en procurent pas moins une vision immédiate d'un pèlerinage dont le rayonnement s'étendait fort loin. La rédaction du texte témoigne en outre, par son souci constant de rectitude théologique, de l'effort des religieux pour introduire, dans les attentes de la piété populaire, les accents d'une ferveur purifiée.

En dépit de sa remarquable longévité, la dévotion magdalénienne en terre provençale allait progressivement succomber aux attaques de la critique historique. On savait le rôle de Jean Launoy dans cette affaire. On avait identifié les nombreuses ripostes de Provençaux qui, de 1641 à 1663, tentent en vain de soustraire leurs certitudes aux solides arguments du «dénicheur de saints». Le grand mérite de Michel Feuillas est d'ordonner tous les rebondissements de cette controverse autour de la figure attachante de Joseph-Marie de Suarez, évêque de Valson. Ainsi qu'en fait foi une abondante correspondance, c'est à lui que revenait en prime la charge de défendre la tradition selon laquelle Marie-Madeleine serait venue évangéliser la Provence avant de se retirer trente ans au désert de la Sainte-Baume. A la hâte des autres défenseurs de la Madeleine – Cortès, Guesnay, Reboul, Bouche – Suarez oppose une démarche réfléchie, dont on lui reprochera les lenteurs. Il n'hésite pas, par exemple, à profiter d'une rencontre occasionnelle pour se confronter directement aux raisons de son adversaire. L'œuvre tant attendue ne verra finalement jamais le jour. Michel Feuillas, qui en a retrouvé une ébauche dans les papiers de Suarez, voit dans cet échec apparent la marque d'une probité intellectuelle et d'une sagacité historique qui ne fut pas le partage des thuriféraires de la Madeleine provençale.

A travers leurs démarches variées, toutes ces enquêtes historiques réunissent les avantages d'une recherche solide et d'une rédaction aisée. La suite de l'ouvrage se révèle plus inégale. Ainsi la section consacrée aux traditions hermétiques et mystiques, où le bel exposé de Joseph Baude, qui souligne à juste titre l'absolue singularité de l'*Élévation sur Sainte Madeleine* de Bérulle dans le paysage magdalénien du XVII^e siècle, est encadré par les contributions un peu décevantes de Paulette Duval et Jacqueline Kelen. La première se contente d'une série de rapprochements en chaîne où chaque trait de la sainte héroïne trouve son correspondant dans un symbole alchimique. Le non-initié aura peut-être quelque peine à frayer sa

voie dans ces allées touffues qui se déployaient au mépris des distinctions élémentaires de la chronologie historique. Dans un plaidoyer plus vigoureux que véritablement subtil, Jacqueline Kelen oppose, à la faveur de Marie-Madeleine, les élans d'un amour totalisant aux restrictions de la loi cléricale. Cette antithèse un peu trop tendancieuse pour être vraiment crédible, Stefania Giuliani la reprendra dans l'optique de la psychanalyse: le Soi incomplet de Marie Madeleine, qui pour n'avoir vécu que successivement les dimensions charnelles et spirituelles de sa féminité ne s'est jamais réalisée dans sa plénitude, a pour contrepartie l'expérience totalitaire que préconise le tantrisme. Si de tels éclairages n'ont en soi rien d'illégitime – le crédit exceptionnel dont jouit Madeleine chez les gnostiques en est, sous un certain angle, la preuve – nous avouons, comme le fait Charles Pietri dans sa Postface, nous sentir nettement plus à l'aise face aux études qui envisagent la sainte dans le contexte culturel chrétien qui est naturellement le sien. Encore faut-il considérer ce terme dans un sens large, qui en implique les éventuelles déviations: Jean-Pierre Laurant souligne par exemple la fascination qu'exerce la Pécheresse rédimée dans l'occultisme prophétique du XIX^e siècle. C'est à ces milieux qu'il faut probablement faire remonter l'agrégation de Marie-Madeleine à la cohorte des héroïnes féministes.

L'ascendant de la Pénitente dans la tradition iconographique occidentale justifiait une section réservée aux beaux-arts. Une illustration abondante et originale anime la série des communications qui s'inscrivent dans une voie déjà bien explorée. C'est d'abord à la contemplation des icônes byzantines que nous convie André Paléologue: Marie de Magdala y apparaît rarement comme un personnage autonome, mais elle est toujours parfaitement identifiable au sein du groupe – celui des myrrhophores, par exemple – dont elle assure en quelque sorte le fonctionnement sémantique. Marie-Madeleine est, on le sait, associée de très près au mouvement franciscain, en même temps qu'elle inspire la pastorale dominicaine: son image dans la

peinture italienne du XIII^e au XV^e siècle portera nécessairement les marques de ces deux courants spirituels. La sainte y est d'abord exclusivement représentée dans des scènes de la vie du Christ, pour n'acquérir que plus tard le statut autonome qui en fait un modèle de la dévotion pénitentielle et contemplative. Daniel Russo relève avec pertinence la part d'une spiritualité et d'une visée didactique dans l'élaboration d'un type iconographique.

C'est également en fonction d'un objectif pastoral qu'il faut comprendre les images de la Madeleine qui se multiplient dans le sillage du Concile de Trente. Projetant sur ce corpus iconographique bien connu les consignes du décret tridentin sur les saintes images (1563), Odile Delenda parvient à en renouveler singulièrement la lecture. Un tel éclairage rend compte de la permanence de certaines scènes et de certains accents, en même temps qu'il justifie l'abandon progressif des « mondanités » ou des scènes légendaires. Les *Madeleine* de Georges de La Tour couronnent la série des représentations baroques dont elles suggèrent par certains endroits l'ineffable dépassement. Un examen minutieux des diverses variations réalisées par le peintre autour de la même figure permet à Geneviève Rodis-Lewis d'y déceler les phases d'une méditation de plus en plus intense. On pourra rapprocher de ces belles pages l'analyse de deux textes de René Char qui, à partir d'une des toiles de La Tour, s'inscrivent dans le sillage du même mystère. Dominique Jaquet, qui présentait dans le cadre de ce colloque un extrait de sa thèse, aurait pu toutefois aménager légèrement son texte, afin qu'un lecteur peu familier de l'œuvre de Char y trouve aussi son compte.

Si le type de la « Madeleine pénitente » prévaut jusque vers 1860, au bénéfice d'une restauration chrétienne qui favorise la fidélité aux modèles anciens, Colette Melnotte observe, à compter de cette date, un éclatement du thème conforme à la multiplication des tendances idéologiques qui s'en emparent. Dans une perspective un peu décalée, Jean-Marie Dancy retrace l'aventure malheureuse d'un projet de basilique à la Sainte-Baume, projet qui

fut néanmoins pour Le Corbusier l'occasion de méditer sur les ressources de l'architecture ordonnée à l'accès d'un lieu saint.

La littérature magdalénienne offre à la recherche un champ certainement aussi riche et diversifié que celui des arts plastiques. Richesse et diversité lourdes d'exigences, tant il est vrai que l'on ne saurait plus se contenter, dans un domaine soigneusement balisé déjà, d'allusions approximatives ou de rapprochements sommaires. Pour éclairer judicieusement la place de la sainte dans la littérature occidentale, c'est sur ses manifestations ponctuelles qu'il faut désormais faire porter son regard. Telle est l'optique d'Yves Giraud, par exemple, qui étaye de multiples citations sa présentation de trois poètes provençaux de l'âge baroque, César de Nostredame, Marc-Antoine Durant et le fameux Pierre de Saint-Louis. Leur recours systématique aux raffinements du style pointu – que nous n'assimilerions pas nécessairement, pour notre part, à une forme d'innutrition biblique – ne résistera guère à l'évolution du goût classique, et leurs poèmes sur la Madeleine sombreront très tôt dans l'oubli. La précision de ces pages solidement documentées tranche heureusement avec le caractère évasif des autres contributions. Si l'on sait gré à Eve Duperray de se pencher sur le *Carmen de Beata Maria Magdalena* de Pétrarque, œuvre plus souvent mentionnée que véritablement étudiée, on n'en est pas moins déçu par la pseudo-démonstration qui voudrait faire de cette œuvre une des sources d'inspiration du *Canzoniere*. Il en va de même pour Marilena Mosco, qui ne pouvait, en quelques paragraphes, traiter opportunément de deux sujets aussi différents que la traduction rilkienne de « *L'Amour de Madeleine* » attribué à Bosuet et l'assimilation de Marie-Madeleine à la mythologie personnelle de D. H. Lawrence : en dépit des remarques intéressantes qu'elle formule sur chacun de ces textes, on reste légitimement sur sa faim. C'est un peu la même impression qui domine à la lecture de l'essai de Jacques Mettra sur la Madeleine dans l'œuvre de Paul Claudel. On cédera volontiers au

charme de ce parcours en zigzags, à condition de ne point en attendre de résultats précis.

Ces quelques réserves sont peut-être moins le fait d'une sévérité intransigeante que l'expression indirecte du niveau d'excellence qui caractérise l'ensemble de l'ouvrage. Grâce à la diversité de leurs méthodes et de leurs objectifs, les contributions qu'il rassemble désignent, dans la figure

de la Pécheresse devenue contemplative, un beau thème de recherche interdisciplinaire. Celle qui a fasciné jadis pèlerins et dévots offre aujourd'hui aux représentants des sciences humaines une autre face de son mystère. Et c'est apparemment dans l'humilité d'un travail patient que résident les meilleures chances d'approche.

Simone DE REYFF

Ouvrages reçus à la Rédaction

ALLARD Jean-Louis: *Etre et savoir*, 1989, Ottawa, Les Presses de l'Université d'Ottawa, coll. «Philosophica», 217 p.

BARSOTTI Divo: *La theologia spirituale di san Giovanni della Croce*, 1990, Milano, Rusconi, coll. Dimensione religiosa, 209 p.

BAUD Philippe et NEIRYNCK Jacques: *Pre-mière épître aux techniciens*, 1989, Lausanne, Presses polytechniques et universitaires romandes, coll. «Réflexion sur les sciences et les techniques», 333 p.

BRACHET Robert: *L'âme religieuse du jeune Aristote*, 1990, Paris, Fribourg, Editions Saint-Paul, 208 p.

CAMPODONICO Angelo: *Salvezza e Verità, Saggio su Agostino*, 1989, Genova, Marietti, coll. Filosofia Strumenti 1, 215 p.

CAVADI Augusto, ORLANDO Franceschelli, GUARNERI Enrico, ATELLO Domenico DI: *Metafisica, anti-metafisica, post-metafisica, Lineamenti di ontologia*, 1990, Palermo, Edizioni Augustinus, 388 p.

CESSARIO Romanus, O.P.: *The Godly Image, Christ and Salvation in Catholic Thought from Anselm to Aquinas*, 1990, St Bede's Publications, Petersham, Massachusetts, USA, Studies in Historical Theology, 214 p.

CHENAUX Philippe: *Une Europe vaticane?* 1990, Bruxelles, Editions Ciaco, 363 p.

Sœur CLAIRE THÉRÈSE: *Saint Jean de la Croix, Bibliographie générale des traductions en langue française entre 1926 et 1990*, 1990, Avignon, Editions nouvelles d'Avignon, Carmel, 80 p.

COLLECTIF: *L'Ecriture âme de la théologie*, 1990, Bruxelles, Les Editions de l'Institut d'études théologiques, I.E.T., 222 p.

COLLECTIF: *Les Exercices spirituels d'Ignace de Loyola, un commentaire litté-*

ral et théologique, 1990, Bruxelles, Les Editions de l'Institut d'études théologiques, I.E.T., 500 p.

COLLECTIF: *Maçonnerie maçonneries*, 1990, Bruxelles, Ed. de l'Université de Bruxelles, 205 p.

CONVEGNI DI S. SPIRITO – FIRENZE: *La spiritualità delle grandi religioni*, 1990, Palermo, Edizioni Augustinus, 108 p.

DE LAUBIER Patrick: *Pour une civilisation de l'amour*, 1990, Paris, Fayard, 372 p.

FEUILLADE Lucien: *Si peu de mots pour le dire*, 1990, Niort, Editions Imbert-Nicolas, 70 p.

FLAVIUS JOSÈPHE: *I Les antiquités juives, Livres I à III, Introduction et texte*, 1990, Paris, Ed. du Cerf, 155 p.

FRIEDLI Richard: *Le Christ dans les cultures, Carnets de routes et de déroutes, Un essai de théologie des religions*, 1989, Fribourg, Editions Universitaires, Paris, Editions du Cerf, 162 p.

FUCHS Eric: *L'éthique protestante, histoire et enjeux*, 1990, Genève, Labor et Fides, Les Bergers et les Mages, 142 p.

GARRIGUES Jean-Miguel: *Dieu sans idée du mal*, 1990, Paris, Desclée, 192 p.

GRILLMEIER Aloys: *Le Christ dans la tradition chrétienne, Le Concile de Chalcédoine (451): Réception et opposition*, 1990, Paris, Ed. du Cerf, coll. Cogitatio Fidei, 505 p.

HINNEBUSCH William A.: *Brève histoire de l'Ordre dominicain, adaptée par Guy Bedouelle*, 1990, Paris, Ed. du Cerf, 291 p.

HOURCADE Jeanne: *L'Eglise est-elle misogyne?*, 1990, Paris, Téqui, 100 p.

INSTITUT DOMINICAIN D'ÉTUDES ORIENTALES DU CAIRE: *Mélanges*, 1989, Louvain, Paris, Editions Peeters, Mideo, 486 p.

MARTELET Gustave: *Théologie du sacerdoce. Deux mille ans d'Eglise en question.*

Du schisme d'Occident à Vatican II (t. III), 1990, Paris, Editions du Cerf, 367 p.

MESLIN Michel: *Maître et disciples dans les traditions religieuses*, 1990, Paris, Cerf, Patrimoine, Histoire des religions, 228 p.

PERRET Jacques: *Les accomplissements de la vie éternelle*, 1989, Paris, Ed. FAC, coll. «Théologie nouvelle», 101 p.

PINCKAERS Servais, O.P.: *L'Évangile et la morale*, 1990, Fribourg, Editions Universitaires, Paris, Editions du Cerf, Etudes d'éthique chrétienne, 292 p.

PIWOWARCZYK Bogdan: *La foi confrontée à l'indifférence et à l'athéisme*, 1990, Paris, Téqui, 108 p.

PYWOWARCZYK Bogdan: *La fede difficile*, 1989, Milano, Edizioni Paoline, 110 p.

RATZINGER Cardinal, J.: *Mission et formation du prêtre* 1990, Namur, Culture et Vérité, 102 p.

ROCHEFORT Robert: *Les Lettres de François*, 1990, Paris, Beauchesne, Beauchesne Témoignages, 174 p.

ROSSINIÈRE Germaine: *De Clarté en Clarté*, 1990, Paris, Pierre Téqui, éd., 235 p.

ROULEAU François: *Ivan Kiréievski et la naissance du slavophilisme*, 1990, Namur, Culture et Vérité, 321 p.

SCHOOYANS Michel: *L'avortement: enjeux politiques*, 1990, Québec, Edition du Préambule, coll. Essais, 234 p.

VARGAS ALZAMORA Augusto, s.j.: *Fe y Compromiso*, 1989, Lima, VE (Vida y Espiritualidad), 170 p.

VERDEYEN Paul: *La théologie mystique de Guillaume de Saint-Thierry*, 1990, Paris, FAC, coll. «Spirituels», 285 p.

CHEMIN DE CROIX

Textes de Jacques et Raïssa Maritain

avec des notes
d'André Baron

Ouvrage publié par
le Cercle d'études Jacques et Raïssa Maritain
100 pages, 14 photos n/b Fr. 24.-/FF. 95.-

Pour l'essentiel, ce chemin de croix est l'œuvre de Jacques Maritain. Il devait accompagner les dessins du chemin de croix de la chapelle privée du Pape au Vatican.

Réalisé sous le pontificat de Paul VI, il est ici publié avec des notes précieuses de Mgr André Baron, associé de près à l'amitié qui unissait Paul VI et Jacques Maritain.

Textes illustrés par le chemin de croix de Kolbsheim.

ÉDITIONS SAINT-PAUL FRIBOURG · PARIS

NOVA ET VETERA

Fondateur: Charles, Cardinal Journet (†)
Direction et rédaction: Georges Cottier, O.P.
Adresse pour la Nova et Vetera
correspondance: 76, chemin de la Montagne
CH-1224 Chêne-Bougeries
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.*