

SOMMAIRE

Éditorial : Le pape à Genève

+CHARLES MOREROD, O.P. 237

Nommer Dieu : les « trois voies » dionysiennes et leur ordre chez saint Thomas d'Aquin

GILLES EMERY, O.P. 241

Plaidoyer pour les normes anthropologiques à l'occasion des 50 ans de Humanæ Vitæ et des 25 ans de Veritatis Splendor

MICHELE SCHUMACHER 269

Le sentimentalisme. L'ange de Descartes qui fait la bête.

MICHEL FERRANDI 305

Qu'est-ce que le bon sens ?

FRANÇOIS-XAVIER PUTALLAZ 329

Notes et lectures

Bibliographie : 347

SAINT AUGUSTIN, *Les Commentaires des Psaumes (Enarrationes in Psalmos)*,
Psaume 118, Sermons 1-14 et Sermons 15-32 – DANTE, *La Divine Comédie*
– SAINT-GUILHELM-LE-DÉSERT, *La grâce de l'Abbaye de Gellone*.

Le 21 juin 2018, le pape François est venu à Genève pour participer aux 70 ans du Conseil Œcuménique des Églises (prière commune le matin¹, repas à l'Institut Œcuménique de Bossey², dialogue l'après-midi³) puis célébrer une messe⁴.

Dans sa prédication lors de la prière du matin, il a présenté la vie comme un chemin impliquant une conversion : « Le chemin est une métaphore qui révèle le sens de la vie humaine, d'une vie qui ne se suffit pas à elle-même, mais qui est toujours à la recherche de quelque chose de plus. Le cœur nous invite à marcher, à atteindre un but. Mais marcher est une discipline, un effort ; il faut de la patience quotidienne et un entraînement constant. Il faut renoncer à beaucoup de chemins pour choisir celui qui conduit au but et vivifier la mémoire pour ne pas la perdre. But et mémoire. Marcher demande l'humilité de retourner sur ses propres pas, quand c'est nécessaire, et le souci des compagnons de voyage, car ce n'est qu'ensemble qu'on marche bien. Marcher, en somme, exige une conversion de soi continue. »

On ne marche pas seul et pour atteindre le but on doit se laisser guider par Dieu et non par nos intérêts égoïstes : « La vie chrétienne porte en soi une alternative inconciliable : d'une part, marcher selon l'Esprit, en suivant le chemin inauguré par le Baptême ; d'autre part, "satisfaire les convoitises de la chair" (Ga 5, 16). Que veut dire cette expression ? Elle signifie essayer de se réaliser en suivant la voie de la possession, la logique de l'égoïsme, selon lesquelles l'homme cherche à accaparer ici et maintenant tout ce qui lui plaît. Il ne se laisse pas accompagner docilement là où Dieu l'indique, mais poursuit sa propre route. Nous avons sous les yeux les conséquences de ce parcours tragique : vorace des choses, l'homme perd de vue ses compagnons de voyage ; alors sur les routes du monde règne une grande indifférence. Poussé par ses

1. http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2018/june/documents/papa-francesco_20180621_pregghiera-ecumenica-ginevra.html

2. Centre de formation théologique qui appartient au Conseil Œcuménique des Églises. On y mange fort bien !

3. http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2018/june/documents/papa-francesco_20180621_pellegrinaggio-ginevra.html

4. http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/homilies/2018/documents/papa-francesco_20180621_omelia-pellegrinaggio-ginevra.html

propres instincts, il devient esclave d'un consumérisme effréné: alors la voix de Dieu est étouffée; alors les autres, surtout ceux qui sont incapables de marcher sur leurs jambes, comme les enfants et les personnes âgées, deviennent des déchets dérangeants; alors la création n'a plus d'autre sens que de servir à la production en fonction des besoins. »

Jusque-là, le texte ne porte pas directement sur l'œcuménisme mais sur la vie chrétienne, qui est justement un point où tous les chrétiens doivent pouvoir se retrouver. Le pape montre une application de son propos à la division des chrétiens: « Au cours de l'histoire, les divisions entre chrétiens sont souvent advenues parce qu'à la racine, dans la vie des communautés, s'est infiltrée une mentalité mondaine: on défendait d'abord ses intérêts propres, puis ceux de Jésus Christ. » Dans tous les cas, lorsque l'on met au premier plan ses intérêts propres, cette attitude divise et isole...

Après l'enthousiasme des débuts, on observe aujourd'hui souvent un scepticisme par rapport au dialogue œcuménique. Pourra-t-on dépasser le stade de la coexistence bienveillante (qui est déjà un grand progrès)? La logique évangélique est celle de la croix...: « N'ayons pas peur de travailler en pure perte! L'œcuménisme est "une grande entreprise en pure perte". Mais il s'agit d'une perte évangélique, selon la voie tracée par Jésus: "Celui qui veut sauver sa vie la perdra; mais celui qui perdra sa vie à cause de moi la sauvera" (Lc 9, 24). Sauver ce qui nous est propre, c'est marcher selon la chair; se perdre en suivant Jésus, c'est marcher selon l'Esprit. Ce n'est qu'ainsi qu'on porte du fruit dans la vigne du Seigneur. »

Lors de la rencontre de l'après-midi, les différents participants ont entre autres évoqué des problèmes sociaux contemporains, dont on sait à quel point le pape les prend au sérieux. Celui-ci a invité à les voir à la lumière du trésor que nous portons en nous (et qui devrait rejaillir autour de nous): « C'est notre unique avantage: la "connaissance de la gloire de Dieu qui rayonne sur le visage du Christ" (2 Co 4, 6), qui nous est donnée par l'Esprit vivifiant. C'est le trésor que nous, fragiles vases d'argile (cf. v. 7), nous devons offrir à ce monde aimé et tourmenté. Nous ne serions pas fidèles à la mission qui nous est confiée si nous réduisions ce trésor à la valeur d'un humanisme purement immanent, adaptable aux modes du moment. Et nous serions de mauvais gardiens si nous voulions seulement le préserver, en l'enterrant par peur d'être provoqués par les défis du monde (cf. Mt 25, 25). Ce dont nous avons véritablement besoin, c'est d'un nouvel élan évangélisteur. »

Quant à l'œcuménisme, il requiert avant tout la prière: « La prière est l'oxygène de l'œcuménisme. Sans prière, la communion est asphyxiée et

n'avance pas, parce que nous empêchons le vent de l'Esprit de la pousser en avant. Demandons-nous: prions-nous vraiment les uns pour les autres? Le Seigneur a prié pour que nous soyons un: l'imitons-nous en cela? »

Lors de la messe, le pape a parlé de Père, pain et pardon. Tout d'abord, « la parole "Père" est la clé d'accès au cœur de Dieu; parce que c'est seulement en disant Père que nous prions en langue chrétienne. Nous prions "en chrétien": non un Dieu générique, mais Dieu qui est surtout Papa. (...) De lui vient toute paternité et maternité (cf. Ep 3, 15). En lui est l'origine de tout le bien et de notre vie même. » Le fait que Dieu soit *notre* Père implique aussi une relation entre nous: « Ne nous fatiguons pas de dire "notre Père": cela nous rappellera qu'il n'existe aucun enfant sans Père et donc qu'aucun de nous n'est seul dans ce monde. Mais cela nous rappellera aussi qu'il n'y a pas de Père sans enfants: aucun de nous n'est enfant unique, chacun doit prendre soin des frères de l'unique famille humaine. »

Le pape présente souvent le christianisme comme une religion des relations. Après avoir dit que le chrétien se reconnaît par sa relation avec le Père, il ajoute la relation avec le Fils incarné dans une intéressante interprétation du pain: « Le "Pain quotidien", ensuite, ne l'oublions pas, c'est Jésus. Sans lui nous ne pouvons rien faire (cf. Jn 15, 5). C'est Lui l'aliment de base pour bien vivre. Parfois, cependant, nous réduisons Jésus à une garniture. Mais s'il n'est pas notre nourriture de vie, le centre de nos journées, la respiration de notre quotidien, tout est vain, tout est garniture. »

Quant au pardon, essentiel à l'œcuménisme, il y exhorte en prenant le commentaire du Notre Père par Jésus lui-même: « L'unique commentaire original du Notre Père, celui de Jésus, se concentre en une seule phrase: "Si vous pardonnez aux hommes leurs fautes, votre Père céleste vous pardonnera aussi. Si vous ne pardonnez pas aux hommes, votre Père non plus ne pardonnera pas vos fautes" (Mt 6, 14-15). L'unique commentaire que fait le Seigneur! Le pardon est la clause contraignante du Notre Père. »

Au terme de la messe, le pape nous adresse une demande: « S'il vous plaît, n'oubliez pas de prier pour moi. » Prenons-le au mot!

+Charles MOREROD, OP

Nommer Dieu : les « trois voies » dionysiennes et leur ordre chez saint Thomas d'Aquin

Lorsque Thomas d'Aquin présente notre connaissance terrestre de Dieu, qu'il s'agisse de la connaissance de Dieu par la lumière naturelle de la raison ou par la foi, il fait constamment appel aux trois « voies » (ou trois « modes ») provenant de l'ouvrage *Les noms divins* du Pseudo-Denys de l'Aréopage¹ : nous connaissons et nous nommons Dieu par la voie de la *causalité*, de la *négation* et de l'*éminence*. Pour saint Thomas, ces trois voies constituent le mode adéquat de toute connaissance terrestre de Dieu. Les manuels de philosophie et de théologie mentionnent généralement ces trois voies dans l'ordre que nous venons d'indiquer : causalité, négation et éminence. Or la lecture des œuvres de saint Thomas montre un agencement beaucoup plus flexible et diversifié : « Saint Thomas recourt souvent, de façon très souple et variée, à ce procédé des “trois voies” »².

Nous n'entendons pas offrir ici un exposé complet de l'enseignement de saint Thomas concernant l'analogie et notre connaissance de Dieu, ni une présentation de tout ce que saint Thomas doit à Denys, ni les modifications

1. Par commodité, nous le nommons désormais « Denys ». Ce pseudonyme renvoie à l'un des premiers Athéniens convertis au christianisme par saint Paul à la suite de son discours à l'Aréopage (*Actes* 17, 34). De fait, Denys représente la conversion de l'hellénisme au christianisme. L'ouvrage intitulé *Les noms divins* (*Peri theiôn onomatôn*) date de la fin du V^e siècle ou des premières années du VI^e siècle. Il exerça une très grande influence sur la théologie byzantine (il demeure une source de première importance pour la théologie orthodoxe aujourd'hui encore) et, à travers les traductions latines, sur la théologie occidentale ; cf. Ysabel DE ANDIA, « Introduction », dans *Sources chrétiennes* n° 578, p. 7-218, ici p. 9-11 et 158-213. Le pape Benoît XVI a souligné l'actualité de Denys : « Il nous apparaît comme le grand médiateur dans le dialogue moderne entre la chrétienté et la théologie mystique » (*ibid.*, p. 213).

2. Serge-Thomas BONINO, *Dieu, « Celui qui est » (De Deo ut uno)*, Parole et Silence, Paris, 2016, p. 479-480. L'étude de référence demeure celle de Michael B. EWBANK, « Diverse Orderings of Dionysius's Triplex Via by St. Thomas Aquinas », *Mediaeval Studies* 52 (1990) 82-109 : cette étude est hélas surdéterminée par la considération de la démonstration de l'existence de Dieu et par les modes aristotéliens de démonstration (ces deux aspects sont certainement importants mais ils ne constituent pas les critères ultimes de saint Thomas). Voir également Thierry-Dominique HUMBRECHT, *Théologie négative et noms divins chez saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris, 2005, en particulier p. 321-323 ; Fran O'ROURKE, *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 2005, p. 31-41. Même en l'absence de référence explicite, notre exposé s'inspire de ces travaux.

que son interprétation apporte à la pensée de Denys concernant la connaissance de Dieu. Notre propos est limité: après quelques précisions requises pour situer ces « trois voies », nous voulons simplement présenter leurs divers agencements ou ordres de formulation chez Thomas d'Aquin en proposant de lire quelques textes significatifs, afin de montrer les harmoniques de l'appropriation de ces trois voies par saint Thomas. Au terme, nous pourrions offrir quelques modestes conclusions.

Précisions préalables

Trois remarques d'introduction, limitées à l'essentiel, s'imposent pour lire les textes de saint Thomas qui formulent les trois voies dionysiennes de notre connaissance de Dieu. Premièrement, lorsque saint Thomas expose la connaissance que nous pouvons avoir de Dieu dans notre état de pèlerins, il explique que nous connaissons Dieu par analogie. Afin d'écarter aussi bien l'univocité que l'équivocité, le cœur de son explication réside dans la distinction, au sein de la doctrine des « noms divins », entre les perfections signifiées et notre mode de signifier. 1° Quant à la perfection signifiée (*perfectio significata*) par les noms dont nous nous servons pour nommer Dieu (par exemple: bon, sage, puissant, Père, Verbe, Amour)³, ces noms s'appliquent proprement à Dieu; en réalité, ils s'appliquent prioritairement et plus proprement à Dieu qu'aux créatures. 2° Cependant, quant au mode de signifier (*modus significandi*), nos noms ne s'appliquent pas proprement à Dieu, puisque les noms que nous employons pour nommer Dieu sont liés au mode d'exister que les perfections revêtent dans les créatures. Voici l'explication qu'en donne la question de la *Somme de théologie* consacrée aux « noms divins »:

Nous connaissons Dieu au moyen des perfections qui procèdent de lui dans les créatures, perfections qui ont en lui un mode de réalisation supérieur à celui qu'elles possèdent dans les créatures (*quae quidem perfectiones in Deo sunt secundum eminentiorem modum quam in creaturis*). Nous avons ajouté que notre esprit conçoit ces perfections à la manière dont elles sont dans les créatures; et que, comme il les conçoit, il les exprime par des mots. Il en résulte qu'à l'égard des noms appliqués à Dieu, deux choses sont à considérer: [1°] les perfections mêmes signifiées par ces noms (*perfectiones significatae*), telles que

3. Il s'agit d'abord des noms bibliques de Dieu un et trine, mais aussi des noms que la tradition théologique a élaborés ou repris de la culture philosophique, en accord avec l'Écriture sainte (noms divins essentiels et noms divins personnels). Ces noms concernent aussi bien les perfections divines révélées que celles qui sont accessibles à la théologie philosophique. Précisons encore qu'il s'agit ici des noms que l'on attribue à Dieu par analogie propre et non pas par métaphore.

la bonté, la vie, et les autres [perfections] semblables; [2°] le mode ou la manière dont elles sont signifiées (*modus significandi*). Quant à cela même que signifient ces noms (*id quod significant huiusmodi nomina*), ils s'appliquent proprement à Dieu, avec plus de propriété encore qu'aux créatures, et c'est à lui qu'ils conviennent d'abord. Mais quant au mode de signifier (*modum significandi*), ces mêmes noms ne s'appliquent pas proprement à Dieu, car leur mode de signifier appartient à la créature⁴.

Dans ce texte, saint Thomas rappelle tout d'abord que nous connaissons Dieu à partir des perfections (intelligibles) qui « procèdent » de lui dans les créatures (*ex perfectionibus procedentibus in creaturas ab ipso*): c'est l'enseignement même de Denys⁵. Il précise ensuite que ces perfections existent en Dieu selon un mode éminemment supérieur à celui qu'elles revêtent dans les créatures. Nous pouvons déjà observer ici que, dans l'enseignement de saint Thomas, « l'éminence » est immédiatement associée à la « causalité » divine. Puis vient le principe fondamental de notre connaissance de Dieu par analogie: nos concepts sont exprimés par des noms qui signifient les perfections selon la manière dont ces perfections existent dans les créatures; sous cet aspect, nos concepts restent irrémédiablement attachés à leur origine terrestre. C'est la raison pour laquelle le « mode de signifier » de nos noms est inapproprié et totalement inadéquat à la réalité divine. La suite du texte l'explique en toute clarté: les perfections *signifiées* par nos noms existent réellement en Dieu lui-même, mais le *mode* par lequel nos noms signifient de telles perfections ne convient pas à Dieu. Le processus de la « voie de négation », nous le verrons, concernera précisément ce mode de signifier qui correspond au mode d'existence des perfections tel qu'on le trouve dans les créatures⁶.

4. THOMAS D'AQUIN, *ST I*, q. 13, a. 3, resp. La distinction entre les « perfections signifiées » et le « mode de signifier » vient de saint Albert le Grand dont l'enseignement, en référence directe à Denys, était bien connu de saint Thomas: ALBERT LE GRAND, *In I Sent.*, dist. 2, a. 17, resp. (Éd. Borgnet, vol. 25, p. 73); *Super Dionysium de divinis nominibus*, ch. 1, § 3 (Éd. Cologne, tome 37/1, p. 2). Thomas offre cependant une interprétation moins « apophatique » qu'Albert.

5. Chez Denys, à vrai dire, ce sont ces « processions » (les « processions » des perfections dans les créatures), et non pas les perfections en Dieu, qui constituent l'objet propre de la théologie « affirmative »; cf. Bernhard BLANKENHORN, *The Mystery of Union with God: Dionysian Mysticism in Albert the Great and Thomas Aquinas*, The Catholic University of America Press, Washington D.C., 2015, p. 188, 305-306, 310. Or, dans son appropriation personnelle qui dépasse l'héritage de Denys (tout en intégrant un bon nombre de ses éléments), saint Thomas affirme que les noms divins propres, absolus et positifs, signifient bien la substance de Dieu et non seulement ces « processions » de la bonté divine dans les créatures: pour un exemple succinct de l'interprétation de Denys par saint Thomas sur ce point, voir *De potentia*, q. 7, a. 5, arg. 3 et ad 3.

6. Voir plus bas le texte cité à la note 30, ainsi que le texte dont la référence est indiquée à la note 29 (et, déjà, le texte dont la référence est indiquée à la note 26).

Il faut ajouter que, tandis que les créatures « représentent » Dieu qui est leur cause exemplaire⁷ (ce sera le point de départ de l'exposé des trois voies chez Denys et Thomas), nos noms ne représentent pas Dieu mais ils « signifient » nos concepts de perfections – des perfections que, par un jugement, nous attribuons à Dieu. Ce point est important : les concepts rendent l'essence des choses corporelles présente à notre esprit ; ils ne sont pas des « photographies » de l'essence de ces choses mais des similitudes exprimées par notre intelligence en acte, et au moyen desquelles notre intelligence atteint la réalité connue. Le concept n'est ni une « idole » ni un « écran ». Saint Thomas « ne se situe pas dans l'univers épistémologique à venir de la représentation, qui caractérise la maîtrise et l'univocité des concepts, mais dans celui de la signification »⁸. C'est la raison pour laquelle, lorsque nous disons que « Dieu est sage » ou que « Dieu est Père », nous affirmons une vérité porteuse d'un contenu intelligible pour notre esprit (par analogie précisément) mais sans que nous puissions saisir « comment existe » ni « ce qu'est » la sagesse en Dieu ni « comment existe » ni « ce qu'est » la paternité en Dieu, de telle sorte que la réalité divine, telle qu'elle est en elle-même, nous demeure incompréhensible :

Lorsque le nom *sage* est dit d'un homme, nous signifions une perfection qui se distingue de l'essence de l'homme, de sa puissance, de son être et de tout [attribut] semblable. Mais lorsque nous attribuons ce nom *sage* à Dieu, nous n'entendons pas signifier en lui quelque chose qui soit distinct de son essence, de sa puissance ou de son être. Et ainsi le nom *sage*, dit d'un homme, circonscrit et enveloppe en quelque sorte la réalité signifiée (*quodammodo circumscribit et comprehendit rem significatam*) ; mais appliqué à Dieu, il n'en est pas de même : [ce nom *sage*] laisse la réalité signifiée comme non comprise (*relinquit rem significatam ut incomprehensam*) et excédant la signification du nom (*et excedentem nominis significationem*). Il est donc évident que ce nom *sage*, appliqué à Dieu et à l'homme, ne répond pas dans les deux cas à une notion unique. Et il en est ainsi de tous les autres noms. C'est pourquoi aucun nom n'est attribué à Dieu et aux créatures de manière univoque ; ni non plus de manière équivoque comme

l'ont prétendu certains⁹, car si c'était le cas, à partir des créatures nous ne pourrions rien connaître ni démontrer de Dieu [...], ce qui est contre les philosophes qui ont prouvé beaucoup de choses par démonstration concernant Dieu, et aussi contre l'apôtre disant en Rm 1,20 que « ce que Dieu a d'invisible se laisse voir par l'intelligence au moyen de ce qui a été fait ». Par conséquent, il faut affirmer que ces noms sont dits de Dieu et des créatures selon l'analogie, c'est-à-dire selon une proportion (*secundum analogiam, idest proportionem*)¹⁰.

Nous nommons la sagesse de Dieu à partir de notre conception de la sagesse humaine. D'un côté, la réalité divine signifiée par le nom est trop grande pour notre conception et pour le nom qui l'exprime : le nom est « débordé » par la réalité divine¹¹. De l'autre côté, lorsque le philosophe ou le croyant affirment que « Dieu est sage », ils disent vrai : Dieu est vraiment sage en lui-même. Dans ce texte, saint Thomas se montre spécialement attentif à écarter l'équivocité qui ruine la théologie (la théologie naturelle et la révélation elle-même) car l'équivocité conduit à l'agnosticisme.

Deuxièmement, saint Thomas n'offre pas de « théologie négative » à la manière de Denys, mais il présente une « voie négative » à l'intérieur d'une théologie « affirmative » concernant Dieu. Ce point se cristallise dans la thèse d'une « prédication substantielle » concernant Dieu, c'est-à-dire : les noms qui signifient une perfection positive absolue, digne de Dieu et conforme à l'Écriture (« sage », « bon », « Père », etc.), signifient bien la substance divine elle-même¹². D'une part, toute négation repose sur une proposition affirmative qu'elle présuppose¹³. D'autre part, il faut comprendre les trois voies dionysiennes comme « les trois moments d'une unique démarche qu'il faut appliquer

9. Saint Thomas vise ici le philosophe et théologien juif Maïmonide et, probablement aussi, le philosophe musulman Averroès : voir S.-Th. BONINO, *Dieu, « Celui qui est »*, p. 519 (en particulier la note 61). Voir plus bas les notes 12 et 31.

10. THOMAS D'AQUIN, *ST I*, q. 13, a. 5, resp.

11. Charles JOURNET, *Connaissance et inconnaissance de Dieu*, dans Id., *Œuvres Complètes*, volume X : *Œuvres 1938-1943*, Lethielleux, Paris, 2010, p. 237-330, ici p. 259-260, qui cite précisément ce texte.

12. *ST I*, q. 13, a. 2 ; *De potentia*, q. 7, a. 5. Sur ce point, saint Thomas s'oppose en particulier à Maïmonide (pour qui les noms divins se réduisaient soit à des attributs d'action, soit à des noms purement négatifs) ; il s'oppose aussi à certains théologiens médiévaux qui réduisaient les noms divins à n'être que des noms relatifs (les noms divins ne signifieraient alors que la relation de Dieu aux créatures) ; cf. S.-Th. BONINO, *Dieu, « Celui qui est »*, p. 504-505.

13. Voir par exemple *De potentia*, q. 7, a. 5, resp. : « Le sens d'une négation se fonde toujours sur une affirmation (*intellectus negationis semper fundatur in aliqua affirmatione*). [...] Si donc l'intellect humain ne connaissait pas quelque chose d'affirmatif à propos de Dieu (*aliquid de Deo affirmative*), il ne pourrait rien nier de Dieu ».

7. Voir par exemple THOMAS D'AQUIN, *In I Sent.*, dist. 3, q. 2, a. 2 ; dist. 8, q. 1, a. 1, ad 2.

8. Thierry-Dominique HUMBRECHT, *Trinité et création au prisme de la voie négative chez saint Thomas d'Aquin*, Parole et Silence, Paris, 2011, p. 37. Voir par exemple *Summa contra Gentiles* (désormais : *ScG*) I, ch. 30 (Éd. Marietti, n° 277) ; ch. 35 (n° 300), où saint Thomas précise que le nom ne signifie pas d'abord la réalité connue mais la conception de l'intellect. Voir aussi *De potentia*, q. 7, a. 2, ad 7, à propos de l'être (*esse*) : saint Thomas y explique que le « mode de signifier » (*modus significandi*) de nos paroles se conforme (*sequitur*) à notre mode de connaître (*modus intelligendi*) : nos paroles signifient les conceptions de notre intellect ; or, notre intellect conçoit l'être sur le mode qu'il revêt dans les créatures sensibles desquelles nous tirons notre connaissance.

à la connaissance de chacune des perfections divines »¹⁴. Chaque voie, en particulier la voie négative, concerne un jugement ou plutôt *un ensemble de jugements* (nous l'observerons plus bas)¹⁵.

La troisième et dernière remarque préalable concerne le vocabulaire. Lorsque saint Thomas expose la « voie négative », il emploie un vocabulaire diversifié, notamment: *remotio*, *ablatio*, *separatio*, *depuratio*, etc., ou *negatio*. Ces termes sont la traduction latine des expressions grecques *aphairesis* et *apophasis* employées par Denys. L'*aphairesis* signifie l'action d'ôter, d'écarter, de retrancher ou de supprimer quelque chose (« ablation », « rémotion ») à la manière d'un sculpteur qui, par coupes successives, taille un bloc de marbre pour réaliser son œuvre; c'est une opération disjonctive. De son côté, l'*apophasis* désigne plutôt une proposition négative (« négation ») par opposition à une proposition affirmative. Dans certains textes, la « rémotion » (*remotio*) apparaît au premier plan, comme le terme le plus commun. Dans la pensée mûre de saint Thomas, la « rémotion » consiste à écarter de Dieu ce qui ne lui convient pas, tandis que la « négation » consiste plutôt à exclure une affirmation en raison de l'éminence de Dieu. Il semble que, à partir des années 1265 ou 1267, saint Thomas donne sa préférence au vocabulaire de la *negatio* pour désigner la voie négative¹⁶. Nous pourrions observer ces nuances dans les textes. Enfin, concernant la voie d'éminence (*hyperochè*), nous rencontrerons principalement deux registres de vocabulaire: celui de l'« éminence » (*eminentia*), et celui de l'« excès » ou du « dépassement » (*excessus*, *excedere*, *supra*, etc.).

1. Négation (rémotion), éminence, causalité

Voici le texte, tiré du septième chapitre des *Noms divins* de Denys, auquel saint Thomas se réfère constamment lorsqu'il invoque les « trois voies » dionysiennes:

14. S.-Th. BONINO, *Dieu, « Celui qui est »*, p. 480.

15. Pour la doctrine de saint Thomas sur les « noms divins » (en référence à Denys), voir B. BLANKENHORN, *The Mystery of Union with God*, p. 298-316. Même en l'absence de références explicites, nous empruntons plusieurs éléments à cet ouvrage; voir notre présentation de ce livre dans *Nova et Vetera* 91 (2016) 67-74.

16. Ysabel DE ANDIA, « *Remotio – negatio*. L'évolution de saint Thomas touchant la voie négative », dans ID., *Denys l'Aréopagite*, Tradition et métamorphoses, Vrin, Paris, 2006, p. 185-211. Suivant Y. de Andia, ce glissement de vocabulaire tient à la plus grande part que saint Thomas accorde désormais à la voie d'éminence dont il souligne le caractère progressif, les dépassements successifs et le caractère dynamique (p. 209).

Il faut dire en vérité que nous ne connaissons pas Dieu par sa nature, car cela est inconnaissable (*agnôston*) et dépasse toute raison et toute intelligence. C'est à partir de l'ordre de tous les étants, en tant que cet ordre est issu de Dieu et qu'il possède des images et des similitudes des modèles divins, que nous nous élevons selon notre pouvoir, par étapes et degrés, jusqu'à Celui qui est au-delà de tout, dans la négation (*aphairesis*) et le dépassement (*hyperochè*) de tout et dans la cause (*aitia*) de tout. C'est pourquoi Dieu est connu, à la fois, en tout et en dehors de tout. [...] Ou encore, la connaissance la plus divine de Dieu est celle qui est obtenue grâce à l'inconnaissance (*agnôsia*), dans une union au-dessus de l'intellect (*hyper noun henôsin*)¹⁷.

Dans ce texte, Denys affirme tout d'abord que la nature de Dieu nous est inconnue: nous ne pouvons donc pas connaître Dieu au moyen de sa nature. Puis il part des similitudes de Dieu que nous trouvons dans le monde sensible et propose une ascension par négation et éminence vers Celui qui est la cause universelle des êtres, de telle sorte que Dieu est connu en toutes choses selon qu'il est lui-même au-dehors de toutes choses. La tonalité de la fin de ce passage est nettement apophatique: l'union à Dieu s'accomplit « au-dessus de l'intellect », dans l'inconnaissance.

Les spécialistes s'interrogent: ce texte fondamental présente-t-il bien *trois* voies? Certains auteurs le pensent¹⁸. D'autres estiment que ce passage ne présenterait que les deux procédés suivants: 1° la négation transcendante (négation et dépassement: notre esprit écarte toutes choses de Dieu comme transcendant ou suréminent) et 2° la causalité (nous attribuons toutes choses à Dieu comme à leur cause)¹⁹. Quoi qu'il en soit, la traduction latine de Jean Sarrazin, au XII^e siècle, qui suit de très près le texte grec (c'est la traduction qu'emploie saint Thomas), met bien la causalité au même plan que la négation et l'éminence, de telle sorte que ce texte est clairement lu comme présentant *trois* procédés (ablation, éminence et causalité): « dans l'ablation de

17. PSEUDO-DENYS L'ARÉOPAGITE, *Les Noms divins*, ch. 7, § 3 (*Sources chrétiennes* n° 579, traduction et notes de Ysabel DE ANDIA, p. 64-67; traduction légèrement modifiée).

18. *Ibid.*, p. 64, note 2: Y. de Andia y observe bien « trois voies ».

19. Voir F. O'ROURKE, *Pseudo-Dionysius*, p. 34: on souligne alors l'unité que forment la rémotion et l'éminence. De son côté, S.-Th. BONINO (*Dieu, « Celui qui est »*, p. 479) lit ce texte dans le sens d'une élévation de notre esprit jusqu'à Dieu « en niant et en dépassant tout, comme à la Cause universelle de tous les êtres »; Denys n'y formulerait alors que les « deux procédés » suivants: 1° la négation et 2° le dépassement (Dieu étant connu en tant que « cause »).

toutes choses, dans le dépassement et dans la cause de toutes choses » (*in omnium ablatione et excessu, et in omnium causa*)²⁰.

Dans son commentaire des *Noms divins* de Denys (composé entre 1266 et 1268, c'est-à-dire à peu près contemporain de la *Prima Pars* de la *Somme de théologie*²¹), saint Thomas répète que l'essence de Dieu nous est inconnue, que nous connaissons à partir des similitudes offertes par les créatures (saint Thomas accorde ici une place fondamentale à la causalité exemplaire de Dieu), et il formule le chemin ascensionnel vers Dieu : par ablation, par excès et par causalité.

Nous ne connaissons pas Dieu par sa nature [...]. En effet, son essence est inconnue (*ignota*) de la créature [...]. Nous ne connaissons pas Dieu en voyant son essence mais nous le connaissons à partir de l'ordre de tout l'univers (*ex ordine totius universi*) [...] en tant que l'univers ordonné possède certaines images et similitudes imparfaites de Dieu qui se rapportent à lui comme des images à leur Exemplaire. Ainsi donc, à partir de l'ordre de l'univers, comme par une certaine voie et selon un ordre (*quadam via et ordine*), nous nous élevons (*ascendimus*) par l'intellect, selon notre pouvoir, vers Dieu qui est au-dessus de toutes choses (*qui est super omnia*), et cela de trois manières (*tribus modis*) : premièrement et principalement (*primo quidem et principaliter*) « dans l'ablation de toutes choses » (*in omnium ablatione*) en tant que nous estimons qu'aucune des choses que nous observons dans l'ordre des créatures ne convient à Dieu ; deuxièmement « par excès » (*per excessum*), car ce n'est pas par défaut de perfection en Dieu que nous écartons (*auferimus*) de lui les perfections des créatures telles que la vie, la sagesse et les perfections semblables, mais parce que Dieu excède toute perfection de la créature (*propter hoc quod omnem perfectionem creaturae excedit*) ; ainsi, nous écartons (*removemus*) de Dieu la sagesse parce qu'il excède toute sagesse (*quia omnem sapientiam excedit*) ; troisièmement « selon la causalité envers toutes choses » (*secundum causalitatem omnium*), en tant que nous considérons que tout ce qui est dans les créatures procède de Dieu comme de sa cause. Ainsi, le mode de notre connaissance est l'inverse de la connaissance qu'a Dieu : Dieu connaît les créatures par sa nature, tandis que nous connaissons Dieu par les créatures. [...] La connaissance la plus parfaite de Dieu, c'est-à-dire par rémotion (*per remotionem*), est

celle par laquelle nous connaissons Dieu « par ignorance », par une certaine union à Dieu au-dessus de la nature de [notre] esprit, [...] en tant que [notre esprit] connaît que Dieu n'est pas seulement au-dessus de ce qui lui est inférieur mais aussi au-dessus de [notre] esprit et au-dessus de tout ce que [notre esprit] peut comprendre (*supra omnia quae ab ipsa comprehendi possunt*)²².

Il est remarquable que, dans son commentaire de Denys, saint Thomas ne modifie pas l'ordre du texte qu'il expose : ablation (rémotion), excès, causalité. La pratique des commentaires de saint Thomas montre que, s'il avait voulu saisir l'occasion pour apporter un ajustement, il ne s'en serait pas privé. Or saint Thomas maintient bien l'agencement qui place l'ablation (ou rémotion) à la première place et la causalité à la dernière. Le contexte est la manière suivant laquelle nous connaissons Dieu : la mention première (*principaliter*) de la négation intervient ici avec un grand poids pour ne pas attribuer à Dieu les perfections telles que nous les appréhendons dans les créatures (rien n'existe en Dieu comme dans les créatures). Cet accent sur la négation est spécialement bienvenu car saint Thomas a d'abord expliqué que l'univers des créatures, dont il souligne l'ordre, nous est offert par Dieu pour que nous puissions le connaître. Quant à l'excès (éminence), il donne de saisir que ce n'est pas par un défaut de Dieu mais en raison de sa surexcellence que nous le connaissons par une suite de négations. En réalité, bien que l'excès soit indiqué à la deuxième place (*secundario*), il fournit la raison de l'ablation : c'est *parce que Dieu excède* ou dépasse toute perfection créée que nous écartons de lui les perfections telles qu'elles existent dans les créatures. La causalité apparaît à la dernière place, mais on la trouve *de facto* au fondement des deux autres, car saint Thomas a commencé par poser la causalité exemplaire de Dieu (impliquant sa causalité efficiente et finale). L'ordre selon lequel les trois voies ou les trois procédés sont énoncés n'est pas indifférent mais la lecture montre clairement que cet ordre ne suffit pas à déterminer le rôle ou l'importance de chaque voie ou procédé, ni leur articulation. Enfin, la conclusion est simple et limpide : notre connaissance de Dieu s'opère d'une manière inverse à celle de Dieu, puisque Dieu connaît les créatures par sa propre nature, tandis que nous connaissons Dieu par les créatures.

20. Philippe CHEVALLIER (éd.), *Dionysiaca*, Recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués au Denys de l'Aréopage, tome 1, Desclée de Brouwer, Bruges, 1937, p. 403-404.

21. Jean-Pierre TORRELL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin, Sa personne et son œuvre*, Nouvelle édition profondément remaniée et enrichie d'une bibliographie mise à jour, Cerf, Paris, 2015, p. 460. Toutes nos indications de dates se réfèrent à cet ouvrage.

22. THOMAS D'AQUIN, *Super librum Dionysii De divinis nominibus*, ch. 7, lect. 4 (Éd. Marietti, n° 729 et n° 732). Pour une explication de ce texte et de son contexte (saint Thomas interprète cette section des *Noms divins* comme une sorte de « traité des trois voies »), voir B. BLANKENHORN, *The Mystery of Union with God*, p. 340-346 (avec un tableau des correspondances et des différences entre Thomas et Denys à la p. 345).

Dans ces explications, saint Thomas maintient une connaissance affirmative de Dieu. Ce qu'il exclut, c'est que notre esprit puisse « comprendre » Dieu, au sens où « comprendre » signifie connaître une réalité autant qu'elle est connaissable en elle-même. Autrement dit, l'objet de notre ignorance, c'est l'essence ou le « *quid est* » de Dieu. Dieu nous demeure inconnu en tant que sa réalité intime, c'est-à-dire ce que Dieu est en lui-même, nous demeure « incompréhensible ». Cette incompréhensibilité est directement liée à la « rémotion » qui est exigée par l'excès de Dieu. Dans sa lecture, saint Thomas a modifié Denys. D'une part, tandis que le texte dionysien parle d'une ascension par négation et éminence vers Dieu qui est la cause de tout, saint Thomas explique que cette ascension s'accomplit par l'acte d'écarter de Dieu les perfections finies, en raison de l'éminence même de Dieu, et par la connaissance de Dieu comme cause. D'autre part, tandis que l'exposé de Denys s'achève dans l'inconnaissance de Dieu, l'interprétation de saint Thomas montre que nous connaissons effectivement Dieu par cette triple voie, bien que nous ne puissions pas le « comprendre ».

2. Causalité, négation (rémotion), éminence

Le deuxième agencement (causalité, négation, éminence) est celui dont les philosophes et les théologiens sont certainement le plus familiers²³. C'est lui qui prédomine dans la réception de saint Thomas, bien qu'il ne prédomine pas clairement dans les textes de Thomas lui-même. La causalité, qui fonde une affirmation concernant Dieu, est mentionnée à la première place. Quant à la négation, par exemple « Dieu n'est pas sage », elle ne refuse pas à Dieu cette perfection qu'est la sagesse mais montre que la sagesse ne se trouve pas en Dieu selon le mode imparfait sous lequel nous l'appréhendons, et c'est pourquoi la négation est aussitôt suivie, ou en quelque sorte corrigée, précisée ou complétée par l'éminence qui affirme que telle perfection, précédemment niée, existe bien en Dieu mais sur un mode divin et souverainement parfait dont le mode d'existence nous échappe²⁴.

23. C'est par pure convention que nous désignons cet ordre comme le deuxième : nous suivons simplement la liste proposée par M. B. EWBANK, « Diverse Orderings » (qui distingue les cinq ordres d'agencement comme ordres « A, B, C, D, E »). Les principaux textes de saint Thomas présentant les trois voies selon cette séquence (causalité, négation, éminence) sont : *In I Sent.*, dist. 3, division de la première partie du texte ; *In I Sent.*, dist. 3, q. 1, a. 3, resp. ; *In I Sent.*, dist. 22, q. 1, a. 1, arg. 2 ; *ScG I*, ch. 30 (Éd. Marietti, n°s 277-278) ; *De potentia*, q. 7, a. 5, ad 2 ; *ST I*, q. 12, a. 12, resp. M. B. Ewbank (« Diverse Orderings », p. 109) et Th.-D. HUMBRECHT (*Théologie négative*, p. 322, note 2) ajoutent, de manière un peu surprenante, *ST I*, q. 8, a. 1, ad 1.

24. Cf. S.-Th. BONINO, *Dieu, « Celui qui est »*, p. 481 : « la voie négative est aussitôt suivie et, en quelque sorte, corrigée par la voie d'excellence (ou d'éminence, ou de dépassement) qui affirme que telle ou telle perfection, précédemment niée [...] se réalise vraiment en Dieu mais

Le Cardinal Journet expliquait ainsi, à propos de la « notion d'être » : « Elle est ratifiée et maintenue dans son contenu : en effet, elle ne sort pas de sa ligne propre pour bifurquer dans la ligne de l'unité ou de la beauté (*via affirmationis*). Mais elle est reniée et détruite quant à ses limitations : en effet, tel que nous le découvrons dans les choses qui nous entourent, l'être ne peut convenir à Dieu (*via negationis seu remotionis*). Il faut donc qu'elle débouche sur une réalisation de l'être haussée jusqu'à l'absolu, et de ce fait complètement nouvelle, complètement inconnue (*via eminentiae*) »²⁵.

Voyons les principaux textes de saint Thomas présentant cet ordre de mention des trois voies. Le premier apparaît au début de sa première œuvre de synthèse théologique, l'*Écrit sur les Sentences* :

[Pierre Lombard] montre la Trinité des personnes par des similitudes des créatures. [...] Cette deuxième partie, en laquelle il pose sa démonstration, est divisée en quatre [sections] selon les quatre raisons qu'il pose. Cette diversité se prend selon les voies (*viae*) par lesquelles on parvient à Dieu à partir des créatures et que Denys pose au septième chapitre des *Noms divins* : il y dit en effet que, à partir des créatures, nous parvenons à Dieu de trois manières (*tribus modis*) : par la causalité, par la rémotion, par l'éminence (*scilicet per causalitatem, per remotionem, per eminentiam*). Et la raison en est que l'être de la créature provient d'un autre (*esse creaturae est ab altero*). C'est donc ainsi que nous sommes conduits à la cause à partir de laquelle la créature existe (*in causam a qua est*). Or cela peut être de deux manières. Soit quant à ce qui est reçu (*id quod receptum est*) : et de cette manière nous sommes conduits par le mode de la causalité (*per modum causalitatis*). Soit quant au mode de recevoir (*modus recipiendi*), car [ce qui est reçu par la créature] est reçu imparfaitement, et ainsi nous avons deux modes, à savoir selon la rémotion (*secundum remotionem*) de [toute] imperfection en Dieu, et selon que ce qui est reçu dans la créature existe en Dieu de manière plus parfaite et plus noble, et c'est là le mode par éminence (*modum per eminentiam*)²⁶.

divinement, c'est-à-dire sur un mode transcendant qui nous échappe. Chez saint Thomas, la voie d'éminence vient donc toujours compléter la voie négative, qui, laissée à elle-même, pourrait conduire à une sorte d'agnosticisme ». Nous verrons également que, s'il est bien vrai que l'éminence intervient comme un nécessaire complément de la négation (elle-même fondée dans la causalité), l'éminence apparaît déjà dans la causalité et elle fournit aussi le motif de la voie négative, de telle sorte que l'éminence occupe une place charnière dans la mise en œuvre des voies dionysiennes.

25. Charles JOURNET, *Connaissance et inconnaissance de Dieu*, p. 246.

26. THOMAS D'AQUIN, *In I Sent.*, dist. 3, division de la première partie du texte.

La différence entre l'ordre de mention de Denys et celui que saint Thomas applique dans ce texte est connue depuis longtemps. Elle avait déjà retenu l'attention d'Étienne Gilson qui, en forçant peut-être les traits, y avait discerné l'expression de la différence entre, d'un côté, la métaphysique dionysienne de l'Un et du Bien (pour Denys, Dieu n'est pas identifié à l'Être mais à l'Un et au Bien, de telle sorte que l'être n'est « que » l'effet de Dieu) et, de l'autre, la métaphysique thomiste de l'être qui amène à saisir les rapports des créatures à Dieu en termes d'être ou d'existence, et à concevoir les perfections des créatures comme une participation aux perfections de Dieu qui est superlativement « l'Exister » (*esse*)²⁷.

Pour notre propos, outre le contexte trinitaire, le principal intérêt de ce texte réside dans la manière suivant laquelle il articule les trois voies. D'une part, la voie de causalité rend compte d'une connaissance affirmative de Dieu, attachée à l'être (*esse*) causé que les créatures reçoivent de Dieu. La voie de causalité, qui concerne « ce qui est reçu » par les créatures, fonde la doctrine des « perfections signifiées » qui existent proprement en Dieu. D'autre part, la rémotion et l'éminence sont réunies au point de former une unité : elles sont associées au « mode de recevoir », c'est-à-dire au mode d'existence imparfait des perfections dans les créatures (et par suite à notre mode de connaître et de signifier les perfections divines). La rémotion exclut que les perfections soient en Dieu comme dans les créatures, et l'éminence montre que ces perfections existent en Dieu de manière infiniment plus noble. En quelque sorte, ce texte pose *deux* modalités de notre connaissance de Dieu : l'une par causalité, et l'autre par rémotion/éminence (la rémotion et l'éminence formant un tout). Concernant la causalité, des textes voisins de la même œuvre de saint Thomas soulignent spécialement l'exemplarité de Dieu, c'est-à-dire la participation qui se trouve au fondement de l'analogie²⁸.

L'association des trois voies à la doctrine des « perfections signifiées » et du « mode de signifier » est très explicitement formulée dans la septième

Question disputée *De potentia* (qui date des années 1265-1266, peu avant la *Prima Pars* de la *Somme de théologie*) :

Denys dit que les négations (*negationes*) des noms [par lesquels nous nommons Dieu] sont vraies de Dieu, mais il ne soutient cependant pas que les affirmations soient fausses ou inadéquates : en effet, quant à la réalité signifiée (*res significata*), elles sont en vérité attribuées à Dieu, car [la réalité signifiée] est en lui d'une certaine manière, comme on l'a déjà montré ; mais quant au mode qu'elles signifient (*modus quem significant*), elles peuvent être niées. [...] C'est pourquoi, selon l'enseignement de Denys, ces [réalités] se disent de Dieu de trois manières. Premièrement, de manière affirmative (*affirmative*), comme lorsque nous disons « Dieu est sage », ce que nous devons affirmer parce qu'en lui se trouve la similitude de la sagesse qui découle de lui (*ab ipso fluentis*). Cependant, parce que la sagesse n'est pas en Dieu telle que nous la concevons et la nommons, on peut vraiment la nier (*potest vere negari*), de sorte qu'on dit alors : « Dieu n'est pas sage ». Enfin, puisque (*quia*) l'on ne refuse pas à Dieu la sagesse parce qu'il en manquerait, mais parce que (*quia*) la sagesse se trouve en lui de manière suréminente (*supereminens*) par rapport à ce que nous concevons et nommons, il faut donc affirmer que Dieu est super-sage (*super-sapiens*). Et ainsi, par ce triple mode de parler – selon lequel Dieu est dit sage –, Denys donne parfaitement (*perfecte*) de saisir comment ces noms sont attribués à Dieu²⁹.

Ce texte répond à une objection, tirée de Denys lui-même, tenant que nos négations au sujet de Dieu sont vraies tandis que nos affirmations sont « inadéquates » (*incompactae*). Saint Thomas y répond en expliquant que la voie de négation concerne notre mode de connaître et, par suite, notre mode de signifier. L'éminence apparaît au terme de l'explication mais Thomas la présente comme la raison de la négation : c'est parce que Dieu est suréminemment sage que nous nions de lui la sagesse. Le principe qui détermine cette réponse est que l'acte de nier ne concerne nullement la réalité signifiée. En effet, les négations se rapportent exclusivement au « mode de signifier »³⁰ en référence à notre mode de connaître, lui-même attaché au mode d'existence des perfections dans les créatures. D'une part, ces négations sont fondées dans

27. Étienne GILSON, *Le Thomisme*, Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin, Sixième édition revue, Sixième tirage, Vrin, Paris, 1989, p. 165.

28. THOMAS D'AQUIN, *In I Sent.*, dist. 3, q. 1, a. 3, resp. : « Puisque la créature procède de Dieu par exemplarité (*cum creatura exemplariter procedit ab ipso Deo*) comme de sa Cause qui lui est en quelque manière semblable par analogie (*sicut a causa quodammodo simili per analogiam*), à partir des créatures on peut parvenir à Dieu par les trois modes (*tribus modis*) dont il a été question, c'est-à-dire par causalité, rémotion, éminence (*per causalitatem, remotionem, eminentiam*) ».

29. *De potentia*, q. 7, a. 5, ad 2. C'est le texte que le Cardinal Journet fait valoir lorsqu'il explique que « la sagesse affirmative et cataphatique, essentielle à la foi divine », est « une connaissance qui ignore » ; Charles JOURNET, *Connaissance et inconnaissance de Dieu*, p. 294-295.

30. THOMAS D'AQUIN, *ST I*, q. 13, a. 12, ad 1 : « Denys dit que les affirmations concernant Dieu sont « inadéquates » (*incompactae*), ou « inconvenantes » (*inconvenientes*) selon une autre traduction, en tant qu'aucun nom ne convient à Dieu selon le mode de signifier (*secundum modum significandi*) ».

les affirmations; d'autre part, elles trouvent leur raison d'être dans l'éminence de Dieu. En résumé, ce texte insiste sur notre connaissance affirmative de Dieu par une « prédication substantielle » (les noms qui signifient une perfection positive absolue signifient bien la substance divine elle-même)³¹ : la voie négative trouve place dans une théologie affirmative qu'elle vient préciser en excluant que notre *mode* de connaître et notre *mode* de signifier s'appliquent à Dieu. En outre, le corps de cet article distingue bien la « rémotion » (*remotio*) et la « négation » (*negatio*): « La *remotio* est seulement le fait d'écarter ou d'ôter de Dieu ce qui ne convient pas à ce qu'il est, tandis que la *negatio* montre positivement que ce qui est nié de lui l'est par éminence et non pas par défaut »³². Ce sens de la *negatio* est précisément celui que l'on trouve dans le texte que nous avons cité. Enfin, on aura observé la claire conclusion de saint Thomas: par ces trois procédés (affirmation, négation, suréminence), Denys a offert un enseignement complet et adéquat (*perfecte*) concernant notre manière de nommer Dieu.

Le texte le plus connu est probablement celui de la question de la *Somme de théologie* consacrée à la manière suivant laquelle nous connaissons Dieu, dans un article qui traite notre connaissance de Dieu par la raison naturelle:

Notre connaissance naturelle prend son départ dans les sens: c'est pourquoi notre connaissance naturelle ne peut s'étendre que jusqu'au point qu'on peut atteindre en étant conduit par les réalités sensibles. [...] Puisque les réalités sensibles sont des effets qui dépendent d'une cause, à partir d'elles nous pouvons être amenés à connaître de Dieu qu'il existe (*an est*) et à connaître de lui ce qui lui revient nécessairement en tant qu'il est la cause première de toutes choses (*prima omnium causa*) qui dépasse (*excedens*) tout ce qu'elle cause. Nous connaissons donc de Dieu son rapport aux créatures, c'est-à-dire qu'il est la cause de toutes choses (*omnium est causa*); et nous connaissons la différence (*differentiam*) des créatures par rapport à Dieu, c'est-à-dire que Dieu n'est pas quelque chose de ce qui est causé par lui; et nous connaissons que cela n'est pas écarté (*removetur*) de Dieu en raison d'un manque en lui, mais parce qu'il super-excède (*superexcedit*) [toutes choses]³³.

31. C'est la thèse du corps de l'article (*De potentia*, q. 7, a. 5, resp.), expressément dirigée contre Maïmonide pour qui, suivant Thomas, les noms divins doivent s'entendre soit de l'action divine, par similitude de l'effet produit (Dieu serait connu dans son action mais non pas selon sa substance), soit de manière négative ou équivoque.

32. Y. DE ANDIA, « *Remotio – negatio* », p. 204 (concernant *De potentia*, q. 7, a. 5, resp.).

33. THOMAS D'AQUIN, *ST I*, q. 12, a. 12, resp.

Bien que Denys ne soit pas nommé, on reconnaît sans peine ici les trois « voies » ou « modes » que saint Thomas expose ailleurs en se référant au septième chapitre des *Noms divins*. Ce texte est particulièrement intéressant pour plusieurs raisons. Premièrement, il pose d'abord la connaissance de l'existence même de Dieu (*an est*) par la causalité, à partir de notre connaissance sensible, puis la connaissance des attributs divins nécessairement engagés dans l'activité créatrice et providentielle de Dieu (« ce qui lui revient nécessairement en tant qu'il est la cause première »). La voie de causalité reçoit clairement la primauté. Plus largement, il faut reconnaître que les voies dionysiennes interviennent non seulement dans l'étude des attributs divins mais déjà dans la démonstration de l'existence de Dieu. Deuxièmement, on observe que la causalité divine est immédiatement associée à l'éminence (Dieu est la « cause première » qui dépasse ou « excède » tout ce qu'elle cause): la causalité et l'éminence forment une sorte de tout, à tel point que l'on peut parler d'une « voie de causalité éminente »³⁴; la voie de causalité et la voie d'éminence sont inséparables³⁵. Troisièmement, la rémotion consiste à connaître la « différence » essentielle de Dieu par rapport à ses créatures. Quatrièmement, l'éminence (« super-excès ») vient achever le processus en donnant de connaître que ce qui est écarté de Dieu ne l'est pas par défaut mais en raison de la transcendante perfection de Dieu dont le mode nous échappe; en ce sens, l'éminence fournit le motif de la rémotion. Ainsi, écarter une perfection de Dieu (« Dieu n'est pas sage »), c'est affirmer que Dieu est sage mais d'une *manière* radicalement différente des créatures (une manière qui donc nous échappe), parce que Dieu dépasse tout ce qui n'est pas lui. Tout comme la causalité, la négation est intrinsèquement liée à l'éminence qui exerce une fonction de charnière dans le processus global des trois voies.

3. Négation (rémotion), causalité, éminence (excellence)

Le troisième agencement des voies dionysiennes (négation, causalité, éminence) peut paraître un peu troublant mais il est très présent chez saint

34. B. BLANKENHORN, *The Mystery of Union with God*, p. 314 (à propos du commentaire de saint Thomas sur *Les Noms divins* de Denys): « Eminence completes the causal way of naming God; indeed, these cannot be separated. Because similitude extends to God's being, the note of intelligibility or aspect of similitude between God and creature cannot be the same and so excludes univocity. The way of eminent causality enables and limits divine naming. Aquinas grounds and partly justifies the firm link between causality and eminence with an appeal to the Dionysian formula that God precontains all things in himself. [...] God's eminent being grounds his manner of causality. It therefore also grounds the way in which we affirm and deny things of God ».

35. *Ibid.*, p. 315.

Thomas, du début jusqu'à la fin de son enseignement³⁶. En plusieurs cas, la première place accordée à la négation intervient dans un contexte où il s'agit de notre connaissance des perfections qu'il faut reconnaître en Dieu (les attributs divins), comme dans ce passage tiré d'un article demandant s'il faut affirmer une science en Dieu :

Selon Denys, c'est par trois voies (*tribus viis*) qu'à partir des créatures nous parvenons à Dieu : par rémotion, par causalité, par éminence (*scilicet per remotionem, per causalitatem, per eminentiam*); chacune nous introduit dans la connaissance de Dieu. La première voie, qui est par rémotion (*prima igitur via, quae est per remotionem*), est celle-ci : puisque toutes potentialité et matérialité sont écartées de Dieu, du fait qu'il est acte pur et premier, il faut que son essence soit dénuée de matière et qu'elle soit seulement forme [...] existant par soi [...] et intelligente. La deuxième voie, qui est par la causalité (*secunda via, quae est per causalitatem*), est celle-ci : tout agent a une certaine intention et le désir d'une fin. [...] Il faut donc que [Dieu] soit intelligent et connaissant. La troisième voie, qui est par éminence (*tertia via, quae est per eminentiam*), est celle-ci : ce qui se trouve en plusieurs [réalités] et de plus en plus selon qu'elles s'approchent de quelque chose, cela doit se trouver au degré maximal (*maxime*) dans ce dernier. [...] Il faut donc qu'en Dieu se trouve la plus noble (*nobilissima*) connaissance³⁷.

La première place donnée à la « rémotion » (*prima via*!) s'explique ici par le propos de démontrer la pure intellectualité divine (car l'intellection requiert l'immatérialité) et, en dernier ressort, l'absence de toute composition en Dieu. Puisqu'il s'agit de montrer que Dieu est intelligent, la voie de causalité (*secunda via*) se concentre sur la causalité finale de Dieu, d'une manière qui rappelle la cinquième voie de démonstration de l'existence de Dieu³⁸. Quant à l'éminence, elle montre que Dieu possède la science sur un mode transcendant, à un degré « maximal », toute science créée se rapportant à celle de Dieu comme à son principe et son exemplaire (ici, nous sommes proches de la quatrième voie de la démonstration de l'existence de Dieu). Dans ce texte, l'éminence ne vient pas « corriger » la rémotion mais elle fournit simplement le couronnement de l'exposé³⁹.

36. Les textes de saint Thomas présentant cet agencement sont : *In I Sent.*, dist. 35, q. 1, a. 1, resp.; *Super Boetium de Trinitate*, q. 6, a. 3, resp.; *De malo*, q. 16, a. 8, ad 3; *ST I*, q. 88, a. 2, ad 2; *Super epistolam ad Romanos*, ch. 1, lect. 6 (Éd. Marietti, n° 117); voir aussi *ScG I*, ch. 14 (Éd. Marietti, n°s 116-118). Cf. Th.-D. HUMBRECHT, *Théologie négative*, p. 322, note 2.

37. THOMAS D'AQUIN, *In I Sent.*, dist. 35, q. 1, a. 1, resp.

38. *ST I*, q. 2, a. 3, resp.

39. Une approche semblable s'observe en *Super Boetium de Trinitate*, q. 6, a. 3, resp., où saint Thomas étend cet agencement des voies à notre connaissance des « formes immatérielles »

La place centrale de la « rémotion » est particulièrement soulignée au début de la section de la *Somme contre les Gentils* qui traite les attributs divins :

Après avoir montré qu'il existe un premier étant que nous appelons Dieu, il faut chercher ses propriétés (*conditiones*). Or, dans l'étude de la substance divine, il faut surtout se servir de la voie de rémotion (*est autem via remotionis utendum praecipue*). Car la substance divine excède (*excedit*) par son immensité toute forme qu'atteint notre intellect : nous ne pouvons donc pas l'appréhender en connaissant ce qu'elle est (*quid est*), mais nous en avons une certaine connaissance en connaissant ce qu'elle n'est pas (*quid non est*). Et nous nous approchons d'autant plus de cette connaissance que nous pouvons, par notre intellect, écarter (*removere*) davantage de choses de Dieu. Car nous connaissons d'autant mieux chaque chose pour autant que nous saisissons plus pleinement en quoi elle diffère des autres. [...] Et dès lors il y aura une considération propre de la substance de Dieu (*tunc de substantia eius erit propria consideratio*), puisqu'il sera connu comme distinct de toute chose. Mais [cette considération] ne sera pas parfaite : car on ne connaîtra pas ce que Dieu est en lui-même⁴⁰.

L'existence de Dieu ayant déjà été démontrée, saint Thomas introduit ici son étude des attributs divins (en commençant par l'éternité). Le rôle « principal » de la rémotion est expliqué par l'éminence : c'est parce que Dieu déborde toute conception de notre intelligence que la rémotion s'impose spécialement. En ce sens, c'est bien l'éminence divine qui rend compte de la nécessité d'une voie négative. Ce texte montre également que la « voie de rémotion » consiste en *un ensemble de jugements successifs*. Chez saint Thomas, comme ce passage en témoigne, le processus rémotionnel (la voie négative) apparaît comme un processus complexe et progressif qui inclut une pluralité d'actes séparateurs⁴¹. La voie négative est une approximation progressive de Dieu : plus nous savons tout ce qu'il faut écarter de Dieu, mieux nous connaissons Dieu. La négation fait connaître, et plus nous nions, plus nous connaissons ! En réalité, plus on affirme au sujet de Dieu, plus grandit la nécessité

(dans le contexte de notre connaissance de Dieu) : « Des formes immatérielles, nous connaissons qu'elles sont (*an est*) et à leur sujet, au lieu d'une connaissance de ce qu'elles sont (*quid est*), nous avons une connaissance par négation, par causalité et par excès (*per negationem, per causalitatem, et per excessum*); ce sont aussi les modes que Denys pose dans son livre sur les *Noms divins* » (Éd. Léonine, tome 50, p. 168).

40. *ScG I*, ch. 14 (Éd. Marietti, n° 117).

41. Y. DE ANDIA, « *Remotio – negatio* », p. 192 et 196; cf. p. 200 : « la voie négative est une approximation progressive de Dieu. Elle se distingue de l'affirmative en ce que [...] "par la négation, si nous savons comment [une chose] se distingue des autres, nous ignorons ce qu'elle est" » (citation de *ScG III*, ch. 39 [Éd. Marietti, n° 2167] : « *per negationes autem habita propria cognitione de re, scitur quod est ab aliis discreta, tamen quid sit remanet ignotum* »).

d'écarter de lui les modalités créées des perfections et les modalités créées de notre mode de connaître : l'importance des négations avance à la mesure des affirmations et de l'éminence. Par ailleurs, bien que l'essence (*quid est*) de Dieu nous demeure inconnue selon ce qu'elle est en elle-même, il y a bien *considération propre de la substance de Dieu*. Ce dernier point est capital : le processus des jugements négatifs est le moment d'une contemplation propre de Dieu par prédication substantielle⁴².

Notons enfin que c'est cet agencement (négation, causalité, excellence) que saint Thomas discerne en *Romains* 1, 20, le texte qu'il invoque le plus souvent à l'appui de la connaissance de Dieu par la lumière naturelle de la raison humaine. Saint Paul y écrit que « ce que Dieu a d'invisible depuis la création du monde se laisse voir à l'intelligence à travers ses œuvres, son éternelle puissance et sa divinité ». Saint Thomas commente :

Il faut d'abord considérer ce que [les Gentils] ont connu de Dieu. Et [l'apôtre] pose trois choses. Premièrement, les « invisibles » (*invisibilia*) de Dieu, par quoi il faut entendre l'essence de Dieu qui, comme nous l'avons dit, ne peut pas être vue par nous [...]. Cependant, elle nous a été manifestée par certaines similitudes trouvées dans les créatures qui participent de multiples manières à ce qui est un en Dieu, et de cette façon notre intellect considère l'unité de l'essence divine sous la raison de bonté, de sagesse, de puissance et d'autres [perfections] de ce genre. La deuxième chose qui est connue de Dieu, c'est sa puissance (*virtus*), selon que les choses procèdent de lui comme de leur principe. [...] Cette puissance, les philosophes ont connu qu'elle est perpétuelle, et c'est pourquoi l'apôtre dit « et sa puissance éternelle ». La troisième chose qui est connue [de Dieu] est ce que [l'apôtre] dit : « et sa divinité » (*divinitas*) : à cela se rapporte le fait qu'ils ont connu Dieu comme la fin ultime vers laquelle tendent toutes choses. En effet, le bien divin est appelé « bien commun » qui est participé par toutes choses, et c'est la raison pour laquelle [l'apôtre] dit « et sa divinité » (*divinitas*), qui signifie une participation, plutôt que sa « déité » (*deitas*) qui signifie l'essence de Dieu. [...] Or ces trois choses se rapportent aux trois modes de connaissance [de Dieu] dont nous avons parlé plus haut [en référence à Denys dans son livre sur les *Noms divins*]⁴³. Car les « invisibles » de Dieu sont connus par voie de négation

42. Voir Th.-D. HUMBRECHT, *Théologie négative*, p. 234-235 (en conclusion de l'analyse de ce texte) : il s'agit bien d'une connaissance de la substance divine ; c'est une connaissance propre, c'est-à-dire qui n'est ni universelle, ni métaphorique, ni impropre ; cette connaissance par négations fait connaître quelque chose qui appartient à Dieu ; c'est cependant une connaissance imparfaite car on ne connaît pas ce que Dieu est en soi (son essence).

43. Nous lirons ce passage plus bas : voir le texte dont la référence est indiquée à la note 61.

(*invisibilia Dei cognoscuntur per viam negationis*), sa « puissance éternelle » par voie de causalité (*sempiterna virtus per viam causalitatis*) et sa « divinité » par voie d'excellence (*divinitas per viam excellentiae*)⁴⁴.

Ici, la séquence négation-causalité-excellence est simplement requise par le texte biblique. Saint Thomas ne saisit pas la « puissance » et la « divinité » comme une explicitation des « invisibles » de Dieu mais comme deux aspects qui se distinguent de ces « invisibles », de telle sorte qu'il discerne trois éléments : les « invisibles » de Dieu (c'est-à-dire les attributs divins essentiels, dont l'unité réelle est soulignée), la puissance et la divinité. Il est remarquable que saint Thomas découvre les trois voies dionysiennes dans ce texte paulinien. Nous sommes d'autant plus proches de Denys que l'exposé commence, comme dans le commentaire des *Noms divins*, par les « similitudes » de Dieu que l'on trouve dans les créatures : cela implique une primauté de la causalité divine, ici sous l'aspect de l'efficacité et de l'exemplarité, c'est-à-dire de la participation.

4. Éminence, causalité, négation

Le quatrième agencement pourra surprendre. On le trouve dans la treizième question de la *Prima Pars* consacrée aux « noms divins » et au mode de notre connaissance de Dieu, ici dans un article où saint Thomas se demande : le nom « Dieu » (*Deus*) signifie-t-il la nature de Dieu ? Le corps de l'article explique que, bien que le nom « Dieu » ait été donné à partir de l'opération de Dieu dans le monde (son activité de providence universelle), ce nom est bien employé pour signifier la nature divine elle-même et non seulement l'activité de Dieu⁴⁵. La deuxième objection rappelle que la nature divine nous est inconnue et veut en conclure que le nom « Dieu » ne peut pas être un nom de nature, puisque nous nommons les choses dans la mesure où nous les connaissons. Saint Thomas répond qu'on ne peut pas connaître Dieu par sa nature telle qu'elle est en elle-même, mais qu'on peut en avoir une connaissance imparfaite par ses effets (il n'y a pas de troisième issue). La connaissance de l'essence divine étant réservée à la vision, il reste donc une connaissance imparfaite de la nature de Dieu par les effets :

Selon que nous pouvons connaître la nature d'une chose à partir de ses propriétés ou de ses effets, nous pouvons la signifier par un nom. C'est pourquoi, puisque nous pouvons connaître la substance de la pierre selon elle-même à partir de sa propriété, en sachant ce qu'est une pierre, ce nom « pierre »

44. THOMAS D'AQUIN, *Super epistolam ad Romanos*, ch. 1, lect. 6 (Éd. Marietti, n° 117).

45. *ST I*, q. 13, a. 8, resp.

signifie la nature même de la pierre selon [ce] qu'elle est en elle-même; car [ce nom « pierre »] signifie la définition de la pierre, définition par laquelle nous savons ce qu'est (*quid est*) une pierre. En effet, la raison que signifie le nom, c'est la définition, comme il est dit au quatrième livre de la *Métaphysique*. Mais, à partir des effets de Dieu, nous ne pouvons pas connaître la nature divine selon [ce] qu'elle est en elle-même de sorte que nous connaîtrions ce qu'elle est (*qui est*); nous la connaissons cependant par mode d'éminence, de causalité et de négation (*per modum eminentiae et causalitatis et negationis*), comme on l'a dit plus haut. Et ainsi ce nom « Dieu » signifie la nature divine. En effet, ce nom [« Dieu »] fut adopté (*impositum*) pour signifier ce qui existe au-dessus de toutes choses (*supra omnia existens*), qui est le principe de toutes choses (*quod est principium omnium*) et qui est écarté de toutes choses (*et remotum ab omnibus*). Et c'est là ce qu'entendent signifier ceux qui [le] nomment « Dieu »⁴⁶.

Ce texte exclut une connaissance de Dieu à partir de ses propriétés: nous connaissons Dieu à partir de ses effets. C'est ce que saint Thomas a établi tant à la question 2 qu'à la question 12 de la *Prima Pars*. L'universalité de la perspective (« ce qu'entendent signifier ceux qui [le] nomment "Dieu" ») suggère qu'il s'agit principalement des effets de nature, sans qu'on doive exclure les effets de grâce. Le point qui retient notre attention est la première place donnée ici à l'éminence. Cette primauté de l'éminence s'explique manifestement par le fait qu'il s'agit du nom « Dieu », car ce nom évoque d'emblée, pour tous ceux qui l'emploient, la réalité la plus haute qui surpasse infiniment toutes les autres⁴⁷. Ajoutons deux observations. Premièrement, malgré l'ordre d'indication des trois voies, la causalité occupe le rôle le plus fondamental puisque ce texte commence par affirmer que Dieu nous est connu par ses effets. Il reste, deuxièmement, que ce passage suggère une certaine priorité de l'éminence par rapport à la négation.

5. Causalité, éminence (*excellence, excès*), négation

Un cinquième agencement des voies dionysiennes se trouve très bien attesté dans les œuvres de saint Thomas: causalité, éminence et négation⁴⁸.

46. *Ibid.*, ad 2.

47. Voir par exemple *Super epistolam ad Romanos*, ch. 1, lect. 7 (Éd. Marietti, n° 127): « Ils [les Gentils] ont connu Dieu de deux manières: d'une première manière comme suréminent par rapport à toutes choses (*uno modo sicut omnibus super eminentem*) [...] et deuxièmement comme la cause de tous les biens (*sicut omnium bonorum causam*) ». On observe ici deux « voies »: l'éminence et la causalité (sans mention de la négation); cf. *ST I*, q. 8, a. 1, ad 1.

48. Les textes de saint Thomas qui mentionnent les trois voies dans cet ordre sont: *Super Boetium de Trinitate*, q. 1, a. 2, resp.; *Super Boetium de Trinitate*, q. 6, a. 2, resp.; *ScG III*, ch. 49 (Éd. Marietti, n° 2270); *ST I*, q. 13, a. 1, resp.; *ST I*, q. 13, a. 10, ad 5; *ST I*, q. 84, a. 7, ad 3;

Tout d'abord, dans ses questions sur le *De Trinitate* de Boèce (l'ouvrage date des années 1257-1259, entre le *De veritate* et la *Somme contre les Gentils*), saint Thomas offre une remarquable synthèse de notre connaissance de Dieu. Denys est présent dès la première objection: Dieu nous demeure « inconnu »⁴⁹. Dans sa réponse, saint Thomas commence par rappeler que nous ne connaissons pas Dieu par sa nature mais à partir de ses effets; ces effets sont inférieurs à Dieu et n'égalent nullement la puissance divine. Par conséquent, nous ne pouvons pas connaître l'essence divine en elle-même mais nous pouvons connaître de Dieu « qu'il est », et nous pouvons connaître ce qui revient à Dieu comme cause: 1° en avançant des effets vers la cause, 2° en considérant la similitude de la cause dans les effets et 3° en observant la déficience des effets par rapport à la perfection de leur cause. Saint Thomas poursuit alors:

Et ainsi l'esprit humain avance (*proficit*) dans la connaissance de Dieu de trois manières, bien qu'il ne parvienne pas à connaître ce qu'est (*quid est*) Dieu mais seulement qu'il est (*an est solum*): premièrement, selon qu'est mieux connue son efficace (*efficacia*) dans la production des choses; deuxièmement, selon qu'il est connu comme la cause d'effets plus nobles qui, puisqu'ils comportent une certaine similitude avec Dieu, font davantage valoir son éminence (*eminentia*); troisièmement, en ce que Dieu est connu comme de plus en plus éloigné (*elongatus*) de tout ce qui apparaît dans ses effets. C'est pourquoi Denys dit dans son livre sur les *Noms divins* que [Dieu] est connu comme la cause de toutes choses, et par excès, et par ablation (*ex omnium causa et excessu et ablatione*)⁵⁰.

Connaître Dieu, c'est le connaître comme la Cause des effets qu'il dépasse infiniment. Dans ce texte, saint Thomas présente les voies ou modes de la connaissance de Dieu dans une séquence qui est *exactement l'inverse* de celle de Denys. Au lieu de « ablation », « excès » et « cause », Thomas attribue à Denys l'enseignement d'une connaissance de Dieu comme « cause », « par excès » et « par ablation ». La primauté de la causalité, que Thomas envisage ici sous l'aspect de la perfection de la puissance productrice de Dieu, ne pose pas de difficulté. Et puisqu'il s'agit du progrès dans la connaissance de Dieu, l'éminence est associée aux « effets plus nobles » qui, en quelque sorte, appellent nos esprits à prendre la mesure ou plutôt la démesure de leur Exemple

Super epistolam ad Romanos, ch. 1, lect. 6 (Éd. Marietti, n° 115). Cf. Th.-D. HUMBRECHT, *Théologie négative*, p. 322-323, note 2.

49. THOMAS D'AQUIN, *Super Boetium de Trinitate*, q. 6, a. 2, arg. 1. L'article parallèle de l'*Écrit sur les Sentences* fait également intervenir Denys dans une objection: il n'est de connaissance que des seuls existants; or Dieu est au-dessus de tous les existants; donc il est au-dessus de toute connaissance (*In I Sent.*, dist. 3, q. 1, a. 1, arg. 1).

50. *Super Boetium de Trinitate*, q. 1, a. 2, resp. (Éd. Léonine, tome 50, p. 84-85).

divin. Quant à la rémotion (« ablation »), elle vient achever le processus en complétant la causalité et l'éminence. Ici, le rôle de la rémotion ou de l'ablation semble être surtout de préciser l'éminence⁵¹. La rémotion, en quelque sorte, nous donne de mieux saisir l'éminence de Dieu qui surpasse infiniment tout ce qui n'est pas lui. Bien sûr, nous ne connaissons pas le mode de l'éminence divine (tout comme nous ne connaissons pas ce que Dieu est en lui-même) : l'« ablation » nous montre que ce mode divin nous est inaccessible, car Dieu est infiniment « au-delà » (*elongatus*) des créatures, hors de l'ordre des créatures : Dieu est « à part de toutes choses »⁵². C'est en ce sens que, ayant une connaissance vraie et propre de Dieu, nous le connaissons cependant comme « inconnu » et nous lui sommes unis comme à l'« inconnu »⁵³.

Nous avons déjà lu plusieurs passages de la treizième question de la *Prima Pars* de la *Somme de théologie*, expressément consacrée aux « noms divins ». Nous y revenons une fois encore. Le premier article pose la question : « pouvons-nous nommer Dieu » (littéralement : « Dieu peut-il être nommé par nous ») ? Dans sa réponse, saint Thomas commence par rappeler, en référence

51. Dans le même sens (et avec la même séquence), voir *Super Boetium de Trinitate*, q. 6, a. 2, resp. (p. 165) : « Les choses qui dépassent le sens et l'imagination, comme les réalités qui ne dépendent en rien de la matière [...], nous pouvons parvenir à les connaître soit par la voie de la causalité (*uel per viam causalitatis*), comme à partir d'un effet on peut saisir la cause qui n'est pas de même proportion que l'effet mais qui le dépasse (*excellens*), soit par excès (*uel per excessum*), soit par rémotion (*uel per remotionem*) lorsque nous séparons (*separamus*) de telles réalités tout ce que les sens et l'imagination appréhendent. Ce sont là les modes de la connaissance de Dieu à partir des réalités sensibles que Denys pose dans son livre sur les *Noms divins* ».

52. *ScG III*, ch. 49 (Éd. Marietti, n° 2270), où l'on observe également la séquence causalité-éminence-rémotion : « La substance séparée, par sa substance, connaît de Dieu qu'il est (*quia est*), et qu'il est la cause de toutes choses (*quod est omnium causa*), et qu'il est éminent par rapport à toutes choses (*eminentem omnibus*) et qu'il est écarté de toutes choses (*remotum ab omnibus*) – non seulement de celles qui existent mais aussi de celles qu'un esprit peut concevoir. Et nous aussi, nous pouvons quelque peu atteindre cette connaissance de Dieu : par les effets, nous connaissons de Dieu qu'il est (*quia est*), et qu'il est la cause des autres [réalités] (*causa aliorum est*), super-éminent par rapport aux autres [réalités] (*aliis supereminens*), et écarté de toutes choses (*et ab omnibus remotus*) ». Ce texte succinct explique bien que la voie de causalité permet de connaître que Dieu existe et de le connaître comme la cause des créatures ; la voie d'éminence donne de connaître qu'il dépasse absolument tout ; et enfin, la rémotion vient achever le processus en donnant de saisir que Dieu est « à part de toutes choses » (*ab omnibus remotus*).

53. *Ibid.* (c'est la suite du texte cité à la note précédente) : « Tel est le point ultime et le plus parfait de notre connaissance en cette vie, comme le dit Denys dans le livre de la *Théologie mystique*, puisque nous sommes unis à Dieu comme à l'inconnu (*Deo quasi ignoto coniungimur*). [...] C'est pour manifester l'ignorance de cette sublime connaissance (*huius sublimissimae cognitionis ignorantiam*) qu'il est dit à propos de Moïse en *Exode* 20 qu'il est "arrivé à la nuée où est Dieu" ». Cf. *ST I*, q. 12, a. 13, ad 1.

au *Peri hermeneias* d'Aristote, que nos mots sont les signes des concepts et que les concepts sont des « similitudes » des choses, de telle sorte que c'est par la médiation de la « conception de notre intellect » que nos paroles se rapportent aux choses signifiées⁵⁴. Il rappelle ensuite que c'est dans la mesure où notre intelligence connaît une chose que nous pouvons la nommer, et il poursuit :

Or nous avons montré plus haut [q. 12, a. 11 et 12] que, dans cette vie [terrestre], nous ne pouvons pas voir Dieu par son essence. Mais nous connaissons Dieu à partir des créatures : selon sa relation de principe [envers les créatures] et par mode d'excellence et de rémotion (*secundum habitudinem principii, et per modum excellentiae et remotionis*). Ainsi, nous pouvons nommer Dieu à partir des créatures, mais non pas de telle manière que le nom qui le signifie exprime l'essence divine telle qu'elle est⁵⁵.

Ce texte fournit le *fondement* de la doctrine des noms divins (l'article suivant enseigne que les noms absolus positifs signifient bien la substance de Dieu). Denys n'est pas explicitement mentionné et saint Thomas n'y explique pas davantage les trois voies⁵⁶. La causalité fournit clairement la base du procédé par lequel nous nommons Dieu. Le rapport de l'excellence et de la rémotion n'est pas explicité : est-ce l'excellence qui appelle la rémotion ? Ce texte peut le suggérer mais ne le dit pas. Sur la base de ce qu'il a déjà exposé, Thomas semble présenter la séquence « principe, excellence, rémotion » comme allant de soi.

Quelques articles plus bas dans la même question, saint Thomas porte son attention sur la signification du nom « Dieu » (*Deus*). Un argument fait observer que ce nom « Dieu » est employé aussi bien par des païens idolâtres que par les chrétiens catholiques, et veut en conclure que ce nom « Dieu » est donc attribué de manière équivoque (*aequivoce*), puisque dans un cas il signifie une idole et dans l'autre le vrai Dieu de la foi chrétienne. Saint Thomas récuse cette thèse et apporte la réponse suivante :

54. *ST I*, q. 13, a. 1, resp. : « secundum Philosophum, voces sunt signa intellectuum, et intellectus sunt rerum similitudines. Et sic patet quod voces referuntur ad res significandas, mediante conceptione intellectus ». Cf. ARISTOTE, *De l'interprétation* 1 (16a3) : « Les noms émis par la voix sont les symboles des états de l'âme » (ARISTOTE, *Organon*, trad. Jules Tricot, Vrin, Paris, 1984, p. 77-78). Voir plus haut la note 8.

55. THOMAS D'AQUIN, *ST I*, q. 13, a. 1, resp.

56. Suivant B. BLANKENHORN (*The Mystery of Union with God*, p. 302-303), qui analyse la notion de « conception de notre intellect », ce texte confirme que le procédé par lequel nous nommons Dieu relève d'un ensemble de jugements : cela s'applique tant à la voie de causalité (ici : « relation de principe ») qu'à la voie d'excellence et de rémotion.

La nature de Dieu telle qu'elle est en elle-même, ni le catholique ni le païen ne la connaissent, mais l'un et l'autre la connaissent selon une certaine raison de causalité, d'excellence et de rémotion (*secundum aliquam rationem causalitatis vel excellentiae vel remotionis*), comme on l'a dit plus haut. À cause de cela, le païen qui appelle une idole « Dieu » peut prendre ce nom « Dieu » dans la même signification (*in eadem significatione*) que le catholique prend ce nom quand il dit que l'idole n'est pas Dieu. Et s'il se trouvait quelqu'un qui ne connaisse Dieu sous aucun aspect [littéralement: selon aucune raison], il ne le nommerait pas non plus, si ce n'est à la façon dont nous prononçons des noms dont nous ignorons la signification⁵⁷.

Nous observons ici encore que les trois voies se trouvent du côté de la « signification »⁵⁸. C'est cet aspect qui permet à saint Thomas d'exclure l'équivocité dans l'emploi du nom « Dieu » par des hommes dont les croyances divergent pourtant radicalement. Nous pouvons également observer la place centrale de l'excellence ou éminence⁵⁹, mais saint Thomas ne l'explique pas davantage. Il reste tout de même remarquable que, dans la question de la *Somme de théologie* traitant les « noms divins », saint Thomas ait retenu la séquence « causalité (principe)-excellence-rémotion ».

Les choses sont nettement plus claires dans le dernier texte que nous proposons de lire. Il s'agit d'un extrait du commentaire de l'épître aux *Romains* 1, 19 où saint Paul écrit: « car ce qui est connu de Dieu est manifeste pour eux » (suivant saint Thomas, « eux » désigne ici les païens). Comme il le fait inlassablement, saint Thomas rappelle tout d'abord que l'essence de Dieu (« *quid est Deus* ») est inconnue des hommes; il invoque ici le discours de saint Paul à l'Aréopage (!) qui fait mention d'un autel portant l'inscription « au Dieu inconnu » (*ignoto Deo*; *Actes* 17, 23). La raison se trouve dans le fait que la connaissance humaine prend son départ dans ce qui est connaturel à l'homme, c'est-à-dire dans « les créatures sensibles qui ne sont pas proportionnées pour représenter l'essence divine »⁶⁰. Saint Thomas poursuit alors:

À partir des créatures, l'homme peut connaître Dieu de trois manières (*tripliciter*), comme Denys le dit dans son livre sur les *Noms divins*. Selon un

premier mode, par causalité (*per causalitatem*). Puisque les créatures sont sujettes à la défaillance et au changement (*defectibiles et mutabiles*), il est nécessaire de les ramener à un principe immuable et parfait. Et de cette façon on connaît de Dieu qu'il est (*an est*). Deuxièmement, par la voie d'excellence (*per viam excellentiae*): car toutes choses ne sont pas ramenées à un premier principe comme à leur cause propre et univoque, à la façon dont un homme engendre un autre homme, mais comme à leur cause commune qui les dépasse (*in causam communem et excedentem*). Et par cela on connaît que Dieu est au-dessus de toutes choses. Troisièmement par voie de négation (*per viam negationis*): car si la cause dépasse [ses effets] (*si est causa excedens*), rien de ce qui se trouve dans les créatures ne peut lui convenir [...] et c'est ainsi que nous disons que Dieu est immobile, infini, et les attributs de ce genre. Cette connaissance, [les Gentils] l'ont eue par la lumière [de la raison] inscrite en eux⁶¹.

Il semble bien que, chronologiquement, ce passage soit l'un des derniers textes dans lesquels saint Thomas se réfère à Denys et fait valoir ses trois voies ou modes de notre connaissance de Dieu⁶². Tout d'abord, la voie de causalité y intervient pour fonder notre connaissance de l'existence de Dieu comme premier principe immuable et parfait. Ces explications évoquent les voies que saint Thomas développe dans la deuxième question de la *Prima Pars* pour démontrer l'existence de Dieu. Ensuite, la voie d'excellence est expliquée par le propos d'exclure l'univocité. L'excès (ou éminence) exclut que Dieu soit une cause du même ordre que les créatures: Dieu est cause transcendante qui dépasse infiniment ses créatures. Il faut noter que l'excès et la causalité sont très étroitement liés: Dieu est « cause qui dépasse [ses effets] » (*causa excedens*). Enfin, la voie de négation se présente comme une *conséquence de la voie d'excès*. Autrement dit, la voie de négation vient expliciter ou préciser l'excès: puisque Dieu est la cause transcendante qui dépasse les créatures (causalité-excès), ses perfections ne sont pas celles des créatures; la mention des attributs divins négatifs (immobilité, infinité) évoque spécialement les questions 3-11 de la *Prima Pars*, sans que l'on doive exclure la « voie de négation » de notre connaissance des attributs divins positifs absolus (les attributs étudiés dans les questions 14-26 de la *Prima Pars*). Nous sommes proches du Prologue de la deuxième question de la *Somme de théologie*

57. THOMAS D'AQUIN, *ST I*, q. 13, a. 10, ad 5.

58. Voir Th.-D. HUMBRECHT, *Théologie négative*, p. 305.

59. B. BLANKENHORN, *The Mystery of Union with God*, p. 315: « Question 13 of the *Prima Pars* explains a method of eminent naming that Aquinas applies throughout his treatise on God and later in his Christology. The way of eminence constitutes the height and limit of rational, faith-based discourse about God ».

60. THOMAS D'AQUIN, *Super epistolam ad Romanos*, ch. 1, lect. 6 (Éd. Marietti, n° 114).

61. *Ibid.*, n° 115.

62. Suivant l'état actuel de nos connaissances, le commentaire de l'épître aux *Romains* date des dernières années de la vie de saint Thomas; de ce commentaire, saint Thomas aurait révisé les treize premiers chapitres durant son séjour à Naples à la fin de sa vie (1272-1273); cf. J.-P. TORRELL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, p. 325 et 450.

où saint Thomas explique que, concernant l'essence divine, « il faut considérer si Dieu existe (*an Deus sit*), comment il est (*quomodo sit*) ou plutôt comment il n'est pas (*quomodo non sit*) ». Le fondement se trouve dans la causalité divine et la clef réside dans l'éminence de Dieu qui requiert la voie de négation⁶³.

Ce texte du commentaire sur l'épître aux *Romains* manifeste bien que, pour saint Thomas, les voies de Denys sont le cadre de la connaissance de Dieu par la lumière naturelle de la raison humaine. Néanmoins, la présence de ces voies, selon le même agencement, dans la question 13 de la *Prima Pars* montre qu'elles rendent également compte des noms par lesquels nous confessons Dieu à la lumière de la foi⁶⁴. C'est ainsi que saint Thomas peut affirmer que, par ses trois voies, « Denys donne parfaitement (*perfecte*) de saisir comment les noms sont attribués à Dieu »⁶⁵.

La séquence « causalité-excès-négation » exprime fort bien le processus par lequel nous connaissons et nous nommons Dieu. Elle envisage la connaissance de Dieu « de notre côté » (*quoad nos*), à partir des effets, pour atteindre Dieu comme Cause qui transcende les créatures : l'excès divin, que les négations viennent préciser, exclut que notre « mode de connaître » et notre « mode de signifier » puissent convenir à Dieu, en sorte que nous ne pouvons pas connaître l'essence de Dieu en elle-même. La causalité est première et fondamentale, l'excès divin (éminence) exerce un rôle de charnière et la négation vient expliciter les conséquences de l'excès (causalité-excès) de Dieu.

Conclusions

Que pouvons-nous retirer de ce parcours de textes ? La première conclusion est certainement que, chez saint Thomas, l'exposé des trois voies dionysiennes est beaucoup plus diversifié et souple que l'enseignement commun des manuels. L'ordre dans lequel les trois voies sont indiquées ne suffit certes pas

63. Cf. Th.-D. HUMBRECHT, *Théologie négative*, p. 497. L'auteur note que, dans ce texte, l'expression « *via negationis* » est l'une des rares attestations de « voie négative » chez saint Thomas (*ibid.*).

64. En effet, bien que la « lumière » soit différente (lumière de la raison naturelle et lumière de la foi), bien que la révélation nous fasse connaître des effets divins plus nombreux et plus excellents, et bien que la révélation nous donne de connaître des réalités divines inaccessibles par la raison naturelle (par exemple la Trinité), la modalité des noms par lesquels nous signifiions Dieu selon les trois voies de Denys demeure la même dans les deux cas.

65. Voir plus haut le texte dont la référence est indiquée à la note 29.

pour mesurer la valeur de chaque voie et leur interrelation, mais nous avons pu observer que, selon les contextes, il entraîne des nuances.

Deuxièmement, quel que soit l'agencement des voies, il est manifeste que la causalité constitue le fondement de l'édifice, l'accent n'étant pas seulement placé sur l'efficiencia mais aussi sur l'exemplarité (doctrine de la participation) et sur la finalité. La voie de la causalité constitue la base de l'ensemble des voies, puisque, d'une part, c'est elle qui nous permet de connaître que Dieu existe et, d'autre part, c'est elle qui nous permet d'affirmer positivement des perfections au sujet de Dieu.

Troisièmement, tout comme la causalité et l'éminence sont intrinsèquement liées (nous connaissons Dieu comme cause transcendante, *causa excedens*), l'éminence et la négation sont aussi intrinsèquement liées, à tel point que l'éminence et la négation forment une unité⁶⁶. La négation et l'éminence sont attachées à notre mode de connaître et à notre mode de signifier, c'est-à-dire à l'obscurité de notre connaissance de Dieu, qui n'empêche toutefois pas une prédication substantielle de Dieu. En somme, les trois voies sont les « moments » *inséparables* d'un processus complexe constitué de jugements que nous formons au sujet de Dieu et par lesquels nous nommons Dieu.

Quatrièmement, le rapport entre la voie de négation et la voie d'éminence est fluctuant. Certains textes sont lus, traditionnellement, comme enseignant que l'éminence vient compléter la négation, au sens où l'éminence précise que les négations ne sont pas posées en raison d'un défaut en Dieu mais en raison de l'excès de Dieu par rapport à toutes choses. D'autres textes présentent plus résolument les jugements négatifs comme une conséquence de l'éminence, la négation étant en quelque sorte une explicitation de l'éminence, une purification de notre contemplation de Dieu par suite de la reconnaissance de l'excès divin : la voie négative apparaît alors comme un exercice de purification découlant de l'éminence de Dieu, du fait que nous connaissons et nommons Dieu à partir des créatures.

Enfin, sans renoncer à l'ordre d'exposition communément reçu et bien présent chez saint Thomas, c'est-à-dire « voie de causalité, voie de négation

66. Cette unité est particulièrement claire dans le texte dont la référence est indiquée plus haut à la note 26.

(ou de rémotion) et voie d'éminence », on ne se trompera pas en adoptant également l'ordre d'exposition tout à fait consistant et éclairant : « voie de causalité, voie d'éminence (ou d'excès) et voie de négation ».

Gilles EMERY, OP

Plaidoyer pour les normes anthropologiques à l'occasion des 50 ans de *Humanæ Vitæ* et des 25 ans de *Veritatis Splendor*

« On ne saurait traiter le mal de la société qu'en revenant à l'idéal de la société », écrivait Gilbert Chesterton dans *What's Wrong with the World* (« Qu'est-ce qui ne va pas avec le monde ? »), un ouvrage fort pertinent. « [E]t la conclusion que le titre nous invite à tirer peut être formulée de manière simple et claire », poursuivait le célèbre auteur anglais : « Ce qui est fallacieux est que nous ne nous demandons pas ce qui est juste¹. » Ce qui faisait défaut en Angleterre en 1910 – et cela n'a sans doute fait depuis que s'aggraver dans la plus grande partie du monde occidental – c'était, pour le dire autrement, la notion de normes anthropologiques atemporelles auxquelles l'espèce humaine serait soumise quant à son comportement et à ses actes moraux. Aujourd'hui, contrairement à l'époque de Chesterton², il est considéré comme « normal » d'accorder aux consciences individuelles « le privilège de déterminer les critères du bien et du mal, de manière autonome, et d'agir en conséquence³ », fit observer le pape Jean-Paul II voilà vingt-cinq ans dans l'encyclique *Veritatis Splendor*. « C'est ainsi qu'à la limite l'homme n'aurait même pas de nature et qu'il serait à lui-même son propre projet d'existence. L'homme ne serait rien d'autre que sa liberté!⁴ »

Tel est, plus précisément, ce que le saint pape définissait comme « une liberté qui se projette elle-même⁵ », ou « se définirait par elle-même et serait créatrice d'elle-même et de ses valeurs⁶ », une force autonome « dont le seul point de référence » est, fit remarquer J. Ratzinger durant la même période, ce que l'individu « peut à lui seul concevoir comme bien⁷ ». Cette conception diffère de ce que le théologien belge Servais Pinckaers appelait la « liberté de

1. Gilbert K. CHESTERTON, *What's Wrong with the World*, San Francisco, Ignatius Press, 1994, p. 17.

2. « Nous tombons d'accord à propos du mal », concédait Chesterton en parlant de ses contemporains ; « c'est à propos du bien que nous serions capables de nous arracher les yeux » (*ibid.*, p. 17).

3. JEAN-PAUL II, Lettre encyclique *Veritatis Splendor* (6 août 1993), n° 32.

4. *Ibid.*, n° 46.

5. *Ibid.*, n° 48.

6. *Ibid.*, n° 46.

7. Joseph RATZINGER, « Le problème des menaces pour la vie humaine », *L'Osservatore Romano*, 9 avril 1991, p. 6-7, ici p. 6.

qualité » – autrement dit une liberté qui « s'enracine dans les inclinations spontanées de l'esprit vers la vérité et vers le bien »⁸. Cette notion fondamentalement subjective de la liberté n'est, poursuivait Ratzinger, « plus considérée d'une manière positive comme tendant vers le bien, telle que le découvre la raison aidée par la communauté et par la tradition ». Bien plutôt, elle se « définit [...] comme une émancipation par rapport à tous les conditionnements qui empêchent chacun de suivre sa propre raison »⁹ ; c'est pourquoi on dit d'elle qu'elle est « la liberté d'indifférence »¹⁰. Aussi, le cardinal Ratzinger constata-t-il, en 1996, que le « sens commun perçoit spontanément la liberté comme le droit et la possibilité de faire tout ce dont nous avons envie, et de ne pas devoir faire ce dont nous n'avons pas envie »¹¹. Lorsque, en outre, la liberté n'est plus corrélée à la vérité objective, il devient impossible, écrivait Jean-Paul II dans *Evangelium Vitæ*, de formuler des droits universels et personnels fondés sur la raison ; et la société est livrée à « l'arbitraire ingouvernable des individus ou au totalitarisme mortifère des pouvoirs publics »¹². Le saint pape mit ainsi en lumière cette stupéfiante contradiction : d'une part, une communauté mondiale qui a acclamé l'idée de droits universels de l'homme – « droits innés de toute personne, antérieurs à toute constitution et à toute législation des États » – ; de l'autre, « ces nobles proclamations se voient malheureusement opposer leur tragique négation »¹³. Remplaçant le critère de la dignité personnelle et de ce que cela implique au niveau du « respect, de la gratuité et du service » par « le critère de l'efficacité, de la fonctionnalité et de l'utilité », l'homme n'est plus considéré « pour ce qu'il "est", mais pour ce qu'il "a", ce qu'il "fait" et ce qu'il "rend" » ; et désormais « le plus fort l'emporte sur le plus faible »¹⁴.

Notre civilisation est devenue « une civilisation de la production et de la jouissance, une civilisation des "choses" et non des "personnes", une civilisation dans laquelle les personnes sont utilisées comme on utilise des choses »,

faisait observer le pape Jean-Paul II en 1994. « Dans le cadre de la civilisation de la jouissance, la femme peut devenir pour l'homme un objet, les enfants une gêne pour les parents, la famille une institution encombrante pour la liberté des membres qui la composent »¹⁵. » Alors que l'être humain est appelé à exercer sa domination sur le monde visible du fait de la création (cf. Gn 1, 28) – domination qui devrait consister « dans la priorité de l'éthique sur la technique, dans le primat de la personne sur les choses, dans la supériorité de l'esprit sur la matière » – il ou elle devient, poursuivait-il, « esclave des choses, esclave des systèmes économiques, esclave de la production, esclave de ses propres produits »¹⁶. Ce que le cardinal Ratzinger formula en des termes encore plus vifs :

[L]'homme est en train de devenir un objet technologique tandis qu'il s'égare en déployant toujours plus de capacités en tant que sujet humain, et il n'a à s'en prendre qu'à lui-même. Lorsque des embryons humains sont « cultivés » artificiellement afin de disposer de « matériel de recherche » et d'une réserve d'organes, censés devoir servir à d'autres êtres humains, c'est à peine si cela suscite un tollé, cela horrifie désormais si peu de personnes. Le progrès l'exige, or voilà bien de nobles buts : améliorer la qualité de la vie – ne serait-ce que pour ceux qui peuvent se permettre de recourir à de tels services. Mais si l'homme, dès son origine et au niveau de ses racines, n'est plus qu'un objet pour lui-même, s'il est « produit » et sort de la chaîne de production avec des traits et des caractéristiques préétablis, qu'est-ce que l'homme ici-bas est donc supposé penser de l'homme ? Comment devra-t-il agir vis-à-vis de lui ?¹⁷

Cela amena Jean-Paul II, en 1993, à faire observer que l'être humain « n'est plus capable de se laisser interroger sur le sens authentique de son existence ni d'en assumer dans une véritable liberté les moments cruciaux ». Au contraire, il ou elle occupe tout son temps à « "faire" et, recourant à toutes les techniques possibles », s'emploie à « programmer, contrôler et dominer la naissance et la mort »¹⁸. Ce grand « drame » d'une culture qui en est sans doute venue à considérer la productivité supérieure à la vie elle-même « ne peut laisser personne indifférent »¹⁹, insistait ce même pape dans sa première

8. Servais PINCKAERS, *Les Sources de la morale chrétienne. Sa méthode, son contenu, son histoire*, Fribourg/Paris, Éditions universitaires de Fribourg/Cerf, 1990, 2^e édition, p. 359 et 338. Pour la tradition catholique thomiste, « les inclinations naturelles au bien, au bonheur, à l'être, à la vérité, explique Pinckaers, étaient la source même de la liberté ; elles étaient constitutives de la volonté et de l'intelligence qui, en se conjuguant, formaient le libre-arbitre » (*ibid.*, p. 253).

9. Joseph RATZINGER, « Le problème des menaces pour la vie humaine », p. 6.

10. *Ibid.*

11. Joseph RATZINGER, *Foi, vérité, tolérance. Le christianisme et la rencontre des religions*, traduit par Maria Linnig et Joachim Boufflet, Paris, Parole et Silence, 2005, p. 249.

12. JEAN-PAUL II, Lettre encyclique *Evangelium Vitæ* (25 mars 1995), n° 96.

13. *Ibid.*, n° 18. Voir aussi *ibid.*, n° 69.

14. *Ibid.*, n° 23.

15. JEAN-PAUL II, « Lettre du pape Jean-Paul II aux familles », *Gratissimam sane* (2 février 1994), n° 13.

16. JEAN-PAUL II, Lettre encyclique *Redemptoris Hominis* (4 mars 1979), n° 16.

17. Joseph RATZINGER, « Vorwort zur Neuauflage » dans ID., *Einführung in das Christentum. Bekenntnis – Taufe – Nachfolge*, Gesammelte Schriften IV, Fribourg-en-Brisgau / Bâle / Vienne, Herder, 2014, p. 43.

18. JEAN-PAUL II, *Evangelium Vitæ*, n° 33.

19. JEAN-PAUL II, *Redemptoris Hominis*, n° 16.

encyclique, car l'homme, désormais obsédé par le profit et l'efficacité, paie cette obsession en monnayant la vie humaine. D'où le danger paradoxal auquel une culture qui a sacrifié son option théocentrique en faveur d'une option anthropocentrique soumet la personne. Il n'est donc pas surprenant que le Conseil pontifical pour la justice et la paix présentât « *la vérité même de l'être-homme* » comme « le premier de ces défis auxquels l'humanité d'aujourd'hui est confrontée [en 2004] »²⁰.

Cette situation inconfortable d'un monde qui a perdu ses bases anthropologiques venait de se faire jour lorsque le pape Paul VI rédigea un texte qui, à juste titre, fut désigné comme « l'encyclique la plus controversée de l'histoire²¹ », à savoir *Humanae Vitae*. Son propos, nous dit-il, était de répondre à « l'évolution récente de la société », tandis que « d'étonnants progrès dans la maîtrise et l'organisation rationnelle des forces de la nature », réalisés par l'être humain, ont été étendus à une domination de « son être lui-même pris dans son ensemble : au corps, à la vie physique, à la vie sociale et jusqu'aux lois qui règlent la transmission de la vie »²². On avait perdu, comme Joseph Ratzinger l'affirmera plus de vingt ans plus tard, « la conviction que le devoir est inhérent à l'être humain, la conviction qu'il n'invente pas lui-même la morale en fonction des critères d'utilité mais qu'il la trouve déjà dans l'essence des choses²³ ». On avait également perdu l'idée que la liberté ne consiste pas simplement en l'autonomie et en l'affirmation de soi, mais qu'elle est essentiellement réceptive, étant ordonnée dès le début au bien objectif de la personne humaine : un bien qui requiert l'offrande de la liberté, car il est le bien de la communion, résultat d'un don mutuel de soi. « La *maîtrise* de soi, et non l'affirmation de soi, est l'indice d'une véritable liberté humaine », expliquait le biographe de Jean-Paul II au sujet de son enseignement²⁴. Dans le climat spécifique de relativisme moral que le pape polonais dénonçait comme « si néfaste pour l'homme²⁵ », il incitait ainsi les fidèles

à être les intendants de la création, responsables de leur propre vie ainsi que de celle des autres personnes, conformément au projet et aux intentions de Dieu révélés dans la nature de chaque chose, et plus spécialement dans la nature *humaine*.

Au cours des turbulentes années qui suivirent la révolution sexuelle, on questionna, et nous le verrons, le sens de l'authentique amour conjugal, « inséparable », comme le pape Paul VI l'a enseigné dans son encyclique *Humanae Vitae*, de sa signification procréatrice²⁶ ; d'où le fossé incontestable, et qui ne cesse de grandir, entre l'enseignement magistériel et le comportement effectif des fidèles laïcs. Ces dérogations à la règle, en outre, ne sont pas sans conséquences sur notre compréhension de la doctrine elle-même. Au contraire, je montrerai que le raisonnement inductif selon lequel les relations sexuelles furent reconnues, tout au long de l'histoire de l'humanité, comme la cause non seulement de l'unité conjugale, mais aussi – et même en premier lieu – comme la cause de la procréation, n'est plus opérant dans l'esprit de la plupart de nos contemporains. En fait, il semblerait que l'usage prévalent de la pilule et d'autres contraceptifs n'a pas seulement eu pour effet d'empêcher les grossesses ; il a aussi – dans le cadre du sécularisme et en raison de ses présupposés épistémologiques²⁷ – obscurci nos intelligences et nos cœurs qui ne savent plus reconnaître un ordre objectif du monde qui ne serait pas de notre fabrication : un ordre à l'intérieur duquel s'enracine l'ordre moral.

Cet obscurcissement n'est certes pas un sujet mineur, ne cessa de répéter le pape Jean-Paul II, car c'est précisément à l'intérieur de l'unité des deux significations de l'acte conjugal qu'est sauvegardée – il en était convaincu – l'intégrité de l'amour conjugal. L'aveuglement de notre intelligence par le climat séculariste et la pratique de la contraception, par contraste, favorisent la tendance peccamineuse de réduire son époux à l'objet de sa passion, plutôt que de le reconnaître (tout comme soi-même) comme un sujet responsable. Le « lien indissoluble²⁸ » des significations d'union et de procréation de l'acte conjugal implique le lien indéfectible entre la liberté humaine et un ordre naturel du monde qui n'est pas de notre fabrication ; il implique également le lien indéfectible entre la liberté humaine et l'amour, conformément à l'intention du

20. CONSEIL PONTIFICAL POUR LA JUSTICE ET LA PAIX, *Compendium de la doctrine sociale de l'Église*, n° 16 ; les italiques figurent dans le texte original.

21. George WEIGEL, *Témoin de l'espérance*, traduit par Philippe Bonnet, Sabine Boulongne, Valérie Rosier, Floriane Vidal, Paris, JC Lattès, 1999, 2005, p. 265.

22. PAUL VI, Lettre encyclique sur le mariage et la régulation des naissances, *Humanae Vitae*, 25 juillet 1968, n° 1 et 2.

23. Joseph RATZINGER, *Un tournant pour l'Europe ? Diagnostics et pronostics sur la situation de l'Église et du monde*, Paris, Flammarion/Saint-Augustin, 1996, p. 23.

24. George WEIGEL, *Témoin de l'espérance*, p. 228.

25. JEAN-PAUL II, *Entrez dans l'espérance*, avec la collaboration de Vittorio Messori, Paris, Plon/Mame, 1994, p. 257.

26. Voir PAUL VI, *Humanae Vitae*, n° 12.

27. Voilà en quoi consiste (je le développerai plus bas), la tendance actuelle qui vise à conférer à la connaissance humaine et au vouloir la tâche d'établir – plutôt que de découvrir et d'attester – la vérité ontologique.

28. PAUL VI, *Humanae Vitae*, n° 12.

Créateur en faveur de l'être humain. Cela renvoie à l'appel on ne peut plus grave que Paul VI adressa aux couples mariés afin qu'ils exercent une « paternité responsable²⁹ », non de manière agressive par « la maîtrise et l'organisation rationnelle³⁰ » de notre propre nature sexuelle – à savoir par la contraception artificielle – mais en privilégiant la « possession d'eux-mêmes³¹ » : le contrôle de nos « tendances de l'instinct et des passions³² » par notre raison et notre volonté, plutôt que le contrôle de la fécondité humaine par des manipulations technologiques.

Ainsi les fidèles étaient-ils conviés, plus précisément, à « conformer », pour reprendre les termes de *Humanæ Vitæ*, « leur conduite à l'intention créatrice de Dieu³³ ». En agissant de cette manière, nous ne pouvions que constater que l'activité humaine est nécessairement précédée par le fait de recevoir – c'était là affirmer que les dons de la création (dans le cas présent, il s'agit de la nature humaine) ne sont pas notre œuvre propre ; nous devons donc témoigner de ce que toute la création et, notamment, la vie humaine, est don³⁴. Par voie de conséquence, nous avons également été appelés à attester que, plus que l'orientation que lui confèrent les personnes, la liberté humaine est ordonnée *par nature* à la fin qu'est l'amour. Aussi l'amour est-il doté d'une signification objective d'après laquelle les actions humaines doivent être mesurées pour être vraies. Comme l'affirma le pape Jean-Paul II : « L'amour est vrai quand *il crée le bien des personnes et des communautés*, quand il le crée et *le donne* aux autres. [...] L'amour est exigeant. Il l'est dans toutes les situations humaines ; il l'est plus encore pour qui s'ouvre à l'Évangile³⁵. »

Le plaidoyer que je formule dans ces pages est simple et je dirai tout bonnement que *ce n'est pas le moment de sacrifier les normes anthropologiques et morales au nom de la liberté de conscience*. Comme Jean-Paul II l'a affirmé sans détour, « la conscience [...] *n'est donc pas une source autonome* et exclusive pour décider ce qui est bon et ce qui est mauvais ; au contraire, en elle est

profondément inscrit *un principe d'obéissance* à l'égard de la *norme objective* qui fonde et conditionne la conformité de ses décisions aux commandements et aux interdits qui sont à la base du comportement humain³⁶ ». « Ce qui est là en jeu pour nous », comme Josef Pieper l'affirma en traitant de la vertu de chasteté, « c'est le but de la sexualité telle qu'elle fut conçue à l'origine lors de la première création, et anoblie par le Christ dans la nouvelle création ; ce qui est en jeu pour nous, c'est la structure existentielle de la personne morale, telle qu'elle fut établie en nature et en grâce ; ce qui est en jeu pour nous, c'est l'ordre parmi les hommes, tel qu'il est garanti non pas simplement par la justice naturelle, mais aussi par la justice plus grande de la *caritas*, à savoir l'amour surnaturel de Dieu et de l'homme »³⁷. En somme, nous devons nous préoccuper des normes anthropologiques – donc morales – qui gouvernent nos pratiques sexuelles, pour le bien non seulement de l'espèce humaine mais aussi de la personne, du couple et de la famille.

1. La question des normes face au fossé entre la doctrine, l'opinion et la pratique

On confond souvent les normes anthropologiques et morales avec la pratique normative³⁸, de la même façon que le « consensus des fidèles » est souvent pris, à tort, pour le « sens surnaturel de la foi »³⁹. Il ne devrait donc pas être surprenant que Todd A. Salzman et Michael G. Lawler, professeurs de la Creighton University, posèrent en 2008 cette question : « Comment peut-on affirmer que l'Église croit que la contraception artificielle est mauvaise au plan moral lorsque quelque 89 % des personnes qui communient à l'Église n'adhèrent pas à cette affirmation⁴⁰ ? » D'une manière similaire, en réponse à la notification, rédigée par la Congrégation pour la doctrine de la foi, selon

36. JEAN-PAUL II, Lettre encyclique « Sur l'Esprit Saint dans la vie de l'Église et du monde », *Dominum et Vivificantem*, 18 mai 1986, n° 43. Nous soulignons.

37. JOSEF PIEPER, *Zucht und Maß*, in *Werke in acht Bänden*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, vol. 4, 1996, p. 137-197, ici p. 151.

38. Georges Cottier dit qu'il s'agit de la confusion entre le « normal » et le « normatif ». Voir Georges COTTIER, *Défis éthiques*, Saint-Maurice, Suisse, Éditions Saint-Augustin, 1996, p. 90. En l'occurrence, Todd A. Salzman et Michael G. Lawler affirment que, pour les « personnes ayant une orientation homosexuelle permanente qu'ils ne choisirent pas [...] », l'orientation homosexuelle *est* normative » (*The Sexual Person. Toward a Renewed Catholic Anthropology*, Washington D.C., Georgetown University Press, 2008, p. 108).

39. Cf. JEAN-PAUL II, Lettre encyclique « Sur les tâches de la famille chrétienne dans le monde d'aujourd'hui », *Familiaris Consortio*, 22 novembre 1981, n° 5 ; cf. CONCILE VATICAN II, *Lumen Gentium*, n° 25.

40. TODD A. SALZMAN et MICHAEL G. LAWLER, *The Sexual Person*, p. 263.

29. Cf. PAUL VI, *Humanæ Vitæ*, n° 10.

30. *Ibid.*, n° 2.

31. *Ibid.*, n° 21.

32. *Ibid.*, n° 10 : « Par rapport aux tendances de l'instinct et des passions, la paternité responsable signifie la nécessaire maîtrise que la raison et la volonté doivent exercer sur elles. »

33. *Ibid.*, n° 10.

34. Sur l'importance de la réception et de son attestation dans l'amour humain, voir l'ouvrage remarquable de JOSEF PIEPER, *De l'amour*, traduit de l'allemand par Jean Garnier, Paris, Ad Solem, 2010.

35. JEAN-PAUL II, « Lettre aux familles », *Gratissimam sane*, n° 14.

laquelle beaucoup de propositions contenues dans l'ouvrage de Margaret Farley, *Just Love*⁴¹, sont en contradiction directe avec l'enseignement de l'Église, le professeur de l'Université de Boston, Lisa Cahill, affirma que les catholiques américains y adhèrent largement. Elle écrivit en 2012 que 98 % des femmes catholiques pratiquent couramment, ou ont pratiqué, le contrôle artificiel des naissances (soit plus que la moyenne nationale)⁴².

Même si cette statistique est tout simplement fausse⁴³, la disparité entre, d'une part, l'enseignement catholique officiel et, d'autre part, la croyance et la pratique réelles des Américaines est indéniable⁴⁴. À l'échelle mondiale, nous observons des tendances similaires. Une enquête menée en 2014 auprès de 12 000 catholiques dans 12 pays révèle justement un désaccord généralisé de

41. Voir Margaret FARLEY, *Just Love: A Framework for Sexual Ethics*, New York, Continuum, 2006.

42. Lisa CAHILL, « Vatican Dogma v Margaret Farley's *Just Love* », *theguardian.com*, 18 juin 2012 : <http://www.theguardian.com/commentisfree/2012/jun/18/vatican-dogma-v-margaret-farley-just-love>

43. Voir Glen KESSLER, « The Claim that 98 Percent of Catholic Women Use Contraception: A Media Foul », *The Washington Post*, 7 février 2012 : https://www.washingtonpost.com/blogs/fact-checker/post/the-claim-that-98-percent-of-catholic-women-use-contraception-a-media-foul/2012/02/16/gIAkPeqIR_blog.html?utm_term=.02b2b39c17af; et Mollie HEMINGWAY, « Lies, Damned Lies and 98 Percent of Catholic Women », *Get Religion*, February 14, 2012 : <https://www.getreligion.org/2012/02/lies-damned-lies-and-98-of-catholic-women/>; cf. Rachel K. JONES et Joerg DREWEKE, « Countering Conventional Wisdom: New Evidence on Religion and Contraceptive Use », *Guttmacher Institute*, avril 2011 : <https://www.guttmacher.org/report/countering-conventional-wisdom-new-evidence-religion-and-contraceptive-use>

44. Une description plus nuancée de la situation actuelle est fournie par l'enquête menée par Mary Rice Hasson et Michele M. Hill. Elles rapportent que, bien que seulement 13 % des femmes catholiques acceptent complètement l'enseignement de l'Église sur la contraception et la planification familiale naturelle, « ce nombre double (27 %) parmi les jeunes femmes (18-34) qui vont à l'église chaque semaine. Et il monte encore plus haut chez les femmes qui non seulement participent à la messe chaque semaine, mais qui se sont aussi confessées durant l'année qui précède – 37 % de ces femmes acceptent complètement l'enseignement de l'Église ». (« What Catholic Women Think about Faith, Conscience, and Contraception. Preliminary Report », Washington D.C., Women, Faith and Culture, 2012, p. 2). De même, un sondage réalisé en 2017 auprès de 1 508 femmes catholiques américaines révèle qu'environ un tiers de celles qui étaient mariées ou sont actuellement mariées (y compris celles qui vivent avec un partenaire) et qui fréquentent la messe chaque semaine ont recours à la planification familiale naturelle, comparées à 12 % de celles qui assistent à la messe quelques fois par an ou encore moins. Il est particulièrement intéressant de noter que la génération des catholiques de Vatican II (nés entre 1943 et 1960) est la moins susceptible d'avoir utilisé la planification familiale naturelle ou PFN (18 %) contre 36 % de la génération pré-Vatican II et 26 % de la génération du présent millénaire (Mark M. GRAY et Mary L. GAUTIER, *Catholic Women in the United States: Beliefs, Practices, Experiences, and Attitudes*, Washington D.C., CARA/Université de Georgetown, 2018, p. 30).

78 % – seulement un point de pourcentage en dessous de la moyenne américaine (79 %) – avec la doctrine catholique sur la contraception. Ce chiffre grimpe à plus de 90 % chez les catholiques d'Argentine, de Colombie, du Brésil, d'Espagne et de France. Seuls les pays africains de la République Démocratique du Congo et de l'Ouganda étaient moins susceptibles de rompre avec l'enseignement de l'Église (les deux pays avaient une moyenne de 44 % en faveur de la contraception)⁴⁵. En ce qui concerne la France, ce sondage résonne avec un autre qui a été mené la même année, révélant que 92 % « se montrent favorables à l'utilisation du préservatif, 75 % du côté des pratiquants réguliers⁴⁶ » et il est estimé que seulement 1 à 2 % des femmes catholiques françaises utilisent la planification familiale naturelle, même si on souligne l'absence d'étude précise⁴⁷. Quant à l'Allemagne, qui ne figurait pas dans l'enquête, ses évêques ont révélé, dans leur réponse à l'enquête du Vatican pour préparer le synode sur la famille en 2015, que presque tous les catholiques du pays approuvaient le contrôle artificiel des naissances et que moins de 3 % utilisaient la planification familiale naturelle⁴⁸. Comme l'explique le dominicain écossais Fergus Kerr, nous avons ici affaire à « un schisme silencieux⁴⁹ ».

Cela met en question la conviction du pape Paul VI selon laquelle « les hommes de notre temps sont particulièrement en mesure de comprendre le caractère profondément raisonnable et humain de ce principe fondamental » à savoir, celui du « lien indissoluble entre les deux significations de l'acte conjugal : union et procréation »⁵⁰. Que cette conviction ait été ou non exacte en 1968 lorsque l'encyclique fut publiée, « la majorité des catholiques en Occident considèrent maintenant que le principe fondamental du caractère

45. L'enquête (« Voice of the People ») a été menée par le réseau hispanophone américain *Univision* et publiée le 9 février 2014. Voir : http://univision.data4.mx/resultados_catolicos/eng/ENG_catholic-survey.pdf

46. C.H. avec AFP, « Selon un sondage BVA, les catholiques français seraient "progressistes" », *La Croix*, 23 février 2014 : <https://www.la-croix.com/Religion/Actualite/Selon-un-sondage-BVA-les-catholiques-francais-seraient-progressistes-2014-02-23-1110982>

47. Voir François-Xavier MAIGRE, « La sexualité des catholiques, entre idéal et pragmatisme », *La Croix*, 12 décembre 2013 : <https://www.la-croix.com/Archives/2013-12-13/La-sexualite-des-catholiques-entre-ideal-et-pragmatisme.-La-contraception-en-France-2013-12-13-1075848>

48. Voir Tom HENEGHAN, « German Bishops Tell Vatican: Catholics Reject Sex Rules », *Reuters*, 3 février 2014 : <https://uk.reuters.com/article/us-vatican-family-germany/german-bishops-tell-vatican-catholics-reject-sex-rules-idUKBREA121EH20140203>

49. Fergus KERR, *Twentieth Century Theologians. From Neoscholasticism to Nuptial Mysticism*, Malden, MA / Oxford, Blackwell Publishing, 2007, p. 219.

50. PAUL VI, *Humanae Vitae*, n° 12.

inséparable des dimensions d'union et de procréation de l'acte sexuel est tout simplement inintelligible⁵¹ » – et même « incroyable⁵² » – faisait observer Kerr en 2007 ; « cependant l'enseignement de l'Église catholique repose sur ce principe⁵³ ».

Mettons de côté pour l'instant ce que Mary Eberstadt appelle la « volonté de ne pas croire (*the will to disbelieve*)⁵⁴ », chez de nombreux Occidentaux, et le lien manifeste entre la révolution sexuelle et la perte de respect à l'égard de la dignité humaine et de la vie humaine, que nous avons indiqué dans l'introduction de cet article. Comment est-il possible – si ce n'est en raison d'une « volonté de ne pas croire » analogue – que le lien épistémologique entre les deux finalités de l'acte conjugal ait pu pratiquement disparaître de l'univers mental de deux générations de catholiques depuis qu'a paru *Humanæ Vitæ*, et cela en dépit (à moins que cela n'en soit la cause!) de programmes d'éducation sexuelle très invasifs (et même obligatoires) mis en place dans la plupart des nations occidentales? Pourtant, devrions-nous être surpris que le fait d'aller, dans la pratique, contre la doctrine morale de l'Église – et dans une très grande proportion apparemment, si les statistiques citées sont exactes⁵⁵ – puisse être lié à la négation des conclusions épistémologiques les plus évidentes? Ne constatons-nous pas, pour entrer dans le détail, que l'usage largement répandu de la contraception a pratiquement oblitéré le raisonnement inductif qui nous permettait d'établir une conclusion évidente, à savoir que les relations sexuelles conduisent à avoir des bébés?

Parce que nos contemporains ont effectivement manipulé le corps humain (spécialement celui de la femme⁵⁶) selon des intentions déformées – celles, par

exemple, liées à la « liberté » de reproduction⁵⁷ ou à la « libération » sexuelle – il n'est pas étonnant que leur façon d'envisager la signification de l'acte conjugal ait également changé. Nous avons affaire notamment à une spiritualisation radicale de la nature humaine et à une réduction du corps qui est conçu comme n'étant rien d'autre « qu'un matériau de l'agir humain et de son pouvoir », comme le fit observer le pape Jean-Paul II dans *Veritatis Splendor*. Voilà pourquoi cette nature « devrait être profondément transformée ou même dépassée par la liberté, parce qu'elle serait pour celle-ci une limite et une négation⁵⁸ ».

2. Les normes anthropologiques à la base de l'agir moral

On ne tient aucun compte, dans cette anthropologie dualiste, du rôle médiateur des passions qui, nous enseigne le *Catéchisme*, « forment le lieu de passage et assurent le lien entre la vie sensible et la vie de l'esprit⁵⁹ ». Aussi la tâche fondamentale de la morale, qui est de *modérer* les passions, en accord avec la raison et une conscience droite, et de les *ordonner et diriger* vers le bien spécifiquement humain d'une existence vertueuse, est-elle également moquée⁶⁰. Par ailleurs, dans la perspective d'une anthropologie holistique – qui comprend la perfection morale comme consistant en ce « que l'homme ne soit pas mû au bien par sa volonté seulement, mais aussi par son appétit sensible⁶¹ » – le pape Paul VI insista sur le fait que la décision d'espacer les enfants et de limiter la taille d'une famille ne devait pas être prise en tenant seulement compte des « conditions physiques, économiques, psychologiques et sociales ». Il n'est pas non plus suffisant d'ajouter à ces principes de discernement le respect des « processus biologiques » : comprenons la « connaissance et le respect de leurs fonctions ». Ces deux éléments nécessitent d'être accompagnés plus avant, enseigna-t-il, en portant un regard particulier sur les « tendances de l'instinct et des passions ». Du coup, en

51. Fergus KERR, *Twentieth Century Theologians*, p. 214.

52. *Ibid.*, p. 216.

53. *Ibid.*, p. 214. Reprenons les formules de Paul VI dans *Humanæ Vitæ* : « [L']Église, rappelant les hommes à l'observation de la loi naturelle, interprétée par sa constante doctrine, enseigne que tout acte matrimonial doit rester ouvert à la transmission de la vie (*quilibet matrimonii usus*). Cette doctrine, plusieurs fois exposée par le Magistère, est fondée sur le lien indissoluble, que Dieu a voulu et que l'homme ne peut rompre de son initiative, entre les deux significations de l'acte conjugal : union et procréation » (PAUL VI, *Humanæ Vitæ*, nos 11-12).

54. Tel est le titre qu'elle donne au premier chapitre de son ouvrage, *Adam and Eve after the Pill. Paradoxes of the Sexual Revolution*, San Francisco, Ignatius Press, 2012.

55. Autre que les sources mentionnées ci-dessus, voir Daniela ROSA et Grazia BONVISSUTO, « Tale Madre, tale figlia. Un nuovo studio dimostra che le millennial scelgono contraccettivi simili a quelli delle loro madri baby boomer », Bayer Italie (11 mai 2017) : <http://www.bayer.it/media/ultime-notizie/contraccettivi.php>

56. Voir, par exemple, Marianne DURANO, *Mon corps ne vous appartient pas. Contre la dictature de la médecine sur les femmes*, Paris, Albin Michel, 2018.

57. Angela Franks a de bonnes raisons d'affirmer que, dans l'opinion, le « libre choix dans la reproduction s'applique de manière univoque, à savoir, le choix de ne pas avoir d'enfant », « The Gift of Female Fertility. Church Teaching on Contraception », in Erika BACHIOCHI (éd.), *Women, Sex, and the Church. A Case for Catholic Teaching*, Boston, Pauline Books and Media, 2010, p. 97-119, ici p. 101.

58. JEAN-PAUL II, *Veritatis Splendor*, n° 46 ; cf. BENOÎT XVI, Lettre encyclique *Deus Caritas Est*, 25 décembre 2005, n° 5.

59. *Catéchisme de l'Église catholique*, Paris, Mame, 1992, n° 1764.

60. « Il appartient à la perfection du bien moral ou humain que les passions soient réglées par la raison » (*ibid.*, n° 1767). Voir aussi n° 1768.

61. *Ibid.*, n° 1770 ; cf. n° 1775.

partant de cette dernière perspective, « la paternité responsable signifie », dit-il, « la nécessaire maîtrise que la raison et la volonté doivent exercer sur elles »⁶².

Ainsi donc, le défi qui consiste à exercer une paternité responsable est celui que Paul VI exhorta les couples à relever en pratiquant la « maîtrise de soi » – autrement dit, la vertueuse mise au pas de la pulsion sexuelle, ce que le concile appela « la vertu de chasteté conjugale⁶³ » – plutôt que de pratiquer une maîtrise technologique sur le corps ou sur l'acte humain de procréation. Ceci, en fait, n'est guère une précision à prendre pour acquise, comme il est évident dans la présomption de John Noonan, à savoir que la « continence sexuelle est, en effet, contraceptive⁶⁴ ». En écrivant cela, le juge fédéral américain n'invitait pas simplement les couples à porter leur attention sur les transgressions des autres plutôt que sur les leurs ; comme des enfants qui, pour éviter d'être punis, feraient remarquer la désobéissance de leurs frères et sœurs⁶⁵. Il les encourageait également, et avec bien plus de courage, à ignorer la distinction morale entre le fait de contrôler la fécondité par des moyens techniques et celui de contrôler les passions au moyen de la vertu, c'est-à-dire la « chasteté conjugale⁶⁶ » ou la « continence périodique⁶⁷ ». Voilà qui entraîne aussi de manière implicite que la loi naturelle n'implique pas nécessairement le respect des fins naturelles du corps humain (supposé en bonne santé, et donc fécond), et que celles-ci peuvent être manipulées par la volonté humaine.

C'est dans cette optique que la prétendue position « majoritaire » de la commission papale de contrôle des naissances chargée de conseiller le pape Paul VI peut affirmer que : « L'ordre du Créateur ne requiert pas que toutes choses demeurent intangibles telles qu'elles sont, mais qu'elles atteignent les

butaux auxquels elles sont ordonnées⁶⁸. » C'est pourquoi, à titre d'exemple, Paul VI juge tout à fait légitime d'employer des moyens thérapeutiques pour guérir les maladies des corps, « même si l'on prévoit qu'il en résultera un empêchement à la procréation⁶⁹ ». De même assurait-il à la majorité de la commission que l'orientation naturelle de l'acte conjugal à la fécondité « doit être ratifiée en raison par l'homme⁷⁰ », c'est-à-dire, en accord avec ce que Paul VI reconnaît à l'homme et à la femme comme « leurs devoirs envers Dieu, envers eux-mêmes, envers la famille et envers la société⁷¹ ». Toutefois, ce même pape ne voulait pas inférer des jours naturellement inféconds du cycle féminin que l'acte de rendre un corps fécond et/ou de rendre fécond un acte infécond – même s'il est fait au nom d'une paternité responsable et/ou de l'unité conjugale – pouvaient être dits correspondre « en tous points comme tels aux décrets divins », comme l'affirma le document de la majorité⁷².

Bien sûr, « l'Église est la première à prier et à demander l'application de l'intelligence humaine à un acte par lequel une créature rationnelle comme l'homme est si étroitement associée à son Créateur », insistait Paul VI. « Mais elle affirme que cela doit être fait dans les limites de l'ordre de la réalité établi par Dieu. » Parlant plus précisément de la responsabilité de respecter le cycle de fécondité féminin naturel, il incita les couples à « profiter des cycles naturels immanents dans le système de reproduction et à s'engager dans la relation conjugale uniquement lors de ces périodes infécondes » lorsqu'ils désirent éviter une grossesse, et favoriser leur unité conjugale. « L'Église est conséquente avec elle-même », expliqua-t-il, « lorsqu'elle considère comme légitime pour des personnes mariées de profiter de la période inféconde mais qu'elle continue à condamner, parce qu'illicite, l'utilisation de moyens directs pour empêcher la conception » : et cela même, ajoutait-il, lorsque la décision d'agir

62. PAUL VI, *Humanae Vitae*, n° 10.

63. CONCILE VATICAN II, *Gaudium et Spes*, n° 51.

64. Il en vint à cette conclusion à partir de la prémisse suivante : « Dans la relation sexuelle, lorsqu'un ovule n'est pas fécondé, il n'y a pas de procréation ; la relation peut donc servir de barrière physique pour empêcher la rencontre des spermatozoïdes et de l'ovule », JOHN T. NOONAN, JR., *Contraception. A History of Its Treatment by the Catholic Theologians and Canonists*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1965, 1986, 2012, p. 1.

65. Précisons que la décision d'éviter une grossesse peut « relever de l'égoïsme », même dans le contexte d'une abstinence périodique, enseigne le *Catéchisme* (cf. n° 2368). Mais cela n'en fait pas un acte contraceptif qui, « soit en prévision de l'acte conjugal, soit dans son déroulement, soit dans le développement de ses conséquences naturelles, se proposerait comme but ou comme moyen de rendre impossible la procréation » (*Humanae Vitae*, n° 14).

66. CONCILE VATICAN II, *Gaudium et Spes*, n° 51.

67. *Catéchisme de l'Église catholique*, n° 2368.

68. « Document de synthèse de la majorité » in Jean-Marie PAUPERT (éd., trad.), *Contrôle des naissances et théologie*, Paris, Seuil, 1967, p. 49-69, ici p. 59 (« Documentum syntheticum de moralitate regulationis nativitatum » in *ibid.*, p. 156-162, ici p. 159 : « Ordo Creatoris non requirit ut omnia intenibilia relinquantur, sicuti sunt, sed ut attingantur fines ad quas ordinata sunt »).

69. PAUL VI, *Humanae Vitae*, n° 15.

70. « Document de synthèse de la majorité », p. 60 (« Documentum syntheticum de moralitate regulationis nativitatum », p. 159 : « ista finalitas ab homine rationaliter formulari debet »). Cf. PAUL VI, *Humanae Vitae*, n° 16.

71. PAUL VI, *Humanae Vitae*, n° 10.

72. « Schéma du document de la paternité responsable » (26 juin 1966), in Jean-Marie PAUPERT (éd.), *Contrôle des naissances et théologie* (op. cit.), p. 131-155, ici p. 132 (« Schema documenti de responsabili paternitate », in *ibid.*, p. 179-189, ici p. 179 : « ut tales decreta divini omnino correspondent »). Cf. Michel LABOURDETTE, *Cours de théologie morale*, p. 944.

ainsi est motivée par des raisons « justes et sérieuses »⁷³. L'Église permet aux couples de se livrer à des relations sexuelles « non procréatives mais jamais anti-procréative », comme explique Angela Franks⁷⁴.

En bref, comme les arguments avancés par la commission papale et Noonan l'illustrent, la plupart des controverses entourant l'encyclique *Humanae Vitae* présupposent une confusion entre la fin *objective* de l'acte moral – ce que le *Catéchisme* désigne comme « un bien vers lequel se porte délibérément la volonté »⁷⁵, dans ce cas le bien de l'unité conjugale et la procréation – et la fin *subjective*, ou intention, de cet acte, qui « se place du côté du sujet agissant »⁷⁶. La « finalité humaine » à laquelle Labourdette se réfère doit être clairement comprise dans le second sens : l'*intention* du couple est d'éviter (sans doute pour des raisons légitimes) la fin procréatrice de l'acte conjugal. Répétons-le, il ne s'agit pas de nier que la décision d'éviter une grossesse fait à l'évidence partie de celles qui appartiennent au couple. Néanmoins, en motivant leur décision, les conjoints sont appelés à régler « leur comportement suivant les critères objectifs de la moralité ». Lorsqu'il est question de chercher à « mettre en accord l'amour conjugal avec la transmission responsable de la vie », « la moralité du comportement ne dépend pas de la seule sincérité de l'intention et de la seule appréciation des motifs », enseigne le *Catéchisme*; « mais elle doit être déterminée selon des critères objectifs, tirés de la nature même de la personne et de ses actes, critères qui respectent, dans un contexte d'amour véritable, la signification totale d'une donation réciproque et d'une procréation à la mesure de l'homme »⁷⁷. Les critères objectifs de la moralité, en d'autres termes, se fondent sur les normes anthropologiques objectives, qui sont à rechercher dans notre propre nature et dans nos propres actes.

En fait, en utilisant le terme « *signification* » pour décrire les aspects de procréation et d'union de l'acte conjugal (*Humanae Vitae*, n° 12) plutôt que de parler de *fins*, comme la tradition l'avait fait auparavant, Paul VI souhaitait exprimer, expliqua le cardinal Carlo Caffarra, « une corrélation entre l'acte conjugal *qui signifie* » – autant dire qu'il a une signification intrinsèque qu'il communique – « et un sujet auquel *la signification*, le "message signifiant", est

transmise »⁷⁸. Dans cette perspective, les actes ne sont pas tout bonnement sans signification jusqu'à ce que le sujet agissant leur en assigne une. Au contraire, ils sont choisis par lui, précisément en raison de la signification qui leur appartient en propre. Ce qui éclaire les paroles de l'un des textes de Jean-Paul II avant même qu'il devînt pape :

L'ordre de la nature, en lien avec l'utilisation de la pulsion sexuelle, conformément à la nature et au but de celle-ci a, en un sens, été orienté vers les êtres humains pour qu'ils en aient une conscience effective. Cela vaut pour la capacité à réguler la conception en profitant de la régularité de la nature dans l'opération de la pulsion sexuelle – et les personnes qui agissent ainsi (dans de justes circonstances, bien sûr) se confirment en quelque sorte dans leur rôle de sujets conscients de l'ordre de la nature. Par ailleurs, en utilisant une méthode de contraception artificielle, elles se compromettent pour ainsi dire dans ce rôle et s'avilissent en tant que personnes⁷⁹.

En bref, cette corrélation entre le sujet et la signification objective de son acte renvoie à une interprétation classique de la vérité comme étant la conformité de la connaissance humaine (et donc de la volition) au réel : au monde que Dieu a fait. De même, pour revenir au commentaire de Kerr concernant l'« incroyabilité » de la connexion entre les significations d'union et de procréation de l'acte conjugal, nous pourrions nous demander si cette perte de croyance ne trahit pas une confusion à laquelle Caffarra fait aussi référence : la confusion entre « la fonction de *manifestation* (de la vérité), qui appartient à la conscience, et la fonction *constitutive* de la vérité, qui [...] ne peut *en aucune façon* être attribuée à la conscience morale de l'homme »⁸⁰. En d'autres termes, l'erreur épistémologique qui consiste à accorder à l'intelligence humaine la possibilité d'établir – plutôt que celle de découvrir – ce que Caffarra appelle « *la vérité ontologique* »⁸¹ peut être perçue comme une pente savonneuse susceptible d'accorder à la conscience humaine la possibilité de déterminer (plutôt que d'accepter ou de refuser) la vérité morale. C'est là un exemple tangible de ce que nous avons abordé dans nos remarques introductives, à

73. PAUL VI, *Humanae Vitae*, n° 16.

74. Angela FRANKS, « #MeToo Shows the Dangers of "End-Less" Sex. "Humanae Vitae" Shows the Way Forward », *America*, April 17, 2018: <https://www.americamagazine.org/politics-society/2018/04/17/metoo-shows-dangers-end-less-sex-humanae-vitae-shows-way-forward>

75. *Catéchisme de l'Église catholique*, n° 1751.

76. *Ibid.*, n° 1752.

77. *Ibid.*, n° 2368; cf. *Gaudium et Spes*, n° 51.

78. Carlo CAFFARRA, « Conscience, Truth, and Magisterium in Conjugal Morality », in CONSEIL PONTIFICAL POUR LA FAMILLE, *Marriage and Family. Experiencing the Church's Teaching in Married Life*, San Francisco, Ignatius Press, 1989, p. 21-36, ici p. 33-34. Cf. JEAN-PAUL II, audience générale du 18 juillet 1984, in ID., *La théologie du corps. L'amour humain dans le plan divin*, introduction, trad. Yves Semen, Paris, Cerf, 2014, p. 545.

79. Karol WOJTYLA, « The Problem of Catholic Sexual Ethics. Reflections and Postulates », in ID., *Person and Community. Selected Essays*, New York, Peter Lang, 1993, p. 279-299, ici p. 293.

80. Carlo CAFFARRA, « Conscience, Truth, and Magisterium in Conjugal Morality », p. 22.

81. *Ibid.*, p. 34.

savoir le surgissement du relativisme moral à partir du sol fertile du sécularisme culturel.

L'enseignement de *Humanæ Vitæ* questionne, en d'autres termes, la présomption selon laquelle la personne humaine est libre d'agir d'une manière qui est sans doute en désaccord avec la signification intrinsèque (celle de la création) de cette même nature: une signification qui, comme elle se réfère à la sexualité humaine, est tout à la fois liée à l'union et à la procréation. En attendant, critiquer cette présomption n'implique pas automatiquement tenir à une « révérence superstitieuse de son intégrité biologique⁸² », ni même promouvoir « une interprétation de la loi naturelle exclusivement biologique », plutôt qu'une interprétation qui servirait « la personne tout entière », ce que le théologien allemand Bernard Häring accusa le magistère de faire⁸³. Au contraire, l'« inviolabilité » qui a « toujours » été conférée « à l'acte [sexuel] et au processus de [génération] » par l'Église est de telle sorte, comme le document de la prétendue minorité de la commission papale l'affirma en 1967, qu'ils sont considérés « non en tant que biologiques, mais en tant qu'*humains*, c'est-à-dire en tant qu'objets d'*actes humains* [et donc *vertueux*], destinés par nature au bien de l'espèce *humaine* »⁸⁴ et – pourrions-nous ajouter – au bien de la personne humaine: un bien qui implique nécessairement sa perfection morale. Paul VI, pour en parler, emploie des termes encore plus forts: « User du don de l'amour conjugal en respectant les lois du processus de la génération, c'est reconnaître que nous ne sommes pas les maîtres des sources de la vie humaine, mais plutôt les ministres du dessein établi par le Créateur⁸⁵. »

C'est justement dans cet esprit-là que Paul VI nous invitait à distinguer la domination responsable de l'homme sur sa propre nature (cf. Gn 1, 28-30) et la domination agressive sur cette même nature. Alors que la première attitude cherche à exercer des principes de la paternité responsable en agissant en conformité avec les intentions du Créateur pour la nature humaine, la seconde attitude prétend appliquer ces mêmes principes par la manipulation réelle de cette nature, notamment par la modification de ses fins.

82. « Document de la minorité » in Jean-Marie PAUPERT (éd., trad.), *Contrôle des naissances et théologie* (op. cit.), p. 70-130, ici p. 99 (« Status Quæstionis » in *ibid.*, p. 163-178, ici p. 171: « Superstitiosa reverentia integritatis biologica »).

83. Bernard HÄRING, « The Encyclical Crisis », in Daniel CALLAHAN (éd.), *The Catholic Case for Contraception*, p. 77-91, ici p. 85.

84. « Document de la minorité », p. 84 (« Status quæstionis », p. 167: « non quatenus biologi, sed quatenus *humani*, scil., quatenus sunt objectum *actuum humanorum*, et destinantur natura sua ad bonum speciei *humanæ* »).

85. PAUL VI, *Humanæ Vitæ*, n° 13.

Une telle altération de la fin de l'acte conjugal au moyen de la contraception explique, en fait, la raison pour laquelle Paul VI et le *Catéchisme* l'ont qualifiée d'« intrinsèquement mauvaise⁸⁶ ». Assurément, la contraception peut être considérée comme un mal dans le sens le plus élémentaire du terme: elle représente la privation – dans ce cas, la perte volontaire – d'un bien qui appartient vraiment (c'est-à-dire en vertu de la création) à la nature humaine et à l'acte conjugal⁸⁷. C'est pourquoi il est ironique de parler dans le langage populaire de la contraception comme d'une forme de santé reproductive; car les systèmes de reproduction sains sont féconds. Utiliser la contraception, au contraire, c'est priver un organisme naturel de son pouvoir inhérent: non pas, de plus, n'importe quel pouvoir, mais le pouvoir naturel, et néanmoins « quasi sacré⁸⁸ », de procréation. Ce pouvoir procréateur fait sans doute partie des plus nobles capacités humaines, car « la vie humaine et le devoir de la transmettre ne sont pas limités par les seuls horizons de cette vie: leur authentique appréciation et leur pleine signification ne sauraient être comprises que relativement à la *destinée éternelle de l'homme*⁸⁹ ». D'où cet avertissement d'importance de Paul VI: « Si donc on ne veut pas abandonner à l'arbitraire des hommes la mission d'engendrer la vie, il faut nécessairement reconnaître des limites infranchissables au pouvoir de l'homme⁹⁰. » Par ailleurs, en encourageant les hommes et les femmes « à ne pas abdiquer leur responsabilité pour s'en remettre aux moyens techniques », il cherchait à défendre « la morale conjugale dans son intégralité », donc « la dignité des époux »⁹¹. De cette manière, il préparait la voie à ce qui devait s'avérer une vision fondatrice, la fameuse théologie du corps du pape Jean-Paul II.

3. Défendre *Humanæ Vitæ*, c'est s'intéresser à la valeur de la personne.

Jean-Paul II, lorsqu'il analysa en profondeur « les interrogations que suscite l'encyclique *Humanæ Vitæ* » et tenta d'« en chercher la réponse »⁹²,

86. *Catéchisme de l'Église catholique*, n° 2370; cf. PAUL VI, *Humanæ Vitæ*, n° 14 et JEAN-PAUL II, *Veritatis Splendor*, n° 80. Telle fut également la conclusion du document de la minorité de la commission papale. Voir « Document de la minorité ».

87. Voir *Catéchisme de l'Église catholique*, n° 2366.

88. Cf. « Document de la minorité », p. 86 (« Status quæstionis », p. 168).

89. CONCILE VATICAN II, *Gaudium et Spes*, n° 51. Également cité par le *Catéchisme de l'Église catholique*, n° 2371. En fait, « l'union de l'homme et de la femme dans le mariage est une manière d'imiter dans la chair la générosité et la fécondité du Créateur » (*ibid.*, n° 2335).

90. PAUL VI, *Humanæ Vitæ*, n° 17.

91. *Ibid.*, n° 18.

92. JEAN-PAUL II, audience générale du 28 novembre 1984, in *La théologie du corps*, p. 584.

désigna, une fois de plus⁹³, « une tendance cachée et cependant assez explicite », dans la civilisation contemporaine, en Occident en particulier, à situer le progrès à « la mesure des “choses”, c’est-à-dire des biens matériels ». À l’inverse, selon lui, *Humanæ Vitæ* lançait « un appel résolu à situer le progrès de l’homme à la mesure de la personne, c’est-à-dire de ce qui est un bien de l’homme comme homme – qui correspond à son essentielle dignité »⁹⁴. Il s’agissait là, précisa-t-il en conclusion de ses allocutions qui composent sa théologie du corps, prononcées lors de cent trente audiences générales, d’un bien mesuré à l’aune « de l’éthique [ou de la vertu] et pas seulement selon celle de la “technique”⁹⁵ ». Le successeur de Paul VI associait ainsi la doctrine de *Humanæ Vitæ* au but, propre au Concile, de « se ressaisir du sens ultime de la vie et de ses valeurs fondamentales » afin de renouveler la civilisation occidentale. « Seul le sentiment du primat de ces valeurs [éthiques] » – dont Jean-Paul II disait qu’elles étaient « celles de la personne humaine comme telle » – « permet d’utiliser les immenses possibilités mises par la science dans les mains de l’homme de manière à promouvoir vraiment la personne humaine dans sa vérité tout entière, dans sa liberté et dans sa dignité. La science est appelée à s’unir à la sagesse »⁹⁶.

À partir de là, « le problème » que soulève *Humanæ Vitæ* est de maintenir « un rapport adéquat entre ce qui est défini comme “la maîtrise [...] des forces de la nature” (*Humanæ Vitæ*, n. 2) et la “maîtrise de soi” (*ibid.*, n. 21) ». Alors que les hommes et les femmes de notre temps ont tendance, fit-il observer, à transposer « les méthodes propres au premier domaine à celles du second⁹⁷ » – pour réguler, autrement dit, la sphère proprement humaine au moyen de la science et de la technologie – la domination que la personne humaine est appelée à exercer sur elle-même appartient plus particulièrement à l’ordre de la morale : par le biais, pour ainsi dire, d’une modification positive de ses actions. « [I]l

ne s’agit pas ici d’une “technique” donnée », expliqua Jean-Paul II dans sa théologie du corps, « mais de l’éthique, au sens propre du terme, comme *moralité d’un comportement* »⁹⁸.

En somme, Jean-Paul II, à son époque déjà, reconnaissait que le point de désaccord qui sous-tendait pour une large part la controverse autour de *Humanæ Vitæ*, de sa parution jusqu’à aujourd’hui, provenait de deux orientations morales et anthropologiques fondamentalement opposées : des orientations distinctes selon que l’on cherche à contrôler la nature *pour servir ses propres fins* – comme dans le projet baconien à l’origine de la science moderne⁹⁹ – ou que, au contraire, l’on cherche, par l’exercice de la vertu, à se contrôler soi-même – ses passions, ses dispositions, son comportement – *pour la fin ou le projet de Dieu* quant au mariage, à la famille, à la personne humaine en tant que telle¹⁰⁰.

Dans la seconde option, il ne saurait être question – comme c’est le cas dans la première – d’opposer la personne à la nature, ni donc de la raison humaine qui « impos[er]ait ses propres catégories à la réalité, comme ce fut en dernier ressort le cas de la vision anthropologique de Kant » et, de la même manière, de celle de la plupart des pourfendeurs de la doctrine de *Humanæ Vitæ*, ainsi que nous l’avons vu. Au lieu de quoi, la doctrine de *Humanæ Vitæ* implique, et Karol Wojtyła l’affirma huit ans avant d’être élu pape, que « la raison discerne, saisisse, définisse, et affirme, relativement à un ordre objectif antérieur à la raison humaine elle-même » : un ordre qui s’origine dans « la source divine de la loi », autant dire, « la raison divine »¹⁰¹.

Dans cette subordination de la raison à un ordre objectif du monde, Karol Wojtyła reconnaissait « une certaine subordination de la personne humaine en relation à Dieu, une subordination, somme toute, très honorable¹⁰² ». Cette

93. Cf. JEAN-PAUL II, *Gratissimam Sane*, n° 13 ; ID., Exhortation apostolique post-synodale *Christifideles Laici* de Sa Sainteté le pape Jean-Paul II sur la vocation et la mission des laïcs dans l’Église et dans le monde, Paris, Téqui, 1988, n° 5.

94. JEAN-PAUL II, audience générale du 28 novembre 1984, in *La théologie du corps*, p. 583. D’où la mise en avant par l’Église de la « paternité responsable », ou de « la régulation moralement correcte de la fertilité », laquelle devait être comprise à la lumière de cette question : « ce qui est le véritable bien de la personne humaine et ce qui correspond à la vraie dignité de la personne » (ID., audience générale du 5 septembre 1984, p. 560 ; les italiques figurent dans l’original). Cf. CONCILE VATICAN II, *Gaudium et Spes*, n° 35.

95. JEAN-PAUL II, audience générale du 28 novembre 1984, in *La théologie du corps*, p. 583.

96. JEAN-PAUL II, *Familiaris Consortio*, n° 8 ; cf. *Gaudium et Spes*, n. 15.

97. JEAN-PAUL II, audience générale du 22 août 1984, in *La théologie du corps*, p. 554 ; les italiques figurent dans l’original.

98. ID., audience générale du 29 août 1984, in *La théologie du corps*, p. 558 ; les italiques figurent dans l’original. Il précise que « Même si la “périodicité” de la continence se fait [...] selon ce qu’on appelle les “rythmes naturels” (*Humanæ Vitæ*, 16), la continence est cependant en elle-même une attitude morale définie et permanente, c’est une vertu, et par conséquent toute la manière de se comporter en étant guidé par elle acquiert un caractère vertueux » (les italiques figurent dans l’original.)

99. Voir Michele M. SCHUMACHER, « Plaidoyer pour une écologie humaine. La valeur prophétique de *Humanæ Vitæ* » in François-Xavier PUTALLAZ et Bernard N. SCHUMACHER (éds.), *Écologie et dignité humaine*, Paris, Desclée de Brouwer, 2019 (à paraître).

100. Comme il l’affirma dans *Familiaris Consortio*, « la différence anthropologique et en même temps morale existant entre la contraception et le recours aux rythmes périodiques [...] en dernière analyse, implique deux conceptions de la personne et de la sexualité humaine irréductibles l’une à l’autre » (n° 32) ; cf. *Catéchisme de l’Église catholique*, n° 2370.

101. Karol WOJTYŁA, « The Human Person and Natural Law », p. 184.

102. *Ibid.*, p. 185.

subordination signifiait admettre que, bien que la personne humaine soit bien sûr responsable d'elle-même en tant qu'unité de corps et esprit – et donc aussi de sa liberté –, cette responsabilité n'était pas à comprendre comme une autonomie par rapport à l'autorité divine et à l'ordre créé. Au contraire, la responsabilité personnelle signifie discerner cet ordre de manière à collaborer plus efficacement avec Dieu dans le gouvernement du domaine temporel. C'est pourquoi, comme Jean-Paul II l'affirma encore plus explicitement du haut de la chaire de Pierre, « il s'agit ici [dans *Humanæ Vitæ*] de la vérité, d'abord dans sa dimension ontologique ("structure intime"); et ensuite, par voie de conséquence, dans sa dimension subjective et psychologique ("signification")¹⁰³ ». Deux plans – celui de la nature et celui de la personne – sont donc organiquement reliés dans l'enseignement de *Humanæ Vitæ*, parce que la personne y est présentée comme « un sujet conscient de l'ordre de la nature [y compris de sa propre nature, comme un tout physico-psychologico-spirituel], et il est responsable de sa préservation¹⁰⁴ ». Le défi que lança la théologie du corps de Jean-Paul II consista ainsi, dans ses propres termes, à analyser « des aspects personnalistes de la doctrine contenue dans ce document [*Humanæ Vitæ*] » dans un effort pour déterminer « en quoi consiste le vrai progrès, c'est-à-dire le développement de l'homme »¹⁰⁵, par la pratique de la vertu.

Bien sûr, Jean-Paul II était fort conscient que nombreux étaient ceux qui prétendaient adopter une perspective prétendue « personnaliste » en opposition à la doctrine présentée dans *Humanæ Vitæ*. D'où, par exemple, l'argument selon lequel la nature ne peut pas être déterminante en regard de la personne humaine, car les êtres humains « ne bénéficient pas d'une relation à un monde qui est déjà, extérieur, ici, maintenant, et réel; ils doivent en établir une. Dans le processus d'établissement de cette relation, ils produisent simultanément un monde et se construisent eux-mêmes, humains, c'est-à-dire des êtres

sociaux dans ce monde¹⁰⁶ ». Jean-Paul II résuma lui-même ainsi l'argument de ses opposants dans *Veritatis Splendor*:

Ils disent que l'homme, comme être rationnel, non seulement peut, mais même doit déterminer librement le sens de ses comportements. Cette « détermination du sens » devra tenir compte, évidemment, des multiples limites de l'être humain qui est dans une condition corporelle et historique. Elle devra également tenir compte des modèles de comportement et du sens qu'ils prennent dans une culture particulière. Surtout, elle devra respecter le commandement fondamental de l'amour de Dieu et du prochain. Mais Dieu – affirment-ils ensuite – a créé l'homme comme être rationnel et libre, il l'a laissé « à son conseil » et attend de lui qu'il façonne lui-même rationnellement sa vie. L'amour du prochain signifierait avant tout ou exclusivement le respect pour la libre détermination de lui-même. Les mécanismes du comportement propres à l'homme, mais aussi ce qu'on appelle ses « inclinations naturelles », fonderaient tout au plus – disent-ils – une orientation générale du comportement droit, mais ils ne pourraient pas déterminer la valeur morale des actes humains singuliers, si complexes en fonction des situations¹⁰⁷.

Contre cet argument, Jean-Paul II proposa, une fois de plus, une vision de la personne humaine – et donc aussi de la raison et de la sexualité humaines – en tant que créée. C'est précisément dans cette perspective que la personne « grâce à la lumière de la raison et au soutien de la vertu [...] découvre en son corps les signes annonciateurs, l'expression et la promesse du don de soi, en conformité avec le sage dessein du Créateur¹⁰⁸ ». Définissant « la différence anthropologique et en même temps morale existant entre la contraception et le recours aux rythmes périodiques [c'est-à-dire la planification familiale naturelle] », il définissait simultanément « deux conceptions de la personne et de la sexualité humaine irréductibles l'une à l'autre » : dans l'une, la sexualité est séparée « de sa référence essentielle à la personne », au point que cette dernière est « "utilisée" comme un "objet" » ; dans l'autre, « la sexualité est respectée et promue dans sa dimension vraiment et pleinement humaine », c'est-à-dire dans « l'unité personnelle de l'âme et du corps »¹⁰⁹, de sorte que

103. JEAN-PAUL II, audience générale du 11 juillet 1984, in *La théologie du corps*, p. 545. C'est pourquoi, « la "signification" naît dans la conscience avec la relecture de la vérité (ontologique) de l'objet. À travers cette relecture, la vérité (ontologique) entre, pour ainsi dire, dans la dimension cognitive, c'est-à-dire dans la dimension subjective et psychologique » (audience générale du 18 juillet 1984, in *La théologie du corps*, p. 545; les italiques figurent dans l'original). Nous ne sommes pas loin de l'idée de Carlo Caffarra, cité plus haut, concernant la « corrélation entre l'acte conjugal qui signifie et un sujet auquel la signification, le "message signifiant", est adressé » (Carlo CAFFARRA, « Conscience, Truth, and Magisterium in Conjugal Morality », p. 33).

104. KAROL WOJTYŁA, « The Problem of Catholic Sexual Ethics. Reflections and Postulates », in ID., *Person and Community*, p. 279-299, ici p. 293. Voir aussi *Veritatis Splendor*, n° 48. Jean-Paul II y affirme que le corps humain ne saurait être réduit à « une donnée brute, dépourvu de toute signification et de valeurs morales de sorte que la liberté le conforme à son plan ».

105. JEAN-PAUL II, audience générale du 28 novembre 1984, in *La théologie du corps*, p. 583; les italiques figurent dans l'original.

106. TODD A. SALZMAN et MICHAEL G. LAWLER, *The Sexual Person*, p. 51. Pour une sérieuse mise en contexte du débat concernant les concepts de nature et de personne, tel qu'il existait déjà en 1989, voir LISA CAHILL, « Catholic Sexual Ethics and the Dignity of the Person. A Double Message », *Theological Studies*, 50 (1989), p. 120-150.

107. JEAN-PAUL II, *Veritatis Splendor*, n° 47.

108. *Ibid.*, n° 48.

109. ID., *Familiaris Consortio*, n° 32. Cf. ID., *Gratissimam Sane*, n° 19; et *Catéchisme de l'Église catholique*, n° 2332.

la nature rationnelle de l'être humain peut manipuler la corporéité pour servir ses propres buts, sans le respect dû au dynamisme naturel propre au corps. Ou, comme il l'expliqua plus tard dans *Veritatis Splendor*, la « personne tout entière » est une unité de corps et d'âme¹¹⁰, d'où « le lien de la raison et de la volonté libre avec toutes les facultés corporelles et sensibles, [...] *c'est dans l'unité de l'âme et du corps qu'elle est le sujet de ses actes moraux*¹¹¹ ».

4. Sauver l'amour à l'origine de la vie: les significations d'union et de procréation de l'acte conjugal sont inséparables.

En insistant ainsi sur l'unité de la personne et de la sexualité humaines, Jean-Paul II cherchait à éloigner les fidèles des différents abus et distorsions quant à la vie et à la dignité humaines auxquels il s'opposa si résolument, comme nous l'avons vu dans l'introduction de cet article. Bien sûr, il expliqua de manière cohérente, et de différentes façons, que beaucoup (si ce n'est la plupart) des exactions contre la vie et la dignité humaines provenaient des violations à l'encontre du caractère inséparable des significations d'union et de procréation de l'acte conjugal prônées dans *Humanae Vitae*¹¹². Il disait, par exemple, que les époux qui s'unissent dans l'acte conjugal sans s'ouvrir à la vie devenaient facilement la proie d'une mentalité utilitariste qu'il décrit dans les mêmes termes que ceux de cette femme cités plus haut qui « peut devenir pour l'homme un objet » et « les enfants, une gêne pour les parents¹¹³ ».

Concernant la première de ces conséquences, rappelons les mots puissants du pape Paul VI: « On peut craindre aussi que l'homme en s'habituant à l'usage des pratiques anticonceptionnelles, ne finisse par perdre le respect de la femme et, sans plus se soucier de l'équilibre physique et psychologique de celle-ci, n'en vienne à la considérer comme un simple instrument de jouissance égoïste, et non plus comme sa compagne respectée et aimée¹¹⁴. » Quant au pape

Jean-Paul II, il n'hésita pas, se référant à l'injonction de l'Évangile contre « l'adultère du cœur » (cf. Mt 5, 27-28), à condamner cet acte, que George Weigel qualifie de « corruption du véritable don de soi », *même au sein du mariage*: « non pas », explique Weigel, « parce que le motif de la concupiscence d'un homme ne serait pas sa femme, mais parce que le regard concupiscent métamorphose la femme en un objet et fait voler en éclats la communion des personnes¹¹⁵ ». Reconnaisant un certain « parallélisme » entre ce texte sur l'adultère du cœur et celui de Genèse 3, 16 (« Ton élan sera vers ton mari et, lui, il te dominera »)¹¹⁶, il expliquait que « le rapport du don », conforme à l'intention de Dieu, et qui caractérise le mieux le mariage, « se transforme », en vertu de la concupiscence, « en rapport d'appropriation »¹¹⁷.

C'est précisément de cette manière que le pape de Cracovie souleva un problème dont les féministes, comme l'observa à juste titre Weigel, s'étaient préoccupés « depuis des années »: la réduction de la femme à l'objet du désir lascif de l'homme¹¹⁸. Apportant, et c'est étrange, pourrait-on dire, de l'eau au moulin de Dietmar Mieth qui identifiait « un changement de paradigme dans la conscience des croyants, si bien que les conséquences du péché originel devaient être cherchées non tant dans un désir sexuel désordonné que dans les signes d'un mauvais usage, un usage violent des autres personnes¹¹⁹ », Jean-Paul II osa, du siège de saint Pierre, faire surgir la question que tant de femmes n'osaient plus poser: « Est-il déraisonnable de demander à nos maris [...] de recentrer les relations autour de la sexualité *féminine*? » Tel est le choix de suivre le rythme du cycle féminin mensuel, qui passe naturellement de la fécondité à l'infécondité (comme c'est le cas pour ceux qui utilisent la planification familiale naturelle), « au lieu de la sexualité pour elle-même », comme le font ceux qui utilisent la contraception¹²⁰. À l'intention de l'homme, dont le désir pour une femme est motivé par le désir de « *satisfaire seulement le besoin*

110. Dans la personne humaine prise dans son ensemble, explique-t-il en se référant à l'enseignement que l'Église a toujours dispensé, « l'âme rationnelle est *per se et essentialiter* la forme du corps [cf. DS 902; 1440]. L'âme spirituelle et immortelle est le principe d'unité de l'être humain, elle est ce pour quoi il existe comme un tout – *corpore et anima unus* [Gaudium et Spes, n° 14] – en tant que personne » (JEAN-PAUL II, *Veritatis Splendor*, n° 48).

111. *Ibid.*, les italiques figurent dans l'original. Voir aussi *ibid.*, n° 49. Ou comme le pape Benoît XVI l'affirma dans sa première encyclique: « Mais ce n'est pas seulement l'esprit ou le corps qui aime: c'est l'homme, la personne, qui aime comme créature unifiée, dont font partie le corps et l'âme. C'est seulement lorsque les deux se fondent véritablement en une unité que l'homme devient pleinement lui-même » (*Deus Caritas est*, n° 5).

112. Voir PAUL VI, *Humanae Vitae*, nos 11-12.

113. JEAN-PAUL II, *Gratissimam Sane*, n° 13.

114. PAUL VI, *Humanae Vitae*, n° 17.

115. George WEIGEL, *Témoin de l'espérance*, p. 421 et 422. Cf. JEAN-PAUL II, audience générale du 16 avril 1980, in *La théologie du corps*, p. 221s.

116. JEAN-PAUL II, audience générale du 30 juillet 1980, in *La théologie du corps*, p. 252.

117. JEAN-PAUL II, audience générale du 23 juillet 1980, in *La théologie du corps*, p. 276-277; les italiques figurent dans l'original.

118. Voir George WEIGEL, *Témoin de l'espérance*, p. 422.

119. Dietmar MIETH, « Moraldoktrin auf Kosten der Moral? Die römischen Dokumente der letzten Jahrzehnte und die christliche gelebte Überzeugungen », Norbert GREINACHER et Hans KÜNG (éds.), München/Zürich, Piper, 1986, p. 162-183, ici p. 179. Là non plus, Mieth n'attribue en aucun cas cette tendance à Jean-Paul II. Au contraire, son propos est de le mettre au défi d'adapter son enseignement aux consciences des hommes et des femmes de son temps.

120. Ruth D. LASSETER, « Sensible Sex », in Janet E. SMITH (éd.), *Why "Humanae Vitae" Was Right. A Reader*, San Francisco, Ignatius Press, 1993, p. 475-495, ici p. 494.

sexuel du corps », Jean-Paul II enseigna que « la femme cesse d'exister [...] comme sujet [...] et commence à être seulement un objet de concupiscence charnelle »¹²¹. Elle qui avait été désignée par le Créateur « comme un sujet d'appel et d'attraction personnelle ou comme un sujet "de communion" » devient ainsi « *un objet pour le possible assouvissement des besoins sexuels de l'homme* »¹²². Le désir pour une autre personne – même la personne de son propre époux, et les femmes sont certes aussi capables de ce vice¹²³ – est ainsi le « contraire » de l'« "accueil" » ou de l'« "acceptation" de l'autre être humain comme don ». Un tel accueil caractérise l'intention originelle de Dieu en faveur de la communion sponsale à l'intérieur de laquelle « le fait de donner et d'accepter le don se compénètre¹²⁴ ».

À partir de là, la lutte entre l'homme et la femme qui résulte du péché originel (cf. Gn 3, 16) entraîne une bataille à l'intérieur de chaque cœur humain : une lutte entre – comme l'affirma Georges Weigel – « amour et luxure, maîtrise de soi et affirmation de soi, liberté comme don et liberté comme appropriation – le plus souvent aux dépens de la femme¹²⁵ ». Bien sûr, Lisa Sowle Cahill a de bonnes raisons de faire remarquer, en féministe, que les « normes et les réalités culturelles » actuelles de « permissivité » et d'« hédonisme » « sont toujours, du point de vue du genre, inégalitaires ». Allant plus loin, et pour le regretter davantage, le professeur de théologie morale au Boston College admet que les « défenseurs de l'enseignement catholique officiel ne sont pas dans le faux » en déduisant le « divorce » entre le sexe et « l'engagement et la responsabilité » de l'attitude socialement majoritaire qui consiste à « séparer le sexe de la procréation ». En désignant, plus spécifiquement, la « permissivité qui perdure à l'égard du comportement

sexuel des hommes, combinée à une attente sociale plus grande qui voudrait que les femmes considèrent le sexe du point de vue de la relation sexuelle, même sans engagement, et à la dissociation culturelle effective entre sexe et responsabilité de procréation », elle conclut que tout cela « a contribué à l'usage très répandu de l'avortement comme moyen de contrôle des naissances, et à la déstabilisation des familles dans les pays industrialisés »¹²⁶.

La lutte entre les hommes et les femmes résultant du péché originel n'entraîne donc pas seulement une tension à l'intérieur du cœur humain entre l'amour et le désir ou entre l'amour et le sentiment : la première caractérisant davantage une tendance mâle, la seconde une tendance féminine, comme Karol Wojtyła le dit¹²⁷. Elle entraîne aussi une tension dans la dimension sociale de la relation homme-femme à la racine de la famille humaine : une dimension que Cahill qualifie à juste titre de fondamentale quant à la morale sexuelle¹²⁸. Voici ce qu'en disait Jean-Paul II dans sa *Lettre aux familles* en 1994 :

Tous deux [l'homme et la femme] ont la responsabilité de la paternité et de la maternité potentielles, et ensuite effective. L'homme ne peut pas ne pas reconnaître, ou ne pas accepter, le résultat d'une décision qui a été aussi la sienne. Il ne peut pas se réfugier dans des paroles comme : « je ne sais pas », « je ne voulais pas », « c'est toi qui l'as voulu ». Dans tous les cas, l'union conjugale implique *la responsabilité de l'homme et de la femme*, responsabilité potentielle qui devient effective lorsque les circonstances l'imposent. Cela vaut surtout pour l'homme qui, tout en étant lui aussi agent de l'engagement du processus de génération, en reste biologiquement à l'écart, puisque c'est dans la femme qu'il se développe¹²⁹.

En bref, nous voilà confrontés à deux conceptions très différentes de la liberté humaine : l'une, individualiste et utilitariste ; l'autre, personnaliste et

121. JEAN-PAUL II, audience générale du 17 septembre 1980, in *La théologie du corps*, p. 276-277 ; les italiques figurent dans l'original.

122. JEAN-PAUL II, audience générale du 24 septembre 1980, in *La théologie du corps*, p. 278 ; les italiques figurent dans l'original. Voir aussi ID., Lettre apostolique sur la dignité et la vocation de la femme, *Mulieris Dignitatem*, 15 août 1988, n° 14.

123. Par ailleurs, Jean-Paul II rejoindrait Lisa Sowle Cahill dans son affirmation selon laquelle les femmes sont plus enclines que les hommes à « troquer le sexe contre la relation » (Lisa SOWLE CAHILL, *Sex, Gender and Christian Ethics*, p. 206). Cf. KAROL WOJTYŁA, *Amour et responsabilité. Étude de morale sexuelle*, Paris, Éditions du dialogue, Éditions Stock, 1978, p. 100-104.

124. JEAN-PAUL II, audience générale du 6 février 1980, in *La théologie du corps*, p. 95. Il continue ainsi : « de telle sorte que l'acte même de donner devient acceptation et que l'acceptation se transforme en don ».

125. GEORGE WEIGEL, *Témoin de l'espérance*, p. 421. Cf. JEAN-PAUL II, *Redemptoris Hominis*, n° 14.

126. Lisa SOWLE CAHILL, *Sex, Gender and Christian Ethics*, p. 206.

127. Voir KAROL WOJTYŁA, *Amour et responsabilité*, p. 100-104.

128. Une morale centrée sur la personne ne doit pas, affirme Cahill, « négliger les significations sociales du corps qui s'expriment au travers de la parentalité et de la parenté ». En effet, « ce sont les contributions reproductives, économiques, et tournées vers les familles des partenaires sexuels, aussi bien que le contrôle qu'exerce sur elles la société, qui constituent les principales dimensions pratiques de l'expérience sexuelle humaine, quelles que soient les cultures, tout au long de l'histoire » (Lisa SOWLE CAHILL, *Sex, Gender and Christian Ethics*, p. 10).

129. JEAN-PAUL II, *Gratissimam Sane*, n° 12. Là, Jean-Paul II reconnaît implicitement ce qu'il avait écrit dans sa lettre apostolique, *Mulieris Dignitatem*, n° 18. Voir aussi *ibid.*, n° 14. Il y est fait mention d'une femme « pay[ant] » pour le péché d'adultère d'une manière incomparable par rapport à l'homme, tout aussi coupable.

de communion. Telle est l'origine de la question, comme je l'ai noté par ailleurs, qui consiste à savoir si « la personne se voit accorder une valeur sur la base de sa fonction, de son utilité, ou de sa désirabilité, de sorte qu'elle est considérée comme un moyen pour servir les fins de l'autre » – et donc comme « l'objet de la *liberté de domination* de l'autre » – ou si, au lieu de cela, la personne est « considérée en regard de sa dignité ou de sa valeur fondamentale et intrinsèque et donc [intrinsèquement] digne du don de soi de l'autre [ou du sien propre] »¹³⁰. Cela implique également qu'il n'y ait pas de confusion entre les valeurs personnelles et sexuelles : la valeur des personnes peut être évaluée comme celle d'« un objet de jouissance », ou comme celle de sujets d'une action libre¹³¹. Bien sûr, seules les personnes sont capables, comme Jean-Paul II chercha à le démontrer dans la somme gigantesque de ses travaux – aussi bien magistraux qu'avant qu'il ne devînt pape – de recevoir le don de soi de l'autre et d'y répondre de manière adéquate, à savoir par l'authentique don de soi¹³². « La personne humaine a », précisa le pape canonisé il y a peu, « dans sa structure naturelle une dimension sociale, car, au plus profond d'elle-même, elle est appelée à vivre en *communio* avec les autres, et à *se donner* aux autres¹³³ ».

Il n'est pas surprenant, alors, que la question éthique essentielle qui, en un certain sens, fonde tout le reste – au point, pour ainsi dire, qu'elle détermine la communauté fondamentale de personnes sur laquelle reposent toutes les autres communautés, à savoir celle de l'homme et de la femme dans le mariage¹³⁴ – est, comme l'enseigne Jean-Paul II, « qui » elle sera pour lui, et lui pour elle¹³⁵. La réponse que nous donnons à cette question, en outre, ne détermine pas simplement la valeur que nous accordons à l'autre. Elle détermine aussi et spécialement la valeur que nous garantissons à nos propres facultés d'autodétermination, et ainsi à nous-mêmes. Car, comme Jean-Paul II l'affirmait déjà dans un travail avant qu'il fût pape, lorsque « nous n'aimons

pas la personne dans un autre être humain, nous dégradons par là également la personne en nous-mêmes¹³⁶ ». En agissant, plus spécifiquement, sous l'influence de l'instinct *en l'absence de l'affirmation de la valeur spirituelle de la personne* – une affirmation que Wojtyła reconnaît comme « l'essence¹³⁷ » de l'amour – nous ne réduisons pas seulement les *autres* personnes à leur dimension corporelle, nous diminuons aussi la valeur de nos *propres* personnes, en compromettant notre mode d'opération spirituel¹³⁸.

De plus, expliqua Jean-Paul II, la personne se dégrade, même lorsqu'il y a consentement mutuel, dans une relation fondée sur le principe de plaisir. Alors, chacune des parties consentantes « cherche à maintenir son propre égoïsme, et, en même temps, accepte de servir l'égoïsme de l'autre, l'occasion de satisfaire le sien lui étant ainsi donnée ; encore ne l'accepte-t-elle que sous cette condition¹³⁹ ». Une vraie réciprocité, par ailleurs, comme il convient à la nature spirituelle des personnes, « suppose l'altruisme de chacun ». Simplement, elle « ne peut naître de deux égoïsmes¹⁴⁰ ». En bref, « l'instinct tout seul ne prouve pas qu'ils aient la faculté d'aimer¹⁴¹ », enseigna Wojtyła longtemps avant de prendre place sur le siège de Pierre. Parce qu'il est « lié » à la « liberté de la volonté¹⁴² », l'amour implique « une disposition particulière à se soumettre au bien que constitue "l'humanité", ou plus exactement la valeur de la personne humaine¹⁴³ ». Comme tel, il implique aussi « que l'homme est prêt à chercher le bien consciemment, de concert avec d'autres hommes, et qu'il est prêt à se subordonner à ce bien eu égard aux autres¹⁴⁴ ».

La tendance fait que la volonté convoite et désire une personne à cause de ses valeurs sexuelles, mais la volonté ne s'en contente pas. Elle est libre, donc

130. Michele M. SCHUMACHER, « A Plea for the Traditional Family: Situating Marriage within John Paul II's Realist, or Personalist, Perspective of Human Freedom », *Linacre Quarterly* 81, n° 4 (2014), p. 314-342, ici p. 325.

131. Karol WOJTYŁA, *Amour et responsabilité*, p. 148.

132. Voir *ibid.*, p. 119 ; et ID., *Mulieris Dignitatem*, n° 5.

133. JEAN-PAUL II, Exhortation apostolique sur la vocation et la mission des laïcs dans l'Église et dans le monde *Christifideles Laici*, 30 décembre 1988, n° 40.

134. « Mais Dieu n'a pas créé l'homme solitaire : dès l'origine, "il les créa homme et femme" (Gn 1, 27). Cette société de l'homme et de la femme est l'expression première de la communion des personnes » (CONCILE VATICAN II, *Gaudium et Spes*, n° 12). Cf. JEAN-PAUL II, *Christifideles Laici*, n° 40, et n° 52.

135. JEAN-PAUL II, audience générale du 8 octobre 1980, in *La théologie du corps*, p. 287.

136. Karol WOJTYŁA, « The Problem of Catholic Sexual Ethics. Reflections and Postulates », in ID., *Person and Community*, p. 279-299, ici p. 287.

137. Karol WOJTYŁA, *Amour et responsabilité*, p. 34.

138. Voir *ibid.*, p. 159.

139. Karol WOJTYŁA, *Amour et responsabilité*, p. 31. De même, « un amour qui n'est pas "beau", c'est-à-dire réduit à la seule satisfaction de la concupiscence (cf. 1 Jn 2, 16), ou à un "usage" mutuel de l'homme et de la femme, rend les personnes esclaves de leurs faiblesses » (JEAN-PAUL II, *Gratissimam Sane*, n° 13).

140. Karol WOJTYŁA, *Amour et responsabilité*, p. 79. « Par contre, si c'est seulement le profit, l'utilité (bien utile) ou le plaisir qui sont à son origine [de la réciprocité], elle sera superficielle et instable » (*ibid.*, p. 78).

141. *Ibid.*, p. 21.

142. *Ibid.*, p. 21 : « cette faculté existe, liée au libre arbitre ».

143. *Ibid.*, p. 23.

144. *Ibid.*, p. 21.

capable de désirer tout par rapport au bien absolu, infini, au bonheur. C'est cette faculté précisément, cette potentialité naturelle et noble qu'elle engage à l'égard d'une autre personne. Elle désire pour elle le bien absolu, infini, le bonheur et par là elle compense intérieurement le fait de désirer pour soi-même une personne de l'autre sexe, elle paie la rançon¹⁴⁵.

L'amour authentique, comme Wojtyła le comprend, est ainsi « conditionné par l'attitude commune des gens à l'égard du même bien qu'ils choisissent comme leur but, et auquel ils se subordonnent. *Le mariage est un des domaines les plus importants où ce principe est mis en pratique*¹⁴⁶ ».

Ainsi, Wojtyła en arrive à une conclusion étonnamment similaire à celle – une fois de plus – de la catholique féministe fort respectée, Lisa Sowle Cahill. Condamnant une morale libertine qui présente « le consentement mutuel comme pratiquement le seul guide de conduite », au détriment de « la responsabilité véritable, que ce soit vis-à-vis de son partenaire sexuel ou des potentialités procréatives du sexe », elle affirme ceci : de nos jours, « « la liberté » à l'égard des répressions traditionnelles doit se muer en une morale du sens, de la fin, et même en la discipline qui peuvent pallier les vulgarisations et les distorsions du sexe »¹⁴⁷.

5. Conclusion: défendre la chasteté en en appelant au bien transcendant.

On ne saurait que difficilement suspecter Cahill de faire sien « l'excellent standard » de l'enseignement magistériel de *Humanae Vitae* concernant l'union inséparable. Citant Rosemary Radford Ruether, elle affirme que, « tandis que le célibataire cultive la maîtrise de soi sexuelle et l'ascétisme, cette morale ne devrait pas prévaloir dans la sexualité des époux¹⁴⁸ ». De cette manière, elle renvoie apparemment à l'insistance de Uta Ranke-Heinemann selon laquelle « l'opposition du magistère à la pilule ne fut qu'un nouveau prétexte pour contraindre un peu plus les époux dans un rôle d'ascète, de moine et de célibataire¹⁴⁹ », et de faire de l'acte conjugal « une sorte d'acte de célibataire¹⁵⁰ ».

145. *Ibid.*, p. 126. Lorsque, par ailleurs, « l'amour » est réduit à un désir motivé par le plaisir ou la récompense, il s'ensuit une « conception superficielle du bonheur » identifié « à la volupté » (*ibid.*, p. 160).

146. *Ibid.*, p. 30; les italiques figurent dans l'original.

147. Lisa SOWLE CAHILL, *Sex, Gender and Christian Ethics*, p. 10 et 11.

148. *Ibid.*, p. 204.

149. Uta RANKE-HEINEMANN, *Des eunuques pour le royaume des cieux. L'Église catholique et la sexualité*, trad. Monique Thiollet, Paris, Éditions Robert Laffont, 1990, p. 336-337.

150. *Ibid.*, p. 337.

Bien sûr, Josef Pieper affirme quant à lui que « l'hérésie et l'hyper-ascétisme sont et ont toujours été de proches voisins ». De fait, « l'absence totale de sensualité, l'adversité à l'égard de toute sensation et de tout plaisir sexuel » est véritablement considérée par le docteur commun de l'Église, saint Thomas d'Aquin, comme une « imperfection », et même « un défaut moral (*vitium*) », explique-t-il¹⁵¹. Quant à la vertu de chasteté, son but ne saurait être d'« empoisonner l'éros », comme Friedrich Nietzsche le prétendait. Les « commandements et les interdictions » de l'Église ne doivent pas non plus être vus comme un moyen de « convertir en amertume la chose la plus précieuse de l'existence » : de « donner un coup de sifflet au moment même où la joie, qui est le don du Créateur, nous offre un bonheur qui est [...] avant-goût du Divin », comme le pape Benoît a pu fort bien résumer une objection commune à l'encontre de l'enseignement moral de l'Église¹⁵². Au contraire, les prescriptions de *Humanae Vitae* renvoient fermement à la conviction de saint Thomas selon laquelle « la nature a joint le plaisir aux activités nécessaires à la vie de l'homme¹⁵³ » : que ce soit celle de l'individu ou de l'espèce, et la procréation est assurément « un bien excellent (*bonum excellens*)¹⁵⁴ ».

C'est probablement pour cette raison – à savoir que c'est « l'abondance du plaisir (*abundantia delectationis*) » de l'acte conjugal qui « produit un acte sexuel conforme à l'ordre de la raison qui n'est pas contraire au milieu de la vertu¹⁵⁵ » – que, par la vertu de chasteté, « il faudra en général “modérer” [le plaisir], mais parfois il faudra aussi “se forcer” pour l'atteindre », comme Michel Labourdette l'explique. C'est pourquoi, « la chasteté devra aussi susciter le désir¹⁵⁶ ». De même, Cahill a raison d'affirmer que « l'union sexuelle des époux a besoin au moins autant d'être encouragée, occasionnée, et soutenue, que d'être maîtrisée, limitée, et programmée¹⁵⁷ ». En bref, « la chasteté n'est pas en soi une vertu de renoncement ou d'abstention », comme Labourdette l'enseigne ; « elle est d'abord – comme toutes les autres – une *vertu d'usage* ». Tout comme la vertu de tempérance concernant la nourriture et la boisson, par exemple, est pratiquée « dès lors que l'on a à manger et à boire », et non

151. Josef PIEPER, *Zucht und Maß*, p. 147.

152. Cf. BENOÎT XVI, *Deus Caritas est*, n° 3.

153. THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, II-II, q. 142, a. 1, Paris, Cerf, 1985.

154. *Ibid.*, q. 153, a. 2.

155. *Ibid.*, q. 153, a. 2, ad 2.

156. Michel LABOURDETTE, *Cours de théologie morale*, II, p. 904.

157. Lisa SOWLE CAHILL, *Sex, Gender and Christian Ethics*, p. 204.

d'abord lorsqu'on jeûne, ainsi aussi la chasteté « ne se pratique pas que dans le célibat ». Au contraire, exercée *d'abord* dans le cadre du mariage et de l'acte conjugal, poursuit Labourdette, « elle doit y atteindre sa perfection, humaine et chrétienne, en gardant sa juste mesure¹⁵⁸ ».

En outre, cette « juste mesure » en matière de sexualité est déterminée par une paternité responsable. Labourdette pense donc qu'il est légitime « d'intervenir [par des moyens artificiels] afin que la fécondité de l'acte ne soit soumise ni à la chance (au *hasard*), ni au seul rythme biologique, mais qu'elle soit voulue de *manière responsable*, ce qui tient compte de la finalité de l'homme dans son ensemble ». Pour être plus précis, cela consiste à agir sur la fécondité « en la réglant sur des fins non plus animales, mais humaines¹⁵⁹ ». Ainsi, le théologien français reprend presque mot pour mot la proposition qu'il contribua à rédiger dans la réfutation du document de la majorité issu de la commission papale de contrôle des naissances en 1966 : et cela en dépit des progrès scientifiques considérables qui ont été réalisés dans l'intervalle pour déterminer la période de fécondité d'un couple¹⁶⁰.

Si l'on conteste, toutefois, la proposition de Labourdette, ce n'est pas en raison d'une ignorance de la science, et certainement pas en raison de son insistance sur la « responsabilité », ou même la justice, à l'égard des époux et des enfants (à venir et/ou déjà présents). Bien plutôt, c'est en raison de sa réduction de la vertu de « chasteté » (et donc également ce qui lui correspond, ou la gouverne, les notions de « responsabilité » et de « justice ») au sens qui leur a été donné par notre culture séculière : à savoir celui de prendre des « précautions » (contraceptives) contre la grossesse lorsqu'elle est jugée imprudente ou indésirable. En agissant ainsi, il s'éloigne considérablement de sa propre tradition thomiste, qui définit la vertu de chasteté comme contrôlant les *passions* – et non la *fécondité* humaine, ainsi que le prétendent Labourdette et beaucoup de contradicteurs de *Humanæ Vitæ* – conformément à la raison : dans ce cas, il s'agit de la « *ratio* » (ou principe ordonnateur) de la paternité responsable (et nous pourrions ajouter la « *ratio* », que Labourdette oublie, de la justice à l'égard de l'époux, dont la dignité personnelle exige qu'il ou elle

soit toujours traité comme un sujet et jamais comme un simple objet de désir)¹⁶¹.

Pour reprendre les termes de saint Thomas, « le mot “chasteté” se prend de ce que la raison “châtie” la convoitise, qui doit être corrigée comme un enfant¹⁶² » : *non*, il importe de le répéter, parce que l'acte libre de raison est incompatible avec le plaisir¹⁶³, mais parce que les principes ordonnateurs de la paternité responsable et de la justice à l'égard de l'époux, et même à l'égard de l'espèce humaine, peuvent être détournés par le désir débridé. En fait, le thomiste allemand Josef Pieper dit du désir que vraiment il « détruit la structure de la personne » en corrompant la vertu de prudence, en aveuglant l'esprit, et en déstructurant la faculté de décision. La capitulation lascive et l'abandon délibéré de l'âme « au monde de la sensualité » – non à la manière manichéenne, mais par une volonté de plaisir contraire à l'esprit du véritable *éros*¹⁶⁴, qui nécessairement recherche le bien transcendantal – « paralysent les facultés primordiales de la personne morale : la capacité à percevoir, en silence, l'appel de la réalité, et de prendre, dans la retraite de ce silence, la décision appropriée face à une situation concrète en faveur d'une action concrète¹⁶⁵ ». Ainsi, en opposition à Peter Singer, qui remplacerait l'éthique sexuelle par l'exercice de la prudence et de la justice, Mary Geach reconnaît que la passion sexuelle « pervertit souvent la pensée, si bien que si nous sommes luxurieux, nous n'avons pas une très bonne conception de ce qui est juste et ce qui est prudent, quand la satisfaction de nos propres désirs est en jeu ». Elle conclut qu'il n'est pas possible de savoir ce qui est prudent « à moins que nous ne soyons tempérés¹⁶⁶ ». La vertu de chasteté, au contraire, prépare la personne humaine à la contemplation de la réalité mieux que n'importe quelle autre

161. Josef Pieper énumère trois implications de l'« ordre de la raison » dans le domaine sexuel : « d'abord, faire en sorte que le but immanent de la puissance sexuelle ne soit pas perverti mais comblé (dans le mariage, dont le “bien” est trine) ; ensuite, que la structure interne de la personne morale demeure intacte ; et, enfin, que la justice entre les hommes ne soit pas transgressée », Josef PIEPER, *Zucht und Maß*, p. 151.

162. THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, II-II, q. 151, a. 1.

163. Cf. *ibid.*, q. 153, a. 2, ad 2.

164. « Car il n'est pas contraire à la vertu que l'acte de la raison soit parfois interrompu par une chose qu'il est raisonnable de faire », comme dans le cas, explique Thomas, où quelqu'un cherche le sommeil (*ibid.*, q. 153, a. 2, ad 2).

165. Josef PIEPER, *Zucht und Maß*, p. 153. Cf. THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, II-II, q. 153, a. 5.

166. Mary GEACH, « Marriage: Arguing to a First Principle in Sexual Ethics », in Luke GORMALLY (éd.), *Moral Truth and Moral Tradition: Essay in Honour of Peter Geach and Elizabeth Anscombe*, Dublin, Four Courts Press, 1994, p. 177-193, ici p. 181.

158. Michel LABOURDETTE, *Cours de théologie morale*, II, p. 905. Cf. THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, II-II, q. 142, a. 1.

159. Michel LABOURDETTE, *Cours de théologie morale*, II, p. 944 ; les italiques figurent dans l'original.

160. Voir le « Document de synthèse de la majorité », p. 60 (« Documentum syntheticum », p. 159). Il est peut-être important de noter, comme le mentionne la préface de son *Cours de théologie morale*, II, qu'il acheva de rédiger son cours dans les années 1980.

vertu, explique Pieper, et ceci, je voudrais le suggérer, est nécessaire pour l'exercice de la responsabilité parentale.

Il s'ensuit que, tandis qu'il appartient à la justice « d'établir l'ordre de la raison dans toutes les affaires humaines » – y compris, comme Labourdette le souligne, dans les relations conjugales et familiales – il appartient à la vertu de tempérance, et en particulier à celle qui en dépend, la vertu de chasteté (que Labourdette invoque curieusement lorsqu'il argumente contre la doctrine de *Humanæ Vitæ*), « de conserver ce bien, en ce qu'elle modère les passions, pour que celles-ci ne détournent pas l'homme du bien de la raison¹⁶⁷ ». En fait, en maîtrisant la pulsion sexuelle, la chasteté, selon Pieper, fait véritablement « advenir l'ordre de la raison¹⁶⁸ ». C'est pourquoi, sans en arriver à une sorte de manichéisme, lequel qualifie les plaisirs de la chair d'intrinsèquement mauvais, saint Thomas affirme qu'il est quelquefois « digne d'éloges, et même nécessaire au nom d'une fin, de s'abstenir de tels plaisirs¹⁶⁹ » liés à l'acte conjugal: même lorsqu'il s'agit de ce que nous avons vu précédemment, du « bien excellent (*bonum excellens*)¹⁷⁰ » qu'est la procréation ou de celui qui lui est conjoint consistant à consolider l'unité conjugale (ce qui peut, bien évidemment, s'effectuer par d'autres moyens). De même, pour reprendre les termes du pape Benoît, « *éros* doit être discipliné et purifié si l'on veut qu'il nous procure non pas simplement un plaisir éphémère, mais un certain avant-goût du sommet de notre existence, cette béatitude à laquelle tout notre être aspire¹⁷¹ ».

De cette manière, le successeur de Jean-Paul II rejoint saint Thomas en appelant à une certaine pratique ascétique – par exemple, la pratique de l'abstinence périodique (PFN: planification familiale naturelle) – afin de promouvoir ce qu'il appelle un amour *authentiquement* érotique: un amour qui est assurément « extase », mais « non dans le sens où on viendrait d'ingurgiter des stupéfiants ». Ce qu'il a à l'esprit, c'est plutôt « un voyage, une sortie [*ex-stasis*] hors de l'enfermement du moi qui se contemple vers sa libération par le don de soi, pour aboutir ainsi à l'authentique découverte de soi et, bien sûr, à la découverte de Dieu¹⁷² ». Dans la proposition que formule l'essai sur la chasteté de Labourdette, au contraire, nous sommes confrontés une fois de plus à la question sous-jacente qui a couru tout au long de ces pages: celle de

savoir si les chrétiens sont encore capables, ou même s'ils le désirent, de reconnaître des « vérités [morales] fondamentales » que l'on pourrait soumettre à leurs consciences – de même dans la proposition pastorale de Dietmar Mieth – « en considération des faits et d'une argumentation moralement correcte¹⁷³ ». Au lieu de cela, il y a de bonnes raisons de croire que le climat culturel actuel de sécularisme et la pratique prévalente qui consiste à « faire l'amour » sans considération de sa double signification (de procréation et d'unité conjugale, qui présuppose que l'époux ne soit pas réduit à un simple « objet » de désir) ont empêché les esprits et les cœurs de reconnaître un ordre du monde objectif sur lequel un ordre moral peut être fondé. Avec l'idée de Dieu, s'est perdue « l'idée », comme J. Ratzinger l'affirme, « qu'une autre volonté, celle du Créateur, nous appelle et que l'harmonie de notre volonté avec la sienne améliore notre existence¹⁷⁴ ».

Bien évidemment, on ne saurait sortir de ce dilemme relativiste en revenant à des arguments d'autorité énoncés par le magistère: lesquels sont, hélas, perçus comme subordonnant l'amour conjugal au « voyeurisme d'une police matrimoniale ecclésiastique », comme le prétend Uta Ranke-Heinemann¹⁷⁵. Assurément, et Mieth insiste là-dessus à bon droit, « les arguments reposant sur l'autorité, la pérennité d'une doctrine, ou l'établissement de règles historiques pareilles à des préceptes hors d'âge ne suffisent pas¹⁷⁶ » à un esprit moderne. Il poursuivait en rappelant que l'Église ne pouvait pas non plus espérer promouvoir de saines existences morales parmi les fidèles en se contentant de prêcher une doctrine faite d'« interdictions », comme il disait – de manière erronée à mon sens – que tel était le cas au moment où il écrivait, en 1986¹⁷⁷. Par ailleurs, il n'est pas non plus temps d'abandonner les normes morales et la doctrine anthropologique, sous le prétexte de déléguer aux consciences des chrétiens la tâche de déterminer, seules, le bien et le mal.

En revanche, ce dont nous avons besoin, suggéra Dietmar Mieth (et à juste titre), c'est d'une approche empirique de la morale chrétienne. Reconnaissant que la majorité des catholiques (hostiles) tombent plus souvent « d'accord » avec l'enseignement magistériel « au niveau des valeurs

167. THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, II-II, q. 123, a. 12; nous soulignons.

168. Cf. Josef PIEPER, *Zucht und Maß*, p. 151.

169. THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, II-II, q. 142, a. 1.

170. *Ibid.*, q. 153, a. 2.

171. BENOÎT XVI, *Deus Caritas est*, n° 4.

172. *Ibid.*, n° 6; cf. CONCILE VATICAN II, *Gaudium et Spes*, n° 49.

173. Dietmar MIETH, « Moraldoktrin auf Kosten der Moral? », p. 164: « unter Einbeziehung der Sachgerechtigkeit und der sittlich richtigen Argumentation vorzunehmen ».

174. Joseph RATZINGER, *Un tournant pour l'Europe?*, p. 23. En bref, la morale a perdu, observe-t-il, son caractère d'« évidence » (*ibid.*, p. 22).

175. Uta RANKE-HEINEMANN, *Des eunuques pour le royaume des cieux*, p. 337.

176. Dietmar MIETH, « Moraldoktrin auf Kosten der Moral? », p. 135.

177. *Ibid.*, p. 182.

humaines et des attitudes ou des modèles de comportement de base [...] qu'au niveau de la mise en pratique normative¹⁷⁸ », il insistait sur le fait que « les êtres humains découvrent leur “nature” précisément en se confrontant à ce domaine de responsabilité et de créativité¹⁷⁹ ». En bref, « ils [...] préféreraient, par exemple, apprendre comment un amour chrétien peut être vécu positivement plutôt que de s'entendre dire quoi, quand, où, combien de fois, et avec qui on peut ou ne peut pas faire ceci ou cela¹⁸⁰ ».

Curieusement, nous ne sommes pas loin de la conviction de Jean-Paul II selon laquelle les désirs les plus profonds du cœur humain révèlent véritablement la nature de la personne humaine, ainsi que les impératifs de la nature. « L'homme n'éprouve-t-il pas, en même temps que la concupiscence, un profond besoin de préserver la dignité des relations réciproques qui ont leur expression dans le corps, grâce à sa masculinité et à sa féminité? », demandait-il à bon droit. « Ne ressent-il pas le besoin de les imprégner de tout ce qui est noble et beau? N'éprouve-t-il pas le besoin de leur conférer la valeur suprême qu'est l'amour?¹⁸¹ » Désignant de cette manière la nature attrayante – irrésistible même – d'un amour conjugal vrai associé aux exigences du message évangélique (cf. Mt 5, 27-28; 10, 39; 16, 25) et à la liberté humaine elle-même, il choisit alors l'option pastorale que le jeune Ratzinger reconnut comme celle du concile Vatican II. Voici ce contre quoi cette option devait se poser : « Au lieu de recourir à l'exigence autoritaire, on aurait fait un premier pas en ce sens en s'avancant sur la voie de l'annonce qui ouvre les portes de la foi aux non-croyants et qui ne requiert pas d'autre autorité que l'autorité intérieure de la vérité de Dieu qui se donne à reconnaître à l'auditeur dans le message même¹⁸² ».

C'est justement ainsi que Jean-Paul II adopta ce qu'il désigna dans sa première encyclique comme une « attitude missionnaire », qui « part toujours

178. *Ibid.*, p. 182. Mieth admet que l'enseignement magistériel de Jean-Paul II présentait une « interprétation personnelle de la nature » (*ibid.*, p. 170).

179. *Ibid.*, p. 173.

180. *Ibid.*, p. 182. De la même manière, les évêques allemands ont suggéré, en réponse à l'enquête du Vatican en préparation du Synode de 2015 sur la famille, comme le dit un journaliste, que « l'Église devrait s'éloigner de ce qu'elle appelle son “éthique d'interdiction” de règles contre certains actes ou points de vue et mettre l'accent sur l'“éthique consultative” destinée à aider les catholiques à vivre une vie meilleure » (Tom HENEGHAN, « German Bishops Tell Vatican: Catholics Reject Sex Rules », *art. cit.*).

181. JEAN-PAUL II, audience générale du 29 octobre 1980, in *La théologie du corps*, p. 298.

182. Joseph RATZINGER, *Mon concile Vatican II: enjeux et perspectives*, traduit par Éric Iborra, Perpignan, Éd. Artèges, 2012, 2^e édition, p. 226. Le texte allemand original a été publié par J.P. Bachem à Cologne en quatre parties : l'une à la suite de l'autre après chacune des quatre périodes du concile.

d'un sentiment de profonde estime à l'égard de “ce qui est en l'homme”, de ce sur quoi l'homme a lui-même travaillé dans les profondeurs de son esprit et qui concerne les sujets les plus profonds et les plus importants ». En tant que telle, cette attitude respecte tout ce qui est naturel à la personne humaine, en vertu de sa création : c'est une attitude de « profonde estime à l'égard de l'homme, de son intelligence, de sa volonté, de sa conscience et de sa liberté ». En second lieu, « il s'agit du respect pour tout ce que l'Esprit, qui “souffle où il veut”, a opéré en lui¹⁸³ » : c'est une attitude d'humble reconnaissance de l'ordre de rédemption divin à l'œuvre, ne serait-ce que potentiellement, dans le cœur de tout homme.

De cette façon, Jean-Paul II a également souligné une vérité anthropologique fondamentale, toujours au cœur de sa défense de la personne humaine et de la famille humaine, laquelle conteste la primauté qui a été conférée à la liberté de l'homme dans la plupart des pensées séculières, y compris à propos de l'amour. Cette vérité concerne, plus spécifiquement, la signification, et donc la finalité de la liberté humaine ; car, comme Jean-Paul II le fit observer dans son ouvrage de cardinal, *Amour et responsabilité*, « la liberté est faite pour l'amour : c'est grâce à lui surtout que l'homme participe au bien ». Certes, Wojtyła définit l'amour lui-même comme le fait de délibérément « limite[r] sa liberté au profit d'autrui. [...] L'amour engage la liberté et la comble de ce qui par nature attire la volonté : le bien ». C'est pourquoi, suggéra-t-il, nous pouvons constater que l'être humain « désire l'amour plus que la liberté ». En somme, « la liberté est un moyen, l'amour est un but¹⁸⁴ ».

En partant de cette perspective créationnelle, on pourrait une fois de plus reconnaître la nature humaine comme délibérément organisée dans « ses inclinations d'ordre spirituel ou biologique » en vue de sa fin spécifique : pour ainsi dire, entendue comme telle par le Créateur et volontairement appropriée par la personne humaine, appelée « à diriger et à régler sa vie et ses actes, et [...] à user et à disposer de son propre corps », conformément à ces fins¹⁸⁵. C'est justement parce que la personne humaine se caractérise par la raison, que Dieu s'adresse à elle « autrement qu'à des êtres non personnels »,

183. JEAN-PAUL II, *Redemptoris Hominis*, n° 12.

184. Karol WOJTYŁA, *Amour et responsabilité*, p. 124. « Pour la même raison », poursuit Wojtyła, « la liberté occupe l'une des premières places dans l'ordre moral, dans la hiérarchie des vertus, ainsi que des bons désirs et aspirations de l'homme » (*ibid.*, p. 124).

185. JEAN-PAUL II, *Veritatis Splendor*, n° 50. C'est pourquoi, par exemple, « pour se perfectionner dans son ordre, la personne doit faire le bien et éviter le mal, veiller à la transmission et à la préservation de la vie, affiner et développer les richesses du monde sensible, cultiver la vie sociale, chercher la vérité, pratiquer le bien, contempler la beauté » (*ibid.*, n° 51).

expliqua Jean-Paul II en s'inspirant de l'enseignement constant de la tradition, « non pas “de l'extérieur” par les lois de la nature physique, mais “de l'intérieur” par la raison qui, du fait qu'elle connaît la Loi éternelle de Dieu par une lumière naturelle, est en mesure de montrer à l'homme la juste direction de son agir libre¹⁸⁶ ». C'est cette loi, en fait, qui est à l'œuvre lorsque quelqu'un reconnaît « que l'engagement permanent en faveur de la solidarité, de la fidélité et de l'amour fécond répond », comme le pape François l'affirme, « aux attentes les plus profondes du cœur humain¹⁸⁷ ».

Car la nature humaine – comme tout le reste de la nature créée – est ordonnée par le Créateur à un bien objectif qui ne saurait être sacrifié à la volonté humaine : sans cela, pourrait-on dire, l'homme ou la femme compromettrait son propre bien et celui de la communauté humaine à laquelle il ou elle appartient, en commençant par le couple et la famille. François l'affirma haut et fort, peu de temps avant de faire paraître sa défense de la « sauvegarde de la maison commune » : nous devons « encourager une nouvelle écologie humaine » pour répondre à « la crise de la famille ». « Les environnements sociaux, en effet, de même que les environnements naturels, nécessitent d'être protégés¹⁸⁸. »

Michele SCHUMACHER

Le sentimentalisme

L'ange de Descartes qui fait la bête¹.

Descartes est le père de l'idéalisme moderne. L'idéalisme consiste à donner la priorité à l'idée sur la réalité. En vérité, l'idée n'est qu'un signe de la réalité qu'elle désigne. Elle est ce au moyen de quoi la chose est connue. L'erreur de l'idéalisme consiste à faire porter la connaissance sur l'idée au lieu de la faire porter sur la chose. En quelque sorte, c'est prendre ses idées pour la réalité. Eh bien Rousseau fait la même chose dans le domaine de l'affectivité. De même que l'idéaliste prend l'idée pour la réalité, le sentimentaliste prend le sentiment pour la réalité. En vérité, l'appétit porte sur la réalité, le désir n'est pas l'objet de l'affectivité, il est ce à travers quoi nous tendons vers la réalité désirée. On sait par expérience que c'est une erreur de prendre ses désirs pour la réalité. Pourtant Rousseau soutient le contraire : l'affectivité ne porte pas sur la réalité mais sur le rêve et à travers lui, il s'agit de s'aimer soi-même. La philosophie de Rousseau, qui est une philosophie du sentiment comme réalité absolue, ainsi que nous le verrons, mérite le titre de sentimentalisme philosophique. C'est faute de mieux que nous utilisons le mot sentimentalisme qui renvoie, dans le langage courant, à l'eau de rose. Une philosophie est trop sérieuse pour être à l'eau de rose. La philosophie sentimentaliste de Rousseau est si peu à l'eau de rose que, pour lui, c'est le sentiment qui doit commander la pensée. Le sentimentalisme de Rousseau renferme un refu du réel aussi sérieux que celui de Descartes, auquel il ne manque pas de se référer. On pourrait presque dire que Rousseau apporte à Descartes le ressort affectif qui lui manquait en même temps qu'il métamorphose l'idéalisme en sentimentalisme.

De même que Descartes écrit : « Je pense donc je suis », Rousseau est tout près d'écrire : « Je sens, donc je suis ». « Je sens » au sens où j'éprouve un sentiment. Rousseau se sent exister à travers ses sentiments. Et de même que la clarté de l'idée devient critère de vérité chez Descartes, de même la force du sentiment devient critère de vérité et de vie chez Rousseau. Ce faisant, Rousseau porte l'irréalisme affectif au sommet, il absolutise le rêve

186. *Ibid.*, n° 43. Cf. THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, I-II, q. 94.

187. Le pape François aux participants au colloque international sur la complémentarité entre l'homme et la femme, n° 3 : https://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2014/november/documents/papa-francesco_20141117_congregazione-dottrina-fede.html

188. Voir le discours du pape François adressé aux participants du colloque international sur la complémentarité de l'homme et de la femme organisé par la Congrégation pour la doctrine de la foi, Salle du synode (17 novembre 2014), n° 2 : https://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2014/november/documents/papa-francesco_20141117_congregazione-dottrina-fede.html

1. « L'homme de Rousseau est l'ange de Descartes qui fait la bête. » L'expression est de Maritain dans les *Trois réformateurs*. Elle s'inspire de la fameuse phrase de Pascal : « Qui veut faire l'ange fait la bête. »

éveillé, il met son bonheur dans le rêve, il y jette même, au sens littéral, son salut².

Après avoir rappelé les remarques lumineuses de Maritain dans *Trois réformateurs*, sur lesquelles nous nous appuierons dans notre propre lecture de Rousseau, nous suivrons le philosophe de Genève dans ses trois derniers grands ouvrages, les *Confessions*, les *Dialogues* et les *Rêveries du promeneur solitaire*. Si le premier nous permet de comprendre à travers quels événements Rousseau s'est orienté vers le sentimentalisme philosophique, les deux autres nous montrent sa doctrine psychologique en train de s'affermir. Bien des commentateurs ont parlé de la folie de Rousseau, elle n'est pas douteuse, mais il ne faudrait pas en déduire une faiblesse de sa conceptualisation des sentiments : celle-ci est ferme, consciente et assumée. Elle marque durablement la philosophie et la culture.

1. Le Rousseau des Trois réformateurs

Maritain a montré que l'idéalisme affectif de Rousseau était fondé sur une affectivité tout orientée vers l'individualité, à contre-pente de la personnalité. Il le voit notamment à travers l'usage que Rousseau fait de la notion de sincérité. « Sincérité, c'est la qualité de ce qui est pur et sans mélange. Il y a une "sincérité" de la matière, qui ne serait parfaite, à la limite, que dans l'isolement de toute forme, la pure dispersion, la pure potentialité. [...] Cette sincérité de la matière, qui nous met dans la nuit et nous livre à toutes les dissociations du rêve, est tout le contraire de la vraie sincérité³. » La matière est sincère, elle manifeste ce qu'elle est, à savoir la pure potentialité. C'est de cette sincérité-là que Rousseau espère la réalisation de soi. Mais ce n'est qu'une caricature de la vraie sincérité qui consiste à être soi-même au plan de la personnalité, c'est-à-dire dans l'adhésion à ce qui a de la valeur, au plan théorique et au plan pratique. La sincérité de Rousseau est une déliquescence de la personnalité, un « se-laisser-vivre ».

« "Il faut être soi", Jean-Jacques, dans les dernières années de sa vie, aimait à répéter cette formule. Elle signifiait dans sa bouche : il faut être sa sensibilité comme Dieu est son être. Dieu, qui est tout acte, a-t-il besoin d'être formé ? Il faut tenir pour un péché tout essai de se former ou de se laisser

former, de se rectifier, de ramener à l'unité ses discordances⁴. » Rousseau érige au plan métaphysique la sincérité passive dont nous avons parlé précédemment. Il ne faut faire aucun effort, car la sensibilité nous fait déjà semblables à Dieu. Remarquons que Descartes disait la même chose de la liberté comme capacité de choisir. En ce sens, Descartes avait préparé le terrain à Rousseau avec l'idée d'un sujet absolument suffisant. Avec Descartes déjà, la liberté d'indépendance, au sens de conquête de soi dans la vie vertueuse, est mise à mal, et on commence de basculer dans une vision anthropocentrique dans laquelle Rousseau s'engouffre. Rousseau consacre l'autonomie du sujet à un plan inférieur – la sensibilité – à celui auquel en était resté Descartes. « La manière dont Jean-Jacques est lui-même est la démission définitive de la personnalité. À suivre les pentes sans fin de l'individualité matérielle, il a complètement lâché l'unité du moi spirituel⁵. »

« L'homme de Rousseau est l'ange de Descartes qui fait la bête⁶. » Cette formulation de Maritain est particulièrement intéressante parce qu'elle affirme l'analogie qu'il y a entre les démarches respectives des deux philosophes. Ils sont tous deux coupables d'angélisme au sens précis du terme. Rappelons que Maritain a bien diagnostiqué la racine de l'erreur cartésienne, à savoir de comprendre l'esprit humain sur le modèle de l'ange. Selon Descartes, en effet, l'esprit humain possède des idées innées, comme les anges en sont dotés. Rousseau ne reprend pas telle quelle cette conception de l'esprit humain – à vrai dire il s'intéresse peu à la question de l'intelligence –, mais il conserve la conception d'un sujet humain autosuffisant – c'est lui que Maritain appelle « l'ange de Descartes » –, sujet qui engage toute sa raison d'être et son énergie spirituelle dans la sensibilité, au mépris du réel.

Maritain voit aussi chez Rousseau une influence du quiétisme. « Il a [...] laïcisé le quiétisme, et les extraordinaires *Dialogues* écrits à la fin de sa vie ne sont qu'une transposition laïque des erreurs de Molinos et de Mme Guyon ; il y développe pour son propre compte une curieuse doctrine de la *non-résistance* absolue aux impulsions du Sentiment, une doctrine de la passivité totale, conditions du plein épanouissement de la Bonté primitive, qui est tout un quiétisme de la nature⁷. » De même que le quiétisme enseigne une absolue passivité à l'égard de l'action divine, de même Rousseau prône cette même passivité à l'égard du sentiment spontané.

2. Allusion au caillou jeté contre l'arbre, qui décide de son salut.

3. *Trois réformateurs*, dans Jacques MARITAIN, *Œuvres Complètes*, vol. III, Éditions Universitaires, Fribourg, 1984, p. 531.

4. *Ibid.*, p. 531.

5. *Ibid.*, p. 532.

6. *Ibid.*

7. *Ibid.*, p. 546.

C'est pourquoi, « réaliser un dictamen de la raison, faire passer dans l'être, dans son propre être agissant, une détermination jugée bonne, cela lui est impossible: privation presque totale de cet acte de la raison pratique que la psychologie thomiste appelle l'*imperium*, et par lequel l'intelligence, sous la motion de la volonté, commande aux facultés d'exécution, par un *fiat* définitif, d'introduire dans le redoutable monde de l'existence ce qu'elle a jugé devoir être fait⁸ ». Le sentimentalisme se caractérise par cette absence de régulation rationnelle sur laquelle nous reviendrons par la suite. Qui dit absence de régulation rationnelle dit aussi, évidemment, refus de la vertu. « Il avoue alors que "Jean-Jacques n'est pas vertueux" – et cet aveu même est pour lui une délivrance, qui lui ouvre la sainteté, comme avait fait pour Luther l'aveu que la concupiscence est invincible⁹. »

La portée de ce refus concerne aussi la grâce. « Rousseau précipite le cœur dans une anxiété *sans fin*, parce qu'il *sanctifie le refus de la grâce*¹⁰. » « La recherche de la délectation mystique en les choses qui ne sont pas Dieu, étant une recherche sans terme, ne peut s'arrêter nulle part¹¹. » « Plus perfide que le vulgaire attrait du plaisir sensible, il y a une spiritualité du péché. Ce qui tient les neveux de Jean-Jacques, c'est le *goût spirituel* du fruit de la Connaissance du mal¹². »

De manière cohérente, cela va avec le refus de la doctrine du péché originel. Rousseau considère l'homme naturel comme parfait. Il projette les attributs classiques du saint sur l'homme naturel. Et puisque l'homme naturel est parfait, il n'a aucun effort à faire pour s'améliorer, il doit seulement écouter son cœur et agir avec spontanéité et sincérité. « Non seulement donc il n'y a pas de péché originel, dont nous portions en naissant la culpabilité, et dont nous gardions les blessures, non seulement il n'y a pas en chacun de nous un foyer de concupiscence et des penchants maladifs nous inclinant au mal, mais encore l'état de souffrance et de peine est un état essentiellement *contre nature*, introduit par la civilisation, et dont notre nature réclame à tout prix que nous nous affranchissions¹³. » En conclusion: « Le Rousseauisme est une radicale corruption naturaliste du sentiment chrétien¹⁴. »

8. *Ibid.*, p. 533.

9. *Ibid.*, p. 546.

10. *Ibid.*, p. 547.

11. *Ibid.*, p. 548.

12. *Ibid.*

13. *Ibid.*, p. 577.

14. *Ibid.*, p. 580.

2. Aux sources du sentimentalisme dans les Confessions

Rousseau a perdu sa mère jeune et se retrouve avec son père. Avec lui, il se forme intellectuellement à partir de la lecture des romans. Il acquiert une connaissance profonde des passions de l'âme avant même l'âge de raison, il a senti les passions avant de les connaître intellectuellement, ce qui ne le quittera jamais.

Ma mère avait laissé des romans. Nous nous mîmes à les lire après souper, mon père et moi. Il n'était question d'abord que de m'exercer à la lecture par des livres amusants; mais bientôt l'intérêt devint si vif, que nous lisions tour à tour sans relâche, et passions les nuits à cette occupation. Nous ne pouvions jamais quitter qu'à la fin du volume. Quelquefois mon père, entendant le matin les hirondelles, disait tout honteux: "Allons nous coucher; je suis plus enfant que toi".

En peu de temps j'acquis, par cette dangereuse méthode, non seulement une extrême facilité à lire et à m'entendre, mais une intelligence unique à mon âge sur les passions. Je n'avais aucune idée des choses, que tous les sentiments m'étaient déjà connus. Je n'avais rien conçu, j'avais tout senti. Ces émotions confuses, que j'éprouvais coup sur coup, n'altéraient point la raison que je n'avais pas encore; mais elles m'en formèrent une d'une autre trempe, et me donnèrent de la vie humaine des notions bizarres et romanesques, dont l'expérience et la réflexion n'ont jamais bien pu me guérir¹⁵.

Dans le célèbre passage de la fessée que Mademoiselle Lamercier lui administre, on peut voir déjà le rôle de l'imagination qui prend le pas sur la réalité et un déplacement anormal des sentiments, puisqu'il ressent du plaisir dans le châtement.

Comme Mlle Lamercier avait pour nous l'affection d'une mère, elle en avait aussi l'autorité, et la portait quelquefois jusqu'à nous infliger la punition des enfants quand nous l'avions méritée. Assez longtemps elle s'en tint à la menace, et cette menace d'un châtement tout nouveau pour moi me semblait très effrayante; mais après l'exécution, je la trouvai moins terrible à l'épreuve que l'attente ne l'avait été, et ce qu'il y a de plus bizarre est que ce châtement m'affectionna davantage encore à celle qui me l'avait imposé. Il fallait même toute la vérité de cette affection et toute ma douceur naturelle pour m'empêcher de chercher le retour du même traitement en le méritant; car j'avais trouvé dans la douleur, dans la honte même, un mélange de sensualité qui m'avait laissé plus de désir que de crainte de l'éprouver derechef par la même

15. Livre premier.

main. Il est vrai que, comme il se mêlait sans doute à cela quelque instinct précoce du sexe, le même châtiment reçu de son frère ne m'eût point du tout paru plaisant. Mais, de l'humeur dont il était, cette substitution n'était guère à craindre, et si je m'absténais de mériter la correction, c'était uniquement de peur de fâcher Mlle Lamercier ; car tel est en moi l'empire de la bienveillance, et même de celle que les sens ont fait naître, qu'elle leur donna toujours la loi dans mon cœur¹⁶.

Rousseau sera marqué toute sa vie par cette expérience et en gardera de vivre son rapport avec les femmes sur un mode onirique, de les rêver plutôt que de les connaître.

Qui croirait que ce châtiment d'enfant, reçu à huit ans par la main d'une fille de trente, a décidé de mes goûts, de mes désirs, de mes passions, de moi pour le reste de ma vie, et cela précisément dans le sens contraire à ce qui devait s'en-suivre naturellement ? En même temps que mes sens furent allumés, mes désirs prirent si bien le change, que, bornés à ce que j'avais éprouvé, ils ne s'aviserent point de chercher autre chose. Avec un sang brûlant de sensualité presque dès ma naissance, je me conservai pur de toute souillure jusqu'à l'âge où les tempéraments les plus froids et les plus tardifs se développent. Tourmenté longtemps sans savoir de quoi, je dévorais d'un œil ardent les belles personnes ; mon imagination me les rappelait sans cesse, uniquement pour les mettre en œuvre à ma mode, et en faire autant de demoiselles Lamercier¹⁷.

Mon ancien goût d'enfant, au lieu de s'évanouir, s'associa tellement à l'autre, que je ne pus jamais l'écarter des désirs allumés par mes sens, et cette folie, jointe à ma timidité naturelle, m'a toujours rendu très peu entreprenant près des femmes, faute d'oser tout dire ou de pouvoir tout faire, l'espèce de jouissance dont l'autre n'était pour moi que le dernier terme ne pouvant être usurpée par celui qui la désire, ni devinée par celle qui peut l'accorder. J'ai ainsi passé ma vie à convoiter et me taire auprès des personnes que j'aimais le plus. N'osant jamais déclarer mon goût, je l'amusais du moins par des rapports qui m'en conservaient l'idée. Être aux genoux d'une maîtresse impérieuse, obéir à ses ordres, avoir des pardons à lui demander, étaient pour moi de très douces jouissances, et plus ma vive imagination m'enflammait le sang, plus j'avais l'air d'un amant transi. On conçoit que cette manière de faire l'amour n'amène pas des progrès bien rapides, et n'est pas fort dangereuse à la vertu de celles qui en sont l'objet. J'ai donc fort peu possédé, mais je n'ai pas laissé de jouir beaucoup à ma manière, c'est-à-dire par l'imagination. Voilà comment mes sens, d'accord avec mon humeur timide et mon esprit romanesque, m'ont conservé

des sentiments purs et des mœurs honnêtes, par les mêmes goûts qui peut-être, avec un peu plus d'effronterie, m'auraient plongé dans les plus brutales voluptés¹⁸.

La fin de ce texte nous montre que Rousseau trouve dans l'imagination jouissance et bonne conscience. Rousseau est puni pour un acte qu'il n'a pas commis. Il en ressent un vif sentiment d'injustice qui l'accompagnera longtemps.

Qu'on se figure un caractère timide et docile dans la vie ordinaire, mais ardent, fier, indomptable dans les passions, un enfant toujours gouverné par la voix de la raison, toujours traité avec douceur, équité, complaisance, qui n'avait pas même l'idée de l'injustice, et qui, pour la première fois, en éprouve une si terrible de la part précisément des gens qu'il chérit et qu'il respecte le plus : quel renversement d'idées ! quel désordre de sentiments ! quel bouleversement dans son cœur, dans sa cervelle, dans tout son petit être intelligent et moral ! Je dis qu'on s'imagine tout cela, s'il est possible, car pour moi, je ne me sens pas capable de démêler, de suivre la moindre trace de ce qui se passait alors en moi¹⁹.

Les deux données conjuguées – la jouissance dans l'imaginaire et la déception du réel – s'influencent mutuellement et le poussent à la solitude.

Cet amour des objets imaginaires et cette facilité de m'en occuper achevèrent de me dégoûter de tout ce qui m'entourait, et déterminèrent ce goût pour la solitude qui m'est toujours resté depuis ce temps-là. On verra plus d'une fois dans la suite les bizarres effets de cette disposition si misanthrope et si sombre en apparence, mais qui vient en effet d'un cœur trop affectueux, trop aimant, trop tendre, qui, faute d'en trouver d'existants qui lui ressemblent, est forcé de s'alimenter de fictions. Il me suffit, quant à présent, d'avoir marqué l'origine et la première cause d'un penchant qui a modifié toutes mes passions, et qui, les contenant par elles-mêmes, m'a toujours rendu paresseux à faire, par trop d'ardeur à désirer²⁰.

Cette tendance à se réfugier dans l'imaginaire est liée à l'absence de contrôle de l'émotion et du sentiment.

Pour concevoir jusqu'où mon délire allait dans ce moment, il faudrait connaître à quel point mon cœur est sujet à s'échauffer sur les moindres choses, et avec

16. *Ibid.*

17. *Ibid.*

18. *Ibid.*

19. *Ibid.*

20. *Ibid.*

quelle force il se plonge dans l'imagination de l'objet qui l'attire, quelque vain que soit quelquefois cet objet. Les plans les plus bizarres, les plus enfantins, les plus fous, viennent caresser mon idée favorite, et me montrer de la vraisemblance, à m'y livrer²¹.

Deux choses presque s'unissent en moi sans que j'en puisse concevoir la manière : un tempérament très ardent, des passions vives, impétueuses, et des idées lentes à naître, embarrassées et qui ne se présentent jamais qu'après coup. On dirait que mon cœur et mon esprit n'appartiennent pas au même individu. Le sentiment, plus prompt que l'éclair, vient remplir mon âme ; mais au lieu de m'éclairer, il me brûle et m'éblouit. Je sens tout et je ne vois rien. Je suis emporté, mais stupide ; il faut que je sois de sang-froid pour penser²².

Relevons aussi les deux passages suivants où Rousseau insiste sur le rôle de l'imagination.

Mes douces chimères me tenaient compagnie et jamais la chaleur de mon imagination n'en enfanta de plus magnifiques²³.

C'est une chose bien singulière que mon imagination ne se monte jamais plus agréablement que quand mon état est le moins agréable ; et qu'au contraire elle est moins riante lorsque tout rit autour de moi. Ma mauvaise tête ne peut s'assujettir aux choses. Elle ne saurait embellir, elle veut créer. Les objets réels s'y peignent tout au plus tels qu'ils sont ; elle ne sait parer que les objets imaginaires. Si je veux peindre le printemps, il faut que je sois en hiver ; si je veux décrire un beau paysage, il faut que je sois dans des murs, et j'ai dit cent fois que si jamais j'étais mis à la Bastille, j'y ferais le tableau de la liberté²⁴.

Enfin, ce refus du réel, ce basculement dans l'imaginaire se traduisent par un renoncement à vouloir vraiment, un abandon au hasard, abandon vertigineux car Rousseau le pousse jusqu'au plan surnaturel, puisqu'il remet sa destinée éternelle entre les mains du hasard. Nous avons là une illustration remarquable de cette pente vers l'individualisme, au sens le plus matérialiste du terme, que notait Maritain, car quoi de plus matériel que le hasard et quel basculement de la personnalité vers l'individualité peut être plus vertigineux que celui d'un esprit qui livre sa destinée éternelle au hasard d'un caillou ?

Je voudrais savoir s'il passe quelquefois dans les cœurs des autres hommes des puérilités pareilles à celles qui passent quelquefois dans le mien. Au milieu de mes études et d'une vie innocente autant qu'on la puisse mener et malgré tout

ce qu'on m'avait pu dire, la peur de l'enfer m'agitait encore souvent. Je me demandais : en quel état suis-je ? Si je mourais à l'instant-même, serais-je damné ? Selon mes Jansénistes la chose était indubitable ; mais selon ma conscience il me paraissait que non. Toujours craintif et flottant dans cette cruelle incertitude, j'avais recours pour en sortir aux expédients les plus risibles et pour lesquels je ferais volontiers enfermer un homme si je lui en voyais faire autant. Un jour rêvant à ce triste sujet je m'exerçais machinalement à lancer des pierres contre les troncs des arbres et cela avec mon adresse ordinaire, c'est-à-dire sans presque en toucher aucun. Tout au milieu de ce bel exercice, je m'avisai de m'en faire une espèce de pronostic pour calmer mon inquiétude. Je me dis, je m'en vais jeter cette pierre contre l'arbre qui est vis-à-vis de moi. Si je le touche, signe de salut ; si je le manque, signe de damnation. Tout en disant ainsi je jette ma pierre d'une main tremblante et avec un horrible battement de cœur, mais si heureusement qu'elle va frapper au beau milieu de l'arbre ; ce qui véritablement n'était pas difficile ; car j'avais eu soin de le choisir fort gros et fort près. Depuis lors je n'ai plus douté de mon salut. Je ne sais en me rappelant ce fait si je dois rire ou gémir sur moi-même. Vous autres grands hommes qui riez sûrement, félicitez-vous, mais n'insultez pas à ma misère ; car je vous jure que je la sens bien²⁵.

3. *Les Dialogues*²⁶

Selon Rousseau, c'est la sensibilité qui est le moteur de l'action²⁷. Rousseau substitue la sensibilité à la raison des anciens. En effet, pour les anciens, c'est la raison qui règle l'action, et la volonté, appétit rationnel, qui est le moteur de l'action. Rousseau y substitue la sensibilité. Remarquons qu'il attribue même la sensibilité à Dieu, une sensibilité spirituelle.

Rousseau distingue une sensibilité passive, caractérisée par le plaisir et la douleur et une sensibilité active qui consiste dans l'amour de soi, étendu jusqu'à l'amour de l'autre, un amour intéressé, mais qui garde une certaine mesure puisque Rousseau le distingue de l'amour-propre, lequel précisément passe la mesure puisqu'il « voudrait que chacun nous préférât à tout, ce qui ne se peut²⁸ ». Rousseau méconnaît la distinction entre l'amour de convoitise

21. Livre troisième.

22. *Ibid.*

23. Livre quatrième.

24. *Ibid.*

25. Livre sixième.

26. Jean-Jacques ROUSSEAU, *Dialogues*, GF Flammarion, Paris, 1999.

27. « La sensibilité est le principe de toute action. Un être, quoiqu'animé, qui ne sentirait rien, n'agirait point : car où serait pour lui le motif d'agir ? Dieu lui-même est sensible puisqu'il agit. » (p. 218)

28. *Ibid.*, p. 219.

et l'amour de bienveillance, puisque le rapport à l'autre ne sort pas de la recherche de son propre intérêt. Mais, reconnaissant que l'autre aime aussi de manière intéressée, Rousseau en déduit qu'il ne faut pas réclamer de l'autre qu'il nous préfère à lui-même, ce qui serait de l'amour-propre. Les relations humaines consistent alors à chercher un équilibre entre les égoïsmes²⁹. On a là le principe même du libéralisme : chacun ne pense qu'à soi et n'aime d'un amour désintéressé... que soi-même. Rousseau ajoute que l'amour-propre provient de la vie en société qui, en introduisant la comparaison entre les individus, fait naître l'envie et la jalousie. En rendant la société responsable de la sensibilité négative, Rousseau entend préserver la bonté naturelle de l'homme, autrement dit la sensibilité positive comme donnée naturelle fondamentale.

Rousseau inverse le rapport que les anciens voyaient entre la sensibilité et la morale, laquelle avait pour rôle de dominer sur la sensibilité. Au contraire, Rousseau mesure la sensibilité morale à l'aune de la sensibilité : « Il dépend beaucoup de ses sens et il en dépendrait bien davantage si la sensibilité morale n'y faisait souvent diversion ; et c'est même encore souvent par celle-ci [la sensibilité] que l'autre [la sensibilité morale] l'affecte si vivement. » Le réel ne touche Rousseau que dans la mesure où il touche son cœur³⁰. Sa vie intellectuelle elle-même est suspendue à sa sensibilité³¹.

Rousseau trouve dans la nature une compensation aux déceptions qu'engendre la compagnie des hommes. Mais comme la nature renferme un principe de réalisme, elle passe par le lac de l'imagination.

Ô providence ! ô nature ! trésor du pauvre, ressource de l'infortune ; celui qui sent, qui connaît vos saintes lois et s'y confie, celui dont le cœur est en paix et dont le corps ne souffre pas, grâce à vous n'est point tout entier en proie à l'adversité. Malgré tous les complots des hommes, tous les succès des méchants, il ne peut être absolument misérable. Dépouillé par des mains cruelles de tous les biens de cette vie, l'espérance l'en dédommage dans

29. Maritain y verra une *anarchie masquée*.

30. J.-J. ROUSSEAU, *Dialogues*, p. 221 : « De beaux sons, un beau ciel, un beau paysage, un beau lac, des fleurs, des parfums, de beaux yeux, un doux regard ; tout cela ne réagit si fort sur ses sens qu'après avoir percé par quelque côté jusqu'à son cœur. Je l'ai vu faire deux lieues par jour durant presque tout un printemps pour aller écouter à Berci le rossignol à son aise ; il fallait l'eau, la verdure, la solitude et les bois pour rendre le chant de cet oiseau touchant à son oreille, et la campagne elle-même aurait moins de charme à ses yeux s'il n'y voyait les soins de la mère commune qui se plaît à parer le séjour de ses enfants. »

31. *Ibid.*, p. 222 « Il en est de même des idées qui peuvent frapper son cerveau ; si l'impression n'en pénètre jusqu'à son cœur, elle est nulle. Rien d'indifférent pour lui ne peut rester dans sa mémoire, et à peine peut-on dire qu'il aperçoive ce qu'il ne fait qu'apercevoir. »

l'avenir, l'imagination les lui rend dans l'instant même : d'heureuses fictions lui tiennent lieu d'un bonheur réel ; et que dis-je ? Lui seul est solidement heureux, puisque les biens terrestres peuvent à chaque instant échapper en mille manières à celui qui croit les tenir : mais rien ne peut ôter ceux de l'imagination à quiconque sait en jouir. Il les possède sans risque et sans crainte ; la fortune et les hommes ne sauraient l'en dépouiller³².

Rousseau trouve refuge dans l'imagination. Il substitue à l'*imperium* dans la réalisation de l'action volontaire, cher aux anciens, l'*imperium* dans l'imagination. « Mais celui qui, franchissant l'étroite prison de l'intérêt personnel et des petites passions terrestres, s'élève sur les ailes de l'imagination au-dessus des vapeurs de notre atmosphère, lui qui sans épuiser sa force et ses facultés à lutter contre la fortune et la destinée sait s'élancer dans les régions éthérées, y planer et s'y soutenir par de sublimes contemplations, peut de là braver les coups du sort et des insensés jugements des hommes. Il est au-dessus de leurs atteintes, il n'a pas besoin de leur suffrage pour être sage, ni de leur faveur pour être heureux. Enfin tel est en nous l'empire de l'imagination et telle en est l'influence, que d'elle naissent non seulement les vertus et les vices, mais les biens et les maux de la vie humaine, et que c'est principalement la manière dont on s'y livre qui rend les hommes bons ou méchants, heureux ou malheureux ici-bas³³. » L'imagination est maîtresse de vertu et de bonheur.

L'imagination donne toute sa mesure dans la rêverie. À travers la transformation de la nature en rêve, Rousseau ne cherche que la jouissance.

Un cœur actif et un naturel paresseux doivent inspirer le goût de la rêverie. Ce goût perce et devient une passion très vive, pour peu qu'il soit secondé par l'imagination. C'est ce qui arrive très fréquemment aux Orientaux ; c'est ce qui est arrivé à J.-J. qui leur ressemble à bien des égards. Trop soumis à ses sens pour pouvoir dans les jeux de la sienne en secouer le joug, il ne s'élèverait pas sans peine à des méditations purement abstraites, et ne s'y soutiendrait pas longtemps. Mais cette faiblesse d'entendement lui est peut-être plus avantageuse que ne serait une tête plus philosophique. Le concours des objets sensibles rend les méditations moins sèches, plus douces, plus illusoires, plus appropriées à lui tout entier. La nature s'habille pour lui des formes les plus charmantes, se peint à ses yeux des couleurs les plus vives, se peuple pour son usage d'êtres selon son cœur ; et lequel est le plus consolant dans l'infortune, de profondes conceptions qui fatiguent, ou de riantes fictions qui ravissent, et transportent celui qui s'y livre au sein de la félicité ? Il raisonne moins, il est

32. *Ibid.*, p. 228.

33. *Ibid.*, p. 230.

vrai, mais il jouit davantage: il ne perd pas un moment pour la jouissance, et sitôt qu'il est seul, il est heureux³⁴.

Rousseau fuit l'action³⁵. La contingence l'effraie. Il n'envisage absolument pas de maîtriser cette contingence, ce qui est le rôle traditionnellement dévolu à la vertu de prudence.

La vie contemplative dégoûte de l'action. Il n'y a point d'attrait plus séducteur que celui des fictions d'un cœur aimant et tendre qui dans l'univers qu'il se crée à son gré, se dilate, s'étend à son aise, délivré des dures entraves qui le compriment dans celui-ci. La réflexion, la prévoyance, mère des soucis et des peines, n'approchent guère d'une âme enivrée des charmes de la contemplation. Tous les soins fatigants de la vie active lui deviennent insupportables et lui semblent superflus; et pourquoi se donner tant de peines dans l'espoir éloigné d'un succès si pauvre, si incertain, tandis qu'on peut dès l'instant même dans une délicieuse rêverie jouir à son aise de toute la félicité dont on sent en soi la puissance et le besoin? Il deviendrait donc indolent, paresseux par goût, par raison même, quand il ne le serait pas par tempérament [...]. Enfin, loin de cultiver sa raison pour apprendre à se conduire prudemment parmi les hommes, il n'y chercherait en effet que de nouveaux motifs de vivre éloigné d'eux et de se livrer tout entier à ses fictions³⁶.

Partant, Rousseau renonce à la vertu qu'il qualifie de *morale cruelle*. « J'ai dit que J.-J. n'était pas vertueux: notre homme ne le serait pas non plus; et comment, faible et subjugué par ses penchants pourrait-il l'être, n'ayant toujours pour guide que son propre cœur, jamais son devoir ni sa raison? Comment la vertu, qui n'est que travail et combat, régnerait-elle au sein de la mollesse et des doux loisirs? Il serait bon, parce que la nature l'aurait fait tel; il ferait du bien, parce qu'il lui serait doux d'en faire: mais s'il s'agissait de combattre ses plus chers désirs et de déchirer son cœur pour remplir son devoir, le ferait-il aussi? J'en doute. La loi de la nature, sa voix du moins ne s'étend pas jusque-là. Il en faut une autre alors qui commande, et que la nature se taise³⁷. »

La vertu est dépassée. « Notre homme ne sera donc pas vertueux, parce qu'il n'aura pas besoin de l'être, par la même raison il ne sera ni vicieux ni méchant³⁸. » Mais en même temps, il faut admirer la vertu, la contempler avec

son imagination. « Cette vertu à laquelle il ne peut atteindre, qui est-ce qui l'admirera, la chérira, l'adorera plus que lui? Qui est-ce qui avec une imagination plus vive s'en peindra mieux le divin simulacre? Qui est-ce qui avec un cœur plus tendre s'enivrera plus d'amour pour elle?³⁹ » La vertu est transposée sur le plan de l'imagination.

« Tel sera l'homme doué du tempérament dont j'ai parlé, tel j'ai trouvé celui que je viens d'étudier. Son âme, forte en ce qu'elle ne se laisse point détourner de son objet, mais faible pour surmonter les obstacles, ne prend guère de mauvaises directions, mais suit lâchement la bonne⁴⁰. » C'est une morale du bien sans l'intention de faire le bien. Rousseau vide la morale de l'intention du bien car celle-ci serait trop contraignante à ses yeux.

Rousseau aime la botanique⁴¹. Ce n'est pas là une simple anecdote, un hasard. Ce goût est lié à sa philosophie. Mais cette approche n'a rien de scientifique⁴². C'est une approche sentimentale.

39. *Ibid.* Rousseau ajoute plus loin (p. 274): « Mais y a-t-il quelque vertu dans cette douceur? Aucune. Il n'y a que la pente d'un naturel aimant et tendre qui, nourri de visions délicieuses, ne peut s'en détacher pour s'occuper d'idées funestes et de sentiments déchirants. Pourquoi s'affliger quand on peut jouir? Pourquoi noyer son cœur de fiel et de bile quand on peut l'abreuver de bienveillance et d'amour? Ce choix si raisonnable n'est pourtant fait ni par la raison ni par la volonté; il est l'ouvrage d'un pur instinct. Il n'a pas le mérite de la vertu, sans doute, mais il n'en a pas non plus l'instabilité. Celui qui durant soixante ans s'est livré aux seules impressions de la nature, est bien sûr de n'y résister jamais. » Il écrit plus loin encore (p. 274): « Sa morale est moins une morale d'action que d'abstinence: sa paresse la lui a donnée, et sa raison l'y a souvent confirmé: ne jamais faire de mal lui paraît une maxime plus utile, plus sublime et beaucoup plus difficile que celle même de faire du bien: car souvent le bien qu'on fait sous un rapport devient un mal sous mille autres: mais dans l'ordre de la nature, il n'y a de vrai mal que le mal positif. Souvent il n'y a d'autre moyen de s'abstenir de nuire que de s'abstenir tout à fait d'agir, et selon lui, le meilleur régime, tant moral que physique, est un régime purement négatif. »

40. *Ibid.*, p. 241.

41. *Ibid.*, p. 249: « Ces occupations ne l'ont pas empêché de se livrer à l'amusement de la botanique, à laquelle il a donné pendant plusieurs années la meilleure partie de son temps. Dans de grandes et fréquentes herborisations, il a fait une immense collection de plantes; il les a desséchées avec des soins infinis; il les a collées avec une grande propreté sur des papiers qu'il ornait de cadres rouges. Il s'est appliqué à conserver la figure et la couleur des fleurs et des feuilles, au point de faire de ces herbiers ainsi préparés des recueils de miniatures. Il en a donné, envoyé à diverses personnes, et ce qui lui reste suffirait pour persuader à ceux qui savent combien ce travail exige de temps et de patience qu'il en fait son unique occupation. »

42. *Ibid.*, p. 250: « Je connais, m'a-t-il dit, l'organisation végétale et la structure des plantes sur le rapport de mes yeux, sur la foi de la nature qui me la montre et qui ne ment point; mais je ne connais leurs vertus que sur la foi des hommes, qui sont ignorants et menteurs; leur autorité a généralement sur moi trop peu d'empire pour que je lui en donne beaucoup en cela. D'ailleurs, cette étude, vraie ou fausse, ne se fait pas en plein champ comme celle de la botanique, mais dans des laboratoires et chez les malades; elle demande une vie appliquée et sédentaire qui ne me plaît ni ne me convient. Et effet je n'ai rien vu chez lui qui montrât ce goût de

34. *Ibid.*

35. *Ibid.*, p. 232: « Toute la vigueur de sa volonté s'épuise à résoudre; il n'en a plus pour exécuter. »

36. *Ibid.*, p. 238.

37. *Ibid.*, p. 239.

38. *Ibid.*, p. 240. Plus loin, il écrira (p. 280): « Il n'a pas le mérite de pardonner les offenses, parce qu'il les oublie; il n'aime pas ses ennemis, mais il ne pense point à eux. »

La paresse est un signe distinctif de l'homme rousseauiste. La pensée l'épuise⁴³. Alors que la marche était considérée par les péripatéticiens comme une aide à la pensée, chez Rousseau, c'est tout le contraire : la marche aide à ne point penser⁴⁴. La volonté elle-même lui pèse⁴⁵. C'est dans l'habitude que Rousseau trouve une issue pour ne pas avoir à vouloir. L'attachement à une personne relève aussi de l'absence de contraintes la plus totale. C'est pourquoi Rousseau s'en remet au hasard et à l'habitude⁴⁶. Si les hommes ne s'en

pharmacie. J'y ai vu seulement des cartons remplis des rameaux de plantes dont je viens de vous parler, et des graines distribuées dans de petites boîtes classées, comme les plantes qui les fournissent, selon le système de Linnæus. »

43. *Ibid.*, p. 263 : « J.-J. est indolent, paresseux, comme tous les contemplatifs : mais cette paresse n'est que dans sa tête. Il ne pense qu'avec effort, il se fatigue à penser, il s'effraye de tout ce qui l'y force à quelque faible degré que ce soit, et s'il faut qu'il réponde à un bonjour dit avec quelque tournure il en sera tourmenté. »

44. *Ibid.* : « Voilà d'où vient sa passion pour la promenade ; il y est en mouvement sans être obligé de penser. Dans la rêverie on n'est point actif. Les images se tracent dans le cerveau, s'y combinent comme dans le sommeil sans le concours de la volonté : on laisse tout cela suivre sa marche, et l'on jouit sans agir. Mais quand on veut arrêter, fixer les objets, les ordonner, les arranger, c'est autre chose ; on y met du sien. Sitôt que le raisonnement et la réflexion s'en mêlent, la méditation n'est plus un repos ; elle est une action très pénible, et voilà la peine qui fait l'effroi de J.-J. et dont la seule idée l'accable et le rend paresseux. Je ne l'ai jamais trouvé tel que dans toute œuvre où il faut que l'esprit agisse, quelque peu que ce puisse être. Il n'est avare ni de son temps ni de sa peine, il ne peut rester oisif sans souffrir ; il passerait volontiers sa vie à bêcher dans un jardin pour y rêver à son aise : mais ce serait pour lui le plus cruel supplice de la passer dans un fauteuil en fatiguant sa cervelle à chercher des riens pour amuser les femmes. »

45. *Ibid.*, p. 264 : « Rebelle à toute autre volonté, il ne sait pas même obéir à la sienne, ou plutôt il trouve si fatigant même de vouloir, qu'il aime mieux dans le courant de la vie suivre une impression purement machinale qui l'entraîne sans qu'il ait la peine de la diriger. Jamais homme ne porta plus pleinement et dès sa jeunesse le joug propre des âmes faibles et des vieillards, savoir celui de l'habitude. C'est par elle qu'il aime à faire encore aujourd'hui ce qu'il fit hier, sans autre motif si ce n'est qu'il le fit hier. La route étant déjà frayée il a moins de peine à la suivre qu'à l'effort d'une nouvelle direction. Il est incroyable à quel point cette paresse de vouloir le subjugue. Cela se voit jusque dans ses promenades. Il répétera toujours la même jusqu'à ce que quelque motif le force absolument d'en changer : ses pieds le reportent d'eux-mêmes où ils l'ont déjà porté. Il aime à marcher toujours devant lui, parce que cela se fait sans avoir besoin d'y penser. Il irait de cette façon toujours rêvant jusqu'à la Chine sans s'en apercevoir, ou sans s'ennuyer. Voilà pourquoi les longues promenades lui plaisent ; mais il n'aime pas les jardins où à chaque bout d'allée une petite direction est nécessaire pour tourner et revenir sur ses pas, et en compagnie il se met sans y penser à la suite des autres pour n'avoir pas besoin de penser à son chemin ; aussi n'en a-t-il jamais retenu aucun qu'il ne l'eût fait seul. » *Ibid.*, p. 265 : « Rien n'est plus uniforme que sa manière de vivre : il se lève, se couche, mange, travaille, sort et rentre aux mêmes heures, sans le vouloir et sans le savoir. Tous les jours sont jetés au même moule ; c'est le même jour toujours répété ; sa routine lui tient lieu de toute autre règle : il la suit très exactement sans y manquer et sans y songer. »

46. *Ibid.*, p. 266 : « Une rencontre fortuite, l'occasion, le besoin du moment, l'habitude trop rapidement prise, ont déterminé tous ses attachements et par eux toute sa destinée. En vain son cœur lui demandait un choix, son humeur trop facile ne lui en laissa point faire. Il est peut-

remettent pas à la bienfaisante paresse, c'est par amour-propre, lequel est un résultat de l'influence sociale.

Cette paresse trouve son fondement dans le constat de la contingence des événements⁴⁷. Il en déduit une conception quiétiste de la providence : « Je doute que jamais mortel ait mieux et plus sincèrement dit à Dieu, *que ta volonté soit faite*, et ce n'est pas, sans doute, une résignation fort méritoire à qui ne voit plus rien sur terre qui puisse flatter son cœur⁴⁸. »

C'est dans l'imagination qu'il trouve le remède à ses désirs, en substituant à la réalité les images de celle-ci, vidée de tout obstacle⁴⁹. On peut appliquer ici ce que Stendhal dit de la cristallisation : l'objet aimé est revêtu de mille feux. Mais à travers le réel métamorphosé, c'est lui-même que Rousseau aime. Rousseau cristallise la réalité afin de pouvoir s'aimer lui-même à travers elle, « aimant mieux se laisser gouverner par une imagination riante, que de gouverner avec effort sa tête par la raison⁵⁰ ».

être le seul homme au monde des liaisons duquel on ne peut rien conclure ; parce que son propre goût n'en forma jamais aucune, et qu'il se trouva toujours subjugué avant d'avoir eu le temps de choisir. Du reste, l'habitude ne finit point en lui par l'ennui. Il vivrait éternellement du même mets, répéterait sans cesse le même air, relirait toujours le même livre, ne verrait toujours que la même personne. Enfin, je ne l'ai jamais vu se dégoûter d'aucune chose qui une fois lui eût fait plaisir. »

47. *Ibid.*, p. 276 : « Un autre oreiller de paresse dans toute affaire un peu longue quoiqu'aisée, était pour lui l'incertitude que le temps jette sur les succès qui dans l'avenir semblent les plus assurés ; mille empêchements imprévus pouvant à chaque instant faire avorter les desseins les mieux concertés. La seule instabilité de la vie réduit pour nous tous les événements futurs à de simples probabilités. La peine qu'il faut prendre est certaine, le prix en est toujours douteux, et les projets éloignés ne peuvent paraître que des leurre de dupes à quiconque a plus d'indolence que d'ambition. »

48. *Ibid.*, p. 277.

49. *Ibid.* : « À force de s'occuper de l'objet qu'il convoite, à force d'y tendre par les désirs, sa bienfaisante imagination arrive au terme en sautant par-dessus les obstacles qui l'arrêtent ou l'effarouchent. Elle fait plus ; écartant de l'objet tout ce qu'il a d'étranger à sa convoitise, elle ne le lui présente qu'approprié de tout point à son désir. Par là ses fictions lui deviennent plus douces que des réalités mêmes ; elles en écartent les défauts avec les difficultés, elles les lui livrent préparées tout exprès pour lui, et font que désirer et jouir ne sont pour lui qu'une même chose. Est-il étonnant qu'un homme ainsi constitué soit sans goût pour la vie active ? Pour lui pourchasser au loin quelques jouissances imparfaites et douteuses, elle lui ôterait celles qui valent cent fois mieux et sont toujours en son pouvoir. Il est plus heureux et plus riche par la possession des biens imaginaires qu'il crée, qu'il ne le serait par celle des biens plus réels si l'on veut, mais moins désirables qui existent réellement. » (p. 277) Et encore (p. 278) : « Plus souvent, laissant concourir ses sens à ses fictions, il se forme des êtres selon son cœur, et vivant avec eux dans une société dont il se sent digne, il plane dans l'empirée au milieu des objets charmants et presque angéliques dont il s'est entouré. »

50. *Ibid.*, p. 286.

4. Les rêveries du promeneur solitaire

« Tout est fini pour moi sur la terre. On ne peut plus m'y faire ni bien ni mal. Il ne me reste plus rien à espérer ni à craindre en ce monde, et m'y voilà tranquille au fond de l'abîme, pauvre mortel infortuné, mais impassible comme Dieu même⁵¹. » Rousseau souffre, mais au lieu de s'ouvrir sur le Dieu sauveur qu'il connaît par ailleurs, il se recroqueville sur lui-même en affirmant son indépendance absolue, son aséité. Kierkegaard⁵² nous explique que le désespoir le plus profond consiste précisément dans cette suffisance : plutôt embrasser mon malheur comme étant le mien que de faire appel au Dieu sauveur. Rousseau s'enferme résolument dans la solitude⁵³.

Dans la troisième promenade, Rousseau suit une démarche qui est calquée sur celle du Descartes du *Discours de la méthode*. En effet, il analyse sa vie passée et dit avoir recherché un critère de certitude à l'intérieur de lui-même : « J'entrepris de soumettre mon intérieur à un examen sévère qui le réglât pour le reste de ma vie tel que je voulais le trouver à ma mort⁵⁴. » Il dit aussi ne pas avoir trouvé de certitude chez les philosophes modernes : « ils ne m'avaient pas persuadé mais ils m'avaient inquiété. Leurs arguments m'avaient ébranlé sans m'avoir jamais convaincu ; je n'y trouvais point de bonne réponse mais je sentais qu'il y en avait de meilleures. Je m'accusais moins d'erreur que d'ineptie, et mon cœur leur répondait mieux que ma raison⁵⁵. » Rousseau court-circuite le débat rationnel pour passer à une résolution par le sentiment. Il réduit d'ailleurs les positions de ces philosophes à des prises de position affective : « Leurs passions, qui gouvernent leur doctrine, leurs intérêts de faire croire ceci ou cela, rendent impossible à pénétrer ce qu'ils croient eux-mêmes⁵⁶. » Il parvient alors à une solution : « Après les recherches les plus ardues et les plus sincères qui jamais peut-être aient été faites par aucun mortel, je me

décidais pour toute ma vie sur tous les sentiments qu'il m'importait d'avoir, et si j'ai pu me tromper dans mes résultats, je suis sûr au moins que mon erreur ne peut m'être imputée à crime, car j'ai fait tous mes efforts pour m'en garantir⁵⁷. » Pour Rousseau, dans la quête de la vérité, la sincérité est l'essentiel. Peu importe si on se trompe, l'essentiel est d'être sincère. Ce faisant, il déplace la certitude du domaine de l'intelligence au domaine affectif. La certitude n'est pas apportée par la raison mais par le sentiment. Plus précisément, la certitude réside dans la décision qui porte sur les sentiments que je choisis. Autrement dit, la certitude est celle de la libre décision au sujet des sentiments. Un peu plus loin Rousseau écrit : « Le ton dogmatique sur ces matières [philosophiques] ne convient qu'à des charlatans ; mais il importe d'avoir un sentiment pour soi, et de le choisir avec toute la maturité de jugement qu'on y peut mettre. Si malgré cela nous tombons dans l'erreur, nous n'en saurions porter la peine en bonne justice puisque nous n'en aurons point la culpabilité. Voilà le principe inébranlable qui sert de base à ma sécurité⁵⁸. » Mon sentiment ne peut être faux, puisque, même si je me trompe, je le fais avec une intention droite. Cela ressemble étrangement à la sortie du doute chez Descartes : quand bien même mes idées sont douteuses, je ne peux pas douter que je pense. Mais chez Rousseau, c'est la sécurité qui importe plus que la vérité. Si Descartes trouve dans la clarté le critère de la vérité, Rousseau trouve dans la sincérité le critère de la sécurité. Rousseau substitue la sincérité à la vérité et la sécurité à la certitude. Et Rousseau de renvoyer ensuite à la *Profession de foi du vicaire savoyard*.

En effet le début de la profession de foi du vicaire savoyard utilise le même ton : « Je ne veux pas argumenter avec vous, ni même tenter de vous convaincre ; il me suffit de vous exposer ce que je pense dans la simplicité de mon cœur. Consultez le vôtre durant mon discours ; c'est tout ce que je vous demande. Si je me trompe, c'est de bonne foi ; cela suffit pour que mon erreur ne me soit point imputée à crime : quand vous vous tromperiez de même, il y aurait peu de mal à cela⁵⁹. » Le vicaire fait le récit de son infortune pour en arriver au constat de son état d'incertitude qu'il compare à l'incertitude du doute cartésien : « J'étais dans ces dispositions d'incertitude et de doute que Descartes exige pour la recherche de la vérité⁶⁰. » Les philosophes

51. Jean-Jacques ROUSSEAU, *Les rêveries du promeneur solitaire*, Le livre de poche, Gallimard, Paris, 1965, p. 34.

52. Kierkegaard considère, dans le *Traité du désespoir*, que l'ultime désespoir, désespoir éternel, consiste à refuser l'aide divine et à épouser son désespoir.

53. J.-J. ROUSSEAU, *Les rêveries du promeneur solitaire*, p. 35 : « Seul pour le reste de ma vie, puisque je ne trouve qu'en moi la consolation, l'espérance et la paix, je ne dois ni ne veux plus m'occuper que de moi. » *Ibid.*, p. 39 : « Tenir un registre fidèle de mes promenades solitaires et des rêveries qui les remplissent quand je laisse ma tête entièrement libre, et mes idées suivre la pente sans résistance et sans gêne. Ces heures de solitude et de méditation sont les seules de la journée où je sois pleinement moi et à moi sans diversion, sans obstacle, et où je puisse véritablement dire être ce que la nature a voulu. »

54. *Ibid.*, p. 56.

55. *Ibid.*, p. 57.

56. *Ibid.*, p. 58.

57. *Ibid.*, p. 59.

58. *Ibid.*, p. 60.

59. Jean-Jacques ROUSSEAU, *Profession de foi du vicaire savoyard*, GF Flammarion, Paris, 1996, p. 51.

60. *Ibid.*, p. 53.

ne sont d'aucun secours. Leurs positions sont affectives. « Je pris donc un autre guide et je me dis : consultons la lumière intérieure⁶¹. » Cette lumière intérieure, c'est le sentiment. « Portant donc en moi l'amour de la vérité pour toute philosophie, et pour toute méthode une règle facile et simple qui me dispense de la vaine subtilité des arguments, je reprends sur cette règle l'examen des connaissances qui m'intéressent, résolu d'admettre pour évidentes toutes celles auxquelles, dans la sincérité de mon cœur, je ne pourrai refuser mon consentement, pour vraies toutes celles qui me paraîtront avoir une liaison nécessaire avec ces premières, et de laisser toutes les autres dans l'incertitude, sans les rejeter ni les admettre, et sans me tourmenter à les éclaircir quand elles ne mènent à rien d'utile pour la pratique⁶². » Ainsi, le sentiment est critère de vérité. Toute affirmation que je sens être vraie est vraie parce que je le sens. Cela entraîne, remarquons-le au passage, un total relativisme.

Par ailleurs, Rousseau accorde valeur de vérité à tout ce qu'on peut déduire par le raisonnement à partir du sentiment. Il y a donc une extension de la vérité. Elle ne se réduit pas à des principes que l'on mettrait simplement en pratique. Comme chez Descartes, il s'agit de constituer le savoir. Il est d'ailleurs curieux que la raison raisonnante soit acceptée alors que la raison intuitive a été exclue. C'est bien la raison comme intuition que Rousseau entend éliminer. Cependant, comme dans les *Méditations métaphysiques* de Descartes, Rousseau se fait une objection à lui-même : « Mais qui suis-je ? Quel droit ai-je de juger les choses ? Et qu'est-ce qui détermine mes jugements ? » Ces questions ressemblent aux objections que Descartes se fait à lui-même à travers l'hypothèse du Dieu trompeur. Elles sont métaphysiques car elles interrogent le fondement même de la certitude. La réponse de Rousseau est qu'on ne peut douter des sens « car, étant continuellement affecté de sensations, ou immédiatement, ou par la mémoire, comment puis-je savoir si le sentiment du moi est quelque chose hors de ces mêmes sensations, et s'il peut être indépendant d'elles ?⁶³ » Là où Descartes disait qu'on ne peut pas douter de la pensée, Rousseau dit qu'on ne peut pas douter du sentiment. Je perçois que j'existe à travers le sentiment que j'existe. Autrement dit, Rousseau pourrait dire, sur le modèle de Descartes : « Je sens, donc je suis⁶⁴. » À partir de là peut

commencer la découverte du monde extérieur, comme le fait Descartes à partir du *cogito* : c'est pour autant que les choses extérieures se livrent dans ma sensation, elle-même livrée dans mon sentiment, que je puis être certain qu'elles existent.

Ainsi Rousseau vit selon les principes qu'il s'est donnés, et quand plus tard le doute revient, « j'ai besoin de me rappeler mes anciennes résolutions ; les soins, l'attention, la sincérité de cœur que j'ai mis à les prendre reviennent alors à mon souvenir et me rendent toute ma confiance. Je me refuse ainsi à toutes nouvelles idées comme à des erreurs funestes qui n'ont qu'une fausse apparence et ne sont bonnes qu'à troubler mon repos⁶⁵ ». La perspective de Rousseau est essentiellement pratique. C'est pour éviter pratiquement de perdre son repos qu'il rejette toute remise en question de ses principes. La vérité ne l'intéresse qu'enveloppée dans la sécurité. Les connaissances ne résistent pas à l'épreuve du temps « mais la patience, la douceur, la résignation, l'intégrité, la justice impartiale sont un bien qu'on emporte avec soi, et dont on peut s'enrichir sans cesse, sans craindre que la mort même nous en fasse perdre le prix⁶⁶ ». La vertu se réduit pour Rousseau à cette attitude. Peu importe le contenu des idées. Il n'y a pas de vertu intellectuelle.

« Le sentiment de l'existence dépouillé de toute autre affection est par lui-même un sentiment précieux de contentement et de paix, qui suffirait seul pour rendre cette existence chère et douce à qui saurait écarter de soi toutes les impressions sensuelles et terrestres qui viennent sans cesse nous en distraire et en troubler ici-bas la douceur⁶⁷. » Pour garder cette paix intérieure, il faut s'en remettre à la rêverie ou « imagination riante⁶⁸ ». « Cette espèce de rêverie peut se goûter partout où l'on peut être tranquille, et j'ai souvent pensé qu'à la Bastille, et même dans un cachot où nul objet n'eût frappé ma vue, j'aurais encore pu rêver agréablement⁶⁹. »

La paresse en est le corollaire. « En toute chose imaginable ce que je ne fais pas avec plaisir m'est bientôt impossible à faire⁷⁰. » « La contrainte d'accord avec mon désir suffit pour l'anéantir, et le changer en répugnance, en aversion même, pour peu qu'elle agisse trop fortement, et voilà ce qui me rend pénible la bonne œuvre qu'on exige et que je faisais de moi-même lorsqu'on

61. *Ibid.*, p. 55.

62. *Ibid.*, p. 56.

63. *Ibid.*, p. 57.

64. Il écrit (*ibid.*, p. 57) : « J'existe, et j'ai des sens par lesquels je suis affecté. Voilà la première vérité qui me frappe et à laquelle je suis forcé d'acquiescer. »

65. Jean-Jacques ROUSSEAU, *Les rêveries du promeneur solitaire*, p. 67.

66. *Ibid.*, p. 67.

67. *Ibid.*, p. 98.

68. *Ibid.*, p. 99.

69. *Ibid.*

70. *Ibid.*, p. 106.

ne l'exigeait pas⁷¹. » On voit ici combien Rousseau s'éloigne de toute objectivité. Cela même qu'il fait volontiers lorsqu'il n'y a pas de contrainte lui devient insupportable sous la contrainte. Son amour n'est donc absolument pas fondé sur l'objet mais sur ce qu'il ressent de l'objet, et plus encore l'objet n'est qu'une occasion pour lui de se sentir soi-même. On peut parler ici d'occasionnalisme sentimental.

Tant que j'agis librement je suis bon et je ne fais que du bien ; mais sitôt que je sens le joug, soit de la nécessité soit des hommes, je deviens rebelle ou plutôt rétif, alors je suis nul. Lorsqu'il faut faire le contraire de ma volonté, je ne le fais point, quoi qu'il arrive ; je ne fais pas non plus ma volonté même, parce que je suis faible. Je m'abstiens d'agir : car toute ma faiblesse est pour l'action, toute ma force est négative, et tous mes péchés sont d'omission, rarement de commission. Je n'ai jamais cru que la liberté de l'homme consistât à faire ce qu'il veut, mais bien à ne jamais faire ce qu'il ne veut pas⁷².

Qu'est-ce que cette force négative ? Qu'est-ce que ce refus de faire ce qu'on ne veut pas ? Cette force négative est une force d'inertie, de résistance, à l'égard de tout ce qui n'est pas soi-même. Rousseau veut nous faire croire qu'il n'y a pas de volonté ici. Mais c'est faux, car il y a la volonté de ne pas faire. Ne pas faire ce qui est contraire à ma volonté, c'est vouloir ne pas le faire. Il y a, de façon souterraine, une volonté qui se cache sous le sentiment de faiblesse. La philosophie que prône Rousseau est de ne pas vouloir ce qui contrarie le sentiment. Cela éclaire alors la seconde formule importante de ce passage : « ne jamais faire ce qu'on ne veut pas ». Telle quelle, la formule est un sophisme. Car on ne peut faire résolument que ce que l'on veut. Comment pourrait-on faire volontairement ce qu'on ne veut pas ? Le vrai sens de la formule est tout autre : il ne faut pas vouloir ce qu'on ne sent pas. La volonté ne doit pas forcer le sentiment. Et ce faisant elle doit s'installer dans un non-vouloir. En effet, un des aspects essentiels de la volonté consiste dans l'*imperium* qu'elle exerce sur les sentiments. En lui retirant cet office, Rousseau impose à la volonté la négation d'elle-même : nous sommes devant une volonté qui consiste à ne pas vouloir. Cela est possible car on peut vouloir ne pas vouloir, ce qui est encore vouloir, mais c'est alors une volonté qui se nie elle-même et entend se saisir dans sa négativité.

Chez Rousseau, la rêverie absorbe la pensée. « J'ai pensé quelquefois assez profondément ; mais rarement avec plaisir, presque toujours contre mon gré

et comme par force : la rêverie me délasse et m'amuse, la réflexion me fatigue et m'attriste ; penser fut toujours pour moi une occupation pénible et sans charme. Quelquefois mes rêveries finissent par la méditation, mais plus souvent mes méditations finissent par la rêverie, et durant ces égarements mon âme erre et plane dans l'univers sur les ailes de l'imagination dans des extases qui passent toute autre jouissance⁷³. » Si la réflexion attriste Rousseau, c'est bien parce qu'elle contient des règles, donc des contraintes, ce qui l'indispose comme il s'en est expliqué précédemment. Au contraire, la rêverie est pour lui propice au plaisir car dans le domaine de l'imaginaire, la contrainte qui afflige la pensée est levée. C'est ainsi que la pensée se trouve enveloppée dans l'imagination. Rousseau y voit une élévation, comme l'indique la métaphore des ailes, mais en réalité il s'agit d'une chute. Car l'imagination est une faculté inférieure à l'intelligence, et le « régime solaire » de l'esprit qui correspond à la maturité réclame que l'imagination soit subordonnée à l'intelligence et non pas l'inverse. Ce que prône Rousseau, c'est de revenir au « régime nocturne » de l'esprit, lequel n'est pas méprisable, mais constitue un stade immature du développement de l'esprit humain⁷⁴. On peut voir là une illustration remarquable de ce que Maritain dit de Rousseau : « l'ange de Descartes fait la bête ».

Rousseau trouve alors une libération à l'égard de la pensée à travers la communion avec la nature. « J'errais nonchalamment dans les bois et dans les montagnes, n'osant penser de peur d'attiser mes douleurs. Mon imagination qui se refuse aux objets de peine laissait mes sens se livrer aux impressions légères mais douces des objets environnants. Mes yeux se promenaient sans cesse de l'un à l'autre, et il n'était pas possible que dans une variété si grande il ne s'en trouvât qui les fixaient davantage et les arrêtaient plus longtemps⁷⁵. » Si la nature intéresse Rousseau, ce n'est pas pour scruter l'intelligibilité à travers une quête scientifique ou philosophique, mais c'est pour papillonner d'une chose à l'autre sans qu'aucune ne puisse retenir durablement son attention car alors c'eût été contraignant. On comprend pourquoi Rousseau est devenu herboriste, en un sens on ne peut plus superficiel car il s'agissait simplement de se distraire l'esprit par le jeu varié et indéfiniment renouvelé des formes et des couleurs des végétaux. À travers cette palette

73. *Ibid.*, p. 117.

74. Nous renvoyons à Jacques MARITAIN, *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, chapitre II, II, « Le signe magique et le régime nocturne de l'esprit », dans lequel l'auteur introduit la distinction entre régime solaire et régime nocturne, le second caractérisant la pensée magique. Ainsi, nous serions fondé à voir dans le sentimentalisme de Rousseau une manifestation de pensée magique. Le sentimentalisme relèverait, *in fine*, de la pensée magique.

75. Jean-Jacques ROUSSEAU, *Les rêveries du promeneur solitaire*, p. 119.

71. *Ibid.*

72. *Ibid.*, p. 114.

colorée et chatoyante que constitue pour lui la nature, Rousseau est tout préoccupé de goûter sa liberté ou plutôt son sentiment de liberté.

Dans la nature, Rousseau prétend s'oublier lui-même: « Non, rien de personnel, rien qui tienne à l'intérêt de mon corps ne peut occuper vraiment mon âme. Je ne médite, je ne rêve jamais plus délicieusement que quand je m'oublie moi-même. Je sens des extases, des ravissements inexprimables à me fondre pour ainsi dire dans le système des êtres, à m'identifier avec la nature entière⁷⁶. » Rousseau a sans doute raison de dire qu'il n'y a là rien de personnel, car la personne n'est pas identique à la nature. La personne est au contraire la manifestation par excellence du sujet. En effet l'être est d'abord substance, comme l'explique Aristote. Les sujets se font face, chacun existant pour son compte. C'est ce que signifie le terme *aliquid* qui a une valeur transcendante⁷⁷. La personne est un sujet par excellence car elle est un sujet spirituel qui s'appartient lui-même au point de constituer un soi. Par conséquent, à travers sa formulation, Rousseau nie à la fois la substantialité des choses qui constituent la nature et la substantialité supérieure qui caractérise la personne humaine. Il s'agit d'un monisme. De plus, cette identification étant à rebours de la personnalité, c'est par le pôle opposé à l'esprit – la matière – que Rousseau vit cette identité. Or la matière est le principe de l'individualité. C'est donc en suivant la pente de son individualité la plus profonde que l'auteur vit cette identité avec la nature. Ainsi, loin de s'oublier lui-même comme il le prétend, Rousseau consent à la pente la plus individualisante de l'âme, qui le conduit au sentiment de ne faire plus qu'un avec la nature, c'est-à-dire la matière. L'absence de contrainte que Rousseau a suivie comme un fil d'Ariane le conduit à se sentir comme une matière flottante, une matière sans forme, la matière prime d'Aristote.

C'est une grande leçon que nous pouvons tirer ici de l'expérience de Rousseau. À chercher la liberté directement dans l'absence de contrainte, à refuser de chercher la liberté dans l'intériorisation de la loi qui seule peut procurer la disparition de la contrainte, on aboutit à une indétermination semblable à celle de la matière prime, c'est-à-dire une prédisposition à être influencé par n'importe quelle force extérieure de la nature. La quête de liberté du sentimentalisme conduit à une vulnérabilité absolue. Cette vulnérabilité qui a tout

son sens dans la quête mystique surnaturelle où il est demandé à l'âme de s'abandonner totalement à Dieu, Rousseau la déplace sur le terrain du rapport avec la nature. À lire *Les Confessions*, l'on voit d'ailleurs que cette vulnérabilité ne concerne pas simplement le rapport à la nature mais aussi le rapport aux autres. Dans le domaine amoureux par exemple, Rousseau nous explique qu'il s'est laissé faire. Il en accusait sa timidité. Mais ne soyons pas dupe. Il aimait cette passivité qui laissait toute l'initiative aux autres⁷⁸. On est frappé aussi de constater combien il était influençable lors des rencontres dont il fait le récit. Sa vie ressemble à une eau qui s'écoule, aux aléas des rencontres. Ce n'est pas le moindre des paradoxes que la quête d'une liberté comme absence absolue de contrainte conduise à s'en remettre au hasard.

Ainsi, la philosophie de Rousseau est le sentimentalisme philosophique au sens le plus rigoureux des termes, loin de tout sentimentalisme à l'eau de rose. La preuve en est qu'il renferme un projet de réforme aussi strict que celui de Descartes. Dans cette philosophie, toute réception de la réalité est passée au crible du sentiment, de telle sorte qu'à travers toute chose, le philosophe ne cherche qu'à se sentir lui-même, à se sentir exister, à se sentir sentir, se plaçant ainsi dans une artificielle et illusoire apesanteur qui n'a de réalité, *in fine*, qu'à travers la révélation de la bête, c'est-à-dire de l'individualisme le plus foncier. Le sentimentalisme philosophique est une philosophie de l'abdication de la raison, du culte du rêve et, à travers lui, la recherche d'un vouloir ne pas vouloir, la complaisance, dans l'onirique, d'une volonté qui se repose dans le non-vouloir.

Michel FERRANDI

76. *Ibid.*, p. 122.

77. L'*aliquid* fait partie des propriétés transcendantes, comme l'être, l'un, le vrai, le bon et le beau. La propriété transcendante se réalise partout sans être enfermée nulle part, ce qu'on appelle, en métaphysique, analogie. Ainsi tout être est un quelque chose, distinct de toute autre chose, et cela à sa manière.

78. Jean-Jacques ROUSSEAU, *Les Confessions*, Livre VI: « J'étais au supplice; j'avais déjà quitté mes propos de Céladon dont je sentais tout le ridicule en si beau chemin; ne sachant plus quelle contenance tenir ni que dire, je me taisais; j'avais l'air boudeur; enfin je faisais tout ce qu'il fallait pour m'attirer le traitement que j'avais redouté. Heureusement Madame N***. [Larnage] prit un parti plus humain. Elle interrompit brusquement ce silence en passant un bras autour de mon cou et dans l'instant, sa bouche parla trop clairement sur la mienne pour me laisser mon erreur. La crise ne pouvait se faire plus à propos. Je devins aimable. Il en était temps. Elle m'avait donné cette confiance dont le défaut m'a presque toujours empêché d'être moi. Je le fus alors. Jamais mes yeux, mes sens, mon cœur et ma bouche n'ont si bien parlé; jamais je n'ai si pleinement réparé mes torts, et si cette petite conquête avait coûté des soins à Madame N***. [Larnage] j'eus lieu de croire qu'elle n'y avait pas de regret. »

1. Introduction

« Le bon sens se perd ! » Rien de plus commun qu'une telle constatation. Il n'est pas un jour sans que s'imposent de nouvelles mesures administratives ou légales censées réglementer des situations qu'un peu de jugeote suffirait à gérer. Tout se passe comme si, à mesure que le bon sens disparaissait, le vide qui en résulte était aussitôt envahi de réglementations rigides ou de recommandations pour le moins cocasses. Le prototype restera celui du mode d'emploi du four à micro-ondes, avertissant avec solennité que les utilisateurs ne doivent en aucune circonstance y introduire un chat ou quelque autre animal domestique dans le but de le sécher. On sous-entend qu'il y eut des personnes pour le tenter et, lorsque le chat fut mort, pour porter plainte contre le fabriquant ayant omis de le signaler en aval. Pour éviter juges, avocats et tribunaux, voilà qu'on anticipe alors les problèmes, qu'on adopte une foule de mesures préventives, dans le but de se préserver d'hypothétiques suites judiciaires menées par des gens querelleurs.

Les exemples sont légion, qui semblent relever du bon sens plutôt qu'exiger des règles étranges. Ayant pris le parti d'en rire, certains ont lancé un concours, s'adressant à des candidats involontaires qui ont proposé de curieuses réglementations ou déposé des motions insolites, pour les imposer dans leur circonscription : une foule de réglementations qui défient le bon sens. En Suisse, ils sont désormais « nommés » dans un concours ironique.

Le président d'une commission de la ville de Bâle veut imposer de nouvelles règles de couleurs concernant les décorations de Noël : un grand centre commercial, ayant eu l'intention de se parer en vue de la fête, s'est vu interdire de le faire comme il l'entendait. La commission pour l'image a jugé que ces couleurs paraissaient « trop bon marché », lit-on sur le procès-verbal de la séance : le rouge des rubans fut donc remplacé par de l'or, au motif de l'obligation de « tenir compte de l'environnement afin que l'effet global soit agréable à la vue ».

Dans une autre ville, une directrice d'école a adressé une circulaire aux parents avant le carnaval, pour leur signifier que certains costumes sont tout à fait inopportuns : « Il est interdit aux enfants de porter des armes, épées ou pistolets » en plastique. Désormais le cow-boy pacifiste arborant l'étoile de

shérif est considéré comme politiquement incorrect. Le Conseil d'État du canton suisse de Zoug réglemente la cohabitation entre humains et chiens, interdisant quiconque de promener en laisse « plus de quatre chiens âgés de plus de six mois ». Et le canton de Vaud veut interdire la vente d'alcool fort et de bière entre 20 heures et 6 heures du matin, pour éviter le débordement de fêtards nocturnes. Curieusement, il reste permis de vendre le vin de la région !

En Europe, chaque année quelque 80 000 citoyens se brûlent les doigts en manipulant grill, four ou barbecue. Dès 2018, les gants de protection dans l'UE doivent porter le label CE, avec une déclaration de conformité sur l'emballage, attestant que le fabricant a bien respecté les normes. On prévoit cependant déjà des exceptions : les gants pour se protéger de l'eau chaude en faisant la vaisselle seront exclus de l'ordonnance d'application en Suisse. C'en est presque rassurant !

À ces propositions qui font sourire, on entend répondre par une bonne dose de bon sens, tellement les mesures, disproportionnées, semblent déroger au plus élémentaire réalisme de la vie quotidienne. On commence à ne plus rire lorsque ce qui semblait relever du bon sens se voit bousculé de manière aussi radicale que sérieuse. Un projet de modification du Code civil suisse concerne les enfants « intersexes » et les adultes « transgenres », et souhaite faciliter le changement d'inscription du sexe et du prénom à l'état civil. Désormais, tout un chacun pourrait le faire sur le seul critère de la « conviction personnelle », et constante, de se sentir de l'autre sexe¹. Il reviendra à l'officier d'état civil de vérifier l'authenticité d'une telle conviction intime, afin d'éviter les

1. Il importe que les enfants qui naissent avec une variation génétique, dont on ne sait s'ils sont de sexe masculin ou féminin, puissent choisir eux-mêmes, à l'âge opportun, leur appartenance, et qu'on leur facilite le changement à l'état civil, où ils ont été préalablement inscrits dans l'une des deux catégories. Ce n'est pas cet assouplissement qui déroge au bon sens, mais le fait que, dans le projet officiel, on ne fait plus aucune mention de conditions objectives ou médicales, laissant toute latitude à la seule « conviction ». Ce relativisme induit que la conviction intime reste invérifiable par un officier d'état civil. De plus, au lieu d'admettre que « les exceptions confirment la règle », ce qui est de bon sens, on hypertrophie la portée de ces situations graves mais exceptionnelles, et on les généralise indûment, prétendant que toute appartenance à un genre relèverait de la seule conviction subjective ; conséquemment, on propose des règles nouvelles et générales pour ces exceptions et à partir d'elles. C'est la notion de « nature » qui est aussitôt discréditée. Car, en réalité, le masculin et le féminin relèvent de la « nature humaine », avec cette importante précision que la nature n'est pas ce qui advient toujours, mais ce qui se réalise dans la plupart des cas (*ut in pluribus*). Le réalisme philosophique ferait-il les frais d'une perte du bon sens ? Le risque serait grand alors d'une « réaction » qui substitue le « sens commun » au réalisme philosophique, et se contenterait d'une philosophie trop courte.

abus, comme celui d'un homme désirant changer de sexe à quelques années de la retraite pour toucher sa rente un peu plus tôt, ou avant le service militaire pour y échapper. Bien plus, le changement de sexe pourra se réaliser plusieurs fois dans une vie ! Et la personne restera toujours mariée, malgré ce changement. Sur ce sujet, le gouvernement de Malte va délivrer des documents d'identité comportant une troisième option, le genre X, ni masculin ni féminin, et l'Allemagne permet à une personne adulte de demander la radiation de la mention de son sexe : sans limite dans le temps, un X figurera sous la rubrique du sexe.

2. *Sens commun et bon sens*

À cette liste de mesures, de réglementations ou de chicaneries administratives, on voudrait répondre par le simple recours au bon sens. Mais les choses se compliquent lorsqu'il s'agit de déterminer ce qu'est le « bon sens », et comment faire le distinguo entre ce qui y est naturel et ce qui relève du préjugé. Non seulement le bon sens n'est pas si bien partagé² qu'on veut bien le dire, car s'il était si général, on ne pourrait le perdre, mais surtout il sert parfois de coussin de paresse pour éviter de relever les nouveaux défis ; en se réclamant du « sens commun » universel, on s'offre l'insigne avantage de ne réclamer aucune justification rationnelle ou raisonnable : puisque chacun est supposé suffisamment équipé de ce jugement spontané, il suffirait de s'y référer pour donner raison à soi-même. Et ceux qui ne le comprendraient pas ne sauraient être convaincus par quelque argument que ce soit, puisqu'ils sont censés manquer de ce sens commun : comment leur faire voir ce qu'ils ne pourront jamais voir, tant qu'ils n'auront pas recouvré le sens commun, c'est-à-dire finalement sans qu'ils soient immédiatement d'accord avec l'interlocuteur ?

L'histoire s'est déjà trouvée aux prises avec cette difficulté lorsque, pour répondre au cartésianisme réclamant une « démonstration du monde externe » et pour échapper à l'idéalisme qui en découle, on voulut y opposer la parade du « sens commun ». C'est en 1728 que le P. Buffier décrit cette nouvelle « faculté » humaine : « J'entends donc ici par le sens commun la disposition que la nature a mise dans tous les hommes ou manifestement dans la plupart d'entre eux ; pour leur faire porter à tous quand ils ont atteint l'âge

2. La célèbre première phrase du *Discours de la méthode* de Descartes n'est pas interprétable dans ce sens, puisque lorsqu'il écrit que « le bon sens est la chose du monde la mieux partagée », il faut l'entendre de la faculté naturelle de distinguer le vrai du faux, c'est-à-dire de la raison qui est égale chez tous les hommes. Cf. René DESCARTES, *Discours de la méthode*, Texte et commentaire par Étienne Gilson, 5^e éd., Paris 1976, p. 81-82.

et l'usage de la raison un jugement commun et uniforme, sur des objets différents du sentiment intime de leur propre perception, jugement qui n'est point la conséquence d'aucun principe antérieur³. » Mais c'est Thomas Reid (1710-1796) qui en induit l'usage populaire, avec le risque de faire reposer tout l'édifice de la connaissance sur des jugements issus de l'instinct commun, devenant ainsi irrationnels ou du moins échappant principiellement à toute investigation de la raison. Un certain nombre de thomistes se sont engouffrés dans cette brèche, par manière d'apologétique de la religion chrétienne, dont Gaetano Sanseverino (1810-1848), Matteo Liberatore (1810-1892), le cardinal Tommaso Zigliara (1833-1893), jusqu'au premier livre du p. Réginald Garrigou-Lagrange, en 1909, précisément intitulé *Le sens commun*. Distingué du bon sens, le sens commun y est défini comme une « qualité commune à tous les hommes, égale chez tous, à peu près invariable⁴ », qui comporte certains principes évidents où chacun puise les motifs de ses jugements et les règles de sa conduite.

Ce type de définition et cet usage du « sens commun » posent néanmoins un certain nombre de questions, dont les trois suivantes.

1° D'abord, et le p. Garrigou-Lagrange y avait insisté, on ne saurait identifier le « sens commun », ainsi défini comme « invariable », avec le « bon sens » dont nous parlons ici, puisqu'on prétend justement que celui-ci est en train de se perdre. N'étant ni invariable ni commun à tous les hommes puisqu'il est censé disparaître, le bon sens ne saurait s'identifier au sens commun.

2° La seconde question soulève une difficulté de vocabulaire. Pour qui veut s'en tenir à la doctrine de saint Thomas, le « *sensus communis* » est tout autre chose. Il constitue l'une des dix-huit puissances de l'âme, une faculté de connaissance d'ordre sensitif : l'un des quatre sens internes dont la fonction, comme son nom l'indique, consiste à unifier les données de chacun des cinq sens externes, tout en leur servant de racine commune. Lorsque nous percevons un citron jaune et acide, la vue et le goût se rejoignent en une saisie intime où la sensation trouve sa perfection. Pour Thomas d'Aquin, le « sens commun » est donc une faculté qui se distingue des sens externes : « Le sens propre juge son objet sensible propre, en le distinguant des autres sensibles

qui relèvent du même sens, par exemple en distinguant le blanc du noir ou du vert. Or distinguer le blanc du doux ne peut relever ni de la vue ni du goût, car pour distinguer une chose d'une autre, il faut les connaître toutes deux. C'est donc au *sens commun* qu'il revient de poser un tel jugement : à lui sont rapportées comme à un terme commun toutes les connaissances des sens⁵. » Cette puissance de l'âme ne recouvre donc pas ce que les « thomistes du sens commun » entendent par leur saisie de principes évidents fondant les jugements et servant de ligne de conduite.

Quant à la « saisie des principes évidents », c'est encore autre chose pour saint Thomas. Il s'agit d'une disposition de l'intellect (techniquement appelée « *intellectus principiorum* ») qui consiste en une vue directe des premiers principes de la connaissance ou de la démonstration. Bref, c'est l'une des cinq vertus intellectuelles⁶ dont Aristote avait fourni une belle analyse dans l'*Éthique à Nicomaque*⁷. L'exemple usuel est celui du principe de non-contradiction : « Une chose doit nécessairement être affirmée ou niée, et il est impossible qu'une chose soit et ne soit pas, en même temps⁸. » Pareil principe est évident, sitôt qu'on en saisit les termes. Indémontrable donc, il n'en est pas pour autant irrationnel ; bien au contraire, il ne se soustrait pas à la considération de la raison. Celle-ci s'en nourrit plutôt et peut montrer l'impossibilité de le nier sans tomber dans l'absurde. Le troisième livre de la *Métaphysique* d'Aristote s'y emploie de manière exemplaire. Nier le principe de non-contradiction, c'est devenir comme un tronc d'arbre et récuser toute rationalité. Ce point est important : indémontrable, un tel principe est éminemment rationnel ; plutôt qu'à la conclusion, il est à l'origine du processus de la démonstration. Invariable, commun à tous les hommes, il est donné par nature.

Mais on ne voit pas pourquoi revêtir cet *habitus* des premiers principes de l'expression moderne de « sens commun » qui lui est étrangère. De ces premiers principes ou « *dignitates* », Thomas d'Aquin montre en effet qu'ils sont immédiatement connus par tous les hommes, et de façon naturelle : « Et parce qu'une telle connaissance des principes est en nous (*inest nobis*) immédiatement par nature (*statim a natura*), Aristote conclut que toutes les techniques et sciences, portant sur quelque autre connaissance, utilisent ces principes comme connus naturellement (*naturaliter notis*)⁹. » Pris comme

5. THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie* I, q. 78, a. 4, ad 2.

6. Les cinq vertus intellectuelles sont : la vue des premiers principes, la sagesse, la science, l'art et la prudence.

7. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque* VI, chap. 3-9.

8. ARISTOTE, *Métaphysique* III, 2 (996 b 27-31).

9. THOMAS D'AQUIN, *Sententia super Metaphysicam*, III, l. 5, n° 389.

3. Claude BUFFIER, *Traité des premières vérités et de la source de nos jugements*, T. 1, chap. 5, Paris 1728, p. 25 ; cf. <<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k65565c.pdf>>.

4. Réginald GARRIGOU-LAGRANGE, o.p., *Le sens commun. La philosophie de l'être et les formules dogmatiques* (3^e éd), Paris 1922, p. 88.

illustration, le principe de non-contradiction ne constitue pourtant que l'un des trois principes de l'intellect. Le tout premier de ces principes, c'est l'étant lui-même (*ens*), saisi aussitôt que l'intellect pense. Quant au troisième, il est à la racine de la morale : « Il faut faire le bien et éviter le mal », principe qu'on appelait « syndérèse » et qu'on pourrait traduire aujourd'hui par « sens moral ». Équipé de ces trois principes évidents, rationnels et non démontrables, l'intellect humain peut y ramener toute connaissance, théorique aussi bien que pratique : on peut toujours faire appel au « sens moral » de chacun, car celui-ci vraiment est invariable.

Mais on ne voit pas pour quelle raison certains thomistes ont inventé une nouvelle faculté de l'âme, dénommée « sens commun », puisque la raison humaine est suffisamment et solidement équipée à cet effet. L'histoire de cette aventure reste à écrire, mais nul n'a été aussi pertinent qu'Étienne Gilson qui y voit une opération se soldant par un échec, car on introduit « dans la structure de l'épistémologie thomiste un corps étranger [...] ». Assimiler les certitudes obscures du sens commun aux notions communes de la raison et leur conférer du même coup l'évidence de ces dernières, c'était s'accorder en philosophie les facilités les plus larges, mais aussi les plus déplorables¹⁰. »

3° Et voici une troisième question qui pose un véritable problème sitôt qu'on veut recourir au « sens commun ». C'est qu'on cherche une sorte de faculté de l'âme susceptible de tenir ensemble deux exigences fort différentes et, probablement, incompatibles. D'un côté, il y a les premières conceptions évidentes de l'intellect (*conceptions communes*), dont tous les hommes sont équipés par nature, et qui constituent les principes clairs et certains auxquels se ramènent tout savoir théorique et tout discernement pratique entre le bien et le mal. De l'autre côté, il y a ce que les rhéteurs de l'Antiquité entendaient par « conceptions moyennes », opinions généralement partagées, ou sortes de clichés et lieux communs adoptés au sein d'une culture donnée : « Pour Cicéron, le sens commun était d'abord cette manière commune de sentir, ce sentiment moyen de la foule, dont l'orateur doit tenir compte s'il veut s'en faire écouter¹¹. » Pareil sentiment commun est forcément variable, puisque dépendant des conditions culturelles du moment. Par exemple, il était communément partagé au début du XX^e siècle que les femmes ne devaient ni s'occuper de politique ni jouir du droit de vote. Il était communément admis dans les

années 1960 que la cigarette offrait un espace de liberté, et il était usuel de fumer dans les chambres ou les salons, sur les plateaux TV ou dans les avions. La cigarette y était présentée comme libératrice, alors que cinquante ans plus tard elle est considérée comme un esclavage : la nouvelle rhétorique de la publicité ne peut plus tabler sur les mêmes réflexes.

En bloquant au sein de l'unique notion de « sens commun » ces deux significations, celle des « conceptions premières rationnelles » et celle des « sentiments moyens irrationnels », on s'engageait dans une impasse portant atteinte aux deux. On risquait, d'une part, de relativiser les premiers principes, ce qui n'est jamais de bon aloi et, d'autre part, de donner aux opinions courantes un statut d'évidence qu'elles ne méritaient pas. Voilà qui discréditait toute démarche philosophique, devenue en un sens trop facile, et même irrationnelle. Étienne Gilson a épinglé cette confusion avec une juste vigueur : « Pour conférer au sens commun des orateurs et des moralistes une valeur technique en philosophie, il fallait, ou bien accepter le sens commun de Reid comme une sorte d'instinct injustifié et injustifiable, ce qui ruinait le thomisme auquel on voulait l'agréger, ou bien le réduire à l'intellect et à la raison thomistes, ce qui revenait à le supprimer comme faculté de connaître spécifiquement distincte¹². »

Le plus simple serait donc d'éliminer l'idée même que le « sens commun » fût une puissance de l'âme, et de s'appuyer sur ce que Thomas d'Aquin dit des premiers principes évidents de la raison. Tout cela est beaucoup plus clair, et probablement plus vrai. Et à partir de là, il devient possible de cerner ce qu'on appelle le « bon sens ». Celui-ci n'est pas non plus une faculté, encore moins quelque chose d'invariable, mais plutôt cette aptitude à bien juger des cas particuliers, en leur appliquant le principe de la raison pratique¹³, en éclairant les situations concrètes par le sens moral naturel (ou syndérèse) et la conviction universelle qu'il faut faire le bien et éviter le mal. Selon cette acception, le bon sens comporte donc des *degrés* : on peut en être plus ou moins doté, faire plus

12. *Ibid.*, p. 29.

13. Le p. GARRIGOU-LAGRANGE (*Le sens commun*, p. 88) avait insisté sur cette différence entre « bon sens » et ce qu'il appelait « sens commun » : si le « sens commun » est une qualité égale chez tous les hommes, « le *bon sens*, au contraire, est une qualité susceptible de degrés variés, plus ou moins développés dans les différents esprits, c'est l'aptitude à bien juger des cas particuliers, et leur appliquer comme il faut les principes du sens commun ». Je propose plutôt d'une part de parler des « premiers principes de la raison » au lieu de « sens commun », d'autre part de situer le « bon sens » du côté de la raison pratique : pour la raison théorique, c'est la « cogitative » qui exerce cette fonction. Il n'en reste pas moins que, théorique ou pratique, il s'agit toujours d'un savoir relevant de la raison.

10. Étienne GILSON, *Réalisme thomiste et critique de la connaissance* (1^{re} éd. 1939), Paris 2012, p. 29.

11. *Ibid.*, p. 15.

ou moins preuve de bon sens dans la vie quotidienne, le perdre ou le recouvrer, en être pourvu différemment selon les cultures, les moments historiques, la puissance des idéologies ou les tendances dominantes d'une société.

3. *Qu'est-ce que le bon sens ?*

Si l'on considère les exemples amusants ou agaçants évoqués au début, si l'on y ajoute les innombrables cas que chacun connaît et peut multiplier en les puisant dans sa propre observation, on remarquera qu'ils sont en général tirés de situations d'ordre *pratique*: il s'agit chaque fois de déterminer comment agir ou se comporter. On se demande comment décorer un magasin, comment gérer les habits de carnaval, s'il faut inscrire un troisième sexe à l'état civil, etc. Voici un nouvel exemple croustillant: la direction d'une entreprise vient d'instaurer le principe d'une « pause-lumière » destinée aux travailleurs confinés dans des locaux dépourvus de fenêtre; ceux-là ont droit à une pause un peu plus longue, leur permettant de jouir du soleil et de la lumière du jour. Le problème est devenu ubuesque lorsque, dans un vaste local éclairé d'une seule fenêtre, certains travailleurs se trouvaient à proximité de cette source de lumière externe, tandis que d'autres, plus au centre du bâtiment et trop éloignés de la fenêtre pour en profiter, étaient mis au bénéfice de la « pause-lumière ». Pour ne pas déroger à l'équité, il fallut que les responsables des « ressources humaines » déterminent la distance à partir de laquelle s'appliquait la mesure: était-ce à partir de 4m28 ou de 4m29? Le problème était insoluble: faute de « bon sens », on s'empêtrait dans une forêt de mesures administratives ou réglementaires¹⁴.

Bref, c'est dans l'ordre *pratique* que l'on fait d'ordinaire appel au bon sens, aucunement dans la recherche fondamentale en physique, ni en métaphysique ou en anthropologie: déterminer l'incorruptibilité de l'âme humaine ne relève pas forcément du « bon sens ».

14. L'impossibilité de déterminer une qualité à partir d'une quantité trouve une illustration dans un domaine très grave, celui de l'avortement en Suisse. Si l'on y regarde de près, la mesure adoptée par le Code pénal est tout aussi bizarre: après douze semaines, « l'interruption de grossesse n'est pas punissable si un avis médical démontre qu'elle est nécessaire pour écarter le danger d'une atteinte grave à l'intégrité physique ou d'un état de détresse profonde de la femme enceinte. Le danger devra être d'autant plus grave que la grossesse est avancée. » CPS, art. 119, al. 1. Curieusement, on cherche ici à mettre dans la balance une profondeur de la détresse, jamais mesurable, avec le temps mesurable du développement de la grossesse. C'est absurde, à moins d'admettre qu'il y ait des degrés dans l'appartenance à la nature humaine en fonction du développement embryonnaire, ce qui constituerait cette fois une curiosité d'ordre ontologique.

L'intelligence humaine en effet est la faculté qui établit des liens: capable de saisir les rapports entre les choses en tant que rapports, elle est la faculté susceptible de comprendre l'ordre des réalités. Aussi Aristote avait-il pu affirmer que le propre du sage est d'ordonner: « *sapientis est ordinare* », redira avec justesse la postérité. Qu'il s'agisse d'ordre entre les choses (comme la disposition des pièces d'une maison) ou d'ordre de ces choses à l'endroit d'une cause première (comme l'ordre des pièces en regard de la fonction qu'on attend du bâtiment, maison d'habitation ou école), quel que soit l'ordre en question, il en est de deux types différents: le premier existe dans l'être, antérieurement à tout acte de connaissance (par exemple l'ordre du cosmos ou le mouvement des planètes), et l'intelligence s'efforce d'en décrypter la profondeur; telle est la fonction *spéculative* ou *théorique* de la raison. Le second au contraire est produit par l'intelligence et se réalise *ensuite* dans les choses: telle est la fonction *pratique* de l'intellect. Il importe de ne pas confondre l'activité spéculative et l'activité pratique de l'intellect. On voit que les exemples évoqués lorsqu'on se plaint de « manque de bon sens » relèvent d'une déficience dans l'exercice de la raison *pratique* qui peine à mettre un ordre simple au sein des activités humaines: comment gérer la cohabitation entre chiens et humains, comment utiliser un four à micro-ondes. Le bon sens relève de cet ordre pratique-là, à réaliser.

Mais de quelle pratique s'agit-il? Parmi les activités pratiques de l'intelligence, donc de l'ordre qu'elle *produit* (si on laisse de côté l'enchaînement des concepts au sein même de l'intelligence, objet de la logique), il en est deux distincts: il y a l'ordre produit dans les *choses matérielles* (un téléphone portable est un bijou d'intelligibilité pratique), et tel est l'objet de la *technique*. Et puis, il y a l'ordre que l'intelligence produit dans la *volonté humaine*, afin de gérer sa vie personnelle ou d'organiser la vie sociale, qui est l'objet de l'*éthique*. Le bon sens relève de cet ordre *éthique*, et l'on voit que si l'on perd ce sens éthique – et le bon sens qui lui est lié –, on aura tendance à réclamer que la technique et l'art juridique ou administratif se substituent au manque de jugeote qu'on attendrait de chacun.

Si l'on admet que le « bon sens » relève de cette mise en œuvre du jugement pratique d'ordre moral, qu'il concerne les cas particuliers pour lesquels on cherche une solution, on comprendra la déviance qu'il y a de demander à une autre instance (jugement théorique ou règlement administratif) de se substituer au jugement prudentiel: celui-ci comporte une marge d'incertitude, d'hésitations, qui ne saurait avoir le même type d'exactitude qu'en science, en mathématique ou en métaphysique. Ce qui avait inspiré deux remarques précieuses à Aristote.

1° « Il n'est pas vraisemblable que les uns et les autres se soient trompés du tout au tout¹⁵ » dans le domaine moral, par exemple dans la détermination universelle des deux sexes chez l'être humain. Ici le bon sens peut se réclamer d'une certaine universalité. Alors que, dans l'ordre spéculatif, l'humanité a pu se tromper massivement durant des siècles, par exemple sur le mouvement apparent du soleil autour de la terre, il n'est pas vraisemblable que, hormis durant quelques périodes historiques particulièrement noires, le jugement moral général ait été profondément obscurci. Ici un principe est à l'œuvre : les exceptions confirment la règle. Parce qu'il y a des enfants « intersexués », il faut trouver de justes solutions pour soulager leur souffrance et celles de leurs parents, leur laisser le temps de la maturation afin qu'ils se déterminent pour un genre, et faciliter les modifications requises ensuite à l'état civil. Mais ces exceptions *confirment* la règle de la binarité des sexes et des genres. Or voilà que, par manque de bon sens, on en vient à modifier la règle pour l'adapter à chaque exception, jusqu'à prétendre de manière indue que chacun devrait pouvoir *choisir* son genre au seul motif qu'il le ressent ainsi !

2° Si le bon sens est le principe de l'organisation utilitaire de la pensée en vue de l'action et de la vie pratique, il permettra de trancher en des cas particuliers, dans des circonstances variables, en tenant compte de qui pose l'action, avec qui, quelle tranche d'âge vise la mesure, à quel moment, en quel lieu. Cela implique une marge de manœuvre raisonnable. D'où la seconde remarque d'Aristote à propos de l'éthique : « Il ne faut pas chercher une égale précision en toute chose¹⁶ », car cette marge de manœuvre constitue précisément le champ du jugement prudentiel et du bon sens. Dans le cas de la fin de vie par exemple, on parle à juste titre du refus de toute obstination déraisonnable, qui laisse une latitude dans chaque cas particulier, afin de prendre la décision la plus appropriée après consultation des personnes concernées. Certains, peu confiants dans le bon sens et l'expérience des professionnels, s'inventent parfois des protocoles de décision qui s'apparentent à des « usines à gaz » obscurcissant le jugement au lieu de le soutenir.

Voilà donc le lieu de clivage : au lieu de laisser cette juste marge d'appréciation pratique, variable et *raisonnable*, certains chercheraient à imposer des principes relevant de la raison théorique, c'est-à-dire *rationnelle*, rassurants peut-être, mais surtout inadéquats ou éloignés de la pratique. C'est en ce sens

par exemple qu'on parle aujourd'hui à tort de « *sciences* de l'éducation », alors que, loin d'être des sciences, enseignement et éducation relèvent de l'art, de l'expérience et de la pratique.

Ou alors le bon sens laisse la place à un juridisme mesquin, frisant le ridicule. Un entrepreneur vendant des bouteilles de gaz utilisées pour des barbecues s'est vu infliger une amende de plusieurs centaines de francs pour n'avoir pas fait porter, sur chacune des bonbonnes vendues, la mention obligatoire indiquant que ces produits doivent être utilisés à usage domestique, pour des fins pacifiques, et non pour des activités de type terroriste. Il s'est acquitté de l'amende en se demandant dans quel monde il vivait.

Un excellent ouvrage de recettes destiné à l'enseignement de l'économie familiale en Suisse romande s'adresse à des jeunes de 13-15 ans, lesquels apprennent un peu à cuisiner à l'école et rapportent, tout fiers, le repas de midi à la maison. À la page consacrée à la fondue, par souci de prévention de l'alcool, les concepteurs du manuel ont troqué le décilitre de vin blanc pour recommander la même quantité de cidre ! Les enseignants responsables ont rectifié cette sottise, en faisant biffer la mention du cidre pour y substituer celle du vin. C'est par ce biais que le bon sens est maintenu.

4. Cultiver le bon sens

On peut allonger indéfiniment la liste d'exemples, qui témoigneraient de la perte de bon sens autour de nous : crainte de gens querelleurs prompts à s'adresser à un avocat ; fausses sécurités d'un juridisme tenant lieu de jugement prudentiel ; hypertrophie d'une éducation trop cérébrale, théorique et négligeant la pratique ; omniprésence du rationnel scientifique au lieu du raisonnable éthique. Les causes en sont multiples et variées.

Mais on manque de souligner que si, comme on le constate partout, le bon sens se perd, il peut tout aussi bien, et pour les mêmes raisons, être retrouvé. Pourquoi mettre exclusivement l'accent sur sa diminution, plutôt que sur les conditions de son accroissement ? Autrement dit, comment cultiver le bon sens, l'entretenir, le faire croître ou le récupérer ? Il n'y a pas de recettes bien sûr, lesquelles iraient à l'encontre de ce qui est visé. En revanche, pour y voir un peu plus clair, la philosophie est accoutumée à une remarque familière : le terme « bon sens » s'entend en plusieurs acceptions. La polysémie y est la même que celle du mot « sens », qui désigne les cinq sens externes, mais aussi l'acte du jugement, comme lorsqu'on dit : « à mon sens... ». Le terme est de surcroît de l'ordre de la signification, quand on s'interroge sur « le sens d'un mot ». Et il signifie aussi la direction, comme le sens de la circulation. Cette polysémie doit certainement avoir une portée. Si le terme est analogique, sa

15. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque* I, 9 (1098 b 25-26).

16. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque* I, 7 (1098 a 26-27).

première signification relève de la sensation : avoir du bon sens, c'est avoir le sens bon.

Or le bon sens se cultive, et cela par une éducation commune des sens et de l'intelligence. J'en relève quatre aspects.

1° En raison de son unité substantielle d'âme et de matière, la constitution de l'être humain fait que l'intelligence et les sens d'une part, la volonté et l'affectivité d'autre part, constituent un tout. L'éducation des deux facultés proprement humaines, intellect et volonté, suppose un développement le plus harmonieux possible de toutes les puissances de l'âme. Or les sens externes y jouent un rôle primordial, car toute connaissance intellectuelle y trouve sa source et y revient. Le thomisme a insisté sur le premier point : il n'est rien dans l'intelligence qui n'ait passé par les sens ; mais il souligne aussi que les plus hautes spéculations sont accompagnées d'un retour sur les images et les données sensorielles, afin de vérifier, dans la mesure du possible, la portée existentielle, c'est-à-dire la vérité de ce qui est énoncé. Car les sens externes mettent l'humain immédiatement en contact avec les choses matérielles qui nous entourent et, tout investis déjà d'intelligence, ils assurent le réalisme de la connaissance : le jugement d'existence porte en effet sur des réalités individuelles et existantes. Ce contact foncier avec les choses est important dans la culture du « bon sens », à la fois par l'observation du monde et par le contact avec la nature dans le travail quotidien. Lorsqu'il faut s'occuper du bétail, gouverner les vaches chaque jour tôt le matin, lorsque les travaux de la vigne ne souffrent aucun délai, le bon sens se forme peu à peu : d'ordinaire, les gens de la campagne ne s'en laissent pas compter. Sans négliger le défaut d'une certaine « lourdeur » qui peut s'y mêler, chacun peut observer le « bon sens » de ceux qui vivent dans un environnement sain et naturel. Ce « retour à la nature », désiré ou rêvé par beaucoup, n'est-il pas l'une des manières de cultiver ou recouvrer un peu de « bon sens » ?

2° Chacune des puissances de l'âme peut être cultivée. Ordonnées à leur opération propre, elles requièrent une éducation. Si on « voit » naturellement, on peut néanmoins apprendre à « observer » ; si on « entend » naturellement, on peut apprendre à « écouter ». Aussi l'exercice éduqué des cinq sens externes est-il le lieu par excellence de la culture du « bon sens »¹⁷. On a

17. L'exercice du bon sens est d'ordre pratique, mais qui relève de la raison ; il s'agit donc bien d'un *savoir* pratique, ou d'une disposition intellectuelle ; c'est pourquoi son acquisition dépend du développement des sens et de la connaissance.

plusieurs fois souligné que les traits constitutifs d'une connaissance intellectuelle vraie étaient conditionnés par les différents sens externes et leur développement. Tout cela devrait rejaillir sur l'usage du « bon sens ».

Premier trait : nous cherchons la *certitude* de notre savoir intellectuel. Le sens de la certitude reste le *toucher*, répandu sur tout le corps. Alors qu'on devrait s'en abstenir, on n'hésite pas dans un magasin à palper les melons pour juger s'ils sont mûrs. Il y a une intelligence du toucher, que l'on observe chez un tennisman ou un pianiste. Le toucher rassure : c'est le signe physique de l'amour vrai, de la main que l'on tend par amitié, du nouveau-né que l'on dépose dans les bras de sa mère pour le rassurer à son contact, ou de la main d'un malade qu'on tient dans la sienne. Aussi le travail manuel est-il décisif dans la culture du bon sens. On connaît cette observation profonde d'Henri Bergson en 1923 : « Un savoir tout de suite livresque comprime et supprime des activités qui ne demandaient qu'à prendre leur essor. Exerçons donc l'enfant au travail manuel, et n'abandonnons pas cet enseignement à une manœuvre. Adressons-nous à un vrai maître, pour qu'il perfectionne le toucher au point d'en faire un tact : l'intelligence remontera de la main à la tête¹⁸. » Et on ne s'étonne pas que l'apôtre Thomas ait voulu « toucher » les plaies de Jésus pour être certain de sa résurrection.

Deuxième trait : nous cherchons la *clarté* de nos idées. Le sens de la clarté est évidemment la *vue*. Le développement de l'observation des choses dans l'espace permet leur harmonisation et leur juste proportion. Pas besoin d'y insister tant l'activité de l'intelligence a été symbolisée par la lumière : on parle du « siècle des Lumières », de l'« Aufklärung », on requiert les lumières de quelqu'un, et Aristote dit de l'intellect agent qu'il est « comme une lumière ». Les disciples racontent avoir vu le Christ ressuscité.

Troisième trait : nous cherchons la *distinction* entre nos concepts. Si le contraire de la clarté est l'obscurité d'un discours, le contraire de la distinction est la confusion : il importe que nos concepts ne soient pas brouillés, et que les définitions permettent de faire le départ entre l'un et l'autre. Jacques Maritain a insisté sur l'exigence de « distinguer pour unir », et il est toujours bénéfique de lire Descartes, le philosophe des idées claires et distinctes : la précision des concepts y est à l'œuvre. Or le sens d'une telle discrimination est l'*odorat*. Même atrophié dans nos civilisations, l'odorat permet de discerner les nombreuses composantes d'un parfum ou la qualité d'un vin. Les chiens

18. Henri BERGSON, *La pensée et le mouvant*, Introduction (deuxième partie), Paris 1946, p. 94.

sentent la peur de qui se tient devant eux. Nul n'est besoin d'insister sur l'enivrement des parfums dans le processus de séduction. Si plaisent à Dieu des sacrifices de bonnes odeurs, c'est en raison de la discrimination du cœur du juste.

Quatrième trait : nous cherchons *l'ordre* de priorité entre nos idées, pour faire le départ entre ce qui importe et ce qui est secondaire. Le sens de l'ordre est le *goût*. Dans un repas, c'est le mets principal qui est au centre, alors que les sauces et accompagnements offrent des saveurs censées mettre en valeur la pièce de viande ou le poisson apprêté. Cet ordre est décisif, car il est le sens de l'analogie : dans la signification des termes, l'un est principal, et les autres comportent des significations qui se réfèrent à ce premier. Il est un usage du poivre qui masque la saveur d'une viande, ou la généralisation du ketchup qui aplatit tous les goûts. Une véritable culture du bon goût, fût-ce dans la sobriété de la table familiale, est de grande portée, tant le « mauvais goût » dépareille la pensée. Le bon goût favorise le « bon sens ».

Cinquième trait : nous cherchons *la succession* logique de nos idées, c'est-à-dire l'ordre des méthodes d'acquisition du savoir, variable selon les domaines. Le sens de la succession est l'*ouïe* : le rythme d'un discours, ni trop rapide ni trop lent, est décisif dans l'art oratoire. La manière dont l'enseignant ordonne temporellement sa présentation du savoir est l'essentiel de la pédagogie. C'est que nos concepts sont élaborés dans le *temps*, et la musique se déploie selon une temporalité propre. Ce point est capital dans la culture du bon sens, car il est le lieu de la confiance en la parole. Le christianisme n'est pas une religion du livre, mais de la Parole, pour le croyant dont la foi est « *ex auditu* » : bienheureux ceux qui croient sur parole, sans avoir vu ni avoir touché.

Le bon sens se développe en proportion de l'éducation des cinq sens externes, qui favorisent l'acquisition d'un savoir adéquat. N'est-ce pas la voie royale pour adopter chaque fois l'attitude la plus juste et la mieux adaptée ? Bien observer, savoir écouter, distinguer finement, avoir du tact, faire preuve de bon goût, tout cela ne constitue-t-il pas la meilleure assise du « bon sens » ?

3° Car c'est l'ensemble de ces cinq sens qu'il convient de développer, et non seulement l'un ou l'autre d'entre eux. Or nous trouvons ici ce qui relie la question du « bon sens » au « sens commun » du thomisme, le « *sensus communis* ». Si chaque sens externe permet déjà de prendre conscience de sa propre activité, il revient au « sens commun » de permettre une plus plénière conscience de soi sur le plan sensoriel. En lui se réalise une véritable « conscience sensible », fût-elle toujours surélevée par la conscience de soi

intellective. De plus, le « sens commun » permet une sorte de centralisation de toutes nos sensations : il rapproche et compare les données sensorielles, et rend possible la perception globale de l'objet sensible. Edith Stein avait insisté sur le fait que cette approche par globalité était peut-être plus prégnante chez les femmes que chez les hommes¹⁹. Cela n'est pas exclu, si l'on considère la manière dont chacun observe le monde, ou jette un coup d'œil au moment où il ouvre le réfrigérateur. Serait-il possible qu'il y ait une meilleure prédisposition au bon sens chez les femmes ? Quoi qu'il en soit, il serait bienvenu que le thomisme contemporain se penche davantage sur le « *sensus communis* », à la lumière des données physiologiques, neurologiques et psychologiques contemporaines, afin de mieux discerner comment le développer de manière harmonieuse.

4° Autre sens interne enfin, capital pour l'acquisition du bon sens, la « cogitative ». Il s'agit d'une puissance de l'âme de genre sensitif, par laquelle on juge immédiatement de la nocivité ou de l'utilité d'une chose. Les autres animaux supérieurs en sont dotés eux aussi, qui perçoivent instinctivement le danger que le loup représente pour le mouton, ou l'utilité de la brindille pour l'édification du nid de l'oiseau. Chez ces animaux, Thomas d'Aquin appelle cette faculté « estimative », indiquant bien qu'il s'agit là d'une sorte de jugement, fût-il instinctif, et d'une estimation de la situation. En raison de l'unité substantielle de l'âme et du corps chez l'humain, et en raison de la proximité des puissances spirituelles de l'intellect et de la volonté, l'estimative s'y trouve comme surélevée dans son exercice²⁰ : il s'agit certes d'une faculté sensitive interne comme chez d'autres animaux, mais son mode d'activité y est tout imprégné d'intelligence. Moins instinctive chez l'homme, l'estimative y prend mieux en compte les diverses données concrètes et particulières, et les met en rapport l'une avec l'autre. Il y a donc déjà comme une fonction intellectuelle, qui porte moins sur l'universel que sur des choses

19. Edith STEIN, *La femme. Cours et conférences*, Paris 2008.

20. En fait, d'autres sens internes, dont l'exercice est modifié et surélevé en raison des facultés spirituelles, portent un autre nom chez l'homme : l'imagination devient une « imaginative », en raison de sa fonction créatrice ; la mémoire devient une « mémorative » en raison des moyens intellectuels mnémotechniques que l'on développe. L'estimative devient une « cogitative ». Mais on n'a pas assez étudié la modification du « sens commun » chez l'homme. Seul un très court passage du *De veritate* I, 9 a pu attirer l'attention : « Connaissant non seulement le sensible, mais encore sa propre sensation, le sens – qui, parmi les autres, est plus proche de la substance intellectuelle –, inaugure aussi un retour sur son essence, mais il ne l'achève pas, car il ne connaît pas son essence. »

particulières, comme une « raison particulière », disait Averroès. Thomas d'Aquin la nomme dès lors « cogitative ». Si la raison humaine établit des rapports entre des *universels*, la « cogitative » collationne les situations *particulières*, et imite en cela la raison, tout en restant une faculté sensitive. Or la cogitative joue un rôle régulateur dans la vie quotidienne : elle est la faculté que développe le responsable politique, afin de juger très vite ce qu'il convient de décider dans telle situation. Les chefs d'État prennent, paraît-il, une décision toutes les dix minutes : il leur faut voir clair, bien et efficacement. C'est une qualité importante chez un supérieur de communauté : il importe que celui-ci ait cette faculté de discernement pratique, au quotidien. On connaît en revanche des gens bardés de diplômes universitaires, très compétents sur le plan de la raison théorique, mais décontenancés lorsqu'il s'agit de juger d'une situation concrète, jusqu'à se trouver paralysés devant une décision à prendre. Le développement de la « cogitative » semble capital dans la culture du bon sens. Cela est d'autant plus vrai qu'elle entraîne dans son sillage toute l'affectivité sensible : désirative (*concupiscibilis*) et combattive (*irascibilis*), lieu des passions humaines, sont des puissances affectives suscitées en permanence par la cogitative. C'est ainsi que, à titre de disposition de la raison pratique, le bon sens a une portée affective et pratique, et relève d'un savoir qui oriente l'action.

Ce serait une autre considération de déterminer avec précision comment l'affectivité sensible influe en retour sur le développement du « bon sens ».

5. Conclusion, sur quelques limites du « bon sens »

Si l'on peut se plaindre de la perte du bon sens, il n'est pas judicieux pour autant d'imaginer qu'un « retour du bon sens » réglerait toutes les difficultés. Il y a en effet un risque inverse, qui consiste à lui donner trop d'importance. Si l'analyse qui précède est exacte, mieux vaut lui assigner une juste place en confinant son rôle dans l'ordre pratique, et sans lui accorder un crédit dans tous les domaines de la vie. Pour faire court, voici quatre limites évidentes à l'usage du bon sens.

1° Une référence exclusive au bon sens risque de devenir une apologie de l'ignorance : si le bon sens suffisait, pour quelle raison se mettre en chasse de vérités nouvelles ou d'approfondissement des connaissances ? Il y aurait derrière cette apologie un peu courte une forme de paresse, voire un possible « ensorcellement de la niaiserie ». On connaît des gens de la campagne, ou des défenseurs de l'écologie qui prennent toute distinction intellectuelle pour d'inutiles complications. C'est un manque de « bon sens » d'afficher une telle lourdeur d'esprit.

2° Une référence exclusive au bon sens oublie que la plupart des découvertes scientifiques furent accomplies à son encontre. Il semblerait de bon sens d'affirmer que le soleil se déplace dans le ciel : on l'a affirmé durant des siècles, en s'appuyant sur une donnée sensorielle apparemment évidente. Pour éviter cet écueil, on peut revenir à la distinction centrale entre connaissance théorique et savoir pratique, pour confiner l'usage du bon sens dans ce dernier. L'ordre théorique de la connaissance scientifique se détache, non des sens, mais du simple « bon sens » : c'est le cas de la recherche fondamentale en physique ou dans le développement de la métaphysique. Que l'âme humaine soit forme d'un corps, mais subsistante par soi, ne relève pas du simple bon sens.

3° Une référence exclusive au bon sens oublie que le christianisme est une folie d'amour : Dieu fait homme, mort et ressuscité ne relève pas tout à fait du bon sens ! Pas plus que l'efficacité des sacrements, la manducation du corps du Christ ou la transsubstantiation. La superbe méditation de saint Thomas intitulée « *adoro te*²¹ » le laisse entendre à chaque ligne.

4° Une référence exclusive au bon sens oublie qu'un tel appel cache parfois la défense de simples préjugés d'une époque : on laisserait systématiquement entendre « qu'autrefois c'était mieux », parce qu'on avait plus de bon sens. Ce qui n'est pas très raisonnable.

Et s'il relevait du « bon sens » de le maintenir à sa plus juste place ?

François-Xavier PUTALLAZ

21. Saint THOMAS D'AQUIN, *Adoro*, Paris 2005.

SAINT AUGUSTIN, *Les Commentaires des Psaumes (Enarrationes in Psalmos), Psaume 118, Sermons 1-14*, Sous la direction de M. Dulaey, avec P. Descotes, L. Jansem et M. Ribreau (Bibliothèque augustinienne, 8^e série, 67/A), Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2017, 430 p.

SAINT AUGUSTIN, *Les Commentaires des Psaumes (Enarrationes in Psalmos), Psaume 118, Sermons 15-32*, Sous la direction de M. Dulaey, avec P. Descotes, L. Jansem et M. Ribreau (Bibliothèque augustinienne, 8^e série, 67/B), Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2017, 374 p.

C'est avec le plus grand soin que se poursuit l'édition du texte latin et la traduction des œuvres de saint Augustin dans la « Bibliothèque augustinienne », inaugurée en 1933. Sur les 84 volumes prévus se répartissant en 10 séries, 56 ont été publiés.

La huitième série comprendra quatorze volumes, dont huit sont déjà publiés, pour l'ensemble des *Commentaires sur les Psaumes (Enarrationes in Psalmos)*. Les deux derniers présentés ici offrent aux lecteurs les 32 sermons constituant l'*Enarratio* sur le *Psaume 118*, qui est le plus long de tout le psautier avec ses 22 strophes de 8 versets.

Dans une importante introduction de plus de 120 pages, les différents auteurs qui ont contribué à cette édition présentent et tentent de clarifier les nombreux problèmes que posent ces commentaires donnés par Augustin sous la forme de « sermons ».

Contrairement à d'autres sermons sur les psaumes qu'Augustin a décidé de

rédigier spontanément, le commentaire du *Ps 118* lui a été commandé et, dès le *Sermon 9*, on s'aperçoit que « les marques d'oralité s'évanouissent et on se trouve devant un véritable commentaire », avec de nombreuses remarques qu'il ne faisait pas dans les sermons précédents sur les différentes traductions latines et le texte grec.

Aux yeux des éditeurs, nous avons certainement affaire à un travail de plus longue haleine que pour les autres psaumes, dont la juste datation est minutieusement discutée, car elle est importante pour comprendre à quel moment de la vie d'Augustin ce commentaire se place et la fonction qu'il devait remplir.

S'il semble bien qu'Augustin l'a rédigé à différents moments de l'année 418 et jusqu'à l'année suivante, cette année correspond à l'aboutissement de la crise pélagienne et à la condamnation, le 30 avril 418, des thèses de Pélage et de Caelestius, « jugées hérétiques par un rescrit de l'empereur Honorius communiqué au préfet du prétoire Palladius à Rome, et parallèlement, le 1^{er} mai, par un concile africain réuni à Carthage » (p. 23).

Si les positions des pélagiens se reconnaissent plus d'une fois à l'arrière-plan de son texte, Augustin n'a pas eu l'intention de composer un traité de controverse, mais une prédication, et bien qu'il ne mentionne pas la question du péché originel, il montre cependant que « la faute commise par Adam est déterminante à deux titres : elle a tout d'abord donné l'exemple de ce que le chrétien doit à tout prix éviter ; plus profondément encore, elle se trouve à la racine des malheurs de l'humanité, qui se trouve affligée d'une

culpabilité et d'une infirmité que seuls le baptême et la grâce peuvent respectivement guérir » (p. 93).

Pour Augustin, il n'est donc pas seulement difficile d'agir justement depuis le péché originel, mais c'est impossible en pratique. « La grâce d'Adam, qui lui donnait la possibilité de ne pas pécher, doit désormais laisser la place à une grâce qui donne l'action même : si l'évêque d'Hippone maintient que le libre arbitre humain et l'aide divine coopèrent, il ne saurait subsister de doute sur la hiérarchie des causes dans l'ordre de la justice. C'est toujours l'initiative divine qui est première et gratuite, et le libre arbitre humain second. (...) Il s'ensuit alors nécessairement que l'homme ne peut revendiquer de "mérite" au sens fort que les pélagiens conféraient au terme. » (p. 99-101)

L'analyse que les éditeurs font de la méthode exégétique mise en œuvre par Augustin dans ce *Ps 118* est intéressante. Déjà par l'attention qu'il voue au texte lui-même et au texte grec, aux manuscrits dont il a la connaissance et à leurs diverses variantes, à la recherche du sens exact des mots, au style et à la logique interne du psaume.

Ils soulignent également les procédés pédagogiques que l'évêque utilise pour éveiller l'intérêt du lecteur et la prédominance de son interprétation prosopologique, véritable clé de lecture, empruntée aux commentateurs d'Homère et de Platon. Elle consiste en effet à se demander quel est le personnage (*prosopon*) qui est l'énonciateur d'un psaume ou d'un verset : l'auteur du psaume, le Christ, le croyant ou l'Église. Cette interprétation prosopologique est aussi une clé pour la vie de prière des croyants, priant en Église, afin qu'ils puissent s'approprier les psaumes.

« Chez Augustin, la méthode prosopologique des grammairiens est au service de l'interprétation théologique et spirituelle. Le psaume apparaît comme un

enseignement de la Tête (le Christ total), par la bouche d'un membre du Corps. Le psalmiste appartenait spirituellement à la nouvelle Alliance et était déjà un membre de son Corps ; c'est pourquoi, instruit intérieurement par le Christ, il a compris que tout est grâce et peut nous introduire dans cette intelligence : "Le psalmiste a vu cela. Et moi, je ne le verrais pas si je ne le voyais pas en lui, si je n'étais pas en lui." Ce sont là les paroles du Corps du Christ dont nous sommes les membres. » (p. 87)

Chacun des deux volumes est doté d'un index biblique et des auteurs anciens, ainsi que de précieuses "notes complémentaires" pour entrer plus profondément dans la compréhension de la pensée augustinienne : la loi et le progrès spirituel dans le *Ps 118*, la véritable connaissance des Écritures, la justice et la justification, le martyre et la concupiscence, la méditation et la délectation du bien. Cette édition est une réussite et elle enrichit de manière magnifique la « Bibliothèque augustinienne ».

JEAN BOREL

DANTE, *La Divine Comédie*, Traduction littéraire avec notes par Joachim-Joseph Berthier, o.p. Réédition de la version de 1924, sous la direction de Ruedi Imbach, Paris, Desclée de Brouwer, 2018, 1025 p.

Quelle généreuse idée que de rendre à nouveau disponible la traduction de la *Divine Comédie* de Dante qu'avait faite, en 1924, le p. Joachim-Joseph Berthier, o.p., recteur de l'Université de Fribourg.

Avec cette traduction tout à fait littéraire, le p. Berthier poursuit deux buts principaux : « Je voulais, dit-il, une sorte de mot à mot, qui serait pour quelques-uns comme un guide dans la lecture et l'intelligence du texte original. »

Ce premier but, dit le présentateur Ruedi Imbach, infiniment louable et utile,

ouvre à la compréhension et à la nécessité du second : en effet, convaincu que la pensée du Poète est profondément influencée par Thomas d'Aquin, le p. Berthier veut montrer au lecteur, par des notes appropriées, l'orthodoxie doctrinale de l'œuvre.

Dans ce sens, et conformément à l'intention de Dante, elle doit ainsi servir « pour le bien du monde qui vit mal » (*Purgatoire XXXII, 103*). N'est-ce pas ce dont nous avons le plus besoin aujourd'hui ?

JEAN BOREL

SAINT-GUILHELM-LE-DÉSERT, *La grâce de l'Abbaye de Gellone*, Sous la direction de Mgr Pierre-Marie Carré, Direction scientifique Matthieu Desachy, Daniel Le Blévec et Géraldine Mallet, Strasbourg/Paris, La Nuée Bleue/Place des Victoires, 2018, 286 p.

Autant Vézelay et sa basilique se voient de loin juchés sur leur colline, autant Saint-Guilhem-le-Désert et son abbaye

se cachent, comme dans un écrin, au fond du vallon de Gellone. C'est là qu'au VIII^e siècle, remontant les gorges de l'Hérault, Guilhem d'Aquitaine, cousin de Charlemagne, guerrier devenu moine, décida de se retirer pour mener une vie de prière.

Une fondation monastique se crée alors autour de lui et construit l'un des édifices romans les plus remarquables du Midi, dont la beauté, au fil des siècles, rayonnera bien au-delà des frontières du Languedoc. Malgré les difficultés et les aléas d'une histoire mouvementée, malgré le démantèlement du cloître et l'éparpillement des sculptures d'origine, l'abbaye réussit à survivre au fil du temps et continue d'attirer les pèlerins sur le chemin de Compostelle.

Ce sont ainsi douze siècles de foi et de culture que les auteurs de cet ouvrage font revivre jusqu'aux plus récentes restaurations, et aux problèmes nouveaux que la vie du sanctuaire doit résoudre en conciliant spiritualité et tourisme.

JEAN BOREL



Composition et mise en pages réalisées par
Jacques Motllo – Sainte-Marie-la-Mer



Bulletin d'Abonnement à *Nova et Vetera*

Nom.....Prénom.....

Adresse.....

C.P..... Ville..... Pays.....

Tél.Courriel.....

- souscrit un abonnement à *Nova et Vetera* (4 numéros par an)

o annuel

Suisse CHF 65.00

Europe € 49.00

Autres pays € 50.00

o de soutien

CHF 75.00 (à partir de)

€ 60.00 (à partir de)

- et/ou en faveur de:

Nom.....Prénom.....

Adresse.....

C.P..... Ville..... Pays.....

Modes de paiement (voir la 4^e de couverture de ce numéro)

À adresser à: Nova et Vetera Édition,
85 route de Sept-Fons, BP 50001,
03290 Dompierre-sur-Besbre, FRANCE