LXIXe ANNÉE AVRIL-JUIN 1994

NOVA ET VETERA

REVUE TRIMESTRIELLE Nº 2



Mémorial, sacrifice et présence réelle

Jacques Maritain: philosophe de la culture et de la société

Les conditions d'intelligibilité de la nature –
La contemplation au temps de la science

Sommaire

Fr. Serge-Thomas BONINO, O.P. – **Peut-on tout dire, tout croire, tout penser?** . . . . . p. 81

Georges BAVAUD – **Mémorial, sacrifice et présence réelle dans le mystère de l'Eucharistie** – *Le témoignage de Pierre Jurieu* p. 92

Georges COTTIER, O.P. – **Jacques Maritain: philosophe de la culture et de la société** . . . . . p. 102

Louis CHAMMING'S – **Les conditions d'intelligibilité de la nature** p. 115

S. PINCKAERS, O.P. – **La contemplation au temps de la science** . p. 129

NOTES ET LECTURES

Marco IVALDO – *Libéralisme et science politique néoclassique* . p. 142

Patrick DE LAUBIER – *La philosophie de Soloviev* . . . . . p. 147

Une lettre de Roland DALBIEZ à *Jacques Maritain* . . . . . p. 155

BIBLIOGRAPHIE – Michel QUENOT, *La Résurrection et l'icône* . . p. 160

Peut-on tout dire, tout croire, tout penser?*

Au palmarès des valeurs – tel, du moins, que nous le présentent les sondages d'opinion –, il en est une qui, en cette fin de siècle, caracole largement en tête: c'est la tolérance. Etre reconnu comme un homme tolérant, voilà l'idéal. Quant au soupçon d'intolérance, porté sur une personne, une institution ou un comportement, il suffit à les discréditer, sans autre forme de procès. Par conséquent, le fait même de se demander, comme nous le ferons au cours de ces conférences de Carême, si l'on peut tout dire, tout croire, tout penser apparaît à tout le moins saugrenu, tant la réponse semble évidente. Au nom de quoi pourrait-on m'interdire de penser, de croire ou de dire ce que bon me semble? Conclusion: une fois de plus les dominicains font de la provocation pour attirer le public.

Il reste que ce succès irrésistible de la tolérance intrigue. Surtout au moment même où, comme on s'accorde à le reconnaître, nos sociétés traversent une crise profonde des valeurs. Qu'est-ce donc que cette valeur qui semble prospérer en proportion du déclin des autres valeurs? Pour poser la question plus crûment, la tolérance est-elle vraiment, comme on le prétend, un progrès moral décisif de l'humanité, ou bien serait-elle, comme certains n'hésitent pas à le penser, la valeur de la fin des valeurs, la valeur qui s'engraisse du cadavre des autres valeurs? Car, il faut tout accepter, si tout se vaut, eh bien... rien ne vaut plus, à commencer d'ailleurs par la tolérance, qui se dévore ainsi elle-même.

I. De la tolérance

Gardons-nous de donner une réponse trop rapide à cette question, posée d'ailleurs en termes trop manichéens. Commençons plutôt par prendre acte que la notion de tolérance recouvre une pluralité de sens, ce qui engendre une certaine confusion.

A. La liberté politique d'opinion et de croyance

Tolérer au sens premier, c'est supporter un mal, l'accepter, en vue généralement d'un plus grand bien. Je tolère, bien que ça ne m'enchante pas, que mon neveu de quatorze ans fume chaque jour son paquet de cigarettes,

* Conférence de Carême 1993 – Dominicains, Toulouse.

parce qu'une répression trop directe, même si elle est possible et légitime, le «bloquerait» définitivement contre moi. En ce sens, l'idée de tolérance a trouvé un champ d'application privilégié dans les rapports du politique et du religieux. Elle signifie alors, conformément à la Déclaration de 1789 des droits de l'homme que «nul ne peut être inquiété pour ses opinions, même religieuses». Toutefois, l'idée de tolérance implique un jugement de valeur, puisque ce qui est toléré est par le fait même déclaré mauvais. Or, il n'est pas sûr que le pouvoir politique soit habilité à se prononcer sur la vérité ou la fausseté d'une opinion philosophique ou d'une croyance religieuse. Plutôt que de tolérance, mieux vaut donc parler de liberté d'opinion ou de liberté de croyance...

Sur ce point, le consensus pratique est – dans nos sociétés démocratiques du moins – assez large et personne ne s'en plaint. Pourtant, la persistance de frictions, plus sérieuses qu'il n'y paraît, sur les modalités pratiques de la laïcité, indique clairement que ce consensus pratique repose sur des justifications théoriques fort divergentes, ce qui le rend assez instable. Pour faire bref, je dirai que la liberté d'opinion et de croyance peut reposer sur deux conceptions de la liberté, radicalement opposées: la conception que, faute de mieux, j'appellerai libérale et la conception chrétienne.

B. La tolérance dans la perspective libérale

Aujourd'hui, la liberté d'opinion et de croyance est généralement fondée sur une idéologie libérale diffuse. Or, je voudrais montrer premièrement que cette idéologie méconnaît le sens authentique de la liberté, deuxièmement que, par conséquent, elle ruine en fait la liberté qu'elle prétend pourtant fonder et dont elle prétend même être le seul fondement possible.

Pour le dire en un mot, dans la perspective libérale, la liberté est avant tout conçue comme le pouvoir de dire non, de refuser. Il s'agit par là de préserver ce qui, dans le système libéral, joue le rôle de valeur suprême: l'indépendance absolue de l'individu. Alors que, dans la perspective chrétienne, la personne ne devient elle-même que dans son rapport à autrui, et d'abord à Dieu, dans la perspective libérale, l'individu s'affirme en se distinguant, en s'opposant. Un peu comme le fils prodigue qui se croit d'autant plus libre qu'il s'éloigne davantage de la maison du père. Cette recherche exacerbée de l'indépendance implique, comme sa condition, la relativisation de toute norme extérieure, en particulier la vérité objective, qui prétendrait transcender l'individu et l'insérer dans un ordre qui le dépasse et dont il n'est pas la source. D'où le slogan: «A chacun sa vérité.»

Dans cette perspective, la relation à autrui n'est jamais un donné, un «déjà là», mais elle est de l'ordre du contrat et du contrat provisoire. Non

seulement les dépendances et les solidarités antérieures au choix de ma liberté (famille, nation...) doivent être niées, mais l'engagement est toujours vécu comme un risque d'aliénation pour la liberté: il doit par conséquent toujours pouvoir être repris. C'est la règle du «oui, mais».

Or je dis que cette conception de la liberté est insuffisante. D'une part, parce qu'elle tourne à vide. Car enfin, la liberté, d'accord, mais la liberté pour quoi faire? «En un monde sans vérité», dit Jean Paul II, «La liberté perd sa consistance» (*Centesimus annus,* N° 46). D'autre part, cette liberté absolue est finalement contradictoire et surtout elle ne peut en aucun cas fonder une authentique démocratie. Ce dernier point est capital. En effet, comme l'écrit Jean Paul II, «on tend à affirmer aujourd'hui que l'agnosticisme et le relativisme sceptique représentent la philosophie et l'attitude fondamentale accordées aux formes démocratiques de la vie politique, et que ceux qui sont convaincus de connaître la vérité et qui lui donnent une ferme adhésion ne sont pas dignes de confiance du point de vue démocratique, parce qu'ils n'acceptent pas que la vérité soit déterminée par la majorité». Le vrai démocrate serait donc celui qui, ne croyant en rien, pourrait tout admettre. C'est le voisin idéal! Or, ce raisonnement est spécieux. En effet, qu'on veuille bien répondre à la question suivante: comment, dans la perspective libérale, fonder en justice la lutte contre l'intolérance? «Pas de liberté pour les ennemis de la liberté», dit-on, mais au nom de quoi? Si je ne réponds pas, la répression de l'intolérance risque bien de n'être qu'une violence pure et simple, une application du droit du plus fort, dont on sait qu'il est la négation même de la démocratie. Aussi le Pape a-t-il raison de dire qu'«une démocratie sans valeurs se transforme facilement en un totalitarisme déclaré ou sournois, comme le montre l'histoire». Si, par contre, je réponds que l'intolérance doit être combattue parce qu'elle est un mal, j'en viens bon gré mal gré à reconnaître qu'il existe au moins un «bien», une valeur objective, qui transcende les individus et s'impose à la conscience de chacun. Mais alors, j'ai quitté la logique du système libéral strict.

C. La liberté dans la perspective chrétienne

L'Eglise, quant à elle, à la lumière de la Parole de Dieu, se fait une tout autre idée de la liberté. Elle nous présente la liberté comme ce merveilleux pouvoir que l'homme possède de dire oui, de consentir personnellement aux vraies valeurs. Et d'abord à la vérité objective, dont nous ne sommes pas les créateurs mais que nous recevons de Dieu, à travers la nature, la société et la Révélation. Capacité de consentir, en définitive, à cette dépendance filiale qui définit la vocation profonde de l'homme, car c'est dans la relation consentie à Dieu que l'homme trouve sa vraie liberté et non dans l'illusion de la pure indépendance. Lorsque le Seigneur libère Israël de

l'esclavage d'Egypte, ce n'est pas pour lui donner une liberté vide et formelle, mais pour le faire passer de la servitude au service. *Laisse aller mon peuple, dit le Seigneur à Pharaon, pour qu'il me serve* (*Ex* 9,1).

Que la liberté chrétienne ne se trouve qu'en se donnant; elle ne s'accomplit que dans l'engagement, le don de soi, le service de Dieu et du frère. *« Vous, mes frères,* dit saint Paul, *vous avez été appelés à la liberté; seulement que cette liberté ne se trouve pas en prétexte pour la chair; mais par la charité, mettez-vous au service les uns des autres»* (*Ga* 5,13).

Telle est, pour l'Eglise, la vraie liberté, la liberté des enfants de Dieu. Quant à la liberté politique d'opinion ou de croyance, elle n'est pas, dans l'ordre moral, une fin en soi. Elle est seulement – et c'est déjà beaucoup – la condition d'un consentement vraiment humain aux valeurs, au terme d'une recherche exempte de toute contrainte autre que la force de la vérité. Aucune trace de relativisme ici. Au contraire, c'est précisément parce que je respecte profondément mon semblable que je reconnais en lui un être capable de vérité, et que je n'hésite donc pas à lui annoncer la vérité ou même à dénoncer l'erreur qui le défigure.

II. La foi

Ce conflit entre deux conceptions de la liberté est au cœur de la plupart des frictions entre le christianisme et la culture contemporaine. Je vous propose, sans nous arrêter aux escarmouches frontalières, d'aller au point le plus sensible. Je voudrais vous montrer que l'idéologie libérale a pour premier effet de rendre, tout simplement, l'acte de foi impossible. C'est-à-dire que, si le chrétien n'y prend pas garde, s'il n'exerce pas un certain regard critique sur le système tacite de valeurs dans lequel bon gré mal gré il baigne, son acte de foi risque de lui devenir peu à peu incompréhensible. Je vais procéder en trois temps. D'abord, en prenant un peu de recul, je vais dégager avec vous la structure psychologique de l'acte de foi (II). Ensuite, j'essaierai de montrer comment l'idéologie libérale sape à la racine la possibilité même de cet acte de foi (III). Enfin, je suggérerai quelle peut être l'attitude du chrétien face à cette menace (IV).

Commençons donc par réfléchir sur ce qu'est l'acte de foi, cet acte de l'intelligence et du cœur par lequel je réponds «oui» à la Parole de Dieu. Il s'agit d'un acte proprement surnaturel, en ce sens qu'il ne peut être posé que sous l'action de l'Esprit-Saint donné par le Père. *Ce ne sont pas la chair et le sang qui t'ont révélé cela,* dit Jésus à Pierre qui confesse sa divinité, *mais mon Père qui est dans les cieux* (*Mt* 16,17). Cela dit, cet acte surnaturel présente certaines ressemblances avec le processus naturel de cet acte tout à fait quotidien qu'est la croyance.

A. La croyance dans l'ordre naturel

Qu'est-ce donc que croire? Prenons les choses d'un peu haut. Notre intelligence exerce deux grands types d'activités. Premièrement, elle forme en elle-même des notions, des idées, des définitions, des théories. Deuxièmement, elle les confronte avec la réalité. Cette deuxième opération est appelée le «jugement». Juger, c'est donc mettre en rapport le contenu de notre pensée avec la réalité qu'il est censé représenter. Juger, c'est se prononcer sur la vérité, c'est-à-dire la conformité entre nos contenus mentaux et le réel. Oui ou non ma représentation correspond-elle à la réalité? Mais le jugement prend différentes formes: la croyance en est une.

Essayons de préciser. Pour qu'un jugement soit valable, il doit être motivé, fondé, sinon c'est un «jugement téméraire», une faute, au moins contre l'intelligence. Or, il y a plusieurs motivations possibles. Tout d'abord, la vérité peut sauter aux yeux, s'imposer d'elle-même à l'esprit, qui ne peut pas la refuser sans se renier lui-même. C'est l'évidence. Il y a ensuite des vérités non évidentes mais rigoureusement déduites de principes évidents. L'esprit ne peut non plus les refuser. Dans tous ces cas, l'esprit se repose dans la certitude. Non seulement il affirme telle ou telle vérité, mais il sait, en outre, que son jugement ne peut pas être faux.

Il reste que les jugements de ce type, ceux qui atteignent à une certitude absolue, sont en définitive plutôt rares, surtout dans le domaine des choses humaines. La plupart du temps, la vérité ne s'impose pas. Il y a alors toute une gamme possible d'attitudes de l'esprit. Parcourons-la rapidement, pour mieux y situer la croyance.

* *Le doute:* Faute d'évidence, ne voyant aucune raison objective de me prononcer dans un sens plutôt que dans l'autre, je décide de suspendre mon jugement, c'est-à-dire de ne pas me prononcer. Pour éviter l'erreur, le plus sage est effectivement d'attendre. Est-ce que X sera pour la circonscription un meilleur député que Y? A vrai dire je n'en sais rien puisque je ne connais ni l'un ni l'autre et que je n'ai pas lu leur programme (à supposer que le programme ait une quelconque incidence sur la politique postélectorale). Voter dans ces conditions serait une faute contre l'intelligence.

* *Le soupçon* (sans connotation morale): J'ai lu le programme de X. Il m'a assez séduit. Les mesures proposées sont réalistes et favoriseront, me semble-t-il, le développement de la circonscription. Je penche donc plutôt pour X, mais, n'ayant pas lu le programme de Y, je ne me prononce pas encore, je continue à réserver mon jugement, même si j'ai un préjugé favorable pour X.

* *L'opinion:* Je viens de lire le programme de Y. Il me semble franchement démagogique. Mon opinion est donc qu'il faut voter pour X. Avec

l'opinion, nous franchissons un pas décisif. Désormais, je me prononce dans un sens plutôt que dans l'autre, je m'engage, je dis «oui» ou «non». Mon jugement est motivé par des raisons suffisantes, mais ces raisons ne sont pas des preuves: ce sont plutôt des indices convergents de signes. Il est vraisemblable que X sera meilleur député que Y (cela ressemble au vrai).

L'opinion ne me procure pas de certitude absolue. Je garde toujours quelque part la crainte de m'être trompé. Et si X était un menteur (ce qui n'est pas si rare)? Et si telle mesure proposée avait des effets inverses à ceux que je lui suppose?... Mais, très souvent, j'arrive à une certitude morale qui suffit pour que mon choix soit raisonnable. Inutile de préciser que la plupart des jugements que nous prononçons chaque jour relèvent de l'opinion.

* *La croyance:* Dans l'opinion, donc, la vérité de l'objet ne s'impose pas à moi, mais j'y adhère parce que l'objet me semble vrai et cela pour des raisons qui tiennent à sa nature même. Dans la croyance, la vérité de l'objet ne s'impose toujours pas. J'y adhère cependant, mais non pas, comme dans l'opinion, parce que l'objet me semble vrai en lui-même – en fait aucune indication n'émane de l'objet lui-même. J'y adhère parce que quelqu'un en qui j'ai confiance m'affirme que c'est vrai. Voilà le vrai motif de la croyance. Croire, c'est adhérer en se fondant sur le témoignage d'autrui.

Prenons un exemple très quotidien. Le garage où est ma voiture est en angle droit par rapport à la route et il n'y a pas de miroir en face. Je n'ai aucune visibilité. Pourtant, si un passant, qui est posté en face du garage, d'où il a effectivement une excellente visibilité, me fait signe de m'engager, je n'hésite pas. Voilà un beau cas de croyance. Je n'ai pour ma part aucune visibilité ni aucun moyen de déduire l'état de la route. Mais je fais confiance à ce passant, au point que, d'une certaine manière, je risque ma vie.

Cette confiance faite au témoin est raisonnable. D'abord parce que le témoin a autorité et compétence: posté en observateur, il est mieux placé que moi pour connaître l'état de la route. Ensuite, parce que j'ai la conviction qu'il ne veut pas me tromper, qu'il est sincère (si ce passant était mon ennemi personnel, j'hésiterais...), parce que, au-delà de tout calcul de probabilité concernant sa fiabilité, j'accepte de lui faire confiance. A la base de la croyance, il y a donc la volonté de faire confiance.

B. L'acte de foi

Nous allons retrouver ces différents éléments de la croyance dans l'acte de foi du chrétien. La foi, vous le savez, est la réponse de l'homme à la Parole de Dieu. Sur le seul témoignage de la Parole de Dieu, Abraham se

mit en marche sans savoir où il allait (cf. *He* 8,11). Plus précisément, pour nous qui vivons après le Christ, l'acte de foi est réponse à la prédication de l'Eglise. Car l'Eglise, conduite par l'Esprit, est le relais obligé qui transmet et prolonge pour nous l'authentique prédication du Christ. *La foi,* dit saint Paul, *naît de la prédication* (*Rm* 10,17). Ce message de l'Eglise contient bien des vérités *qui ne sont pas montées au cœur de l'homme* (*1 Co* 2,9), c'est-à-dire des vérités fondamentales sur le sens de la vie qui dépassent l'intelligence humaine et que l'homme ne peut ni découvrir par lui-même, ni, une fois révélées, rattacher à des vérités qu'il connaîtrait déjà.

A supposer donc que cette prédication retentisse à mes oreilles et que j'accepte, comme Moïse au Sinaï lorsqu'il aperçoit le buisson qui brûle sans se consumer, de faire un détour pour considérer la chose, quelle va être mon attitude? En fait, en schématisant, trois attitudes sont possibles. Les deux premières, l'incroyance et la foi, sont diamétralement opposées. L'incroyant rejette le message chrétien, parce que ce message lui apparaît mauvais. Soit pour des raisons intellectuelles: le message chrétien contient des erreurs... Soit pour des raisons affectives: l'adhésion au christianisme n'est pas une affaire purement intellectuelle, elle implique une conversion des mœurs, qui ne va pas de soi. Je ne tiens donc pas spécialement à ce que le message soit vrai et, comme de fait il n'en émane aucune évidence intrinsèque, je peux toujours choisir de fermer les yeux sur les signes qui manifestent la vérité du message – car ces signes existent – pour ne plus considérer que les aspects par où le message fait difficulté. Comme le disait Pascal, à propos de l'Ecriture, il y a en elle assez d'obscurité pour ceux qui ne veulent pas croire, et assez de lumière pour ceux qui le veulent.

Mais il se peut aussi que le message me trouve dans des dispositions d'accueil. Attitude d'humilité par laquelle j'accepte de reconnaître que j'ai besoin d'un Sauveur et que je suis dépendant de l'amour d'un autre. Attitude de générosité par laquelle je consens aux révisions de vie nécessaires pour entrer dans une relation authentique avec Dieu. C'est dans ces conditions que je peux dire mon Amen à la Parole de Dieu. Croire, c'est donc, dans la plénitude d'une liberté travaillée par l'amour, accepter de recevoir d'ailleurs le sens de sa vie. C'est consentir à sa vocation de fils.

III. De l'hérésie

Il y a une troisième attitude possible face à la prédication de l'Eglise. Je ne vais pas refuser en bloc le message, mais je ne vais pas non plus l'accepter intégralement. Bref, je fais un choix, j'opère un tri. Je vais retenir tel aspect du message, par exemple la réalité d'une vie après la mort, mais je vais laisser tomber tel autre aspect, par exemple la présence réelle de Jésus-Christ dans l'Eucharistie. C'est là ce que les Anciens appelaient l'*hérésie.*

Je sais: le terme d'hérésie n'est guère à la mode. Il évoque aussitôt les bûchers de l'Inquisition, les dragonnades et toutes sortes de choses, dont on ne peut dire qu'elles soient à l'honneur des chrétiens. Mais il faut bien distinguer l'hérésie comme phénomène sociopolitique et l'hérésie comme péché personnel contre la foi. Dans des sociétés de type sacral, où l'unité politique de la nation dépend en grande partie de l'unité de la croyance, l'hérésie est un problème politique: s'attaquer à la foi revient à s'attaquer au principe même de l'unité sociale, d'où la violence parfois de la répression. Aujourd'hui, du moins en Occident, la religion n'est plus le garant de l'unité sociale, l'hérésie a donc cessé d'être contre la foi. Quel péché? Celui qui consiste à nier obstinément et en pleine connaissance de cause une vérité dont l'Eglise enseigne clairement qu'elle appartient au message chrétien, ou encore, ce qui revient au même, à donner à cette vérité un sens différent de celui que lui donne l'Eglise. L'hérésie, ainsi entendue, ne se réduit pas à une erreur, c'est, plus profondément, une attitude du cœur et de l'esprit, dont le ressort ultime est l'orgueil. Il se peut que, mal informé, j'ignore ou comprenne de travers tel ou tel aspect du mystère chrétien. *Errare humanum est.* Cette erreur ne devient occasion d'hérésie que dans la stricte mesure où je prends conscience que cette vérité est vraiment enseignée par l'Eglise et que, malgré cela, m'enfermant dans mon sens propre, je persiste à la refuser. *Sed perseverare diabolicum...*

L'hérésie, ainsi comprise, est incontestablement un péché très grave, parce que l'hérétique, en refusant en pleine connaissance de cause tel enseignement de l'Eglise, montre bien qu'il méconnaît le motif formel de la foi, c'est-à-dire l'attitude spirituelle qui définit la foi. Son refus obstiné révèle en effet que, s'il adhère aux autres affirmations du message chrétien, ce n'est pas parce que *Dieu qui est la Vérité même les a révélées à son Eglise,* ce n'est pas par obéissance à la Parole de Dieu – car, dans ce cas, pourquoi n'adhérerait-il pas aussi à la vérité en question, laquelle n'est pas moins enseignée par l'Eglise? Non, s'il adhère, c'est pour des raisons purement humaines, c'est parce que ces affirmations lui semblent plausibles ou intéressantes. Cela signifie purement et simplement que l'hérétique n'a pas la foi. Même si, matériellement, il affirme certaines vérités que confesse aussi le croyant, il ne les affirme pas pour la même raison. Ce sont, en fait, pour lui, des opinions purement humaines. Je ne veux pas dire que pour le croyant, les vérités de foi ne sont ni intéressantes ni plausibles, je veux dire que ce n'est pas d'abord *pour ça* qu'il y croit et que, par conséquent, il est prêt à croire même ce qui humainement ne lui semble ni plausible ni intéressant. La foi est totale ou elle n'est pas. Il faut ici bien distinguer le doute, qui est effectivement un péché, et les difficultés, qui n'en sont pas. Les difficultés sont généralement d'ordre intellectuel. Il est tout à fait normal que nous nous posions des questions sur ce que nous croyons et, parfois, il peut arriver, en raison de la transcendance de ces vérités, que

nous ne voyions guère la réponse! Mais cela ne nous empêche pas de faire confiance à Dieu qui nous enseigne, notre foi n'est pas remise en cause. Le doute, par contre, est la volonté de ne plus faire confiance à Dieu, de se méfier de sa Parole. C'est tout autre chose: «Mille difficultés, disait Newman, ne font pas un doute».

Comprenons bien que l'hérésie est une subversion profonde de la foi. Au lieu de recevoir de la Parole de Dieu le sens de ma vie, c'est moi qui, me posant en juge, prétend donner à la Parole de Dieu un sens acceptable! Derrière l'hérésie se cache donc ce qui, pour la Bible, est le péché par excellence: à savoir l'idolâtrie, cette propension inexorable de l'homme pécheur à se créer un dieu à son image.

Or, force est de constater que l'idéologie libérale, dont je parlais au début de cet entretien, développe un climat particulièrement propice à l'hérésie. La conception libérale de la liberté ne permet en effet qu'un engagement conditionnel et strictement contrôlé. Or la foi est, par définition, sans condition; elle exige une remise inconditionnelle de soi-même à la Parole de Dieu. Dès lors que je me réserve sur tel ou tel point, je manifeste que je me méfie, que je n'ai pas confiance en la Parole de Dieu. Entendons-nous. Je ne vous invite pas à abdiquer tout sens critique, mais à l'utiliser à bon escient. Il est important de discerner ce qui, dans le sermon de mon curé, est vraiment la Parole de Dieu et ce qui relève de ses opinions personnelles que je ne suis pas obligé de partager, mais, dès que j'ai la conviction d'être en présence de la Parole de Dieu, dès que je reconnais la voix du Bon Pasteur, il n'y a pas de demi-mesure possible.

Quoi qu'il en soit, ce climat culturel explique la généralisation de ce que les sociologues appellent très justement la religion à la carte. Puisque le «menu imposé» – la doctrine de l'Eglise – ne passe plus, chacun se bricole une croyance à sa convenance. C'est-à-dire que je ne retiens du message chrétien que ce qui me convient, parce que ça me semble plus facile à croire, plus plausible, intéressant, parlant. Quant à ce qui ne me paraît ni plausible ni intéressant ni parlant, je le laisse tomber, quitte à compléter ma petite religion personnelle par quelques thèmes «parlants» empruntés à d'autres religions. Rien de plus significatif à cet égard que les sondages d'*opinions* sur les croyances de nos contemporains. Tel pourcentage de Français croient en la divinité de Jésus, tel autre pourcentage à la Trinité, tel autre à la réincarnation... Or, accepter ce principe, c'est s'enfermer d'emblée dans une attitude hérétique. Que répondre alors au sondeur qui vient m'interroger? Tout simplement que, même s'il y a des choses qui me sont subjectivement plus difficiles à croire que d'autres, «je crois tout ce que croit et enseigne l'Eglise catholique».

IV. Que faire?

Alors que faire face à cette mentalité diffuse si délétère pour la foi, dont on peut penser – et l'observation le confirme – qu'elle est plus efficace que toutes les persécutions ouvertes? «Ils ne mouraient pas tous, mais tous étaient frappés.» D'abord, prendre conscience et se convaincre qu'hier comme aujourd'hui, comme sans doute demain, l'Evangile est un signe de contradiction, «folie pour les Grecs et scandale pour les Juifs». Je ne dis pas que le chrétien doit cultiver à tout prix la contradiction ou la provocation. Il est normal de chercher à mettre en valeur les continuités entre les aspirations des hommes de notre temps et le message de l'Evangile. Mais, la naïveté n'étant pas une vertu, un double discernement s'impose.

Discernement, tout d'abord, entre, d'une part les aspirations légitimes, celles qui traduisent par exemple une meilleure prise de conscience de la dignité de l'homme et, d'autre part des aspirations qui relèvent du «monde», au sens où le «monde» désigne la société des hommes sous l'aspect où elle s'oppose à la venue du Royaume de Dieu. Le discernement entre la liberté civile, foncièrement légitime, et l'idéologie libérale qui prétend la fonder est de ce type.

Discernement, ensuite, entre les structures de l'ordre humain et celles de l'ordre surnaturel. Certes la grâce ne détruit pas la nature. Il reste que l'ordre surnaturel n'est pas le pur prolongement de l'ordre naturel: il y a aussi discontinuité. Prenons un problème qui va devenir de plus en plus brûlant. Par tout un aspect de son mystère, l'Eglise est une société, une communauté d'hommes et de femmes. Il est dès lors tentant de penser la structure sociale de l'Eglise sur le modèle des sociétés politiques. C'est ainsi qu'à l'époque où le gouvernement d'un seul paraissait l'idéal, on a accentué la monarchie pontificale au risque de méconnaître le rôle des évêques. Aujourd'hui, où l'on s'accorde à voir dans la démocratie le régime politique qui correspond le mieux à la dignité de l'homme, la même attitude conduit à penser que le gouvernement de l'Eglise devrait prendre la forme d'une démocratie représentative. Mais, dans l'un et l'autre cas, on oublie que l'Eglise n'est pas œuvre humaine et qu'elle ne dispose pas de ses structures essentielles: celles-ci lui ont été données par Jésus-Christ.

De la même manière, l'acte de foi implique une attitude bien particulière de l'esprit. Or, le principe d'autorité ayant été évacué du domaine scientifique puis du domaine politique, l'idée que les vérités fondamentales ne sont pas le fruit d'une délibération, d'un consensus... mais qu'elles sont à recevoir sur le seul témoignage d'autrui, nous est devenue étrange. Ce décalage est difficile à vivre et la tentation est grande de chercher à le réduire. Alors les uns rêvent de restaurer une société civile structurée par le principe d'autorité, ce qui, pensent-ils, rendrait, dans l'ordre surnaturel, la croyance plus facile. Les autres vont chercher à atténuer la radicalité de l'acte de foi, pour ramener le message chrétien à un réservoir de mythes

suggestifs et de propositions éthiques parmi bien d'autres dans le vaste supermarché des sagesses humaines.

A ces tentatives de réduction, il faut plutôt opposer la nécessité de la conversion. Le christianisme a sa spécificité, ses valeurs propres, qui ne se ramènent ni aux valeurs d'ordre naturel, bien qu'il les assume à sa manière, ni, encore moins, aux valeurs du «monde». Ce sont ces valeurs chrétiennes révélées par l'Ecriture que le chrétien s'efforce de discerner et auxquelles il veut conformer sa vie. C'est d'ailleurs ce à quoi saint Paul invite les Romains: *Ne vous modelez pas sur le monde présent, mais que le renouvellement de votre jugement vous transforme et vous fasse discerner quelle est la volonté de Dieu, ce qui est bon, ce qui lui plaît, ce qui est parfait* (*Rm* 12,2).

Fr. Serge-Thomas BONINO, O.P.

ERRATUM

Une erreur, dont nous prions l'auteur et nos lecteurs de nous excuser, est à corriger dans l'article de Sylvain Guéna, *Sur la spiritualité d'Henry Bars,* NOVA ET VETERA n° 1/1994, janvier–mars. En page 78, 2e colonne, ligne 18, il faut lire **exprimé** (et non *expédié).*

Mémorial, sacrifice et présence réelle

dans de mystère de l'Eucharistie

Le témoignage de Pierre Jurieu

Cette étude a pour but de montrer les liens étroits qui unissent, dans l'eucharistie, les trois thèmes du mémorial, du sacrifice et de la présence réelle. A notre époque seulement, on a redécouvert la signification profonde du mémorial. Aussi, pour analyser cette réalité, nous nous référons à deux textes de dialogue œcuménique, le premier étant le *document de Lima* rédigé par Foi et Constitution. Et le second a été présenté par une Commission anglicane-catholique romaine officielle.

En revanche, comme nous avons découvert des textes intéressants du pasteur Jurieu, nous évoquons le mystère du sacrifice et celui de la présence réelle en citant cet auteur protestant qui polémiqua avec Bossuet.

Nos références sont donc bien diverses mais nous espérons que notre travail ne sera pas dépourvu de toute unité.

Le thème du mémorial dans le dialogue œcuménique

Le Christ a déclaré à ses disciples en instituant l'eucharistie: «Faites ceci en mémoire de moi» (*I Cor,* 11,24). On peut traduire aussi: «Faites ceci comme mon *mémorial.*»

Lorsque les chrétiens dialoguent en présence du mystère de l'eucharistie, ils reconnaissent que la question du mémorial est capitale pour rapprocher les Eglises. En effet, tous sont d'accord pour rejeter une conception trop faible de ce thème. Le mémorial n'est pas un simple aide-mémoire. Il «n'est pas seulement un rappel du passé ou de sa signification»[1].

Qu'est-il donc? On a cherché à le définir à la fois et dans l'ordre de la médiation «ascendante» et dans celui de la médiation «descendante». Médiation «ascendante», celle qui fait «monter» vers Dieu la prière des hommes: la communauté religieuse demande au Seigneur de *se souvenir* des bienfaits qu'il accorda dans le passé afin qu'il continue dans le présent et l'avenir de manifester sa puissance et sa miséricorde. Médiation «descendante» pour laquelle Dieu fait «descendre» du ciel ses dons: cette même communauté est certaine qu'effectivement le Seigneur *se souvient* de ses interventions salvifiques en accordant les grâces demandées; souvent

[1] *Foi et Constitution. Baptême, Eucharistie, Ministère,* Le Centurion/Presses de Taizé, 1982, *Eucharistie,* n. 7, p. 32–33.

elles ne seront données totalement qu'à l'avenir, mais dans le présent, Dieu accorde au moins l'espérance de les recevoir.

Dans le document de *Foi et Constitution,* «Baptême, Eucharistie, Ministère» (le *BEM*), ces deux aspects sont évoqués sans équivoque: Médiation «ascendante»: «Proclamant devant Dieu, dans l'action de grâce le grand œuvre de la rédemption, l'Eglise intercède auprès de lui, pour qu'il accorde à tout être les bienfaits de cette libération. Dans cette action de grâces et cette intercession, l'Eglise est unie avec le Fils, son Grand Prêtre et son Intercesseur (*Rm* 8,34; *He* 7,25)»[2]. La médiation «descendante» est affirmée aussi clairement: «L'eucharistie est le mémorial du Christ crucifié et ressuscité, c'est-à-dire le signe vivant et efficace de son sacrifice, accompli une fois pour toutes sur la croix et toujours agissant en faveur de toute l'humanité. La conception biblique du mémorial appliquée à l'eucharistie exprime cette efficacité actuelle de l'œuvre de Dieu quand elle est célébrée par son peuple sous forme de liturgie.»[3]

La Commission anglicane-catholique romaine évoque aussi ces deux aspects du mémorial. Médiation «ascendante»: «Dans la prière eucharistique, l'Eglise continue de célébrer le mémorial perpétuel de la mort du Christ. Ses membres, unis à Dieu et entre eux, lui rendent grâces pour toutes ses miséricordes, implorent les bienfaits de la passion du Christ au nom de l'Eglise entière; ils participent à ces mêmes bienfaits et s'unissent au geste d'offrande du Christ à Dieu.»[4] La Commission précise encore: «L'Eglise entre dans le mouvement par lequel il (le Christ) s'est offert lui-même.»[5]

Médiation «descendante»: le document précise en ces termes l'une des fonctions du mémorial: «Rendre effectivement présent un événement du passé.»[6] Plus loin, une précision nous est offerte: l'événement passé est rendu présent par son actualisation dans le présent: «L'événement accompli une fois pour toutes devient efficace dans le présent par l'action du Saint-Esprit.»[7]

Les deux documents estiment que le thème du mémorial permet peut-être de rejoindre la doctrine traditionnelle relative à l'aspect sacrificiel de

[2] *Ibidem,* n. 8, p. 33. Le thème du mémorial a été bien étudié par Max Thurian dans son ouvrage: *L'Eucharistie. Mémorial du Seigneur. Sacrifice d'action de grâce et d'intercession.* Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, Paris, 1959.

[3] *Ouvrage cité,* n. 5, p. 32. Le document parle, à propos du mémorial, de représentation (de l'événement passé), d'anticipation (du salut eschatologique), de proclamation (dans le présent, de l'action salvifique).

[4] *Jalons pour l'unité. Commission anglicane-catholique romaine. Rapport final,* Cerf, Paris 1982, n. 5, p. 22.

[5] *Ibidem,* Elucidation, n. 5, p. 29.

[6] *Ibidem,* n. 5, p. 22.

[7] *Ibidem,* Elucidation, n. 5, p. 29.

l'eucharistie. Le BEM propose cette réflexion: «A la lumière de la conception biblique du mémorial, toutes les Eglises pourraient revoir les vieilles controverses à propos de la notion de ‹sacrifice› et approfondir leur compréhension des raisons pour lesquelles d'autres traditions ont utilisé ou rejeté ce terme.»[8]

Le document anglican-catholique est plus affirmatif: «Pourvu qu'il soit clair qu'il n'y a pas de répétition du sacrifice historique, il est donc possible de dire, en même temps, qu'il n'y a, au sens historique, qu'un seul et même sacrifice non réitérable et au sens sacramentel que l'Eucharistie est un sacrifice.»[9]

Une faiblesse des deux documents

Dans son jugement porté sur le BEM, l'Eglise catholique souligne l'importance qu'elle accorde au thème du mémorial et elle se réjouit de la manière dont *Foi et Constitution* ont parlé de cette question: «Le concept biblique de mémorial est employé de façon exacte. L'Eucharistie n'est pas un simple souvenir d'un événement passé. Assurément anamnèse est employé pour exprimer l'idée de la présence active, efficace, du sacrifice de la Croix dans et par la célébration eucharistique.»[10]

Comme nous l'avons vu, dans le BEM, est soulignée avec force l'union de l'Eglise à l'intercession du Christ. Mais, à aucun endroit, n'est mentionnée l'offrande ou l'oblation du Sauveur. C'est pourquoi l'Eglise catholique déclare dans le document déjà cité: «Puisque le Grand Prêtre est le Seigneur crucifié et ressuscité, on peut dire que son offrande de lui-même sur la croix a été rendue ‹éternelle›. Son corps glorifié est le corps du Seigneur offert une fois pour toutes. En conséquence, cela ne semble pas rendre justice à la réalité du sacrifice du Christ que de décrire la continuité de l'œuvre de salut du Christ seulement en termes de simple ‹intercession›.»[11]

Plus loin, on déclare encore: «Le Christ s'est d'abord offert au Père dans l'Eucharistie, en un sacrifice qui actualise la rédemption de l'humanité. S'il s'offre maintenant comme un moyen de communion sacramentelle aux fidèles, c'est pour leur permettre de s'associer à son offrande personnelle au Père.»[12]

Le document anglican-catholique souffre de la même faiblesse. Certes, il évoque bien l'offrande du Christ sur la croix, mais il ne mentionne pas le

[8] *Ouvrage cité,* n. 8, Commentaire, p. 33–34.

[9] *Ouvrage cité,* Elucidation, n. 5, p. 29.

[10] *Baptême, Eucharistie et Ministère (BEM). La réponse catholique.* «La documentation catholique», n. 1954, 17 janvier 1988, p. 109.

[11] *Ibidem,* p. 110.

[12] *Ibidem,* p. 111.

mystère de l'*oblation* céleste du Sauveur. C'est pourquoi la Congrégation de la foi précise à propos de ce dialogue: Il aurait fallu montrer «une participation de l'Eglise, corps du Christ, à l'acte sacrificiel de son Seigneur en sorte qu'elle offre sacramentalement en lui et avec lui son sacrifice»[13].

Le BEM affirme: «Ce que Dieu a voulu accomplir dans l'incarnation, la vie, la mort, la résurrection et l'ascension du Christ, il ne le refait pas; ces événements sont uniques, ils ne peuvent être ni répétés, ni prolongés.»[14]

Certes, il n'y a pas de réitération du sacrifice du Calvaire; mais l'offrande de Jésus a été éternisée dans la gloire. Le Christ se rendant présent dans l'eucharistie offre parmi nous le mémorial de la passion et associe la communauté ecclésiale à son offrande. Il existe un lien essentiel entre le thème du mémorial et le mystère de la présence réelle. En revanche, à nos yeux, le dialogue œcuménique n'exige pas l'adoption de la thèse du Cardinal Journet selon laquelle, Dieu, maître de l'espace et du temps, rend présent, sous un rite non sanglant, le sacrifice sanglant du Vendredi saint[15]. La réponse catholique au BEM met l'accent sur la présence parmi nous de l'oblation *céleste* du Sauveur, non sur celle de l'immolation du Calvaire.

L'eucharistie rapprochée de la Pâque juive

Les théologiens rapprochent constamment, sous l'aspect du mémorial, l'eucharistie et la Pâque juive. En effet, les événements de l'Exode ont joué un rôle décisif dans l'histoire de l'Ancien Testament. Et le mystère pascal de la mort et de la résurrection du Sauveur est au cœur de la Nouvelle Alliance. Cependant, il nous apparaît décisif de montrer une double différence entre ces deux mémoriaux.

Lorsque les Hébreux, déportés à Babylone, commémoraient l'Exode, ils présentaient au Seigneur une prière fervente pour que se renouvelle le miracle de la délivrance, c'est-à-dire le retour à Jérusalem. Mais, Moïse, le serviteur de Dieu, demeurait prisonnier de la mort. Il était présent dans la mémoire du peuple seulement. La liturgie de la Pâque est offerte uniquement par la communauté rassemblée. Au contraire, lorsque les chrétiens célèbrent l'eucharistie, le Christ victorieux de la mort, se rend présent dans une attitude d'oblation. Dans l'eucharistie, le mémorial est offert à Dieu par le Christ d'abord. Et c'est Jésus lui-même qui fait entrer les chrétiens dans son offrande. Pour la clarté du dialogue, il nous paraît nécessaire d'expliciter souvent cette différence entre l'eucharistie et la Pâque juive.

[13] *La Sacrée Congrégation pour la doctrine de la foi et le rapport final de l'ARCIC.* «La documentation catholique», n. 1830, 16 mai 1982, p. 509.

[14] *Ouvrage cité,* n. 8, p. 33.

[15] Cf. *La Messe, Présence du Sacrifice de la Croix,* Desclée de Brouwer 1957, p. 80–126.

Une deuxième différence apparaît. Lors de l'Exode, Israël a été bénéficiaire d'une libération. Lorsque le Peuple célèbre la Pâque, il demande à Dieu de *renouveler* cet acte de délivrance puisqu'il a souvent connu la défaite, voire la captivité. Lorsque le Christ meurt sur la croix, il présente à son Père une offrande qui est *source* unique de libération. Pour bien respecter l'unicité du sacrifice sanglant, il faut éviter de parler du «renouvellement» du sacrifice du Calvaire. L'eucharistie nous donne la présence de ce qui fut l'âme du sacrifice sanglant, c'est-à-dire l'offrande de l'amour du Sauveur, oblation qui est maintenant éternisée dans la gloire. Impossible de souligner exclusivement l'aspect du repas qui nous est présenté. Le caractère sacrificiel de la messe est au cœur du mystère.

Le témoignage de Pierre Jurieu

Conformément à la doctrine des Réformateurs, Jurieu (1637–1713), l'un des adversaires de Bossuet, refuse d'admettre le caractère sacrificiel de l'eucharistie. Cependant, dans un ouvrage qui traite de ce mystère, il veut montrer «comment Jésus-Christ est offert par l'Eglise en sacrifice continuel»[16].

En écoutant le témoignage de ce théologien protestant, nous pouvons prolonger nos réflexions sur le thème du mémorial qui implique celui du sacrifice dans l'eucharistie.

Jurieu conteste le reproche que les catholiques font souvent aux Réformateurs: ils ont écarté de l'Eglise tout sacrifice. Non, déclare-t-il, car à ses yeux, ce qui sépare catholiques et protestants ce n'est pas l'existence d'un sacrifice, mais la nature de ce sacrifice.

«On veut que l'Eglise chrétienne ait un sacrifice perpétuel et qui s'offre tous les jours par les mains des sacrificateurs de la nouvelle Alliance pour obtenir de Dieu la rémission des péchés. Nous ne nous opposons point à cela; c'est une vérité qui a servi de fondement à l'erreur. Il s'agit seulement de savoir quels sont les sacrificateurs et quelle est la victime de ce sacrifice perpétuel qui doit être tous les jours offert dans l'Eglise pour le pardon des offenses.»[17]

Comme on le voit, Jurieu ne parle pas d'un simple sacrifice de louange. Il défend l'existence d'une oblation offerte pour les péchés, c'est-à-dire *propitiatoire.*

Mais comment ce sacrifice est-il offert? Jurieu médite sur le thème de *sacerdoce baptismal* par lequel on présente à Dieu le sacrifice de la Croix.

[16] *Examen de l'eucharistie de l'Eglise Romaine divisé en six Traittés* (sic), Rotterdam, 1683, p. 141.

[17] *Ibidem,* p. 141.

«Tous les jours, nous pouvons faire un nouveau sacrifice de Jésus-Christ à Dieu puisque tous les jours nous lui pouvons offrir ce sang répandu et le prier de le vouloir bien accepter pour la propitiation de nos péchés.»[18]

Jurieu explicite la prière du chrétien:

«Nous pouvons dire: *Je te fais, ô mon Dieu, l'oblation du corps et du sang et de la mort et du mérite de la passion de mon Sauveur; reçois la pour moi et pour mon salut comme tu l'as reçue pour la rédemption de tant de saints qui vivent glorieux auprès de toi.*»[19]

Et il il peut conclure:

«Nous soutenons... que le sacrifice que nous faisons de Jésus-Christ en nos prières, en le présentant à Dieu, est le seul vrai sacrifice des chrétiens.»[20]

Ensuite, Jurieu fait un pas de plus; il contemple Jésus dans le ciel; il reconnaît que le Sauveur présente un sacrifice éternel au Père:

«Le Seigneur Jésus-Christ est sacrificateur éternellement selon l'ordre de Melchisedek; non seulement à cause de la vertu éternelle de son sacrifice... mais parce que, effectivement, tous les jours il sacrifie dans le ciel, c'est-à-dire qu'il fait un acte de sacrificateur.»[21]

Jurieu explique la nature profonde de ce sacrifice céleste en se référant à la liturgie sacrificielle du Temple de Jérusalem:

«C'était un préliminaire nécessaire pour avoir le sang de la bête (Jurieu parle de l'immolation des victimes), et l'oblation du sang était l'essentiel de ce sacrifice. Il ne faut pas nous imaginer que le sacrifice de Jésus-Christ ait été commencé et achevé dans la croix et que le Seigneur ait cessé d'être sacrificateur. Il continue de se sacrifier pour nous dans le ciel quand il offre à Dieu son Père son sang frais et vivant et qu'il lui présente l'efficace et le mérite de sa mort pour satisfaction à sa justice.»[22]

Jurieu peut conclure à l'existence de deux sacrifices propitiatoires:

«Ainsi de la mort sanglante du Seigneur sont sortis deux sacrifices propitiatoires qui se font continuellement, ou dans l'Eglise, ou en faveur de l'Eglise. L'un est celui que le Seigneur fait dans les cieux par son intercession; l'autre est celui que nous faisons tous les jours dans nos prières, car dans l'un et dans l'autre, Jésus-Christ est réellement offert sans figure à la justice de Dieu pour la propitiation de nos péchés.»[23]

Un catholique se demandera: qu'est-ce qui empêche Jurieu de reconnaître le caractère sacrificiel de l'eucharistie alors qu'il insiste tant sur

[18] *Ibidem*, p. 142.
[19] *Ibidem*, p. 142.
[20] *Ibidem*, p. 143.
[21] *Ibidem*, p. 143.
[22] *Ibidem*, p. 144.
[23] *Ibidem*, p. 144.

l'oblation propitiatoire du chrétien et du Christ glorieux? A nos yeux, la divergence fondamentale se situe dans la question de la présence du Sauveur dans l'eucharistie. Pour les réformés, le pain n'est pas changé au corps du Christ. Ils ne peuvent donc pas rejoindre la doctrine catholique qui confesse la présence de l'oblation céleste de Jésus au cœur de la célébration eucharistique. Selon Jurieu, en vertu du sacerdoce baptismal, on offre au Père le Christ sacrificateur. A ses yeux, on ne peut rien accomplir de plus à la Cène. Mais selon la doctrine catholique, en présentant l'hostie consacrée au Père, on lui offre son Fils lui-même dans une attitude sacrificielle.

La présence du Christ dans l'eucharistie

Le mystère de la présence réelle du Christ dans l'eucharistie se situe au cœur du débat sur le mémorial et le sacrifice. Le dialogue dans le cadre de *Foi et Constitution* l'a montré clairement.

Or, sur ce point, Jurieu manifeste une attitude paradoxale. D'une part, dans beaucoup de textes, il abandonne aux catholiques l'expression de *présence réelle,* mais, dans d'autres, il confesse que le Christ se rend présent aux communiants. Voyons d'abord les seconds témoignages.

Conformément à la tradition calvinienne, Jurieu confesse la présence du Christ dans le communiant à la lumière de la foi, qui, selon saint Paul, nous unit au Seigneur: «Qu'il (le Père) fasse habiter le Christ en vos cœurs par la foi» (*Ep* 3,17). Déjà sur le plan naturel, la connaissance nous rend présent l'objet rencontré.

«Il faut que nous sachions ce que c'est que cette *présence.* C'est une application immédiate d'un objet à la faculté qui le connaît. Un homme, un animal, un arbre sont présents quand nous les voyons.»[24]

A fortiori, par la foi vivante, le Christ se rend présent à nous: «Quand vous pensez à Dieu et que vous l'aimez, ne vous est-il pas présent, encore qu'il ne tombe pas sous vos sens?»[25]

Or le communiant ami du Sauveur reçoit la grâce d'approfondir cette foi salutaire. Jésus lui est donc plus présent: «Dans une très dévote communion, il nous est réellement présent parce que nos âmes le connaissent, le reçoivent et l'embrassent.»[26] Et d'ajouter: «Quand on communie d'une manière très dévote, les actes de la charité et de la foi sont bien plus vifs – ainsi, il nous y est plus présent.»[27]

Lorsque les catholiques contestent la position réformée, Jurieu insiste sur la présence *spirituelle* du Christ qui se rend présent dans l'âme du

[24] *Ibidem,* p. 194.
[25] *Ibidem,* p. 195.
[26] *Ibidem,* p. 196.
[27] *Ibidem,* p. 197.

croyant et il précise: «Plus les choses se font spirituellement, plus elles se font réellement.»[28] Et il ajoute: «Il (le Christ) est ici présent par un symbole plein de l'efficace du Saint-Esprit.»[29]

Le pain et le vin changent de signification

A la cène, le pain et le vin changent d'usage puisqu'ils deviennent le signe du corps et du sang du Christ: «Comptera-t-on pour rien le changement d'usage? Est-ce un petit changement que celui qui arrive à de la cire... pour en faire le sceau du Prince?»[30]

A travers le symbole du pain, signe du corps de Jésus, Jurieu voit figurer le cœur du message chrétien: «Le pain de l'eucharistie devient par un changement d'usage le sceau de l'Alliance de grâce, le gage de la justification et quelqu'un pourra dire que c'est là un petit changement? Le pain devient l'aliment de l'âme en quelque sorte, la chair *vicaire* et le *vicaire* de la chair du Sauveur du monde.»[31]

La foi nous obtient le don de l'Esprit. Le symbolisme du pain, saisi par le croyant, devient un instrument de salut: «Le pain et le vin deviennent comme les associés du Saint-Esprit; ils sont inondés par la grâce de manière que celui qui boit le vin est abreuvé par de l'Esprit.»[32]

La tradition ecclésiale a parlé de *signes efficaces* à propos des sacrements. Jurieu reprend cette doctrine pour parler de la Cène: «Il s'agissait d'établir un signe efficace, un signe qui sauvât, un signe qui fût le sceau de l'Alliance; un signe qui justifiât et qui sanctifiât.»[33]

Certaines des formules employées par Jurieu sont si fortes qu'un catholique pourrait les faire siennes: «Les éléments deviennent le Corps de Jésus-Christ et la Communion à son corps.»[34] Mais aussitôt, Jurieu précise sa pensée. Il n'y a pas de changement dans l'être du pain: «La grâce ne change jamais la nature; elle ajoute seulement de nouvelles dignités à la nature.»[35] Et encore cette explication: «Le pain a cessé d'être un pain commun et l'on cesse... d'être des hommes ordinaires.»[36]

Un contraste apparaît entre les éléments et la grâce reçue: «Dans ces vaisseaux fragiles, il (le Christ) nous donne des trésors qui valent mieux que tout l'or.»[37]

[28] *Ibidem*, p. 196.
[29] *Ibidem*, p. 196.
[30] *Ibidem*, p. 295.
[31] *Ibidem*, pp. 295–296.
[32] *Ibidem*, p. 296.
[33] *Ibidem*, p. 297.
[34] *Ibidem*, p. 296.
[35] *Ibidem*, p. 299.
[36] *Ibidem*, p. 298.
[37] *Ibidem*, p. 298.

Jurieu interprète les Pères de l'Eglise à la lumière de sa propre position: «Pour moi, quand je considère tout cela, je ne m'étonne plus que les Pères aient parlé de ce changement en des termes si forts.»[38]

De fait, les Pères font un rapprochement entre le mystère de la création et celui de l'eucharistie; Jurieu voit dans la Cène surtout une preuve de la bonté divine:

«Il est vrai, pour la création, il faut un grand effort de puissance, mais pour donner à du pain l'efficace de la chair du Fils de Dieu et pour la faire un des instruments de notre salut, il ne fallait pas moins de bonté ni de miséricorde qu'il a fallu de force pour tirer le monde du néant.»[39]

Pour souligner que le pain et le vin reçoivent dans l'eucharistie une signification nouvelle, un usage nouveau, des théologiens modernes ont parlé de transignification ou de transfinalisation. Comme on le voit, Jurieu, sans employer ces termes techniques, professe la même position.

Jurieu a bien conscience que la position de son Eglise est fort différente de celle de l'Eglise catholique. Il aurait pu déclarer habituellement: Je confesse une présence spirituelle du Christ dans le communiant vraiment croyant, mais je rejette la présence corporelle du Sauveur dans les espèces eucharistiques. Mais non! très souvent, il abandonne la formule de la *présence réelle* pour la laisser aux catholiques. Ainsi déclare-t-il: «Nous avons combattu la présence réelle: erreur dans laquelle beaucoup de gens sont engagés aussi bien que l'Eglise Romaine»[40] (allusion aux luthériens). Et l'auteur de préciser: «Cette présence réelle est impossible selon les lois de la nature et selon la révélation.»[41]

Il explique plus loin son vocabulaire: «Quand donc nous nions la présence réelle du corps de Jésus-Christ dans l'eucharistie, c'est afin de ne pas chicaner sur les termes, c'est pour nous servir des expressions de l'Eglise Romaine dans son sens.»[42] Mais une telle réaction allait conduire les catholiques à déclarer: les calvinistes ne confessent qu'une présence symbolique du Christ dans l'eucharistie.

De fait, pour Jurieu, le pain et le vin, symboles du corps et du sang du Christ, sont des instruments du Saint-Esprit pour augmenter la foi des croyants. Mais la prédication accorde déjà au vrai fidèle cette présence spirituelle du Christ et des protestants suisses, réagissant au Document de Lima: *Baptême, Eucharistie, Ministère* (le BEM) ont écrit en parlant de la Cène: «Le signe ne contient pas un effet spécial du fait qu'il est un acte, contrairement à la prédication. La Cène est également une parole adressée

[38] *Ibidem*, p. 296.
[39] *Ibidem*, p. 297.
[40] *Ibidem*, p. 251.
[41] *Ibidem*, p. 242.
[42] *Ibidem*, p. 197.

à la paroisse: une parole visible.»[43] Et l'on ajoute: «De nombreuses prises de position mettent en garde contre la tendance d'attribuer à la Cène une efficacité autre que celle de la prédication.»[44]

Aussi, pour conclure, nous pensons que l'expression de *présence réelle,* sans autre précision, n'est pas capable de clarifier les débats. Présence du Christ dans le communiant croyant? Tout chrétien sera d'accord avec la doctrine d'*Ep.* 3,17 qui parle de l'habitation du Sauveur par le moyen de la foi. Mais, à la différence des calvinistes, nous confessons le changement du pain au corps du Christ. Un accord sur le mémorial et le sacrifice n'est pas possible sans un consensus sur la présence du Christ dans les espèces eucharistiques.

Villars-sur-Glâne — Georges BAVAUD

[43] *Baptême, Sainte Cène et Ministère.* Rapport de la Fédération des Eglises protestantes de la Suisse (FEPS) concernant une consultation du Conseil œcuménique des Eglises, avril 1986, édité par la FEPS, p. 48.

[44] *Ibidem,* p. 49.

Jacques Maritain: philosophe de la culture et de la société

1. Jacques Maritain n'a jamais renoncé à l'idée de *nouvelle chrétienté.* La formule, on le sait, a donné lieu à bien des malentendus et si le mot *chrétienté* effraie certains à cause des connotations du passé, nous pouvons le laisser de côté pour nous en tenir à son contenu qui est l'idée d'une inspiration chrétienne vitale, évangélique, du temporel, («un nouvel ordre temporel d'inspiration chrétienne»[1]). Par temporel il faut entendre tout autant la culture que la société, économique et politique, parce que la dimension sociale est une dimension essentielle de l'homme.

Qu'à la racine des problèmes économiques et politiques, il y ait une question culturelle, l'impact du marxisme sur de larges secteurs de la pensée de ce siècle avait réussi à l'occulter. La vie économique n'était-elle pas présentée comme constituant la base de toute la vie humaine? Et cette vie économique n'était-elle pas ramenée à ses éléments structurels (on était avec elle au niveau de l'*infrastructure*)? Et tout l'ensemble des activités – vie politique, morale, artistique – n'était-il pas censé être de l'ordre des *superstructures* dérivant de l'infrastructure? Il est vrai que l'on essayait parfois de corriger ce que ce schéma avait de rigide et, à vrai dire, de grossier, en appelant à la rescousse la dialectique: c'est, en dernière instance, que tout dépendait de l'infrastructure, les superstructures qui en dérivaient pouvant agir en retour sur elle.

On était ainsi arrivé à parler de la société en ignorant les convictions et les valeurs qui inspirent les hommes dans leurs choix et leurs comportements et en méconnaissant gravement le rôle de l'éthique.

Maritain reconnaîtra au marxisme, en dépit de ses carences fondamentales, le mérite d'avoir attiré l'attention du philosophe de l'histoire sur l'importance de la causalité matérielle. Mais, venant d'un aristotélicien, cette justice rendue s'accompagnait d'une critique de fond: Marx, en réduisant les processus à l'unique causalité matérielle, avait méconnu l'action des autres causes. On pouvait néanmoins – Max Weber, de son côté, l'avait vu – tirer une leçon de l'erreur de Marx et repérer dans les complexités de la vie humaine des correspondances entre les diverses sphères où elle s'exerce.

Mais mon propos ce soir n'est pas de vous entretenir du marxisme. Je voulais simplement expliquer pourquoi un grand nombre d'intellectuels,

[1] Jacques et Raïssa MARITAIN, *Œuvres complètes,* Fribourg-Paris, XI, p. 40. Les références renvoient à cette édition.

dans l'après-guerre, avaient été inattentifs au fait – qui n'a rien d'«idéaliste» – que les problèmes culturels sont à la racine des problèmes de société.

Cette priorité, Maritain l'a très tôt perçue. Je vous propose d'illustrer cette affirmation en m'arrêtant à deux thèmes développés par le philosophe: le thème de la sagesse et celui de l'importance de la qualité des moyens en politique.

I

2. «Un philosophe est un homme en quête de sagesse» (cf. *ibid.*, p. 13). Cette définition, qui vient des Grecs, mais dans laquelle aujourd'hui sans doute beaucoup de philosophes refuseraient de se reconnaître, Maritain la fait pleinement sienne.

La sagesse est, avec la liberté, le thème inspirateur de la conception maritanienne de la culture; elle commande en conséquence l'interprétation de l'histoire et tout spécialement de l'histoire de la pensée; elle détermine la compréhension de la mission du philosophe dans la cité.

Ces deux thèmes, qui sont convergents[2], parcourent toute l'œuvre. Très tôt le philosophe a eu l'intuition de leur importance majeure. En 1932, il réunit dans *Le Songe de Descartes* une série de cinq études consacrées à l'auteur du *Discours de la Méthode*; les trois premières remontent au début des années 20. Il écrit dans l'*Avant-Propos:* «Essayer de discerner la valeur et la signification de la réforme cartésienne par rapport à la sagesse métaphysique et théologique, c'est ce que nous nous sommes proposé dans ce livre, et c'est ce qui fait l'unité des diverses études qui le composent.» Le troisième chapitre qui a pour titre *Déposition de la sagesse* retiendra tout spécialement notre attention.

A ma connaissance, il manque une étude approfondie sur Maritain et l'histoire de la philosophie. Sa verve polémique et la netteté des jugements tranchent avec ce ton aseptisé et distant qui semble être de règle quand on traite de l'œuvre d'un philosophe. Maritain se refuse à réduire la fréquentation des philosophes à un pur travail d'historien, où la neutralité à l'égard du contenu serait la garantie de l'objectivité. Quand il s'occupe de la pensée d'autrui, il le fait avec souci de justice intellectuelle et de découverte de ce que cette pensée apporte de positif, mais il sait aussi que la rencontre peut devenir un combat corps à corps dont l'enjeu est la vérité. L'appareil impressionnant de notes qui soutiennent ou explicitent ses assertions donne la preuve de l'attention avec laquelle il a lu le penseur qu'il discute.

[2] «La recherche de la suprême contemplation et la recherche de la suprême liberté sont deux aspects de la même recherche» (cf. *ibid.*, p. 33).

3. La confrontation avec Descartes, dont Maritain reconnaît le génie («Etre l'adversaire d'un philosophe n'est pas méconnaître son génie» cf. V, p. 248), et en premier lieu les apports décisifs pour les progrès des sciences physiques et mathématiques, a plus précisément pour objet la signification de la réforme cartésienne ainsi que les aspects les plus caractéristiques de l'*héritage cartésien,* dont traite le dernier chapitre. Maritain écrit à ce propos: «Ce que j'ai critiqué, c'est moins Descartes que l'esprit cartésien: je veux dire ce qu'en vertu de leur logique interne, et compte tenu des contingences historiques, les idées déposées par Descartes dans la pensée moderne devaient *de soi* engendrer» (cf. *ibid.,* p. 174).

C'est donc bien la signification culturelle de Descartes et du cartésianisme qui constitue l'objet central de la lecture que propose Maritain.

Descartes a introduit un nouveau concept de la science, concept d'abord discuté et critiqué en lui-même; mais aussi, du même coup, il a «détruit la première et la plus immatérielle des hiérarchies humaines, l'ordre des disciplines intellectuelles» (cf. *ibid.,* p. 57). Car l'esprit est porté par sa nature à exercer toute la constellation de ses activités, qui sont multiples. Et c'est une question capitale pour l'humanisme, c'est-à-dire pour le déploiement des potentialités de la nature humaine, que de savoir quelles sont en elles-mêmes ces activités et quelles sont les relations qui les rattachent les unes aux autres. Maritain a prêté grande attention, dans son œuvre, à l'ensemble de ces actuations par lesquelles l'homme conquiert son humanité: l'art et la poésie, l'action morale, la participation à la vie politique, les diverses formes de la vie mystique. Il s'est d'abord intéressé, parce que c'est à partir de cela que nous pouvons avoir une compréhension des autres champs du spirituel, à la connaissance et au savoir.

De là l'importance reconnue à Descartes, dont il conteste la conception de la connaissance et auquel il reproche d'avoir opéré le renversement des hiérarchies du savoir. C'est à ce propos qu'il parle de *déposition de la sagesse.* C'est ce dernier point qui nous retiendra.

Maritain est à juste titre persuadé que la manière de concevoir la hiérarchie des savoirs et leur couronnement par la sagesse imprime à une culture son orientation de fond et qualifie son esprit.

Il ne s'agit nullement par là de revenir au Moyen Age, dont on n'ignore pas les limites ni de méconnaître les acquisitions des Temps modernes, à commencer par l'essor des sciences de la nature. Mais il faut prendre conscience que ces acquis ont été accompagnés de fait par la perte du sens d'une hiérarchie dont le Moyen Age, à travers l'œuvre du Docteur Angélique, avait su reconnaître le prix et dont la portée pour le destin de l'esprit est incalculable.

La position cartésienne se situe en antithèse à la position de saint Thomas, bien qu'il semblerait à première vue que Descartes reste fidèle à

certaines positions héritées de ses maîtres. Mais il répète des formules reçues, qu'il n'approfondit guère et qui prennent, de par leur place dans le contexte général de sa pensée, une signification tout autre.

Les positions contrastées concernent d'abord les rapports de la raison et de la foi, et ceux de la philosophie et de la théologie.

4. Saint Thomas, avait expliqué comment l'acte de foi, adhésion à la vérité révélée, est un acte de l'intelligence, c'est-à-dire qui est produit par l'intelligence, sous l'action déterminante de la volonté, elle-même mue par la grâce. Cet acte, parce qu'il s'appuie sur l'autorité de Dieu, jouit d'une pleine certitude. Mais puisque l'intelligence n'y a pas l'évidence de son objet, qui est le mystère de la Déité, la foi est une connaissance, véritable certes, mais imparfaite quant à son mode de connaître. Participation imparfaite à l'intellection divine, elle tend à l'évidence et au face à face avec Dieu, elle comporte essentiellement un mouvement vers la vision. Et elle tend, dès ici-bas, à recevoir des avant-goût de cette vision bienheureuse.

Il en va tout différemment pour Descartes, chez qui, le jugement étant, comme l'on sait, attribué à la volonté, «la foi appartient à la volonté», (cf. *ibid.*, cit. p. 60). Une fois donc donné l'assentiment, la volonté n'a plus rien à chercher, elle est une obéissance qui ne veut pas savoir et qui adhère «d'autant plus sûrement et avec d'autant plus de respect» aux formules de la foi, qu'elle s'inquiète moins de la vérité qu'elles contiennent. Ce qui est en jeu ici ce n'est pas la sincérité du croyant Descartes, mais le fait que, dans sa conception de la foi, celle-ci reste séparée des sources vives de la pensée. Il est significatif que ce soit à sa raison que Descartes demandera de construire sa morale provisoire.

5. La lumière de la théologie est la lumière de la raison humaine en tant qu'elle est éclairée et perfectionnée par la foi. S'il en est ainsi, c'est parce que, par le moyen de la foi, elle tient ses principes, selon la si profonde formule de saint Thomas, de la science même de Dieu et des bienheureux. C'est la raison humaine qui est ici à l'œuvre, avec ce que cela comporte d'imperfection mais éclairée par la foi et fortifiée par elle. La lumière de la théologie est donc distincte de celle de la philosophie et supérieure à elle. Et si dans le même esprit, la théologie se rencontre avec la philosophie, celle-ci en reçoit confortation. Bien plus, pour son œuvre propre, la théologie pourra se servir de la philosophie comme d'un «instrument de vérité». Mais, en climat chrétien, la philosophie ne se ramène pas à cet usage instrumental, d'ailleurs par lui-même ennoblissant. Elle se trouve confortée dans son autonomie. Cette autonomie ne doit pas se comprendre comme une séparation. Au contraire, les *habitus* intellectuels se fécondent vitalement les uns les autres et l'influx d'un *habitus* supérieur loin de mortifier l'*habitus* inférieur lui donne d'être pleinement lui-même. Dans ce contexte, se comprend la notion de philosophie chrétienne à laquelle Maritain avec raison attache une si grande importance.

Que devient tout cela chez Descartes? Pour lui, il n'y a qu'une seule science qui découle de la lumière naturelle de la raison. On ne voit donc pas comment, dans la logique de son système, la théologie, qui n'est plus une science enracinée dans la foi surnaturelle, ne serait pas la «philosophie appliquée aux vérités révélées», ce qui évidemment est une conception bâtarde. Et, à vrai dire, Descartes répugne à reconnaître à la théologie le caractère d'une science (cf. *ibid.*, p. 68–69).

Et comme Descartes ne pouvait éviter de rencontrer la théologie sur son chemin, il tendra à instaurer entre elle et la philosophie la séparation la plus étanche possible. La philosophie est la science, et celle-ci est une de l'unité même de l'entendement. Or la science cartésienne repose sur l'évidence des idées, que notre raison trouve en elle-même. Il ne peut donc être question d'une évidence supérieure, communiquée par voie de révélation. Les idées claires, telles qu'elles sont perçues au niveau de la raison humaine, sont l'unique critère de la vérité, de sorte qu'il y a opposition entre la science et l'idée d'un mystère suprarationnel. La théologie, comme le dira Descartes à Burman, est d'autant meilleure qu'elle est plus simple, elle est meilleure chez «l'idiot» que chez «le docte». Il n'y a donc pas à chercher à comprendre les vérités qui dépendent de la révélation. On aboutit ainsi à une attitude que Maritain peut qualifier de «fidéisme antithéologique» (cf. *ibid.*, p. 74). L'obscurité du mystère ne s'oppose-t-elle pas à la clarté de nos idées? Il est donc vain de chercher à pénétrer, dans la lumière de la foi, dans l'intelligibilité suprarationnelle du mystère divin.

Telle est donc la conséquence de la conception cartésienne de la théologie: «La philosophie n'est plus ordonnée à la théologie comme à une science supérieure, désormais l'œuvre du philosophe se suffit complètement à elle-même, la sagesse humaine se parfait à elle toute seule, sans avoir besoin d'une sagesse supérieure: voilà la rupture cartésienne à son point d'origine» (cf. *ibid.*, p. 81–82).

Maritain attire ainsi notre attention sur un aspect du cartésianisme d'une gravité extrême pour le destin de la culture. Par son attitude à l'égard de la théologie, Descartes a ouvert la voie à la sécularisation de la culture. Dans les lignes que je viens de citer un mot est à souligner, le mot *sagesse.* La théologie est une sagesse et comme la sagesse est la clef de voûte de l'édifice de la culture, la remettre en cause, c'est rendre problématique la culture elle-même. Nous reviendrons sur ce point.

6. Auparavant, il nous faut nous arrêter quelque peu à la métaphysique, qui, elle aussi, peut revendiquer le titre de sagesse.

A son propos, Maritain parle d'une «subversion» de la hiérarchie propre de la philosophie. Descartes en effet a opéré un «renversement» qui consiste «à faire de la métaphysique la première partie et non plus la dernière, le début et non plus le terme, la base et non plus le sommet de la philosophie, un organe utile et non plus le chef (...)», (cf. *ibid.*, p. 87). Nous

sommes renvoyés à l'image de la science proposée dans les *Principes:* la philosophie ou la science est comme un arbre, dont les racines sont la métaphysique, le tronc la physique, les branches la médecine, la mécanique et la morale. Quant à l'orientation, à la finalité de la science, elle est d'ordre pratique: elle doit nous rendre «maîtres et possesseurs de la nature».

Aristote voyait dans la métaphysique l'aboutissement de l'effort philosophique, la partie de la philosophie la plus haute et la plus difficile pour la raison humaine qui commence son cheminement par la connaissance des choses sensibles. Descartes se fait de la métaphysique une idée utilitaire, et d'ailleurs il nous avertit de n'y pas perdre trop de temps. Elle sert en vue de la connaissance du monde sensible, cette connaissance étant elle-même orientée vers les intérêts de la pratique. Maritain peut écrire: «Voilà chez Descartes la toute première racine du pragmatisme et de l'utilitarisme qui caractérisent si curieusement la conception moderne de la science» (cf. *ibid.,* p. 89).

Mon propos n'est pas de vous entretenir de Maritain critique de Descartes; si je me réfère à cette critique, c'est parce qu'il me paraît qu'à travers la confrontation avec Descartes, Maritain a pris connaissance de certains facteurs majeurs de la crise de la culture moderne et corrélativement des exigences qui doivent être satisfaites pour l'instauration de l'*humanisme intégral* ou *humanisme de l'Incarnation* appelé par notre temps.

C'est pourquoi je laisse de côté ici certains aspects, en eux-mêmes intéressants, de la discussion de la pensée cartésienne. Deux pages me semblent refléter la préoccupation centrale de Maritain et exprimer la raison profonde de sa critique.

«En vertu même de la primauté métaphysique de l'intelligence parmi nos facultés, l'ordre de l'intelligence est primordial entre tous les ordres humains. Toucher à cet ordre, déplacer les hiérarchies intellectuelles, c'est toucher à la première et à la plus vitale des mystérieuses dominantes de tout ordre parmi nous» (cf. *ibid.,* p. 90).

Dans la tradition d'Aristote et de Thomas d'Aquin, la science se distingue de la sagesse, «comme connaissance des causes secondes et de tout le détail créé, par opposition à la connaissance des causes premières et du Principe incréé». Ici se situe «la faute capitale» de Descartes; elle est «d'avoir théoriquement supprimé cette distinction de la science et de la sagesse (qui s'identifient pour lui dans *la Philosophie,* laquelle est avant tout pratique), et d'avoir, en fait, ordonné la sagesse à la science, et donc préféré la science à la sagesse. Préférence qui est le grand péché du monde moderne et qui apparaît comme une similitude et un rejaillissement, à la mesure de notre petitesse, d'un péché plus ancien, où nous espérions aussi devenir comme des dieux» (cf. *ibid.,* p. 90–91).

7. La réforme cartésienne est ainsi au départ d'une évolution dont l'importance se mesure en considérant «l'étonnant changement subi en quelques siècles par la signification du mot science»:

«Pour les docteurs chrétiens, la science par excellence, c'était la science qui est en même temps sagesse – *sapientia per modum cognitionis,* c'est-à-dire la métaphysique, fruit suprême de la spéculation purement humaine, et, beaucoup plus haut qu'elle, la théologie, qui est comme une impression en nous de la science très sainte que Dieu a de lui-même –, et plus haut encore, science qui n'est plus de mode discursif, mais de mode mystique, *sapientia per modum inclinationis,* la sagesse des saints» (cf. *ibid.,* p. 96).

La référence ici est à la doctrine que saint Thomas a rendue classique de l'harmonie des sagesses. Car il y a trois sagesses «essentiellement distinctes et hiérarchiquement ordonnées: la sagesse infuse ou sagesse de grâce, la sagesse théologique et la sagesse métaphysique». Elles sont faites pour entrer en unité de vie, elles sont de soi «concourantes et synergiques»; la sagesse supérieure conforte l'inférieure, l'inférieure, en vertu d'un dynamisme consubstantiel à l'esprit, aspire d'elle-même à la supérieure. Maritain reviendra souvent sur ce thème de la hiérarchie des sagesses, dont il a perçu toute la fécondité, précisément en vue de cet ordre spirituel, sans lequel on ne peut pas parler de culture. Il y a consacré des pages qui sont parmi les plus lumineuses que nous lui devons[3].

Or la conception que l'on se fait de la hiérarchie des savoirs a une portée décisive pour la culture.

Distinguer pour unir ou Les Degrés du savoir (1932), dont le titre exprime l'intention et le contenu est un puissant traité de critique de la connaissance et d'épistémologie. Les développements récents de la physique et surtout de la biologie demanderaient aujourd'hui que certains chapitres de cet ouvrage ancien de plus d'un demi-siècle soient explicités et prolongés. Pour notre sujet, quelques points méritent d'être soulignés.

Maritain avait dénoncé chez Descartes le péché d'angélisme. Le premier chapitre, qui a valeur d'introduction, *Grandeur et misère de la métaphysique* est une méditation sur la condition humaine du savoir. Mais limites et servitudes ne signifient pas enfermement en soi-même. L'ouvrage met en lumière cet élan qui porte l'esprit à tendre sans cesse aux savoirs les plus hauts. La seconde partie, *Les degrés du savoir supra-rationnel,* contient une série de chapitres sur la connaissance mystique, comme connaissance expérimentale des profondeurs de Dieu ou de *passion des choses divines,* selon l'expression du pseudo-Denys.

En 1935, Maritain publie un ouvrage, fruit de trois leçons, directement consacré au sujet qui nous occupe. Il est intéressant de relever que l'œuvre

[3] Cf., par exemple, *Science et sagesse,* VI, p. 36–39.

est parallèle aux réflexions qui devaient conduire, un an plus tard, à la parution d'*Humanisme intégral,* qui n'est sans doute pas sans liens avec *Science et sagesse,* – tel est, en effet, le titre de l'ouvrage dont nous parlons. Une vue historique sur l'émergence de l'idée de sagesse jusqu'à la doctrine de la hiérarchie des trois sagesses chez saint Thomas occupe le premier chapitre. Il est à relever qu'une place est faite à la sagesse de l'Inde. Le concept de mystique naturelle ou mystique de Soi, à mes yeux extrêmement fécond pour des questions aujourd'hui urgentes, sera élaboré bientôt par Maritain. Différente du savoir métaphysique, mais ressortissant comme lui aux ressources de la nature, l'expérience mystique de l'Inde témoigne elle aussi de la soif de sagesse qui habite l'esprit humain.

Le second chapitre traite de la *philosophie de la nature.* Celle-ci est nécessaire pour situer exactement les sciences modernes de la nature et interpréter, à la lumière de l'être (son objet est l'être en mouvement), leurs résultats. En tant que philosophie, la philosophie de la nature a quelque lien avec la sagesse.

La notion de *philosophie chrétienne* occupe le troisième chapitre. Elle illustre le lien vital qui unit dans un sujet la sagesse métaphysique et les sagesses supérieures; celles-ci, sans la dénaturer, fortifient et vivifient la sagesse métaphysique et exercent sur elle leur attraction qui la font tendre à se dépasser[4].

Au niveau de la morale qui traite de l'élan de la personne vers sa fin, qui est unique, la connexion entre la philosophie morale et la théologie morale requiert une symbiose spécifique. La seconde partie du livre est ainsi consacrée à des *Eclaircissements sur la philosophie morale.*

8. Les sagesses les plus hautes, qui confèrent surcroît de vie à l'édifice de la sagesse, sont d'ordre surnaturel. Elles impliquent la vie de foi. La sagesse des saints est une sagesse qui atteint le mystère de la Déité par voie de connaturalité d'amour. Elle découle de la foi et de la charité théologales et de l'exercice des dons du Saint-Esprit. La sagesse théologique est une sagesse de foi et de raison.

On voit pourquoi le régime de la foi réservé par la raison dans une culture donnée a une telle importance – pour la vie de foi elle-même, mais aussi pour la vitalité et la qualité de la culture elle-même, s'il est vrai qu'une culture se détermine d'abord par la sagesse à laquelle elle tend et dispose et dont elle recueille les fruits. La situation de l'intelligence, tout spécialement dans son rapport à la foi, retiendra donc l'attention de ce chercheur de sagesse qu'est le philosophe.

Je me contente de renvoyer ici à deux études publiées plus tard par Maritain dans *Le philosophe dans la cité* (1960): *Les chemins de la foi*

[4] Une confrontation entre Blondel et Maritain sur ce point apporterait de précieux éclaircissements.

(1949)[5] et *l'impact de l'empirisme sur la culture* (1951)[6]. Ce dernier texte reproduit une conférence prononcée à Harvard. Maritain y diagnostique un certain nombre de carences intellectuelles qui sont à la base des problèmes angoissants de nos sociétés contemporaines. Ces deux études témoignent, de la part du philosophe, de la constance d'une préoccupation.

Le livre que je viens de citer emprunte son titre à une première étude de 1953 dans laquelle Maritain réfléchit sur la mission de la philosophie: «La philosophie, prise en elle-même, est au-dessus de l'utile. Et pour cette raison même, la philosophie est éminemment nécessaire aux hommes. Elle les fait se souvenir de l'utilité suprême de ces choses qui concernent non pas les moyens, mais les fins» (cf. XI, p. 16). Il ajoutera un peu plus loin, parlant de la philosophie morale qui détermine «les fins véritables et authentiques de la vie humaine»: (...) «La cité a besoin de philosophes. Elle a besoin plus encore de saints», ce qui est nous orienter une nouvelle fois vers la sagesse (cf. *ibid.*, p. 19). L'oubli de la vérité et la négation de la liberté sont deux tentations majeures de notre époque. Le témoignage du philosophe qui, «en se vouant à sa tâche spéculative, affranchit son attention des intérêts des hommes, ou du groupe social, ou de l'Etat, rappelle à la société le caractère absolu et inflexible de la Vérité», il lui rappelle en même temps que «la liberté est la condition même de l'exercice de la pensée» (cf. *ibid.*, p. 18).

9. Il n'y a pas de culture sans la quête et l'amour de la vérité, et l'authentique culture permet aux personnes la conquête de leur liberté. La recherche de la liberté est au fond du problème social et politique. Ainsi la recherche de la sagesse est porteuse d'énergies libératrices. Entre le thème dont nous avons parlé jusqu'ici et le thème de la liberté existe une solidarité indissoluble.

«La recherche de la suprême contemplation et la recherche de la suprême liberté sont deux aspects de la même recherche. Dans l'ordre de la vie spirituelle, c'est à une parfaite et absolue liberté que l'homme aspire, et donc à une condition surhumaine; de cela les sages de tous les temps rendent témoignage. L'office de la loi est un office de protection et d'éducation de la liberté, un office de pédagogue. Au terme de cette pédagogie le parfait spirituel est affranchi de toute servitude, même, dit saint Paul, de la servitude de la loi, parce qu'il fait spontanément ce qui est de la loi, et n'est plus qu'un seul esprit et amour avec le Créateur.»[7]

[5] Ce texte constitue le chapitre IX. On lira encore le ch. VIII, *Une foi par quoi l'on vit?* (1947–1952).

[6] Ce texte constitue le chapitre V.

[7] *Op. cit.* ch. II *Confession de foi,* p. 33.

Certes il est question dans ces lignes de la liberté spirituelle, avec laquelle on se gardera de confondre la «liberté d'épanouissement des personnes» dont la réalisation constitue la fin de la cité des hommes. Maritain nous en avertit. Il reste que la liberté spirituelle apporte ce que nous appellerons un horizon transtemporel sur le fond duquel doit être pensée la conquête sociale et politique de la liberté.

Ce qui me conduit à vous proposer, pour terminer, quelques réflexions touchant la philosophie politique.

II

10. De la philosophie politique de Maritain, plus connue que sa pensée sur la métaphysique et la sagesse, je ne retiendrai qu'un thème qui est, à mon avis, d'une grande actualité.

Le philosophe s'en prend à «cette sorte de physicisme politique et économique» qui «a véritablement empoisonné la culture moderne» (peut-être ne devons-nous pas parler au passé!). On conçoit «une machinerie politique et économique analogue à la machine du corps dans la philosophie cartésienne et dans laquelle ne régneront que des lois naturelles du même type que celles de la mécanique et de la chimie». La politique et l'économie ont leurs fins propres, la richesse, la prospérité, la puissance, le succès qui ne se recoupent pas avec les fins proprement humaines, qui sont de nature morale. Cet amoralisme de principe a une double conséquence: les principes moraux n'ont pas à intervenir en ces matières, et des actes injustes et malhonnêtes sont considérés comme pleinement légitimes pour autant qu'ils servent les intérêts économiques et politiques. Or «les lois politiques et économiques ne sont pas des lois purement physiques, comme celles de la mécanique ou de la chimie, ce sont des lois de l'action humaine, investissant en elles des valeurs morales. ... Une perfidie n'est pas seulement une chose défendue par la morale individuelle, c'est une chose politiquement mauvaise, qui va à détruire la santé politique du corps social»[8].

Le problème soulevé ici avait été rencontré par Maritain dès la rédaction de *Primauté du spirituel* (1927) où les thèses de l'Action française, inacceptables pour la conscience chrétienne, sont soumises à un examen rigoureux. Charles Maurras se donnait comme disciple d'Auguste Comte. Pour lui la politique était par nature soustraite aux régulations morales.

11. *Religion et culture* (1930) et son prolongement *Du Régime temporel et de la liberté* (1933) conduisent le philosophe à s'interroger sur des problèmes pratiques. Il est persuadé de «la nécessité d'une transformation

[8] Cf. *Religion et culture* (1932), Œuvres compl., vol. IV, p. 216–217. Cf. déjà *Le Songe de Descartes,* V, pp. 170–171.

radicale d'un régime temporel ennemi de la personne humaine et de sa véritable liberté». Les moyens d'une telle transformation doivent être proportionnés à la grandeur de la fin visée. Le premier de ces ouvrages propose la notion de *moyens temporels pauvres* (cf. IV, p. 228–234); le second développe une longue méditation sur un thème distinct, mais proche du précédent, celui *de la purification des moyens.* Nous avons là une des grandes intuitions de Maritain en matière de philosophie politique – intuition qui est encore loin d'avoir porté les fruits qu'elle est appelée à porter. «La pureté d'une rénovation temporelle chrétienne n'admet que des moyens eux-mêmes purs» (cf. V, p. 451). La question est capitale pour les luttes sociales et politiques qu'il faut mener. Maritain, qui a un sens aigu du poids du mal dans les choses humaines, ne se fait aucune illusion sur les difficultés qui se rencontreront, sur l'héroïsme qui sera requis de ceux qui combattront en s'appuyant sur «la force de l'amour» (cf. *ibid.,* p. 474).

«L'ordre des moyens, écrit-il, correspond inévitablement à l'ordre des fins. L'instauration d'un régime digne de la personne humaine et ordonné à la liberté d'autonomie exige des moyens dignes de la personne humaine et qui conviennent à sa liberté d'autonomie. La situation de ceux qui veulent réaliser dans le monde de la chair et du temps les exigences de l'esprit en usant des seuls moyens de la guerre charnelle est devenue intenable. Il faut qu'ils aillent vers les moyens de guerre charnelle déréglés et se renoncent eux-mêmes, ou qu'ils reconnaissent la nécessité de moyens d'un autre ordre» (cf. *ibid.,* p. 461).

Le débat sur la nature des moyens est en définitive le débat de la Croix et de l'Epée. «La Croix étend sa puissance sur le spirituel, et de là sur le temporel aussi» (cf. *ibid.,* p. 472).

Les positions de Maritain ne doivent pas être simplifiées. Le philosophe se refuse à exclure absolument le recours aux moyens charnels; ceux-ci pourront même s'imposer dans certains cas. Il s'agit d'être conscient des hiérarchies: moyens purement spirituels tournés vers l'éternité, moyens spirituels de guerre temporelle (Maritain a profondément repensé l'action de Gandhi), donnant lieu à des techniques nouvelles d'action politique, et, au-dessous, moyens charnels (cf. *ibid.,* p. 480). *Humanisme intégral* recueillera l'ensemble de ces réflexions.

Le philosophe sait que sa voix a dans l'immédiat toutes les chances de n'être pas entendue. Mais le message aura été lancé.

En 1933, l'Europe est à la veille d'une série de tragédies dans lesquelles seule la violence semblera triompher. Elle est aussi à la veille d'effondrements gigantesques, où l'amère expérience des peuples les invitera peut-être à écouter ce message.

12. Les réflexions que le philosophe avait développées durant les années trente semblaient recevoir un cinglant démenti dans la guerre déclenchée par la faute de l'Etat hitlérien. Les moyens iniques, auxquels recourt l'Etat

totalitaire, ne sont-ils pas les seuls qui permettent de réussir en politique? Maritain reçoit pleinement la question, non seulement parce qu'elle est porteuse d'une réfutation possible de tout son effort de pensée, mais surtout parce qu'elle touche à l'enjeu même du combat mené par les puissances démocratiques. En 1942, il publie une longue étude sur *La fin du machiavélisme*[9]. Ces pages très denses sont l'œuvre d'un sage. La sagesse authentique y vient éclairer, en effet, les questions les plus pratiques. Or affirmer que la politique est essentiellement morale, c'est aussi affirmer que «l'éthique est essentiellement réaliste, non pas au sens de quelque *Realpolitik* mais au sens de la pleine réalité humaine du bien commun» (cf. *ibid.*, p. 351).

La réponse à l'objection présuppose que l'on ait une idée exacte de l'éthique politique, comme branche spécifiquement distincte de l'éthique. «Un signe décisif de cette spécificité de l'éthique politique, par opposition à l'éthique personnelle, est que les communautés terrestres sont mortelles dans leur être même, et qu'elles appartiennent tout entières au temps. Un autre signe est que les vertus politiques tendent à une fin relativement dernière qui est le bien commun terrestre, et ne se réfèrent qu'indirectement à la fin absolument dernière de l'homme» (cf. *ibid.*, p. 346–347). De là découlent plusieurs traits propres à l'éthique politique, comme la tolérance politique de certains maux, ou la prescription. C'est pourquoi aussi un hypermoralisme, qui fait de l'éthique politique «quelque chose d'impraticable et de purement idéal» est aussi contraire à cette éthique que le machiavélisme, dont en définitive elle fait le jeu (cf. *ibid.*, p. 349).

Si le machiavélisme semble *réussir,* et lui seul, c'est parce que nous avons un regard à courte vue, alors qu'il faut juger sur la durée.

Or, de soi, le machiavélisme est une illusion. Il repose sur le pouvoir du mal et, métaphysiquement, le mal, comme tel, n'a pas de pouvoir pour causer l'être – ni donc aucune réalisation durable.

«En ce qui concerne les entités morales telles que les peuples, les Etats et les nations, qui n'ont pas de destinée supra-temporelle, c'est dans le temps que leurs actions sont sanctionnées; c'est sur la terre que la charge entière de faillite et de néant dont est grevée toute action mauvaise commise par la communauté et par ses chefs, devra normalement s'épuiser.» Il y a là «une sorte de loi physique de l'ordre moral»: «En règle générale le machiavélisme et l'injustice politique, s'il procure des succès immédiats, conduisent à longue échéance les Etats et les nations au malheur et à la catastrophe» (cf. *ibid.*, p. 352).

Mais il ne faut pas s'attendre à ce qui serait comme une application automatique de la loi en question. L'étude contient une profonde méditation sur la *temporalité* des sociétés temporelles. Celles-ci sont par défi-

[9] Elle forme le chapitre V de *Principes d'un politique humaniste,* VIII, p. 307–355.

nition mortelles, soumises en conséquence à la loi de l'usure. Les actions injustes produites en elles rencontrent déjà un héritage dans la ligne du bien ou dans celle du mal, avec lequel elles entrent en rapport de rupture ou de continuité. C'est pourquoi la loi ne s'applique pas infailliblement, mais seulement en général, elle doit composer avec d'autres facteurs (cf. *ibid.*, p. 338–339). Enfin, pour prendre toute la mesure du problème, il faut étendre la considération à la civilisation, à la *civitas humani generis,* à cette cité non politique de tous les hommes.

Les réflexions du philosophe s'insèrent ici dans une méditation sur la Providence divine dans le gouvernement des sociétés et dans celui des personnes qui, elles seules, sont appelées à une destinée éternelle: il y a là des pages d'une rare profondeur.

Ces considérations obligent-elles le philosophe à rejeter l'idée de pureté des moyens? Nullement. «La pureté des moyens consiste à ne pas user de moyens moralement mauvais en eux-mêmes, elle ne consiste pas à refuser pharisaïquement tout contact extérieur avec les souillures de la vie humaine; elle ne consiste pas à attendre un monde moralement aseptique avant de consentir à travailler dans le monde (...)» (cf. *ibid.*, p. 349).

La conclusion à laquelle aboutit la réflexion du philosophe, réflexion rigoureuse et dénotant une exceptionnelle hauteur de vue – est double: d'une part, «la dialectique de l'injustice est invincible». «Le machiavélisme se dévore lui-même. Le machiavélisme commun a dévoré et anéanti le machiavélisme de Machiavel. Le machiavélisme absolu dévore et anéantit le machiavélisme modéré. Le machiavélisme faible ou atténué est fatalement destiné à être vaincu par le machiavélisme absolu et virulent» (cf. *ibid.*, p. 353).

Et d'autre part: «La fin du machiavélisme, voilà le but, voilà la révolution morale à laquelle, dans la profondeur de l'histoire humaine, au milieu de guerres sauvages qu'il faut mener avec une inflexible détermination, les hommes libres sont maintenant appelés» (cf. *ibid.*, p. 355).

Plus de cinquante ans après qu'elles aient été écrites, ces pages n'ont rien perdu de leur puissante actualité.

Avec la victoire de 1945, le totalitarisme et le machiavélisme absolu ne sont pas morts. Ils persistent aujourd'hui encore sur plusieurs points de la planète. Quant aux démocraties, elles sont rongées par un relativisme qui est le fourrier de ce «machiavélisme modéré» dont le destin est d'être vaincu par le pire.

La voix d'un philosophe qui est un sage rappelle à nos consciences oublieuses les requêtes de la morale politique. Et la morale politique est le reflet de l'authentique culture.

Georges COTTIER O.P.

Les conditions d'intelligibilité de la nature

Prologue

Sous quelles conditions la nature est-elle intelligible? On constate aujourd'hui que les sciences de la nature contemporaines n'en épuisent pas l'intelligibilité. C'est que, pour scruter les richesses ontologiques de la nature, un regard plus profond que celui de la physique ou de la biologie est requis, demandant une éducation et un équipement intellectuel appropriés: tel est l'objet de la philosophie de la nature. Ayant l'être (l'être en tant que sujet au changement et au devenir, *ens ut mobile*) pour objet, la philosophie de la nature, tout en se situant au même niveau d'abstraction que les sciences de la nature, est déjà une sagesse, ce qui en fait un élément indispensable de la réconciliation des sciences avec la sagesse. La philosophie de la nature constitue ainsi un enjeu capital pour la civilisation aujourd'hui. Mais une philosophie de la nature vraiment *philosophique,* c'est-à-dire formant ses concepts à la lumière ontologique de l'être, fait défaut jusqu'à présent. Ce qui en tient lieu, ce sont les grandes fresques des cosmologies actuelles, sortes de mythes contemporains élaborés à partir des résultats de la physique quantique, de l'astrophysique, de la biologie et de la théorie de l'évolution[1]. M'appuyant sur les travaux de Jacques Maritain, je me propose d'examiner certaines conditions primordiales présupposées à l'apparition dans le champ intellectuel contemporain d'une authentique philosophie de la nature.

I

1. L'homme désire naturellement savoir. Devant le spectacle des choses, il est pris d'étonnement, il s'interroge et questionne: qu'est-ce que c'est? pourquoi en est-il ainsi? C'est ainsi, selon Aristote, que l'homme en vient à philosopher, c'est-à-dire à rechercher la science. De plus, l'homme est lui-même une partie de la nature, il en dépend dans son existence même: que ce soit pour des raisons purement spéculatives ou simplement pratiques, la nature est donc le point de départ obligé de l'effort humain de connaissance et de compréhension. Mais cette nature qui s'impose à lui ne lui est pas pour autant transparente: comment l'homme s'y prend-il pour en déchiffrer le mystère? et jusqu'à quel point y parvient-il?

[1] Cf. l'ouvrage suggestif de Luc Brisson et F. Walter Meyerstein, *Inventer l'univers,* Les Belles Lettres 1991.

L'homme, donc, cherche une certaine intelligence de la nature... mais d'abord, qu'est-ce qu'«intelliger»? On dira: c'est voir ou connaître avec l'intelligence; mais alors, qu'est-ce que connaître? et qu'est-ce que l'intelligence? Il est clair que la réponse à de telles questions engage à la fois une métaphysique et une anthropologie. Pour les anciens, en tout cas, il est hors de doute que toute connaissance suppose une certaine immatérialité de l'objet en tant même que connu. En effet, connaître c'est «devenir l'autre en tant qu'autre»: comment cela pourrait-il se faire matériellement? Même dans le cas de la connaissance sensible, c'est, aux yeux des anciens, une certaine forme immatérielle qui est communiquée au sujet connaissant au moyen du contact matériel activant les sens. A fortiori, l'objet d'une connaissance intellectuelle doit être d'autant plus immatériel que l'intelligence elle-même l'est davantage, étant d'une nature plus spirituelle et plus élevée que les sens. Et la perfection de la connaissance intellectuelle, c'est la science, c'est-à-dire une «connaissance certaine, par les causes, de l'universel et du nécessaire».

Et c'est bien là que, pour les anciens, le problème surgit: comment la nature, c'est-à-dire l'ensemble des choses matérielles et donc particulières, contingentes, et soumises au changement, pourrait-elle valablement constituer un objet de science?

2. A cette question, l'Antiquité grecque offre quatre types de réponse: celle des cosmogonies mythologiques, celle des «physiciens» présocratiques, celle de Platon, et celle d'Aristote.

Pour les mythes cosmogoniques, il est clair que le rôle joué par l'imagination et les projections des préoccupations humaines ne leur permet pas d'accéder au statut de science, ou de savoir véritable. Ils répondent avant tout au besoin de l'homme de se former une représentation globale de l'univers – du *cosmos* – pris précisément comme un tout ordonné. On en trouve un écho dans les cosmologies modernes, avec cette différence que les conceptualisations de l'astrophysique fournissent à ces dernières une référence scientifique.

Les «physiciens»: Thalès, Empédocle, Anaxagore, Démocrite, Epicure sont, eux, à la recherche des éléments constitutifs de la nature, ils se demandent de quoi sont faites les choses. En cela ils sont bien les précurseurs de nos physiciens modernes, en ce qui concerne la question de l'atomisme, par exemple. Mais leurs spéculations ne font encore appel ni à l'expérimentation et à la mesure, ni au raisonnement mathématique.

Et puis vient Platon. Pour lui, il n'y a de science que de l'universel et du nécessaire: de la nature matérielle et changeante il ne saurait y avoir qu'opinion. Celui qui cherche le savoir véritable doit détourner son regard du spectacle des ombres du monde sublunaire pour parvenir à contempler les intelligibles par excellence que sont les Idées et les choses mathématiques (les *metaxu*), dont les réalités du monde sensible ne sont que des

participations, des reflets obscurcis par la matière. Pour Platon, en un mot, la nature n'est pas objet de science. D'où l'intérêt, pour lui, de la connaissance poétique, et des mythes cosmologiques, comme le Timée en fournit un exemple éminent.

Il faudra attendre Aristote pour fonder en droit une authentique science de la nature, grâce à sa doctrine métaphysique de l'acte et de la puissance, à laquelle il faut ajouter sa théorie épistémologique de l'abstraction. En effet, pour Platon, il y a équivalence entre *être,* et *être intelligible*: donc seules les Idées, intelligibles à l'état pur, *sont* à proprement parler. Mais pour Aristote, il est absurde de poser l'existence de l'intelligible (de l'Idée), séparément de la chose dont il constitue l'intelligibilité, et séparément de l'intelligence à laquelle il fait connaître la chose. Selon lui, il faut dire en réalité que l'intelligible – l'idée de fleur, par exemple – est en puissance dans la chose connue – cette rose – et en acte dans l'intelligence qui connaît – moi qui considère cette rose. Il n'y a pas, dans quelque Ciel Empyrée, une Rose-en-soi ou une Fleur-en-soi (laquelle des deux?, subsistant immatériellement et parfaitement intelligible qui me ferait connaître cette rose. Et pourquoi en est-il ainsi? Aristote développe de nombreux arguments pour critiquer la théorie platonicienne des idées, mais il me semble que la raison décisive est que ni une rose, ni, par définition, aucune réalité matérielle, ne peut exister sans matière, et donc qu'une rose immatérielle (c'est la condition de l'intelligibilité) **ne peut pas exister!** Il faut donc nécessairement conclure que la chose existant matériellement n'est pas intelligible en acte mais en puissance, et que l'idée, ou le concept, *ce par quoi* l'intelligence connaît la chose, est bien intelligible en acte, mais n'existe pas hors de l'esprit.

Dans ces conditions, l'acquisition de la science ne consiste plus pour Aristote à s'élever par une dialectique ascendante à la contemplation des Idées, en se détournant du monde sensible, mais à dégager par abstraction le constitutif intelligible de la chose, la nature ou essence intelligible qui s'y trouve en puissance, pour la faire advenir en acte dans l'intelligence au moyen d'un concept immatériel qui fait connaître la chose. La nature est devenue en elle-même un monde d'intelligibilité potentielle, et elle peut être amenée à l'intelligibilité en acte en devenant l'objet d'un savoir authentique, qu'Aristote nomme «Physique», mais que nous appellerons plutôt: «Philosophie de la nature».

3. En effet, dans l'Antiquité et jusqu'à la fin du Moyen Age, les sciences ne sont pas sorties du giron de la philosophie, et la physique d'Aristote n'est pas une science au sens moderne du terme; ou plutôt, ce qu'il y a de proprement physique, au sens actuel du mot, dans l'œuvre d'Aristote, est périmé. Faut-il en conclure pour autant que la philosophie d'Aristote est tout entière périmée?

Oui, répondent en chœur Galilée et Descartes, au nom des Temps modernes qu'ils inaugurent, oui, nous ne voulons plus d'Aristote, sa physique est fausse et sa métaphysique obsolète! Car la Nature est écrite en langage mathématique (Galilée), et toute science digne de ce nom devra se modeler sur la certitude des démonstrations mathématiques (Descartes). Désormais c'en est fait, la métaphysique n'est plus la reine des sciences, elle est détrônée par la mathématique. Ce n'est plus la vieille lune métaphysique, c'est le soleil mathématique qui ambitionne d'éclairer toute intelligence, ou au moins l'intelligence savante. C'est le retour triomphal du vieux Platon: «Que nul n'entre ici s'il n'est géomètre!» En utilisant le vocabulaire proposé par Thomas Kuhn, on peut dire que les Temps modernes correspondent à l'avènement d'un nouveau paradigme de la connaissance scientifique, où le regard philosophique sur la nature est dévalorisé au profit d'une lecture mathématique des phénomènes.

Et aujourd'hui, où en sommes-nous? Beaucoup d'indices convergents, qu'il serait trop long de détailler ici, amènent à la conclusion que nous sommes à la fin des Temps modernes: c'est toute la civilisation occidentale moderne qui a épuisé son potentiel historique et qui atteint ses limites. Il faut en chercher la raison profonde dans le fait qu'en se donnant l'intelligibilité mathématique comme idéal et règle suprême du savoir humain, celui-ci s'est d'abord trouvé écarté de, et finalement opposé à, l'ordre de la sagesse: le monde des Temps modernes est le monde du divorce, puis du conflit entre science et sagesse. En effet, la sagesse est la science des causes suprêmes, à partir desquelles la mise en ordre spéculative et pratique des choses du monde et de l'homme est possible: le propre du sage, dit saint Thomas, c'est de mettre de l'ordre. Un monde sans ordre, tel que celui que nous avons sous les yeux, est un monde fragile, voué à disparaître. Or la science mathématique est sans sagesse, car ce n'est pas son office de considérer les causes suprêmes, ce qui importe le plus à l'homme ne la concerne pas. Si elle n'est pas subordonnée à un savoir suprême qui soit véritablement sagesse, si elle s'érige elle-même en savoir suprême, elle ne pourra régner que sur un monde éphémère – celui qui se défait sous nos yeux! – quand bien même elle aurait permis à l'homme de devenir «maître et possesseur de la nature».

Et donc, s'il est vrai que nous assistons à la fin des Temps modernes, nous sommes du même coup contemporains et acteurs de l'émergence d'une époque nouvelle (à moins que ce ne soit tout à fait la fin du monde!), et à des temps nouveaux il faut un «paradigme» nouveau: sera-ce la «pensée de la complexité» chère à Edgar Morin? ou le «nouvel âge» promis pour l'ère du Verseau? Mais si nous voulons pouvoir nous faire une idée de ce que seront les temps «postmodernes», nous devons avant tout réfléchir aux conditions de cette réconciliation si nécessaire entre la science et la sagesse...

4. Or, cette préoccupation est au centre de l'œuvre de Jacques Maritain, comme en témoignent presque tous ses livres majeurs: *Trois réformateurs, Les degrés du savoir, Le songe de Descartes, Science et sagesse, Le Paysan de la Garonne,* etc. Maritain s'efforce avant tout de contribuer à l'émergence de la civilisation nouvelle et d'en dégager les grandes lignes. Pour lui, il n'y a aucun doute: la civilisation à venir saura réconcilier la sagesse des anciens – celle d'Aristote et de saint Thomas – et la science des modernes, ou elle ne sera pas. Mon propos n'est pas de présenter ici l'ensemble de la pensée de Maritain sur ce thème, je me limiterai à exposer ses vues sur le chaînon manquant de cette réconciliation entre science et sagesse, sur cette philosophie de la nature qui lui tenait tant à cœur, et qui s'obstinait à ne pas se montrer.

C'est qu'en effet il y a une difficulté: Jacques Maritain, qui a selon moi si magistralement réussi à caractériser épistémologiquement la philosophie de la nature et à en montrer la nécessité, n'a pas pu la faire exister, il n'a pas publié un traité de philosophie de la nature, nous n'avons de lui que des approches ponctuelles (sur l'organisme vivant, sur la génération humaine), et des cours non publiés. L'ouvrage publié sous le titre *La philosophie de la nature* (Œ.C.V) n'en constitue que les prolégomènes épistémologiques. Maritain n'a pas réussi à prouver par le fait les vues qu'il a défendues en droit, ce qui fait que plusieurs, aujourd'hui, qui apprécient sa pensée, même parmi les thomistes, ne le suivent pas sur la question de la philosophie de la nature. Tout se passe comme si chacun se disait: «Montrez-la nous et nous croirons.» Oui, mais justement, pour la faire exister, il faut y croire! D'autant qu'il ne peut s'agir de l'œuvre d'un seul, mais d'un travail collectif... Pourrais-je convaincre le lecteur que les vues de Maritain sont justes? Au moins vais-je essayer...

II

5. A propos de la philosophie de la nature, il y aurait, me semble-t-il, trois choses à mettre en lumière: 1) Ce qu'elle est, ou plutôt ce qu'elle devrait être dans la perspective de l'épistémologie thomiste. 2) Pourquoi elle est un élément nécessaire de la réconciliation, de la réarticulation de la science et de la sagesse. 3) Quelles sont les conditions à réunir pour qu'elle tienne à nouveau sa place dans le concert des différents genres du savoir humain.

Sur les deux premiers points, Maritain nous fournit tout les éclaircissements souhaitables, encore que l'épistémologie de l'école thomiste (Cajetan, et surtout Jean de Saint Thomas), sur laquelle il s'appuie, fournisse un équipement conceptuel très élaboré, difficile à bien maîtriser pour une intelligence contemporaine. Vaines subtilités scolastiques? Oui, si la philosophie doit se contenter d'être un discours d'historien, ou encore vulga-

risateur, voire simplement littéraire, sur les pratiques et les résultats de tel ou tel domaine scientifique. Non, si pour être à la hauteur de l'ambition aristotélicienne, la philosophie se veut un savoir démonstratif. Car c'est bien là en définitive que se situent la clef, et l'enjeu, du débat.

C'est sur le troisième point que je voudrais apporter quelque complément à la réflexion de Maritain, sur ce que sont aujourd'hui les conditions à réunir pour susciter l'émergence d'une philosophie de la nature capable de répondre authentiquement à sa vocation. Ces conditions dépendent essentiellement de la manière dont on répond aujourd'hui à la question cruciale: qu'est-ce que l'intelligibilité? et plus précisément: comment la nature est-elle intelligible?

Qu'est-ce que le thomisme de Maritain peut nous apporter sur cette épineuse question? (Ou peut-être vaudrait-il mieux nous interroger autrement, et nous demander: qu'est-ce qui empêche les esprits contemporains de s'intéresser aux travaux de Jacques Maritain? Je vois en effet au moins trois sortes de préjugés qui peuvent permettre aux philosophes et aux scientifiques de se dispenser d'étudier la pensée thomiste en général et celle de Maritain en particulier: le préjugé matérialiste, le préjugé positiviste, le préjugé idéaliste. Après cela, reste-t-il encore quelqu'un pour répondre «présent»? Mais quoi, je sais bien qu'aujourd'hui les intellectuels n'ont pas de préjugés!) Mais revenons à notre propos: qu'en est-il donc de la philosophie de la nature selon Jacques Maritain?

6. Il faut repartir de notre question initiale: qu'est-ce que l'intelligibilité? Pour les anciens, l'objet propre de l'intelligence c'est l'être. C'est-à-dire que l'intelligence comme telle est faite pour saisir l'être; et réciproquement l'être comme tel est intelligible. Mais alors il vient une objection: s'il y a une telle convenance ou proportion réciproque entre l'être et l'intelligence, comment se fait-il que tout ne nous soit pas immédiatement transparent et intelligible, puisque tout ce qui est, c'est de l'être? C'est que précisément la transparence de l'être à notre intelligence souffre d'une double limitation, du côté du sujet, et du côté de l'objet.

Du côté du sujet: en effet, nous ne sommes pas pure intelligence, car nous sommes matériels, nous avons un corps par le moyen duquel nous arrivent les informations sur le monde, il n'y a rien dans l'intellect qui n'aie d'abord été reçu par les sens; les notions intelligibles doivent être dégagées par abstraction de la perception sensible.

Du côté de l'objet: les choses du monde de notre expérience, les choses du monde sensible qui constituent l'objet connaturel de notre connaissance ne sont pas elles-mêmes de purs intelligibles, puisque ce sont des choses matérielles. Or, qu'est-ce que la matière? La matière est principe d'individuation, disent les anciens. (Soit deux petits pois dans mon assiette: qu'ont-ils en commun? d'être des petits pois, ils ont en commun leur nature de petit pois. Cette nature est universelle, elle convient à tous les

petits pois. Et maintenant, par quoi sont-ils différents? Il faut bien que ce soit autre chose que la nature de petit pois, commune à tous, qui permette à chacun d'être ce petit pois particulier, différent de son voisin. Ce principe d'individuation, de particularisation, c'est ce qu'on appelle la matière.) Puisque le constitutif intelligible d'une chose est sa nature universelle, ou essence, et que la matière est ce qui limite cette nature aux contours de tel individu particulier, il faut admettre que la dimension matérielle ne peut être qu'une limite à l'intelligibilité de la chose, bien qu'elle lui soit par ailleurs nécessaire pour exister et pour être perceptible, et donc connaissable!

Ces considérations nous amènent à l'affirmation fondamentale: une chose est d'autant plus intelligible qu'elle est plus dégagée de la matière, ou pour parler comme saint Thomas, «le degré d'intelligibilité se prend de l'éloignement de la matière»[2].

Maintenant, il faut y regarder d'un peu plus près et distinguer avec saint Thomas trois aspects de la matière: la matière «désignée», la matière sensible et la matière intelligible, qui correspondent respectivement à l'individu concret (*ce* petit pois), aux qualités sensibles (couleur, dureté, saveur, etc.), et à la quantité (nombre, grandeur, dimensions, symétrie, etc.). Et il faut encore remarquer que ces trois aspects sont comme emboîtés dans la réalité, comme des couches successives qui vont de l'extérieur vers l'intérieur. Comme il n'y a de science que de l'universel, l'individu comme tel n'est pas objet de science, celle-ci ne commence qu'avec un premier niveau d'abstraction qui écarte la «matière désignée» de sa considération. Il y aura au total trois niveaux typiques d'abstraction, selon les aspects de matérialité qui seront laissés en dehors de la considération de l'intelligence.

7. Laissons la parole à Jacques Maritain:

> *Il faut se reporter ici à la doctrine classique qu'on doit constamment approfondir, car elle est vraiment essentielle, à la doctrine des trois degrés d'abstraction, disons des trois ordres de visualisation abstractive, comme caractérisant les types génériques de savoir.*
>
> *Vous savez que, pour Aristote et les scolastiques, il faut distinguer trois degrés d'abstraction qui vont avec les degrés d'immatérialité ou d'immatérialisation de l'objet. Ce sont ces trois degrés qui nous permettent de classer les types génériques de savoir. On nous dit alors, selon la formule classique: au premier degré, celui de la physique (physique au sens très général, très universel, que ce mot avait chez Aristote, puisque nous verrons qu'il embrasse aussi bien la philosophie de la nature que les sciences de la nature), l'esprit fait abstraction de la matière singulière ou individuelle, mais seulement de celle-là: et l'objet qu'il se présente à lui-même ne peut ni exister sans la matière sensible ni être conçu sans elle, sa notion enveloppe des constituants matériels-sensibles. Cet objet, c'est l'être comme soumis au*

[2] Prologue au *Commentaire de la Métaphysique* d'Aristote.

changement, c'est pourquoi Aristote disait: «Ignorer le mouvement, c'est ignorer la nature.»

Au deuxième degré d'abstraction, nous avons la connaissance mathématique. Ici l'esprit fait abstraction de la matière sensible, c'est-à-dire de la matière en tant que revêtue des qualités actives qui tombent sous le sens, et l'objet qu'il se présente à lui-même c'est la quantité abstraite qui ne peut exister sans la matière, mais qui peut être conçue sans la matière sensible, sa notion n'enveloppe pas la matière sensible.

Enfin, au troisième degré on arrive au savoir métaphysique. Ici l'esprit fait abstraction de toute matière, aussi bien de ce que les anciens appelaient la matière sensible, propre au premier ordre de visualisation, que de la matière intelligible, c'est-à-dire de l'extension, de la quantité elle-même, propre au second ordre de visualisation abstractive, et l'objet sur lequel porte le savoir, c'est alors l'être en tant qu'être, qui non seulement peut être conçu mais peut exister sans la matière[3].

Il y a donc trois degrés d'abstraction, trois modes typiquement différents d'extraction de l'intelligibilité des choses à partir des conditions matérielles où elle est enfouie: le physique, le mathématique, le métaphysique. Mais c'est ici qu'il faut être attentif! Ces trois degrés ne sont pas situés sur la même ligne, quelqu'un disait joliment que ce ne sont pas trois marches successives d'un même escalier... En effet, ces trois ordres d'abstraction ne se situent pas de la même manière par rapport à l'existence des choses. Car qu'est-ce qui donne aux choses leur réalité? D'abord le fait qu'elles existent en elles-mêmes, et pas seulement dans la pensée, et ensuite – ensuite seulement – le fait qu'elles sont telle ou telle chose. Cette distinction de l'**existence** (le fait ou l'acte d'exister, l'*esse*) et de l'**essence** (le fait d'être ceci ou cela, l'*essentia*) est une distinction fondamentale de la métaphysique.

8. Il est donc absolument capital de s'apercevoir que les trois degrés d'abstraction ne se distinguent pas seulement par plus ou moins d'éloignement de la matière dans le mode de conceptualisation, mais bien plus profondément par leur type de rapport à l'existence, et donc finalement par leur rapport au réel. Maritain cite à ce propos un texte fameux de saint Thomas, dans son commentaire du *De Trinitate* de Boèce, quest. 5, art. 1:

Saint Thomas nous dit ici que, parmi les objets des sciences spéculatives, il y en a qui dépendent de la matière secundum esse, selon l'existence, parce que ces objets-là ne peuvent pas exister hors de l'esprit si ce n'est dans la matière. Mais une subdivision s'impose: il y en a qui dépendent de la matière secundum esse et intellectum, selon l'existence et selon la notion, pour exister et pour être saisis dans une définition; ce sont les choses dans les définitions desquelles est posée la matière sensible, elles ne peuvent pas être saisies par l'esprit sans la matière sensible; C'est ainsi que dans la définition de l'homme, il faut faire entrer la chair et les os: c'est de ces objets-là que traite la physica, ou la philosophie naturelle. Et il y a d'autres

[3] *La philosophie de la nature,* Œ.C.V, pp. 834–835.

objets qui dépendent de la matière selon l'existence mais non pas selon la notion, parce que dans la définition de ces objets la matière sensible n'est pas impliquée, c'est le cas de la ligne et du nombre, et c'est de ces objets-là que traite la mathématique.

Enfin il y a des objets de spéculation qui ne dépendent pas de la matière selon l'esse, selon l'existence, parce qu'ils peuvent exister sans la matière. Ou bien, en effet, ils sont tels que leur réalisation n'a jamais lieu dans la matière, c'est le cas de Dieu et de l'esprit pur, ou bien ils sont tels que leur réalisation a lieu dans la matière pour certains sujets d'existence et sans elle pour d'autres sujets, c'est le cas des objets de pensée: substance, qualité, acte, un et multiple, etc. Et c'est de tous ces objets-là que traite la métaphysique ou la théologie (théologie étant prise ici au sens de philosophie première, de théologie naturelle). (Op. cit., p. 836).

Ainsi la *physica* considère avec matière (la matière sensible commune, non pas la matière désignée dont font abstraction toutes les sciences) des choses pour lesquelles la matière est précisément une condition d'existence, elle considère les choses **telles qu'elles peuvent exister dans la réalité.** Au deuxième degré d'abstraction, la mathématique considère des choses sans matière (sans matière sensible, car on se rappelle que saint Thomas nomme matière intelligible la quantité abstraite dont s'occupent les mathématiques) **qui, comme telles, ne peuvent pas exister dans la réalité:** le triangle rectangle, le nombre 2, l'espace vectoriel, etc., considérés en soi, ne peuvent pas exister dans la nature. Au troisième degré d'abstraction, la métaphysique considère des choses **qui existent ou peuvent exister dans la réalité sans aucune matière.**

Le génie de saint Thomas est d'avoir vu que l'*esse,* l'exister même de la chose, est sa réalité la plus profonde et la plus intelligible. Au fond, une essence, ou nature, ce n'est jamais qu'une certaine manière de pouvoir exister. Dans son beau livre, **L'être et l'essence,** Etienne Gilson a magistralement montré comment la quasi-totalité des philosophes n'ont pas pu aller au-delà d'une saisie métaphysique de l'être par mode d'essence, et que seul saint Thomas a su fonder la métaphysique sur l'acte même d'exister, lui conférant ainsi une profondeur et une solidité incomparables. La difficulté vient en effet de ce que l'existence ne se laisse pas appréhender par la même opération intellectuelle que l'essence, l'existence ne s'exprime pas par un concept, comme l'essence, mais par un jugement, le jugement spécifique d'existence. C'est par un tel jugement d'existence que se produit ce que Jacques Maritain nomme «l'intuition de l'être», condition selon lui de l'entrée en métaphysique, et par conséquent de l'éveil de l'intelligence à la lumière la plus profondément ontologique dont est capable le regard philosophique.

9. Tout ceci tend à montrer que l'intelligibilité mathématique, celle du deuxième degré d'abstraction, se distingue des deux autres par la considération de réalités intelligibles, sous un mode où elles ne peuvent pas exis-

ter: l'existence, actuelle ou possible, reste hors de sa visée. En un mot, le monde de l'intelligibilité mathématique est congénitalement privé de l'intuition de l'être, et c'est précisément ce qui l'empêche de constituer une sagesse, fût-ce au plus humble degré, comme la philosophie de la nature.

Une objection peut alors être soulevée: on a dit que les mathématiques font abstraction de toute référence à l'existence; pourtant il est souvent question d'existence en mathématiques, la théorie des ensembles a même introduit un «quantificateur existentiel», qui signifie «il existe un objet x tel que...»! Albert Lautman, par exemple, un des philosophes qui a le plus influencé ce que d'aucuns appellent «l'école française» de philosophie des mathématiques, fait précisément reposer certaines de ses analyses du développement des mathématiques récentes sur cette distinction de l'essence et de l'existence, pour laquelle il fait référence à des textes de Heidegger[4].

Il n'est pas possible de discuter maintenant en détail les positions de Lautman. Elles sont dans la ligne du platonisme engendré par tout mathématisme, celui de Leibniz, par exemple, qui conçoit l'être de raison, l'être purement logique, à l'instar de l'être réel. Pour aller à l'essentiel, que signifie «exister» en mathématiques? Soit par exemple l'affirmation: «Il existe un triangle rectangle dont les côtés sont entiers, e. g. 3, 4, 5.» Que signifie-t-elle sinon que les propriétés logiques de l'être de raison «triangle rectangle» sont compatibles avec la propriété logique «avoir trois côtés entiers», au moins dans un cas donné? Exister, en mathématiques, ne signifie rien d'autre qu'être non-contradictoire, être «compossible», disait Leibniz. Cela, parce que les êtres mathématiques sont, en tant que tels, des êtres de raison, même s'ils peuvent être tirés par abstraction du monde réel. Le nombre 5 est un être de raison, même si ma main a réellement cinq doigts.

Saint Thomas faisait déjà remarquer que l'être auquel tout jugement fait référence – au moins implicitement – se prend en deux sens différents: soit l'être logique, qui signifie posséder telle ou telle propriété; soit l'être *in natura rerum,* l'être que les choses détiennent du fait qu'elles appartiennent au monde réel, du fait qu'elles exercent par elles-mêmes l'existence. C'est ce deuxième sens qui correspond au jugement d'existence au sens propre du terme, type de jugement qui fait totalement défaut dans le deuxième degré d'abstraction, dans le monde de l'intelligibilité mathématique. Qu'on nous entende bien, cette absence n'est pas un mal, ce n'est pas «la privation d'un bien dû». Ce qui est un mal, c'est de vouloir constituer la lumière du deuxième degré d'abstraction en lumière suprême, ce qui revient à lui demander de se constituer en lumière de sagesse. Ce qui lui est bien impossible, privée qu'elle est de toute saisie du réel en tant que réel,

[4] Cf. Albert LAUTMAN, *Essai sur l'unité des mathématiques,* coll. 10/18.

c'est-à-dire en tant qu'existant ou pouvant exister *in natura rerum.* Et qui aboutit, pour parler comme Maritain, à une véritable déposition de la sagesse.

III

10. Après avoir discuté la question de l'intelligibilité dans son aspect générique, il me faut aborder maintenant son aspect spécifique: «Comment la nature est-elle intelligibile?»

Mais d'abord, qu'est-ce que la nature, dont l'intelligibilité est en question? Dans une première approximation, on peut dire que c'est l'ensemble des choses qui nous environnent et dont nous faisons partie, tout ce qui fait, ou peut faire, l'objet de notre expérience sensible. Pourrait-on dire alors que la nature, c'est tout le monde sensible? Mais parler du monde *sensible,* c'est parler du monde *relativement à nous,* c'est parler du monde en tant qu'il nous apparaît, en tant que *phénomène.*

A partir de cette distinction entre le monde réel, tel qu'il est en soi, et le monde phénoménal, tel qu'il nous apparaît, il y a déjà une première bifurcation décisive, qui engage une orientation foncière de l'intelligence philosophique par rapport au réel. Il y a en effet une attitude qui consiste à poser la phénoménalité de l'expérience humaine du monde comme indépassable, au moins en fait sinon en droit, c'est le ressort profond de l'idéalisme, depuis Platon jusqu'à la phénoménologie contemporaine. Il y a une deuxième attitude, en vérité plus connaturelle à l'intelligence humaine, plus conforme à sa spontanéité native, qui traverse les apparences pour chercher l'intelligibilité des choses de la nature dans leur réalité propre, sans d'abord douter que ce soit possible: telle est l'orientation foncière de la pensée réaliste. Simple naïveté, caractéristique de la pensée humaine encore dans l'enfance, répond l'idéalisme, la pensée scientifique commence avec le doute systématique, elle commence avec Descartes!... Réalisme ou idéalisme, Aristote ou Descartes, ce qui est certain, c'est que le philosophe doit choisir (je dis bien le philosophe, car il n'en va pas de même pour le scientifique: celui-ci reste captif des phénomènes par nécessité méthodologique, non par option philosophique).

Le moins que l'on devrait pouvoir dire d'un philosophe thomiste, c'est qu'il a choisi le réalisme, si critiquement qu'il aie cherché à le faire. Pour un thomiste, on l'a déjà dit, l'objet propre de l'intelligence, c'est l'être, non pas le *sensible,* mais l'*être* investi dans le sensible. Mais comment caractériser ontologiquement, c'est-à-dire par référence à l'être et non pas à la connaissance, cet être investi dans le sensible? C'est l'être en tant que mobile, en tant que sujet au mouvement et au devenir; Aristote définit la nature comme le principe de mouvement et de repos immanent à l'être

mobile; et l'objet de la philosophie de la nature sera défini par les thomistes comme *ens ut mobile,* l'être mobile en tant que mobile.

11. Etant donné que l'être n'est mobile, c'est-à-dire sujet au mouvement, qu'en tant même qu'il est matériel, la philosophie de la nature qui étudie l'être mobile ne saurait faire abstraction de la matière sensible commune, elle se situe épistémologiquement au premier degré d'abstraction. Or, les sciences de la nature appartiennent également au registre du premier niveau d'abstraction. Mais tandis que la philosophie résout ses concepts dans l'être, les sciences résolvent leurs concepts dans l'observable et le mesurable, c'est-à-dire dans le sensible comme tel. Ce qui signifie que leur mode de conceptualisation et d'explication reste prisonnier du réseau des phénomènes, leurs concepts n'ont pas de valeur directement et intrinsèquement ontologique. Il en découle cette importante conséquence que les concepts et les résultats des sciences ne peuvent pas être utilisés directement dans l'élaboration du discours philosophique, leur appropriation présuppose une analyse et une refonte critique pour en dégager la valeur ontologique éventuelle. Des notions aussi centrales que celle de matière ou de temps, par exemple, n'ont pas la même signification en physique et en philosophie.

Mais il y a un autre point important que je voudrais signaler pour conclure et qui est à vrai dire le centre de perspective de cette étude. Les savoirs divers qui se partagent le premier degré d'abstraction ne doivent pas seulement se contenter d'entretenir des rapports de bon voisinage entre eux (ne pas chercher à s'absorber mutuellement, ne pas s'échanger des concepts sans précautions...), condition de leur complémentarité, ils subissent également l'influence et l'attraction des niveaux d'intelligibilité supérieurs, mathématique et métaphysique. Comment cela se passe-t-il? Je vais essayer de résumer, en les simplifiant, les analyses de Maritain sur ce point, elles sont passablement techniques.[5]

Au premier degré d'abstraction, nous avons trois sortes de savoirs: un savoir **ontologique,** la philosophie de la nature, et deux sortes de sciences des phénomènes, que Maritain appelle des savoirs **empiriologiques.** Les savoirs empiriologiques de la première espèce se rattachent à la physique, Maritain les nomment sciences **empirio-métriques**; ceux de la seconde espèce sont du type de la biologie, ce sont des sciences **empirio-schématiques.**

Eh bien! la physique et les sciences du même type, les sciences empirio-métriques, sont des sciences intermédiaires, formellement mathématiques et matériellement physiques, c'est-à-dire qu'elles tirent leur valeur déduc-

[5] Cf. *La philosophie de la nature,* Œ.C.V, pp. 919–933.

tive et explicative du mode de démonstration mathématique, tout en dirigeant leurs concepts vers le monde physique, vers le monde de l'observation, de l'expérimentation et de la mesure. Elles doivent donc leur régulation intelligible au deuxième degré d'abstraction, au type d'intelligibilité mathématique. La biologie et les sciences empirio-schématiques, de leur côté, ne tirent pas leur validité explicative principalement des modes de démonstration mathématiques, leurs schémas explicatifs sont plus directement liés à l'observation et à l'expérimentation qu'à la mesure (d'où leur nom). Sans composer avec la philosophie de la nature pour former avec elle une science intermédiaire à l'instar de la physique avec les mathématiques, la biologie est, selon Maritain, entraînée sous l'influence régulatrice de la philosophie de la nature, et, par elle, du troisième degré d'abstraction, de l'intelligibilité métaphysique. (Cf. le schéma ci-dessous proposé par Maritain).

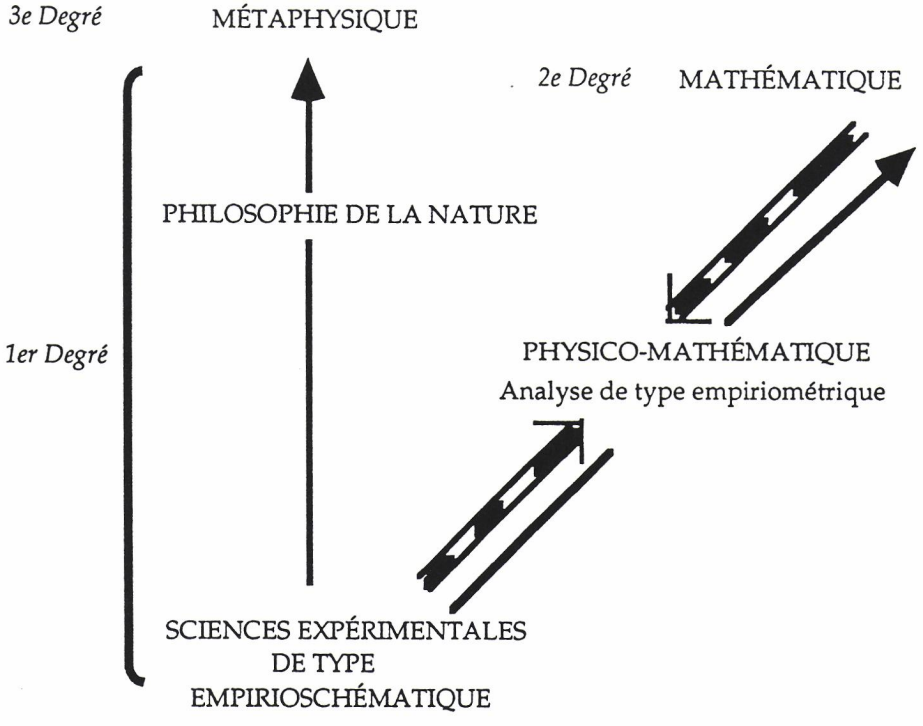


Schéma d'après Jacques Maritain, **La philosophie de la nature**, Œ.C.V, p 927

On voit donc, c'est la conclusion essentielle, que la sphère du premier niveau d'intelligibilité est soumise à un partage d'influences dont les arbitrages pourront évoluer en faveur du deuxième ou du troisième degré d'intelligibilité, en faveur des mathématiques ou de la métaphysique, selon le rapport de forces qui s'établira entre elles dans une situation historique donnée. Ce rapport de forces s'exprime, au niveau du premier degré d'abstraction, par un certain équilibre entre la physique et la philosophie de la nature. Dans l'antiquité et au moyen âge, nous avons le primat de l'intelligibilité métaphysique, du regard ontologique sur le réel: tout le savoir de la nature, au premier degré d'abstraction, est absorbé dans le giron de la philosophie. Il n'y a pas de place pour des sciences de la nature autonomes. Avec les temps modernes, nous avons le primat de l'intelligibilité mathématique, tout le savoir de la nature est absorbé par les sciences empiriologiques, sous la régence de la physique. Il n'y a plus de place pour la philosophie de la nature, *exit* le regard de la sagesse sur la nature.

Et aujourd'hui? «Le propre du sage est de mettre de l'ordre.» Face au désordre intellectuel du monde contemporain, on aura compris que nous plaidons, avec Jacques Maritain, pour une réconciliation entre science et sagesse, pour une restauration du primat intellectuel de la sagesse dans le respect de la diversité des différents ordres du savoir. Ce qui suppose, entre autres tâches, la réélaboration d'une authentique philosophie de la nature, capable d'occuper solidement la place qui lui revient, sans impérialisme ni timidité.

Louis CHAMMING'S
Juillet 1993

La contemplation au temps de la science

Dans le monde où nous vivons, de plus en plus façonné par la science et envahi par la technique, la question de la vie spirituelle se pose en des termes et dans un contexte très différents d'autrefois, en ce qui regarde les conditions de vie et les modes de pensée. D'un mot, on pourrait dire que jadis on vivait au sein de la nature, en se conformant à elle; aujourd'hui sciences et techniques nous fabriquent un monde à leur mesure, de plus en plus mécanisé, en employant les lois de la nature pour la dominer et la faire servir à des fins utiles. Le travail de l'homme semble avoir remplacé la création par Dieu. Une nouvelle représentation du monde, qui se veut rigoureuse et efficace, a pénétré dans notre vie quotidienne. Aussi avons-nous quelque peine à comprendre encore les doctrines spirituelles anciennes et à les mettre en application. Une comparaison entre le monde spirituel et l'univers de la science est donc nécessaire pour éviter une opposition néfaste entre ces deux visions, qui conduirait à l'élimination de l'une ou de l'autre, et afin de discerner les possibilités de concordance et de collaboration. Fascinés par l'auréole de la science et accaparés par nos travaux, nous risquons, en effet, de perdre le sens même des réalités spirituelles et de tarir en nous les sources de notre vie intérieure.

I. Le déclin de la contemplation, à l'époque moderne

Le problème posé est vaste; nous l'aborderons par une réflexion sur le rôle de la contemplation. Dans la plupart des courants spirituels et théologiques, la contemplation était présentée jadis comme la partie supérieure et principale de la vie chrétienne. Dans le Nouveau Testament déjà, comme nous l'avons vu, la contemplation du mystère du Christ commande une conformation à sa personne qui se précise dans la catéchèse morale. En théologie, la prédominance de la contemplation ou de l'action est un sujet de controverse. Rappelons que S. Thomas, à la différence de S. Bonaventure, conçoit la théologie comme une science plus spéculative ou contemplative que pratique, parce qu'elle considère principalement les réalités divines et, en second lieu, les actions humaines pour les ordonner à la parfaite connaissance de Dieu, en laquelle réside la béatitude éternelle (Ia qu. 1, a. 4). Beaucoup d'écoles spirituelles accorderont également la primauté à la vie contemplative ou mystique, s'exerçant notamment sous la forme de l'oraison; mais le débat se renouvellera régulièrement, spécialement en considération du primat de la charité et des exigences de l'amour du prochain.

L'époque moderne a connu une réaction antimystique assez générale. Les courants prédominants, après le Concile de Trente, mettent l'accent sur le côté pratique et actif de la vie spirituelle, dans la méditation et les exercices, et l'orientent vers l'ascèse comprise comme une discipline volontaire. On se méfie d'une contemplation qui dépend de grâces extraordinaires et réclame la passivité intérieure. Cette conception de la spiritualité s'accorde bien avec la mentalité de l'époque, où s'impose de plus en plus l'idéal d'une raison qui se sent désormais capable de percer les secrets de la nature et de la transformer par son activité. La science, elle aussi, se détourne de la contemplation, qu'elle soit religieuse ou philosophique, pour consacrer tous ses efforts à la recherche expérimentale et aux inventions pratiques. Ainsi, à l'âge de la contemplation qui regardait le monde avec admiration, comme l'œuvre de Dieu, succède le temps de la science qui l'observe pour en découvrir les lois et les utiliser au service de l'homme.

La conception ascétique de la vie spirituelle convient bien pour apprendre à l'homme moderne la discipline nécessaire à la pratique de la science et à son utilisation. Elle est apparentée à l'esprit scientifique par son but et ses moyens: établir la domination de la raison sur la nature humaine, mue par les instincts du corps et les impulsions de la sensibilité, en mobilisant les forces de la volonté à l'aide d'exercices appropriés qui forment une sorte de technique spirituelle. On voit mal quel peut être la contribution de la passivité contemplative dans ce labeur, et on en vient facilement à se méfier de voies qu'on ne peut contrôler par la stricte raison.

On pourrait donc croire que la contemplation est désormais bannie par l'esprit moderne, tant dans l'ordre spirituel que dans le travail scientifique. Elle ne subsisterait plus que dans certains cloîtres comme des vestiges du passé, tels ces châteaux dont nous conservons les ruines et qui inspirèrent Thérèse d'Avila dans la description de ses ascensions mystiques.

De la contemplation mystique à la contemplation scientifique

Cette façon de voir est trop simple. L'aspiration contemplative, qui nourrit le désir de pur savoir, n'a nullement disparu de notre monde; elle a seulement changé d'orientation et d'objet en adoptant une autre méthode. La science ne contemple plus le ciel et les œuvres de la nature pour y discerner des traces de Dieu et découvrir les voies qui conduisent vers lui; désormais elle a fixé son regard sur la matière, dans l'expérience sensible, et elle la scrute de plus en plus avec les instruments qu'elle invente, que ce soit sur la terre avec les microscopes ou dans le ciel avec les télescopes et les satellites. A la contemplation mystique s'est substituée la contemplation scientifique. Nous pouvons même aisément reconnaître chez cette dernière la soif d'infini qui animait celle-là, dans le mouvement incoercible qui

pousse les savants, quel que soit leur domaine, à dépasser les connaissances acquises, à chercher toujours au-delà, de plus en plus loin. La science est réellement devenue pour beaucoup une mystique.

Nous pouvons donc dire que les sciences représentent, en notre temps, la dimension contemplative de la vie humaine, comme une recherche de la vérité pour elle-même, tandis que le travail au moyen de la technique en constitue la dimension pratique.

L'intelligence contemplative

S'inspirant d'Aristote, S. Thomas avait déjà clairement reconnu, dans son étude de la vie contemplative et active, la double dimension constitutive de l'esprit humain. Ces deux formes de vie ont leur base dans la double fonction de l'intelligence humaine: dans l'intellect spéculatif qui n'a d'autre fin que la connaissance de la vérité, et dans l'intellect pratique qui a pour but d'édifier l'action (Ia IIae qu. 179, a. 2).

La variété des termes utilisés ne touche pas à l'essentiel. Thomas emploie plutôt «contemplation» quand il exploite la doctrine d'un spirituel, comme Grégoire le Grand (qu. 179, a. 2). Il se sert de l'expression d'«intellect spéculatif» quand il s'appuie sur Aristote (Ia qu. 79, a. 11). Ailleurs, quand il étudiera l'agir moral, il parlera de la raison spéculative et de la raison pratique. Mentionnons aussi l'appellation de «raison théorique». Le trait commun à ces termes réside dans leur relation au regard qui contemple, qui observe, ou qui examine et scrute, selon la nuance que comporte le terme «spéculatif». Cette constatation nous indique l'expérience concrète qui est à l'origine de ce vocabulaire. C'est par le regard que nous saisissons la forme, le nombre, la mesure, la beauté et la qualité des choses et des personnes. C'est aussi par la rencontre des regards que se conçoit l'amour et qu'il s'entretient. Le regard contemplatif n'est donc pas aussi passif qu'on ne pense: c'est par lui que l'esprit et le cœur sont d'abord touchés et informés, et que s'engendrent en nous les premières énergies, fécondées par ce que nos yeux ont vu.

La contemplation n'est pas limitée à la vie religieuse. Elle procède d'une inclination constitutive de notre intelligence, le désir de connaître, la curiosité pour la vérité, l'attrait des êtres qui naît avec le regard et suscite une quête sans fin. Telle est l'admiration qu'Aristote place à l'origine de la philosophie et des sciences; tel fut l'amour de la vérité qui inspira le labeur théologique de Thomas d'Aquin et dont il fixa le terme dans la vision de Dieu.

La distinction entre la contemplation spirituelle et la contemplation scientifique

Nous voici replacés devant notre problème: qu'est-ce qui distingue la contemplation des spirituels de la contemplation ou de la spéculation

scientifique? La réponse à cette question déterminera la place que peut encore occuper la vie contemplative dans notre monde, ainsi que sa relation avec la vie active.

Trois éléments nous paraissent essentiels dans l'ordre de la contemplation: elle est un regard d'abord, qui a pour objet une certaine expérience du réel, lequel est saisi à partir d'une certaine position ou attitude de celui qui cherche à connaître. Ce dernier élément est décisif pour notre question.

La «contemplation» scientifique moderne tire son origine, en effet, d'une nouvelle prise de position de l'homme devant l'univers. Cette révolution, on peut l'appeler ainsi, est intervenue dès le XVII^{e} siècle avec l'emploi systématique de la méthode expérimentale. Désormais le regard se concentre sur l'expérience sensible, contrôlable par la répétition et mesurable par les mathématiques, et ainsi limitée à l'ordre de la quantité selon l'espace et le temps. La position adoptée est caractéristique: c'est l'attitude de l'observateur qui se place à distance de l'objet pour l'examiner et s'efface, comme sujet, devant lui, afin d'en obtenir une connaissance aussi exacte et rigoureuse que possible. Nous avons donc affaire à un regard du dehors, procurant une connaissance qui restera toujours extérieure; elle portera sur ce qui apparaît et qu'on nomme les «phénomènes». Cette extériorité, qui crée l'opposition du sujet et de l'objet, est caractéristique de la «contemplation» scientifique.

L'observation de la nature physique se prête le mieux à une telle méthode; mais les choses se compliquent quand le regard se porte sur l'homme et cherche à pénétrer en lui, dans sa psychologie. C'est ici que la méthode des sciences expérimentales montre ses limites. Elle se heurte, en effet, à la question: peut-on atteindre par une observation du dehors ce qui forme l'intériorité de l'homme: le cœur et l'esprit, la liberté, l'amour, le bien et le mal, la vertu et le péché, toutes les qualités et les mouvements propres à la vie spirituelle? Pour pénétrer à l'intérieur de l'homme, n'a-t-on pas besoin d'un autre regard, d'un autre genre de contemplation, d'une attitude et d'une méthode différentes qui procurent une autre forme de connaissance?

II. La contemplation spirituelle

Tournons-nous donc vers la contemplation spirituelle. C'est à une véritable redécouverte que nous sommes conviés. La contemplation, ici, se déroule au sein de l'expérience intérieure qui se forme en chaque homme, en contact avec le monde, avec les autres et à l'écoute de la Parole de Dieu. Elle naît d'un regard qui se tient au centre de cette expérience, dans l'intimité de la personne et de son engagement. Nous n'avons plus affaire aux expériences répétées sur une matière étrangère, mais à l'expérience spécifiquement humaine qui lentement se développe et mûrit en nous au cœur de la vie, si elle est judicieusement conduite.

La méthode qui s'impose ici n'est plus l'observation à distance, mais la réflexion sur nous-même pour pénétrer dans la profondeur de notre intériorité active, pour y rejoindre, d'aussi près que possible, la source spirituelle qui nous alimente, non dans le but de nous emparer d'elle, mais pour nous ouvrir à son jaillissement, avec une lucidité et une disponibilité croissantes. La source, c'est exactement l'esprit en nous; il se manifeste dans le souffle qui forme la parole et dans l'inspiration qui anime l'action.

La contemplation spirituelle se développera par des exercices appropriés. Pour l'amorcer et l'entretenir, nous avons besoin d'objets concrets et d'aides tangibles, de nous rappeler des événements et des actions où se reflète notre intériorité, de méditer des textes et d'écouter des paroles qui nous éveillent à la lumière de Dieu, d'entrer en contact avec des personnes qui nous servent de guides par leur expérience et de modèles par leur exemple.

Ainsi la contemplation s'élabore-t-elle «comme en un miroir», par une réflexion attentive et régulière qui remonte de l'expérience vers la lumière. Ce travail demande, à sa manière, autant de patience et de soin que la science, mais il présuppose toujours un certain regard primitif que nous pourrions appeler un coup d'œil d'intelligence et de foi, parce qu'il forme la foi. Il est très difficile de définir ce premier regard, unique en son genre, à cause de sa densité et de sa luminosité. Dans le langage scolastique on l'appellerait l'intuition du principe premier; mais il n'a rien d'abstrait. C'est comme un regard neuf sur une personne qui se découvre, dans un instant privilégié, puis se voile en provoquant le désir de mieux la voir et la connaître. Telle fut l'illumination de Milan que nous raconte Augustin dans les Confessions: «J'entrai dans l'intimité de mon être sous ta conduite... et je vis avec l'œil de mon âme... la lumière immuable... Qui connaît la vérité, connaît cette lumière, et qui la connaît, connaît l'éternité. La charité la connaît» (1. VII, X, 16).

Le regard contemplatif dans la Bible

Pour éclairer la démarche de la contemplation, il vaudrait la peine d'étudier le thème du regard et de la vision dans la Bible. En voici quelques éléments, comme une amorce de réflexion.

Il est remarquable que le récit de la Genèse soit scandé par la mention du regard de Dieu sur son œuvre. Dès le premier jour, il est dit: «Dieu vit que la lumière était bonne» et ensuite régulièrement, après l'œuvre du jour, revient la formule: «Dieu vit que cela était bon.» Enfin, en conclusion, après la création de l'homme et de la femme à son image: «Dieu vit tout ce qu'il avait fait: cela était très bon.» N'est-ce pas une invitation pour nous à prendre part à la contemplation divine, à regarder la création pour y

admirer la bonté du Créateur? Ce regard est plus profond que celui de la science qui s'arrête aux manifestations sensibles pour en mesurer la quantité et l'utilité. Ici la contemplation porte avant tout sur la qualité, sur la bonté et la beauté, sur la personne derrière les apparences; elle trouve son lieu dans le regard de l'homme et de la femme quand ils découvrent en eux l'image de Dieu, sous la lumière qui éclaire leur cœur pour les conduire vers Celui qui les a faits.

Dans le récit de la chute, le regard joue également un rôle décisif. Le tentateur promet à Eve que «vos yeux s'ouvriront et vous serez comme des dieux, qui connaissent le bien et le mal». La femme succombe parce qu'«elle vit que l'arbre était bon et séduisant à voir». Quand elle en eut mangé avec son mari, «leurs yeux s'ouvrirent et ils connurent qu'ils étaient nus». Le regard peut donc nous faire communier au bien et nous conduire à Dieu, ou nous incliner au mal par la séduction d'une apparence de bien, comme fut, aux origines, l'espoir de devenir comme des dieux, maîtres du bien et du mal. Cette tentation d'orgueil restera présente à la contemplation spirituelle et à la connaissance scientifique, qui procure à l'homme le sentiment d'être devenu un démiurge.

Dans la reprise du récit de la Genèse par S. Jean, au début de son Evangile, nous retrouvons la mention du regard contemplatif. Le Verbe qui est la lumière véritable et qui éclaire tout homme, «a habité parmi nous et nous avons contemplé sa gloire... Nul n'a jamais vu Dieu; le Fils unique... lui, l'a fait connaître». Tout le quatrième Evangile est placé dans cette perspective et nous invite à contempler les paroles et les œuvres de Jésus, comme des signes pour illuminer notre foi.

Dans la vocation des apôtres enfin, il semble bien que le regard ait aussi joué un rôle déterminant: le regard de Jésus sur chacun d'eux et leur regard sur lui. Aux deux disciples du Baptiste qui leur a montré Jésus comme l'Agneau de Dieu, ce dernier répond: «Venez et voyez.» Ensuite, accueillant Simon amené par André, Jésus le regarda avant de lui dire: «Tu t'appelleras Céphas.» Enfin la confession de Nathanaël est causée par la parole de Jésus: «Avant que Philippe t'appelât, quand tu étais sous le figuier, je t'ai vu.» Cet échange des regards avec Jésus ne nous explique-t-il pas la promptitude de la réponse des apôtres que rapportent les Synoptiques: «Eux, aussitôt, laissant la barque et leur père, le suivirent»?

Ces modèles nous laissent entendre que toute vocation chrétienne commence par un certain regard du Christ sur ceux qu'il appelle, accompagnant sa Parole. C'est là que tout commence, grâce au germe de la contemplation semé par les yeux et par les oreilles; il se développe ensuite dans la foi par la recherche de la face du Seigneur et par la conformation de notre visage intérieur au sien.

La science et la sagesse. Objectivité et universalité

Nous voici donc en présence de deux types de contemplations, de deux attitudes et de deux regards sur le réel, produisant deux formes de connaissances: l'une est la science et l'autre, la sagesse.

Nous ne pouvons pas entrer dans le détail d'une comparaison entre ces deux savoirs. Disons simplement que nous retrouvons ici les différences entre la connaissance morale et la connaissance positive des sciences que nous avons établies dans «Les Sources de la morale chrétienne» (ch. III). La sagesse, acquise par une réflexion sur l'expérience personnelle et saisissant les choses à partir de l'intériorité qui les forme, est un savoir dynamique, car elle éclaire notre agir, avec tout ce qui le concerne, depuis sa cause agente, dans notre liberté, jusqu'à sa fin ultime dans la vision aimante de Dieu.

La sagesse est donc une connaissance foncièrement personnelle, à la différence de la connaissance scientifique qui fait abstraction de ce qui tient à la personne. On en a déduit que ce type de connaissance, d'ordre spirituel et surtout mystique, ne possédait pas l'objectivité et l'universalité revendiquées par la science, que ce genre de savoir était purement subjectif et incommunicable. En fait, la connaissance sapientielle possède bien son objectivité et son universalité; mais elles sont d'une autre nature.

La sagesse est objective parce qu'elle rassemble l'amour de la vérité et l'amour d'amitié, qui est l'amour proprement dit. Elle contemple et scrute son objet en le connaissant et l'aimant en lui-même, se réjouissant de ce qu'il est et selon son bien le meilleur, dans la lucidité de l'esprit et la pureté de l'intention. Tout en mesurant les différences et les distances, la sagesse n'oppose pas le sujet à l'objet, mais les réunit dans un regard de bienveillance et de convenance. Ainsi un ami comprend-il son ami grâce à la réciprocité d'une ouverture intime, qui leur permet de se conformer l'un à l'autre et de s'entraider selon ce qu'ils sont et peuvent devenir. Nous avons donc affaire à une objectivité dynamique, ordonnée à la vérité et au bien des personnes jusque dans leurs rapports avec le monde extérieur. Aussi peut-on soutenir que les vrais contemplatifs sont les plus objectifs des hommes dans leurs relations aux autres et au monde, à cause de la pureté de leur regard et de la droiture de leur amour.

Telle est l'objectivité que nous apprennent les livres sapientiaux, puis la catéchèse apostolique, en nous conformant à la Sagesse personnifiée que les chrétiens identifieront au Christ.

La connaissance spirituelle possède aussi son universalité; mais elle est d'un genre particulier. La sagesse, en effet, réunit deux extrêmes: elle se forme dans le secret du cœur, en ce que chacun a de propre et d'unique, et précisément à cause de cela, quand elle s'exprime, elle parvient à toucher les personnes beaucoup plus profondément que n'importe quelle œuvre scientifique. On peut même dire que plus une œuvre est personnelle,

comme les récits de conversions et les témoignages de vie, et plus elle a la chance d'obtenir une audience large et durable; en elle beaucoup se reconnaissent et découvrent dans leur auteur un ami proche. En somme, n'y a-t-il rien de plus personnel que le Sermon du Seigneur par l'affirmation: «Et moi, je vous dis...» et par le style si concret en ses exemples qu'il est presque inimitable? Cependant quel discours a jamais obtenu un pareil rayonnement?

Analyse et synthèse

Notons une dernière propriété de la sagesse. A la différence de la science qui, pour l'analyser, découpe sa matière en ses plus petites parties, et se fragmente, dans son progrès, en des spécialisations de plus en plus poussées, la sagesse, même quand elle recueille les multiples connaissances fournies par les sciences, les rapporte toujours au centre où elle se tient, au niveau de l'esprit, dans l'intelligence du cœur, au-delà de la raison raisonnante. C'est en ce lieu intérieur que la sagesse se développe par un continuel travail de synthèse, comparable à une rumination et à une digestion, mais qui se feraient dans la lumière. La sagesse est active par son labeur de réflexion et d'assimilation à base d'expérience, et contemplative par son attention à la lumière supérieure qui y préside et aux idées ordinatrices qui émergent sous ses yeux.

La croissance de la sagesse ne peut se vérifier, comme dans les sciences, par des examens, des tests, des mesures et des calculs. Elle progresse par une maturation qui s'inscrit dans la durée vitale, différente du temps mécanique; elle a ses étapes et ses saisons, comme les organismes vivants, comme s'accroissent aussi les vertus dans le cœur et l'esprit. La sagesse se manifeste par sa fécondité, quand le temps est venu, par l'excellence et la saveur de ses fruits pour qui sait les apprécier, car il faut avoir le goût formé. «Vous les reconnaîtrez à leurs fruits», nous dit le Seigneur.

III. Le progrès de la sagesse

«Commencement de la sagesse, la crainte du Seigneur. La science des saints, voilà l'intelligence» (*Pr* 9,10). «La crainte du Seigneur est discipline de sagesse; avant la gloire, il y a l'humilité» (15,37). «La plénitude de la sagesse, c'est de craindre le Seigneur, elle les enivre de ses fruits» (*Si* 1,16).

Nous pouvons décrire le progrès de la sagesse en liaison avec la croissance de la charité, car celle-ci crée en nous une connaturalité avec les réalités divines, nécessaire pour pouvoir en juger et nous y ordonner. C'est pourquoi S. Thomas associe le don de sagesse, qui siège pourtant dans

l'intelligence, à la vertu de charité. Nous y voyons intimement unies l'action formée par la charité et la contemplation. Nous considérerons le progrès de la contemplation suivant les trois étapes que nous connaissons: les débutants, les progressants et les parfaits ou les adultes.

Dans les textes que nous venons de citer, la crainte de Dieu est placée au commencement et au terme du chemin de la sagesse. La crainte ne désigne pas seulement, dans l'Ecriture, la peur devant la toute-puissance divine ou la menace du châtiment. C'est un sentiment plus riche, qui se développe et se transforme avec l'avancement de la charité. On pourrait la définir comme le sentiment de la présence de Dieu. Elle comporte deux faces. D'un côté, elle contient une frayeur sacrée parce que cette présence nous fait prendre conscience de notre condition de créature, de notre néant, ainsi que de notre état de pécheur, comme Isaïe s'écriant, au moment de sa vocation, devant la sainteté de Dieu: «Malheur à moi, je suis perdu! car je suis un homme aux lèvres impures» (6,4). Pareillement Simon-Pierre, sous le coup de la pêche miraculeuse, tombe aux pieds de Jésus en disant: «Eloigne-toi de moi, Seigneur, car je suis un homme pécheur» (*Lc* 5,8). Mais d'un autre côté, la présence de Dieu cause la paix et la joie, parce qu'il nous offre sa miséricorde et nous invite à l'espérance par ses promesses. Tel est le début de la vie spirituelle qui dépose en nous le germe de la contemplation: une certaine rencontre avec Dieu qui se manifeste dans l'intime de l'âme en nous faisant voir qui Il est et ce que nous sommes, très loin de Lui et très proches, parce qu'Il vient vers nous et nous appelle à Lui.

1. L'apprentissage spirituel

La première étape de la formation spirituelle consiste à se mettre à l'école d'un maître et à s'exercer dans la pratique d'une discipline de vie. Elle aura pour premier but le combat contre les défauts. «Pour connaître sagesse et discipline, pour pénétrer les discours profonds... écoutez, mes fils, l'instruction d'un père, soyez attentifs à connaître l'intelligence, car c'est une bonne doctrine que je vous livre» (*Pr* 1,2; 4,1–2). La quête de la sagesse débute ainsi par un acte de foi et de confiance à l'égard d'un maître que Dieu nous propose, dans le cadre d'une école spirituelle, en devenant des disciples dociles et intelligents. C'est une forme de noviciat. Pour cet apprentissage, notre meilleur manuel est l'Ecriture sainte, avec les commentaires de ceux qui s'en sont nourris et ont fait fructifier la Parole de Dieu dans leur vie, éventuellement sous la forme de Règles et de traditions religieuses.

S. Augustin, commentant les béatitudes où il voit décrit l'itinéraire de la vie chrétienne, place à la base et au départ du cheminement spirituel l'humilité, signifiée par la pauvreté en esprit de la première béatitude, qui

nous met à l'école de l'humilité même du Verbe incarné. La seconde béatitude nous rend doux, c'est-à-dire, dociles envers l'Ecriture, même quand elle nous accuse et nous montre notre péché.

Cette première étape comporte aussi l'initiation au combat spirituel, dans la conduite extérieure d'abord, au niveau du cœur ensuite où se déroule la lutte principale. Pour cela, il nous faut apprendre les rudiments et les premières règles d'une science spéciale: la connaissance de nous-même. Pour y parvenir, comme nous ne pouvons pas nous voir en direct, nous avons besoin d'un miroir, qui projette sur nous la lumière de Dieu et nous découvre peu à peu les traits de notre visage intérieur, notamment les laideurs et les déformations que nous nous cachons soigneusement d'habitude. La méditation de l'Evangile nous offre ce miroir qui nous révèle à la fois notre péché et la miséricorde de Dieu. Commentant le Sermon, S. Augustin associait à la béatitude de ceux qui pleurent en voyant leurs péchés manifestés par l'Ecriture, le don de science ou de connaissance de soi accordé par l'Esprit.

C'est ici qu'intervient la pratique de l'examen de conscience qui s'est répandue comme un exercice spécial, au cours des derniers siècles, sous l'influence de la spiritualité ignatienne. L'examen est utile pour exercer la vigilance de l'esprit et du cœur, et pour mener efficacement le combat spirituel sur des points précis, comme un défaut à vaincre, une vertu à acquérir, ou pour orienter sa vie plus généralement. Il conviendrait cependant, aujourd'hui, de mieux relier l'examen de conscience à l'Ecriture en lui donnant comme base les textes de la catéchèse primitive, le Sermon du Seigneur et la paraclèse apostolique, qui ont été composés pour donner un enseignement pratique, et qui s'éclairent le mieux lorsqu'on les fait entrer dans l'expérience quotidienne. Sous cette lumière, l'examen de conscience prend aussi une allure plus positive que la simple recension des péchés et s'oriente vers une contemplation concrète de la personne du Christ, offerte à notre imitation.

2. La contemplation selon la vertu

L'étape des progressants est principalement consacrée au développement des vertus par l'initiative et l'effort personnels, joints à une expérience croissante de l'œuvre de la grâce. Elle suppose la formation en nous du goût pour la vertu qui entre dans la composition de cette saveur du bien, qui a donné son nom à la sagesse. Celle-ci sera pratique d'abord. Selon l'interprétation augustinienne des béatitudes comme une voie vers la sagesse, cette étape sera animée par la faim et la soif de la justice, telle que nous la propose le Sermon, et occupée par l'exercice de la miséricorde fraternelle, nécessaire pour recevoir nous-même l'aide de la miséricorde de Dieu. L'Esprit y interviendra par le don de piété qui nous incline à prier le

Père, et par le don de conseil qui nous dirige dans nos jugements pratiques. Ainsi se prépare la purification du cœur indispensable à la contemplation.

C'est le temps où se développe en nous cette sagesse pratique qu'est la vertu de prudence, au service de la charité. Elle s'élabore dans les jugements concrets, dans l'examen des cas rencontrés, dans les délibérations, les conseils et les décisions, en mettant en application les critères que nous propose l'Evangile, où prédomine une charité judicieuse, selon les exemples de cas résolus par S. Paul dans la 1re Epître aux Corinthiens.

En même temps, le regard sapientiel se relève lentement par la contemplation des œuvres de Dieu, par la considération des bienfaits de sa grâce dans notre vie et autour de nous, dans l'Eglise et dans l'histoire, comme le montre Augustin dans ses «Confessions» pour sa vie personnelle, et dans «La Cité de Dieu», où il discerne, au fond de l'histoire de ce monde, le débat entre deux amours: l'amour de Dieu jusqu'à l'oubli de soi et l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu.

3. La contemplation du mystère du Christ

Pour percer le voile des événements, comme le fait l'évêque d'Hippone, il faut avoir reçu le don d'intelligence promis aux cœurs purs, le pouvoir de «lire à l'intérieur», de pénétrer dans la profondeur des faits et des consciences pour détecter la présence de Dieu derrière ses grâces et ses faveurs, comme aussi en dessous des souffrances qui nous adviennent et des événements qui peuvent nous dérouter. Aussi la sixième béatitude, qui apporte la guérison des yeux du cœur, nous introduit-elle à une contemplation supérieure, capable d'accueillir la lumière de Dieu dans sa force, comme de supporter la ténèbre sans faillir. Tel est le propre des «parfaits», des «hommes spirituels» qui se nourrissent de la sagesse de l'Esprit, selon saint Paul.

Cette dernière étape associe la maturité de la charité à la sagesse, dont l'Apôtre parle aux Corinthiens précisément avant de leur présenter l'agapè comme le don le meilleur. Dans le même sens, Augustin relie le don de sagesse à la béatitude des pacifiques, qui sont appelés fils de Dieu parce qu'ils rayonnent de cette paix qui est le fruit direct de la justice et de la charité, et qui marque le sommet de l'itinéraire spirituel.

C'est ici que l'emporte la vie contemplative selon les modalités des vocations diverses. S. Paul l'exprime bien quand il déclare aux Philippiens: «Désormais je considère tout comme désavantageux à cause de la supériorité de la connaissance du Christ Jésus mon Seigneur... Nous tous qui sommes des «parfaits», c'est ainsi qu'il nous faut penser» (*Ph* 3,8;15). C'est également ici que les thèmes de l'amitié et de l'amour conjugal, utilisés par les théologiens et les mystiques pour traiter de la charité,

atteignent leur plénitude et souvent éclatent sous la pression de cet amour supérieur.

L'aspiration ressentie par Paul à «être avec le Christ», est si forte qu'elle paraît mettre en cause son travail apostolique. Il résoud l'«alternative», non par l'abandon du désir contemplatif, comme on pourrait le croire quand il conclut que «demeurer dans la chair est plus urgent pour votre bien», mais parce qu'il sait que la connaissance du Christ est diffuse et alimente directement son labeur d'apôtre. Parvenue à sa maturité, la sagesse contemplative, comme nous l'avons vu pour la charité, est la plus apte à se communiquer par la prédication, par l'enseignement, par l'aide spirituelle, selon l'exemple des Pères et des saints, tel Augustin dont les homélies mettent à la portée des fidèles les fruits de sa recherche contemplative la plus haute, ou Thomas d'Aquin qui compose pour les débutants dans la science sacrée son œuvre théologique la plus accomplie, selon l'adage qu'il aimait citer pour définir la vie apostolique: «Contemplata aliis tradere. Offrir aux autres ce qu'on a contemplé».

Une contemplation dans la foi

Nous achèverons cette considération du cheminement de la contemplation chrétienne en soulignant une caractéristique unique: elle est un regard qui procède de la foi et prend pour objet l'invisible qu'elle lui propose. Aussi la contemplation doit-elle revenir sans cesse à l'humilité de l'acte de foi, comme à sa source; elle restera dans la foi jusqu'au bout, car sa lumière propre lui vient d'au-dessus d'elle. Elle est un regard tourné dans la nuit vers le mystère du Christ qui déjà l'illumine d'un premier rayon, assez fort pour détourner son attention des vives lueurs du monde et la dresser, vigilante de cœur, dans l'espérance de Celui qui vient.

La contemplation chrétienne s'avance comme un alpiniste sur une arête vive; elle doit sans cesse faire le pas de la foi pour maintenir un ferme équilibre et aller de l'avant. D'un côté, nous éprouvons l'attrait de la Parole de Dieu qui éclaire les yeux et touche le cœur, qui guide et soutient; mais elle nous fait marcher dans l'obscurité de la foi, en côtoyant le vide. De l'autre côté, s'impose à nous la masse des réalités du monde, que la science essaie d'éclairer et d'organiser à sa façon par le travail de la technique; mais elle nous donne l'impression que seule existe la matière et qu'il n'est d'autre forme de contemplation que la froide scrutation de la raison. D'une part, nous recevons une grande promesse: l'espoir et la joie de connaître Celui qui nous a aimés le premier, même s'il faut, à sa suite, accepter le renoncement à soi signifié par la Croix. D'autre part, le présent nous accapare avec ses soucis et cherche à nous séduire par les plaisirs et les commodités qu'il nous offre; mais il est miné par le sentiment de la fragilité des choses et de la fuite du temps. D'un côté, le vide qui prépare le

plein du cœur, la nuit qui ouvre sur la lumière; de l'autre, le plein des choses qui mène au vide, le scintillement d'un jour qui aveugle et enténèbre l'âme. On a envie de dire: d'une part, l'être de la matière qui n'est pas, et de l'autre, le non être de l'Esprit, qui est et qui nous fait être par la foi. Toute la question est dans notre cœur et dans nos yeux: où penchera notre vouloir, où fixerons-nous nos regards? Qui choisirons-nous? Que contemplerons-nous? La vie spirituelle dépend toute de ce point de départ et de la patiente marche à la lumière de la foi qui s'ensuivra, pas après pas.[1]

S. PINCKAERS O.P.

[1] Cet article fait partie d'un livre à paraître prochainement sous le titre «La Vie selon l'Esprit».

Notes et lectures

Libéralisme et science politique néoclassique

Avec *Le società liberali al bivio*[1] – remarquable par la force de ses positions, la solidité de ses fondations et l'étendue des thèmes abordés – Vittorio Possenti réalise un développement significatif de son propre itinéraire dans son étude de la philosophie politique. Ainsi qu'il l'observe lui-même, le volume accomplit un devoir qu'il s'était imposé dans la conclusion de son étude précédente sur «La bonne société»[2], à savoir d'élaborer et présenter un traité organisé de «science politique» (qu'Aristote appelait «politiké epistémé» et Thomas «scientia civilis», et qui diffère de la science politique empirique au sens moderne).

Je relève tout de suite que *Le società liberali al bivio* est une œuvre linéaire dans sa structure, et complexe dans le programme qu'elle poursuit. Elle est articulée en trois parties. La première partie présente une doctrine de la «forma politica» en tant qu'objet spécificateur de la «scientia politica»: *Le politique,* observe Possenti, ... *est caractérisé par quelques coefficients, qui en individuent l'essence et qui, pris ensemble, constituent la forme politique* (p. 37). Les coefficients en question sont le bien commun, le droit naturel, le peuple et l'autorité (ce dernier thème ne fait pas l'objet d'un développement spécifique, que Possenti renvoie à une étude future, mais le volume actuel laisse déjà entrevoir l'idée directrice). La deuxième partie situe la réflexion sur la forme politique au sein d'une enquête plus vaste sur la raison pratique, du moment que *la philosophie publique* [locution que Possenti utilise comme équivalent de «Science politique» ou de «philosophie politique»] *est un produit de la raison pratique* (p. 37). Dans cette deuxième partie sont présentées des analyses particulières de philosophie publique: une discussion de la théorie de la justice de John Rawls et de la pensée de Norberto Bobbio, une ébauche de philosophie du travail et de la technique, une réflexion sur la philosophie publique et la religion. Enfin, la troisième partie présente une enquête «matérielle» de philosophie publique, et précisément une théorie «fondative»[3] de la démocratie (où le principal interlocuteur polémique est Hans Kelsen), une doctrine de l'Etat-société-formations sociales, une réflexion sur le thème de la «société ouverte». Ce dernier traité ouvre sur l'épilogue, dans lequel apparaît explicitement cette référence à l'«actualité historique» qui – entre autres – sous-tend tout le livre et qui concerne l'alternative qui s'entrouvre aujourd'hui devant les sociétés libérales modernes après la dissolution des sociétés du «socialisme réel».

L'énoncé sommaire des thèmes abordés dans le volume laisse entrevoir la complexité de l'entreprise et l'ampleur du programme que Possenti a présenté et entrepris.

Je dirais que le livre est comme traversé et inspiré par un groupe de propo-

[1] V. POSSENTI, *Le società liberali al bivio,* Lineamenti di filosofia della società, Marietti, Genova, 1992², 424 pp. Nous citons le titre original qui signifie «Les sociétés libérales au croisement».

[2] *La buona società.* Sulla ricostruzione della filosofia politica, Vita e Pensiero, Milano, 1983.

[3] *«fondativa».*

sitions qui font corps, se soutiennent mutuellement et assurent la particularité de la vision générale qui y est développée. J'illustre cette affirmation.

En premier lieu, Possenti a voulu écrire une œuvre de «Science politique» qui donnât (ou rendît) à cette expression son plein sens philosophique, et en même temps non seulement la différenciât de la science politique empirique (dont Possenti ne conteste pas la légitimité), mais l'opposât aussi à l'«empirisme» ou au «comportementisme» [4] de la «Political Science». C'est de là que vient l'effort déployé dans la première partie pour dégager les lignes d'une doctrine de la forme politique. Possenti observe que *l'idée d'une forme politique* [...] *possède une valeur non seulement structurelle, mais même normative, puisqu'elle se réfère à la fin ou telos du politique, qui dépasse le plan empirique même en s'y référant* (p. 40). Il relève en outre que cette idée de la forme, de type normativo-téléologique, se révèle capable de rendre compte à la fois de la statique et de la dynamique de la société, et par conséquent il consent, à la différence du pur normativisme aussi bien que de l'empirisme, de concevoir le moment (ou la possibilité) de la transformation sociale. Dans une note de la page 39, Possenti rappelle l'équivalence des termes «forme politique» et «constitution»: tous deux signifient l'*ensemble des rapports sociopolitiques sur lesquels est imprimé le sceau de l'unité politique d'un groupe humain* (cf. le grec politeia) et dont la «constitution» comme loi suprême de l'Etat est la traduction sur le plan normativo-juridique. Une implication de cette observation de Possenti – qui me paraît exacte – est qu'une discussion de modification ou révision constitutionnelle ne devrait pas omettre de prendre en considération que de tels actes ne touchent pas seulement les niveaux «techniques» mais atteignent aussi dans une mesure plus ou moins grande et propre le niveau de la «forme politique» d'une société particulière.

A partir de cette explication, on peut aussi comprendre le mode spécifique sous lequel l'Auteur comprend la philosophie publique. La philosophie publique est l'«étude de la forme politique», c'est-à-dire une recherche rationnelle des principes de ce qui est «commun» et «regarde tout le monde»; c'est ce que les Grecs appelaient *polis* et les Latins *civitas.* Un corollaire de cette approche est le fait que la philosophie politique comprend la doctrine de l'Etat, mais ne s'y identifie pas. L'Etat, ainsi que Jacques Maritain l'a mis en lumière, est seulement la «partie spécialisée» du «corps politique», ou société politique.

On rejoint ici la seconde proposition qui inspire *Le società liberali al bivio.* Celle-ci consiste dans la reprise ou le développement du potentiel de principes et de catégories forgés par la tradition de ce que Possenti appelle le «néoclassicisme politique»; il s'agit de la tradition de la «Science politique» d'Aristote et de Thomas d'Aquin, dont le représentant le plus pertinent au cours de ce siècle est Jacques Maritain, dont Possenti est un lecteur compétent et un infatigable éditeur. Je pense que Possenti a l'intention d'effectuer dans le domaine de la philosophie politique une opération à maints égards analogue à celle que l'école néoclassique de l'Université catholique et l'école padouane de la métaphysique classique – chacune de son côté – ont entendu et entendent encore réaliser dans le domaine de la philosophie première: à savoir argumenter la vérité et montrer la fécondité de la ligne classico-métaphysique, revisitée par une nouvelle approche, que ce

[4] *«comportamentismo».*

soit pour résoudre des apories apparues avec la crise des systèmes philosophiques des XVIII^e et XIX^e siècles, ou pour individuer des parcours rationnels de réflexion qui n'assument pas les préjugés postmodernistes comme s'ils étaient indispensables, afin de contribuer à affronter les questions actuelles. Possenti souligne clairement la vocation civile de la philosophie publique, qui doit vraiment être un savoir scientifique, obéissant à des critères de rigueur et d'objectivité, mais qui ne peut s'adresser seulement à un ensemble d'interlocuteurs limité au monde académique. Je dirais que l'ancrage solide non seulement dans la doctrine d'Aristote, mais aussi dans le thomisme politique, donne son identité propre au «néoclassicisme politique» proposé par Possenti par rapport à la ligne «néo-aristotélicienne», mais aussi d'autre part le fait que cette recherche se situe dans le contexte de l'actuelle reprise des études de philosophie pratique ne signifie pas pour autant que l'on puisse cataloguer la philosophie de la société élaborée par Possenti comme une réédition des thèses néoscolastiques ou néothomistes sur la politique.

A partir de ce qui a été dit, on entrevoit déjà la troisième proposition du livre: apporter une contribution à la philosophie pratique, et en particulier à l'éthique. *Le point le plus névralgique de la philosophie publique contemporaine se situe dans la sphère de l'éthique* (p. 14). Le «non-cognitivisme éthique» et la crise de la philosophie publique sont étroitement liés. Possenti, dans la ligne de la tradition néoclassique, argumente et illustre amplement la légitimité et la nécessité d'une éthique de type cognitif, qui actualise une reprise de la connaissance de principes substantiels et non seulement «procéduriers». Une des thèses principales du livre est que *la philosophie morale présuppose la philosophie spéculative* et que – bien que *les paradigmes respectifs de la rationalité [soient] en fait divers, du moment que le savoir pratique s'échelonne en de nombreux niveaux, pour pouvoir adhérer à la structure extrêmement complexe de l'expérience morale*» – «*la métaphysique est pour le savoir pratique un support d'illumination qui n'exclut pas le sens*» (p. 151, passim).

Possenti se place aussi en position critique – même en appréciant leur engagement reconstructif – vis-à-vis de certaines filières contemporaines de reprise de la recherche éthique, par exemple de la filière herméneutique et de l'éthique du discours, justement à cause de leur déficit sur le plan de la justification métaphysique des principes moraux.

Je retiens cependant que ces filons de la philosophie pratique ont introduit et thématisé des «structures» qui n'ont pas reçu de la tradition classique une attention spécifique: je pense au thème de la communauté dans la communication – et par conséquent à la structure intersubjective et à la médiation linguistique de l'être conscient – dont l'éthique du discours manifeste la configuration «transcendantale» et l'herméneutique la dimension «factuelle».

Je me demande si une reconstruction de l'éthique cognitive des principes (en particulier comme «savoir du bien») ne devrait pas aussi – pour reprendre une expression de Paul Ricoeur – expérimenter la «via lunga» d'une recherche transcendantale sur les présupposés de la connaissance morale et d'une phénoménologie de la «praxis».

Je considère comme pertinentes les observations de Possenti à propos de Nietzsche (pp. 169-176), qu'il appelle «le philosophe moral de notre époque» en ce sens qu'il interprète le «chiffre obscur» et a «*compris comme personne d'autre la faiblesse de la philosophie morale de l'illuminisme*». Maintenant, «*la philosophie morale postilluministe* –

conclut Possenti – *se trouve dans une grande difficulté pour répondre à l'attaque de Nietzsche, spécialement les éthiques «sans vérité». Comment serait-il possible – au moyen d'une «éthique sans vérité»* – de contre-argumenter rationnellement contre l'auto-affirmation de «morales de groupe», d'ethnie, de secte, etc.? Et on perçoit à partir de là la quatrième proposition du livre: la mise en évidence et la discussion du carrefour face auquel se trouvent les sociétés libérales actuelles. Dans une métaphore efficace, Possenti représente Nietzsche comme *l'ange tentateur des sociétés libérales.*

En effet, il place celles-ci face à un choix éthique précis: *elles doivent choisir entre qui comprend l'essence de l'être comme volonté de puissance et qui le comprend comme acte d'être vers lequel se tourne le contempler noétique* (p. 175).

Possenti entend par libérales les sociétés à régime constitutionnel libéral-démocratique, qui sous leur profil éthico-culturel sont les filles de la philosophie néo-illuministe et «occidentaliste», mais qui sont tissées de nombreuses autres traditions morales et religieuses. Et c'est au sein de cette complexité que l'on doit discerner et sélectionner, pour affronter le défi contemporain auquel de telles sociétés se trouvent exposées: *après avoir vaincu la bataille avec le marxisme et en général avec le totalitarisme, les sociétés libérales doivent maintenant vaincre l'affrontement avec elles-mêmes, en comblant l'écart entre les principes et la réalité* (p. 405). En effet, Le *projet des sociétés libérales est incomplet dans chacune des trois sphères représentatives de la vie sociale (économique, politique, éthico-culturelle)* (p. 406). Possenti entend séparer les «conquêtes» (liberté, richesse, bien-être, accomplissements partiels de justice sociale, etc.) et le «réalisme institutionnel» libéral de l'«occidentalisme», compris comme *figure dans laquelle se résument la modernité athée, la sécularisation et le polythéisme moral conflictuel* (p. 413). Sa thèse est que le lien entre les institutions de la liberté et l'occidentalisme n'est pas un lien nécessaire, et qu'une affirmation généralisée du second facteur affaiblit et met en danger la tenue des institutions de la liberté. C'est de là que provient la ligne de partage, l'alternative emblématique qu'il représente par le choix entre Nietzsche et Thomas d'Aquin (Nietzsche représentant celui qui démasque les insuffisances des philosophies néo-illuministes, utilitaristes, etc.). Selon Possenti, il existe une partie de la «philosophie libérale» elle-même – il cite Locke, Kant, Smith, Tocqueville – qui ne se laisse pas simplement réduire à l'horizon théorique de l'«occidentalisme», mais recèle une inspiration et une orientation humaniste et religieuse. Cette partie de la tradition libérale peut «s'allier» avec la tradition du néoclassicisme politique. Je dirais que cette «alliance» devrait avoir pour Possenti un niveau radical éthico-religieux qu'il appelle *alliance entre l'esprit de liberté et l'esprit de religion* (p. 414), et un niveau plus directement lié à la philosophie politique que l'Auteur illustre ainsi: *une alliance entre l'idée de bien commun et la recherche contractuelle de la société juste capable de juxtaposer au libéralisme un projet* [...] *qui inclue dans ses clauses un principe de justice distributive* (p. 415).

La notion d'«alliance», évoquée à plusieurs reprises, rend inexacte un catalogage de la perspective de Possenti au sein de l'«intégrisme philosophique». Il affirme clairement que *nous ne disons pas qu'être personnaliste, universaliste, communautaire, etc. implique nécessairement d'être réaliste quant à la connaissance et théiste* (p. 416). Il ajoute cependant – ainsi qu'il est légitime de la part

d'un philosophe qui se reconnaît dans la tradition néoclassique – que *ces positions trouvent dans la «Seinsphilosophie» du réalisme et du théisme leur base la plus solide (ibid.).* Par conséquent, *Le società liberali al bivio* conjugue l'autoreconnaissance de la valeur de vérité d'une tradition qui ne se dispense pas d'une discussion sérieuse, et l'ouverture au dialogue, qui pour être tel doit admettre la légitimité et la prétention à la vérité d'autres traditions, cette prétention devant être soumise à une vérification critique *(élenchos).* Possenti conclut que la rencontre et l'échange de la tradition libérale et de la tradition néoclassique devrait produire *une nouvelle philosophie publique adéquate aux virtualités non épuisées de la démocratie, et un meilleur équilibre entre le principe pluraliste et ceux du bien commun et du personnalisme communautaire* (p. 417).

Un problème ultérieur pourrait être celui de la possibilité de réaliser la perspective esquissée par Possenti. A quelles conditions une réforme «au sens humaniste» et «occidentaliste» des sociétés libérales est-elle effectivement possible? Et à quelles conditions le modèle de la société libérale peut-il représenter la base institutionnelle et politique adéquate pour régler l'évolution des sociétés postsocialistes et des sociétés du tiers et du quart-monde?

Possenti (p. 44) signale que *la philosophie publique* [...] *se compose rigoureusement de philosophie publique* et *d'économie politique.* Je retiens que cette observation a une grande portée: une réflexion philosophique sur le futur des sociétés libérales devrait se réaliser comme analyse de la causalité idéale dans l'histoire – c'est-à-dire comme critique et contre-argumentation au niveau des «anthropologies» – mais devrait aussi s'exercer comme recherche de cette causalité matérielle dont, selon Maritain, Marx a justement signalé l'importance essentielle, même en se trompant en en faisant la causalité purement et simplement primaire.

Causalité idéale et causalité matérielle sont «co-principes».

Une philosophie de l'économie et l'élaboration des principes d'une analyse de l'économie mondiale, qui reconnaisse naturellement l'espace et le rôle de la recherche empirique, est peut-être l'un des désirs les plus pressants de la philosophie publique contemporaine.

Marco IVALDO

Soloviev a plus spécialement abordé les questions de philosophie morale dans les dernières années de sa vie et il publia, trois ans avant sa mort, une véritable somme intitulée: *La justification du bien* (1897)[1] qui avait été précédée par une étude sur *Le sens de l'amour* (1892–1894) traitant de la vie affective et de la sexualité. C'est ce grand ouvrage de 1897 qui nous retiendra ici parce qu'il offre une synthèse très équilibrée rédigée dans un style particulièrement sobre, de la pensée de Soloviev sur la morale.

Ce qui frappe d'abord, c'est l'ampleur des vues et leur originalité. On note les influences qui, de Platon à Schopenhauer en passant par Kant, se laissent sentir, mais reprises et assimilées dans une œuvre très personnelle.

La philosophie morale de Soloviev est élaborée autour de trois pôles: la pudeur, la pitié et la piété. La pudeur se rapporte aux réalités inférieures d'ordre matériel, la pitié concerne les relations avec les autres êtres humains et plus généralement les autres êtres vivants, tandis que la piété regarde ce qui est supérieur. Ces trois types de sentiments, pudeur, pitié et piété, commandent, selon Soloviev, toutes les attitudes morales de l'homme à l'égard de ce qui lui est inférieur, égal et supérieur: *La maîtrise sur la sensualité matérielle, la solidarité avec les autres êtres vivants et la soumission intérieure et volontaire au principe surhumain* (p. 38). Les vertus ne sont que *des variantes de ces trois principes essentiels ou le résultat de leur «action réciproque sur l'aspect intellectuel de l'homme».*

Cette généralisation à trois degrés distingue la philosophie morale de Soloviev des autres philosophies auxquelles il a pu emprunter certains éléments, comme la pitié chez Shopenhauer ou la piété chez Spencer.

La pudeur, qui est l'aspect le plus original de la synthèse de Soloviev, ne consiste nullement dans un mépris du corps, mais dans une exigence morale de subordination de la chair à l'esprit pour éviter que l'animalité ne puisse plus servir de matière ou de fondement à la vie spirituelle tant au point de vue proprement physique que psychologique. Il convient donc de ne pas se laisser déterminer par les deux fonctions de notre organisme les plus importantes: la nutrition et la reproduction. A titre préventif, suggère Soloviev, il est nécessaire d'acquérir la maîtrise sur la respiration et le sommeil. Puis nous en arriverons à une attitude ascétique à l'égard des fonctions nutritive et sexuelle. Ce n'est pas l'aspect physiologique qui est essentiel ici, mais bien l'aspect psychique. Tout commence par se jouer sur ce plan. *L'éthique est l'hygiène, non la thérapeutique de la vie spirituelle,* écrit Soloviev, pour marquer qu'il s'agit d'une volonté de maîtrise de l'esprit sur la chair qui doit constamment sauvegarder la dignité de l'homme en préservant la vie de l'esprit toujours menacée par des passions qui échappent au contrôle de la raison. Cet ascétisme, encore une fois, ne s'oppose pas au corps en lui-même, mais aux passions qui asservissent l'esprit. Si cet ascétisme était recherché pour lui-même, il pourrait fort bien être au service d'intentions spirituelles perverses, après tout remarque Soloviev, le Diable ne mange pas, ne boit pas, ne dort pas et reste célibataire...

[1] Vladimir SOLOVIEV, *La justification du bien,* trad. française 1939.

Le second principe moral est la pitié: *La seule base de toute relation morale envers autrui est, en principe, la pitié ou la compassion,* affirme Soloviev qui se dissocie aussitôt de Schopenhauer ou de Hartmann en précisant que ce n'est pas seulement dans le fait d'être associé pour la joie ou le plaisir avec autrui qui fonde la morale. Nous ne ressentons pas ce qu'éprouve autrui comme si nous ne formions qu'un seul être, les personnes restent distinctes, mais la pitié peut aller très loin et Soloviev, après avoir exclu une perspective d'inspiration bouddhiste, cite un ascète, Isaac le Syrien, qui embrassait toute la création dans sa compassion, sans pour autant vouloir supprimer les distinctions de personnes. Schopenhauer en faisant de la pitié la base unique de la moralité se trompait, car la pitié peut très bien exister chez quelqu'un qui manque complètement de pudeur par exemple, en réalité un authentique altruisme exige non seulement d'aider tout le monde, mais aussi de n'offenser personne.

Le troisième principe est la piété. Les manifestations de la pitié sont conditionnées par l'égalité, la piété, en revanche, est associée à l'idée d'un être supérieur. Il naît au sein même de la famille et s'adresse aux parents. Cette attitude est la première base de la religion qui est celle des ancêtres. H. Spencer fait dériver la religion du culte des ancêtres, mais il ne sait pas reconnaître, selon Soloviev, la pure idée de la Providence qui est l'essence même de l'attitude vraiment religieuse. Les ancêtres et plus généralement les héros et les saints ont laissé un héritage spirituel qui témoigne d'une paternité suprême, providentielle. La Providence n'est donc pas inventée, elle est découverte par ceux qui savent comprendre ces images visibles de l'invisible. La pudeur, la pitié et la piété sont, pour Soloviev, à la fois des vertus, des règles d'action et la condition d'un certain bien. Une vertu, c'est «la norme d'activité qui est devenue une seconde nature» (p. 98). Nous ne sommes pas loin de la définition de saint Thomas pour qui *une vertu est une perfection qui s'ajoute à une puissance de l'âme,* mais la pudeur n'est pas retenue par lui comme une vertu. Soloviev évoque les vertus naturelles de justice, de tempérance et de conseil ainsi que les vertus théologales de foi, d'espérance et de charité, mais il les ramène aux trois fondements primaires de la moralité que sont, selon lui, la pudeur, la pitié et la piété.

Après avoir remarqué que chacun désire le bonheur, Soloviev observe qu'en fait la plupart des gens ne visent que le plaisir, qui ne peut être considéré comme un bien suprême parce qu'il se révèle radicalement instable et aboutit à la ruine. La recherche prudente d'un bonheur moyen n'est guère exaltante. Quant à la solution proposée par l'utilitarisme elle n'est vraie que lorsqu'elle souligne l'importance de la solidarité universelle, mais cette solidarité n'assure pas nécessairement le bonheur. Nous nous trouvons devant deux exigences, celle du devoir et celle du bonheur. La première est claire, rationnelle mais faible, la seconde est confuse, indéfinie, basse, mais puissante. Comment les concilier de manière à ce que le bien moral et le bonheur concret aillent de pair?

La solution proposée par Soloviev n'est pas celle de Schopenhauer qui, influencée par le bouddhisme, préconisait un ascétisme destructeur des désirs. Soloviev s'attache d'abord à la pudeur, notamment dans le domaine de la sexualité et montre qu'elle doit vaincre l'animalité et si la génération humaine est une chose bonne en soi elle ne répond pas complètement à l'aspiration profonde d'une intégralité d'être et de vie

qui passe paradoxalement par la continence.

Dans son ouvrage sur *le Sens de l'amour,* qui est un peu antérieur au traité, Soloviev écrivait: *Mais l'amour tel que je l'entends est... une chose extrêmement complexe, obscure et confuse, qui exige une analyse et un examen pleinement conscients, au cours desquels ce n'est pas de simplicité qu'il faut se soucier mais de vérité.* Cette complexité reste sensible dans la grande synthèse de philosophie morale et on a bien l'impression que l'auteur traite cette question comme une affaire personnelle. Ni marié ni moine, épris depuis sa jeunesse de Sophia, qui est à la fois ou successivement, l'éternel féminin, l'Eglise, la Vierge Marie et l'Esprit saint, Soloviev resta tourmenté par l'impossibilité de résoudre dans la vie concrète les exigences contraires de l'animalité et de la spiritualité dans la sexualité humaine. Faute de pouvoir retrouver l'intégrité perdue à la suite de la faute originelle, il esquisse une théorie dont la clé est plus théologique que philosophique. La pudeur signale le danger d'une emprisonnement de l'esprit dans le charnel et l'égoïsme, il doit être vaincu par la continence. La pitié introduit la dimension sociale, mais entraîne le risque de la dispersion, reste la piété qui ramène à l'unité. Le devoir et le bonheur vont pouvoir se concilier, contrairement à ce que pensait Kant, grâce à la complémentarité des trois principes de la moralité: pudeur, pitié et piété.

La formulation du principe absolu de la moralité s'exprime alors ainsi:

> *En harmonie parfaite et interne avec la volonté supérieure et reconnaissant à toutes les autres personnes une valeur et une importance absolues, puisqu'elles sont à l'image et à la ressemblance de Dieu, prends part, le plus complètement qui t'est possible, à l'œuvre du perfectionnement de toi-même et des autres afin que le Royaume de Dieu se révèle définitivement dans le monde.*

On reconnaît le style de Kant, mais le sens n'est pas kantien, l'agnosticisme a fait place à une intense expérience religieuse christocentrique.

Dans un chapitre intitulé *La réalité de l'ordre moral* qui conclut la deuxième partie de son traité consacré au bien qui vient de Dieu et non plus seulement au bien dans la nature humaine (1re partie), Soloviev s'attache au Christ:

> *Le Dieu-homme se distingue du pur homme, non en ce qu'il serait la représentation d'un idéal, mais en ce qu'il est l'idéal réalisé* (p. 195).

Et il poursuit:

> *Le vrai fondement de l'ordre moral parfait, c'est l'universalité de l'Esprit du Christ, capable de tout embrasser et régénérer. Dès lors, la tâche essentielle de l'humanité est d'accepter le Christ et de considérer toute chose dans l'esprit du Christ, rendant ainsi possible l'incarnation de Son Esprit en toute chose. Son incarnation, en effet, ne peut n'être qu'un événement physique. De même que pour l'incarnation individuelle du verbe de Dieu le consentement d'une volonté féminine fut nécessaire: «Qu'il me soit fait selon votre parole», ainsi, pour l'incarnation universelle de l'esprit du Christ ou pour la manifestation du Royaume de Dieu, il faut le consentement de la volonté collective de l'humanité pour le rétablissement de toutes choses avec Dieu* (p. 198).

Soloviev vient d'exprimer ce qui faisait jusque-là le problème, comment résoudre la contradiction entre l'idéal et la réalité dans la pudeur, la pitié et la piété. La perfection devient possible personnellement et collectivement.

La troisième partie du traité, la plus considérable par son volume, étudie le

bien à travers l'histoire de l'humanité.

Soloviev insiste beaucoup sur la dimension sociale de la personne.

Il refusait le dualisme entre la chair et l'esprit à propos des principes moraux.

Il s'oppose maintenant à un autre dualisme entre l'individu et la société en introduisant, dans le développement historique de la vie sociale et personnelle, trois moments fondamentaux: le religieux, le politique et le prophétique qui vont se retrouver au cours des étapes successives du développement de l'humanité qui passe d'une organisation tribale, à une étape nationale pour arriver à l'universalité.

Nous disposons maintenant des concepts essentiels de la mise en application des principes moraux de Soloviev dans la société concrète.

Avant d'en indiquer les traits principaux, il faut noter l'ampleur de l'entreprise et son originalité. Ses sources sont puisées aussi bien en Inde avec le bouddhisme, qu'en Grèce avec Platon ou chez les Pères et la philosophie idéaliste allemande, mais l'Evangile occupe une place centrale qui, en définitive, inspire la démarche et lui donne son orientation. S'agit-il de philosophie ou de théologie? C'est une philosophie d'inspiration vitalement chrétienne qui n'est pas sans faire penser à Blondel son contemporain qu'il ne connut pas [2]. Mais on ne peut caractériser une œuvre de cette envergure en énumérant des sources, Soloviev est profondément original, on peut toutefois le situer dans la postérité de Platon et d'Augustin plutôt que dans celle d'Aristote et de Thomas d'Aquin [3].

L'application de la philosophie morale de Soloviev aux grands problèmes de société fait donc l'objet de la substantielle troisième partie de son traité inaugurée par un chapitre intitulé «Personne et société». Nous avons là une sorte de manifeste personnaliste chrétien dont il faut citer la formulation:

> *Chaque être humain, comme personnalité, possède une potentialité de perfection ou d'infini positif, notamment, par sa faculté de comprendre toutes choses à l'aide de sa raison ou d'embrasser toutes choses par son cœur et d'entrer dans une communion vivante avec tout. Ce double infini – le pouvoir de concevoir l'idée et celui de vouloir et d'agir, appelé dans la Bible (selon l'interprétation des Pères de l'Eglise) image et ressemblance de Dieu – est un attribut immuable de chaque personne: en cela consistent la signification absolue, la dignité et la valeur de la personnalité humaine, ainsi que le fondement de ses droits inaliénables* (p. 208).

Esquissant la généalogie du personnalisme, Soloviev donne au bouddhisme et au platonisme une place privilégiée, le premier préconise un universalisme négatif, le second un universalisme purement intelligible et incomplet, seul le christianisme, conclut Soloviev, apporte un universalisme positif et complet. Après avoir critiqué le subjectivisme

[2] La préface de Soloviev à la première édition de *La justification du bien* (1897) commence par cette interrogation: «La vie a-t-elle un sens? Si oui, celui-ci a-t-il un caractère moral et ses racines se trouvent-elles dans le domaine moral?» (p. X) Dans *L'Action* (1893), Blondel pose une question analogue: «Oui ou non, la vie humaine a-t-elle un sens et l'homme a-t-il une destinée?» (p. VII).

[3] Nous avons rapproché Soloviev de Blondel, mais on pourrait aussi noter que Maritain dans *Science et Sagesse* (1935) parle de philosophie morale «adéquatement prise» et esquisse une *philosophie de l'histoire* (1959) qui ne sont pas sans rappeler Soloviev que Maritain cite dans un ouvrage au titre très soloviévin, *La primauté du spirituel* (1927).

moral qui néglige l'aspect social et le réalisme social qui donne aux institutions sociales une importance excessive dans la vie morale, Soloviev examine successivement la famille, considérée comme *le modèle et la cellule élémentaire constitutive de la fraternité universelle ou de la société humaine telle qu'elle doit être* (p. 277), la nation fait l'objet d'un ample développement et nous nous bornerons à citer ce beau texte de Soloviev sur le caractère supranational de la mission d'une nation:

> *L'histoire de toutes les nations – anciennes et modernes – qui ont eu une influence directe sur les destinées de l'humanité nous enseigne une seule et même chose. Toutes ces nations, à l'époque de leur efflorescence, ont estimé que leur grandeur et leur valeur résidaient, non en elles-mêmes, envisagées d'une manière abstraite, mais en quelque chose d'universel, supranational, en quoi elles avaient foi, qu'elles servaient et réalisaient dans leur œuvre créatrice – œuvre nationale par sa source et ses moyens d'expression, mais tout à fait universelle par son contenu et ses résultats objectifs* p. 297).

Le problème national préoccupa beaucoup Soloviev dont la patrie rassemblait dans un empire des nations très différentes et parfois non consentantes comme la Pologne. Par ailleurs il fut tenté de donner à la Russie politique une vocation universelle au service du pontife romain considéré comme le représentant par excellence de l'autorité religieuse. Nous reviendrons sur ce point à propos de l'organisation morale de l'humanité qui fait l'objet du dernier chapitre.

La question pénale est traitée du point de vue moral et Soloviev adopte une position moyenne entre les systèmes lourdement répressifs qui nient pratiquement le principe de pitié et les tenants d'une attitude complètement passive à l'égard des criminels au nom de critère de non-violence, et sans le citer, Soloviev pense probablement à Tolstoï. La question économique est aussi amplement traitée et Soloviev avait de bonnes raisons d'y attacher de l'importance à un moment où le marxisme prenait une influence grandissante dans l'intelligentsia russe. Soloviev avait lui-même été bouleversé par la famine de 1891 et avait dénoncé l'incurie du gouvernement.

La séparation de la morale et de l'économie caractérisent aussi bien les libéraux que les socialistes. Ces derniers paraissent sensibles à la pitié, en fait le matérialisme est sous-jacent aux deux doctrines et cette matérialisation de la vie économique permet de justifier l'exploitation des riches. Le travail dégradant est aussi une manifestation du matérialisme qui fait de l'homme un instrument. Plus généralement les rapports de l'homme à la nature matérielle peuvent être ceux d'une soumission passive, d'une domination active et aussi celle d'une élévation de la nature et de l'homme en faisant de la nature ce qu'elle doit devenir par l'intermédiaire de l'homme. Quant à la propriété elle peut être définie comme un prolongement idéal de la personne dans les choses, «une extension de la personne aux choses» (p. 354). Dans le domaine juridique, il convient d'éviter aussi la séparation avec la morale, car le droit est la limite inférieure ou le degré minimum de la moralité et la contrainte se justifie ici au nom du bien commun. La liberté de la personne et le bien commun sont les deux facteurs principaux de la vie humaine que le droit doit défendre et il en résulte une certaine liberté d'être immoral dans le cadre de la justice légale dont l'Etat est l'incarnation, mais non pour la moralité elle-même dont le principe est absolu.

Traitant de la guerre, Soloviev reconnaît qu'elle est un mal, tout en admettant qu'elle a joué indirectement un rôle actif dans l'unification matérielle de l'humanité. Il entrevoit une guerre mondiale entre l'Europe et l'Asie et affirme que le résultat de ce conflit n'est pas indifférent. La paix purement extérieure n'est pas toujours un bien, il faut que les temps soient mûrs pour la spiritualisation du corps unifié de l'univers et *«pour la réalisation en lui du royaume de la justice et de la paix éternelle»* (p. 399). Ce refus du pacifisme est aussi une défense du rôle de l'Etat face à la contestation d'un Tolstoï que Soloviev vise sans le nommer. En fait il faut s'efforcer de rendre la guerre inutile en changeant les conditions morales de l'humanité et ce vaste dessein fait l'objet du dernier chapitre intitulé: «L'organisation morale de l'humanité dans son ensemble». Avant d'indiquer le contenu de ce grand dessein, on doit remarquer que deux ans avant la mort de Soloviev (31 juillet 1900) et la publication des *trois entretiens sur la guerre, la morale et la religion* (Pâques 1900) dont celui qui porte sur l'Antéchrist, on note un certain optimisme, disons une espérance, de voir s'instaurer sur terre une certaine réalisation des exigences de pudeur, de pitié et de piété qui sont les fondements de la moralité rendus effectifs sous l'influence du christianisme. Cet idéal historique chrétien n'est pas une utopie pour Soloviev, mais l'objet d'une espérance et le pessimisme des tout derniers écrits ne contredit pas cet idéal dont la réalisation temporaire peut, en effet, être suivie de la catastrophe morale et spirituelle marquant la fin des temps.

Pour Soloviev, les trois degrés permanents du développement de l'homme collectif sont respectivement: la famille, la nation et l'humanité. Dans quelle mesure ces collectivités sont-elles appelées à durer? Soloviev se livre, à propos de la famille, à une singulière argumentation qui traduit une idée centrale dans son œuvre, mais qui reste assez obscure et même, par certains aspects, singulière. La caducité du temps, la mort, la suite des générations, les contradictions des aspirations dans le domaine de la sexualité posent des problèmes que le théologien chrétien considère à la lumière de la Révélation. Le philosophe, fût-il chrétien, a une autre approche ou du moins une autre manière d'aborder la question. Soloviev regarde le développement temporel, la succession de l'existence ou plutôt des existants en lien avec l'éternité. La mort est vue en considérant par ailleurs la résurrection. L'amour de l'homme pour la femme apparaît dès lors comme susceptible d'une spiritualisation progressive qui commence par l'engendrement de descendants permettant une survivance dans ses enfants, passe par une exaltation intermédiaire et s'achève dans un amour purement spirituel de l'homme et de la femme grâce à une résurrection qui seule rend possible la moralité absolue de l'amour humain. Cette ultime étape doit se préparer dès ici-bas par l'ascétisme et même la continence, non pas à la manière monastique, qui exclut la femme, mais dans l'amour spiritualisé de l'homme pour la femme:

> *L'union conjugale demeure la satisfaction d'un besoin sexuel, mais ce besoin lui-même, écrit Soloviev, ne se réfère plus déjà à la nature extérieure de l'organisme animal, mais à une nature humanisée et attendant sa divinisation. Un terrible problème surgit, qui ne peut avoir de solution que par un renoncement constant; pour remporter la victoire dans cette lutte contre la réalité hostile, l'âme doit traverser un état de martyre. De ce point de vue, la plénitude de la satisfaction vitale, incluant la sensualité charnelle est liée non au désir qui précède, mais à la joie subséquente d'une perfection réalisée»* (p. 416).

La réponse n'est pas très claire, elle traduit, nous l'avons suggéré, un problème personnel chez Soloviev, cependant une vérité profonde est mise en valeur, la sexualité humaine est traversée par des contradictions qui ne peuvent trouver de solution vraiment humaine que par la spiritualité et non pas en cultivant l'animalité ni en se reposant sur une exaltation amoureuse passagère proprement humaine. Il faut un renoncement qui prépare un accomplissement absolu. L'homme passe l'homme, disait Pascal, l'amour de l'homme pour la femme passe la sexualité, affirme Soloviev, il doit préparer la manifestation du Royaume de Dieu et la résurrection universelle.

Passant au plan de la société humaine, Soloviev voit dans l'Etat l'instrument du principe de pitié, la pitié organisée, et définit l'Eglise comme la piété organisée. Quant à l'économie elle doit répondre aux exigences du principe de pudeur en délivrant autant que possible, l'esprit des contraintes matérielles non pas en facilitant la consommation dans un style hédoniste mais en préparant une maîtrise ascétique de l'esprit sur la matérialité.

De longs développements accompagnent ces propositions et Soloviev discute longuement la critique de l'Etat de Tolstoï, sans mentionner ce dernier dont on retrouve les idées dans un des personnages du troisième entretien sur l'Antéchrist.

A propos des rapports entre l'Eglise et l'Etat, Soloviev préconise la distinction, opposée à la séparation d'une part et à la confusion d'autre part:

> *La relation normale de l'Eglise et de l'Etat est donc la suivante, précise Soloviev: l'Etat reconnaît à l'Eglise universelle l'autorité spirituelle suprême, laquelle marque la direction générale de la bonne volonté de l'humanité et le but défini de son action historique; de son côté, l'Eglise laisse à l'Etat plein pouvoir pour accorder les intérêts temporels légitimes avec cette volonté suprême et pour mettre en harmonie les relations et les actes politiques avec les exigences de cette fin suprême, de telle manière que l'Eglise n'ait aucun pouvoir de contrainte, mais que le pouvoir de contrainte de l'Etat n'ait aucun contact avec le domaine de la religion* (p. 455).

L'Etat comme «pitié organisée» et l'Eglise comme «piété organisée» doivent concourir à l'établissement d'une société authentiquement chrétienne excluant la théocratie de style médiéval et l'humanitarisme de style Renaissance qui privilégiaient exclusivement soit la piété, soit la pitié. Il convient maintenant de préparer une société humaine au niveau de la planète qui respecte ces principes de pudeur, de pitié et de piété dont la moralité est faite. Parmi les acteurs humains essentiels à cette tâche, Soloviev mentionne le pontife romain à propos de l'Eglise et de son unité nécessaire, le prince chrétien, qui n'est plus désigné, alors qu'antérieurement il avait songé au tsar russe et enfin le prophète, «travailleur social, absolument indépendant, n'ayant peur de rien et ne se soumettant à rien d'extérieur» (p. 464). Soloviev se place visiblement dans ce rôle qu'il s'est d'ailleurs efforcé de tenir à ses risques et périls dans l'empire tsariste et même au plan œcuménique des Eglises.

Voilà quelques éléments de cette imposante synthèse dont il convient de tenter de faire une appréciation critique. La philosophie morale de Soloviev telle qu'elle est exposée dans *La justification du bien* est originale et suggestive. Il est difficile de dire quel est son statut épistémologique. Philosophie religieuse ou philosophie d'inspiration chrétienne? Il y a de la philosophie, on se trouve aussi en pleine théologie. Un penseur chrétien

s'efforce de répondre aux interrogations et aux contestations de son temps. Il se situe dans une tradition culturelle et religieuse qui lui inspire le choix des questions et la manière dont il aborde les réponses. Soloviev s'efforce de reprendre dans un sens chrétien deux sources essentielles: la philosophie idéaliste allemande de Kant à Nietzsche en passant par Schelling, Hegel et Schopenhauer et ce que la pensée russe dans ses formes conservatrices et ses expressions révolutionnaires avaient de plus profond. Il se situe, par ailleurs, dans une postérité platonicienne qui commande l'esprit de sa philosophie, comme elle a influencé celle des Pères dont il se réclame.

On est frappé par ce manifeste raisonné et prophétique dont le christocentrisme est si frappant. Il n'est pas nécessaire d'être croyant pour lire Soloviev, mais il faut être attiré par le bien moral dont le Christ offre une expression humaine et surhumaine. L'auteur cherche à faire partager sa conviction raisonnée au lecteur d'un personnalisme centré autour de la personne du Christ.

Patrick de LAUBIER

Une lettre de Roland Dalbiez à Jacques Maritain

En 1924 paraît l'édition française de l'ouvrage du P. Marin-Sola, o.p., professeur à l'Université de Fribourg sur l'Evolution homogène du Dogme catholique, *2 vol., Paris–Fribourg. L'auteur avait auparavant publié sur le même thème une série d'articles dans* La Ciencia Tomista.

Le grand théologien espagnol étudie la nature d'un développement ou d'une évolution du donné révélé, qui ne saurait signifier sa transformation et qui en conséquence n'en détruise pas la parfaite homogénéité. Il s'attache spécialement à déterminer quelles sont les conditions d'un tel développement, là où il s'effectue par la voie du raisonnement. D'où l'importance accordée aux questions de logique.

La thèse du P. Marin-Sola (M.S. dans la lettre) avait trouvé des objecteurs parmi lesquels le P. Garrigou-Lagrange (G.L.) et le P. Schultes, o.p. Les positions de ce dernier font l'objet d'une longue discussion dans le t. II, ch. VII, sect. VII. C'est à ce débat que se réfère la lettre que nous publions.

Son auteur, disciple et ami de Jacques Maritain, Roland Dalbiez, mathématicien de formation, était un puissant esprit métaphysicien. Il est surtout connu du public par un ouvrage qui fait date, La Méthode psychanalytique et la Doctrine freudienne, *Paris, 1936.*

Du débat sur les thèses du P. Marin-Sola, il est question dans la correspondance Maritain-Journet de prochaine parution. Charles Journet, qui considérait le P. Garrigou-Lagrange comme un maître, a toujours affirmé sa dette à l'égard du P. Marin-Sola qu'il avait connu à Fribourg.

La lettre que nous publions peut être considérée comme faisant partie d'un dossier annexe à la correspondance Journet-Maritain. Elle mériterait à elle seule une étude approfondie. Nous la publions néanmoins telle quelle. On aura remarqué la référence au professeur Rolin-Wavre de Genève.

La Rédaction

Laval, 20, rue d'Avesnières 11/12/24

Cher Monsieur et Ami,

Je n'écrirai pas à l'abbé Journet parce que je n'ai aucune raison valable à lui opposer. J'ai lu le livre du P. Schultes en entier et j'ai dû vous écrire déjà qu'au point de vue *spéculatif* on pouvait répondre à tous ses arguments en distinguant les majeures et que seuls les arguments *historiques* me paraissaient d'un certain poids. Le P. Schultes prouve que saint Thomas n'affirme pas la définibilité des conclusions, mais il ne prouve pas qu'il la nie. La question reste donc ouverte. J'en suis à la p. 400 du livre du P. Marin-Sola, il est incontestablement très fort. Le 1er argument du P. Garrigou-Lagrange disant que d'après le P. M.S. la conclusion théologique serait de foi divine «ante definitionem Ecclesiae» porte *certainement* à faux, le P. M.S. le réfute tout au long et fort bien. On ne peut l'accuser de confondre la foi et la théologie. Les remarques que j'aurais à faire sont les suivantes 1°) il y a un balancement perpétuel et agaçant du

point de vue des *concepts* à celui des *propositions,* l'auteur passe de «mineure» à «moyen terme» avec une facilité déconcertante, c'est une insuffisance de vocabulaire, mais il n'y a pas là d'erreur formelle. Schultes lui reproche amèrement de parler de concepts là où il faudrait parler de propositions, je ne crois pas la faute pendable, car on ne peut s'en tenir toujours aux propositions, il faut bien en venir aux concepts. 2°) une autre difficulté qui n'est qu'une variété de la précédente est le sens à attacher au mot «identité», le P. M.S. montre que quand on conclut de la créature à Dieu, on conclut par *voie d'identité* quoique *non à un être identique.* Ici encore le vocabulaire aurait besoin d'être amélioré. C'est toute la question kantienne qui est en jeu. Au fond, on ne conclut pas de l'être contingent à l'Etre devin, mais de l'être contingent à l'être causé, Dieu n'est visé qu'indirectement. On pourrait dire encore que la mineure des preuves de l'existence de Dieu est «Il existe de la causalité», on part de l'analogue (analogans) et on conclut à l'analogué supérieur (analogatum), de la sorte le raisonnement est inclusif. De même la 1ª via part de la causalité motrice. La même transposition est à faire pour la 4ª via, elle ne part pas de l'existence de l'être multiple mais de l'existence de l'être analogue (analogans) et conclut à l'analogué supérieur (analogatum). En somme la majeure des preuves de l'existence de Dieu est, comme Kant l'a très bien vu: «Si quelque chose existe, l'Etre par soi existe», la mineure est «Quelque chose existe» ce «quelque chose» est pensé en tant qu'analogue, quoique emprunté à l'analogué inférieur. Il reste à montrer que l'Etre par soi est distinct du monde, c'est le point délicat, Kant l'a très bien vu, on ne peut le résoudre que par la théorie thomiste de la limitation de l'acte. C'est ici seulement qu'intervient le principe de causalité «Tout être imparfait a une cause». Dans la 1re partie de la preuve, seule l'idée de causalité intervient, s'il y a de la causalité, on doit s'arrêter à une cause première. Mais cette cause première n'est qu'une dénomination relative de Dieu, il reste à prouver que cette cause première n'est pas le monde, que dans la cause première l'essence et l'existence s'identifient. C'est ici qu'intervient le principe de causalité «Tout être imparfait est causé» mais sous la forme «Tout être incausé est parfait» qui est une inférence immédiate de la précédente. Cette proposition se défend ainsi contre Hume: si l'existence convient à un être, elle doit lui convenir selon un mode *positif,* en vertu du principe d'identité «Le réel est déterminé». Or il n'y a que 2 modes *positifs* selon lesquels l'essence et l'existence puissent se convenir «a se» ou «ab alio». Comparez avec le principe «tout entier est pair ou impair» qui lui aussi est «per se secundo modo». Le concept d'*impair* est *positif* et ne se confond pas formellement avec non-pair qui est purement négatif, mais dans la division du nombre entier en espèces, j'ai le droit de prendre non-pair et impair pour équivalent. Car du moment que le prédicat pair n'est pas identique à son sujet nombre entier, le principe d'identité me force à admettre qu'il y a pour le nombre entier un mode *positif* de n'être pas pair et qui est d'être impair. De même le prédicat «ab alio» n'étant pas de l'essence du concept analogique d'être, je suis en droit de maintenir contre Hume qu'il y a un analogué *positif* qui divise l'être par opposition à «ab alio», je suis donc en droit d'utiliser équivalemment «non ab alio» et «a se» en vertu du principe de détermination «omne ens est aliquid». Ceci répond à fond à l'objection de Laminne contre le P. G.L. lui reprochant avec Hume de passer de «non ab alio» à «a se». Cette argumentation vous plaît-elle? Elle m'a

été suggérée par un article de Rolin-Wavre, professeur de Mathématiques à l'Université de Genève «Y a-t-il une crise des mathématiques? A propos d'une application suspecte de la notion d'existence et du principe du tiers exclu», Revue de Métaphysique, juillet-septembre 1924. Lisez cet article *remarquable.* Il m'a beaucoup appris sur les problèmes frontières entre la logique et les mathématiques, je commence à les poser nettement. J'ai beaucoup réfléchi aux rapports des concepts d'espèce ou de genre et des concepts de nombre, j'ai trouvé une nouvelle réfutation des 3e et 4e arguments de Kant en faveur de l'idéalité de l'espace, Kant confond «espace» et «spatialité» ou si vous préférez l'espace en tant que doué d'unité numérique et en tant que doué d'unité formelle, et il s'imagine que le 1er en tant qu'intuitivement connu peut fonder la géométrie alors que celle-ci s'appuie sur l'homogénéité de l'espace, or dès qu'on emploie un mot en «ité» ou «itas» on se place au point de vue de l'essence, de la «ratio spatii». De là dérive l'analyse du raisonnement par récurrence qui s'appuie sur la «ratio numeri» ou la «ratio additionis» et donc ne diffère du syllogisme qu'«ex parte materiae», ce qui est extrinsèque à la logique formelle «ut sic».

Je reviens au P. Marin-Sola. 3°) Tous ses énoncés de syllogisme intervertissent majeure et mineure et font du petit terme le prédicat de la mineure et de la conclusion, ce qui pour des syllogismes en Barbara va à l'encontre de tous les usages reçus. (Cf. p. 160 au bas). Le but de cette bizarre façon de faire est de donner à la prémisse de foi le rôle de majeure et à la prémisse de raison celui de mineure. J'estime que c'est superflu, c'est un préjugé de considérer la majeure comme plus noble que la mineure. De même il tient à faire du sujet de sa pseudo-majeure le sujet de sa conclusion (Cf. p. 158), c'est bien artificiel à mon avis et les textes qu'il cite à l'appui me paraissent prendre le mot «subjectum» en un sens un peu différent. Je conçois les chicanes de Schultes lui reprochant de passer sans cesse du point de vue des propositions à celui des concepts. Mais j'y vois des négligences d'expression qui sont loin de suffire à faire tomber l'ensemble de sa thèse. C'est une négligence logique de donner le schéma suivant (p. 163).

A = B (majeure de foi)
mais B = C (mineure d'inclusion)
donc A = C (conclusion théologique)

alors que le schème de Barbara est

$$\begin{array}{ll} & B \cap C \\ & A \cap B \\ \text{donc} & A \cap C \end{array}$$

en adoptant le signe logistique . Le P. G.L. m'a tout l'air de n'avoir pas pris la peine de lire le livre, le résultat est que ses objections portent à faux. Exemple, je lui dis que le P. Gardeil a adopté la thèse du P. M.S., il me répond que le P. Gardeil a critiqué Tuyaërts qui adopte la thèse de M.S., or en réalité la thèse de Tuyaërts est toute différente de celle de M.S., Tuyaërts soutient que les conclusions sont de foi divine «*ante* definitionem» et M.S. «*post* definitionem». Que le P. G.L. commence par lire d'abord le livre de M.S., nous écouterons volontiers sa critique *après.* Cette histoire est très sérieuse, et il ne convient pas de s'y enferrer à la légère, plus j'y réfléchis, plus le problème me paraît difficile. La solution de M.S. a certainement de très sérieux arguments en sa faveur, et je puis donner des réponses à tous les arguments spéculatifs par lesquels on croit la réfuter. Je ne me prononce pas en faveur de M.S., mais je refuse nettement de le

condamner, je me borne à dire «Non liquet». Son grand argument sur le «per se notum quoad se» est d'un très grand métaphysicien, au point de vue de l'exégèse stricte des textes de saint Thomas sur ce sujet, on pourrait chicaner, mais l'argument en lui-même est grandiose. L'argument revient à dire, soit une proposition révélée: A est B, tous les prédicats C, D, E, F. virtuellement distincts de B, mais que notre esprit peut en tirer par voie d'inclusion rigoureuse, doivent être considérés comme révélés «quoad se» quoique révélés non-immédiatement «quoad nos» en raison de l'infirmité de notre intelligence, car la révélation porte sur des choses avant de porter sur des propositions ou des notions qui ne sont que des moyens «voces sunt signa intellectuum et intellectus sunt signa rerum», autrement on tombe dans un conceptualisme étroit qui dans la révélation voit l'«enuntiabile» plutôt que la «res». Ou si l'on préfère c'est la révélation «ut sic» et non la révélation «ut formalis explicita» qui fonde la définibilité

Revelatio (genre) ou (quasi genre)

Formalis Virtualis (espèces) ou (analogués)

Les adversaires de Marin-Sola font de la définibilité une propriété de l'analogué supérieur, lui en fait une propriété de l'analogue lui-même. Ils lui reprochent de conclure «a secundum quid ad simpliciter» (Schultes), il pourrait répondre «Vous, vous concluez sophistiquement de «Non simpliciter» à «simpliciter non», «c'est révélé non-formellement, donc c'est non-révélé». Il sera très difficile de venir à bout de ce débat, cela vous pouvez en être sûr et le P. G.L. s'est engagé avec beaucoup trop de précipitation. Il est parfaitement possible que la thèse de M.S. finisse par l'emporter, le redressement qu'il opère est comparable à celui que Gardeil a opéré en apologétique et G.L. en mystique. En tout cas on ne peut prétendre le discuter qu'après lecture *intégrale* de ses 2 volumes, *c'est pourquoi je vous demande le second,* qui contient sa réponse à Schultes. Croyez bien que si dans cette histoire la plupart des disciples du P. G.L. lâchent leur maître, c'est que M.S. se défend diablement bien. Lavaud, Journet tiennent mordicus pour Marin. Quant à moi, je me refuse à prendre position contre lui, cette attitude ma paraît de la plus élémentaire prudence. Il est inutile d'annoncer «urbi et orbi» qu'on va défendre des positions qu'il faudra peut-être bon gré mal gré évacuer. Au point de vue apologétique la thèse de G.L., Schultes et consorts oblige à soutenir que tous les dogmes crus actuellement ont été crus à l'origine en termes ne différant que *nominalement* des termes actuels. Historiquement cela ne paraît pas tenable, dire que l'Immaculée Conception est contenue confusément ou obscurément dans la sainteté de la Mère de Dieu, c'est jouer sur les mots, l'inscriptibilité dans un cercle est contenue *virtuellement* et non pas confusément dans la notion du triangle, il semble bien en être de même pour l'Immaculée Conception. Entre bien des prédicats actuels attribués au sujet d'une proposition révélée et les prédicats anciens il semble bien y avoir une distinction *virtuelle* et non une distinction *nominale* ou fictive. Les extrêmes difficultés historiques et apologétiques où jette la thèse G.L.-Schultes obligent à examiner de très près le remède proposé par M.S. et qui fait tomber ces difficultés. Je concède que souvent il s'exprime d'une façon bizarre, mais je crois qu'en changeant son vocabulaire, en créant des conventions de langage nouvelles (c'est indispensable) il pourrait donner un exposé impeccable de sa thèse.

Je reviens à Rolin-Wavre. Il montre que Weyl n'admet l'existence (au sens mathématique) d'un être mathématique que quand il peut en donner un exemple. C'est très intéressant et montre un paralélllisme complet entre les thèses mathématiques et physiques des relativistes. Un empiriste comme Weyl raisonnant sur l'ensemble infini des nombres entiers refuse d'admettre l'équivalence du principe de contradiction et du principe du tiers exclu. Ainsi à la question: Existe-t-il un nombre de la forme $2^{2n+8}+1$ qui soit décomposable, il refuse d'avouer qu'il y a certainement une réponse par oui ou par non, même si nous ne pouvons la formuler. De même le relativiste physicien conclut de l'impossibilité où nous sommes de démêler dans l'invariant einsteinien ce qui appartient à l'espace et au temps à l'inexistence de cette distinction objective. De même de l'impossibilité de constater la simultanéité à distance, il conclut à l'inexistence de la simultanéité à distance. Ce qui est frappant, c'est de voir cet empirisme se manifester en mathématiques pures. Il est vrai qu'on peut dire qu'il s'agit d'un ensemble *infini* et que l'on n'a pas le droit de réaliser un tel ensemble. Semblablement Aristote admettait que de 2 propositions contradictoires relatives à un futur contingent aucune n'était vraie *disjuncte,* quoique *disjunctive,* l'une fut toujours vraie et l'autre fausse. On pourrait dire de même que l'empiriste nie seulement que *disjuncte* la question comporte une réponse et qu'il assimile la suite infinie des nombres entiers à l'avenir indéterminé. Ainsi présentée la thèse est bien plus acceptable. Mais, je vous en prie, lisez cet article. Il n'est nullement besoin d'être mathématicien pour le comprendre et il met merveilleusement au point pour comprendre les débats entre Poincaré et les logisticiens sur le transfini. J'ai eu brusquement la sensation d'y voir clair, j'ai relu les articles de Poincaré qui m'ont paru lumineux. Il est de toute nécessité que les scolastiques abordent ces questions qui au fond ne diffèrent guère des vieux débats grecs sur l'infini et le continu. A propos des débats sur le transfini, Tannery disait «L'idée de détermination est indépendante de la possibilité de formuler en quoi consiste cette détermination». Voilà qui est bien dit, bien entendu il reste à voir si le concept de transfini n'est pas contradictoire, mais sauf dans ce cas qui est assimilable à celui du futur et de la puissance, le mot de Tannery est admirablement juste.

Ce que vous me dites de Gilson m'a beaucoup ému, mais j'aimerais avoir des précisions. Dans les lettres qu'il vous a écrites, y a-t-il une affirmation explicite de son adhésion au catholicisme ou bien n'êtes-vous renseigné qu'indirectement? Je serais très heureux de posséder là-dessus un complément d'information.

Suzanne a été très touchée du renseignement que vous lui avez envoyé par lettre spéciale sur Fr. Lefèvre. Elle envoie son affection à Madame Maritain.

Croyez je vous prie, cher Monsieur et Ami, à ma très fidèle affection in Christo.

R. Dalbiez

Je lis Meyerson «La déduction relativiste» *extrêmement* intéressant, son exposé de la théorie aristotélicienne du lieu est gravement inexact, comme tant d'autres il distingue mal Aristote de Newton.

Bibliographie

Michel QUENOT, *La Résurrection et l'Icône,* Mame 1992, 314 p.

L'icône connaît depuis quelques années un engouement, tant sur le plan artistique, religieux que... commercial, qui n'est pas exempt de malentendus. Si l'on veut «lire» correctement une icône, il faut pratiquement faire le même travail, les mêmes efforts que pour lire correctement l'Ecriture sainte. Comme les Evangiles, les icônes sont porteuses de la Bonne Nouvelle de Jésus-Christ. Connaître les conditions théologiques de la naissance de l'icône, ses exigences techniques et spirituelles, le rôle de la Tradition et de la fidélité aux sources, le symbolisme de l'«écriture» de l'icône, sa fonction dans la liturgie et dans la vie des fidèles permet de rectifier des attitudes souvent fautives.

Parmi les nombreux auteurs qui, ces dernières années, se sont essayés à présenter l'icône au public occidental, Michel Quenot a reçu un accueil très favorable, particulièrement dans le monde orthodoxe, ce qui est une référence, puisque l'icône est un des fondements de la foi et de la vie orthodoxes. Dans *La Résurrection et l'Icône,* il est un approfondissement du sens et du rôle de l'icône, à partir du thème de la Résurrection, événement central de la vie chrétienne, qui couronne l'ensemble des icônes et permet en même temps de les lire avec plus de discernement et de profit.

L'ouvrage s'ouvre par une réflexion sur le langage des images face à la quête du sens qui est celle de beaucoup d'hommes. Sens par excellence du destin actuel et futur de l'homme, la Résurrection du Christ est pressentie dans les mythes païens et préfigurée dans l'Ancien Testament, avant d'être célébrée et proclamée dans le Nouveau Testament. La troisième partie est consacrée à l'essence liturgique de l'icône qu'il est nécessaire de réaffirmer clairement pour éviter les ambiguïtés qui entourent actuellement le «renouveau de l'icône» et en souligner le rôle, comparable à la proclamation de la Parole. La partie centrale et essentielle du livre propose une approche scripturaire, liturgique et patristique des icônes de la Résurrection, mais aussi de toutes les icônes liées à la Résurrection, essentiellement donc les icônes des grandes fêtes du Christ. L'icône révèle le Christ, le proclame. Mais il révèle aussi l'homme nouveau dans la plénitude de son être et la plénitude de sa vocation: déifié, parce que ressuscité dans le Christ. *«Dieu est devenu homme pour que l'homme devienne dieu»,* disent les Pères de l'Eglise. Le livre se termine ainsi par une invitation à la Résurrection, faisant écho à l'homélie pascale attribuée à saint Jean Chrysostome et proclamée la nuit de Pâques dans les églises orthodoxes et orientales.

La cohérence de l'ouvrage est assurée par la cohérence de ses sources nourricières: l'Ecriture, la liturgie et la pensée des Pères de l'Eglise qui s'interpellent, se répondent, dialoguent. C'est dire la cohérence de la pensée orthodoxe dont l'icône est comme une condensation. Mais on y découvre aussi – ce qui échappe au regard distrait – la cohérence de l'ensemble iconographique qui proclame le même message, culminant dans la joie de la Résurrection.

A certains moments, l'auteur esquisse des comparaisons entre l'icône et l'art religieux occidental. Il serait bien que dans un nouvel ouvrage ces analogies et différences, fructueuses, soient étudiées plus systématiquement et permettent d'engager un dialogue œcuménique sur l'art sacré, utile probablement en ces temps où le dialogue théologique, dogmatique entre les Eglises est grippé.

Ce livre n'est pas un livre de technique. Les connaissances techniques sont certes parfaitement maîtrisées, mais elles n'ont de sens que comme instrument de la «Parole iconographique». L'icône est globalement un langage symbolique, non pas en ce qu'elle serait constituée de symboles figés et répétitifs (comme souvent la «peinture religieuse» ou ce qu'on appelle abusivement parfois «l'art sacré»), mais dans la mesure où elle est un pont, un passage ou une fenêtre vers l'Absolu.

Ce livre nous *«permet un recentrage sur le sens de la vie, une confession sans équivoque de la Résurrection».*

Cet ouvrage a une autre utilité pour tous les chrétiens. Dans la lumière de la Résurrection du Christ, qui, par l'Esprit, *«fait toutes choses nouvelles»*, le chrétien doit aussi renouveler son regard: regard sur Dieu, sur soi, les hommes, le monde. Une nouvelle façon de regarder, c'est aussi une autre façon de considérer le monde d'images dans lequel nous baignons quotidiennement: publicité, télévision, revues, cinéma, b. d. qui risquent de fausser notre regard, sans que nous nous en rendions compte. Contempler dans l'icône la Réalité essentielle corrige, purifie notre regard et le rend apte à voir le monde dans sa vérité, sa misère et sa grandeur.

Noël RUFFIEUX



MONASTÈRE
NOTRE-DAME
DE LA
STE-ESPÉRANCE

ET VETERA

Charles, Cardinal Journet (†)

Direction et rédaction: Georges Cottier, O.P.

Adresse pour la correspondance: Nova et Vetera
76, chemin de la Montagne
CH-1224 Chêne-Bougeries
Fax: 4122/349 43 25

Edition et administration: (Abonnements) Editions Universitaires
42, boulevard de Pérolles
CH-1705 Fribourg

Compte de chèques postaux: Fribourg 17-4605-4
(Revue **Nova et Vetera**)

Compte bancaire: N° 01.10/040.818-05
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: 17-4605-4, *ou sur le* ***compte bancaire*** *indiqué ci-dessus.*

ISSN 0029-5027

Maquette: Martina, graphiste

Imprimerie Saint-Paul, Fribourg