

# NOVA<sup>ET</sup> VETERA

REVUE TRIMESTRIELLE



- GEORGES COTTIER, O.P. – **Le refus moderne de la conscience morale** . p. 241
- A.F. VON GUNTEN, O.P. – **Cajetan et Luther: Foi et sacrement dans la justification** . . . . . p. 259
- PATRICK DE LAUBIER – **Soloviev, S. Thomas et la théorie de la connaissance** . . . . . p. 289
- MICHEL HAMMER – **Réflexions sur la «perestroïka»** . . . . . p. 298

## NOTES ET LECTURES

- FR. PAUL-LAURENT CARLE, O.P. – *Un projet de Décret sur la misère ouvrière à Vatican I, précurseur de Rerum Novarum* . . . . . p. 312
- LOUIS MILLET – *Redécouvrir saint Thomas d'Aquin avec Stefan Swie-zawski* . . . . . p. 315
- BIBLIOGRAPHIES – REVUE THOMISTE janvier-mars 1992, *Un maître en théologie, le Père Marie-Michel Labourdette, O.P.* – CARDINAL JOSEPH RATZINGER, *Eglise et théologie* – ANDRÉ FEUILLET, *La primauté de Pierre.* . . . . . p. 318







# CHARLES JOURNET

1891 – 1975



## UN THÉOLOGIEN EN SON SIÈCLE

Actes du Colloque de Genève 1991  
sous la direction de Philippe Chenaux

Editions Universitaires Fribourg Suisse  
Editions MAME Paris



# Charles Journet (1891–1975)

## Un théologien en son siècle

Actes du Colloque de Genève 1991  
sous la direction de Philippe Chenaux

148 pages, broché, Fr. 25.– (+ port) ISBN 2-8271-0591-8

Le cardinal Charles Journet (1891–1975) aurait eu cent ans en 1991. Théologien et homme de Dieu, il a marqué de son empreinte la vie de l'Eglise au XX<sup>e</sup> siècle. Fondateur de la revue *Nova et Vetera* (1926), il fut avec son ami Jacques Maritain l'une des consciences morales de l'Europe de l'entre-deux-guerres face à la barbarie totalitaire. Son œuvre monumentale, *L'Eglise du Verbe incarné*, a préparé les voies de l'*aggiornamento* conciliaire. En 1965, à la veille de l'ultime session de Vatican II, le pape Paul VI le fit cardinal. Ami des poètes, des artisans et de tous les créateurs de beauté, il laisse derrière lui des âmes reconnaissantes du témoignage de sainteté qu'il leur a donné. C'est pour marquer cet anniversaire, dans un esprit de reconnaissance mais aussi avec la ferme intention de faire œuvre scientifique, que des théologiens, des philosophes, des historiens, des témoins se sont réunis au Palais de l'Athénée à Genève les 25 et 26 octobre 1991 pour tenter de porter un regard neuf et différencié sur l'homme et l'œuvre replacés dans leur temps. D'où le titre donné à cet ouvrage qui se présente comme une invitation à redécouvrir l'une des fortes pensées de ce siècle.

Contributions de: Guy Bedouelle, o.p., Georges Borgeaud, Marie-Agnès Cabanne, Philippe Chenaux, Georges Cottier, o.p., Pierre-Marie Emonet, o.p., Etienne Fouilloux, Esther Starobinsky-Safran, Ramon Sugranyes de Franch, Jean-Pierre Torrell, o.p., Yoki

---

## Bulletin de commande

à retourner à votre librairie ou aux Editions Universitaires  
Pérolles 42  
CH-1700 Fribourg

Veuillez me faire parvenir:

\_\_\_ ex. Charles Journet (1891–1975) Un théologien en son siècle.  
148 pages, broché, Fr. 25.– (+port) ISBN 2-8271-0591-8

Nom: \_\_\_\_\_

Prénom: \_\_\_\_\_

Rue: \_\_\_\_\_

NPL/Localité: \_\_\_\_\_

Date et signature: \_\_\_\_\_

# Le refus moderne de la conscience morale

## I

### Introduction

1. Dans l'Avant-propos de *La Généalogie de la Morale*, qui est de juillet 1887, Nietzsche renvoie à un ouvrage, du 10 ans antérieur, du Dr Paul Rée, intitulé *De l'origine des sentiments moraux*. La réaction suscitée en lui par la lecture de ce livre fut décisive, car elle lui permit de pleinement mettre en lumière ses propres hypothèses, opposées du tout au tout à celles des «généalogistes anglais de la morale» qui font de l'évaluation altruiste l'évaluation morale en soi. Ces quelques notations de Nietzsche nous introduisent dans notre sujet. Nietzsche se situe lui-même dans le prolongement de ceux qu'il appelle les généalogistes. Ce sont surtout des anglais. Mais simultanément, il rompt avec eux sur un point essentiel: celui du contenu de l'évaluation morale, dont il conteste qu'elle soit de caractère altruiste.

Les remarques de Nietzsche attirent notre attention sur un donné important de l'histoire de la pensée en matière de morale. Alors que pour des penseurs, par ailleurs aussi éloignés l'un de l'autre que Kant et Newman, l'existence du *fait moral*, irréductible à tout autre, se présente comme une évidence, ceux dont nous avons à nous occuper nient, directement ou indirectement, cette spécificité. On parle alors de «sentiments moraux», dans lesquels on veut voir un produit historique, ce qui a une double signification. Etant nés dans l'histoire, les sentiments moraux (d'aucuns préfèrent parler de mœurs) connaissent des évolutions et des métamorphoses. Plus radicalement, derrière les sentiments moraux, se trouvent des données plus élémentaires, plus «archaïques» – tendances, pulsions ou instincts –, dont ces sentiments sont des modifications plus tardives. C'est du moins ce que soutiennent les auteurs les plus conséquents.

Il n'est donc plus question de considérer la morale comme constituant une sphère autonome, *sui generis*; elle est, au contraire, une sphère dérivée, un produit. Plus tard, on dira: un système de symptômes, une séméiologie. Si donc on entend comprendre ce qu'est en réalité le domaine de la morale, il faut commencer par se tourner vers autre chose que la morale elle-même. Ce sont des disciplines comme la psychologie, et tout particulièrement la psychanalyse, ou la sociologie, qui fourniront la clef des problèmes moraux. Bref, la morale appartient à l'anthropologie – à condition qu'on l'entende d'une manière réductrice.

Quand ils traitent de l'éthique, et bien que leurs doctrines soient très éloignées l'une de l'autre, Aristote et Kant se réfèrent d'abord à la raison pratique et à la liberté. Les morales dont nous nous occupons n'ont que faire de la raison pratique et, quand il est question de liberté, ce n'est pas de la liberté de choix qu'il s'agit.

Quel intérêt ces théories présentent-elles pour le philosophe? Avant d'essayer de répondre à cette question, je proposerai rapidement quelques points de repère.

## II

### Quelques points de repère

2. La réflexion sur la nature de la science moderne, en réaction contre le rationalisme cartésien qui avait mis en évidence la dimension mathématique de la nouvelle science, est à l'origine du vaste courant de l'empirisme. Il n'est pas faux, en effet, d'affirmer qu'au fondement de l'empirisme, il y a également un *discours de la méthode* dont, pour le propos qui est le nôtre, nous retiendrons les éléments suivants:

a) La connaissance scientifique repose sur l'observation des faits et des constantes qui caractérisent leur succession. C'est pourquoi la pensée «scientifique», telle que l'entend l'empirisme, est antimétaphysique.

b) Pour connaître un fait, on recourt à l'analyse: un fait complexe est connu quand il est ramené à ses éléments (ici la parenté avec Descartes est évidente, bien que chez celui-ci les «éléments» de la *res extensa* soient d'ordre géométrique).

c) Cette démarche s'accompagne d'un postulat: dans la réalité le simple précède le complexe. Ce qui est complexe est ainsi le résultat d'un processus d'intégration progressive. La voie génétique devient la voie de l'explication. Suivre cette voie, c'est donc reconstruire le réel par la pensée. Nous pourrions dire que dans cette perspective, l'*ordo essendi* correspond à l'*ordo cognoscendi*.

Nous pouvons facilement saisir pourquoi il y a des affinités profondes entre l'empirisme des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles et le sensualisme. Toute la vie psychique repose sur la sensation; les sensations les plus complexes sont réductibles aux sensations les plus élémentaires. La statue de Condillac offre une parfaite illustration de la démarche. Je viens de citer Condillac mais lui-même se rattache à Locke, dont l'influence fut considérable. Plus tard viendra Hume.

3. C'est d'abord l'aspect cognitif de la sensation qui retient l'intérêt de l'école sensualiste. Mais l'observation que les sensations s'accompagnent



du sentiment de l'agréable ou du désagréable, du plaisir ou de la douleur, va servir de base aux considérations morales.

L'homme est un être sentant, son comportement est guidé par la recherche du plaisir et la fuite de la douleur. La lecture des actions humaines est psychologique.

A partir du plaisir et de la douleur on définira le bonheur et le malheur et, au delà, le bien et le mal. Les doctrines hédonistes sont reçues avec faveur. Les théories par exemple d'Helvétius trouvent un large écho. Epicure redécouvert est remis en honneur.

Ce sont surtout des penseurs anglais qui, en l'espace de plusieurs générations, développeront ce type de réflexions morales. *L'utilitarisme* de Stuart Mill, en 1861, rencontrera un succès considérable. Mais auparavant il y avait eu Bentham. Il faut également citer Herbert Spencer.

Stuart Mill était un admirateur – mais un admirateur critique –, d'Auguste Comte. De fait, le positivisme reprend à son compte plus d'une thèse empiriste et sensualiste. Et, avant tout, il ne peut y avoir de morale authentique que celle qui repose sur la méthode positive. En conséquence, on récuse toute morale dont le fondement serait métaphysique. La Doctrine morale – morale «scientifique» – découle de l'examen des faits.

On peut tracer, au point où nous sommes parvenus, le canevas suivant: l'homme est un être sentant: il est mû par la recherche du bonheur et la fuite du malheur, l'un et l'autre réductibles au plaisir et à la douleur. Tel est le premier critère du bien et du mal. Sur ce canevas viennent se greffer bien des variantes, notamment selon la manière dont on définit le motif dominant de l'action: amour-propre, parfois égoïsme, intérêt propre, utilité, etc. Rarement on tire toutes les conséquences de ces prémisses. La Fable de Bernard de Mandeville fera pendant quelques générations figure d'exception. La motivation dominante est en général conçue comme une tendance innée, assimilée à un instinct.

4. Mais ici se présentent des variantes importantes. Le bonheur est celui de l'individu ou celui du genre humain. Cette distinction alimentera un débat sur la valeur respective de l'égoïsme et de l'altruisme. Selon Stuart Mill, l'altruisme jusqu'au sacrifice de soi est la recherche du bonheur pour tous et il fait partie des principes de l'utilitarisme.

De plus, la question du bonheur conduit à celle des conditions de ce bonheur. La problématique se pose dans la perspective de l'avènement attendu du règne des Lumières et des progrès dûs aux découvertes scientifiques et aux inventions techniques, les deux étant, pense-t-on, intimement liés. On entrevoit ainsi, avec une amélioration de la santé, une réforme rationnelle de la société, car c'est le désordre social qui est la cause principale des malheurs. La justice équivaut à l'organisation ration-

nelle de la société: celle-ci fournira les conditions du bonheur des individus. La société sera une société d'hommes heureux.

On ne peut enfin ignorer la thèse comtienne, qui a plusieurs équivalents, des âges de l'humanité. L'âge positif est l'âge où l'homme a atteint sa stature adulte.

### *Le darwinisme*

5. C'est dans le contexte de la mentalité positiviste, que les idées de Darwin exerceront une influence considérable.

Par le mythe de la statue, Condillac entendait expliquer comment l'homme devient ce qu'il est. L'idée d'une essence humaine demeure.

Avec Darwin, non seulement les choses se radicalisent, mais une nouvelle direction est prise. L'espèce humaine est devenue ce qu'elle est aujourd'hui à partir de l'animal. L'essence humaine, si on peut encore parler d'elle, est historicisée. Elle est devenue ce qu'elle est à ce jour à travers la lutte pour la vie, c'est-à-dire qu'elle a dû s'adapter et pour s'adapter elle a dû se modifier. L'homme est un animal historique, c'est-à-dire soumis à la loi biologique de la survie. Sa nature même est ainsi déterminée par le temps.

Il faudra donc, pour le comprendre, refaire par la pensée le chemin que lui-même a dû parcourir en partant des instincts de l'animal qu'il fut et qu'il n'a cessé d'être. Cela s'applique également à ses conceptions, culturelles et morales et donc aux règles de comportement. Celle-ci sont elles aussi dictées par les exigences de la survie. Dorénavant le concept de vie, plus compréhensif, tend à se substituer à celui de bonheur. Et le thème de la *généalogie* de la morale revêt par là-même une importance majeure.

En conséquence, plus fortement qu'auparavant, l'accent sera mis sur la relativité de la morale et de ses règles. Pascal, lecteur de Montaigne, connaissant l'argument. Mais la tendance qui maintenant se dégage va à définir la morale comme l'ensemble des mœurs. Celles-ci varient dans le temps et dans l'espace.

### *Nietzsche*

6. On ne saurait minimiser l'importance de Nietzsche. Dans la page à laquelle nous nous sommes référés au début, Nietzsche conteste la thèse des «généalogistes anglais» selon laquelle l'évaluation altruiste serait l'évaluation morale en soi. Nietzsche met ainsi le doigt sur une caractéristique quasi générale<sup>1</sup> de l'ensemble des systèmes de morale que nous

<sup>1</sup> BERNARD DE MANDEVILLE fit exception, comme nous l'avons vu.



avons mentionnés: leur explications, sur plus d'un point, ne remettent pas en cause le contenu de la morale traditionnelle, héritée de l'Antiquité et du christianisme. Stuart Mill, par exemple, écrit:

«Dans la règle d'or de Jésus de Nazareth, nous retrouvons tout l'esprit de la morale de l'utilité. Faire ce que nous voudrions que l'on nous fit, aimer notre prochain comme nous-mêmes; voilà qui constitue la perfection idéale de la moralité utilitariste»<sup>2</sup>.

Une véritable *histoire de la morale*, note Nietzsche, ne peut reposer sur «un monde d'hypothèses anglaises bâties dans le vide, dans l'azur». Pour un généralogiste de la morale, il y a une couleur cent fois préférable à l'azur: le «gris»; par là Nietzsche entend désigner des documents dûment établis, «tout le long texte hiéroglyphique, laborieux à déchiffrer, du passé de la morale humaine». Lui-même a donné, dans la 5<sup>e</sup> partie de *Par delà le Bien et le Mal*, auquel *La Généalogie de la Morale* doit être rattachée, une «contribution à une histoire naturelle de la morale». Rée, il est vrai, ne connaissait pas ce texte, «mais il avait lu Darwin». C'est sans doute pourquoi, ironise Nietzsche, «dans ses hypothèses, on voit, d'une façon pour le moins divertissante, la brute humaine de Darwin tendre gentiment la main à l'humble efféminé de la morale, création toute moderne qui «ne mord plus», mais qui répond à cette gracieuseté avec un visage empreint d'une certaine indolence débonnaire et gracieuse, à quoi se mêle un grain de pessimisme et de lassitude, comme s'il ne valait vraiment pas la peine de prendre si fort à cœur toute cette affaire – c'est-à-dire le problème de la morale»<sup>3</sup>.

La morale est un problème. Et l'explication généalogique, appuyée sur l'évolutionnisme inspiré de Darwin, ne rejoint pas spontanément la morale courante, marquée par la conception chrétienne. C'est plutôt le contraire qui serait vrai.

Pour ce qui est de la méthode, Nietzsche, qui se réclame de l'esprit positif, est conscient d'avancer des hypothèses, qui lui paraissent plus vraisemblables que celles des Anglais, à vrai dire «invraisemblables», encore qu'il se pourrait qu'il ait substitué une erreur à une autre<sup>4</sup>. Nous avons ici une caractéristique qui est commune à plus d'un essai généalogique: l'explication, qui se veut «vraisemblable», est en fait une construction dans laquelle l'imagination tient un rôle déterminant, sinon prépondérant. Ainsi les trois dissertations dont se compose *La Généalogie de la Morale* sont un mélange d'ingénieuse fiction et d'observations

<sup>2</sup> J.S. MILL, *L'utilitarisme*, trad. C. Tanesse, Paris, 1968, Garnier-Flammarion 183, p. 65.

<sup>3</sup> NIETZSCHE, *La généalogie de la morale*, trad. Henri Albert, Paris, 1964, Idée/Gallimard, 113, pp. 18-19.

<sup>4</sup> Cf. *ibid.*, p. 13.

aiguës du moraliste, au sens où l'on parle des moralistes français du XVII<sup>e</sup> siècle. Nous n'entrerons pas ici dans la discussion du texte lui-même et des principales «hypothèses» proposées par Nietzsche, comme notamment celle de l'existence de deux morales – morales des maîtres et morale des esclaves<sup>5</sup>.

7. Une morale repose sur un ensemble de valeurs. Or la valeur est le fruit d'une évaluation. Evaluer procède chez les hommes supérieurs, du sentiment de distance qui leur a permis de s'arroger le droit de créer, de déterminer et d'imposer des valeurs – *leurs* valeurs. Nietzsche souligne ainsi l'origine humaine, et même physiologique, des valeurs. Leur transcendance et leur caractère impératif sont des masques et des illusions. Ce qui se cache derrière la hiérarchie des valeurs, ce sont des rapports de force. Or, à l'instar des hommes, leurs créateurs, les valeurs s'usent et se fatiguent; elles sont mortelles. Ou bien, quant il s'agit de la morale des esclaves, elles sont le produit des ruses du ressentiment et de l'esprit de vengeance<sup>6</sup>. L'homme peut ainsi créer de nouvelles valeurs pour remplacer celles qui ont épuisé leur vigueur culturelle. Le relativisme et le pluralisme des valeurs sont la raison du relativisme et du pluralisme des morales.

Les rapports de forces qui constituent les hiérarchies de valeurs sont propres à des groupes sociaux. Mais leur racine doit être recherchée dans la psyché d'un type donné d'individus. En fait, les valeurs refléteront un rapport de forces entre les instincts. Ce reflet est intériorisé et c'est cette intériorisation qui équivaut à ce que nous appelons la conscience. Comme nous l'avons vu, elle est un fait social, elle est le propre des membres du groupe.

De plus, ce reflet n'est pas direct. C'est pourquoi il a besoin d'être décrypté. Pour mettre à nu et déjouer les ruses grâce auxquelles la force des instincts s'impose en prenant la livrée des valeurs, il est nécessaire d'exercer l'art du soupçon, la «méfiance méthodique» qui est une propriété de l'esprit critique. Nietzsche se présente ainsi, selon la formule de Paul Ricœur, comme «un maître du soupçon».

A ceux qui comme lui emploient cette voie, une question doit être posée: pourquoi les instincts dominants et les supériorités physiques dans lesquelles ils s'enracinent, ont-ils besoin de dissimulation, de se présenter sous un habit autre que leur habit naturel, sauvage ou, si l'on préfère, dans leur nudité? Pourquoi ce détour que constitue la conscience en tant

<sup>5</sup> Cf. par exemple sur la morale de troupeau, *Par delà le Bien et le Mal*, c. V, n. 202, Paris, 1951, trad. G. Bianquis, 10/18, 46, pp. 127–129.

<sup>6</sup> Cf. *ibid.*, n. 203, pp. 129–131.



qu'intériorisation et tromperie de la force des instincts considérée dans sa brutalité spontanée? Pourquoi le trompe-l'œil des «valeurs» avec leur séduction? A cette question, il n'est pas apporté de réponse satisfaisante. Freud, par exemple, pose un antagonisme entre les intérêts de la société et ceux de l'individu. La médiation de la loi morale (équivalant ici des valeurs dont parle Nietzsche) aurait pour rôle d'atténuer le caractère pénible du conflit. Outre que cet antagonisme n'est pas prouvé, cette position est source à son tour de nouveaux problèmes, qui restent sans solution.

Mais revenons à Nietzsche. Celui-ci reprend aux philosophes anglais qu'il critique si fortement par ailleurs, le thème de l'*habitude*. Les sentiments moraux ont été assimilés, au long des générations, par la force de l'habitude. Celle-ci est comparable à un réflexe acquis sous l'effet du dressage, de la discipline souvent cruelle et de la lutte. Les habitudes constituent ainsi des couches successives de réflexes, incorporés au cours des âges. Ils sont, pour reprendre l'expression des Grecs, une «seconde nature», mais en ce sens que la nature humaine, qui est biologique, est un produit historique, elle est la résultante de la progressive superposition de strates instinctives. Les comportements moraux qui en découlent sont d'autant plus profondément inscrits dans l'individu, qu'ils sont plus anciens et, partant, davantage inconscients. Nietzsche emploie le terme d'atavisme pour qualifier la genèse de la «nature» humaine ou plus exactement la «nature» multiple des hommes. Il est clair que cette explication se situe aux antipodes de la doctrine aristotélicienne et thomiste des *habitus* et des vertus.

### III

#### Le positivisme

8. Le positivisme n'est pas sans affinités profondes avec les courants de pensée auxquels j'ai fait référence. La morale, par quoi on entend les règles du comportement des hommes dans la société est l'objet, comme tous les autres domaines de la réalité, d'un savoir positif. On ne reconnaît en effet qu'un savoir qui mérite vraiment son nom, celui dont le modèle est fourni par les sciences empiriques de la nature. On présuppose ainsi l'univocité des savoirs, sans toujours s'aviser que ce principe peut conduire à faire violence à leur objet, et lui imposer ainsi une substantielle mutation. Ainsi en va-t-il pour la morale. A la morale, telle qu'on la trouve dans les traités écrits par les philosophes, on entend substituer «une science des mœurs qui ne prétendra nullement être normative, et un art moral rationnel, fondé sur cette science». Telle est la thèse développée

par un disciple de Durkheim, Lucien Lévy-Bruhl dans *La morale et la science des mœurs*, en 1903<sup>7</sup>. Il n'est pas indifférent de relever que les auteurs, que l'on peut rattacher à l'orientation de pensée représentée par cet ouvrage, s'en prennent spécialement, comme le faisait Nietzsche de son côté, à la morale kantienne de l'impératif catégorique. Le problème qu'ils se posent est précisément celui-ci: comment se fait-il que l'homme en soit arrivé à se forger une telle idée? Ainsi l'idée d'obligation, celles de faute et de sanction deviennent-elles problématiques.

Nous pouvons mentionner à ce propos un ouvrage significatif, quelque peu antérieur: *L'Esquisse d'une morale sans obligation, ni sanction* de Jean-Marie Guyau, publié en 1885<sup>8</sup>. L'auteur s'est proposé d'écrire un essai de morale rationnelle, sans «préjugé» ni religieux ni métaphysique. Si la plupart des philosophes avec lesquels Guyau se reconnaît quelque affinité, c'est-à-dire les représentants des écoles utilitaire, évolutionniste et positiviste, n'ont pas pleinement réussi dans la tâche qu'ils s'étaient fixée, «c'est qu'ils ont voulu donner leur morale rationnelle comme à peu près adéquate à la morale ordinaire, comme ayant même *étendue*, comme étant presque aussi *impérative*» dans ses préceptes». Or cela n'est pas possible, car il en va de la morale comme de la religion: quand la «science» a renversé celle-ci, elle n'a pas prétendu se substituer à elle en tout. «Rien n'indique qu'une morale purement scientifique, c'est-à-dire uniquement fondée sur ce qu'on *sait*, doive coïncider avec la morale ordinaire, composée en grande partie de choses qu'on *sent* ou qu'on *préjuge*». Vouloir cette coïncidence conduirait dans bien des cas à violenter les faits.

Le projet de Guyau est marqué par l'ambiguïté dont souffre toute morale positiviste. La difficulté n'échappera pas à Lévy-Bruhl qui distinguera entre morale et science des mœurs. Ici l'ambiguïté apparaît avec la nécessité qui s'impose au philosophe de reconnaître des limites à son projet dans le champ même de la morale. Quelle est la signification de ces limites? Quelles sont la nature et la validité de la morale non scientifique?

## *De Durkheim à Freud*

9. Ainsi certains aspects du problème moral se trouvent rejetés dans l'ombre. Or ce sont précisément ces aspects qui vont retenir l'attention de certains auteurs qui se situent eux aussi dans le sillage du positivisme.

<sup>7</sup> Lucien LÉVY-BRUHL, *La morale et la science des mœurs*, sans cesse réédité, la 1<sup>re</sup> éd. est de 1903: Bibliothèque de philosophie contemporaine, fondée par Félix Alcan. Presses Universitaires de France (PUF), Paris.

<sup>8</sup> L'ouvrage est donc de deux ans antérieur à la *Généalogie de la Morale*.



Si la science des mœurs doit remplacer la morale, c'est parce que l'objet dont elle traite est de l'ordre des faits et que la science, comme on disait alors, n'a que faire avec le devoir-être. Or le fait moral ressortit principalement à deux sciences: la sociologie et la psychologie; et, puisque dans la perspective d'une science des mœurs, on est porté à souligner le pluralisme moral, l'intérêt se porte, en outre, vers l'ethnologie. Celle-ci semble fournir un matériel à l'appui de la thèse du pluralisme.

*Totem et Tabou* de Freud se situe dans cette ligne. L'intention de l'ouvrage est d'expliquer la genèse de la morale et de la religion, inadéquatement distinguées d'ailleurs, à l'aide de la psychanalyse, et essentiellement du complexe d'Œdipe<sup>9</sup>. Or la construction freudienne présuppose un certain nombre d'emprunts aux thèses de Durkheim.

Pour un sociologue de l'école de Durkheim la loi morale se présente comme présence intériorisée d'exigences sociales dans la conscience des individus. Telle sera; la source de l'obligation. D'une manière analogue, Nietzsche avait tenté d'expliquer le sentiment de la faute<sup>10</sup>. La théorie freudienne radicalise les choses. La morale repose sur des interdits, la prohibition de l'inceste et le «tu ne tueras pas». Ainsi la loi morale dans son essence est un système d'interdits qui mortifient et refoulent les désirs les plus puissants de l'individu; cette répression est une condition vitale pour la société. La culpabilité, qui tend à s'identifier au sentiment moral comme tel, est intériorisation du conflit, jamais aboli, entre les désirs primitifs de l'individu et la répression imposée par la société, qui prolonge et répète le rôle du père dans la figure œdipienne. Entre le «principe de plaisir» et le «principe de réalité» s'établit ainsi un équilibre instable, un compromis, nécessaire à la culture et à la vie sociale. Les individus profitent de la vie sociale, mais celle-ci présuppose leur défaite.

La construction freudienne, outre sa fragilité en ce qui touche le matériel utilisé et son interprétation, repose sur un certain nombre de postulats, comme l'existence d'une âme collective «dans laquelle s'accomplissent les mêmes processus que ceux ayant leur siège dans l'âme individuelle», ou encore l'analogie (qui, plus qu'une analogie, est une quasi identité) entre l'enfant, le névrosé et le primitif. Evidemment, ces postulats demandent à être discutés. Ce n'est pas le lieu ici.

Il est intéressant, en outre, de signaler que Freud qui se propose d'observer rigoureusement des canons méthodologiques positivistes, est,

<sup>9</sup> On sait que BRONISLAW MALINOWSKI a contesté, sur la base de ses observations en Mélanésie, la portée explicatrice universelle du complexe d'Œdipe. CLAUDE LEVI-STRAUSS, pour sa part, a montré qu'il fallait ramener le totémisme à de très modestes dimensions.

<sup>10</sup> Sur une possible influence de Nietzsche sur certaines thèses de Freud, cf. Paul-Laurent ASSOUN, *Freud et Nietzsche*, Paris, 1980, PUF, 302 p. Freud a toujours nié semblable influence. Mais il y a rencontre entre les deux pensées.

dans un ouvrage comme *Totem et Tabou* déterminé par sa *Bildungskraft*. Celle-ci se manifeste non seulement par l'ingéniosité avec laquelle il choisit son matériel dans la littérature ethnologique, mais encore et surtout dans le chapitre IV qui a pour titre *Le retour infantile du totémisme* et dans lequel il présente ce que nous pouvons appeler le mythe du meurtre du père. Au terme de cette construction, dont il admet qu'elle n'élimine pas toute incertitude, Freud se pose une question qui lui est suggérée par sa connaissance des névroses. La névrose en effet donne le pas à la réalité psychique sur la réalité de fait. Le meurtre du père qu'il situe à l'origine de l'histoire humaine ne serait-il pas un événement survenu dans l'imaginaire, de nature purement psychique? Sur la réponse, Freud visiblement hésite. Et, s'il finit par trancher, c'est par une *décision*, «faite, précise-t-il, pour nous rendre perplexes». Et il justifie son choix: alors que chez le névrosé l'action est inhibée et remplacée par l'idée, le primitif ne connaît pas d'entraves à l'action, «on pourrait même dire que chez lui l'acte remplace l'idée». C'est pourquoi, conclut Freud, sans prétendre clore la discussion (dont nous venons d'esquisser les grandes lignes) par une décision définitive et absolue, nous pouvons risquer cette proposition: «au commencement était l'action». Autrement dit, Freud décide, non sans avouer ses scrupules, que le meurtre primitif du père fut un acte effectif aux origines de l'histoire humaine. Tout se passe comme si l'exigence scientifique intervenait comme le tourment et la mauvaise conscience du libre cours laissé à l'imagination et à la poésie.

Il convient d'ajouter que *Totem et Tabou*, qui s'adresse à un public plus large que les cercles psychanalytiques, ne contient pas la doctrine de Freud sur la morale dans son intégralité. Le modèle proposant la structure tripartite en Moi (*Ich*), Ça (*Es*) et Sur-Moi (*Über-Ich*) doit être pris également en compte<sup>11</sup>. Pour ce qui est de la pratique psychanalytique elle-même, qui n'a pas à nous retenir ici, sa valeur opératoire est plus évidente. Néanmoins, du point de vue de la doctrine, il n'apporte pas de changement substantiel: la conscience morale y demeure une résultante, un produit de facteurs en eux-mêmes non-moraux. L'affirmation de *Totem et Tabou* n'est pas remise en cause: «La conscience morale, c'est la perception interne de la répudiation de certains désirs que nous éprouvons, étant bien-entendu que cette répudiation n'a pas besoin d'invoquer des raisons quelconques, qu'elle est sûre d'elle-même». Ceci se manifeste notamment avec la conscience de la faute; la transgression est suivie d'un sentiment de culpabilité. C'est pourquoi «la conscience morale présente une grande affinité avec l'angoisse; on peut, sans hésiter, la décrire comme une «conscience d'angoisse». Dans la conscience morale, comme

<sup>11</sup> FREUD développe cette doctrine, dans la troisième partie des *Essais de psychanalyse*, *Le Moi et le Ça*, ouvrage qui est postérieur à *Totem et Tabou*.



dans la névrose, la répudiation de certains désirs est inconsciente. «Et c'est cet inconnu et cette inconscience qui déterminent le caractère angoissant de la conscience morale»<sup>12</sup>.

Freud expliquera ainsi la conscience comme une fonction du sur-moi; elle consiste «à surveiller et à juger les actes et intentions du moi et à exercer une activité de censure. Le sentiment de culpabilité (la dureté du sur-moi) est donc la même chose que la sévérité de la conscience morale; il est la perception, impartie au moi, de la surveillance, dont ce dernier est ainsi l'objet». La conscience morale apparaît ainsi avec le sur-moi. Celui-ci reproduit la passion pour le père ou ses substituts. Le sentiment de culpabilité est antérieur au sur-moi et à la conscience morale. Il est issu de la peur devant l'autorité, quelle qu'elle soit<sup>13</sup>.

#### IV

### Un regard synthétique

La rapide évocation d'auteurs et d'ouvrages qui me paraissent significatifs avait pour but de souligner que le ou les courants qu'ils représentent ne tiennent pas une place mineure dans l'histoire de la pensée éthique. Nous ne devons pas nous étonner de les retrouver à la base d'un certain nombre de conceptions ou de réflexes intellectuels actuels. Ce que ces philosophes et penseurs ont en commun peut être ramené à quelques affirmations – ou thèses – centrales que j'exprime d'une manière quelque peu schématique.

1. La dimension morale n'est pas une donnée originelle, première, constitutive de l'homme en tant qu'homme. Elle est une donnée acquise. Elle est un résultat, un produit, un effet, dans l'individu et dans la société, de facteurs en eux-mêmes non-éthiques, d'ordre psychologique ou d'ordre social.

2. C'est pourquoi la méthode qui s'impose pour leur connaissance est celle de la généalogie: il s'agit de montrer comment, par suite de transformations, qu'il conviendra d'expliquer, l'homme est *devenu* un être éthique, – l'éthique étant ainsi une manifestation du non-éthique. Nous rencontrons ici une pluralité d'explications, souvent fort divergentes les unes des autres, dans lesquelles la reconstruction imaginaire du passé tient une large place.

<sup>12</sup> J'emprunte ces citations à FREUD, *textes choisis* par Dina Dreyfus, Paris, 1969, PUF, p. 133–134. Textes tirés de *Totem et Tabou*.

<sup>13</sup> *Ibid*, p. 132–133. Texte tiré de *Malaise dans la civilisation*.

3. On peut dire, d'une manière quelque peu différente, qu'un certain non-éthique, qui est le fondement originel, se présente à la conscience de l'homme comme éthique. Il faut retrouver ce fondement derrière l'éthique, ce qui commande une méthode réductrice. L'explication généalogique est en réalité une explication réductrice.

4. Ainsi la conscience morale est un résultat, – ou une résultante – un résultat tardif. Elle n'est pas dans l'homme une instance *sui generis*, le lieu originel où s'exprime, d'une manière décisive et impérative, le jugement qui distingue entre le bien à faire et le mal à fuir.

Elle est bien plutôt la présence dans l'individu des pressions sociales, nécessaires à la vie du groupe. Elle constitue l'intériorisation individuelle de ces pressions. Loin d'être une affirmation de la responsabilité de la personne capable de décider librement, elle indique la subordination de l'individu au groupe. Elle a donc un caractère pénible, car elle reflète un conflit latent. Comme nous l'avons vu, Freud l'identifie au sentiment de culpabilité. Stirner déjà, dans sa revendication libertaire, appelait la conscience morale le «gendarme intérieur».

5. Il n'y a pas de loi morale universelle. Tout au plus, dans le sens du freudisme, reconnaît-on une structure répressive génératrice de morale. Ainsi partout se retrouveront la loi, la faute, la sanction. Mais quant au contenu, il existe plusieurs morales, parce que les sociétés varient selon l'espace et le temps.

6. Toutes ces théories se veulent rationnelles. Elles se rattachent à des degrés divers au positivisme: d'où leur prétention de parler au nom de la science, ce qui n'empêche pas certains auteurs, dans la reconstruction du passé mythique de l'humanité, de donner libre cours à leur imagination.

Ils considèrent l'homme comme un animal, un être d'instincts ou, dans certains cas, à prévalence affective, (on parle alors de sentiments moraux). Aucun ne se réfère à la *raison pratique*.

## V.

### Quelques réflexions critiques

#### *Faits moraux*

10. On ne contestera pas l'exigence qui est celle du positivisme, de fonder la réflexion morale sur la considération des faits. Cette exigence était déjà



celle d'Aristote. Ceci nous conduit à écarter tout *apriorisme* en morale<sup>14</sup>. Cependant, il convient de se faire des *faits* une conception intégrale et différenciée. Ici notre divergence d'avec le positivisme est profonde.

Maritain a proposé du fait la définition suivante: un fait est «une vérité existentielle bien constatée. Une vérité s'exprime dans un jugement qui lie entre eux des objets de notion. Un fait implique donc qu'une connexion d'objets du concept est posée dans l'existence *a parte rei*»<sup>15</sup>.

Ainsi un fait implique toujours cet acte de l'esprit qu'est le jugement, le discernement. En conséquence, selon les ordres de visualisation abstraactive, il y aura des ordres différents de faits. La notion de fait n'est donc pas univoque<sup>16</sup>.

La méprise est d'imaginer une impression brute d'un fait inscrit passivement dans les sens, avec une prétention à l'objectivité. La répétition, la constante serait le signe de cette objectivité.

Il y a des faits de divers ordres, selon le regard que nous portons sur la réalité. C'est faire violence à celle-ci que de vouloir réduire l'ensemble des faits à ceux d'entre eux qui sont objet des sciences empiriologiques de la nature.

### *Les présupposés anthropologiques*

11. Les faits qui nous occupent ici sont de l'ordre des comportements humains dont nous disons qu'ils sont des comportements éthiques ainsi que ceux qui sont donnés dans l'expérience morale. Il s'agit donc d'abord de reconnaître leur spécificité, qui fonde leur irréductibilité à des faits d'un autre ordre. Ainsi le préalable à l'examen du fait éthique est la connaissance de la nature spécifique de l'homme, de ce qui fait que l'homme est homme. Il n'y a pas d'éthique qui ne suppose l'anthropologie, au sens de l'anthropologie philosophique.

<sup>14</sup> On peut considérer que Kant lui-même parle de l'existence du *fait moral* qu'il ne peut pas nommer de son vrai nom, car, selon les critères de la raison pure, ce fait dans sa spécificité ne pourrait être reconnu. Le primat accordé à la raison pratique, avec ses conséquences désastreuses, représenterait alors un coup de force permettant au fait en question d'obtenir droit de cité dans le système. A moins que le primat de la raison pratique ne soit une conviction de Kant antérieure à l'élaboration de la *Critique de la Raison pure*!

<sup>15</sup> In *La philosophie de la nature*, in O.C., V, Paris-Fribourg, 1982, p. 954 ss.

<sup>16</sup> Il y a ainsi des faits de sens commun, des faits philosophiques, qui sont des faits primordiaux. Proposons quelques exemples: il existe quelque chose (l'intelligibilité), il existe une multiplicité, il existe de la connaissance et de la pensée, il existe du devenir, il existe le continu de la durée successive, il existe une substance qui change en une autre, etc. Cf. J. MARITAIN, *op. cit.*, pp. 956-957.

Certes, on n'épuise pas l'anthropologie en disant qu'elle est présupposée à l'éthique. Mais je retiens ici que quelques thèmes dont l'incidence sur l'éthique est directe.

Ce qui est ainsi requis, c'est une métaphysique de la personne, sujet responsable, parce qu'il est doué de raison et de liberté. L'homme est un être métaphysique, c'est-à-dire dont l'esprit est ouvert au vrai et au bien. L'éthique présuppose une philosophie de la liberté.

Le second thème d'importance essentielle pour l'éthique est celui de l'unité substantielle du composé humain. Par là on peut montrer comment le corps est impliqué dans l'agir humain.

Il est remarquable que les théories auxquelles nous nous sommes référés impliquent un rejet du dualisme. La morale kantienne présuppose une anthropologie dualiste: l'impératif s'adresse dans l'homme à l'être raisonnable. En réaction contre ce dualisme, s'affirment les éthiques réductrices. L'homme est ramené à l'animalité. Il est significatif que les théories en question ressortissent en général au matérialisme ou au vitalisme.

On saisit ici toute l'importance de l'idée de *raison participée*, telle qu'elle se trouve dans le traité des passions avec leur possible information par la raison, grâce aux vertus, tel que l'a développé saint Thomas.

## *La loi morale*

12. Les auteurs dont nous avons parlé nous invitent à approfondir la philosophie de la liberté, et notamment l'analyse de l'acte libre. C'est de la liberté du sujet humain qu'il est question, sujet porteur également de déterminismes. La liberté humaine n'est pas une liberté toute-puissante, elle est limitée et conditionnée. La personne humaine est vraiment capable de choix selon la règle du bien et du mal, c'est-à-dire guidée par les jugements de la raison pratique. Elle est responsable, parce que, en suivant les injonctions de la raison pratique, elle est autonome par rapport aux déterminismes qui sont en elle, elle possède la réelle maîtrise de ses actes et le pouvoir de se déterminer elle-même.

Quand on traite des limites et des conditions de la liberté, on désigne deux ordres de réalité bien distincts. On entend d'une part le monde des instincts et des pulsions qui sont en nous, et dont la maîtrise demeure souvent imparfaite et fragile, sans parler des conditionnements physiologiques. On entend d'autre part, la dépendance des jugements qui éclaireront nos choix par rapport à la loi morale.

C'est pourquoi il est de première importance de se faire une idée juste de la loi morale. Pour saint Thomas, la loi – il s'agit de la loi divine, en premier lieu, dont participe la loi naturelle – est œuvre de sagesse:



*sapientis ut ordinare*. Dans l'idée de nature humaine comme fondement de la loi naturelle, il y a la reconnaissance de notre condition de créature et de la marque de la sagesse du créateur inscrite dans la nature créée. C'est pourquoi l'actualisation des potentialités de cette nature constitue la règle objective d'un bien à poursuivre, selon la belle formule qui remonte aux Grecs: *deviens ce que tu es*.

Or la conception de la loi, expression de la sagesse directrice, participée par les créatures raisonnables, semble avoir disparu de l'horizon de la pensée moderne. Ce qui a prévalu, ce sont les conceptions volontaristes de la loi, pour lesquelles cette dernière n'a pas sa racine dans la sagesse éclairant la volonté, mais émane directement de cette volonté souveraine et toute-puissante. Ainsi la volonté humaine revendiquera-t-elle pour soi la liberté absolue, ne reconnaissant d'autre loi que celle qu'elle se donne à soi-même, expression de son autonomie. Quant à une loi, qui ne procède pas d'elle, elle n'y peut voir qu'une contrainte, un «hétéronomie». De là, l'opposition que l'on pose entre loi et liberté.

Les auteurs, auxquels nous nous sommes rapportés, se situent dans la mouvance positiviste ou matérialiste. Ils n'ont donc que faire d'une autonomie de la liberté au sens où nous venons d'en parler. Mais ils ont conservé quelque chose de la problématique qui lui est liée. La liberté devient pour eux la spontanéité de l'individu. Cette spontanéité obéit au déterminisme des pulsions ou des instincts, qui d'ailleurs est souvent conflictuel. Et elle se heurte aux «lois» de la société. Celles-ci, face à la spontanéité de l'individu, ne peuvent apparaître qu'oppressives et mortifiantes. L'opposition entre la loi et la «liberté» est ainsi poussée à l'extrême. Ce n'est pas un hasard si Freud conçoit la loi morale comme étant faite essentiellement d'interdits. La vie de l'individu en société est la résultante d'un rapport de forces: aux pulsions internes, avec leur tendance anarchique s'oppose la dure discipline de la société. Dans cette perspective, l'intériorisation de la loi dont parlent ces auteurs ne peut être que l'intériorisation d'une aliénation. La morale comme telle est aliénante. En définitive, c'est seulement si la loi émane de la sagesse, que son intériorisation peut prendre une signification positive.

Notons encore que des auteurs comme Nietzsche et Freud nous invitent à prêter attention au poids de l'inconscient et de la part obscure de notre être dans la genèse de nos actes. C'est parce que l'unité de l'homme est une unité de composition que le sujet ne se résume pas à sa conscience. On ne saurait méconnaître le rôle de l'inconscient dans l'action humaine. La distinction entre les motifs et les fins d'un acte doit être prise en considération. Des pulsions, non pleinement assumées dans la lumière de la conscience, peuvent ainsi constituer de puissants motifs de l'action. Elles permettent d'expliquer en partie celle-ci. Mais de soi elles consti-

tuent un conditionnement, qui restreint pour autant le champ de la délibération éclairant le libre choix.

### *Conscience*

13. Le concept de conscience, qui est au centre de la réflexion éthique contemporaine, est loin d'être clair et de faire l'unanimité. Entre la conscience infallible, qui décrète souverainement du bien et du mal, dont parle Rousseau, et la conscience, produit et compromis tardif et illusoire – elle est l'intériorisation des pressions qui viennent de la société – entre des pressions du dehors et des pulsions de la psyché, il convient de mettre en évidence la doctrine de la conscience. L'acte de la conscience permet de porter un jugement sûr, sur l'acte à poser ou à ne pas poser. Notons ici que c'est une erreur que d'arrêter la réflexion sur la raison pratique à la conscience. Au-delà du jugement de conscience, mais dans son prolongement, le jugement de prudence porte la lumière de la loi morale jusqu'au cœur de l'acte singulier, considéré dans son unicité. Il n'y a pas d'antinomie entre la loi dans son universalité et le jugement de prudence dans sa singularité, mais un processus par lequel le sujet libre s'approprie jusqu'à l'intérieur de l'acte concret, en tant même qu'il est sien, la lumière de la loi qui oriente et dirige vers le bien à faire. On ajoutera que, pour qu'elle puisse porter des jugements vrais, en ayant vaincu les ignorances et les erreurs possibles, la conscience doit être éduquée.

14. Il convient également de réfléchir à la temporalité de l'homme. Ni le caractère nouménal et supratemporel que Kant attribue à l'acte humain ni à l'opposé les idées d'atavisme ou de généalogie, ne rendent compte de la temporalité et de l'historicité du sujet humain. La doctrine thomiste de la vertu met en évidence la dimension temporelle propre de la liberté. Malgré la similitude des mots, l'*habitus* vertueux est à l'opposé d'une *habitude*, celle-ci indiquant une sorte d'automatisme acquis. L'homme s'édifie dans le temps par l'exercice même de sa liberté. Il acquiert progressivement la disponibilité et la maîtrise de soi, il est consolidé dans l'amour et la recherche du bien, sa liberté devient pour ainsi dire plus libre, fortifiée contre la possible domination des passions et contre les séductions du milieu. Le vertueux est celui qui possède l'autonomie propre de l'homme libre.

### *La morale et les mœurs*

15. Nous avons relevé quelques points, à vrai dire essentiels, où les théories que nous avons envisagées doivent être critiquées, car elles se



montrent incapables de saisir la dimension éthique de l'homme dans sa spécificité. Il nous reste à dire un mot de ce qui contribue à les rendre vraisemblables. Il est, en effet, nécessaire de distinguer entre la morale et les mœurs. Les théories incriminées les confondent en ramenant la morale aux mœurs et, à partir de là, posent comme une donnée de fait le pluralisme moral.

En parlant des mœurs, des us et coutumes, nous désignons un fait social: l'ensemble des règles de conduite et de comportement qui s'imposent dans une société donnée. Les mœurs ressortissent à la nature sociale de l'homme et sont sans doute indispensables pour permettre à la loi morale d'animer efficacement les activités humaines. Mais la loi morale pénètre et inspire plus ou moins profondément et purement les mœurs. Car dans les mœurs d'une société interviennent également des éléments qui ne découlent pas directement de la loi morale elle-même; plusieurs aspects sont d'ordre amoral ou prémoral, parfois moralement condamnables.

Les mœurs constituent un facteur puissant de transmission de la moralité; cette puissance cependant ne va pas sans ambiguïté. En effet, il faut nous demander, devant un action morale, bonne en elle-même, mais qui trouve son correspondant dans les conceptions dominantes du groupe social, si cette action procède d'un acte de libre choix selon les exigences, perçues par la conscience, de la loi morale, ou, s'il ne fait que refléter la pression des opinions dominantes du groupe. Dans ce cas, l'action procède du dehors, elle ne jaillit pas des profondeurs de la personne, elle obéit au conformisme, elle est un mimétisme aliénant. Par ailleurs, on ne saurait méconnaître que l'individu a besoin de trouver dans ce qui l'entoure des modèles: ici l'imitation remplit un rôle éducatif irremplaçable. Il n'est peut-être pas toujours aisé de tracer la ligne de démarcation entre ces opposés que sont d'un côté le poids social du conformisme et, de l'autre, une imitation capable de susciter une prise en charge personnelle de sa responsabilité. Nous sommes ainsi confrontés à une série de problèmes touchant l'éducation de la personnalité morale.

Deux types de problèmes semblent devoir aujourd'hui tout particulièrement retenir l'attention.

Le relâchement du tissu social traditionnel a pour conséquence que l'éducation à la personnalité morale ne peut plus compter sur un appui suffisant dans des mœurs affaiblies ou remises en cause. De là le désarroi de nombre d'individus, chez qui la perte de convictions morales solidement enracinées conduit fréquemment à la perte du sens. Trop d'épaves humaines vont à la dérive dans nos sociétés.

L'autre type de problèmes se rattache à ces modernes moyens de communication, qu'on désigne par le nom de *mass-media*. Ces derniers sont susceptibles par leur puissance de créer de nouveaux conformismes enne-

mis de la liberté des personnes. Qu'on pense à l'influence de la publicité ou du vedettariat ou à l'usage qu'ont su faire de la propagande les Etats totalitaires. Tout se passe comme si les techniques nouvelles avaient le pouvoir de susciter des mœurs «artificielles» enfermant les individus dans le filet d'un déterminisme d'un nouveau genre. L'examen de ces données récentes dans l'histoire doit aider à la réflexion sur la formation des mœurs en relation à la loi morale.

16. Les théories critiquées conduisent à conclure que la formation de l'être humain est finalement une affaire de dressage.

Dressage ou éducation humaniste, telle est en définitive l'alternative. Une éducation à la liberté est une éducation de la conscience et une éducation aux vertus. Parce que la conscience n'est pas infaillible, elle doit être éclairée par des arguments fondés en raison; elle doit aussi être aidée à acquérir son autonomie en prenant la mesure et en assumant ces limites que sont les conditionnements psychologiques et sociaux. Assumer les limites de l'humaine condition, c'est ouvrir le chemin d'une authentique liberté: ignorer ou refuser ces limites, c'est s'exposer à les subir et à être vaincu par elles.

Georges COTTIER, O.P.



# Cajetan et Luther:

## *Foi et sacrement dans la justification*

### Introduction <sup>1</sup>

Durant l'entretien qu'il eut avec Luther à Augsbourg, le cardinal Cajetan reprocha au moine augustin ses positions sur la justification par la foi seule dans le sacrement de pénitence. Nous sommes au mois d'octobre 1518, moins d'une année après la diffusion des thèses sur les indulgences.

Mon propos est d'essayer de comprendre pourquoi le légat du pape à Augsbourg a critiqué l'opinion du jeune professeur de Wittenberg. Il est opportun de noter d'emblée qu'à l'époque qui nous intéresse ici, les idées de Luther commençaient à peine à être diffusées par écrit. Mon intention n'est pas d'analyser dans le détail la réponse de Cajetan qui, d'ailleurs, ne disposait que d'une documentation très restreinte. Je me contenterai de parler du problème dans ses grandes lignes.

Avant d'aborder l'aspect doctrinal de la question, il ne me paraît pas inutile de présenter brièvement Cajetan. Si la figure et la pensée de Luther vous sont connues, je crains qu'il n'en soit pas de même pour celles de son antagoniste <sup>2</sup>.

Dans une première partie je décrirai la figure historique et théologique d'un des premiers adversaires du jeune réformateur allemand. Et je rappellerai ensuite les principaux événements qui constituèrent le Colloque d'Augsbourg. La deuxième partie de l'exposé sera consacrée à l'examen du thème de la justification dans le sacrement de pénitence.

<sup>1</sup> Dans les notes, seule la pagination sera indiquée. Le texte de l'opuscule de Cajetan dont il sera question est tiré de l'édition de Venise: *Tertia Pars s. tho. cum commen. car. Caietani... Adjectis multarum quaestionum...* Venetiis... Anno salutis 1523. sexto idus ianuaris, fol. 225 a-b. Cf. l'édition de Venise, 1531: *Opuscula questiones et quolibeta*, fol. 56 a-b. Comme le texte est bref le folio ne sera pas mentionné. La *Summa Theologiae* de S. Thomas et les *Commentaria* de Cajetan ont été imprimés dans S. Thomae Aquinatis, *Opera Omnia*. Romae, 1882... Renvoi à cette édition.

<sup>2</sup> Selon A. GANOCZY, o.c., «Thomas de Vio – avec douze titres au catalogue – était indiscutablement le catholique le plus lu à Genève au XVI<sup>e</sup> s.» («La bibliothèque de l'Académie de Calvin. Le catalogue de 1572 et ses enseignements»: *Etudes de Philologie et d'Histoire* 13, Genève, 1969, p. 95).

## I. Cajetan

### A. La figure de Cajetan

Thomas de Vio, né à Gaète – d'où son surnom de Cajetan – était de 14 ans l'aîné de Luther. Il entra dans l'Ordre des Dominicains en 1484. Il fut envoyé à Naples et ensuite dans le Nord de l'Italie, pour y accomplir ses études. Génie précoce et brillant, il passa rapidement à l'enseignement de la philosophie et de la théologie. Il se signala par une dispute solennelle qu'il soutint à Ferrare, en présence de Pic de la Mirandole. Appelé à Rome au début du 16<sup>e</sup> s., il occupa la charge de procureur de son Ordre, puis celle de supérieur général. A ce titre, il prend part au V<sup>e</sup> Concile de Latran (1512–1517). Cardinal en 1517, il est envoyé l'année suivante à la diète d'Augsbourg pour convaincre les princes de l'Empire de prendre part à la guerre contre les Turcs qui assiégeaient Vienne. Cette mission se solda par un échec. Mais c'est durant ce séjour que Cajetan rencontra Luther. Dans la suite il fut chargé d'autres missions dans l'Est de l'Europe. Il passa cependant le plus clair de son temps à rédiger un grand nombre d'écrits. A la demande du pape il traduisit, avec l'aide de collaborateurs, et commenta une grande partie de l'Écriture. La mort le surprit en 1534 alors qu'il dictait la paraphrase du 3<sup>e</sup> chapitre d'Isaïe.

Cajetan fut mêlé à nombre d'événements importants dans la vie de l'Eglise de son temps. Durant son séjour dans le Nord de l'Italie, il entra en contact avec l'averroïsme padouan qui le marqua profondément. Il imprima aussi un vigoureux élan à la réforme de son Ordre et de l'Eglise.

Le conciliabule de Pise-Milan (1511–1512) fut pour Cajetan l'occasion d'exprimer sa pensée sur le conciliarisme<sup>3</sup>. Durant le Concile de Latran V, il fit entendre de graves vérités aux Pères, et fit preuve d'une grande indépendance d'esprit. Je me permets de citer ces quelques paroles prononcées au début de cette assemblée:

«Et... maintenant je ne puis en aucune façon me rallier à ceux des Pères qui, ayant entendu le seul nom de concile, estiment aussitôt qu'ils ont fait une œuvre sainte et utile... Nous sommes en un temps où l'on attend et où il est nécessaire de faire beaucoup: par-dessus tout, réformer l'Eglise... restaurer les mœurs déchuës, étouffer les commencements de schisme, convertir les infidèles, ramener les hérétiques, fortifier les bonnes lois et les sanctions qui intéressent toute la chrétienté... Il faut, mes Pères,

<sup>3</sup> Cf. MANDONNET, *art. cit.*, 1315 s.



pourvoir à ces choses avec application; il faut les établir rapidement et avec un soin extrême: aujourd'hui je ne puis dissimuler ces exigences, ni sous aucun prétexte les passer sous silence.»<sup>4</sup>

Il fut un conseiller écouté dans le choix de Charles Quint comme empereur d'Allemagne. Dans la grave affaire du divorce d'Henri VIII d'Angleterre, Clément VII lui demanda d'examiner les mémoires écrits en faveur de chacune des parties.

Par sa vie austère et pauvre (nous sommes en pleine Renaissance) et par son attachement constant à l'étude, il traça des lignes conduisant à l'amendement de l'Eglise. Thomas de Vio ne fut pas un homme sourd aux besoins de son temps. Il comprit l'utilité de connaître l'Ecriture dans sa forme originelle et de l'interpréter selon son sens littéral. Il lui arriva, comme il l'affirme lui-même, d'être en désaccord avec le torrent des docteurs.

Ses mœurs austères lui aliénèrent plus d'une sympathie. Mais, par son comportement franc et compréhensif, il sut aussi se gagner l'estime de ses contemporains. Erasme, que Cajetan avait encouragé et défendu, manifesta à plusieurs reprises sa considération pour le cardinal italien.

## **B. Le colloque d'Augsbourg<sup>5</sup>**

Lorsque Cajetan quitta Rome, au mois de mai 1518, il ignorait l'événement auquel il serait mêlé quelques mois plus tard, bien qu'au moment de son départ les faits qui devaient opposer Luther à Rome fussent déjà en cours. Ils sont connus: à la fin de 1517, le professeur de Wittenberg diffuse ses thèses sur les indulgences<sup>6</sup>; au début de l'année suivante,

<sup>4</sup> «Quae quum ita sint nequaquam illis assentior Patribus qui solo concilii nomine audito rem sanctam et utilem continuo arbitrentur effectam esse... Expectantur autem multa hoc tempore et requiruntur atque haec potissimum ecclesiae videlicet reformatio, morum prolapsum restitutio, exorti iam schismatis oppressio, conversio infidelium, revocatio haereticorum, roboratio optimarum legum atque sanctionum, quae ad salutem universae fidei Christianae pertineant. De his Patres quae iam dixi providendum est diligenter atque hoc celeriter omni cura diligentiaque constituendum quod neque hodierno die dissimulare possum neque silentio ullo pacto praeterire.» *Oratio R.P.F. Thomae Devio Gaetani... Habita Romae in secunda sessione Concilii Lateranensis XVII cal. Junii MDXII, Romae* [s.D., 1512] fol. B 3 a b.

<sup>5</sup> Sur cette question, voir l'ouvrage de J. WICKS, *Cajetan und die Anfänge der Reformation*.

<sup>6</sup> Bien que Cajetan ait rédigé à la même époque un petit traité sur les indulgences, aucun indice ne permet de penser qu'il s'agisse d'une réponse aux opinions de Luther. Titre de l'ouvrage: «*Ad reverendissimum ac illustrissimum d.d. Iulium Medicem s.ro ec. presbyterum cardinalem ac vice cancellarium, tractatus de indulgentiis*». Dans *Opuscula...*, Venetiis, 1531, fol. 46b–49b. La composition fut terminée le 8 décembre 1517.

Albert de Brandebourg, évêque de Mayence et de Magdebourg, les dénonce à Rome. Là, on charge d'abord les supérieurs du moine augustin de faire le nécessaire. En raison du peu d'efficacité de cette voie, le procès s'ouvre à Rome, vraisemblablement au mois de mai 1518. L'examen de l'écrit de Luther sur les indulgences est confié à Sylvestre Prierias OP, Maître du Sacré-Palais. La conclusion: Luther doit paraître à Rome dans un délai de soixante jours, sinon il sera passible de peines canoniques<sup>7</sup>. La lettre de citation est envoyée à Cajetan qui, à son tour, la transmettra au moine augustin. Celui-ci, en même temps que l'invitation à se présenter, reçoit l'écrit de Prierias.

Luther ne tenait nullement à se rendre à Rome pour y être jugé par un tribunal qu'il estimait prévenu contre lui. Par l'intermédiaire de son protecteur, le prince Frédéric de Saxe, il demanda au pape que son cas soit examiné en Allemagne, par des juges impartiaux. Et il apprit que Cajetan, à la requête du prince, avait écrit à Rome dans le même sens. Cette nouvelle dut l'étonner, mal disposé qu'il était envers les dominicains. Un de ces derniers, en effet, Tetzel, l'avait fortement combattu à propos de la doctrine sur les indulgences; un second dominicain, Prierias, avait censuré ses thèses sur le même sujet. Son antipathie était profonde, au point qu'il accusa les dominicains de l'avoir dénoncé à Rome. Et voici qu'un autre dominicain était envoyé à Augsbourg, si bien que Luther pensa que c'était pour indisposer l'empereur et les princes contre lui-même<sup>8</sup>.

Depuis qu'avait été adressée à Luther l'invitation de comparaître à Rome, un fait important s'était produit: l'empereur avait dénoncé le professeur de Wittenberg au pape (5 août 1518)<sup>9</sup>. D'où la réaction immédiate de Léon X: le légat est chargé de résoudre le cas Luther, et des instructions précises lui sont données à cet effet<sup>10</sup>. C'est à la suite de ce fait et aussi d'une lettre envoyée à la même date à Frédéric le Sage que celui-ci eut un long entretien avec Cajetan. Un accord intervint entre eux: le légat lui-même examinerait Luther et le traiterait avec indulgence et patience<sup>11</sup>. Thomas de Vio demanda et obtint de Rome de nouvelles dispositions pour régler le cas dans le sens indiqué plus haut. La réponse arriva le 18 septembre<sup>12</sup>.

<sup>7</sup> Cf. WICKS, *op. cit.*, pp. 74ss.

<sup>8</sup> Cf. la lettre à G. Spalatin, *éd. cit.*, p. 190.

<sup>9</sup> Cf. WICKS, *op. cit.*, pp. 72-74.

<sup>10</sup> Cf. La lettre de Léon X à Cajetan, le 23.8.1518, publiée dans *Acta Augustana (Œuvres de Luther, éd. de Weimar, II, pp. 23ss.)*.

<sup>11</sup> Cf. la lettre de Spalatin à Luther, *éd. cit.*, pp. 200ss.

<sup>12</sup> Cf. WICKS, *op. cit.*, p. 79.



## PRÉCISIONS RELATIVES À QUELQUES TERMES UTILISÉS

1. **Averroïsme** – À l'époque de Cajetan, l'Université de Padoue est le centre d'un important mouvement philosophique inspiré par la pensée du grand philosophe arabe Averroès (cf. p. 260).

2. **Conciliarisme** – Opinion théologique qui plaçait l'autorité du Concile au-dessus de celle du Pape (cf. p. 260).

3. Le Concile de Trente précisera le vrai sens de la doctrine des **indulgences**, lors de sa XXV<sup>e</sup> session (3 et 4 décembre 1563). Voir Charles JOURNET, *Théologie des indulgences* dans *Nova et Vetera* 2/1966 et *Sur le pardon du péché et la part laissée aux indulgences*, Saint-Maurice, Ed. Saint-Augustin, 1968, 1985 (cf. p. 261).

4. Le terme **justification** a son origine chez saint Paul. La justification de l'impie désigne le mouvement intérieur par lequel, sous la motion de la grâce, qui a toujours l'initiative, le pécheur se distance de son péché et est introduit dans l'amitié de Dieu. L'interprétation de la justification est au cœur des débats du temps de la Réforme. La session VI du Concile de Trente (13 janvier 1547) approuve le décret sur la justification, qui fixe les lignes essentielles de la doctrine de l'Eglise (cf. p. 264).

5. La **contrition** signifie le regret du péché et l'intention de s'en détacher. On distingue une **contrition imparfaite** ou **attrition**: le motif du regret est, par exemple, la honte ou la peur de la damnation, et une **contrition parfaite**, inspirée par la charité: le motif est la douleur d'avoir offensé Dieu, il implique le désir (*votum*) de recevoir la réconciliation dans le sacrement de pénitence. De soi un acte d'attrition ne suffit pas à disposer à la justification, mais un acte d'attrition peut constituer, dans le proces-

sus de justification, un premier pas, qui sera suivi d'actes de contrition parfaite.

Le Concile de Trente (session XIV), 25 novembre 1551) a traité de ces sujets dans son exposé sur *la doctrine du sacrement de pénitence* (cf. p. 265).

6. La **foi infuse** est la vertu théologale de foi, infusée par Dieu dans l'âme. Une **foi acquise** est une foi qui résulte de l'effort et des raisonnements de l'homme. La *foi infuse*, qui est toujours la foi de l'Eglise, porte sur les mystères révélés. Comme il apparaîtra dans la suite de l'article, Cajetan reproche à Luther d'introduire une conception nouvelle de la foi: le Réformateur entend par foi la certitude absolue de son salut de la part du croyant. Pour la doctrine catholique, la certitude d'être sauvé n'a pas ce caractère absolu, elle repose sur un ensemble de signes qui permettent au pénitent de conclure en toute probabilité qu'il est pardonné (cf. p. 266).

7. Il s'agit ici du péché d'**hérésie** par lequel quelqu'un rejette délibérément et en connaissance de cause une doctrine enseignée par l'Eglise comme révélée. Dans le péché de **schisme**, le sujet attende délibérément et en connaissance de cause à l'unité de l'Eglise (cf. p. 271).

8. **Causalité instrumentale** – Au sens philosophique et théologique, un instrument est une cause qui, sous la motion de la cause principale, produit un effet supérieur à celui qu'elle produirait si elle était laissée à elle seule. Ainsi le pinceau dans la main du peintre. Ainsi l'eau et les paroles du baptême prononcées par le ministre de l'Eglise produisent instrumentalement la justification (cf. p. 280).  
(Rédaction)

Afin d'accomplir sa mission, Cajetan étudia deux écrits récents de Luther: un sermon sur la pénitence, et la justification donnée par le réformateur de ses thèses sur les indulgences<sup>13</sup>.

De ce travail sortirent aussitôt de petits traités composés en forme de dispute scolastique.

Le 7 octobre, le moine augustin arrivait à Augsbourg et descendait chez les Carmes. Le 12 il comparaisait devant Cajetan. Deux rencontres suivirent. Toutes sans résultat<sup>14</sup>. Quelques jours plus tard, Luther adresse au légat deux lettres courtoises, voire respectueuses. Son opinion sur les points en litige ne change pas; et il notifie à Cajetan son recours à l'autorité du pape<sup>15</sup>.

## II. Le problème doctrinal

Deux thèmes ont été abordés à Augsbourg. Je laisse de côté ici la question des indulgences pour ne retenir que celle de la justification. Luther, rappelant le contenu de l'entretien qu'il eut avec le légat, fournit peu de détails sur ce dernier point. Il note:

«Cajetan m'objecta que dans la VII<sup>e</sup> proposition j'avais enseigné que la foi est nécessaire à celui qui s'approche du sacrement, faute de quoi il le reçoit pour sa condamnation. Il affirmait que cette doctrine est nouvelle, car celui qui s'approche du sacrement de pénitence ne sait pas avec certitude s'il a, oui ou non, reçu la grâce.»<sup>16</sup>

Je voudrais présenter ici la réflexion théologique de Cajetan telle que celui-ci la consigna dans un des opuscules qu'il rédigea après lecture des deux textes du Réformateur dont je parlais plus haut. Je me propose de lire et commenter cet écrit pour éclairer l'attitude de Thomas de Vio. Le titre de l'ouvrage est le suivant: «*Pour que l'absolution sacramentelle soit fructueuse, est-il nécessaire que le pénitent croie avec certitude qu'il est pardonné par Dieu?*»<sup>17</sup>

<sup>13</sup> *Sermo de poenitentia, Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute*, LWW I, pp. 319–324; 525–526.

<sup>14</sup> Le contenu de ces rencontres est exposé dans cinq écrits de Luther et un de Cajetan, cf. Wicks, *op. cit.*, p. 95, n. 65.

<sup>15</sup> Pour les lettres, voir l'*éd. cit.*, vol. II, pp. 220ss. L'appel est daté du 16 octobre. Le texte est imprimé dans le premier volume des œuvres de Luther, pp. 28–33.

<sup>16</sup> «Secundo obiecit, quod propositione ... inter declarandum docueram, necessariam esse fidem accessuro ad sacramentum aut in iudicium accessurum. Hanc enim novam et erroneam doctrinam putari voluit, sed potius incertum esse omnem accedentem, gratiam consequeretur nec faciebatque hac fiducia sua, praesertim ardentibus et pro more suo cachinantibus Italis caeteris familiaribus suis, ut ... similis viderer.»

<sup>17</sup> «Utrum ad fructuosam absolutionem in sacramento poenitentiae exigatur fides qua poenitens credat certissime se esse absolutum a Deo?»



La question posée par ce titre s'insère dans un contexte doctrinal traditionnel, celui de la rémission des péchés dans le sacrement de pénitence. Le moine augustin connaît l'ensemble de cette problématique. Dans le *Sermon sur la pénitence* aussi bien que dans l'*Explication* de la 7<sup>e</sup> thèse sur les indulgences, il montre qu'il n'ignore pas la solution donnée par un certain courant de la tradition théologique. Bien plus, il affirme que Dieu ne remet la dette à personne sans en même temps l'humilier en toutes choses et le soumettre au prêtre, son vicaire.<sup>18</sup> Pour lui, les sacrements de la nouvelle loi sont des signes efficaces de la grâce, mais il précise qu'ils ne le sont que pour celui qui croit avec certitude être absout de ses péchés. Ni la disposition appelée *contrition*, ni celle qui est appelée *attrition* ne sont nécessaires. En outre, le rôle de la foi est tellement prépondérant que l'effet, la rémission des péchés, serait assuré même si le prêtre n'absolvait que par jeu.

Dans la vision de Luther que je viens de résumer, Cajetan a été heurté principalement par deux points: le rôle exclusif attribué à la foi dans la justification; et surtout la ruine de l'ordre sacramentel dans la rémission des péchés.

Reprenons l'analyse de ces deux points.

#### ***A. «Ce n'est pas le sacrement qui justifie, c'est la foi du sacrement»<sup>19</sup>***

Cet adage de Luther me paraît exprimer précisément ce que Cajetan reproche à son interlocuteur. Il signifie d'abord que dans la justification le poids doit être mis sur la foi personnelle du pénitent, qui, ainsi, répond à la parole de Dieu. Indirectement on devra diminuer, voire supprimer la fonction sacramentelle de l'absolution du prêtre. En outre, les actes du pénitent, parties ou condition du sacrement de pénitence, perdent leur intérêt.

#### *La foi dont parle l'Écriture*

Devant cet accent sur la foi, qui lui paraît si contraire au «*communis Ecclesiae sensus*», et pour situer ce qu'il appelle une nouvelle invention, Cajetan propose la distinction entre deux types de foi que connaît la tradition théologique: celle dont parle l'Écriture, en particulier S. Paul<sup>20</sup>,

<sup>18</sup> «Nulli prorsus remittit Deus culpam, quin simul subiiciat eum in omnibus humiliatum sacerdoti suo vicario.» *Resolutiones*, p. 539.

<sup>19</sup> «Non sacramentum sed fides sacramenti iustificat» *Sermo de poenitentia*, p. 539.

<sup>20</sup> *He* 11,6 et 11,33.

et une foi «acquise»<sup>21</sup>. Il montre que celle dont Luther exige la certitude pour le pardon des péchés ne peut pas se réclamer de l'Écriture.

La foi dont s'occupe S. Paul s'étend aussi aux sacrements, comme cela ressort du Symbole. On pense ici à l'article sur le baptême: «*Je crois en un seul baptême. Cette foi, cependant, ne porte pas sur les singuliers, comme: ceci est un sacrement, ou: en ceci consiste l'effet du sacrement*»<sup>22</sup>. Plus concrètement, nous devons croire à l'existence d'un baptême pour la rémission des péchés, mais nous ne sommes pas tenus de croire ceci: lorsque tel prêtre lave Joseph, en disant: «*Je te baptise au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, Joseph a vraiment obtenu la grâce et le caractère*»<sup>23</sup>. Cet effet peut ne pas réaliser pour plusieurs raisons. La simulation n'est pas exclue, ni de la part du ministre, qui n'aurait pas l'intention de faire ce que fait l'Eglise, ni du côté de Joseph, qui n'aurait pas l'intention de recevoir le baptême. Cet obstacle touche à la validité du sacrement. On peut aussi envisager la réception infructueuse du baptême: Joseph, pour reprendre le cas cité plus haut, veut recevoir le sacrement, mais avec une intention perverse<sup>24</sup>.

### *La foi et l'erreur*

Cajetan justifie cette position en recourant à une propriété de la foi infuse: elle ne peut pas couvrir le faux, rien ne peut tomber sous la foi,

<sup>21</sup> «Novam autem hanc inventionem alienam esse ab ecclesiastica doctrina facile patet distinguendo de duplici fide quam habere possumus, scilicet vel acquisita vel infusa.» *Utrum ad fructuosam absolutionem in sacramento poenitentiae exigatur fides qua poenitens credat se esse absolutum a Deo?*, fol. 56 [désormais cité: «*Utrum...*»].

<sup>22</sup> «Nam si sermo est de fide infusa, quae est una de theologalibus virtutibus cuius plena est Sacra Scriptura, sine qua impossibile est placere Deo et per quam sancti vicerunt regna, operati sunt iustitiam constat quod illa est necessaria ad sacramentum poenitentiae quoniam ipsius non nisi Christi fideles baptizati capaces sunt. Sed huiusmodi fides licet ad sacramentum se extendat ut patet in Symobolo, non tamen extendat se ad haec singularia, puta quod hoc sit sacramentum et quod in hoc sit effectus sacramenti.» *Ibid.*

<sup>23</sup> «Tenemur credere unum baptisma in remissionem peccatorum, sed non teneor credere quod dum iste sacerdos abluit Ioseph adultum iudaeum dicens: Ego te baptizo in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, sit Ioseph vere consecutus gratiam Dei et characterem.» *Ibid.*

<sup>24</sup> «Ex intentione baptizantis vel baptizati potest occulte fuisse simulatio talis quos nec intenderit ille facere quod facit Ecclesia aut Ioseph intenderit suscipere baptisma ut temporibus nostris de facto contigisse sibi quidam. Iudaeus coram me confessus est et haec quoad characterem. Quoad gratiam vero quia potest esse quod Ioseph cum proposito deliberato fornicationem commitendi baptisma suscepit ac per hoc gratiae Dei obicem posuerit.»

Cajetan illustre aussi sa pensée en examinant l'Eucharistie: «Similiter possit dari exemplum de eucharistia: quamvis enim tenemur ex fide credere in hostia rite consecrata esse verum corpus Christi, non tamen ad fidem infusam spectat credere an ista hostia sit rite consecrata, tum propter intentionem ministri, tum etiam propter incertitudinem materiae, et similes particulares defectus humanos.»



sinon dans la mesure où c'est sous la vérité première<sup>25</sup>. Or la contingence des dispositions humaines qui accompagnent le sacrement rend l'effet du rite incertain, voire inexistant<sup>26</sup>. Ainsi, croire à l'effet de l'absolution en particulier, en moi par exemple, ne concerne pas la foi infuse. Mais croire qu'est efficace l'absolution impartie selon les normes par le ministre et qu'elle cause la grâce dans un sujet digne, voilà ce qui relève de la foi<sup>27</sup>.

### *Tout ce que tu délieras sur la terre*

Reprenant la question en partant des paroles de Jésus-Christ alléguées à plus d'une reprise par Luther, le légat concède que nous croyons en cette promesse: «*Tout ce que tu délieras sur terre*». Elle est certes efficace; la preuve en est la suite du texte: «*sera délié au ciel*». <sup>28</sup> Pas de difficulté sur ce point. Mais, ces paroles sont-elles efficaces dans mon cœur et dans celui de tout pénitent qui se présente au prêtre pour recevoir l'absolution? Sans indiquer le degré de certitude selon laquelle on peut connaître l'existence de l'effet accompli dans le cœur d'un pénitent en particulier, Cajetan distingue nettement l'affirmation théorique de l'efficacité du sacrement dans un sujet bien disposé, de la connaissance certaine de la rémission du péché et de la causalité de la grâce, dans une personne déterminée. L'exercice de l'action du prêtre n'est pas suffisant. Outre l'intention requise chez le ministre, il faut supposer une disposition dans le cœur de celui qui reçoit l'absolution: c'est la contrition.

<sup>25</sup> Thomas de Vio s'est expliqué plus longuement sur ce point dans son commentaire à la Somme théologique de S. Thomas. In *Summ. Theol.*, II-II, q. 1, a 3, dans *Opera omnia* de S. Thomas, Roma, T. VIII, 1895, pp. 12 ss.

<sup>26</sup> «Ratio autem universalis quare sub fide infusa non cadunt huiusmodi particularia est quia fidei infusae, utpote divinae veritati innixae non potest subesse falsum, est enim non minus circa verum quam quaecumque scientia acquisita quae non nisi verum est. Esset autem quandoque circa falsum si extenderet se ad haec particularis ut patet ex infinitis similibus quae possunt afferri in medium.» *Utrum...*

<sup>27</sup> «Non spectat igitur ad fidem infusam credere absolutionis effectum in hoc particulari puta in meipso sed ad fidem ipsam infusam pertinet credere absolutionem ab ecclesiastico ministro rite factam efficacem esse et in suscipiente digne gratiam operari.» *Ibid.*

<sup>28</sup> «Sicut in aliis sacramentis credimus et Verbo Dei et sacramentis, et specialiter efficaciam certissimam illius verbi: Quodcumque solveris super terram [Mt 16,19], in subiecto disposito sed non habemus infusam fidem quod in me effectum sortiatur, quod ego sim subiectum dispositum, quia potest in me inveniri impedimentum ignotum. Ex quo autem non debet subesse falsum fidem dei, quae non nisi verorum certissimorum est, excitatur, imo certificatur fides infusa per illud verbum: Erit solutum in coelis [Mt 16,19] de effectum absolutionis in subiecto disposito, et non in me qui forte non sum dispositus, et sic fides esset falsi.» *Ibid.*

*Un texte de S. Thomas*

Sur ce point la pensée de Cajetan n'a rien d'original. S. Thomas, dans un passage que le légat de Léon X connaissait lorsqu'il rencontra Luther, mais qu'il commentera deux ans plus tard, eut à s'occuper d'un problème qui a quelque parenté avec celui que se posait le jeune professeur de Wittenberg. Etudiant la forme de l'absolution: déprécative ou indicative, le docteur médiéval note que les sacrements de la Loi nouvelle n'ont pas seulement valeur de signes, mais opèrent aussi ce qu'ils signifient. En disant: je t'absous, le ministre non seulement manifeste l'absolution du pénitent; en outre, il la cause. Et, ajoute S. Thomas, il ne parle pas de cela comme d'une chose incertaine, car il en est du sacrement de pénitence comme des autres sacrements de la Loi nouvelle; ils ont par eux-mêmes une efficacité, en vertu de la Passion du Christ, bien que l'effet puisse être empêché par les dispositions de celui qui reçoit le sacrement<sup>29</sup>. Le prêtre n'a donc pas besoin d'une révélation spéciale qui lui soit faite personnellement; il lui suffit de la révélation générale de la foi par laquelle nous savons que les péchés sont remis grâce au pouvoir des clefs. La révélation porte sur la passion du Christ par laquelle les sacrements causent certains effets de grâce; mais elle ne s'étend pas à l'idonéité du pénitent.<sup>30</sup>

A propos de ce texte, Cajetan note que la meilleure interprétation de la formule: «je t'absous» serait: «Je t'absous sacramentellement». On exclut ainsi la présomption de la part du ministre ou l'usurpation du pouvoir divin, et en même temps l'ambiguïté du côté de l'efficacité. La formule «sacramentellement» distingue [l'absolution par le prêtre] de deux [autres formules]: «principalement» et «de façon purement spirituelle». En fait, Dieu seul absout des péchés comme auteur principal; de même Lui seul opère cet effet d'une façon purement spirituelle. Au moyen du sacrement, l'homme absout comme instrument et à travers un signe sensible.»<sup>31</sup>

<sup>29</sup> «Sacramenta enim novae legis non solum significant, sed etiam faciunt quod significant. Unde sicut sacerdos, baptizando aliquem, ostendit hominem interius ablutum per verba et facta, non solum significative, sed etiam effective; ita etiam cum dicit, «Ego te absolvo», ostendit hominem absolutum non solum significative, sed etiam effective. – Nec tamen loquitur quasi de re incerta. Quia sicut alia sacramenta novae legis habent de se certum effectum ex virtute passionis Christi, licet possit impediri ex parte recipientis, ita etiam est et in hoc sacramento.» *Summa Theol.*, IIIa P., q. 84, a. 3, ad 5.

<sup>30</sup> «Unde nec sacerdos indiget speciali revelatione sibi facta: sed sufficit generalis revelatio fidei, per quam remittuntur peccata. Unde revelatio fidei dicitur Petro facta fuisse.» *Ibid.*

<sup>31</sup> «Si autem considerentur dicta verba secundum sensum, sic conveniens ac perfecta invenitur expositio: quoniam aequipollet huic, «Sacramentaliter absolvo te». Idem est enim impendere sacramentum absolutionis, et sacramentaliter absolvere. Et per hanc expositionem excluditur ex parte ministri praesumptio seu usurpatio divinae potestatis; et ex parte



Il s'ensuit que l'effet du sacrement – l'absolution intérieure du péché – considéré en rapport avec ce sacrement, est certain, même s'il est empêché par la mauvaise disposition du pénitent. En effet, dans la formule sacramentelle: «Je t'absous», l'absolution n'est pas signifiée comme reçue intérieurement par le pénitent, mais comme sortant extérieurement du prêtre. Sous ce dernier aspect il est établi que l'absolution est certaine.<sup>32</sup>

Pour qui trouverait cette explication trop difficile, Cajetan propose l'exemple suivant. Imaginez que Dieu dise à Pierre: «Je t'absous.» On verra immédiatement la différence. L'absolution de Pierre est certaine aussi du côté du pénitent, car Dieu ne dirait pas: «Je t'absous», si Pierre n'était pas absout intérieurement. L'absolution de Jean, elle, est signifiée certaine seulement du côté du confesseur, car le prêtre administre le *sacrement* de l'absolution; en d'autres termes, il absout sacramentellement. Intérieurement, cependant, il y a place pour un empêchement possible dû à la «fiction» du pénitent.<sup>33</sup>

### *La foi acquise*

Cajetan ne nie pas que le fidèle puisse être convaincu d'avoir été absout de ses péchés. C'est à propos de la qualité et de la certitude de cette conviction que le légat du pape se dissocie de la position du moine augustin. Quelques passages de l'Écriture parlent de la foi en la parole de Dieu et en la rémission des péchés. Cependant, comme nous l'avons vu, ils ne garantissent pas la rémission de péchés, en fait, dans chaque pécheur. Si le fidèle veut aller plus loin, et appliquer ces textes à son cas individuel, il agit sous sa propre responsabilité.<sup>34</sup>

effectus ambiguitas. Nam ly «sacramentaliter» distinguit a duobus, scilicet a «principaliter» et a «pure spiritualiter»: solus enim Deus est qui principaliter absolvit a peccatis; sacramento vero homo absolvit instrumentaliter et signo sensibili, ut patet.» *Commentarium in Sum. Theol. s. Thomae*, III P., q. 84, a. 3, n. III.

<sup>32</sup> «Et hinc fit ut effectus sacramenti, scilicet absolutio interior a peccatis, qui ex parte sacramenti est certissimus, non significetur in ambiguo, etiam si ex parte poenitentis male dispositi impediatur: quoniam non significatur absolutio ut recipitur interius in poenitente, sed ut exit exterius a ministro sacramenti; ex qua parte constat absolutionem esse certissimam.» *Ibid.*

<sup>33</sup> «*Et si novitius hoc non penetrat, fingat Deum dicere Petro, «Absolvo te», et confessorem dicere Ioanni, «Absolvo te», et videat differentiam: quod absolutio Petri est utrinque certa, quia Deus non diceret, «Absolvo te», nisi etiam vere intus absolveretur; absolutio vero Ioannis est et significatur certa ex parte confessoris tantum, quia sacramentum absolutionis impendit, quia sacramentaliter absolvit; et intus potest impedimentum invenire ex fictione poenitentis.*» *Ibid.*

<sup>34</sup> «Si autem dicta opinio intelligatur de fide acquisita, erronea quoque invenitur, nam licet acquisita fides circa huiusmodi particularia versetur, tali namque fide credimus hanc

Dans l'opuscule qui nous sert de guide, l'auteur se contente d'un exposé sommaire de l'argumentation. Faut-il en chercher la raison dans le fait que cet écrit n'est qu'un aide-mémoire? Cela n'est pas exclu. On pourrait aussi suggérer, et avec plus de vraisemblance, qu'aux yeux de Cajetan il était superflu de s'arrêter longuement sur ce thème. La tradition théologique, au cours des siècles précédant le 16<sup>e</sup>, s'accordait sur cette doctrine. Thomas de Vio, commentant à la fin de 1511 l'article de S. Thomas intitulé «*L'homme peut-il savoir s'il possède la grâce?*»,<sup>35</sup> ne mentionnait aucun auteur donnant une réponse simplement affirmative.

Reprenons l'examen de la question dans l'Opuscule de 1518. L'auteur oppose à la thèse de Luther les raisons suivantes. D'abord, personne ne sait s'il est suffisamment disposé à recevoir la grâce de Dieu qui est donnée par l'absolution, selon qu'il est écrit dans le livre de Job: «*Même si je suis simple, mon âme l'ignore*». <sup>36</sup> Peu importe qu'une traduction plus précise remplace «*simple*» par «*innocent*» ou «*parfait*», comme le note Cajetan dans son commentaire sur Job, 9,21 <sup>37</sup>, il n'en reste pas moins que «*même si j'étais parfait, je ne connaîtrais pas mon âme d'une science certaine. Car, qui connaît ses délits?*» <sup>38</sup>

Cajetan remarque en outre que cette foi acquise pourrait se trouver chez un hérétique ou un schismatique qui se confesserait correctement. Il faudrait en conclure que si un prêtre l'absolvait – par erreur – il serait dans la grâce de Dieu, en raison d'une véritable absolution devant Dieu;

hostiam rite consecratam esse, et hunc baptizatum et similia, sed haec fides non est illa qua in verbo Christi confidimus, quae in sacramentis operatur, qua credimus efficace esse Christi verbum: «Quodcumque absolveris super terram» (Mt 16,19), et reliqua quae fide infusa loquuntur, non potest acquisita fides concludi, nec potest fides ista de obiecto, scilicet me esse absolutum etiam per absolutionem in effectu coram Deo, esse certa infallibiliter.» *Utrum...*

<sup>35</sup> *Summa Theol.*, I-II P., q. 112, a. 5, dans *Opera Omnia*, Romae, T. VII, 1892, p. 326. Commentaire de Cajetan, *ibid.*, p. 327.

<sup>36</sup> «Quilibet est dubius in hac vita, secundum communem legem nescit an sit in gratia Dei. Nec aliquis est qui certus sit se esse sufficienter dispositum per gratiam Dei quae per absolutionem conceditur, iuxta illud Iob X (IX,21): «Etsi simplex fuero hoc ipsum ignorabit anima mea.» *Utrum...*

«Quilibet est dubius», tel est le texte des éditions récentes. Mais celle de 1531 porte: «Quilibet habet dubius». En raison du parallélisme avec la phrase suivante: «Nec aliquis est qui certus sit», il serait raisonnable de restituer le passage ainsi: «Quia quilibet homo dubius est in hac vita; secundum communem legem nescit an sit in gratia Dei».

<sup>37</sup> Thomas de Vio... *In librum Iob commentarii*, Romae, 1535, fol. 32.

<sup>38</sup> «... non tamen sciam notitia evidente animam meam; delicta enim quis intelligit?» *Ibid.*



mais en même temps, il serait en état de péché mortel, comme hérétique et schismatique. Cela est évidemment impossible.<sup>39</sup>

En plus, ajoute le légat, cette foi, on la possède dans la mesure où on croit. Or, étant acquise, elle est une œuvre humaine. Et, la croyance du pénitent consistera donc dans l'œuvre de sa foi, ce qui est étranger à la vérité chrétienne.<sup>40</sup>

Il est impossible de savoir si dans l'entretien d'Augsbourg Cajetan opposa aussi ce reproche à Luther. Dans ce cas, celui-ci n'aura pas été peu étonné. L'effort déployé par le Réformateur de Wittenberg pour combattre tout pélagianisme et pour dénier toute valeur aux œuvres de l'homme dans la justification du pécheur, n'aurait abouti qu'à réintroduire par un autre biais ce qui aurait dû être éliminé.

### *La foi de l'Eglise*

Poursuivant ses brèves réflexions, le légat remarque que l'attitude nécessairement requise selon Luther de la part de l'homme dans le sacrement de pénitence, n'est mentionnée ni dans la Sainte Ecriture, ni dans les canons sacrés, ni dans la tradition de l'Eglise, ni, enfin, dans l'enseignement des docteurs. En outre, l'opinion du moine augustin s'oppose à la raison. On ne peut donc excuser l'auteur de cette opinion ni de présomption, ni d'ignorance.<sup>41</sup>

L'opinion est nette et tranchée, sans nuance. Ceux qui liront cette réfutation en la replaçant dans les grands développements doctrinaux proposés par Luther dans la suite penseront peut-être que le légat du pape a rejeté trop rapidement une doctrine qui ne manquait ni d'ampleur, ni de profondeur.<sup>42</sup> Il ne peut être question d'aborder ici le fond du problème. Disons que Cajetan, d'une part, n'avait devant les yeux qu'une partie des textes du moine augustin. D'autre part, l'opuscule que nous examinons

<sup>39</sup> «Fides ista potest esse in schismatico vel haeretico alias bene confitente; esset igitur iste vere absolutus si errans sacerdos ipsum absolveret et consequenter iste simul esset in gratia Dei, quia vere absolutus coram Deo, et in peccato mortali, quia haereticus vel schismaticus, quod est impossibile.» *Utrum...*

<sup>40</sup> «Si fides ista est qua quantum credis tantum habes, cum fides ista sit opus humanum, quia est acquisita, consequens est ut in opere suae fidei confidentia poenitentiae consistat, quod est alienum a christiana veritate.» *Ibid.*

<sup>41</sup> «Quum nec ex sacra scriptura, sacris canonibus, ecclesiae traditione sacrisque doctoribus dispositionis istius necessitas in sacramento poenitentiae habeatur et rationi advesetur, non videtur praesumptione aut ignorantia ista excusari.» *Ibid.*

<sup>42</sup> On songe par exemple au commentaire de l'Épître aux Galates; cf. Martin Luther, *Œuvres*, Genève, TT. 15-16, 1969-72; en particulier pp. 135ss.

n'est qu'un aide-mémoire. D'ailleurs une réponse adéquate à la difficulté demanderait un examen approfondi du thème, s'appuyant avant tout sur les textes de l'Écriture. Déjà à ce moment, deux saisies de la Parole de Dieu s'affrontent; et elles s'opposent profondément. Les examiner serait certes profitable; mais cette étude dépasserait le cadre de notre article. De toute façon, les brèves remarques de Cajetan soulignent le fossé qui séparait les antagonistes, déjà à cette époque. La foi dont Luther postule la certitude pour la justification est, au moins partiellement, en dehors de celle de la communauté qu'est l'Eglise. Elle s'enferme dans le domaine subjectif; elle n'a plus la garantie de la vérité première.<sup>43</sup>

Il s'ensuit qu'une nouvelle condition de la justification du pécheur est introduite indûment. Et, par ailleurs, ce qui constituait le sacrement de pénitence dans la tradition de l'Eglise est sapé: la foi justifie, non le sacrement. Selon Cajetan, la première partie de l'adage n'a pas été démontrée; en outre, le Réformateur de Wittenberg a négligé à tort la seconde partie de la proposition.

Pour compléter la présentation de la critique par le légat de Léon X à Luther, et surtout pour mieux en pénétrer les fondements, il convient de saisir, d'abord, le rôle qu'il attribue à la foi dans le sacrement et de voir la place que joue la contrition dans la rémission des péchés, en d'autres termes d'examiner comment le sacrement justifie.

## ***B. La justification par le sacrement***

### *1. Le rôle de la foi dans le sacrement*

Il ne serait pas erroné, pour saisir la pensée de Thomas de Vio, de reprendre la formule de Luther, mais en la retournant: c'est par le sacrement de la foi que l'homme est sauvé.<sup>44</sup> Ainsi, Cajetan estime conserver ce que le théologien allemand voulait mettre de côté. Même s'il ne parle pas explicitement de ce point dans l'opuscule que nous considérons, il me semble opportun de le mentionner ici pour mieux comprendre l'ensemble de l'enseignement en question.

<sup>43</sup> Voir le commentaire de Cajetan à la Somme Théologique de S. Thomas, II-II P., q. 1, a. 1, *Opera omnia*, T. VIII, pp. 8ss.

<sup>44</sup> Dans le commentaire de la Somme théologique de S. Thomas, on trouve l'expression: «Infans non per fidem, sed per fidei sacramentum, regulariter salvatur.» In III P., q. 68. a. 9, n. II, *Opera Omnia*, T. XII, p. 102.



*Si le prêtre absolvait par jeu*

Deux épisodes remontant au quatrième siècle avaient attiré l'attention des théologiens antérieurs à Luther. Celui-ci les connaissait aussi, il les cite et en fait son profit pour appuyer sa thèse.

On rapportait que S. Athanase, alors enfant, jouait au bord de la mer près d'Alexandrie, avec des compagnons ; simulant le rôle de l'évêque, il les baptisa. Alexandre, qui occupait alors le siège d'Alexandrie, reconnut alors la valeur du sacrement. On citait aussi le cas d'un jeune mime romain, baptisé par son collègue de théâtre, en présence de l'empereur Dioclétien.<sup>45</sup>

Il y aurait lieu, certes, de vérifier le caractère historique de ces deux faits. La question, ici, importe peu. Notons que si les théologiens antérieurs au moine augustin ont expliqué ces deux épisodes au moyen de distinctions subtiles, le Réformateur allemand, de son côté, les reçoit sans examen critique. En fait, ils desservent sa thèse : *«Admettons par impossible que le pénitent ne soit pas contrit, ou que le prêtre absolve par plaisanterie, non sérieusement, si le pénitent croit être absout, il le sera réellement.»*<sup>46</sup>

Bien que cette affirmation puisse être considérée comme vraie sous un certain aspect, Cajetan la jugera inacceptable ; ou plutôt il répond en introduisant une distinction. Auparavant il oppose un argument qui ne manque pas d'à-propos. On invoque les deux épisodes reportés plus haut pour démontrer que si par impossible le pénitent n'était pas contrit ou si le prêtre absolvait par jeu, le pénitent serait de fait absout, à condition qu'il le croie. Mais, rétorque Cajetan, ceux qui furent ainsi baptisés ne croyaient pas l'être, ni recevoir la grâce.<sup>47</sup>

Revenant à la question principale, Thomas de Vio distingue de la part du ministre l'intention qui porte sur le baptême lui-même de celle qui s'étend à l'usage du baptême. A la lumière de cette distinction, on peut affirmer que l'intention plaisante peut se référer au sacrement lui-même,

<sup>45</sup> L'épisode d'Athanase est rapporté par Rufin, *Historia ecclesiastica*, L. I, cap. 14, Migne P. L. 21, 487. On trouve l'allusion au mime romain Genesius dans *Martyrologium romanum*, à la date du 25 août, cf. J. PLINIO, *Acta sanctorum* (Augusti, T. V), Parisiis, 1868, p. 121 a.

<sup>46</sup> «Imo esto per impossibile, quod confessus non sit contritus, aut sacerdos non serio sed ioco absolvat. Si tamen credat sese absolutum, verissime est absolutus.» *Sermo de poenitentia*, p. 323.

<sup>47</sup> «Ad secundum dicitur quod peccat argumentum secundum non causam ut causam quo ad sacramentum baptismi. Nam non ideo illi fuerunt vere baptizati quia credebant se baptizatos, imo credebant forte nihil recipere gratiae.» *Utrum...*

ou bien au but, voire au motif pour lequel le baptême est administré.<sup>48</sup>

Exemple du premier cas : une personne, sans avoir l'intention de faire ce que fait l'Eglise, mais accomplissant une action extérieure semblable à celle que fait l'Eglise exerce, baptise des personnes par moquerie ou par jeu de société. Cette intention supprime la réalité du sacrement. Dans le second cas la personne baptise par jeu de société, mais en ayant l'intention de faire ce que fait l'Eglise. Cette intention ne supprime pas la vérité du sacrement, de même que ne la supprime pas l'intention de baptiser pour gagner de l'argent.<sup>49</sup>

### *Faire ce que fait l'Eglise*

Cette expression est le noyau de tout le raisonnement de Cajetan. Ce qui est requis de la part du ministre pour que le sacrement soit valide est : avoir l'intention de faire ce que fait l'Eglise. Le sens de cette condition est à la fois clair et obscur : clair quant à ses éléments essentiels, obscur en raison de l'application aux cas limites. Unir un acte humain interne, de soi caché, à un geste ou à l'émission de paroles, est facile lorsque les deux parties correspondent. Ce n'est pas toujours le cas ; le rapport peut n'être que partiel.

Dans le sacrement nous sommes en face d'une double dimension : un signe constitué d'un geste et de paroles nous porte vers un effet de grâce. La relation entre ces deux extrêmes dépend de la volonté de Jésus-Christ qui, nous le croyons, a institué les sacrements.

Nous pouvons aussi exprimer cette conviction en termes plus concrets, en choisissant comme exemple le baptême. L'infusion de l'eau ou l'immersion du candidat accompagnée des paroles : « *Je te baptise au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit* », signifie le don des Personnes divines à ce baptisé. Ce geste accompli, ces paroles prononcées, sont l'expression de la foi de l'Eglise, répondant au commandement de Jésus-Christ. L'ordre, ici, va au-delà d'un simple impératif : il contient la richesse du mystère

<sup>48</sup> Cajetan emplit cette distinction dans notre opuscul. Il la reprendra plus tard dans son commentaire de la Somme théologique de S. Thomas, III P., q. 64, a. 10, en 1520 probablement.

<sup>49</sup> « Ideo baptismus iocose factus est vere baptismus quia intentio iocosa non ad baptismum sed ad exercitium baptismi refertur. Simile est enim delectandi causa baptizare et baptizari, sicut si avaritiae causa quis baptizaret aut baptizaretur, utrobique enim est verum baptismus, quia delectatio et avaritia, non baptismi sed quod iste exerceat vel suscipiat baptismum causa est. Secus autem esset si intentio iocandi ad baptismum referretur, sic quod non baptizare sed similitudinem baptismi exercere aut suscipere intentaret ioci aut avaritiae gratia, tunc enim nullum esset baptismus. » *Utrum...*



chrétien. Les paroles unies au geste signifient le don des Personnes divines et témoignent de la foi profonde de l'Eglise. S. Thomas – il n'y a pas de doute que Cajetan accepte ici la pensée de son maître – appelle les sacrements «attestation de la foi». <sup>50</sup> Sous le terme de «foi», il faut entendre ici particulièrement les «vérités de foi», les vérités par lesquelles l'homme est sanctifié. <sup>51</sup>

Il ressort de là que le sacrement dans son essence est tout entier défini et mesuré par la foi. <sup>52</sup> L'un et l'autre ont été confiés à l'Eglise qui a mission de conserver ce dépôt. On peut parler de foi objective de l'Eglise; mais il est pareillement exact d'ajouter que le signe sacramentel est aussi le témoignage de sa foi subjective. <sup>53</sup>

Revenons à la considération initiale de l'intervention portant sur le sacrement lui-même, d'une part, et sur son usage ou son effet, d'autre part, qui revêtira un sens plus précis à la lumière des remarques précédentes.

Thomas de Vio requiert, de la part du ministre, d'avoir au moins l'intention de faire ce que fait l'Eglise. Il faut comprendre cette intention ainsi: accomplir le rite qui est celui de l'Eglise; agir véritablement comme ministre, comme représentant de l'Eglise. En effectuant le geste et en prononçant les paroles sacramentelles, il fait un signe qui est celui à travers lequel l'Eglise exprime sa foi.

Ainsi le rite sacramentel sera le relais qui unit le ministre à l'Eglise et, par là, à Jésus-Christ. C'est par cette voie qu'est assurée l'efficacité du sacrement.

<sup>50</sup> «Omnia sacramenta sunt quaedam fidei protestationes.» *Summa Theol.*, III P., q. 7, a. 2; q. 61, aa 3 et 4. Sur cette question, cf. J. GAILLARD, «Les sacrements de la foi», dans *Revue Thomiste* 59 (1959), pp. 5–31.

<sup>51</sup> J. GAILLARD note à juste titre: «C'est donc objectivement, dans leur «ratio» elle-même, avant toute intervention du sujet ou du ministre, que les sacrements sont des protestations de la foi chrétienne. Il y a là une exigence de nature, de structure, dont la protestation en acte, dans la célébration ou l'usage du sacrement, ne sera que la conséquence normale.» *Art. cit.*, p. 20.

<sup>52</sup> Cf. J. GAILLARD, *art. cit.*, p. 21, qui ajoute: «Les sacrements chrétiens sont «les sacrements de la foi», en un sens, somme toute, aussi propre que les formules dogmatiques, les articles du Credo ne sont les formules de la foi.» *Ibid.*, p. 21.

<sup>53</sup> Le P. GAILLARD appuie cette affirmation sur un passage où S. Thomas parle directement du Symbole: «Confessio fidei traditur in Symbolo quasi ex persona totius Ecclesiae, quae per fidem unitur. Fides autem Ecclesiae est fides formata; talis enim fides invenitur in omnibus illis qui sunt numero et merito de Ecclesia. Et ideo confessio fidei in Symbolo traditur secundum quod convenit fidei formatae: ut etiam si qui fideles fidem formatam non habent, ad hanc formam pertinere studeant.» *Summa Theol.*, II–II P., q. 1, a. 9, ad 3. Cf. In III Sent., dist. 25, q. 1, a. 2, ad 4. Ed. Moos, n° 40.

*L'intention suffisante*

La priorité donnée à la foi de l'Eglise sur celle du sujet et du ministre entend bien laisser sa place légitime à la disposition personnelle. Cajetan ne croit pas que l'accomplissement mécanique du signe par le ministre suffise à la valeur du sacrement.

Si les observations à propos de la foi de l'Eglise, rappelées plus haut, expriment la pensée de S. Thomas et furent ensuite reçues par Cajetan, la remarque suivante relève de l'interprétation du commentateur de la *Somme Théologique*.

Le point de départ est fourni par un passage de S. Thomas :

«Le ministre du sacrement agit comme représentant de l'Eglise tout entière dont il est le ministre; les paroles qu'il prononce expriment l'intention de l'Eglise, qui suffit pleinement à l'accomplissement du sacrement, pourvu que ni le ministre, ni le sujet ne manifestent extérieurement une intention contraire.»<sup>54</sup>

Thomas de Vio discute ce texte et en propose l'interprétation suivante :

«L'opinion que S. Thomas approuve ne doit pas être entendue au pied de la lettre, à savoir que l'intention mentale n'est pas requise de la part du ministre, mais que suffit l'intention exprimée par les paroles de l'Eglise, quoi qu'il en soit de l'intention intérieure du ministre.»

Selon le commentateur, l'intention dont parle S. Thomas ne suffit pas à l'accomplissement du sacrement, mais elle est de nature à procurer la certitude humaine requise de la part de celui qui reçoit le sacrement.<sup>55</sup>

<sup>54</sup> «Minister sacramenti agit in persona totius Ecclesiae, cuius est minister; in verbis autem quae proferuntur, exprimitur intentio Ecclesiae, quae sufficit ad perfectionem sacramenti, nisi contrarium exterius exprimat ex parte ministri et recipientis sacramentum.» *Summa Theol.*, III P., q. 64, a. 8, ad 2.

<sup>55</sup> «Averte secundo, quod altera opinio ibidem subiuncta et approbata, non est intelligenda ut verba sonant: puta quod non requiritur in ministro intentio propria mentalis, sed sufficit intentio Ecclesiae per verba expressa, quidquid intendat ipse minister interius. Hic enim sensus contradicit expresse doctrinae Auctoris, in ultimo huius quaestionis articulo, dicentis quod, si *minister non intendat sacramentum conferre, talis perversitas, tollit veritatem sacramenti*; et inferius, in qu. LXVIII, art. 7, ad 2, dicentis: «*Si in adulto deesset intentio suscipiendi sacramentum, esset rebaptizandus*». Sed sensu huius litterae ex proposito ad quod loquitur Auctor, sumendus est. Advertendum est enim quod haec omnia dicuntur hic pro solutione difficultatis motae in argumento, scilicet: Si mentalis intentio ministri exigeretur, nullus esset certus se vere baptizatum. Ad hanc enim certitudinem nostram de susceptis sacramentis intelligendum est sufficere intentionem Ecclesiae per verba ministri expressam, nisi per ministrum aut suscipientem contrarium exprimat. Ita quod non intendit Auctor quod haec sufficiant ad perfectionem sacramenti simpliciter: sed ad per-



La fidélité de la glose de Cajetan a été mise en doute.<sup>56</sup> De toute façon, l'interprétation qui vient d'être résumée souligne la distance qui séparait les deux antagonistes à Augsbourg. Ce à quoi s'oppose Cajetan, c'est finalement la destruction de la dimension sacramentelle de la pénitence : la rémission des péchés ne passerait plus par l'absolution du prêtre.

Le légat du pape crut saisir une autre faille dans le dispositif luthérien de la pénitence : il ruine l'unité entre sacrement et disposition subjective du pénitent. Lui-même s'efforcera de conserver, voire de rétablir dans son enseignement la synthèse déjà mise à mal par nombre de théologiens des siècles précédents.

### *Contrition et conversion*

L'attitude subjective requise de la part du pécheur pour aboutir à la justification avait depuis longtemps préoccupé les maîtres des grandes écoles. Aussi s'employèrent-ils à donner une réponse théorique et pratique à cette question. On cite parmi les figures marquantes les noms de S. Thomas, de Scot, d'Occam et de G. Biel. Quelques remarques de Luther prouvent qu'il n'ignorait pas ce problème. L'insistance qu'il met à exiger la certitude de la foi de la part de celui qui se convertit est une prise de position à l'intérieur de cette problématique.

La justification, sans doute, est l'œuvre de Dieu. Mais la volonté de l'homme est-elle purement passive ? Si l'on admet que pour le baptisé ce passage s'effectue dans le sacrement de pénitence – comme cela était reçu

*fectionem secundum humanam certitudinem. Per hoc enim evitatur inconveniens quod quilibet incertus posset dici de susceptis sacramentis.*» *In hoc locum*, dans *Opera Omnia* de S. Thomas, T. XII, p. 52.

Sur cette question, les théologiens se divisent entre partisans de l'*intention interne* et partisans de l'*intention externe*. Celle-ci s'applique à l'accomplissement extérieur du rite sacramentel ; la première s'étend au rite sacramentel considéré comme sacré. Les deux opinions ont été défendues au cours de l'histoire et le sont encore de nos jours. L. Renwart, «Intention du ministre et validité du sacrement», dans *Nouvelle Revue Théologique*, 77 (1955), pp. 800–821. *Id.* «Intention du ministre et validité du sacrement», *ibid.*, pp. 1075–1077. *id.*, «Ordinations anglicanes et intention du ministre», *ibid.*, 79 (1957), pp. 1029–1053. *id.*, «L'intention du ministre des sacrements», *ibid.*, 81 (1959), pp. 469–488. H. BOUESSE, *Le Sauveur du monde, IV, L'économie sacramentaire*, Chambéry-Paris, 1951, pp. 350–369. *Id.*, «Intention du ministre et validité des sacrements», dans *Nouvelle Revue Théologique* 77 (1955), pp. 1067–1077. *Id.*, «A propos de l'intention ministérielle», *ibid.*, 80 (1958), pp. 722–725. *Id.*, «Autour de l'intention ministérielle», *ibid.* 81 (1959), pp. 369–373.

<sup>56</sup> «Pareille interprétation de la pensée de S. Thomas représente, à mon sens, un escamotage authentique du problème objectif posé à la sagacité des théologiens en même temps qu'une dénaturation évidente des textes allégués.» H. BOUESSE, *L'économie sacramentaire* (cf. note précédente), p. 356.

à cette époque – on se demandera quelle est la part de l'effort humain et quel rôle joue le sacrement dans cette conversion.

Les historiens modernes savent qu'au temps de Luther, et déjà au cours des siècles précédents, existaient deux tendances dans la réponse à cette question. L'une d'entre elles était connue du moine augustin, l'autre non. Et c'est directement en regard de celle-là que le théologien de Wittenberg prendra position. Cajetan, pour sa part, suivait l'autre courant, celui de S. Thomas.<sup>57</sup>

### *Rappel historique*

Voyons brièvement l'opinion présente à la pensée de Luther.

SCOT pose ce principe: Dieu a institué deux voies de justification pour le pécheur. Une première extra-sacramentelle; l'homme fournit une prestation, mouvement intérieur du cœur, effort de la volonté qui mérite, en vertu d'une certaine convention, l'agrément de Dieu et le don de la grâce. C'est un moyen de salut difficile, incertain, moins à notre portée et réservée à une élite.

Dans le second cas, le pécheur recourt au sacrement; celui-ci supplée à l'insuffisance de l'attrition, la disposition du pénitent. La rémission des péchés est accordée en vertu de l'engagement pris par Dieu d'accorder sa grâce dans le sacrement. Aussi, malgré son repentir moindre, le pénitent y trouve le pardon de sa faute et la rentrée en grâce avec Dieu.<sup>58</sup>

Selon la première voie, Dieu considère l'œuvre du sujet; dans la seconde, c'est le sacrement dont la vertu est seule en jeu. Cette deuxième voie

<sup>57</sup> Pour cette question, je m'inspire plus immédiatement de la monographie du P. H. DONDAINE, *L'attrition suffisante*, Bibliothèque Thomiste 35, Paris 1943. L'auteur a bien mis en relief la position de S. Thomas. Ce point est important pour notre propos. Cajetan, en effet, s'est efforcé de retrouver la pensée de son maître, qui était progressivement tombée dans l'oubli à partir du XVI<sup>e</sup> siècle, au profit de tendances, d'ailleurs en partie opposées, que connaîtra Luther. Il faut cependant concéder que la pensée du disciple s'est quelquefois éloignée de celle du maître. Cf. *op. cit.*, pp. 25 et 41.

Sur l'ensemble du problème voir, en outre, B. DE VAUX SAINT-CYR, *Revenir à Dieu*, Paris 1967; B. POSCHMANN, *La pénitence et l'onction des malades* (Histoire des dogmes IV, 3), Paris 1966, chap. VI, pp. 137-168; P. DE VOGHT, «La justification dans le sacrement de pénitence d'après saint Thomas d'Aquin», dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 5 (1928), pp. 225-256; id., «La théologie de la pénitence», *Ibid.*, 25 (1949), pp. 77-82. H. DONDAINE, «Bulletin de théologie», dans *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 36 (1952), pp. 656-674. M. TREMEAU, «Attrition et contrition selon saint Thomas», dans *L'ami du clergé*, 1960, pp. 289-294.

<sup>58</sup> *In IV Sent.*, dist. 14, q. 4. *Utrum per sacramentum poenitentiae deleatur culpa?* nn. 6, 7, dans *Opera Omnia*, Paris, 1884, T. 18, pp. 157ss.



exige l'absence d'*obex* (empêchement); il suffit que le sujet ait l'intention de recevoir le sacrement et qu'il ne pèche pas actuellement, ni de fait, ni de cœur, ce qui ne va pas sans quelque regret du péché et un propos de l'éviter.<sup>59</sup>

Les ruptures opérées chez Scot entre vertu et sacrement s'aggravent dans la suite.<sup>60</sup> Selon BIEL (†1495), la seule disposition suffisante à l'infusion de la grâce, aussi bien dans le sacrement qu'en dehors, est la contrition inspirée par le motif de la charité. L'attrition est toujours insuffisante.<sup>61</sup>

Cette doctrine en arrive à faire figure de rigorisme. Les deux voies conduisant à la justification se réduisent pratiquement à une seule. L'intention de Scot: rendre plus aisé le pardon du péché grâce à la mort de Jésus-Christ, et donc par le moyen du sacrement, s'évanouit. Le sacrement est réduit à une pure condition de salut. Une seule voie de salut, mais qui exalte moins le travail de la grâce que celui de l'homme, car cette contrition «parfaite», cet amour de Dieu par-dessus tout, on le demande aux seuls efforts du libre-arbitre.

La désaffection dans laquelle était tombé le sacrement provient probablement du mode de causalité que lui attribue la doctrine de Biel. La

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 158a

<sup>60</sup> Guillaume d'Occam (+1349) écrit: «...ad deletionem peccati actualis non solum attritus usque ad certum gradum in adulto recipit gratiam, sed non habens talem actum, habens tamen voluntatem suscipiendi sacramentum penitentiae sive omni obice peccati mortalis actualiter inherentis recipit gratiam non ex merito sed ex pacto divino si nullum obicem ponat.» *In IV Sent.*, q. 9, dans *Opera plurima Super 4 libros sententiarum*, réimpr. de l'éd. de Lyon, 1494-6, T. IV, lettre P.

La parenté entre ce texte et celui signalé à la note précédente est patente. Cela montre comment la pensée de Scot a été comprise par certains théologiens postérieurs.

<sup>61</sup> Cf. A. IODICE, «L'efficacia del sacramento della penitenza negli scolastici e in Gabriel Biel», dans *La Scuola Cattolica*, 66 (1938), p. 152.

Voici quelques passages de G. BIEL: «Nam absolutio, ut rite impendatur, praesupponit contritionem in absolvendo, alioquin nihil operatur, nec sufficit attritio»; G. Biel, *Commentarius in Quartum librum sententiarum*, Brixiae, 1574, p. 575b.

«Confitens contritus consequitur remissionem peccatorum etiam si non absolvitur sacramentaliter.» *Ibid.*, p. 575b.

«Peccatum non remittitur nisi per contritionem, aut sacramentum poenitentiae in actu.» *Ibid.*, p. 575a.

«Non est contritio perfecta, nisi adsit votum, idest voluntas, et propositum confitendi et suscipiendi sacramentalem absolutionem.» *Ibid.*, p. 575a.

«Potestas clavium extendit se ad remissionem et retentionem culpaе, non coram Deo, sed in facie ecclesiae.» *Ibid.*, p. 576a.

«Quia non remittit peccatum sed remissum a Deo praesupponit.» *Ibid.*, p. 576a.

«Sacerdotibus Dominus potestatem solvendi et ligandi tribuit, idest ostendendi homines ligatos et solutos.» *Ibid.*, p. 576a-b.

Les conditions indiquées par Scot pour obtenir la rémission des péchés avec le sacrement de pénitence sont citées par Biel dans la distinction 14, q. 2, p. 246a, lettre D de l'édition mentionnée.

production de la grâce est une création proprement dite à laquelle aucune créature ne peut apporter sa collaboration, fût-elle instrumentale. Les sacrements en seront réduits à un rôle de causalité occasionnelle, ou de condition «sine qua non». Dieu a établi de conférer la grâce à l'homme qui reçoit le sacrement.<sup>62</sup>

Il était important de rappeler, même brièvement, ce courant théologique; c'est dans ce climat que se situe la réaction de Luther.

### *La réaction de Luther*

Dans son sermon sur la pénitence, le professeur de Wittenberg fait allusion aux doctrines prônées par Scot et par Biel. Cajetan a relevé les deux passages correspondants.

L'auteur du sermon affirme d'abord :

«Ici s'écroule l'erreur de ceux qui disent que les sacrements de la loi nouvelle sont des signes efficaces de la grâce de la façon suivante: si quelqu'un n'a pas la contrition, mais seulement l'attrition, il obtiendra la grâce, pourvu qu'il ne pose pas l'empêchement du péché actuel ou du mauvais propos.»<sup>63</sup>

Dans un second texte, on lit :

«Il faut demander au pénitent s'il croit être absout plutôt que s'il est vraiment contrit. Car la contrition n'est jamais assez vraie; même si elle l'était, elle ne serait jamais certaine; même si elle était certaine, elle ne le serait jamais assez.»<sup>64</sup>

### *La réponse de Cajetan*

Après avoir examiné la «découverte»<sup>65</sup> de Luther pour rendre compte de la justification du pécheur, Cajetan, dans la réponse à des objections, s'occupe brièvement, toujours dans l'opuscule, de la suppression de la contrition parfaite ou imparfaite.

Reprenons cette réplique en la complétant à la lumière des commentaires de la *Somme Théologique* de saint Thomas.

<sup>62</sup> Cf. A. IODICE, *art. cit.*, p. 153.

<sup>63</sup> «Ruit ergo hic error illorum qui dicunt, quod sacramenta novae legis sunt efficacia gratiae signa, quod, si quis etiam non sit contritus sed attritus, modo non ponat obicem actualis peccati vel propositi mali, gratiam consequatur.» *Sermo de poenitentia*, p. 324.

<sup>64</sup> «Quare plus est a confitente requirendum, an credat sese absolvi, quam sit vere contritus, sicut Christus a caecis quaesivit: Creditis me posse vobis hoc facere? Et merito, quia contritio nunquam est vera satis, quod si esset vera, non est tamen certa, et si esset certa, non tamen esset satis.» *Ibid.*

<sup>65</sup> Dans l'opuscule qui fait l'objet de cet exposé, on trouve les expressions «novitas», «inventionem».



### *Le sacrement dans l'Eglise*

Thomas de Vio a d'abord été choqué par la prétention de Luther qui ne s'opposait pas simplement à une opinion théologique ou à une pratique ecclésiastique de soi caduque. Il voyait dans l'élimination de la contrition une attaque contre l'existence elle-même d'un sacrement lié à la vie de l'Eglise.

Les auteurs médiévaux, et Cajetan avec eux, n'abordaient pas la question de l'existence du sacrement de pénitence en se demandant si Jésus-Christ a institué un sacrement du pardon des péchés – position certes légitime par ailleurs. Ils partaient, au contraire, de la pratique de l'Eglise vivante. Pour eux, le donné est la pénitence exercée dans l'Eglise.<sup>66</sup>

En fait, que la pénitence soit un sacrement n'est pas mis en doute au Moyen-Age. Ce qui intéresse les théologiens dont nous parlons est l'application de la notion de sacrement à cet ensemble rituel désigné par le mot de pénitence. Car, bien que le septénaire sacramentel fit partie du patrimoine doctrinal de l'époque, les théologiens savaient que le terme «sacrement» se dit analogiquement.

De toute façon, Cajetan avait la conviction qu'un rite qui comprenait la contrition du pénitent était un sacrement et que par lui l'homme était réconcilié avec Dieu. Soutenir le contraire était très présomptueux.<sup>67</sup>

Thomas de Vio avait une connaissance limitée des rites sacramentaux dans l'Eglise; il admettait cependant une évolution dans l'administration du rite de la réconciliation.<sup>68</sup> De toute façon, la dimension sacramentelle de celui-ci ne faisait pas de doute pour le légat du Léon X. Il s'agissait même d'une pièce essentielle à la constitution de l'Eglise.

Mais ce qui rendait Cajetan encore plus sensible à la négation du moine augustin était une conviction d'école théologique.

### *La vertu et le sacrement de pénitence*

Déterminer l'union entre les deux dimensions de la pénitence: la vertu et le sacrement, entre l'aspect subjectif et l'aspect objectif, est une entreprise délicate. Les théologiens antérieurs à Luther ont proposé des expli-

<sup>66</sup> Cf. S. Thomas, *Summ. Theol.*, III P., q. 84, a. 1: «Unde manifestum est quod poenitentia quae in Ecclesia agitur, est sacramentum.»

<sup>67</sup> «Dicendum quod assumptum non solum falsum sed et praesumptuosum est valde contra universalis Ecclesiae ritum, contritio enim est summe necessaria.» *Utrum...*

<sup>68</sup> On lui a reproché sa position sur la confession auriculaire. Cf. son commentaire à Jean 20,23 (*In quatuor Evangelia et Acta Apostolorum*, Venetiis, 1530, fol. 210a) et sa réponse aux objections de la Faculté de théologie de la Sorbonne (*Responsio... ad censuras 16, articulo-rum sub nomine theologorum parisiensium editas*, publiée en appendice à *In Iob commentarii*, Romae, 1535, 5 art., fol. 137 b.).

cations diverses. La construction équilibrée et robuste de S. Thomas, qui insérait le sacrement dans le processus de la justification, était, en partie, abandonnée à la fin du XV<sup>e</sup> siècle. Cajetan, malgré quelques faiblesses, était revenu à la doctrine de son maître. Dans ces conditions, deux aspects le rendaient plus sensible à l'attaque de l'auteur du Sermon sur la pénitence :

a) La causalité sacramentelle des actes du pénitent

Selon le schème affiné par S. Thomas, la «matière»<sup>69</sup> du signe sacramentel dans le sacrement de pénitence est constituée par les actes du pénitent : accusation des péchés, repentir manifesté et satisfaction, qui entrent donc dans le signe sacramentel. Comme le sacrement est un signe efficace, il s'ensuit que les actes du pénitent – lorsqu'ils sont liés à l'absolution – causent la grâce de la justification. S. Thomas ne fournit cet enseignement audacieux qu'à la fin de sa vie.<sup>70</sup>

b) La structure du sacrement

Autre point à relever : il n'existe pour le baptisé qu'une seule voie de pardon, à la fois personnelle et ecclésiale : la contrition soumise aux clefs de l'Eglise, pour recevoir les conditions de Dieu offensé.<sup>71</sup>

<sup>69</sup> Le terme *matière*, opposé à celui de *forme*, semble des plus mal choisis ici, le signe étant d'un tout autre ordre que la *substance*. L'aristotélisme paraît avoir fait son entrée inopportune dans ce domaine. Notons que S. Thomas s'est bien rendu compte de la difficulté. En fait, le terme *matière* n'est pas employé dans ce contexte pour désigner quelque chose de corporel ; cela est évident dans le sacrement de pénitence : la matière est constituée par les actes humains du pénitent. Le binôme matière-forme voudrait exprimer le fait que le signe sacramentel comprend un élément déterminé par l'autre, les paroles qui précisent le sens. Cependant, *matière et forme* s'unissent dans l'ordre sacramentel pour constituer un seul tout, un seul sens.

<sup>70</sup> *Summ. Theol.*, III P., q. 84, a. 1. Cajetan n'a pas manqué de noter ce progrès dans la pensée de son maître : Ici l'auteur enseigne plus justement que tout le sacrement de pénitence, composé de la matière et de la forme, c'est-à-dire de l'acte du pénitent et de l'absolution (ces deux éléments constituent un seul sacrement), cause la rémission des péchés, en vertu de chacune des parties, principalement en vertu de la forme, secondairement en raison de la matière, c'est-à-dire des actes du pénitent en tant qu'ils sont soumis aux clefs de l'Eglise. Cela veut dire que Dieu utilise l'acte du pénitent du fait qu'il est partie du sacrement, comme partie matérielle ou instrumentale, pour causer la rémission des péchés, de même que l'eau, du fait qu'elle est assumée pour le baptême, Dieu l'utilise comme partie matérielle ou instrumentale pour régénérer ses fils. In III P., q. 84, a. 1, no. IV, dans *Opera Omnia* de S. Thomas, T. XII, p. 288.

<sup>71</sup> «La solution consiste donc, note B. de Vaux, à unifier sous ce divin principe : la grâce de l'Esprit Saint, les deux facteurs humains, l'un ecclésial, l'autre personnel, qui travaillent avec le Saint-Esprit au pardon des péchés. Solution complexe et nuancée. Elle met en œuvre tout un enchaînement de causes qui ne se situent pas au même plan. Au fond, pourtant, c'est une solution simple, qui a le mérite de faire retour au point de vue le plus élevé, le plus théo-



Cajetan se fait l'écho de cet enseignement :

« Dieu agit de part et d'autre. Il concourt, en effet, du côté du pécheur, à la pénitence intérieure en l'inspirant, non seulement en elle-même mais aussi en l'ordonnant au sacrement. C'est en vertu d'un mouvement intérieur que le pénitent se soumet au pouvoir des clefs. D'autre part, Dieu agit du côté du sacrement, en dirigeant les actes sacramentels extérieurs vers le repentir intérieur, lorsqu'il se sert du sacrement lui-même pour exciter et parfaire l'acte intérieur du pénitent. Ainsi, en excitant et en menant à terme, il fait de l'« attrit » un « contrit », lorsque, au moyen du sacrement, il se sert de l'acte intérieur du pénitent pour remettre le péché. » <sup>72</sup>

Ainsi, le mouvement intérieur du pécheur vers la justification, tel que le concevait le légat de Léon X, semblait incompatible avec les observations de Luther proposées dans les deux opuscules que le cardinal avait sous les yeux.

## Conclusion

Le but de cet exposé n'était pas de défendre la doctrine de l'un des deux interlocuteurs et de réfuter la position de la partie adverse. Mon intention n'était pas non plus de démontrer que Cajetan avait bien compris la position du moine augustin.

Le mouvement provoqué par Luther avait suscité rapidement une opposition. C'est de façon très occasionnelle que le légat fut amené à

logique : celui de Dieu. Car c'est Dieu qui est ici à l'œuvre, Dieu qui travaille dans le mystère du Christ, dans les sacrements de l'Eglise, Dieu qui agit dans le cœur du pénitent. Ce qu'il y a de nouveau dans ce sacrement, c'est que Dieu va jusqu'à prendre en mains pour ce travail de grâce les actes du pécheur, jusqu'à insérer son labeur pénitentiel dans le sacrement efficace. Voilà probablement ce qui est le plus difficile à saisir : l'extrême ampleur et souplesse que saint Thomas donne à la notion de sacrement. Nous voici en présence d'un sacrement qui se réalise dans une procédure assez développée, comprenant les actes du sujet lui-même, tous ses actes pénitentiels – depuis sa contrition jusqu'à la satisfaction, en passant par la confession qui soumet toute cette « matière » au jugement du prêtre. » B. DE VAUX SAINT-CYR, *Revenir à Dieu*, p. 320.

<sup>72</sup> « Deus utrinque operatur. Concurrit siquidem ex parte poenitentis ad interiorem poenitentiam, inspirando illam..., non solum secundum se, sed etiam in ordine ad sacramentum : quod ex eo patet quod ex interiori motu poenitens subiicit se clavibus. Et rursus concurrit Deus ex parte sacramenti, ordinando sacramentales actus exteriores ad interiorem poenitentiam, dum utitur sacramento ipso ad excitandum et perficiendum interiorem actum poenitentis : sic enim excitando et perficiendo facit de attrito contritum, dum, mediante sacramento, utitur etiam interiori actu poenitentis ad remissionem peccatorum. » In III P., q. 84, a. 2, no. III, dans *Opera Omnia* de S. Thomas, T. XII, p. 288.

examiner quelques traits de cette nouvelle doctrine. Nous sommes, alors, au début d'une étape; la signification du chemin parcouru ne pourra être évaluée parfaitement que plus tard.

Invité à rencontrer le professeur de Wittenberg, Thomas de Vio, par honnêteté, s'est informé des écrits de celui qui était accusé. Il examina deux opuscles. Plusieurs points lui parurent incorrects. Le spécialiste de l'enseignement de Luther, ou même celui qui est simplement bien informé de cette doctrine, estimera peut-être que Cajetan n'a pas saisi la pensée de son interlocuteur. Je n'ai pas la compétence suffisante pour me prononcer sur cette question. Il est permis, cependant, de déclarer qu'à cette époque le théologien formé à l'école de S. Thomas ne disposait que de peu d'informations pour pénétrer l'enseignement de son interlocuteur. Et, si je ne fais erreur, les connaisseurs de la doctrine luthérienne affirment que Cajetan a perçu un point important dans la position doctrinale du moine augustin. La marque de nouveauté pouvait d'autant moins échapper au légat de Léon X que Luther ne cachait pas son intention. Mais, ce qui frappe dans la réaction de Cajetan, c'est l'ampleur que prend à ses yeux la revendication de son antagoniste. Sous sa plume on lit cette phrase: «*Ceci revient en effet à construire une nouvelle Eglise*». <sup>73</sup>

Pourquoi une critique aussi grave? Cajetan n'a pas jugé nécessaire de fournir des explications explicites, sinon la suivante:

«Le deuxième point touché par Luther, suivant lequel les sacrements tournent à la damnation même de celui qui a la contrition s'il ne croit pas qu'il reçoit le pardon, est chose qui appelle non pas réponse, mais correction; car c'est soutenir ceci: le sacrement que l'Eglise dit être suffisamment défini par la confession, la contrition et la satisfaction, conduit à la damnation pour l'absence d'un quatrième élément, à savoir la foi certaine chez celui qui reçoit l'effet. Or ceci revient à construire une nouvelle Eglise.» <sup>74</sup>

Je ne crois pas que le légat de Léon X ait prêté au Réformateur allemand une intention schismatique. Il est plus probable que Cajetan, lorsqu'il écrivait ces lignes, ait eu présent à l'esprit ce passage de S. Thomas:

«Les Apôtres et leurs successeurs sont les vicaires de Dieu pour le gouvernement de cette Eglise qui est constituée par la foi et les sacrements de

<sup>73</sup> «Hoc enim est novam Ecclesiam construere.» *Utrum...*

<sup>74</sup> «Secundum autem, quod contrito in damnationem sunt sacramenta nisi credat se absolvi, non est responsione sed correctione dignum, quoniam sacramentum, ab Ecclesia sufficienter traditum per confessionem, contritionem et satisfactionem, damnabile constituitur sine quarto, scilicet certa fide effectus in suscipiente, hoc enim est novam Ecclesiam construere.» *Utrum...*



la foi. Aussi, de même qu'ils ne peuvent constituer une autre Eglise, ils ne peuvent transmettre une autre foi, ou instituer d'autres sacrements; c'est «par les sacrements qui coulèrent du côté du Christ crucifié» que l'Eglise du Christ a été constituée.»<sup>75</sup>

Les réflexions que nous avons présentées dans cet exposé se concentrent sur deux points: la foi et le sacrement. Mais, et la foi et le sacrement étaient, selon Cajetan, mis en péril par les prétentions de Luther. Il ne s'agissait, certes, pas encore d'une doctrine construite et systématisée. Pourtant, tant de points contribuaient à tracer une ligne suffisante pour dessiner une autre figure de la foi ecclésiale et du sacrement. Thomas de Vio voyait même réduite à peu près à néant sa doctrine sur le sacrement de la pénitence.

Luther avait mis en évidence l'exigence personnelle requise de la part du pécheur. A celui-ci, il demandait de croire avec certitude à la rémission de ses péchés pour que l'effet advienne.

On peut affirmer sans hésiter qu'aux yeux de Cajetan cette «nouveau» n'introduisait pas un élément purement accidentel dans le processus de la justification. Plusieurs indices montrent l'importance que revêtait pour lui cette doctrine luthérienne. Il ne s'est pas contenté de la souligner dans l'opuscule dont nous nous sommes occupés. Il en parla à son interlocuteur dans le colloque d'Augsbourg.<sup>76</sup> Quelques années plus tard, dans une brève note destinée à Léon X, il insistera encore sur cette position doctrinale.<sup>77</sup> Enfin, à la demande de Clément VII, il reprendra l'examen de la question le 13 mai 1532. Le contexte était la Confession d'Augsbourg.<sup>78</sup> A

<sup>75</sup> «Apostoli et eorum successores, sunt vicarii Dei quantum ad regimem Ecclesiae institutae per fidem et fidei sacramenta. Unde, sicut non licet eis constituere aliam Ecclesiam, ita non licet eis tradere aliam fidem, neque instituere alia sacramenta: sed «per sacramenta, quae de latere Christi pendentis in cruce fluxerunt», dicitur esse fabricata Ecclesia Christi.» *Summ. Theol.*, III P., q. 64, a. 2, ad 3.

<sup>76</sup> Thomas de Vio le dit dans l'opuscule dont nous nous sommes occupés. Soulignons aussi ce fait: durant le colloque d'Augsbourg, il a reproché explicitement ce point doctrinal au Réformateur allemand. Luther lui-même le rappelle et il n'y a pas à mettre en doute l'exactitude de ce souvenir.

<sup>77</sup> «Respondemus credere sibi esse remissa peccata absolvente sacerdote contingit dupliciter: vel quantum est ex parte sacramenti, vel quantum est ex parte ipsius qui absolvitur. Credere primo modo, necessarium est ad remissionem peccatorum, nam hoc credere est actus fidei infusae, sine qua impossibile est placere Deo. Credere autem secundo modo, non est necessarium ad remissionem peccatorum, quoniam potest poenitens, qui absolvitur, pie dubitare de propria dispositione, an scilicet digne suscipiat illud sacramentum.» *Ad Leonem X Pont. Max. damnati sensus articulorum 5 expositio*. Edition des opuscules: Venise, 1523, fol. 215a; Venise, 1531, fol. 64 b.

<sup>78</sup> Dans le texte, Cajetan renvoie aussi explicitement à la Bulle *Exsurge Domine*, du 25 juin 1520, cf. DENZINGER-SCHOENMETZER, *Enchiridion Symbolorum...* Ed. 33, Barcnone..., 1965, nn. 1460-1462.

cette époque, Rome était disposée à faire des concessions aux Luthériens. Le conseiller du pape présente ainsi le problème :

«Magnificantes lutherani evangelicam doctrinam de aeterna salute hominum per fidem mediatoris dei et hominum hominis christi iesu, docent homines consequi remissionem peccatorum per fidem in iesum christum, extendendo nomen fidei ad credulitatem qua peccator accedens ad sacramentum credit se iustificari ex divina misericordia intercedente iesu christo. Et usqueado magnipendunt hanc credulitatem, ut dicant eam assequi remissionem peccatorum ex divina permissione; aiunt enim quod nisi homo habeat huiusmodi firmam credulitatem divini verbi iniuriam faciat divino verbo, minus credendo divinae permissioni: si autem firmiter credit se iustificari suscipiendo sacramentum, vere iustificabitur alioquin non esset vera et efficax divina promissio.»<sup>79</sup>

Thomas de Vio reprend la distinction entre la foi dont il est question dans l'Écriture et celle dont parlent les Luthériens. La description de la «credulitas» est ici plus précise. L'auteur affirme de nouveau la possibilité d'erreur liée à cette foi. Plus clairement que dans le passé, il souligne l'unicité de la foi – ce dont s'occupe la Révélation – de tous les chrétiens.<sup>80</sup> L'intervention de la foi vive dans la justification est également plus étudiée qu'auparavant, ce qui complète l'argumentation de Cajetan.

La doctrine de Luther sur la foi conduit ainsi à la division de l'Eglise et à la constitution d'une autre Eglise. La nouveauté de l'enseignement luthérien révèle toute sa force dans le sacrement: de celui-ci la foi est une partie essentielle.<sup>81</sup> En outre, elle élimine pratiquement l'importance soit de l'absolution du prêtre, soit des actes du pénitent, considérés jusqu'à cette époque comme nécessaires.

Pour Thomas de Vio, il n'y a aucun doute, le sacrement est changé radicalement, pour ne pas dire détruit.

Pour apprécier le poids de la réponse de Cajetan, il faudrait, me semble-t-il, la situer dans son contexte doctrinal. Pour cerner celui-ci, d'abord négativement, disons qu'il serait erroné d'attribuer au légat de Léon X la conception suivante:

«L'homme et Dieu sont deux libertés face à face, deux volontés; il n'y a plus de vraie communauté entre eux. Le libre arbitre humain est un

<sup>79</sup> *De fide et operibus adversus Lutheranos tractatus*, Romae, 1532, fol. A.ii.a.

<sup>80</sup> «Tum quia fides omnium christianorum est una, iuxta illud ad ephes 4, [5], unus dominus, una fides; perspicuum est autem quod sub fide quae est in me, non continetur credere quod ille suscipiens sacramentum nunc hic iustificetur.» *Op. cit.* fol. A.iii.a.

<sup>81</sup> Le renvoi à la Lettre aux Ephésiens (4,5) montre que, selon Cajetan, un lien intime unit la foi et les sacrements de l'Eglise. Cf. le commentaire de l'auteur au passage indiqué: *Epistolae Pauli et aliorum Apostolorum*, Venetiis, 1531, fol. 111b.



absolu dans son genre, mais qui a en face de lui la volonté divine, absolument libre.»<sup>82</sup>

Au contraire, l'univers de Cajetan comprend essentiellement toutes les créatures subordonnées à Dieu dans leur être, leur agir, jusque dans les mouvements intérieurs les plus intimes. Thomas de Vio pense que Dieu peut agir sur la liberté humaine sans la détruire. L'appel divin, selon lui, n'est pas simple invitation: il est motion intérieure et efficace à laquelle personne ne résiste.<sup>83</sup> D'autre part, il s'est efforcé d'expliquer le mécanisme de la causalité avec pénétration et subtilité.<sup>84</sup>

Ces brefs rappels montrent la difficulté qu'avait Cajetan d'accepter les vues de Luther – la réciproque ne devait pas être moins vraie –. De prime abord les nouveautés doctrinales n'effrayaient point Thomas de Vio. En commentant l'Écriture, il ne craignit pas de s'écarter, au besoin, de l'opinion commune des docteurs.<sup>85</sup> Avec ses collaborateurs, il entreprit la traduction du texte sacré; ses interprétations, comme ses gloses, ne manquent pas d'audace. Il était persuadé de la nécessité d'une réforme dans l'Eglise. Luther lui-même, de son côté, exprime des paroles d'estime à l'égard de son interlocuteur. Il écrivit à son ami Spalatin:

«La bienveillance à mon égard, promise par le Cardinal Légat à notre prince, fut certainement exceptionnelle, et il en fit preuve abondamment... Il s'offrit à faire toutes choses paternellement, le plus paternellement même, et sans doute l'aurait-il fait si j'avais voulu me rétracter.»<sup>86</sup>

«*Me rétracter*», c'est bien là que se concentre toute la question. Luther l'a saisi lorsqu'il conclut: «*Je n'ai pas voulu, et lui voulait absolument*». Ce fut la rupture avec les suites que l'on connaît. En 1518 les options doctrinales des deux hommes divergeaient profondément.

A.F. VON GUNTEN, O.P.

<sup>82</sup> CARRA DE VAUX, *op. cit.*, p. 410.

<sup>83</sup> «Nec est mirandum, quod isti et illi [Apostoli] statim secuti fuerint Iesum, quia interiori operatione Iesus movebat – motione non invitatoria sed efficaci –, corda eorum ad relinquendum omnia et sequendum ipsum. Tali enim attractioni interni spiritus nullus unquam resistit, nullus etiam resistet unquam, quia efficit voluntarium sectatorem, operarium, martyrem, etc.» *In quattuor Evangelia et Acta Apostolorum... commentarii*, Venetiis, 1530, fol. 10b.

<sup>84</sup> Cf. ses commentaires à la Somme Théologique de S. Thomas: In I, q. 8, a. 1; q. 19, a. 8; q. 22, a. 1; q. 45, a. 5; q. 104, a. 1; q. 105, a. 5; I-II, q. 113, a. 2; III, q. 62, a. 1; q. 64, a. 2.

<sup>85</sup> Cf. A.F. VON GUNTEN, *La contribution des Hébreux à l'œuvre exégétique de Cajetan*, p. 52, n. 19.

<sup>86</sup> Lettre à Spalatin, 31, X, 1518, p. 224s. Dans cet écrit on peut lire: «Ipse Cardi[nalis] Legatus pro persona sua mire placet».

## Petite bibliographie

– Pour une vue d'ensemble sur Cajetan:

Les articles *Cajetan* de P. MANDONNET, dans *Dictionnaire de Théologie Catholique*, II, Paris, 1905, pp. 1313–29 et de M.H. LAURENT dans *Dictionnaire d'histoire et de Géographie Ecclésiastique*, XI, Paris, 1849, pp. 248–252. La *Revue Thomiste* (1934–1935) lui a consacré un numéro spécial: *Cajetan*.

– Pour L'histoire de la période qui nous intéresse, il existe une excellente étude en langue allemande. Travail concis, objectif, effectué sur les sources: J. WICKS, *Cajetan und die Anfänge der Reformation* (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter des Glaubensreformations, 43), Münster, 1983.

– Le principal opuscule dont il est question ici fut imprimé pour la première fois (à ma connaissance) en appendice du commentaire à la Somme Théologique de S. Thomas (troisième partie), chez l'éditeur Luc-Anthoine Giunta, à Venise, en 1523. On le retrouve ensuite dans toutes les éditions des opuscules de Cajetan. Le lecteur de langue anglaise dispose d'une traduction due à J. WICKS dans *Cajetan Responds. Reader in Reformation Controversy*, Washington, 1978, pp. 49–55.

– Notre question a été examinée par G. HENNIG dans *Cajetan und*

*Luther* (Arbeiten zur Theologie, II, 7) Stuttgart, 1966, p. 45ss. K.V. SELGE, «Die Augsburger Begegnung von Luther und Kardinal Cajetan im Oktober 1518», dans *Jahrbuch der Hessischen Kirchen geschichtlichen Vereinigung*, 20 (1969), pp. 37–54. O.H. PESCH, «Das heisst eine neue Kirche bauen» dans *Begegnung*, Festschrift H. Fries, Graz, 1972, pp. 645–661.

– Sur Cajetan exégète on pourra lire A.F. VON GUNTEN, «La contribution des Hébreux à l'œuvre exégétique de Cajetan», dans *Histoire de l'exégèse au XVI<sup>e</sup> siècle*, (Etudes de Philosophie et d'Histoire, 34, Genève, 1978, pp. 46–83).

– Au sujet de la contrition et de l'attrition dans la justification, la position de la tendance à laquelle se rattache Cajetan a été étudiée par H. DONDAINE O.P., *L'attrition suffisante* (Bibliothèque Thomiste, 25), Paris, 1943. B. CARRA DE VAUX SAINT-CYR OP, *Revenir à Dieu*, Paris, 1967.

– Les deux écrits de Luther cités ici se trouvent dans l'édition de Weimar, premier volume: *Sermo de poenitentia*, pp. 319–324; *Resolutiones de indulgentiarum virtute*, pp. 525–628. On citera le premier volume des Lettres, dans l'édition de Weimar également.



# Soloviev, S. Thomas et la théorie de la connaissance

Soloviev était plus familiarisé avec la philosophie idéaliste allemande qu'avec la scolastique et S. Thomas n'est guère cité dans son œuvre. Les sympathies du philosophe russe allaient à Platon plutôt qu'à Aristote. Cependant Soloviev a un génie magnanime qui le rend attentif aux penseurs et aux courants les plus divers. Sa biographie intellectuelle est remplie de brusques tournants qui font de lui un pèlerin de la philosophie plutôt qu'un voyageur à l'itinéraire classique dont le point de départ fait prévoir les étapes ultérieures.

Descartes et Kant, qui ont consacré une partie importante de leur œuvre à la théorie de la connaissance, sont les maîtres de la philosophie idéaliste moderne dont Soloviev ne s'est jamais complètement dégagé, lors même qu'il la critique. Pour lui la révolution kantienne, qui parachève l'œuvre de Descartes, est un acquis définitif de l'évolution progressive de la réflexion philosophique.

Nous allons examiner la gnoséologie chez S. Thomas et Soloviev du seul point de vue de la connaissance conceptuelle qui caractérise la raison spéculative, pour en si-

gnaler les caractéristiques. D'autres types de savoir mériteraient d'être présentés, notamment ceux qui relèvent de la connaissance morale et de la mystique, mais une étude complète demanderait des développements qui dépasseraient le cadre d'une communication.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Pour S. Thomas on se reportera notamment à *de Veritate*, q. 10, a. 6 et 8, et *Summa theologiae* I, q. 84–87. Voir aussi E. GILSON, *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, 1939, et J. MARITAIN, *Réflexions sur l'intelligence* (1924), Œuvres complètes, t. III. et *Les degrés du savoir*, (1932) O.C.: T. IV, YVES SIMON, *L'ontologie du connaître*, 1934. Pour Soloviev voir *Crise de la philosophie occidentale* (1874), trad. Aubier 1947, *La Sophia* (1876), original français publié en 1978 par F. Rouleau in Vladimir SOLOVIEV *La Sophia et les autres écrits français*, Age d'homme, 1978, il s'agit essentiellement des trois dialogues, datés du Caire, en février 1876, et surtout de trois articles (1897, 1898, et 1899) rassemblés sous le titre de «Fondement de la philosophie théorique», vol. XI des Œuvres complètes en russe, trad. anglaise dans *Russian Philosophy*, 1965, vol. III, pp. 99–134 (quatre pages de l'original russe n'ont pas été traduites). On peut aussi consulter *L'histoire de la philosophie russe* de Basile ZENKOVSKY, trad. française, Gallimard 1953 (et 1992), T. II, ch. I et II, ainsi que Frederic C. COPLESTON, *Russian Religious Philosophy, selected aspects*, Notre-Dame, 1988.

## I. Gnoséologie de S. Thomas

On sait que pour S. Thomas, qui suit Aristote en le complétant parfois de manière originale, la connaissance de l'âme humaine obéit à deux lois que l'on peut résumer en ces termes :

C'est l'objet qui spécifie l'acte de connaître et l'intelligence, potentiellement ouverte à l'être intelligible sous toutes ses formes, les reçoit d'abord par les sens. Il y a donc une certaine passivité initiale de l'esprit qui est en attente d'information venant de l'extérieur. Cependant une activité immanente de *l'intellect agent* puis de *l'intellect possible* est déclenchée par l'objet intelligible.

Cette activité immanente s'exprime non seulement par la saisie des premiers principes, notamment le principe d'identité, mais aussi par l'assimilation vitale des essences intelligibles. A la suite d'un processus qui va des sens à l'intellect, les réalités intelligibles sont donc reçues dans l'esprit. La réalité des choses connues se trouve alors dans l'esprit à l'état non pas matériel, mais *intentionnel*, c'est-à-dire immatériel et universel. Connaître pour l'esprit c'est devenir l'autre en tant qu'autre par une opération vitale immanente qui donne accès non pas à représentation de l'objet, mais à sa présence intentionnelle. S. Thomas et ses successeurs vont s'attacher à décrire le processus de la connaissance, plutôt qu'à l'expliquer. Nous connaissons, selon S. Thomas, l'es-

sence même des choses que nos sens appréhendent et dont l'esprit abstrait l'intelligibilité.

Aristote est à l'origine de cette théorie de la connaissance que S. Thomas complète en insistant sur l'immatérialité de l'opération : ce n'est pas le concept qui est l'objet connu (*quod*), mais c'est à travers lui (*quo*) que la chose est connue dans son essence et peut figurer, à l'état intentionnel dans l'esprit.

On notera que pour Aristote et S. Thomas, c'est l'objet réel lui-même qui est privilégié et non pas l'opération de la pensée. La réalité du monde extérieur est supposée évidente et ils s'attachent à décrire le passage du sensible à l'intentionnel. Notons que la faculté de connaître reste mystérieuse et que les étapes décrites par S. Thomas visent à *rendre compte* d'un résultat décisif : l'esprit connaît les choses dans leurs essences sans d'ailleurs pouvoir épuiser la richesse d'intelligibilité du moindre objet matériel extérieur. L'erreur est possible du fait des sens eux-mêmes et lorsque nous jugeons et concluons, mais non pas dans la simple appréhension de l'objet intelligible et dans la connaissance des premiers principes d'identité ou de causalité qui sont évidents dès que l'esprit perçoit l'être intelligible.

La crainte des erreurs et la volonté d'acquérir une certitude irréfutable ont été avancées pour justifier la solution idéaliste qui part non pas de l'être objectif (*ens*), mais de la pensée (*cogitatum*).



Kant a cru pouvoir tirer les conclusions drastiques des difficultés soulevées par l'idéalisme cartésien en niant la possibilité de connaître la «chose en soi» et en donnant à la représentation un rôle essentiel. Le sujet part de la conscience de soi et l'esprit donne des formes aux impressions sensibles reçues de l'extérieur. Ces formes a priori sont l'espace et le temps pour l'intuition sensible et les 12 catégories pour l'entendement. Notons que pour Kant, ce n'est pas le moi empirique qui agit, mais le moi transcendantal antérieur à l'activité du sujet individuel.

Il n'y a plus de *présence intentionnelle* de l'objet extérieur, mais *représentation* par le sujet qui impose des formes à la matière sensible et prend conscience de l'objet ainsi élaboré. Husserl, qui est contemporain de Soloviev, a repris l'idée d'intentionnalité chez Brentano, professeur à l'Université de Vienne, dont Husserl avait suivi les cours. C'est précisément en 1874, date de la dissertation de Soloviev sur la crise de la philosophie occidentale, que parut *Psychologie vom empirischen Standpunkt* dans lequel Brentano développe la notion d'existence intentionnelle familière aux scolastiques. Toutefois le courant phénoménologique, néo-cartésien, qui se rattache à l'œuvre d'Husserl, ne rompit pas avec la tradition idéaliste puisque la question de la connaissance des réalités extramentales fut mise entre parenthèses. Husserl, et avec lui la phénoménologie, ont utilisé la

notion d'intentionnalité, mais au lieu de considérer l'*état* intentionnel dans l'esprit de l'objet existant à l'extérieur de l'esprit, ils ont retenu seulement un *objet* intentionnel dans l'esprit dont le lien avec la réalité extérieure est mis entre parenthèses, voire même nié. La pensée reste fermée sur elle-même, il s'agit bien d'un néo-cartésianisme qui pense la pensée (cogitatum) et non l'être (ens).

## II. La gnoséologie de Soloviev

Soloviev a abordé à maintes reprises le problème de la connaissance<sup>2</sup>, nous n'en retiendrons que deux moments, celui des débuts (1874-76) et la fin (1897-99) en nous bornant à la connaissance conceptuelle et spéculative. Les deux premiers textes datent des années 1870, il s'agit de la *Crise de la philosophie occidentale* (1874) et des trois dialogues de *Sophie* (1876) rédigés en français. Le troisième document, qui comporte trois articles parus de 1897 à 1899, devait faire l'objet d'un ouvrage plus important sur le *Fondement de la philosophie théorique* que l'auteur n'a pu achever. Successivement nous examinerons ces deux moments de l'œuvre théorique de Soloviev.

<sup>2</sup> Voir B. ZENKOVSKY, *Histoire de la philosophie russe*, trad. française 1955, réédition 1992, pp. 60 et s.

1. *Crise de la philosophie occidentale (1874) et Sophia, dialogues et traités (1876)*

En 1874, Soloviev n'a que 21 ans et on ne peut attendre de sa dissertation pour la maîtrise une œuvre vraiment originale. Il reprend le thème de Kiréievski sur le rationalisme de la philosophie occidentale en apportant des vues intéressantes sur les auteurs contemporains. La scolastique fait l'objet de brèves allusions. La page consacrée à la querelle des universaux est assez confuse, et visiblement l'essentiel, c'est-à-dire la notion d'intentionnalité, manque. Il cite un peu plus haut les œuvres de Scot Erigène et celles d'Abélard (Migne), mais aucune référence n'est donnée pour S. Thomas. Remarquable, plus loin, que la philosophie médiévale s'était fixé pour tâche de concilier la foi et la raison, il note son caractère spéculatif centré sur l'être et s'étonne de l'absence d'une philosophie morale correspondante (agir). Il oubliait simplement que les théologiens médiévaux, en mettant la philosophie au service de la théologie, faisaient une œuvre indissociablement théorique et pratique.

Les textes datés du Caire et de Sorrento et rédigés en français ont été publiés pour la première fois par le P. Rouleau en 1978 (Age d'homme), une autre version est en préparation à Moscou. Trois dialogues sont suivis d'un essai sur les *Principes de la doctrine universelle*

(Sophia) et un fragement intitulé *Le procès cosmique et historique*.

Nous nous attacherons aux trois courts chapitres de la première partie de la *Sophia* qui traitent successivement: du besoin métaphysique de l'homme (ch. 1), de la possibilité de la connaissance métaphysique (ch. 2) et de la réalité de la connaissance métaphysique (ch. 3). Dans le premier chapitre, Soloviev affirme que connaître la vérité, c'est «connaître les choses dans leur universalité et totalité et non pas dans leur réalité apparente toujours partielle et passagère»<sup>3</sup>, puis on le voit prendre position contre le positivisme pour lui opposer sous le terme métaphysique, non seulement la connaissance de l'être non sensible, mais l'activité intellectuelle et morale de l'homme prise dans son ensemble. Nous avons déjà relevé que Soloviev reprochait aux Scolastiques de ne pas avoir inclus la morale dans leur philosophie et visiblement, il continue à ne pas distinguer dans la philosophie les différents types de savoirs: métaphysique, mathématique, philosophie de la nature, morale, art. Le deuxième chapitre donne lieu à une réflexion critique de la théorie de la connaissance chez Kant à propos des rapports entre la «chose en soi» et les phénomènes. La position de Soloviev est formulée en ces termes:

L'être métaphysique est la base réelle des phénomènes réels. L'être

<sup>3</sup> *Op. cit.*, p. 25.



métaphysique n'est pas un être de raison «mais l'être éminemment réel et concret. Si c'est ainsi, alors il y a une correspondance déterminée entre le monde phénoménal et le monde métaphysique, et par là la possibilité générale de connaître ce dernier est établie».

Puis vient l'argumentation suivante: «Il est parfaitement évident que nous ne pouvons pas connaître immédiatement l'être comme il est en soi, c'est-à-dire que notre connaissance ne peut pas le contenir dans son *esse* même ou matériellement, de même que l'image dans un miroir ne peut pas contenir matériellement l'objet réfléchi. Mais comme néanmoins cette image nous donne une connaissance vraie de l'objet partant qu'il peut être réfléchi, de même l'être métaphysique, absolument inconnaissable dans son essence intérieure comme il est pour soi, est véritablement connu comme être objectif dans les phénomènes qui sont ses manifestations, exprimant plus ou moins directement sa nature intérieure». Soloviev cherche visiblement à sortir de la conception idéaliste kantienne, et insiste sur le lien entre notre perception des phénomènes et la chose en soi qui peut être connue «plus ou moins directement» car «le caractère subjectif des formes de notre connaissance ne les empêche pas de correspondre à des réalités indépendantes». Pour rendre compte de cette correspondance, Soloviev, dans le chapitre suivant, fait un pas de plus:

*Les perceptions extérieures ou sensuelles sont comme toutes les autres des états intérieurs de nous-mêmes, mais ce qui les distingue des autres est que dans elles et par elles notre être est dans un contact immédiat et réel avec d'autres êtres, est déterminé par eux, de sorte que ces états ne peuvent pas être regardés comme des manifestations du sujet par lui pour lui-même, mais comme les manifestations d'un autre par lui et pour lui, c'est-à-dire comme des manifestations indirectes. Que dans ces perceptions nous sommes en contact réel avec d'autres êtres est prouvé par le caractère même de ces perceptions. Notre certitude de ce que nous percevons un objet extérieur réel n'est pas une certitude logique, une conclusion, mais une certitude immédiate qui n'est pas séparée de la perception elle-même». On a là une orientation vers le réel, vers l'objet, qui, dans une perspective réaliste, est prometteuse, mais il ne va pas jusqu'au bout en affirmant un peu plus loin à propos des êtres extérieurs que nous percevons, «que les perceptions que nous avons d'eux n'expriment pas immédiatement leur propre nature, car ce ne sont que des manifestations indirectes, elles expriment leur être par rapport au nôtre et non pas en lui-même... nous ne pouvons pas connaître immédiatement la manifestation directe d'autres êtres»<sup>4</sup>. Ceci est vrai de l'existence matérielle de*

<sup>4</sup> *Op. cit.*, p. 40.

l'objet extramental, mais non pas de l'existence intentionnelle de la chose dans l'esprit qui a cette faculté de devenir intentionnellement toutes choses en tant qu'elles sont autres, sans créer un troisième terme.

Il ajoute: «La notion de phénomène comme manifestation ou apparition implique deux termes: premièrement l'être qui apparaît et secondement un autre pour qui il se manifeste, et il est évident que, selon leur rapport mutuel, la manifestation peut être plus ou moins directe, mais toujours elle est une relation, une existence pour un autre.» Là encore Soloviev fait preuve d'un souci remarquable de relier la manifestation de l'objet dans l'esprit à son objet extramental. Il poursuit en insistant sur la «liaison intime du phénomène avec l'être en soi», car le premier n'est que l'existence pour autrui, l'existence relative ou la manifestation du dernier, de sorte qu'en connaissant les phénomènes nous connaissons *eo ipso* l'être en soi.»<sup>5</sup>

Position réaliste, au moins d'intention, car il ne rend guère compte du processus même de la connaissance.

S. Thomas pensait, en reprenant la terminologie de l'averroïsme latin, que le concept (*species*) permettait de connaître directement l'être intelligible, l'essence des choses, non pas en les représentant, mais en les rendant présentes sous l'état intentionnel qui est en ten-

sion avec l'objet matériel extérieur. L'esprit connaît alors la réalité extramentale en faisant un avec l'existence intentionnelle de cette chose. Le concept n'est pas un miroir, mais un pur intermédiaire, une similitude intentionnelle qui permet de connaître directement l'essence intelligible du réel extérieur.

Soloviev n'a pas à sa disposition la terminologie qui lui permettrait de rendre compte du phénomène de la connaissance, il se borne à défendre la possibilité d'une connaissance métaphysique objective, sans pouvoir sortir de la conception idéaliste d'une représentation, laissant ouverte la question de la vérité objective de notre connaissance de la réalité extérieure.

Franz Brentano, aristotélicien de formation scolastique, avait déjà publié des ouvrages sur la psychologie d'Aristote<sup>6</sup>, mais Soloviev, pourtant fort averti de la philosophie de langue allemande, ne semble pas avoir eu connaissance de cet auteur qui donna, notamment à la phénoménologie de Husserl, la notion d'intentionnalité, que les scolastiques empruntèrent, nous l'avons vu, à l'averroïsme latin.

<sup>5</sup> *Op. cit.*, p. 33.

<sup>6</sup> F. Brentano (1838-1917) enseigna à l'Université de Vienne; il eut pour étudiants E. Husserl (1859-1938) et K. Twardowski. Parmi les ouvrages de Brentano parus avant 1876, signalons: *Die Psychologie der Aristoteles* (1867) et surtout *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (1874).



## 2. *Fondations de la philosophie théorique*

Dans ces trois articles qui datent des années 1897, 1898, 1899, Soloviev nous livre le dernier état de sa pensée sur la théorie de la connaissance, sans pouvoir achever l'entreprise qui devait faire l'objet d'un ouvrage. Après avoir précisé qu'il se proposait d'étudier le problème de la connaissance, c'est-à-dire «l'adéquation (sovpadenie) de la pensée avec un objet dans son existence effective et ses caractéristiques propres»<sup>7</sup>, Soloviev ne se contente pas ici de critiquer Kant niant la possibilité de connaître la «chose en soi», il remonte au père de l'idéalisme moderne, Descartes, pour contester l'évidence subjective du *cogito*: Soloviev met en doute l'identité du «moi» cartésien et il le ramène à un fait phénoménologique (Phénoménologicheskii fakt). Sa critique est aussi radicale à l'égard de Descartes qu'elle l'avait été par rapport à Kant. Cependant, au lieu de partir de l'évidence de la réalité du monde qu'il reconnaît explicitement un peu plus loin<sup>8</sup>, il s'en tient à une approche de la connaissance qui vise d'abord la subjectivité de la pensée et non pas l'être objectif qui est pensé. Comme Descartes, il s'intéresse au moi, réduit maintenant à un phénomène et non pas à l'être objectif.

Soloviev examine la conscience immédiate d'un objet quelconque et fait remarquer qu'elle ne peut

errer tant qu'elle ne se prononce pas sur la réalité objective de ce qui est perçu. Il s'agit de rechercher des critères de vérité que ne donne pas la conscience immédiate. Nous croyons à la réalité du monde, affirme Soloviev, il s'agit d'en donner une justification rationnelle, car je ne sais pas distinguer immédiatement le rêve de la réalité. En ce sens le doute de Descartes est justifié. Mais ce dernier a assuré que celui qui doutait avait au moins la preuve de sa propre existence de sujet qui doute. Soloviev remarque qu'il a partagé ce point de vue qu'il conteste maintenant. Non pas qu'il doute de l'existence des hommes, mais cherche une démonstration de cette réalité. La question se pose en ces termes: est-ce que la conscience de soi est une évidence qui s'impose logiquement à l'esprit comme le pensait Descartes? Passer du fait de penser (*cogito*) à l'existence du penseur ne va pas de soi, estime Soloviev. Le fait que je

<sup>7</sup> Nous utilisons ici la traduction anglaise du texte de Soloviev par V. Tolley et J. Scanlan, in *Russian Philosophy*, 1965, Vol. III, pp. 99-193. L'original figure dans le vol. IX des *Œuvres complètes*, 1911-1914, pp. 90-111 et 112-130. Voir aussi V. SOLOVIEV, *Sotchinieniia*, Moscou, 1988, T. I, pp. 758-831.

<sup>8</sup> «La pensée philosophique doit être sincère, et j'avoue franchement que je suis convaincu non seulement de l'existence réelle du monde naturel et de tout ce qui y réside, et pas seulement de mon âme, de mon corps et de l'identité de ma personne, de plus, je suis convaincu qu'avec l'aide de Dieu, je

sois présent aux diverses sensations comme un commun dénominateur ne me dit pas ce que je suis. Descartes parle de chose pensante, de substance intellectuelle ou spirituelle, mais seuls les adjectifs sont clairs, le substrat personnel ne l'est pas. «Le sujet pensant de Descartes est un imposteur (samozvanietz) sans passeport philosophique.»<sup>9</sup> Soloviev ajoute que cet imposteur occupait antérieurement une cellule de moine scolastique sous le nom de «entitas, quidditas ou même aseitas» avant de sauter le mur en déclarant «cogito ergo sum».

Ici on comprend moins bien, car les scolastiques, du moins S. Thomas, ne commencent pas avec des quiddités ou essences, mais avec l'être des choses que les sens perçoivent et dont la présence intentionnelle est précisément ignorée par Descartes. L'objet réel, selon S. Thomas, est saisi par l'esprit qui immatérialise les données sensibles grâce à une lumière intellectuelle qui est en chacun une «similitude participée à la lumière incréée»<sup>10</sup>. Il n'y a donc pas convergence de démarche entre Descartes et S. Thomas. L'auteur du Cogito part de la pensée, tandis que le docteur dominicain part de l'être objectif qui informe la pensée. Ce n'est pas la quiddité d'une chose qui est première, pour S. Thomas, mais son existence connue par les sens et immatérialisée par l'esprit qui se l'assimile sous l'état intentionnel, tendu vers l'objet extramental.

Soloviev n'a pas pu achever sa recherche qui le rapproche du courant phénoménologique de son contemporain Husserl. Toutefois on peut douter, dans une perspective réaliste, que Soloviev eût pu trouver une solution en partant de la conscience. L'être objectif connu et la description du processus de la connaissance intellectuelle, à partir des sens, est pour S. Thomas le moyen d'accéder à la vérité qui n'est autre que l'adéquation de l'intellect et de la chose. La connaissance étant la rencontre de ces deux réalités, en retenir une, condamne à ne pas pouvoir rendre compte de ce processus qui reste mystérieux et ne se prête pas à une explication proprement dite, mais à une description objective partant de l'objet et non pas du sujet. Le sujet connaissant est capable de recevoir des formes intelligibles et c'est cette activité qui lui fait prendre une conscience objective de sa propre existence. Il ne la doit pas à des idées, mais à l'être intelligible dont son intelligence se nourrit.

puis philosophiquement justifier ma position.» *Foundations*, op. cit., p. 124 et *Osnovy*, op. cit., p. 788.

<sup>9</sup> V. Soloviev, «Foundations of theoretical philosophy» in *Russian Philosophy*, III, p. 118, et V. Soloviev, tome I, *Osnovy*, I, XIII, p. 780.

<sup>10</sup> Thomas d'Aquin, *Summa*, I, Qu. 84, art. 5, «Quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae.»



## Conclusion

Nous avons vu que Soloviev s'est occupé de la théorie de la connaissance depuis ses années d'étudiant jusqu'à la fin de sa vie en adoptant, avec des réserves croissantes, l'approche idéaliste. Il y a chez lui un sens de l'être objectif, qui se retrouve d'ailleurs dans ses autres écrits, et qui le conduit à critiquer la philosophie de Kant, puis dans ses derniers travaux, celle de Descartes. Il ne dispose pas des moyens techniques et de la terminologie qui lui auraient permis de sortir de la voie où Descartes a engagé la philosophie moderne, en rompant avec la scolastique et Aristote. Pourtant, nous l'avons vu, son contemporain F. Brentano aurait pu lui donner les instruments qui lui manquaient, notamment la notion d'intentionnalité dont Husserl fit son profit. Il est plus surprenant que Soloviev, si attentif dans les années 1880 à l'Eglise catholique, n'ait pas réagi à la promulgation de l'encyclique *Aeterni patris* (1879) traitant de la philosophie chrétienne et notamment de la philosophie d'inspiration thomiste. Aucune allusion à cette encyclique d'un pape auquel Soloviev aurait même dû être présenté au cours de l'année 1888 par son ami l'évêque Strossmeyer<sup>11</sup>. Sa vie errante et son habitude de rédiger sans documentation n'expliquent pas tout. On peut penser que son amour pour Platon<sup>12</sup> et ses préjugés à l'égard de la civilisation

médiévale occidentale contribuaient à l'écarter d'Aristote et de la scolastique.

L'œuvre inachevée de Soloviev à propos de la connaissance spéculative et conceptuelle peut être définie comme subjectiviste avec d'incontestables orientations réalistes qui ne devaient rien à S. Thomas, ni à Aristote, mais à une intuition de l'être qui n'est pas sans analogie avec son intuition des autres grands transcendants : le bien, l'un et le beau.

La grandeur de son œuvre, en dépit de dérives déconcertantes, trouve là sa source.

Patrick DE LAUBIER

<sup>11</sup> Pas plus d'ailleurs qu'à une autre encyclique célèbre *Rerum novarum* (1891) publiée l'année même où une famine en Russie posa la question sociale de manière dramatique, suggérant à Soloviev d'organiser un mouvement révolutionnaire dirigé par un général et un évêque. Dans un texte de 1892 rédigé en français et publié en 1897 dans un ouvrage de Jules Huret, *Enquête sur la question sociale en Europe*, Soloviev ne fait pas la moindre allusion à *Rerum novarum*.

<sup>12</sup> Voir son essai intitulé «Le drame de la vie de Platon» (1898) qui a un caractère autobiographique.

# Réflexions sur la «perestroïka»

Quel que soit l'avenir politique de Gorbatchev, son nom restera associé au concept de *perestroïka*, l'un des termes emblématiques avec *glasnost*<sup>1</sup> et *ouskorenie* (accélération) de la politique engagée dès 1985.

Dans l'histoire du XX<sup>e</sup> siècle, peu de mots ont exercé un tel pouvoir de séduction et conquis une audience aussi vaste au point de déborder largement l'horizon politique et le cadre soviétiques, et d'investir, de manière parfois saugrenue, le domaine de la publicité pour aboutir à n'être plus qu'un slogan, un mot qui frappe (Schlagwort), comme le dit la langue allemande.

De nombreuses inexactitudes ont entouré la traduction et la diffusion de ce terme qui figure déjà dans les dictionnaires de la fin du règne de Pierre le Grand. En faveur auprès des libéraux et de certains révolutionnaires russes de la seconde partie du XIX<sup>e</sup> siècle, il revient fréquemment, par exemple, chez Bakounine et Nikolai Ogarev dans les travaux rédigés en collaboration avec Herzen<sup>2</sup>. A l'époque de Staline, on le trouve couramment dans les documents de nature administrative et dans les décrets du Comité central; ainsi, en 1930, est-il question de la «perestroïka de la vie quotidienne»<sup>3</sup>.

Au gré des points de repère, remarquons encore que A. Sakharov

lui donne un sens plus incisif en souhaitant une perestroïka plus progressive du système étatique fondée sur la liberté intellectuelle. Sous Andropov, dans les textes et discours du printemps 1983, le terme apparaît sans susciter d'excès particulière, pas davantage lorsque Gorbatchev lui-même, responsable de l'idéologie sous Tchernenko, l'utilise à propos de la «formation professionnelle et des méthodes de gestion économique»<sup>4</sup>. Devenu Secrétaire général, Gorbatchev l'emploie d'abord à l'infinitif («perestroïvat rabotou»<sup>5</sup>, transformer le travail). Dès le mi-

<sup>1</sup> Transparence en est une traductions spé- cieuse; il vaudrait mieux dire ouverture, publicité, au sens de faire connaître. Dans le programme du décabriste Troubetskoi (décembre 1825), le 14<sup>e</sup> point était «glasnost des tribunaux» (au sens strict). I. Aksakov (1823-1886), secrétaire puis directeur du comité slave de bienfaisance de Moscou, utilise abondamment ce mot. Il désire que la «cause slave» ne soit plus uniquement une préoccupation académique, mais qu'elle parvienne à toucher «l'opinion publique». (cf. *Polnoe sobranie sochinenii I.S. Aksakova*, t. I-VII, Moscou, 1886).

<sup>2</sup> Pour ce registre linguistique, cf. M. NIQUEUX, *Vocabulaire de la perestroïka*, Paris, Editions Universitaires, 1990, pp. 152-159.

<sup>3</sup> Cf. *Pravda*, 29 mai 1930. Cité par M. NIQUEUX, *op. cit.*, p. 153.

<sup>4</sup> Cf. *Pravda*, 11 décembre 1984.

<sup>5</sup> Cf. *Pravda*, 12 avril 1985.



lieu de 1986, le substantif dépourvu de complément de nom gagne en notoriété et avec le temps, acquiert droit de cité planétaire, étant adopté aussi bien par les milieux des Nations Unies qu'au siège de l'OTAN, au Département d'Etat qu'au Foreign Office.

Au lendemain de l'épisode du 19 août 1991, Kohl enjoint les successeurs de Gorbatchev de ne pas «dilapider l'héritage de la «perestroïka»<sup>6</sup>. Pour sa part, Mitterrand déclare: «J'ai constamment demandé une aide réelle et plus forte pour que la «perestroïka» puisse réussir.»<sup>7</sup>

Ce mot, Gorbatchev l'a prononcé à d'innombrables reprises sans parvenir à dissiper l'impression que d'une définition à l'autre, des filaments de contradiction venaient s'insinuer.

A force de le décortiquer, il finit presque par le vider de sa substance. Dans son livre, *Perestroïka, Vues neuves sur notre pays et le monde*, en dépit d'un luxe de périphrases et de métaphores, le désir de clarifier aboutit à une tautologie.<sup>8</sup>

A Khabarovsk, en juillet 1986, Gorbatchev assimile la perestroïka à une révolution, prenant le contrepied d'une déclaration antérieure.<sup>9</sup> En visite à Cracovie, en juillet 1988, il n'hésite pas à déclarer que la perestroïka est la «seconde révolution mondiale»<sup>10</sup>, idée reprise en janvier 1989.<sup>11</sup>

La traduction la plus satisfaisante est donnée par l'examen rigoureux de l'étymologie.

«Perestroïka» est dérivé du verbe «perestroït» composé lui-même de construire (stroït) et du préfixe «pere», équivalent en français à «à nouveau» ou encore «de nouveau», en gardant à l'esprit l'importance de la nuance. Quant au suffixe Ka, il signale simplement un processus ou un achèvement. A l'évidence, la meilleure traduction est donc reconstruction, transformation, réorganisation, refonte, remise en chantier, suivi d'un complément de nom sous peine d'exprimer un «flatus vocis». Soulignons-le: dans son acception absolue, le mot n'a pas de sens; et c'est pourtant sous cette forme qu'il s'impose partout. Le recours au grec «metanoïa» (conversion de l'âme par le repentir) que proposait le bulletin *Glasnost*<sup>12</sup>, est trop raffiné pour ne pas aboutir à une signification spécieuse.

Pour comprendre l'onde de résonance extraordinaire de la perestroïka, il est impératif de se souvenir qu'elle s'oppose à «Zastoi» (stagnation, marasme, immobilisme), autre signe de ralliement lexicologique des «gorbatcheviens». Remplacé parfois par «stagnatsia», ce concept désigne toute la période

<sup>6</sup> Cf. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 20 août 1991.

<sup>7</sup> Cf. *Libération*, 22 août 1991.

<sup>8</sup> Paris, Flammarion, 1987, pp. 43 à 47 surtout.

<sup>9</sup> Cf. *Pravda*, 5 février 1986.

<sup>10</sup> Cf. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 20 juillet 1988.

<sup>11</sup> Cf. *Pravda*, 7 janvier 1989.

<sup>12</sup> Cf. *Glasnost*, n° 15, 1988, p. 8.

de Brejnev: ainsi près de 20 années de l'histoire de l'URSS sont enfermées dans un carcan taxinomique. Classer, c'est dompter, c'est objectiver; c'est la défaite du jugement critique et du sens des nuances. Tout se passe comme si la séquence chronologique envisagée ne comportait que des aspects négatifs et méritait une condamnation sans appel.

Ce versant un peu abrupt s'accompagne pourtant d'une prise de conscience à la fois audacieuse et courageuse. Gorbatchev rompt avec la vision idyllique du devenir de la société soviétique: fi de l'utopie et de l'«uchronie», dans leur sens strictement étymologique. La crise ronge la société soviétique, c'est elle qui exige une restructuration.

Ici aussi, l'éclairage sémantique est révélateur. Drapé étroitement dans un revêtement éthique, le concept de crise n'a longtemps été admis que dans le cadre du capitalisme. «Le régime socialiste ne connaît ni crise économique, ni chômage, ni misère». <sup>13</sup> C'est en 1928 qu'on a parlé pour la dernière fois de crise en URSS <sup>14</sup>; Staline évoquait alors la crise de la récolte de blé. En 1978, le livre publié par le parti communiste français, *L'URSS et nous* <sup>15</sup>, décèle des «phénomènes» de crise en URSS. Cette appréciation dénuée de toute agressivité est ressentie comme une pure calomnie dans un article de la revue du Comité central du PCUS *Kommounist* rédigé par F. Bourlatsky et E. Ambartsoumov, deve-

nus par la suite de fervents adeptes de la perestroïka.

En 1987, la perestroïka est désignée comme le moyen d'arracher le pays à son état de «pré-crise» (*predkrisisnoe sostoïanie*). Le préfixe reflète les pesanteurs encore vivaces des interdits idéologiques. En mai 1989, Gorbatchev franchit le pas; le mot crise est prononcé <sup>16</sup>; en juin, il est au cœur d'une résolution du Congrès des députés du peuple. <sup>17</sup> Le «dogme» est transgressé puis bientôt anéanti. «Nous avons cessé d'avoir peur de ce mot. C'est la crise de ce modèle de socialisme, dont le passé depuis le communisme de guerre, le totalitarisme stalinien et le système de commandement administratif de Brejnev, nous a légué l'héritage» <sup>18</sup>, déclare F. Bourlatsky.

De même que perestroïka, *zastoï* n'est en rien un néologisme: il apparaît couramment au XIX<sup>e</sup> siècle pour incriminer l'état de la société.

Le dictionnaire d'Ojegov le rend par retard nuisible au développement et donne comme exemple dans l'édition de 1960 «la stagnation de l'industrie dans les pays du

<sup>13</sup> Cf. *Petit Dictionnaire politique*, Moscou, 1973, p. 241, cité par M. Niqueux, *op. cit.*, p. 65.

<sup>14</sup> Indépendamment des tensions avec la Hongrie (1956), la Tchécoslovaquie (1968) puis la Pologne dès 1980.

<sup>15</sup> Cf. l'analyse de V. Kovalenko in M. Niqueux, *op. cit.*, pp. 65-67.

<sup>16</sup> Cf. *Izvestia*, 31 mai 1989.

<sup>17</sup> Cf. *Pravda*, 25 juin 1989.

<sup>18</sup> Cf. *Literatournaïa gazeta*, 14 juin 1989.



capital», ces cinq derniers mots disparaissant dans la 9<sup>e</sup> édition de 1972.<sup>19</sup>

A la fin des années 1960, les dissidents posent le diagnostic de la stagnation de l'économie et de la société soviétique. Du vivant de Brejnev, l'économiste Aganbeguian qui a joué un rôle important dès 1985-1986 dans les tentatives de réforme, redoute, dans les colonnes de la *Pravda*<sup>20</sup>, les méfaits de la stagnation.

Quant à Gorbatchev, il prononce officiellement ce mot pour la première fois dans son rapport au 27<sup>e</sup> Congrès<sup>21</sup> et en suggère une définition : «Epoque de possibilités manquées préjudiciable à la société et au socialisme dans son ensemble». Les causes du phénomène résultant, selon la terminologie du Secrétaire général, du système de commandement administratif, de la bureaucratie et des mécanismes de freinage qu'il définit ainsi dans ces quelques lignes qui pourraient figurer dans une anthologie de verbiage : «Résistance aux transformations progressistes susceptibles de mettre en évidence et d'utiliser les avantages du socialisme. Les racines de ce freinage résident dans les sérieuses insuffisances du fonctionnement des institutions de la démocratie socialiste, dans les orientations surannées et parfois inadéquates aux réalités politiques et théoriques, dans le mécanisme de direction conservateur.»<sup>22</sup>

En substance, Gorbatchev entend remédier à ces défauts par l'activation du facteur humain,

l'accélération, la réforme économique radicale, la perestroïka prise globalement. Dès lors, celle-ci sanctionne et consacre une rupture, l'entrée dans une ère nouvelle, dans un temps dense et «sacré» porteur de grands événements – «la perestroïka constitue un modèle pour toute l'humanité»<sup>23</sup> – par opposition au temps profane, frappé d'inanité, englué dans le dérisoire et l'anodin. C'est aussi un acte de foi et une déclaration d'allégeance : «S'opposer à la perestroïka revient à proclamer publiquement que l'on est partisan de la corruption, que l'on s'oppose à l'égalité sociale et à la justice.»<sup>24</sup> «De la réussite de la perestroïka dépend l'avenir du socialisme et l'avenir de la paix ; ces enjeux sont trop élevés pour tergiverser.»<sup>25</sup>

A l'extérieur de l'URSS, le couple lexical issu de l'association/identification Gorbatchev/perestroïka va exercer une véritable fascination dont la magie verbale est partie intégrante. «Ce qui joue un grand rôle dans le charisme de Gorbatchev, c'est que grâce à la radio et à la télévision, il est constamment présent dans les foyers soviétiques, notamment au cours

<sup>19</sup> Cf. M. NIQUEUX, *op. cit.*, pp. 222-223.

<sup>20</sup> *Pravda*, 25 février 1982.

<sup>21</sup> Cf. *Pravda*, 25 avril 1986.

<sup>22</sup> Cf. *Pravda*, 28 janvier 1987.

<sup>23</sup> Cf. *Les Nouvelles de Moscou*, no. 50, 8 décembre 1989.

<sup>24</sup> F. YAKOVLEV, *Izvestia*, 30 novembre 1987.

<sup>25</sup> Cf. M. GORBACHEV, *op. cit.*, p. 76.

de ses voyages. Sa voix riche, chaude et assurée, que l'émotion rend parfois voilée, passe bien à la radio. Mais c'est à la télévision qu'il est irrésistible, spectaculaire. Le téléspectateur se fixe de manière quasi obligatoire sur son visage, sur la grande tache de naissance rosâtre <sup>26</sup>, qui orne son crâne chauve et descend vers son front. C'est là son grand atout sur le plan physique. Après que le regard s'est longtemps fixé sur cette tache, l'œil descend et se concentre sur le visage expressif, où se reflètent ses émotions. Le contact prolongé que son regard maintient avec le public est également efficace. Et puis, il y a les mouvements spectaculaires des mains qui tantôt soulignent un point, tantôt expriment la force, l'impuissance ou la résignation. Il peut être sérieux, ou chaleureux mais n'apparaît que rarement tendu. Même lorsqu'il participe à une émission officielle de TV, il semble totalement à l'aise devant la caméra». <sup>27</sup>

«Gorbatchev est le pionnier d'une nouvelle voie qui mettra en valeur tout ce que le socialisme a accumulé de positif au cours de ces soixante-dix années.» <sup>28</sup> L'écrivain américain Joyce Carol Oates a «l'intime certitude que Gorbatchev est une personne d'une intégrité hors pair, plus grande que nature peut-être» <sup>29</sup>; un militant pacifiste n'hésite pas à le comparer à Jésus <sup>30</sup>.

Dans la richesse de son contenu sémantique, fasciner veut dire séduire, charmer mais aussi leurrer,

comme si le regard était entraîné non vers la réalité mais vers ce qu'elle dissimule. Être fasciné, en un sens ultime, pourrait constituer le comble de la distraction. S'il ne conduit pas à cette extrémité, le discours de Gorbatchev n'en parle par moins à l'imaginaire, ouvre un espace symbolique, engendre des projections et des passions et globalement l'approbation sinon l'enthousiasme de l'Europe et des Etats-Unis à l'idée des possibilités d'abolir la guerre froide. On en vient à évoquer davantage «l'effet Gorbatchev» <sup>31</sup>, la façon dont ses faits et gestes sont répercutés au-delà que les résultats concrets de son entreprise. Le retentissement extérieur de la scène intérieure apparaît comme un versant consubstantiel au nouveau cours.

«L'irrésistible ascension de Gorbatchev dans les sondages avait commencé beaucoup plus fortement que n'importe où ailleurs en Allemagne, dans une Allemagne douloureusement anticomuniste, plus sensible que quiconque à la menace nucléaire et aux espérances que portait avec lui un réformateur qui parlait de «maison commune»... Chaque déplacement à l'étranger du numéro un soviétique

<sup>26</sup> Il s'agit d'un angiome.

<sup>27</sup> Cf. D. MURARKA, *Gorbatchev*, Paris, Ramsey, 1987, pp. 239-240.

<sup>28</sup> Cf. L. MARCOU dans les *Nouvelles de Moscou*, 23 octobre 1988.

<sup>29</sup> Cité par Françoise THOME, *Le moment Gorbatchev*, Paris, Hachette, 1991, p. 7.

<sup>30</sup> Cf. F. THOME, *op. cit.*, *ibidem*.

<sup>31</sup> Cf. *Esprit*, mai 1987, pp. 21-36.



était un événement médiatique écrasant tous les autres. Le voyage à New York en 1988 fut dans le genre un paroxysme... Plus tard il se produisait à la Sorbonne devant l'intelligentsia parisienne; elle lui pardonna tout: l'ennui d'un interminable discours trop marqué par la langue de bois; la déroboade quand on lui demanda de se prononcer sur les événements de la place Tien an Men. Il devint pour les grands de ce monde, un faire-valoir et l'objet d'une sorte de compétition: on voulait non seulement lui téléphoner, le voir, mais le recevoir et si possible montrer qu'on avait aussi avec lui des rapports d'ordre privé.»<sup>32</sup>

Les médias occidentaux saluent des projets de loi novateurs sans en évaluer le suivi, c'est-à-dire les décrets d'application susceptibles d'en diminuer la portée ou même de les annuler.

En l'espèce, le charisme suscite des remords. Au moment du putsch d'août 1991, le quai d'Orsay estime «qu'il est temps pour l'Occident de faire son examen de conscience»<sup>33</sup>, qu'une dette morale a été contractée envers le père de la «perestroïka». A l'inverse, sur un ton polémique, F. Thome en dénonce le leurre et voit dans la nouvelle politique une réorientation du parasitisme socialiste: «La perestroïka est une tentative d'associer la communauté internationale à la tâche d'entretenir, de nourrir, de financer et d'équiper l'URSS»<sup>34</sup>

Il est cependant indéniable qu'entre 1982 et 1985, le ton et les

prémices ont changé. Gorbatchev est conscient qu'il faut réduire les coûts de la puissance pour se consacrer à la réforme intérieure. Il pressent que la jeune génération soviétique est lasse de la confrontation et qu'elle ne conçoit pas deux mondes mais un seul univers pour ce qui touche à la culture, à la communication, à la technique, à la consommation. Dans ses proclamations d'intention, la «nouvelle pensée» donne la priorité aux valeurs universelles, à l'humanisme, au dialogue et à la coopération au sein de la communauté internationale. Socialisme humain, Etat de droit, désarmement, économie de marché, démonopolisation sont quelques-uns des principes censés remodeler la société et façonner la nouvelle donne des relations internationales.

Indépendamment de son narcissisme invétéré et de sa vanité, l'un des drames de Gorbatchev qui explique son échec, réside dans l'imprécision verbale et le flou conceptuel qui ont marqué pratiquement chacune de ses démarches, chacune de ses initiatives, tout au moins en politique intérieure. Ce manque de rigueur et de consistance, quand ce n'est pas l'incohérence du discours, sont le reflet d'une pensée hésitante et de la confusion qui imprègne le dessein général.

<sup>32</sup> Cf. *Le Monde*, 26 décembre 1991 (analyse de Claire TRÉAN).

<sup>33</sup> Propos de R. DUMAS, cf. *Le Monde*, 22 août 1991.

<sup>34</sup> Cf. F. THOME, *op. cit.*, p. 285.

Lorsqu'on prend la peine de lire la totalité de ses écrits, discours, conférences de presse, interventions diverses et après avoir mis sur le compte de la spontanéité et de l'impulsivité la part qui leur revient, on se trouve en présence d'un foisonnement verbal, d'un manque de densité conceptuelle et de netteté de la vision. La presse internationale, au demeurant fort indulgente à son égard, finit par s'en convaincre notamment lors du sommet américano-soviétique de juin 1990 <sup>35</sup>.

Les mots bolchévisme, socialisme, communisme, marxisme, léninisme se bousculent à hue et à dia <sup>36</sup>, alors que pour la crédibilité du locuteur, chacun de ces concepts exigerait une approche différenciée. De la démocratie, il fait un usage immodéré et vague, en particulier dans son rapport pour le 70<sup>e</sup> anniversaire de la révolution, comme s'il s'agissait d'en conjurer la charge subversive <sup>37</sup>. Au léninisme, Gorbatchev emprunte certains thèmes – les méfaits de la bureaucratie, le souci du pragmatisme, mais aussi certains accents de l'époque de la NEP; les autres paramètres en sont édulcorés, bien qu'il désigne Lénine comme étant «la source idéologique de la perestroïka» <sup>38</sup>. Comme s'il cherchait à se retrancher derrière une autorité indiscutable, Gorbatchev mentionne souvent Lénine pour la forme. Il lui arrive fréquemment d'imiter ses phrases construites sur le mode alternatif (ili[ou]...ili[ou]) <sup>39</sup>, les passages qu'il en

cite ne viennent qu'à l'appui de sa propre démonstration et n'ont en général qu'un caractère ponctuel. Tout l'aspect visionnaire, messianique et schismatique se trouve complètement occulté; le sens profond du traité de Brest-Litovsk semble lui échapper <sup>40</sup>.

«Aussi longtemps que capitalisme et socialisme demeurent, nous ne pouvons vivre en paix. L'un ou l'autre doit vaincre à la fin et l'absoute sera chantée soit sur la république soviétique soit sur le capitalisme mondial. C'est une pause dans la guerre <sup>41</sup>».

Dans l'optique léniniste, la coexistence est envisagée fondamentalement comme une lutte avec des degrés dans l'acuité conflictuelle et des périodes de pause, de relâchement momentané.

Abandonnant la logique de confrontation entre deux camps, Gorbatchev abjure le point de vue de classe dans les relations internationales et renonce ainsi à ce qui constitue l'essence du léninisme. Au nom de la sauvegarde de l'humanité, il entend bannir les dog-

<sup>35</sup> Cf. *New York Times*, 4 juin 1990; *Washington Post*, 4 juin 1990; *Franfurter Allgemeine Zeitung*, 4 juin 1990; *Le Monde*, 5 juin 1990.

<sup>36</sup> Cf. *Pravda*, 25 juin 1987, 7 mai 1988, (entre autres).

<sup>37</sup> Cf. *Pravda*, 8 novembre 1987.

<sup>38</sup> Cf. M. GORBACHEV, *op. cit.*, pp. 29–31.

<sup>39</sup> Cf. *Pravda*, 16 mars 1990.

<sup>40</sup> Cf. M. GORBACHEV, *op. cit.*, p. 69.

<sup>41</sup> Cf. LÉNINE, *Discours aux activistes du parti de la région de Moscou*, 6 décembre 1920, *op. cit.*, t. 42, p. 76.



mes idéologiques pour ouvrir la voie au pluralisme économique et culturel. Pourquoi dès lors recourir au concept de léninisme substantiellement mutilé?

D'autres exemples de ce type de dérive soulignent l'absence de stratégie globale: le mot socialisme en fournit un autre indice. La nouvelle politique désire développer toutes les virtualités du socialisme pour en faire un modèle attrayant pour le monde capitaliste «répondant aux réalités de la fin du XX<sup>e</sup> siècle et du début du XXI<sup>e</sup> 42».

Figurant dans le préambule de la constitution de 1977, le terme de socialisme développé est conservé par Gorbatchev dans le nouveau programme du parti adopté lors du XXVII<sup>e</sup> Congrès en 1986 43, puis dénoncé dès octobre 1988 comme étant en contradiction avec la réalité 44.

Parallèlement aux méandres du discours officiel, un débat intense se développe sur la nature du socialisme à l'ère de la «perestroïka». Dans un grand article théorique 45 où dominant sa lourde insistance didactique et son goût pour les circonlocutions, Gorbatchev évoque un nouveau visage du socialisme, «non seulement humain mais aussi démocratique» 46. Après l'énoncé de cet axiome, il poursuit en proposant qu'au terme de la correction de certaines déformations de l'organisation sociale, le pouvoir s'engage dans la phase de réfection (peredelka) de l'édifice, allant des fondations économiques jusqu'à la superstructure. Le socialisme ainsi

régénéré deviendrait «partie intégrante de la civilisation, vecteur et défenseur des idéaux et des valeurs démocratiques et humaines universelles.» 47

L'introduction de ce nouveau concept – peredelka – ne clarifie pas le débat, mais en filigrane de toutes les contributions théoriques, apparaît la nécessité d'évaluer la notion de société civile. En janvier 1987, lors du plénum du Comité central, il est question de restaurer l'esprit civique, de rétablir la société civile, tâche qui s'inscrit parmi les priorités de la perestroïka. Deux termes sont employés concurremment: la société des citoyens (grajdanskoe obchtchestvo) et le corps social (obchtchestvennost), remplacés ensuite officiellement par société civile socialiste 48.

Au-delà des sinuosités de forme se pose la question de fond. La politique, sous l'effet de son ouverture au domaine public, implique un droit de regard et de participation des citoyens. Il suppose l'octroi de responsabilités plus grandes, la concurrence entre les idées

42 Propos de A. Medvedev, responsable de l'idéologie au bureau politique depuis octobre 1988. Cf. *Pravda*, 22 avril 1989.

43 Cf. *Pravda*, 26 février 1986.

44 Cf. A. MEDVEDEV, *Pravda*, 5 octobre 1988.

45 Cf. *Pravda*, 26 novembre 1989.

46 Cf. *Pravda*, 26 novembre 1989.

47 Cf. *Pravda*, 26 novembre 1989.

48 *Pravda*, 8 octobre 1989, cf. l'analyse de A. Boutenko.

en même temps qu'une érosion du pouvoir discrétionnaire du régime. La difficulté consiste à trouver un équilibre entre le maintien du monopartisme et l'éveil que comporte l'accès à l'indépendance de jugement et à la liberté de comparer. Celle-ci ouvre à l'esprit des possibilités en encourageant une certaine efflorescence, et le cas échéant une propension à la contestation.

«Il doit y avoir un pluralisme d'opinions. Mais dont la tendance serve à défendre et à renforcer la ligne de la perestroïka, la cause du socialisme.»<sup>49</sup> La société civile telle que la conçoit Gorbatchev n'a pas le même contenu qu'en Occident: le territoire qu'il lui réserve est limité par son refus de «dépolitiser les administrations de l'Etat, l'armée, les organisations judiciaires.»<sup>50</sup> Quand le choix ne peut s'inscrire que dans la sphère d'un choix déjà arrêté, les conditions d'une définition de la démocratie ne sont par remplies. Aucun pouvoir n'est prévu pour arrêter le pouvoir.<sup>51</sup>

Obstinément attaché au centralisme, il n'a pas su satisfaire les revendications centrifuges; les forces qu'il a libérées par l'octroi d'une certaine liberté de parole l'ont dépassé et finalement submergé. Désireux de régénérer le système soviétique, il l'a vu peu à peu se désagréger et chaque fois qu'il imaginait une parade pour y remédier, il ne faisait en réalité qu'introduire un nouveau gène létal dans l'organisme.

Au fond, Gorbatchev n'avait ni la formation ni l'expérience, ni surtout les capacités intellectuelles et la subtilité d'esprit exigées pour se lancer dans une entreprise de refonte radicale de l'URSS. Le préalable à toute réforme en profondeur résidait dans la prise en compte du fait national et de ses nombreuses et complexes implications. Une clarification juridique de la redéfinition des compétences entre le centre et les républiques s'imposait d'urgence.

Gorbatchev ne l'a vu que trop tardivement. En 1988 à Tachkent, il déclare toujours que «l'amitié entre nos peuples est le plus grand acquis de la Révolution d'octobre et du socialisme.»<sup>52</sup> En réalité, la symbiose ethnique n'a pas eu les résultats escomptés; la xénophobie à l'égard du voisin et du Russe apparaît au grand jour. Le sentiment national a davantage de vertus mobilisatrices que le rassemblement autour du parti et des exhortations de son secrétaire général. De proche en proche, les aspirations autonomistes et les courants sécessionnistes gagnent en audience.

<sup>49</sup> Propos de Gorbatchev, cf. *Pravda*, 25 septembre 1988.

<sup>50</sup> Cf. *Pravda*, 3 juillet 1990.

<sup>51</sup> Cf. M. MOLNAR, *La démocratie se lève à l'Est. Société civile et communisme en Europe de l'Est: Pologne et Hongrie*, Paris, PUF, p. 29.

<sup>52</sup> Discours devant le Comité central d'Ouzbekistan, Moscou, Novosti, p. 13.



A l'automne 1990, par exemple, sur fond de marasme économique, une grave crise constitutionnelle s'engage entre le Kremlin, soucieux de voir appliquées ses lois dans l'ensemble du pays, et les républiques aspirant à une souveraineté sans cesse élargie. Ainsi les parlementaires russes décident-ils que les lois fédérales soviétiques pourront être suspendues si elles enfreignent la souveraineté de la Russie, mesure englobant les décrets de Gorbatchev sur le passage à l'économie de marché.<sup>53</sup>

A la même époque, dans le cadre de leur projet de constitution pour la fédération de Russie, les députés ne parlent à aucun moment de l'Union soviétique. Ils entendent se doter d'une autorité plénière, y compris dans les domaines de l'émission monétaire et de la défense.

A défaut de les éradiquer, un traité aurait pu prévenir l'acuité de ces litiges. Or, en la matière, tous les textes que Gorbatchev a cru pouvoir faire avaliser comportaient trop de lacunes et d'imprécision.<sup>54</sup> L'enjeu de la dispute autour de la supériorité des lois était capital. S'efforçant de mettre de la raison dans le désordre ou dans la violence, la loi est une action décisive qui veut anticiper sur le futur. Se donner des lois, c'est se détourner de ce que l'on est pour devenir autre. Tirailé entre un dogmatisme feutré et un réformisme veléitaire, Gorbatchev n'a pas su conduire la «perestroïka» de l'ar-

mature juridique et constitutionnelle de l'URSS.

De plus, il a manqué de clairvoyance dans la désignation de son entourage, si l'on songe à la promotion, fin 1990, de Ianaev et Pavlov, que l'on retrouve à la tête des putschistes le 19 août 1991.

L'ouverture des esprits, des urnes, des prisons, des églises – conquêtes inestimables en valeur intrinsèque – n'a pas pu faire oublier, aux yeux de la population, les promesses non tenues matérialisées par l'aggravation de la pénurie. En matière économique, le bilan de la «perestroïka» est accablant pour ses inspirateurs. Un abîme sépare la rhétorique des réalisations concrètes. A la fin de l'année 1990 déjà, les rapports du FMI, de la Banque mondiale, de l'OCDE et de la BERD (Banque européenne de construction et de développement) attestent qu'il n'y a à Moscou ni projet cohérent de réforme économique, ni autorité apte à la mettre en œuvre.

En décrétant la décentralisation de l'économie, Gorbatchev n'avait apparemment pas la moindre idée sur la façon d'améliorer le rendement des fermes et des usines, pas davantage sur la fixation des prix, sur la réforme de la loi sur les entreprises ou sur la politique mo-

<sup>53</sup> cf. *Pravda*, 26 octobre 1990; Cf. *Izvestia*, 25, 26 octobre 1990.

<sup>54</sup> Cf. *Pravda*, 19 octobre 1991.

nétaire. Pour l'entreprise privée, il ne paraît pas se douter qu'elle implique au préalable une refonte de tous les rouages commerciaux.

Il a lancé des réformes sans en concevoir les moyens ni les mesures d'accompagnement. Au début de l'année 1991, tous les indicateurs de l'économie sont défavorables: chute du revenu national, recul de la production industrielle, baisse de la productivité, hausse sensible au taux d'inflation. Sur le plan commercial, les échanges avec l'étranger accusent une nette contraction. Paradoxalement ce n'est pas à la planification centralisée qu'il faut attribuer l'accélération de l'effondrement de l'économie soviétique, mais aux velléités de réforme de la «perestroïka». Bien que Gorbatchev ait voulu radicalement modifier l'organisation économique de la «stagnation», il ne lui a trouvé aucune solution de rechange.

D'une manière générale, Gorbatchev n'a pas compris la nature véritable de l'URSS, à savoir un ensemble réuni et maintenu dans une certaine mesure par la coercition et non une fédération basée sur des valeurs et des intérêts communs. Le dernier président soviétique était sans doute sincère dans son souci de modernisation, mais il ne possédait pas les qualités intellectuelles de sa sincérité. Ce qui a provoqué le scepticisme et le désenchantement, ce sont sa versatilité et ses perpétuelles hésitations. En répondant aux questions des journalistes, Gorbatchev ponctuait

ses propos d'innombrables «il faut se déterminer»<sup>55</sup>, véritable tic de langage ou reprise phatique, comme s'il voulait exorciser son incapacité à décider.

Ni les morts de Tbilissi ou de Bakou, ni la répression des Baltes, ni les scènes de pénurie, n'y firent rien: pratiquement jusqu'au dernier moment la magie de la «perestroïka» a opéré.

Depuis la première proclamation d'indépendance, celle de la Lituanie en mars 1990, Gorbatchev a eu, en la matière, un comportement encore plus contradictoire que dans d'autres domaines. Les principes démocratiques dont il se réclame, d'une part, l'obligent à admettre son corollaire sur le plan «national»: le droit des peuples à l'autodétermination. Aussi avait-il dû concéder la nullité des accords Molotov-von Ribbentrop. D'autre part, il multiplie les obstacles à l'application de ces mêmes principes. Les négociations promises aux Baltes n'ont jamais dépassé le stade d'entretiens préliminaires. Les seules actions concrètes du pouvoir central sont les interventions périodiques et souvent sanglantes de l'armée et de troupes du Ministère de l'intérieur.

Pourtant, Gorbatchev n'y serait pour rien, il n'en aurait rien su: la faute en incomberait au KGB ou à

<sup>55</sup> Cf. *Washington Post*, 19 mai 1988 (entretien avec les journalistes); conférence de presse à Krasnoïarsk, cf. *Pravda*, 13 septembre 1988.



ses adversaires. Le politique à l'échelon le plus élevé doit répondre de ses actes. Ignorance ou erreur d'appréciation, la gravité est de même ampleur; c'est la capacité d'assumer la responsabilité qui est en jeu. A défaut, c'est l'impéritie qui domine. Mais dans l'esprit des dirigeants occidentaux et de l'opinion publique, il convenait de toujours soutenir Gorbatchev qui, en ouvrant le mur de Berlin et en lâchant les «apparatchiks» des pays satellites, avait changé la face du monde <sup>56</sup>.

L'analyse présente un contraste saisissant avec la perception interne du phénomène «perestroïka». Donnons-en deux exemples. En décembre 1990, les quelque deux mille députés du peuple sont réunis au Kremlin en congrès. Une élue de la république de Tchétchène-Ingouchie dans le Caucase du Nord demande la démission de Gorbatchev. Saji Oumalotova, communiste orthodoxe de 37 ans, membre du groupe Soyouz, l'interpelle dans les termes suivants:

«... Vous avez conduit le pays à la destruction, à l'effondrement, à la faim, au froid, au sang. Vous n'avez pas le droit moral de diriger le pays. Le peuple vous a cru et vous a suivi, mais il s'est lourdement trompé. Le pays n'a pas de maître. Encensé par l'Occident, vous négligez vos responsabilités. Nous sommes profondément humiliés par les aumônes que vous allez réclamer en Occident.» <sup>57</sup>

Et cette appréciation venant d'un porte-parole d'un groupe in-

ter-républicain d'historiens libéraux travaillant dans les Instituts rattachés à l'Académie des sciences:

«Pour vous en Occident, Gorbatchev est l'archange de la paix, un démocrate habile et sincère. Pour nous, il est d'abord à l'origine de l'incroyable chaos qui sévit ici et le grand responsable des massacres de Tbilissi (avril 1989), Bakou (janvier 1990), Vilnius (janvier 1991). C'est un personnage obstiné, autoritaire et menaçant dès qu'on lui résiste; dépourvu de légitimité, n'ayant jamais affronté le suffrage universel. Par son refus du droit des peuples à disposer d'eux-mêmes, il apparaît comme un homme archaïque et brouillon. Qui peut croire sérieusement que l'échec de la «perestroïka», comme il l'affirme, nuirait à l'humanité entière? La politique des Bush, Kohl, Mitterrand consistant à faire pression sur la Lituanie pour le ménager, ne pas le gêner, est une aberration. Il faut aider Gorbatchev, répètent-ils inlassablement. Mais pour quoi faire, dans quel but? Il y a maintenant plus de six ans qu'il possède des pouvoirs étendus et la finalité de son entreprise demeure une énigme.» <sup>58</sup>

Jusqu'à la création de la communauté des Etats indépendants (dé

<sup>56</sup> Ce qui est vrai; on peut alors parler de l'impact positif ou vertical de l'effet Gorbatchev.

<sup>57</sup> Cf. *Izvestia*, 17 et 18 décembre 1990; cf. *Pravda*, 18 décembre 1990.

<sup>58</sup> Lettre de V. RYKALOV, 26 juin 1991. Correspondance personnelle.

cembre 1991) – «la plus grande erreur des années de la perestroïka»<sup>59</sup> – l'aura du schème Gorbatchev/Perestroïka enveloppe la vie politique. L'intégration de l'énoncé linguistique à l'intérieur du mythe et l'osmose de l'image et du tissu verbal se réalisent. Rétrécie aux dimensions d'un combat engagé par l'élément cathartique contre des forces délétères, la scène politique devenue liturgie se résume en une succession de plénums, congrès, sessions, élections présentés à chaque fois comme décisifs. L'orchestration médiatique qui en est faite et sa dérive (imputable aux médias et aux dirigeants occidentaux) donnent une vision tronquée et schématique de la réalité des enjeux.

Pour différencier les libéraux occidentalistes regroupés autour de la revue *Ogoniok* des conservateurs néo-staliniens qui signent dans *Nach Sovremennik* et *Sovietskaïa Rossia*, on utilise sans précautions les étiquettes gauche/droite. Ce clivage est beaucoup trop tranché: il cristallise des querelles de personnes et des ambitions contradictoires en tendances rigidement constituées, alors que la réalité se décompose en oppositions plus sourdes, plus atomisées et plus fluctuantes.

Face à toutes les crises qui ont jalonné la période de la «perestroïka», Gorbatchev a réagi, en général, en demandant plus de pouvoirs. Sous les applaudissements de ses laudateurs occidentaux qui y voyaient la marque de son talent, il les a à chaque fois obtenus. Cependant, ces nouvelles prérogatives ne

pouvaient remplacer un programme concret susceptible d'aplanir les difficultés, de même que l'omnipotence ne peut pallier l'absence d'autorité.

Lors de sa dernière entrevue en tant que président avec les journalistes soviétiques à Moscou, Gorbatchev atteint le paroxysme de la phraséologie<sup>60</sup>. Singulier monologue fait de phrases inachevées, de répétitions interminables, semé d'anaphores et d'incidentes, ponctué d'interjections et d'exclamations. A son auditoire désireux de connaître ses projets, il ne propose que son goût du prolixe et des circonlocutions, un prodigieux gaspillage de vocabulaire. Les griefs, il les adresse à ceux qui ne lui ont pas témoigné le respect dû à «son rang, à ses convictions, à sa morale», notamment le président ukrainien Leonid Kravtchouk; sa crainte et son obsession, c'est la conservation de l'Etat. «Nous sommes en train de détruire l'Etat alors qu'il faut le réformer. Nous sommes en train de découper le pays en tranches comme un gâteau et de placer une bombe qui tôt ou tard fera exploser la société.»<sup>61</sup> Cédant à son égoïsme volubile, il met en garde contre la catastrophe qui menace du fait de sa démission imminente.

<sup>59</sup> Cf. *Pravda*, 13 décembre 1991, propos de Gorbatchev.

<sup>60</sup> Cf. *Pravda*, 13 décembre 1991.

<sup>61</sup> Cf. *Pravda*, 13 décembre 1991.



La logocratie est inhérente au pouvoir: loin de former un outillage neutre, les mots contiennent la structure de la pensée. Ils n'émanent pas du hasard, d'un coup de dés. Le choix, l'assemblage et la distribution des concepts tiennent au genre d'organisation de l'individu, à sa manière d'être, à une certaine disposition de l'existence; ils constituent le style. «Oratio vultus animi est», dit Sénèque.

Le style est le visage de l'âme; l'intelligence la matrice de la parole. Toute personnalité suppose une fidélité à soi-même, une unité et une rigueur dans le dire. Le style de Gorbatchev est défectueux; sa langue dépourvue de volume souffre de redondance et d'indigence explicative. La vision manque de clarté; l'éloquence y est creuse, les images faibles<sup>62</sup>, les poncifs et les approximations innombrables.

Il ne suffit pas de parler pour convaincre, de louvoyer pour diriger: toute modernisation suppose la capacité de mobiliser par la clarté du message. L'action suppose que l'intelligence ordonne les éléments; qu'elle en répartisse l'exécution dans le temps et dans l'espace; qu'elle range dans un cadre cohérent les forces complexes avec leurs propriétés et leurs servitudes. Au sein de la fluidité et de l'imprévisibilité des circonstances, l'action exige l'effort combiné de la méthode et de l'intuition au service d'objectifs rigoureusement définis.

«Gorbatchev est un phénomène»<sup>63</sup>; en effet, l'une des composantes de son «énergie» appartient

au domaine du paraître et s'inscrit sur un registre ostentatoire. Inapte à décider, il se donne trop souvent, par l'agitation, l'illusion de l'activité et consume en interventions subalternes son désir de créer l'événement et d'influer sur le cours des choses. L'action demeure noyée dans la confusion.

Sur la scène politique, la renommée se mesure moins au prestige et au charisme qu'à l'étendue des réalisations. L'incantation n'a jamais pallié le flou des projets. C'est plutôt la sobriété du discours qui accentue le relief de l'attitude.

«Si les Noms sont incorrects, on ne peut tenir de discours cohérents. Si le langage est incohérent, les affaires d'Etat ne peuvent se régler.»<sup>64</sup> Dans la tradition confucéenne, les Noms ont la valeur de signes linguistiques et de symboles politiques et moraux. Le Nom est investi d'un pouvoir, d'une efficacité politiques au sens le plus large du terme.

Michel HAMMER

<sup>62</sup> «Le chenal spirituel de la perestroïka est principalement tracé par ceux à qui elle tient à cœur et qui comprennent que la réussite conduit notre vaisseau national dans les eaux pures et larges du renouveau.» Cf. M. Gorbatchev, *Accroître le potentiel intellectuel de la perestroïka*, Moscou, Novosti, 6 janvier 1989, p. 23.

<sup>63</sup> Cf. D. MURARKA, *op. cit.*, p. 9.

<sup>64</sup> Propos de Confucius, cf. *Entretiens de Confucius*, Paris, Seuil, 1981, p. 103.

### Un projet de Décret sur la misère ouvrière

*à Vatican I, précurseur de Rerum Novarum*

Après *Centesimus annus* des articles divers ont retracé les préparations de *Rerum novarum*, avec les prises de position du laïcat au XIX<sup>e</sup> siècle, des évêques, surtout les épiscopats allemands et anglo-saxons. Mais c'est un évêque français, Mgr Giraud de Cambrai qui, le premier, en 1846, dénoncera en propres termes dans un mandement de Carême, «*l'exploitation de l'homme par l'homme*». Je voudrais ici attirer l'attention sur un texte précurseur peu connu concernant la question ouvrière dans les documents préparatoires du Concile Vatican I (1869–1870).

Déjà Pie IX, assez réticent devant la modernité depuis la révolution de 1848, gardait, par exception un intérêt personnel des plus vifs aux questions sociales, comme le remarque son historien patenté, le lovaniste Roger Aubert. Dès avant son pontificat romain, la bibliothèque privée de l'évêque Mastai comptait une abondante documentation sur les problèmes sociaux, et, en particulier, ceux qui visaient à améliorer la situation du prolétariat. En tout cas, les premières mesures en matière d'enseignement social qu'ait fait entendre une encyclique (genre littéraire de Lettre pontificale adopté par les papes

du XIX<sup>e</sup> s.), viennent quand même de *Quanta cura* du 8 décembre 1864. (On sait le retentissement fâcheux qui lui valut sur l'opinion publique une nomenclature annexe, le fameux *Syllabus*, renvoyant à 80 propositions condamnées par le même Pie IX et condensées en formules abruptes). *Quanta cura*, en deux assez longs paragraphes, s'en prend avec perspicacité au libéralisme économique dont il dénonce le caractère matérialiste et païen; sont récusés aussi le communisme et le socialisme qui absolutisaient l'Etat «*sans plus aucune limite*» (Dz 2890–2891–2939). Surtout, la 58<sup>e</sup> proposition du Syllabus va fustiger l'erreur qui consiste à «*ne reconnaître pas d'autres forces que celles qui résident dans la matière*», «*à faire consister entièrement la règle morale dans l'accumulation et l'augmentation des richesses par n'importe quel moyen en vue de la satisfaction des plaisirs*». Sans doute, ce premier enseignement social d'un Pape au XIX<sup>e</sup> s. ne passa pas tout à fait inaperçu, notamment en Alsace avec le député Keller. Les vices de l'économie capitaliste, axée uniquement sur le profit et la consommation, l'amoralisme de ses méthodes, les «*richesses injustes*»



ainsi accumulées (*proposition 60*<sup>1</sup>) n'auraient su être mieux stigmatisés. Mais Pie IX omettait d'aborder explicitement la question du travailleur et du travail réduits alors au rang de simples moyens de production, bien qu'on pressentît en filigrane ce reproche latent à travers la réprobation des «*richesses injustes*» acquises «*par n'importe quel moyen*».

La question ouvrière se trouverait par contre abordée dès la période préparatoire du *concile Vatican I*: certains postulats soumis à l'attention du concile et surtout un schéma élaboré par la 5<sup>e</sup> Commission préparatoire et proposé à la discussion des Pères, défricheraient le terrain en ce sens. La plupart émanaient d'évêques d'origine germanique. En Allemagne et Autriche et les pays adjacents, la question sociale avait trouvé de profonds échos. Qu'on pense à l'action des *Gesellenverein*, des associations ouvrières de l'abbé Kolping et de l'évêque si influent de Mayence, Emmanuel von Ketteler († 1877), qui, à la veille du concile avait fait un exposé sur la question ouvrière à la conférence épiscopale annuelle de Fulda (sept. 1869), où il devait rappeler sans doute l'essentiel de son livre, fruit de 15 ans d'efforts et de réflexion, «*La question ouvrière et le christianisme*» (paru en 1864). La législation sociale d'Allemagne, un demi siècle en avance sur celle du reste de l'Europe, doit beaucoup à ces chrétiens allemands. Quand, dans l'après concile, Bismark lancera le Kulturkampf persécuteur, il devra venir à résipiscence, car l'Eglise aura trouvé des défenseurs dans les classes laborieuses pour le soutien passé, (pensons au rôle du parti du Centre et à Windthorst). Ketteler, en tout cas, signe avec une trentaine d'évêques germaniques un postulat sur les associations ouvrières, nommément les *Gesel-*

lenverein, un autre sur les Conférences S. Vincent de Paul. Mgr Mermillod de Genève, que consultera Léon XIII pour *Rerum novarum* patronne, lui, un postulat signé de 16 évêques du 7 mars 1870 sur le socialisme où l'on écrit que «*la cupidité et l'abus des richesses, le manque d'intérêt pour les ouvriers, une dureté inhumaine envers eux, au mépris des 5<sup>e</sup> et 7<sup>e</sup> commandements de Dieu, favorisent grandement les erreurs et efforts du socialisme*», etc.

Surtout, la V<sup>e</sup> Commission préparatoire, appelée drôlement dans le langage du temps *politico-ecclesiastique*, présidée par le dynamique cardinal de curie, ancien archevêque de Munich, von Reisach, allait mettre en chantier un schéma que l'on possède encore intégralement<sup>2</sup>. C'était le projet de Décret sur le soulagement à apporter à la misère des pauvres et des ouvriers, en 3 chapitres. Le Décret bataille certes pour venir en aide à la détresse des ouvriers, demande avec instance aux gouvernements anti-cléricaux de ne pas entraver les activités caritatives de l'Eglise. Il supplie très fort aussi les évêques de prendre conscience de cette misère immense des ouvriers et de ne pas «*les laisser à l'abandon*». Il réclame à leur égard un zèle pastoral total du

<sup>1</sup> Les propositions 59-60 explicitaient la 58<sup>e</sup> en condamnant: «*le Droit réside dans le fait matériel; tous les devoirs des hommes sont un mot vide de sens et tous les faits humains ont force de droit. L'autorité n'est que la somme du nombre et des forces matérielles*» - «*Le fait de la richesse injuste ne lèse en rien le Droit imprescriptible*».

<sup>2</sup> Le texte latin est dans *Mansi Sacrorum Conciliorum Amplissima Collectio* 53 c 867-872. Et la traduction partielle in H. Rondet, *Vatican I* Paris, Lethielleux 1962, pp. 209-212.

clergé. Mais, outre le devoir de solidarité, de «charité légale» – disait-on – nécessitant des «contributions imposées à tous» pour subvenir à ce tragique dénuement, la question de justice est bien mise en évidence (non sans certaines limites d'approche dues à l'époque): «*Les hommes, créés à l'image de Dieu... ont fait des biens temporels leur fin dernière. Les uns au mépris des lois de l'honnêteté et de la justice, ne cessent d'accumuler les richesses. Les autres, chaque jour plus misérables, tombent dans l'envie, la haine et la violence du DÉSESPOIR*»..., «*Les législateurs ont une grande responsabilité. Ils ont détruit les associations ouvrières religieuses, autorisé le travail des femmes et des enfants, même au delà de leurs forces, méprisé le repos dominical, favorisé le profit tiré de l'argent et cela au détriment de l'éducation de la jeunesse, de l'intégrité des mœurs, de la fidélité religieuse... Les chefs d'entreprise, eux aussi, ont une lourde responsabilité. Nombreux sont ceux qui agissent avec leurs ouvriers au mépris de la justice, de l'équité, de la charité. La justice réclame pour l'ouvrier un salaire décent. Or, ils ne manquent pas les maîtres qui leur refusent de quoi vivre et exploitent leurs forces à tel point que voilà leur vie consumée à brève échéance.*». Et on les laisse démunis dans leur «vieillesse» et leurs «maladies»...

Surtout le final du Décret, avec le rappel de l'intervention de S. Paul auprès de Philémon pour l'affranchissement de son esclave Onésime, suggère dans le prolétariat le nouvel esclavage moderne dont les ouvriers doivent être progressivement délivrés. On sent ici l'inspiration de Ketteler. Son collaborateur Moufang, consultant au concile, a joué un rôle important dans la rédaction du Décret. Mais Ketteler était bien plus incisif quand il dénonçait dans

l'entreprise capitaliste de l'Europe d'alors, «*le marché d'esclaves fabriqué par les libéraux éclairés mais antichrétiens*». En tout cas, *Rerum novarum* s'en souviendra peut-être en qualifiant la condition ouvrière, et sa *misère im- méritée* de *quasi servilis*: un *quasi esclavage*! Quand on sait l'impact que la lutte antiesclavagiste en Afrique garde dans l'opinion publique d'alors, y compris chrétienne, (et il y a un postulat à *Vatican I*, signé par des évêques missionnaires pour réclamer la suppression de l'esclavage des noirs), on devine la portée de ce diagnostic.

Malheureusement, si le Décret projeté fut présenté à la Commission directrice le 3 octobre 1869, la mort prématurée du cardinal von Reisach allait compromettre ses chances. Le concile, accaparé par d'autres travaux, finalement interrompu par la guerre franco-prussienne, n'aurait jamais l'occasion de le discuter. Léon XIII a sans doute connu ce texte. Peut-être lui a-t-il emprunté tel ou tel trait. Il s'est plusieurs fois servi des inédits de Vatican I pour ses encycliques libératrices. En tout cas, *Rerum novarum*, 20 ans plus tard, dépasserait de beaucoup l'ébauche et prendrait le relais avec la force et le retentissement que l'on sait.

Fr. Paul-Laurent CARLE, O.P.



# Redécouvrir saint Thomas d'Aquin

avec Stefan Swiezawski\*

Cet ouvrage synthétique est d'une clarté et d'une exactitude rares. L'auteur a si bien médité saint Thomas qu'il pénètre intimement la philosophie, la théologie et la spiritualité du docteur commun de l'Eglise. Son livre éclaire l'esprit par des définitions et des exposés précis, évidents. Cette lumière intellectuelle se prolonge presque d'elle-même en une attitude d'accueil de la grâce et de prière. C'est une nourriture de l'esprit dans son désir naturel de connaître et dans sa vie surnaturelle.

L'idée centrale, essentielle, est celle d'*être*. Avec Gilson, Stefan Swiezawski montre que la clé de voûte, le sommet indépassé de la pensée de saint Thomas (et de toute philosophie) est la saisie de l'identité d'essence et d'être en Dieu: «Deus est ipsum esse subsistens» (chapitre VI); idem est in Deo essentia et esse (Dieu est *être subsistant même*; en Dieu essence et être sont identiques). Gilson a développé cette «veritas sublimis», en particulier dans ses «Eléments d'une métaphysique thomiste de l'être» (1973; reproduits dans «Autour de saint Thomas», Vrin reprise, 1986); c'était en quelque sorte son testament philosophique, écrit «en lisant et relisant saint Thomas»... Dieu lui-même a révélé cette sublime vérité à Moïse (*Exode*, 3,13); son Nom propre, sacré, incommunicable, c'est le Tétragramme sacré (*Somme théologique*, Ia, Q. 13, a. 9 et 11): «Ce nom serait en quelque sorte le nom propre de Dieu», désignant la substance elle-même de Dieu, incommunicable, et, s'il est permis de le dire, singulière (a. 11); Gilson ajou-

tait: «Dire le Tétragrammaton, si on savait comment le dire, ce serait comme dire Achille (p. 126; cela signifie: dire son nom unique et propre – mais on peut ajouter que nous le disons en quelque sorte lorsque nous prononçons le nom du Sauveur, *Jésus*; voir *saint Jean*, 8,24 et 8,58).

Jamais nous n'aurons assez contemplé cette vérité sublime, jamais nous ne la comprendrons (au sens plein du verbe comprendre), et c'est pourquoi ce sera notre vie bienheureuse, dans l'illumination vivante, sempiternellement de plus en plus profonde, de notre esprit. Dieu nous est donc ici-bas inconnu *en soi*; il faudra le don de la lumière de gloire pour que notre intellect soit transformé, surélevé, et qu'il puisse voir l'essence de Dieu – mais non la comprendre, car Dieu seul se comprend soi-même; ici-bas, c'est l'adhésion de foi qui nous donne, par grâce, la connaissance exacte de Dieu, mais non la vision; à ce propos un problème se pose dans l'interprétation de S. Swiezawski, qui ajoute au texte de saint Thomas l'idée d'un «troisième intellect» (p. 172) qui serait l'effet de cette surélévation; en fait la *Somme théologique* dit: «Oportet quod aliqua dispositio supernaturalis ei superadda-

\* STEFAN SWIEZAWSKI, *Redécouvrir Thomas d'Aquin*, traduction française de Marie Stokowska et Eric Ibarra, préfaces du cardinal Macharski et de René Voillaume, volume de 220 p., Nouvelle Cité, 1989; prix: 98 FF.

tur, ad hoc quod elevatur in tantam sublimitatem. Cum igitur virtus naturalis intellectus creati non sufficiat ad Dei essentiam videndam ut ostensum est, oportet quod ex divina gratia superaccrescat ei virtus intelligendi» (Ia, Q. 12, a. 5; «ei» désigne l'intellectus creatus, humain ou angélique; traduisons: il faut qu'une disposition surnaturelle lui soit surajoutée, pour qu'il soit élevé à une telle sublimité. Donc, puisque la puissance naturelle de l'intelligence créée ne suffit pas pour voir l'essence de Dieu, comme il a été montré, il faut que, par la grâce divine, la puissance de connaître – d'intelliger – lui soit sur-accrue; rien n'autorise, semble-t-il, l'hypothèse de la création d'un «troisième intellect», qui d'ailleurs, chez les anges, serait un «second intellect»). Mais laissons ce point, qui est mineur pourvu qu'on ne veuille pas penser que Dieu «corrige» sa création quand il donne sa grâce ou sa vision de gloire; surélever n'implique pas changement de l'être. Du moins l'auteur évite-t-il les erreurs modernes qui prétendent qu'il y a continuité entre le développement du désir naturel de voir Dieu, son épanouissement, et cette vision elle-même, erreur devenue si commune qu'on finit par ne plus l'apercevoir. De même, il montre que «les vertus ne peuvent pas être parfaites sans la charité» (p. 193) – cela bien que tendre à la perfection de son essence soit tendre vers Dieu (p. 101), car le mouvement naturel le plus sublime est *absolument* incapable de produire la moindre réalité surnaturelle, tant est grand, divin, l'ordre du surnaturel: ce serait comme de prétendre faire de l'esprit avec la matière; au reste, ce sont les mêmes thèses qui posent ces deux erreurs corrélatives.

Une autre proposition fondamentale de cet ouvrage concerne l'individualité.

L'auteur avait consacré sa thèse d'habilitation (1946) à la «commensuration de l'âme au corps propre» (p. 11; voir aussi pp. 126–127). Avec clarté il expose comment saint Thomas établit cette «commensuration», cette convenance et adéquation du corps avec l'âme («cum» à la racine des deux termes). *Hoc corpus* (ce corps-ci) est le corps de cette âme-ci, et non d'une autre. Toute métempsychose est absurde: l'âme ne transmigre pas de corps en corps comme l'ont cru certains platoniciens et comme le prétendent les gnostiques modernes. «Ce qui est important, c'est l'idée que l'âme est adaptée à tel corps et non à tel autre, ce qui revient à dire que le corps terrestre joue un rôle essentiel dans l'épanouissement de la personnalité de chacun [...] Je suis non seulement mon esprit, mais je suis aussi mon corps [...] Tout ce qui contribue ainsi à forger ma physionomie, l'aspect corporel de ma personnalité, est l'œuvre en moi de la forme substantielle qu'est l'âme» (pp. 126–127). On écarte ainsi tous les débats futiles, mal posés, sur l'individuation par la matière ou par la forme (c'est la matière «signata», «determinata» qui est l'individuation); l'enseignement même d'Aristote est retrouvé par Swiezawski, à la suite de l'Aquinat (le *Traité de l'âme* montrait que l'âme est le fondement, la forme de tel corps déterminé – II, 2; et saint Thomas commentait: «Anima est in corpore et tali corpore... in determinato corpore recipiatur»: l'âme est en un corps, et en tel corps... elle est reçue dans un corps déterminé, *Commentaire*, n. 277).

Le cardinal Marcharski et le Père René Voillaume ont tout à fait raison de dire que qui veut *redécouvrir* saint Thomas – et non patager dans les querelles des prétendus «thomistes» – n'a qu'à se consacrer à la lecture de cet



ouvrage, la meilleure introduction simple à la lecture de l'Aquinate; c'est du reste la rédaction de cours faits aux franciscaines de Laski (près de Varsovie); cours franciscains (par la charité) autant que thomistes (par la clarté du vrai). L'esprit d'enfance y est évident, lui qui est la condition de la vraie philosophie; et l'auteur estime, à juste titre, que des personnages égarés, comme Luther, auraient pu rester dans la bonne voie s'ils avaient connu le vrai saint Thomas, et non tels de ses infidèles commentateurs (p. 32). Claudel avait témoigné de sa dette envers le docteur angélique: «Après ma conversion, mon premier confesseur n'avait

cessé d'insister pour me faire étudier saint Thomas. Il m'avait surtout recommandé de ne lire aucun manuel, aucune introduction, mais de m'attaquer directement aux textes. Jamais je n'ai reçu un meilleur conseil et que j'ai toujours cru inspiré...» Il s'y consacre donc de 1895 à 1899, lisant et annotant les deux *Sommes*; «merveilleuse nourriture...» «Vous avez donc parfaitement raison de m'appeler un poète thomiste, car les principes thomistes sont mêlés à chacun des mouvements de ma vie artistique» (cité p. 35). Beauté du Vrai; Vérité du Beau.

Louis MILLET

## *Bibliographies*

*COLLECTIF, Un maître en théologie, le Père Marie-Michel Labourdette, O.P., Revue Thomiste, janvier-mars 1992, Ecole de Théologie, Toulouse, 425 p.*

Ce numéro spécial de la *Revue Thomiste* peut prétendre atteindre son objectif : faire aimer et connaître un homme et une œuvre, constituer quelques premiers matériaux d'une éventuelle synthèse, faire comprendre aux uns – ou rappeler aux autres – quelle fut la pensée rigoureuse et vivante d'un professeur de théologie, laisser deviner le sens d'une théologie spirituelle vivante, tout en présentant quelques contributions qui prolongent la réflexion du P. Labourdette et qui s'inscrivent du coup dans la ligne même de la revue et de sa devise « *Vetera novis augere* ».

Ceux qui ont eu la grâce de rencontrer le P. Labourdette (1908-1990) peuvent témoigner, et reconnaître en lui, indéniablement, l'étoffe d'un véritable « maître » (p. 10-13). Les autres, qui ne connaissent du Père que ses écrits (dont la bibliographie établie par le P. Donneaud, p. 388-425, rappelle l'ampleur), connaissent peut-être cette mine de renseignements que constituent les fameuses « chroniques » qu'il donnait régulièrement à la *Revue Thomiste* (que lui-même a dirigée de 1936 à 1954). Mais quelques-uns seulement connaissent dans le détail le cours de théologie morale qu'il n'a cessé de perfectionner et d'approfondir tout au long de sa vie : « Quand il sera imprimé (ce qui semble imminent), on se rendra compte qu'on se trouve devant une œuvre théologi-

que majeure de notre temps » (G. Cottier, p. 11).

Le propos du livre est donc d'offrir au lecteur un large éventail d'études qui laissent transparaître l'unité de l'œuvre et sa diversité, ainsi que le sens même d'une vie mise au service de la théologie (H. Donneaud, p. 15-51, qui fait entrevoir la fidélité et l'audace de la pensée du P. Labourdette, ainsi que le sens profond de sa réserve). On y trouve de surcroît deux textes du P. Labourdette, dont un très bel inédit, clair et nuancé, tiré de l'introduction d'un cours : on y voit se dessiner l'articulation de la théologie morale et de la « théologie spirituelle » (P. 355-372).

Un tel volume comporte un risque évident et, malgré les intéressantes tentatives d'unifier l'œuvre d'une part sous son aspect de théologie systématique (M. Larivé, *Quaedam impresio divinae scientiae, La théologie selon le P. Labourdette*, p. 59-87) et d'autre part en insistant sur le rôle qu'y a joué le thomisme (S.-Th. Bonino, *Le thomisme du Père Labourdette*, p. 88-122), la présentation même du livre (p. 14-16) trahit le fait que cette série de contributions ne réalise pas un plan d'exposition systématique qui satisfasse un esprit habitué à une « grande exigence d'unité » (p. 362). Cependant, c'est précisément l'embarras de cette *Présentation* qui balise le chemin qu'il reste à parcourir : le présent volume n'est qu'une première étape d'une synthèse qu'il reste à accomplir.

En évitant généralement l'écueil d'un hommage ému et nostalgique, toutes ces contributions ont une va-



leur et une portée universelles car elles essaient de redire, synthétiquement, les vérités qu'a scrutées le P. Labourdette, et d'en signaler à la fois les principes et les nouveautés. L'article de T.-D. Humbrecht par exemple, qui rappelle les intuitions majeures du P. Labourdette sur la question du péché originel qu'il n'a cessé de méditer sa vie durant, montre à la fois la présence d'un certain nombre de positions théologiques inébranlables et l'évolution profonde de la pensée du dominicain, jusqu'à souligner avec simplicité quelques incertitudes importantes qui demeurent dans la théologie du péché originel tel qu'il l'a livrée (p. 153-176). En filigrane de cette étude méticuleuse, transparaît une attitude constante, celle qui consiste à tenter sans cesse de «dégager ce qui est de foi définie de ce qui ne l'est pas» (p. 169). Une remarque profonde du P. Labourdette, en 1973, laisse entrevoir la raison de cette attitude: «Je ne vous cacherais pas qu'à mon avis la théologie du péché originel est encore en chantier, mais elle l'est, plus ou moins ouvertement selon les périodes et les problèmes que la culture fait plus brûlants, en tous les domaines. Elle ne sera jamais achevée. Cela ne veut pas dire qu'elle n'existe pas! Mais elle ne progresse pas comme un bloc déjà constitué immuable en lui-même auquel se feraient des adjonctions. Tout progrès implique une constante révision parce qu'il est retour aux principes les plus profonds» (p. 176, n. 73).

Cette remarque, qui n'est pas sans rappeler les premières pages des *Sept leçons sur l'être* de Maritain, signale peut-être qu'une certaine conception du thomisme peut donner une clef de compréhension de l'unité de l'œuvre. Tel est du moins l'un des

sens de l'étude de S.-Th. Bonino, qui précise la signification et les conditions de la fidélité au thomisme. Cette étude, très claire au demeurant, présente un intérêt à qui veut comprendre aujourd'hui l'articulation possible entre l'apport de la méthode historique d'une part (dont le P. Labourdette saluait, mais d'un peu loin, l'avènement: «Dans l'ordre de la pensée toujours, l'un des grands faits et sans doute même le plus grand fait du siècle dernier et du siècle présent est le développement de la méthode et des sciences historiques», p. 106-107, n. 69) et la valeur «supratemporelle» (p. 12) de la vérité d'autre part (remarquablement définie ici comme «le rapport de conformité au réel d'une intelligence qui, faculté de l'universel, transcende les conditions spatio-temporelles», p. 102). Mais cette étude montre également le sens du thomisme vivant tel que le concevait et le pratiquait le P. Labourdette, selon deux axes complémentaires: «restauration et fructification» (p. 121); à propos de la question morale de l'avortement, il écrivait par exemple il y a une vingtaine d'années: «Pour le moraliste, la tentation est immédiate de considérer qu'il s'agit d'une vieille question, résolue depuis longtemps une fois pour toutes. Il peut penser, comme le vieil historiographe que «son siège est fait». Mais la morale a trop souffert de cette paresse et de s'être reposée sur l'idée de «problèmes éternels» dont la solution serait pour toujours acquise. Il n'y a pas en ce sens-là de problèmes éternels; par quelque côté un problème est toujours nouveau et demande à être résolu tel qu'il se pose aujourd'hui, dans un contexte culturel qui n'a jamais été tout à fait celui-là. (...) Il faut faire l'effort de prendre la question par le côté

où elle est nouvelle» (p. 48, n. 87). Mais l'article du P. Bonino peut également s'entendre comme un programme du thomisme à faire dans les prochaines décennies, et l'on doit y prêter toute l'attention requise pour le discuter et y lire peut-être le programme que se fixe la *Revue Thomiste*.

Autre exemple de la richesse de ce volume: l'article de M.-J. Nicolas (p. 141-152), qui s'inspire généreusement du texte du P. Labourdette consacré aux *Dons du Saint-Esprit* dans le *Dictionnaire de Spiritualité*, fait toucher avec intelligence la manière dont l'analyse théologique rejoint, sans s'y confondre, la plus authentique spiritualité chrétienne; il y a en effet dans la compréhension du statut des dons du Saint-Esprit chez le P. Labourdette un appel à la sainteté qui concerne tout baptisé. Ses dernières recensions, aussi bien que l'objet de sa thèse de doctorat sur S. Jean de la Croix (G. Narcisse, p. 373-387) ne témoignent pas seulement d'une théologie rigoureuse, mais aussi d'une théologie spéculative indiquant universellement le sens personnel de la vie spirituelle: c'est de la théologie même de la sainteté qu'il veut nous parler (cf. les précieuses distinctions aux p. 360-367).

Il en va de même de l'étude méticuleuse de la philosophie et de la théologie de l'amour chez Thomas d'Aquin, où T.-M. Hamonic (p. 239-266) suit de près le commentaire que le P. Labourdette a donné de la *Somme théologique* II-II. On y découvre au passage des remarques intéressantes sur le sens tout humain de notre humanité, et qui s'inspirent de l'un des principes les plus décisifs du thomisme: «Loin d'entretenir un climat de suspicion généralisée vis-à-vis

de l'amour qu'on se porte, la théologie thomiste de l'amour montre qu'aimer Dieu plus que soi n'est pas un état auquel on parvient au terme d'une conquête destructrice, mais qu'il nous est donné, déjà virtuellement vainqueur de tout ce qu'il y a en nous d'affections désordonnées et égoïstes» (p. 264). Mais cette étude conduit, à l'instar du travail plus personnalisé du P. Nicolas, au cœur de la spiritualité chrétienne, telle que l'exprime ici le P. Labourdette: «Faire sa joie de la joie de Dieu, non pas encore en ce qu'elle est nôtre, mais très précisément en ce qu'elle est sienne, et quelles que soient par ailleurs nos propres misères» (p. 265).

F.-X. PUTALLAZ

Cardinal Joseph RATZINGER, *Eglise et théologie*, Mame, Paris, 1992, 226 p.

Le thème «Eglise et théologie» est devenu, au cours des dernières années, une question de plus en plus débattue à l'intérieur de l'Eglise. En vue d'élargir le débat, le cardinal Ratzinger nous propose de réfléchir au chemin de l'homme vers la vérité et à la position particulière de la science théologique sur ce chemin.

Plutôt que d'étudier les relations d'une élite intellectuelle avec l'institution ecclésiale, il envisage successivement le cheminement de la raison vers la foi, la nature de la théologie et du magistère, ainsi que leurs rapports et leurs différences pour terminer sur le passage de la pensée théologique à la vie chrétienne.

Un livre d'actualité qui cherche à apprécier la théologie à sa juste valeur, dans un contexte beaucoup plus



large que celui de la référence superficielle aux droits de la liberté de recherche.

Cet ouvrage s'articule autour de six parties :

- la nature de la théologie et sa fonction ecclésiale,
- les rapports de la théologie et du Magistère,
- les difficultés en matière de foi et de transmission,
- la réforme et la conversion de l'Eglise à entreprendre sans cesse,
- la nature du pluralisme théologique. (*Comm.*)

André FEUILLET, *La primauté de Pierre*, Desclée/Begedis, Tournai et Paris, 1992, 103 p.

Que signifie la primauté de Pierre et sur quoi repose-t-elle? Grâce à une lecture éclairée des textes du Nouveau Testament à la fois si familiers et pourtant si méconnus, l'auteur met en rapport la primauté et l'humilité de Pierre. En effet, celui-ci se rappelle constamment qu'il est lui aussi un pécheur pardonné. Il aimait tellement son maître qu'il a réellement désiré communier à ses souffrances rédemptrices. On est loin du « pouvoir » ; la logique de l'Evangile n'est pas celle de ce monde. (*Comm.*)

Jean-Miguel GARRIGUES, *Ce Dieu qui passe par des hommes – I. Les alliances d'Adam à Moïse*, Mame, Paris 1992, 167 p.

En choisissant de passer par des hommes – Adam et Eve, Noé, Abraham et les patriarches, Moïse – le Dieu de la Révélation propose une série d'alliances à tous les hommes

dont il veut faire ses enfants. Il donne son salut à tout le genre humain en passant par des choix particuliers ; le couple, les nations, le peuple issu de son élection sont appelés à devenir ses partenaires dans l'alliance.

Rappeler les fondements bibliques de cette initiative d'amour de Dieu à l'égard des hommes dans des alliances accomplies, mais non abolies, par l'alliance nouvelle en son Fils Jésus-Christ, permet d'éclairer des réalités contemporaines souvent obscurcies par de multiples confusions : la sexualité, le couple et la famille, la nation, le sens de l'élection d'Israël, le rôle de la loi divine. (*Comm.*)

Carlos-Josaphat PINTO DE OLIVEIRA, *Ethique chrétienne et dignité de l'homme*, Editions Universitaires, coll. « Etudes d'éthique chrétienne », vol. 42 », Fribourg, 1992.

La dignité de l'homme se déploie dans les vingt chapitres de ce livre comme le versant éthique d'une vision théologique de l'homme fait à l'image de Dieu. Une telle compréhension de l'homme « créé créateur » est appelée à fonder une éthique de communion et de communication, de dialogue et de discussion, de responsabilité et d'engagement pour la justice et la libération. Toute une section est consacrée à quelques problèmes d'éthique économique.

L'auteur est un dominicain brésilien, professeur de théologie et d'éthique de la communication sociale, à l'Université de Fribourg. (*Comm.*)



MONASTÈRE  
NOTRE-DAME  
de la  
STE-ESPÉRANCE

## T VETERA

Charles, Cardinal Journet (†)

Direction et rédaction :

Georges Cottier, O.P.

Adresse pour la  
correspondance :

Nova et Vetera  
76, chemin de la Montagne  
CH-1224 Chêne-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 et autres pays

Abonnement annuel ordinaire :

Fr. suisses 50.-

Abonnement de soutien :

Fr. suisses 55.-

Prix du numéro à part :

Fr. suisses 15.-  
+ frais d'envoi

*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.*

ISSN 0029-5027