

SUMMARY

NOVA &
VETERA

76, 3 (2001)

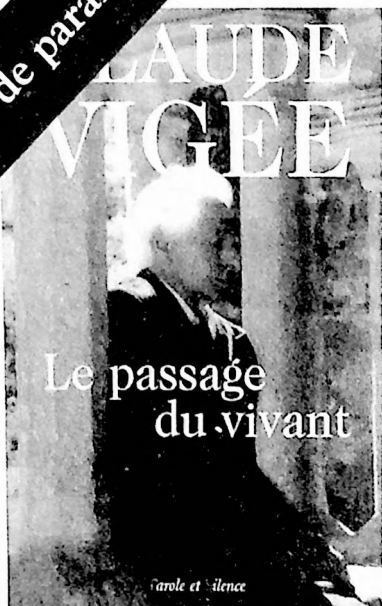
SOMMAIRE

<i>In memoriam: Olivier Lacombe</i>	5
<i>Réflexions sur le mariage et la famille</i> Georges COTTIER, o.p.	9
<i>Philosophie des sciences (Popper, Kuhn, Feyerabend) et dialogue œcuménique</i> Fr. Charles MOREROD, o.p.	23
<i>Aux origines d'une Tradition: culture de vie, culture de mort chez les Pères apostoliques</i> Philippe CASPAR	55
<i>Henry Bars: poète et homme de foi</i> Sylvain GUÉNA	67
<i>Médias et société: quels enjeux?</i> Louis Chamming's	79

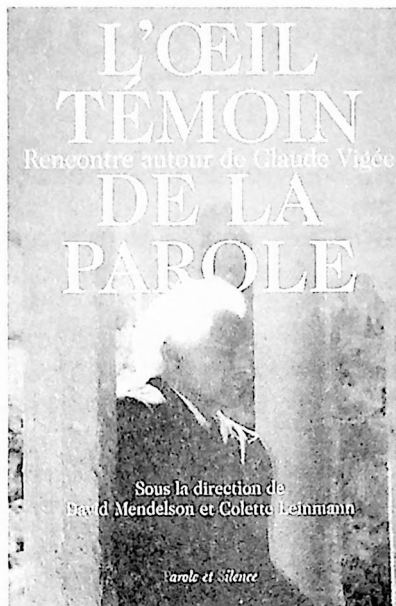
Notes et lectures

<i>Essais sur la théologie d'Aristote</i> , Bernard HUBERT	99
Bibliographie	106
S.-Th PINCKAERS, <i>A l'école de l'admiration</i> – Philippe ABADIE et Jean- Pierre LÉMONON (éds), <i>Le Judaïsme à l'aube de l'ère chrétienne</i> – Eve PIERUNEK et Yann RICHARD (éds), <i>Louis Massignon et l'Iran</i>	

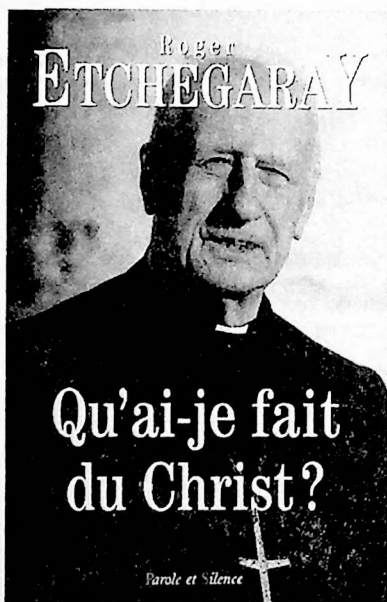
Vient de paraître



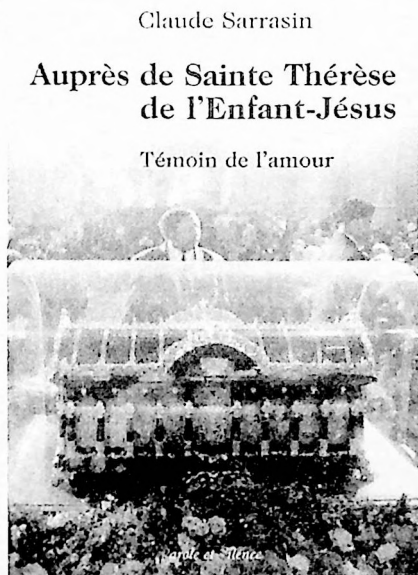
Le Passage du Vivant
225 p. – 110 FF – 28 CHF



L'œil témoin de la Parole
200 p. – 129 FF – 33 CHF



Qu'ai-je fait du Christ
168 p. – 95 FF – 24,50 CHF



Auprès de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, témoin de l'amour
124 p. – 82 FF – 21 CHF

In memoriam

Olivier Lacombe

Un grand ami, qui fut aussi un maître, vient de nous quitter. Olivier Lacombe est décédé le 2 juillet. Il avait 97 ans.

Il se définissait lui-même comme un métaphysicien chrétien; il fut aussi un éminent indianisant et un maître de philosophie comparée. Il aimait profondément l'Inde; la sympathie chez lui s'alliait avec un don aigu de discernement sans que jamais l'une s'exerçât au détriment de l'autre. Il était un sage.

Son œuvre ne doit pas être laissée à l'oubli, car elle est porteuse d'une singulière lumière.

Olivier Lacombe fut un ami de *Nova et Vetera*, qu'il a honoré à plusieurs reprises de sa collaboration.

Il faudra évoquer un jour ce que fut sa contribution aux Rencontres de Kolbsheim. Quand la santé eut obligé Jacques Maritain à se retirer en partie, c'est lui qui en était devenu le principal animateur.

Il avait encore eu la joie de voir paraître son dernier ouvrage, un recueil d'études sur les thèmes auxquels il n'avait cessé de consacrer sa méditation: Orient et Occident. Il avait ajouté en sous-titre: *Ultima verba*. D'une étude sur un ouvrage consacré à la pensée indienne, écrit par un Indien, je tire ces lignes révélatrices de son exceptionnel tact intellectuel:

«Il ne sied pas que l'hôte admis au foyer de l'indianité fasse sonner trop haut sa parole après celle d'une science qui s'épanche de l'intérieur. Mon propos est donc d'expliquer comment peuvent apparaître à un esprit formé par la culture occidentale, et qui aspire à une vision universelle, les données de l'histoire philosophique indienne, de marquer où se placent pour lui les accents majeurs.»

Dans leur concision, ces quelques paroles condensent la ligne d'une pensée et l'esprit d'une œuvre de haut vol.

Georges COTTIER, O.P.

Nous livrons en outre à nos lecteurs la lettre adressée par René Mougel, secrétaire du Cercle Jacques et Raïssa Maritain, aux membres de ce dernier:

Kolbsheim, le 6 juillet 2001

Chers amis,

Ce message pour vous inviter à prier pour notre maître et ami Olivier Lacombe, qui nous a quittés le 2 juillet.

La messe de sépulture a eu lieu le 4, en son église paroissiale d'Issy-les-Moulineaux. Il sera inhumé aujourd'hui même dans le caveau familial, à Nice.

C'est un grand témoin et compagnon fidèle des Maritain, qui rejoint ainsi son épouse et leurs grands amis dans la joie du Seigneur.

Membre fondateur du Cercle d'Études Jacques et Raïssa Maritain dont il fut le premier président durant plus de vingt ans, c'est à lui, conjointement avec Antoinette Grunelius et Heinz Schmitz, que Jacques Maritain avait confié la première charge du droit moral de son œuvre, charge qui passe maintenant au Cercle d'Études.

Intelligence merveilleusement sereine, baignée dans les lumières de la métaphysique de l'exister et de la grande théologie de saint Thomas d'Aquin, il s'était voué, à l'invitation des Maritain, à la rencontre de l'Orient, en particulier de la pensée indienne. Sa maîtrise d'indianiste lui donna d'explorer, dans de hautes vues de philosophie comparée, les rencontres des cultures orientales et occidentales, et en particulier de mettre en lumière, en collaboration avec Jacques Maritain et Louis Gardet, l'immense et mystérieux champ humain de la mystique naturelle, reconnue dans la spécificité qui la distingue de l'union mystique d'amour au Dieu Sauveur.

Membre du Secrétariat pour les non-chrétiens (devenu aujourd'hui Conseil pour le Dialogue inter-religieux), il se remémorait comme un aboutissement, la grande visite du Pape Paul VI à Bombay, dans un souvenir qui restait tout d'éblouissement et de gratitude. Avec bonhomie, il avait reçu l'encyclique *Fides et ratio* de Jean-Paul II en disant: «C'est ce que nous avons toujours pensé», s'associant spontanément dans le «nous» à ses grands amis Maritain. Il vouait une profonde admiration à ces deux papes.

Sa foi chrétienne limpide, dans l'humble et fidèle vie d'oraison enseignée à Meudon, lui faisait se demander avec humour ce que le Seigneur voulait encore de lui en le gardant si chargé d'années. Il venait d'avoir la joie de voir paraître un dernier témoignage: *Orient et Occident*, recueil d'études paru en avril dernier aux éditions «Parole et Silence», Paris. «Dernier effort philosophique d'un disciple de Jacques Maritain» (Olivier Lacombe avait publié, il y a quelques années, un précieux volume: *J. Maritain, la générosité de l'intelligence*, Téqui, 1991), ce recueil s'achève par des *ultima verba*, intuition condensée et dernier fruit de la quête intellectuelle de toute une vie, baignée dans la révélation

du Dieu qui est Vérité et Amour. Lorsqu'il rédigea ces pages qui s'imposaient à sa grande intelligence de contemplatif, il n'eut de cesse d'en porter témoignage. C'est donc comme un dernier message d'Olivier que je vous adresse la copie de ces pages denses et limpides.

Nous savons que les fidélités demeurent, comme l'amitié, par-delà les voiles de la séparation.

A chacun, mes sentiments fidèles,

René MOUGEL

EX ORIENTE LUX

Quelques remarques comparatives sur les pensées indienne et chrétienne. Convergences et divergences

Convergences

À la messe du soir du Congrès eucharistique de Bombay présidé en 1964 par Sa Sainteté Paul VI, le chantre a fait entendre, en forme de motets, ces trois versets de l'Oupanichad:

«Conduis-moi du non-être à l'être,

«Conduis-moi de l'obscurité à la Lumière,

«Conduis-moi de la mort à l'Immortalité». Comment ne pas être ému par la consonance universelle de ces versets indiens?

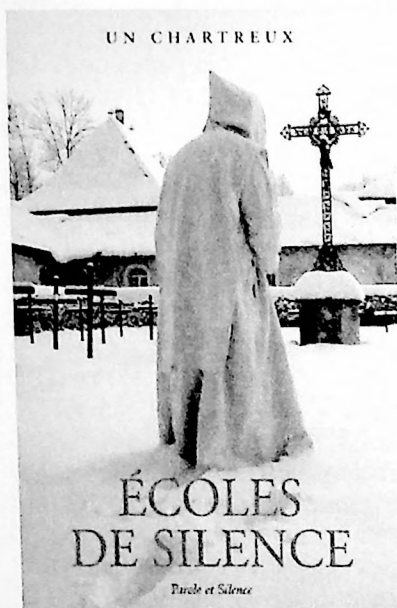
Pour le Védânta, qui est considéré par l'Inde traditionnelle de haute culture, comme l'expression parfaite de la vérité, l'Absolu est Être, Pensée, Béatitude (en sanscrit: sat, cit, ânanda).

Or la Bible affirme que le NOM de Dieu est JE suis (Exode 3, 14, évangile de saint Jean 8, 58).

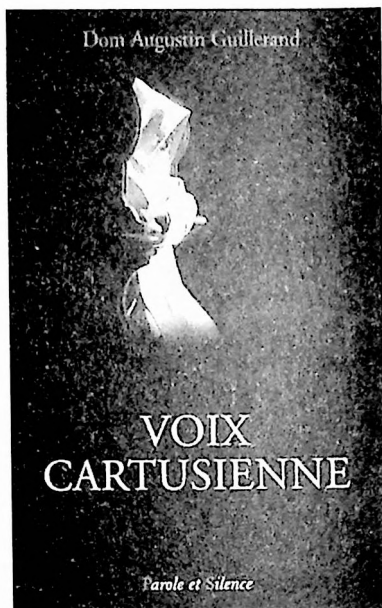
Et Dieu, Être absolu, n'est pas la source obscure et indifférente des existences créées, puisqu'Il est «lumière et vérité» (prologue de l'évangile de saint Jean). Et cette Lumière s'épanouit en Amour de charité:

“Dieu est Amour” (première épître de saint Jean).

«Là où sont la charité et l'amour, là Dieu est.» (Liturgie).



Ecoles de silence
148 p. – 85 FF – 21,50 CHF



Voix cartusienne
112 p. – 59 FF – 15 CHF



Face à Dieu
114 p. – 69 FF – 17,50 CHF

Réflexions sur le mariage et la famille

La Lettre apostolique *Novo Millennio Ineunte* (NMI) publiée au terme de l'année du Grand Jubilé (6 janvier 2001) touche à plusieurs reprises, directement ou indirectement, aux problèmes du mariage et de la famille.

Après avoir relevé les textes les plus significatifs, nous proposons quelques réflexions sur l'actuelle situation.

1. Une crise diffuse et radicale de la famille

Dans la première partie Jean-Paul II rappelle les diverses catégories de pèlerins venus à Rome; le premier groupe fut celui des enfants. Ceux-ci, "avec leur irrépressible allégresse" se sont retrouvés plus tard au Jubilé des familles, où ils ont été désignés au monde "comme le printemps de la famille et de la société". Lors de ce Jubilé, les familles, provenant de diverses régions du monde, "sont venues chercher avec une ferveur renouvelée la lumière du Christ sur le dessein originel de Dieu à leur égard (cf. Mc. 10, 6-8)" et se sont engagées à la manifester "à une culture qui risque de perdre, d'une manière toujours plus préoccupante, le sens même du mariage et de l'institution familiale" (n. 10).

Ce qui est ainsi brièvement diagnostiqué c'est le divorce croissant entre la culture dominante et le dessein originel de Dieu. Le risque a un caractère radical, puisqu'il porte sur le sens lui-même. De la famille, l'Eglise attend un clair témoignage.

La quatrième partie a pour titre *Témoins de l'Amour*. Nous y retrouvons le thème de la famille.

L'Eglise est maison et école de communion (n. 43-45): "La spiritualité de la communion donne une âme aux éléments institutionnels en proposant la confiance et l'ouverture pour répondre pleinement à la dignité et à la responsabilité de chaque membre du peuple de Dieu" (n. 45).

Dans cette perspective doit se comprendre la variété des vocations dans l'Eglise; en effet à la communion est liée "la capacité de la communauté chrétienne de donner place à tous les dons de l'Esprit": non pas uniformité, "mais intégration organique des légitimes diversités". Il est nécessaire en conséquence que l'Eglise stimule tous les baptisés et confirmés à prendre conscience de leur responsabilité active dans la vie ecclésiale. A la suite du Concile (*Lumen gentium*, n. 31, *Apostolicam actuositatem*, n. 2) on insiste sur la vocation propre des laïcs (cf. n. 46).

Le n. 47 porte une attention spéciale à la pastorale de la famille. Ceci est "d'autant plus nécessaire dans un moment historique comme le nôtre, où l'on enregistre une crise diffuse et radicale de cette institution fondamentale".

En quelques lignes, est rappelée quelle est la vision chrétienne du mariage avec une double référence à l'*originel* et à l'*historique*: "La relation entre un homme et une femme – relation réciproque et totale, unique et indissoluble – répond au dessein originel de Dieu, qui s'est obscurci dans l'histoire par la "dureté du cœur", mais que le Christ est venu restaurer dans sa splendeur originelle, en révélant ce que Dieu a voulu depuis "le commencement" (Mt 19,8). Dans le mariage, élevé à la dignité du sacrement, est aussi exprimé le "grand mystère" de l'amour sponsal du Christ pour son Eglise (cf. Ep 5, 32)".

On comprend que sur ce point l'Eglise ne puisse pas céder aux pressions d'une certaine culture, même si celle-ci est répandue et parfois militante.

La voie qui s'impose est plutôt celle du témoignage: "Il faut plutôt faire en sorte que, par une éducation évangélique toujours plus complète, les familles chrétiennes donnent un exemple convaincant de la possibilité d'un mariage vécu de manière pleinement conforme au dessein de Dieu et aux vraies exigences de la personne humaine: de la personne des conjoints et surtout de celle, plus fragile, des enfants. Les familles elles-mêmes doivent être toujours plus conscientes de l'attention due à leurs enfants et se faire les sujets actifs d'une présence ecclésiale et sociale efficace pour la sauvegarde de leurs droits".

Ce texte contient, en une synthèse ramassée, les éléments principaux de la question actuelle. Il commence par une constatation: la situation est celle d'une crise diffuse et radicale; il rappelle ensuite les caractéristiques essentielles du mariage chrétien: la relation est réciproque, totale, unique et indissoluble. Nous avons là l'expression du dessein originel de Dieu; ce dessein vaut pour tous. A la suite de l'Ecriture, les difficultés sont rattachées à la "dureté du cœur". Enfin, la nature sacramentelle du mariage chrétien comme expression de l'amour sponsal du Christ pour l'Eglise est affirmée.

Le Pape n'ignore pas que cette conception du mariage, qui est certes exigeante, mais seule libératrice, et conforme à la dignité des personnes, est fortement battue en brèche par la culture ambiante. Mais parce que cette conception du mariage et de la famille vient de Dieu, l'Eglise sait qu'elle n'a pas le droit de céder aux pressions.

A cette mise en cause, l'Eglise oppose une double réponse, à chaque fois positive: une éducation évangélique plus profonde; l'exemple convaincant que cette voie est possible, qu'elle n'est pas au-dessus des forces humaines. Seule elle permet de satisfaire aux exigences de la personne humaine, qu'il s'agisse de la personne des conjoints ou de celle

des enfants, qui sont plus fragiles; les familles doivent s'engager pour la défense de leurs droits.

Les paragraphes 10 et 47 ont reçu un commentaire autorisé de la part du Saint-Père, dans l'*Allocution au Tribunal de la Rote* (1^{er} février 2001)¹.

Défis majeurs

2. Notre époque présente une série de défis que la conscience chrétienne doit relever (cf. n. 51). Nous ne pouvons, en effet, nous tenir à l'écart des perspectives d'un *désastre écologique* qui fait que de larges zones de la planète deviennent inhospitalières et hostiles à l'homme.

Nous ne pouvons non plus nous dérober devant les problèmes de la paix, souvent menacée, "avec la hantise de guerres catastrophiques".

Comment rester passif devant "le mépris des droits humains fondamentaux de tant de personnes, spécialement des enfants"?

Il y a là autant d'urgences auxquelles l'esprit chrétien ne peut demeurer insensible. Certaines urgences demandent un "engagement particulier", qui concerne "certains aspects de la radicalité évangélique". Ces aspects sont souvent les moins compris, "au point de rendre impopulaire l'intervention de l'Eglise". A un tel engagement nous ne pouvons pas nous soustraire. Jean-Paul II écrit: "Je veux parler ici du devoir de s'engager pour le respect de la vie de tout être humain depuis sa conception jusqu'à sa fin naturelle".

De ce premier impératif on ne saurait séparer le suivant: "De même, le service de l'homme nous impose de crier, à temps et à contretemps, que ceux qui tirent profit des *nouvelles potentialités de la science*, spécialement dans le domaine des biotechnologies, ne peuvent jamais se dispenser de respecter les exigences fondamentales de l'éthique, alors qu'ils font parfois appel à une solidarité discutable qui finit par créer des discriminations entre vie et vie, au mépris de la dignité propre de tout être humain".

Crier veut dire proclamer avec force et fermeté, cela ne veut pas dire vociférer, lancer des anathèmes inconsidérés, ou laisser libre cours au discours de la passion. C'est pourquoi ce qui suit est de première importance: "pour que le témoignage chrétien soit efficace, spécialement dans ces domaines délicats et controversés, il est important de faire un gros effort pour expliquer, de manière appropriée, les motifs de la position de l'Eglise, en soulignant surtout qu'il ne s'agit pas d'imposer aux non-

1. Cf. *La Documentation Catholique*, 18 mars 2001, n. 2244, p. 266-269.

croissants une perspective de foi, mais d'interpréter et de défendre les valeurs fondées sur la nature même de l'être humain".

C'est là, est-il précisé, une attitude dictée par la charité: "La charité se fera alors nécessairement service de la culture, de la politique, de l'économie, de la famille, pour que partout soient respectés les principes fondamentaux dont dépendent les destinées de l'être humain et l'avenir de la civilisation".

Un engagement commandé par la radicalité évangélique demande le courage d'affronter l'impopularité et l'incompréhension. Mais cela ne signifie nullement que l'on prenne son parti des malentendus. Un grand effort d'explication est requis au nom de la charité, qui est ainsi charité intellectuelle. Ce qui est requis ce sont la compétence et une pensée rigoureuse qui s'efforce de saisir les problèmes à la racine.

Enfin, l'enjeu est la défense de l'homme. Il est fait appel à la raison humaine. Un discours confessionnel ne ferait qu'augmenter la confusion.

Le paragraphe suivant apporte quelques compléments. Dans ces tâches, ce sont surtout les laïcs qui sont présents selon "un style spécifiquement chrétien". On se gardera de céder à la tentation de réduire les communautés chrétiennes à des "services sociaux"; on respectera l'autonomie et la compétence propre de la société civile, en conformité avec la *doctrine sociale de l'Eglise*. Celle-ci correspond aux efforts du Magistère, surtout au cours du vingtième siècle, pour "lire la réalité sociale à la lumière de l'Evangile" et offrir sa contribution à la solution de problèmes devenus aujourd'hui planétaires.

"Ce versant éthique et social constitue une dimension absolument nécessaire du témoignage chrétien: on doit repousser toute tentation d'une spiritualité intimiste et individualiste, qui s'harmoniserait mal avec les exigences de la charité, pas plus qu'avec la "logique" de l'Incarnation et, en définitive, avec la tension eschatologique du christianisme. Si cette dernière nous rend conscients du caractère relatif de l'histoire, cela ne conduit en aucune manière à nous désengager du devoir de construire cette histoire". (cf. n. 52). Le texte renvoie ici à *Gaudium et spes*, n. 34.

Symptômes de la crise

3. De la "crise diffuse et radicale" de l'institution fondamentale du mariage, nous constatons de nombreux symptômes. Pensons à la multiplication des couples de fait, au haut pourcentage des divorces, aux "mariages" entre personnes homosexuelles, reconnus par la loi, parfois même, comme en Hollande, comprenant le droit d'adoption. A cela

s'ajoute le cas des femmes qui se procurent une maternité tout en refusant le mariage (fécondation artificielle) ou encore le choix d'un mariage excluant par principe des enfants avec, comme conséquence, la chute des taux de natalité dans certains pays d'Occident. Le fait que le parlement français ait adopté une législation comme le PACS est révélateur de la grande confusion qui règne dans les esprits.

Quels sont les facteurs qui ont conduit à l'actuelle situation?

Un premier diagnostic mettra en évidence les facteurs d'ordre économique, sociologique et démographique.

Nos sociétés industrielles sont à l'origine de mouvements migratoires vers les pôles économiques qui produisent des agglomérations urbaines, où souvent les gens perdent leurs racines culturelles. Le travail des femmes, qui est maintenant un phénomène à grande échelle, correspond souvent à une nécessité économique, mais constitue également un symbole d'une certaine autonomie légitime. La précarité du travail, la menace du chômage, la mobilité croissante des travailleurs, les rythmes et les horaires de travail sont autant de facteurs, dont l'effet est cumulatif, qui font obstacle à une vie de famille saine, quand ils ne l'empêchent pas. Ajoutons à cette simple énumération la rupture entre les générations (les anciens, les jeunes).

L'émancipation de la femme requiert une analyse approfondie. Les excès et les déviations d'un certain féminisme ne doivent pas occulter la légitimité de revendications qui vont dans le sens d'une pleine reconnaissance des droits et de la dignité des personnes². Mais on ne peut cependant ignorer qu'il existe de fortes tensions entre d'une part la vocation à la maternité et à la vie de famille et, de l'autre, les exigences professionnelles (et la carrière). En ces matières les chrétiens devraient se montrer des pionniers et œuvrer en vue de législations adéquates (travail à temps partiel, aide à la famille, valorisation du travail à la maison, etc.).

Parmi les facteurs négatifs, il faut compter la revendication d'une égalité comprise comme négation des différences et des traits spécifiques de la féminité. L'égalité est alors conçue comme identification au modèle masculin, comme mimétisme. La conscience de l'identité féminine et masculine en est obscurcie. Il y a là un ensemble de problèmes graves, qui doivent être affrontés. Le fait qu'ils ne le soient pas contribue à fragiliser le mariage, avec des conséquences négatives sur la vie de la famille et celle des enfants.

2. Cf. Anne-Marie PELLETIER, *Le christianisme et les femmes, Vingt siècles d'histoire*, Paris, Le Cerf, 2001, 194 p. Cf. aussi Pia Francesca de SOLENNI, *A Hermeneutic of Aquinas' Mens through Differentiated Epistemology. Toward an Understanding of Woman as Imago Dei*, Roma, Apollinare Studi, 2000, 194 p.

La dimension culturelle

4. Avec la référence au féminisme, notre analyse s'oriente déjà vers des problèmes culturels. Ici l'analyse sociologique, en effet, se heurte à des problèmes de fond dont elle ne peut pas pleinement déterminer la signification.

Car la cause la plus profonde de la crise est dans la conception de l'homme. Je veux parler de l'idéologie du libéralisme philosophique³. Il est nécessaire de préciser: libéralisme philosophique, car le mot libéralisme, qui renvoie à liberté, est un terme polyvalent. Certes entre les différentes significations il existe un lien, mais, selon le niveau auquel on en fait usage, la parole n'a pas toujours la radicalité selon laquelle nous l'entendons. On parlera ainsi de libéralisme économique pour dire que la libre initiative est le moteur principal de la vie économique. Le libéralisme économique peut puiser son inspiration dans le libéralisme philosophique, mais ce n'est pas toujours le cas. Une semblable observation doit être faite à propos du libéralisme politique, qui désigne couramment la reconnaissance des libertés politiques.

Si je fais allusion à ces significations dérivées, c'est parce qu'à travers l'interprétation qu'on leur donne, elles peuvent faire fonction de véhicules du libéralisme philosophique. Une conséquence est que cette idéologie – car il s'agit d'une idéologie – ne se présente pas avec l'agressivité qui a caractérisé le communisme marxiste.

Les totalitarismes modernes sont nés en grande partie (cela vaut spécialement du communisme) en réaction violente contre le libéralisme économique sauvage, sans freins ni correctifs sociaux, du XIX^e siècle. Avec l'effondrement du communisme, la liberté, qui a signifié pour beaucoup la récupération des droits de la personne, a été interprétée comme une revanche et une victoire du libéralisme, comme si l'exercice des libertés retrouvées lui apportait une confirmation historique.

Caractères marquants

5. Comment caractériser l'idéologie du libéralisme philosophique, qui constitue le grand défi que nous devons relever? Il me semble qu'on peut le décrire par les traits suivants.

L'homme est un individu autonome et libre: l'*individu* et la *liberté* sont les éléments essentiels de cette définition. *Individu*: la notion implique l'autosuffisance; "l'homme, ce petit dieu", selon la formule de Rousseau.

3. Cf. mon étude «Libéralisme philosophique et nihilisme éthique», in *Questions de la modernité*, FAC, Paris, 1985, pp.107-128.

Les relations, l'ouverture à autrui n'entrent pas dans une telle définition.

Cet individu tend naturellement au *bonheur*, entendu au sens de l'eudémonisme et souvent de l'hédonisme.

Quant à l'*autonomie*, elle s'affirme également à l'égard de la transcendance. Rousseau, qui par ailleurs est déiste et parle du droit naturel, a exprimé la tendance fondamentale de l'idéologie que nous cherchons à décrire quand il a énoncé ce qui est comme un principe de sa philosophie politique: la loi qu'on se donne à soi-même est liberté. L'idéologie élargit la portée de l'affirmation. L'individu est souverain. Cette souveraineté est revendiquée également face à la transcendance. L'homme est ainsi source de la loi et du droit.

A cet individu est reconnu un attribut, qui entre dans sa définition: la *liberté*, – liberté autonome.

Si nous nous demandons quel est le rapport de l'individu à la société, la réponse est: l'individu est originel, la société vient en un second temps. L'homme peut donc être défini antérieurement à toute relation interindividuelle, et indépendamment d'elle.

En conséquence on ne parlera plus avec Aristote de l'homme animal social ou de l'homme naturellement social. La société n'est plus considérée comme nécessaire au bien de l'homme, il ne sera plus question de "bien commun" (dans le contexte, l'expression est privée de signification). La société apparaît plutôt comme un mal nécessaire, requis pour la protection de la liberté de l'individu dont celle de chacun s'étend jusqu'au point où elle rencontre la liberté de l'autre; celle-ci est donc une limite.

La société, n'étant pas un fait originel, est le résultat d'un *contrat* entre les individus libres, dont le but est la protection contre les inévitables abus dans les relations réciproques.

Il n'est plus question de nature, mais d'"état de nature": cette idée est de l'ordre du mythe; elle désigne la situation antérieure au contrat social, telle que nous pouvons l'imaginer. Logiquement, cette situation est conçue comme conflictuelle. Qu'on pense au *homo homini lupus* de Hobbes. Le souverain, le pouvoir a pour fonction de défendre la liberté contre elle-même et, d'abord, contre la liberté d'autrui. Quant à la loi, elle est expression du pouvoir. C'est pourquoi traditionnellement le rapport entre la liberté (de l'individu) et le pouvoir politique est, lui aussi, conflictuel. La loi mortifie la liberté, elle est oppressive.

Nous touchons sans doute ici la raison pour laquelle, en conformité à l'esprit du libéralisme philosophique, on aura tendance à renvoyer une série de problèmes qui intéressent les relations entre les personnes, à la sphère du privé.

Dans la devise républicaine de 1789, "liberté, égalité, fraternité", le troisième terme se trouve, en vertu de la logique du libéralisme philosophique, quasi oublié.

La conception du mariage

6. La définition de l'homme comme individu, qui est à la base de l'idéologie du libéralisme philosophique, a une incidence directe sur la conception du mariage. L'homme, avons-nous vu, est défini antérieurement à l'existence de ses relations et liens sociaux. Cela vaut des relations interpersonnelles entre l'homme et la femme dans le contrat de mariage. Un seul attribut – la liberté – intervient dans la définition de l'individu. L'essence de l'homme, sa nature, est la liberté.

Certes, on ne nie pas, ce qui serait absurde, l'existence d'autres propriétés mais elles viennent ensuite, en second lieu; elles ne sont pas à ce point nécessaires que l'essence serait niée si elles venaient à manquer; elles sont accidentelles. Cela vaut de la capacité de dialogue ou de la capacité de don réciproque. La liberté de l'individu est autonome.

Autonome: elle décide d'elle-même. Ce que nous constatons aujourd'hui, ce sont des attitudes et des prises de position inscrites dès le départ dans les principes du libéralisme philosophique.

Il faut donc nous interroger sur le contenu même de la liberté. En effet, le débat porte sur la nature de la liberté humaine.

Selon la conception libérale, dire que la liberté est autonome équivaut à dire qu'elle est autofondatrice (du moins tel est le développement logique de cette conception).

Ici le concept de nature est changé: il perd sa signification métaphysique incluant que la nature est orientée vers ses finalités connaturelles, lesquelles indiquent le dessein du Créateur. Peut-être parle-t-on encore de la nature de l'homme pour désigner la liberté: l'homme, c'est-à-dire l'individu *est* sa liberté autonome et rien d'autre. Son exercice n'est plus réglé par des normes inscrites dans l'homme par le Créateur (loi naturelle): l'idée est privée de sens si on admet une telle conception. La liberté est à elle-même sa propre norme: elle n'obéit qu'à elle-même.

En fonction de cette conception de la liberté, la *nature* devient l'*autre*, un autre qu'il s'agit de soumettre et qui n'a plus rien d'éthiquement normatif. En d'autres termes, la signification métaphysique de la nature est supprimée. Par rapport à la nature ne subsiste que le rapport technique de domination. La liberté s'affirme *contre* la nature, conquérant au cours de l'histoire toujours davantage son propre espace, au détriment de cette même nature.

A ce point, émerge avec une force grandissante le concept de culture, qui connaît aujourd'hui une grande inflation. Moins on attribue à la nature, champ des nécessités et des servitudes, et plus on attribue à la culture en tant que création historique de l'homme.

7. De ces idées découle une conception particulière du mariage. La sexualité est extrinsèque à la nature de l'homme (au sens métaphysique d'essence); elle appartient à la nature comme limite, conditionnement de la liberté.

Ce qui est extrinsèque à l'essence de l'homme, est pour la liberté obstacle ou matière dont on use. La sexualité, autrement dit, se présente comme objet dont use la liberté. Elle n'est pas porteuse d'un sens traduisant le dessein du Créateur. Or le champ de l'usage et de ce dont use la liberté est précisément la culture.

La signification de la réalité dont use la liberté est une création de cette même liberté. Celle-ci décide du sens de la sexualité et de son usage; c'est elle qui confère ce sens. Evidemment, dans ce contexte, l'idée d'une loi morale objective qui indique la signification éthique de l'activité libre du sujet est dépourvue de sens. Une telle loi est plutôt conçue comme un obstacle, un empêchement au plein exercice de la liberté. On parle alors de *tabou* qu'il faut rejeter et du corps comme d'une chose dont on dispose à son gré. Nature du mariage? On rencontre fréquemment des formules comme: "couples hétéro ou homosexuels", qui reflètent assez fidèlement la conception que nous essayons de caractériser.

Cette conception entraîne encore une autre conséquence. La culture, création humaine, est historique. Elle ne peut être fixée une fois pour toutes, rigide; elle est sujette au changement, relative. L'activité sexuelle – ne parlons plus de l'homme et de la femme, c'est trop restrictif, – peut prendre une pluralité de formes, toutes légitimes, parce qu'il appartient à la liberté humaine de décider de leur pertinence. On parle de la pluralité des modèles d'union sexuelle, tous également valides.

Autre conséquence: si le corps et, partant, la sexualité, est extrinsèque à la personne, identifiée à la seule liberté, la sexualité se trouve banalisée. Cette banalisation va de pair avec un érotisme largement répandu; il n'y a en cela nulle contradiction, dès lors que la sexualité est détachée de la responsabilité. Ce que l'on demande, ce sont des plaisirs sur la qualification desquels décide la liberté.

Le dualisme anthropologique est derrière la rupture entre l'union et la fécondité diagnostiquée par *Humanae vitae* et qui est certainement un des facteurs de la crise actuelle.

Une idéologie

8. Ainsi le corps est extrinsèque à la personne, qui est liberté, laquelle décide souverainement de son usage. Certes ce que j'ai essayé de décrire, c'est la logique interne d'un système, qui, habituellement ne se présente pas aussi catégoriquement. La nature humaine ne cesse de faire entendre sa voix; le sentiment demeure que les choix ne peuvent être purement arbitraires. Ils dépendent de la *conscience*. Mais ici se présente une nouvelle conception de la conscience. Celle-ci n'est plus l'instance qui détermine et dicte, dans un contexte précis, quelle est l'application de la loi morale objective à un acte à poser ou à prohiber, ou qu'il s'agit de juger une fois qu'il a été posé. Dans la nouvelle conception, c'est la conscience individuelle qui décrète souverainement le bien et le mal. Ainsi la conscience se trouve absorbée par la liberté individuelle, qui se pose elle-même.

J'ai parlé du libéralisme philosophique comme d'une idéologie. La précision est importante. Nous l'avons noté: nous ne nous trouvons pas confrontés à des systèmes philosophiques clairs et rigoureux. Parler d'idéologie, c'est indiquer que les idées en question exercent leur influence d'une manière plus ou moins souterraine, confuse, sans être jamais pleinement élucidées. L'imprécision appartient à l'idéologie. Celle-ci est comme l'air que l'on respire sans s'en rendre compte. Son action est, en ce sens, sournoise.

Cela signifie que l'idéologie désigne un ensemble de tendances actives, lesquelles se heurtent à d'autres tendances, comme sont les réflexes fondamentaux de la nature humaine ou l'authentique sens moral. Ces dernières tendances sont plus radicales que les tendances idéologiques, même quand celles-ci reçoivent un appui massif des mass-media. Le sujet qui subit leur influence n'est jamais passif, il peut leur résister.

Si le libéralisme philosophique, comme idéologie, ne se présente pas avec une agressivité comparable à celle de l'idéologie marxiste, cela n'exclut pas une situation latente de conflit de tendances, avec la séquelle de concessions et de compromis que cela ne manque pas d'entraîner.

La situation qu'exerce l'idéologie libérale vient du fait qu'elle est centrée sur la liberté et que la liberté est une prérogative essentielle de la personne. Ainsi le conflit est-il entre deux conceptions de la liberté.

Sartre, que nous pouvons considérer comme un philosophe de l'idéologie libérale, sous sa forme libertaire, s'il accepte de parler de condition humaine, refuse l'idée de nature humaine, au sens métaphysique. Pour lui, il existe une opposition de contradiction entre liberté et nature. En dernier ressort, c'est ici que se trouve le nœud du débat.

9. Il fallait insister sur l'idéologie dominante dans les sociétés occidentales. L'homme est l'individu; il se définit par sa liberté, celle-ci *est* la personne. Parler d'une loi morale objective c'est poser une limite à la liberté. La liberté individuelle, à travers la conscience, décide souverainement du bien et du mal.

Une législation, inspirée du libéralisme, tendra à placer le plus grand nombre de problèmes dans la sphère de la vie privée. Par exemple, l'avortement est-il, oui ou non, un crime? C'est à l'individu d'en décider. C'est pourquoi, dans la défense de la vie, la première chose qui s'impose est d'aider les personnes à redécouvrir l'existence d'une loi morale objective, normative pour la loi humaine. La première erreur est précisément de faire de la malice de l'avortement une question exclusive de la conscience (de la liberté) individuelle.

Notons à ce propos qu'il est dans la logique du libéralisme de rejeter l'idée de morale commune et celle de la transmission des valeurs morales par la voie des mœurs. Le sens commun, les mœurs, sont considérés comme autant de tabous et de préjugés à combattre. Seule la liberté, à l'abri de toute pression, est habilitée à juger valablement. Recourir au sens moral des gens, c'est se voir aussitôt accusé d'anachronisme, d'obscurantisme, de retard culturel, de dogmatisme antidémocratique. Le paradoxe est que le plus souvent ceux qui, en ces matières, revendiquent l'autonomie de la conscience individuelle, ne font rien d'autre qu'être l'écho de l'opinion dominante.

L'idéologie du libéralisme philosophique, avec les réflexes qu'elle commande, est une illustration du divorce entre liberté et vérité, diagnostiqué par *Veritatis splendor*.

Une question culturelle

10. Si, comme je l'espère, l'analyse proposée est correcte, il est clair que nous ne pouvons pas nous contenter de remèdes ponctuels, bien que parfois l'urgence les rende nécessaires.

Nous devons aller à la racine, qui est d'ordre culturel: il y va de la conception de l'homme, de la vérité de l'homme.

A propos des nouveaux défis qui se présentent dans le domaine des biotechnologies, qui intéressent aussi le mariage et la famille, N.M.I. n. 51, comme nous l'avons vu, invite à un grand effort pour expliquer quels sont les motifs de la position de l'Eglise. Il ne s'agit pas d'imposer aux non-croyants une vision de foi, mais d'interpréter et de défendre des valeurs qui sont enracinées dans la nature même de l'être humain. L'observation doit être reçue à la lumière de *Fides et ratio*.

Ce qui est en cause c'est la conception de l'homme qui peut être comprise par la raison naturelle, même si la Révélation la confirme et en élargit l'horizon. Il convient d'éviter de présenter cette conception comme si elle était de nature confessionnelle.

Les grandes lignes de l'anthropologie chrétienne – car c'est de cela qu'il s'agit – se trouvent dans *Gaudium et spes*. Le texte conciliaire lui-même recueille les fruits d'une longue tradition de pensée et d'expérience.

Je ne voudrais, en conclusion, relever que quelques points qui me paraissent de majeure importance.

L'œuvre de culture qui est requise signifie qu'il est nécessaire d'apporter une inspiration aux orientations fondamentales de la culture. C'est donc la pensée qui est sollicitée, ce qui suppose qu'il y ait des penseurs qui aillent à la racine des problèmes, ce qui est indispensable pour affronter d'une manière adéquate les grands défis actuels.

Mais l'œuvre de la pensée demande à être prolongée par un grand effort pédagogique, à divers niveaux. L'idéologie séduit et s'impose dans la mesure où elle rencontre le vide de l'ignorance ou des idées confuses ou superficielles.

Cet effort présuppose la courageuse confiance dans la raison, dont parle *Fides et ratio*.

Liberté créée

11. Deux problèmes demandent à être particulièrement pris en considération.

Le premier porte sur la signification de la *liberté créée*. Au centre de la conception libérale, se trouve, implicite ou explicite, l'identification de la liberté humaine et de la liberté tout court, *überhaupt*. Ainsi la liberté humaine devient liberté absolue; nous sommes dans la logique de l'immanence.

Dans cette perspective, se comprend la gravité du phénomène de la sécularisation, qui signifie, non seulement le fait de mettre Dieu entre parenthèses pour ne s'occuper que des seules affaires terrestres, mais plus radicalement le fait de décider de soi d'une manière autonome sans référence à Lui et à Sa loi morale.

L'homme doit se voir tel qu'il est, une créature. Son existence est réponse à une vocation, dans le sens premier du mot. Une vocation exige une réponse. Il appartient à la liberté créée d'être une liberté répondante – responsable. A l'appel de Dieu – ou vocation – par la loi morale et la conscience, la personne doit répondre de soi.

Ainsi, la liberté créée est de nature dialogale. L'homme est personne en tant qu'en vertu de sa spiritualité, il est capable de conscience et d'amour, ce qui veut dire aussi ouverture et générosité.

La personne créée, en tant que créée, aspire naturellement à la communion personnelle avec Celui qui est son principe, – avec Dieu.

Le dialogue interpersonnel, dans l'amour comme don, a son fondement dans le dialogue originel avec Dieu, Principe de la liberté créée.

Ôter ce fondement, c'est stériliser à la racine la possibilité du dialogue interpersonnel, c'est ouvrir la voie aux comportements qui traitent autrui comme un objet, – objet de plaisir ou d'intérêt.

Telle est sans doute la conséquence la plus destructrice de la sécularisation. Ce n'est pas un hasard si on parle non tant de personne, mais d'individu. Celui-ci est comparable à la monade de Leibniz, "sans fenêtres".

La formule qui se rencontre chez Maritain et Mounier: "personnel et communautaire" est d'une grande profondeur; elle ne doit pas devenir un slogan.

Il est possible que le sécularisme, à travers l'indifférentisme et jusqu'à ses expressions les plus radicales avec l'athéisme, soit, culturellement parlant, arrivé à son terme dans la civilisation occidentale. Cependant l'athéisme éthique demeure très présent dans certains secteurs de la recherche biotechnologique. Mais ce qui perce peu à peu c'est la conscience du vide et du nihilisme comme phase conclusive du sécularisme. La culture doit redécouvrir l'homme religieux (*homo religiosus*) dans sa vérité (car il existe aussi des déviations religieuses).

12. Une seconde redécouverte s'impose: celle de la *nature* au sens métaphysique, et plus directement de la nature humaine avec son corollaire, la loi naturelle.

La conscience de la créaturalité favorise la redécouverte de la nature dans sa bonté et sa beauté.

Si la liberté créée se découvre comme objet d'une vocation, les premières paroles de cette vocation sont celles que suggère la propre nature, comme expression originelle du dessein de Dieu. La loi naturelle, inscrite dans la raison est l'intimation immédiate des exigences de la propre nature tendant vers ses finalités, ou vers son accomplissement et sa perfection. Cette nature qui tend vers sa perfection porte l'empreinte de la sagesse divine.

La personne humaine est composée de l'âme spirituelle et du corps. Le corps n'est pas étranger ou extérieur à la personne, il en est une partie intégrante. Il est un corps sexué avec toutes les harmoniques spirituelles que comporte cette donnée originelle, en vertu de l'union substantielle avec l'âme. C'est pourquoi la sexualité est elle-même vocation

et son exercice responsable est précisément réponse à cette vocation. Nous sommes ici au niveau de la créaturalité de la personne, connaissable par la raison, antérieurement à la connaissance de foi sur la sacralité du mariage entre baptisés.

Quand donc la pensée chrétienne rappelle la nature du mariage comme relation entre un homme et une femme, totale, unique, indissoluble, elle rappelle à l'homme et à la femme leur origine, selon le dessein premier de Dieu: elle rappelle la nature authentique du mariage, ce que la raison est capable de comprendre; dès lors en effet que la pensée va à une certaine profondeur, elle retrouve l'originel, fût-ce sous le mode de la nostalgie. Par là-même la pensée chrétienne fait œuvre de culture.

La foi nous éclaire aussi sur la condition existentielle de la nature, tombée dans le péché, guérie et surélevée par la grâce. Cette considération permet de saisir la correspondance entre la loi évangélique et le dessein originel du Créateur. Cette correspondance n'est pas une réduction, la loi évangélique ou loi nouvelle introduit dans la nouveauté de la grâce.

Il conviendrait aujourd'hui, dans cette perspective de poursuivre la réflexion, à laquelle saint Thomas attache une grande importance, sur les divers états (*status*) de la loi de Dieu dans l'histoire. Pour ce qui concerne le mariage, il convient d'approfondir la parole de Jésus sur la *dureté du cœur* (cf. Mt 19,8).

Je ne peux développer ce point pour l'instant.

Mon propos était de montrer que la crise du mariage est la conséquence et le reflet d'une crise anthropologique, dont la solution ne peut être elle-même que d'ordre anthropologique.

Georges COTTIER, O.P.

Conceptions du dialogue:

Philosophie des sciences (Popper, Kuhn, Feyerabend) et dialogue œcuménique

Nous allons dans un premier temps présenter l'épistémologie de trois importants philosophes des sciences au XX^e siècle: Karl Popper (1902-1994), Thomas Kuhn (1922-1996), Ludwig Feyerabend (1924-1994). Nous essaierons de mettre en évidence leur conception du rapport entre diverses théories scientifiques.

Quelles que soient les différences entre ces trois auteurs, nous cherchons si une certaine vision commune ne se dégage pas de leur œuvre à propos du rapport entre divers systèmes scientifiques. Si tel est le cas, nous essaierons de voir si l'on peut trouver une structure semblable à propos du rapport entre systèmes religieux (dans le dialogue œcuménique et interreligieux). Il nous semble probable qu'une vision diffusée dans le domaine scientifique ait un impact culturel plus large que les sciences naturelles elles-mêmes, étant donné le prestige de celles-ci.

Pourquoi étudier cette question à partir de trois philosophes? Les philosophes des sciences reflètent et dans une certaine mesure influencent la mentalité des scientifiques et de leur époque en général.

Karl Popper¹

Né à Vienne, Karl Popper passe la guerre en Nouvelle-Zélande et sera depuis 1946 à Londres (London School of Economics), d'où le titre de Sir Karl Popper qu'il porte depuis 1972. Il exerce une influence majeure sur la philosophie des sciences au XX^e siècle, et de nombreux scientifiques, politologues et économistes (en particulier George Soros) se réclament de son école.

1. Nous nous baserons les œuvres suivantes: *La société ouverte et ses ennemis*, Tome 1, L'ascendant de Platon, Tome 2, Hegel et Marx, Seuil, Paris, 1979 (publié pour la première fois en anglais en 1962); *La logique de la découverte scientifique*, Préface de Jacques Monod, Bibliothèque scientifique Payot, Paris, 1973 (publié pour la première fois en allemand en 1935, augmentée à plusieurs reprises par la suite); *Unended Quest*, An Intellectual Autobiography, Fontana/Collins, Glasgow, 1976 (revised edition; première édition 1974); *La connaissance objective*, Flammarion, 1991 (recueil de textes; ceux qui sont utilisés dans ce livre datent de 1957 à 1971); *La leçon de ce siècle*, Entretien avec Giancarlo Bosetti, suivi de deux essais de Karl Popper sur la liberté et l'Etat démocratique, 10/18, Paris, 1993; *Toute vie est résolution de problèmes*, Questions autour de la connaissance de la nature, "Le génie du philosophe", Actes Sud, Arles, 1997 (ensemble de conférences prononcées entre 1958 et 1993, dont le texte a été revu par Popper peu avant sa mort); *Des sources de la connaissance et de l'ignorance* (conférence prononcée à Londres le 20 janvier 1960), Rivages Poche, "Petite Bibliothèque", Payot et Rivages, Paris, 1998.

Accepter le caractère partiel et provisoire des théories

Pour Popper, l'évolution de la science montre l'échec des systèmes holistes, c'est-à-dire des systèmes qui entendent proposer une interprétation définitive et globale du monde. La succession de théories scientifiques, surtout physiques, a montré que les théories ne peuvent être que provisoires: «Selon nous, une théorie n'est généralement pas susceptible d'être définitivement établie ou démontrée; et, bien qu'elle puisse s'appuyer sur des arguments critiques, cet appui n'est jamais totalement concluant. Par conséquent, on aura souvent à vérifier si les arguments en question sont assez forts pour justifier provisoirement l'acceptation de la théorie»². En outre, même durant la phase provisoire où elle est retenue, la théorie est partielle: «rien ne peut être accepté qu'à titre provisoire, sans jamais oublier que, au mieux, nous ne possédons que des vérités partielles, et que la faute ou l'erreur de jugement est inévitable, tant dans le domaine des faits que dans celui des normes déjà adoptées»³.

Il faut toujours se rappeler qu'une théorie qui est corroborée à bien des titres par l'expérience peut néanmoins être fausse. Ainsi, les théories successives de Kepler ou de Newton contenaient beaucoup d'informations exactes, mais elles étaient néanmoins fausses⁴. Un exemple clair serait celui de la position de la terre par rapport au Soleil: l'impact culturel des théories auxquelles s'est heurté Galilée vient en partie du fait qu'elles correspondaient à l'expérience la plus ordinaire. En général, c'est seulement au moment où elle est dépassée qu'on se rend compte qu'une théorie n'était qu'une approximation provisoire⁵. En outre, les renouvellements de la physique ont un impact philosophique: la relativité d'Einstein a jeté à bas, estime Popper, les présupposés de Kant et de Hegel⁶.

Chaque théorie dépend de la question à laquelle elle répond

La raison pour laquelle une théorie relativement corroborée par l'expérience peut être fausse est que chaque théorie a pour but de répondre à une question précise. La question étant plus limitée que ce qui devrait être observé, l'expérience qui doit corroborer la théorie ne porte que sur

2. *La société ouverte et ses ennemis*, Faits, normes et vérité (complément à la critique du scepticisme, 1961), t.II, § 10, p. 194. Cf. aussi *La logique de la découverte scientifique*, p. 29 et 69.

3. *La société ouverte et ses ennemis*, Faits, normes et vérité, t.II, § 15, p. 203.

4. Cf. *La société ouverte et ses ennemis*, Faits, normes et vérité, t.II, § 6, p. 191-192.

5. Cf. *La connaissance objective*, p. 311: «Ce n'est qu'une fois en possession de la théorie de Newton que nous sommes en mesure de découvrir si, et en quel sens, on peut dire que les théories plus anciennes en étaient une approximation».

6. Cf. *La société ouverte et ses ennemis*, t.II, p. 150.

une partie de ce qui serait expérimentable, et elle ne procède que selon une démarche possible parmi plusieurs autres (par exemple: on peut observer le même corps humain selon des critères physiques – poids, vitesse... – chimiques, psychologiques etc., et obtenir une vision différente d'une approche à l'autre). En résumé, *«En science, il y a généralement un lien entre le point de vue où l'on se place, la question à laquelle on s'intéresse, et la théorie qu'on cherche à vérifier. Cette théorie peut même être considérée comme la cristallisation d'un point de vue, d'une hypothèse de travail, c'est-à-dire une supposition provisoire qui facilite le choix et le classement des faits. Mais, aucune théorie n'étant définitive, toutes sont, d'une certaine manière, des hypothèses de travail»*⁷. La répétition d'un phénomène dans une expérience ne suffit pas à établir une preuve, car une autre approche pourrait donner un autre résultat. En effet, *«n'importe quoi peut être considéré comme la répétition de n'importe quoi, pour autant et si faiblement que nous adoptions le point de vue approprié»*⁸.

Plus radicalement, il est impossible de vérifier les théories de manière totale et définitive, *«les théories ne sont ... jamais vérifiables empiriquement»*⁹, car une preuve absolue dépasse les possibilités de l'expérience: *«Le problème consistant à prouver qu'un seul corps physique – un morceau de fer, par exemple – est composé d'atomes ou de 'corpuscules' est au moins aussi difficile que celui consistant à prouver que tous les cygnes sont blancs. Dans un cas comme dans l'autre, nos assertions transcendent toute expérience»*¹⁰. Comme il est impossible de voir tous les cygnes, on ne peut affirmer avec une certitude absolue que tous sont blancs.

Dès lors, il ne faut pas poursuivre le but impossible de prouver la vérité d'une théorie, mais seulement sa vérisimilitude¹¹, c'est-à-dire qu'une théorie doit présenter plus d'avantages et moins d'inconvénients qu'une autre, ce que Popper exprime comme suit: *«nous disons que T² est plus près de la vérité, ou ressemble plus à la vérité, que T¹, si et seulement si, ou bien on peut en déduire plus d'énoncés vrais, mais pas plus d'énoncés faux, ou bien, au moins autant d'énoncés vrais, mais moins d'énoncés faux»*¹². Ce point de vue implique que toute théorie a non seulement des énoncés vrais, mais aussi des énoncés faux (en ce sens au moins qu'elle implique des conséquences fausses).

7. *La société ouverte et ses ennemis*, t.II, p. 175.

8. *La logique de la découverte scientifique*, Appendice X («Universaux, dispositions et nécessité naturelle ou physique», dont les arguments ont été publiés par Popper pour la première fois en 1959), p. 430.

9. *La logique de la découverte scientifique*, p. 37.

10. *ibid.*

11. Cf. *La connaissance objective*, p. 147: «Il est, évidemment, toujours possible que la théorie puisse être fausse même si elle passe tous ces tests; cette possibilité reste ouverte, puisque c'est la vérisimilitude que nous recherchons».

12. *La connaissance objective*, p. 109.

La science avance tout de même

Dans ces conditions, comment la science peut-elle procéder? On pourrait penser que le scientifique doit retenir les théories les plus probables, en attendant une théorie meilleure. Popper refuse ce point de vue qu'il voit comme un déguisement du «dogmatisme», et veut au contraire que l'on retienne la théorie la plus improbable: *«je ne pense pas que par voie d'élimination nous puissions jamais réduire le nombre des théories rivales, puisque ce nombre demeure toujours infini. Ce que nous faisons –ou devrions faire– c'est nous tenir à la plus improbable des théories survivantes, qui est celle qui peut être soumise aux tests les plus rigoureux»*¹³.

Le choix du plus improbable correspond à la théorie centrale de l'épistémologie poppérienne, celle de la falsifiabilité. On ne peut vérifier l'exactitude d'un système, mais on peut «vérifier» son inexactitude: *«c'est la falsifiabilité et non la vérifiabilité d'un système, qu'il faut prendre comme critère de démarcation... un système faisant partie de la science empirique doit pouvoir être réfuté par l'expérience»*¹⁴. On peut jouer sur les mots en disant que prouver empiriquement qu'une théorie est fausse, c'est encore la vérifier. Certes. Mais il est plus facile de trouver une faute que de prouver la vérité de tous les points, ce qui exigerait une expérience exhaustive¹⁵. En fait, selon le point de vue final de Popper, il faut qu'une théorie soit présentée comme forte pour que sa falsification ait un sens¹⁶.

Une théorie scientifique doit être ouverte à la démonstration de sa fausseté; elle doit donc avoir une certaine modestie inhérente. C'est pour cette raison que la théorie la plus improbable est considérée comme la meilleure, ainsi que pour une autre raison: une théorie difficile à falsifier est souvent une théorie qui dit peu, parce qu'elle a une portée très limitée¹⁷.

13. *La logique de la découverte scientifique*, Appendice IX («La corroboration, le poids de la preuve et les tests statistiques», publié pour la première fois en 1954), p. 427. Cf. *La connaissance objective*, p. 61.

14. *La logique de la découverte scientifique*, p. 37. Le critère de démarcation est ce qui permet de distinguer les sciences naturelles d'autres types de savoir.

15. Popper reconnaît toutefois que *«... le critère de falsifiabilité n'est pas exempt de difficultés. Si, parmi des millions de personnes vaccinées, une seule contractait la variole, on ne saurait considérer la théorie [selon laquelle le vaccin protège de la variole] comme falsifiée»* (*Toute vie est résolution de problèmes*, 1ère conférence, p. 37).

16. Cf. *La connaissance objective*, p. 398.

17. Cf. *Toute vie est résolution de problèmes*, 1ère conférence, p. 43-45.

Epistémologie et évolution du vivant

Dans son approche de la science, Popper voit une marque de la réalité elle-même: «*Dans la mesure où un énoncé scientifique nous parle de la réalité, il doit être falsifiable; dans la mesure où il n'est pas falsifiable, il ne parle pas de la réalité*»¹⁸. Cette affirmation est absolue. De fait, le seul absolu que Popper accepte est celui de l'effet des erreurs sur les théories¹⁹.

Le schéma épistémologique se fonde selon Popper sur une analyse du vivant. L'animal (voire dans une certaine mesure la plante) se situe face à son environnement selon le schéma suivant: 1. il constate qu'un problème se pose (par exemple l'irruption d'un autre animal); 2. il essaie de résoudre ce problème, et lorsque celui-ci se répète il se fonde sur les essais précédents, en supposant une régularité dans la solution d'un problème donné; 3. la solution (ou l'animal) est éliminée si elle est infructueuse, et si possible elle est remplacée par une solution plus efficace²⁰. La science procède de la même manière²¹: un problème se pose (peut-être parce que le scientifique le provoque aux fins de sa recherche), puis on cherche par hypothèses successives le meilleur moyen de le résoudre. Le développement de la science est ainsi compris comme une évolution darwinienne²², ce qui implique que toute théorie, comme toute espèce, risque fort de disparaître au moment où elle ne sera plus adaptée²³: il ne s'agit pas d'établir des théories définitives.

Ce schéma propose une épistémologie aprioriste²⁴ que Popper estime révolutionnaire²⁵: le point de départ n'est pas à proprement parler l'observation de l'ensemble du monde environnant, mais la constatation d'un problème immédiat qu'il faut résoudre; on formule alors une hypothèse «a priori» et l'on fait des essais; il se trouve que cette manière de faire est celle du vivant²⁶.

18. *La logique de la découverte scientifique*, p. 319.

19. Cf. *La société ouverte et ses ennemis*, Faits, normes et vérité, t.II, § 7, p. 192.

20. Cf. *Toute vie est résolution de problèmes*, 1ère conférence, p. 13-14.

21. Malgré certaines différences entre le scientifique et l'animal, cf. *Toute vie est résolution de problèmes*, 1ère conférence, p. 20; 4^e conférence, I, p. 129 – II, p. 132; *La connaissance objective*, p. 144; 372.

22. Le père de Popper possédait les œuvres et un portrait de Darwin, cf. *Unended Quest*, 3, p. 11.

23. Cf. *La connaissance objective*, p. 63. Pourtant Popper voit certaines limites à la théorie de Darwin, entre autres la place du critère de la survie dans l'évolution et la difficulté d'expliquer la finalité des adaptations, cf. *La connaissance objective*, p. 364-369 et surtout p. 402-403.

24. Popper s'inspire de l'a priori de Kant, tout en le modifiant dans un sens qu'il estime plus radical (cf. *Toute vie est résolution de problèmes*, 5ème conférence, 1986, p. 142).

25. Cf. *Toute vie est résolution de problèmes*, 5ème conférence, p. 153: «*Ma théorie du savoir et de la connaissance est donc proprement révolutionnaire, et elle renverse tout ce que mes prédécesseurs ont dit jusqu'ici*».

26. Popper se rend compte sans s'y arrêter que l'on pourrait bien reprendre son schéma en faisant commencer le cercle «problème – hypothèse – essais – solution provisoire» par un point autre que le problème, cf. *Toute vie est résolution de problèmes*, 1ère conférence, p. 34.

Notre connaissance est donc à la fois réelle et radicalement limitée parce que le champ du connaissable rend impossible une vérification complète, et parce que nos hypothèses – comme les situations humaines – peuvent se développer indéfiniment. Un dernier argument à l'appui de cette thèse générale est la «preuve mathématique» que constitue le théorème d'incomplétude de Gödel. Ce théorème, formulé en 1931 par le mathématicien Kurt Gödel, prouve qu'un système mathématique ne peut pas être totalement achevé. Popper en tire la conclusion suivante: *«Etant donné que toutes les sciences physiques font usage de l'arithmétique... elles se révèlent toutes inachevées en vertu du théorème d'incomplétude de Gödel; et cela devrait convaincre un réductionniste que toute science est inachevée»*²⁷.

Des limites du savoir scientifiques aux limites de tout savoir

Que la connaissance scientifique soit limitée implique pour Popper une limitation de la connaissance en général: *«... je ne sais rien, ou presque rien. Nous tous ne savons rien ou presque rien. C'est là, je crois, un fait fondamental de notre vie. Nous ne savons rien, nous pouvons seulement émettre des suppositions: nous devinons. Notre meilleur savoir est la connaissance monumentale propre à la science de la nature, connaissance que nous avons échafaudée en deux mille cinq cents ans. Mais les sciences de la nature consistent justement en conjectures seulement, en hypothèses»*²⁸. Les formules sont radicales: *«Le savoir certain n'existe pas. La seule chose qui existe, c'est un savoir conjectural... Nous autres hommes sommes des animaux, et les animaux ne peuvent pas posséder de savoir certain»*²⁹.

La science tombe de haut. Pour mesurer l'impact de la révision de son pouvoir cognitif, il faut mesurer l'impact des espoirs qu'elle a suscités, par exemple à l'apparition de la physique de Newton: *«La théorie de Newton fut la première théorie scientifique dans l'histoire humaine à rencontrer un réel succès; et ce fut un gigantesque succès. On avait enfin là un véritable savoir; un savoir qui dépassait tout ce que les esprits même les plus audacieux avaient jamais pu rêver de plus fantastique... La plupart des esprits libres, et surtout la plupart des savants, pensaient qu'elle finirait par tout expliquer...»*³⁰. La profondeur du doute est à la mesure de l'espoir déçu.

27. *Toute vie est résolution de problèmes*, 2ème conférence, XXV, p. 96-97. Popper a parlé de la question avec Gödel, cf. *Unended Quest*, chap.28, p. 132.

28. *Toute vie est résolution de problèmes*, 4ème conférence, I, p. 125.

29. *Toute vie est résolution de problèmes*, 5ème conférence, p. 155-156. Il faut dire toutefois que Popper différencie bien la connaissance humaine de celle de l'animal, cf. *Toute vie est résolution de problèmes*, 1ère conférence, p. 25; 2ème conférence, XXII, p. 90; 4° conférence, I, p. 129 – II, p. 132.

30. *La connaissance objective*, p. 326.

Désormais, c'est le sens même du mot «science» qui doit être redéfini: «Notre science n'est pas une connaissance (épistémè): elle ne peut jamais prétendre avoir atteint la vérité ni même l'un de ses substituts, telle la probabilité»³¹. Il faut convertir les mentalités, «nous devons nous faire à l'idée que nous ne devons pas considérer la science comme un 'corps de connaissance' mais comme un système d'hypothèses»³².

Popper veut démontrer les limites de la science, sans être sceptique: «C'est une illusion de croire à la certitude scientifique et à l'autorité absolue de la science; la science est faillible parce qu'elle est humaine. Mais cela ne donne pas raison au scepticisme ni au relativisme. Nous pouvons nous tromper, certes; il n'en résulte pas que le choix que nous faisons entre plusieurs théories est arbitraire, que nous ne pouvons apprendre, et nous rapprocher de la vérité»³³. La critique des illusions en matière de connaissance se veut au contraire au service de la vérité, car «L'idée d'erreur implique... déjà que la vérité est notre but»³⁴. En effet, «Si la vérité n'était pas absolue et objective, nous ne pourrions pas nous tromper»³⁵.

Bien que la justification théorique habituelle du réalisme lui semble «réfutée»³⁶, Popper se considère donc comme un «réaliste métaphysique qui admet la théorie de l'évolution»³⁷. Il y voit même la condition hors de laquelle la vie humaine n'est pas prise au sérieux: «... le réalisme me semble être la seule conception empreinte d'humanité: elle est la seule à expliquer qu'il existe d'autres hommes qui vivent, souffrent et meurent comme nous»³⁸. S'il admet avec Kant que les théories sont des constructions humaines, il ajoute que ces théories doivent ensuite être confrontées aux faits³⁹. Par son épistémologie de l'approximation, de la vérisimilitude, Popper entend proposer un «réalisme réaliste» pour les sciences expérimentales, c'est-à-dire un réalisme qui tienne compte des limites de notre connaissance expérimentale et n'y cherche pas une certitude mathématique. C'est ce qui lui permet de dire qu'«en incorporant à la logique l'idée de vérisimilitude ou d'approximation de la vérité, on

31. *La logique de la découverte scientifique*, p. 284.

32. *La logique de la découverte scientifique*, p. 322.

33. *La société ouverte et ses ennemis*, Faits, normes et vérité, § 4, t.II, p. 190.

34. *La société ouverte et ses ennemis*, Faits, normes et vérité, § 5, p. 190. Cf. aussi *Toute vie est résolution de problèmes*, 1ère conférence, p. 45: «L'idée de l'approximation de la vérité... présuppose un réalisme... [Elle présuppose] que ... nous puissions parvenir à une description toujours plus adéquate de la réalité...»

35. *Toute vie est résolution de problèmes*, 5ème conférence, p. 157.

36. Cf. *La connaissance objective*, p. 177: «La théorie de la connaissance du sens commun est réfutée parce qu'elle se contredit elle-même; mais cela n'affecte pas la conception du monde du sens commun; autrement dit, le réalisme». Popper explique au même endroit que la théorie du sens commun échoue parce qu'«elle néglige le caractère indirect et conjectural de la connaissance».

37. *Toute vie est résolution de problèmes*, 3ème conférence, I, p. 104.

38. *Toute vie est résolution de problèmes*, 1ère conférence, p. 46.

39. Cf. *La connaissance objective*, p. 482-483.

rend la logique encore plus 'réaliste'. Car on peut désormais l'utiliser pour dire en quoi une théorie correspond mieux qu'une autre aux faits – aux faits du monde réel»⁴⁰.

Les sources philosophiques du totalitarisme: l'épistémologie de Platon et Hegel

Popper lie sa critique de certaines conceptions de la science à une critique politique. Il voit une parenté entre une science très sûre d'elle-même et le totalitarisme. La philosophie doit être attentive à éviter de se prêter à de telles dérives. Le point de départ de son œuvre de philosophe des sciences est l'expérience contemporaine du totalitarisme, sous ses formes marxiste ou fasciste-nazie⁴¹, qui a causé la disparition d'une grande partie de sa famille⁴².

Popper rejette une épistémologie qui prétend très fortement connaître la véritable nature de l'Etat parfait, et qui estime que beaucoup, comme ils ne peuvent parvenir à cette connaissance par eux-mêmes, doivent être «stimulés». Cette position implique qu'une connaissance vraie est possible, mais qu'elle ne l'est pas pour tous.

Popper relit l'histoire à la lumière de son hypothèse épistémologico-politique. Il énumère dans l'histoire les philosophes dont l'épistémologie favorisait à divers titres une société ouverte. On y trouve avant tout Socrate⁴³, Xénophane⁴⁴, Descartes et Bacon⁴⁵. A cette ligne philosophique positive s'associe un certain type de christianisme «raisonnable»⁴⁶ et dans lequel Dieu ne nous semble guère occuper de place⁴⁷.

40. *La connaissance objective*, p. 466.

41. Cf. la Préface à la traduction française de *La société ouverte et ses ennemis*, t.I, p. 8: «Les idées exposées dans cet ouvrage remontent à l'année 1919. La Première Guerre mondiale venait de s'achever et j'avais déjà rejeté le marxisme, parce qu'il me semblait créer l'illusion que la violence est justifiée... Dans l'intervalle entre la Première Guerre mondiale et l'invasion de l'Autriche par Hitler en 1938, j'ai gardé le silence sur mes critiques de Marx, ne m'en ouvrant qu'à de très proches amis. A cette époque, il n'y avait en Autriche d'autre alternative au marxisme que le fascisme, la pire de toutes. Mais, le jour où l'Autriche fut envahie, je pris la décision d'écrire ce livre. C'est une attaque contre la totalitarisme et la tyrannie sous toutes leurs formes, qu'elles soient de droite ou de gauche.» Cf. aussi *Unended Quest*, chap.8, p. 33; *La leçon de ce siècle*, p. 19-20.

42. Cf. *Toute vie est résolution de problèmes*, 4ème conférence, I, p. 123: «Seize de mes parents directs ont été victimes de Hitler, certains à Auschwitz, d'autres en se suicidant.»

43. Cf. *La société ouverte et ses ennemis*, t.I, p. 151 et 155.

44. Cf. *Des sources de la connaissance et de l'ignorance*, XV, p. 135-136.

45. Auxquels il adresse toutefois ce reproche: «ils ne sont assurément pas parvenus, même s'ils le souhaitaient vivement, à penser en ne se référant plus à une autorité. Ils n'ont pu que remplacer une autorité – celle d'Aristote et des Ecritures – par une autre. Chacun d'eux se référait à une autorité nouvelle: l'un, à l'autorité des sens, l'autre, à l'autorité de l'entendement» (*Des sources de la connaissance et de l'ignorance*, X, p. 82-83).

46. Cf. *La société ouverte et ses ennemis*, t.II, p. 16 et p. 173.

47. Cf. *Toute vie est résolution de problèmes*, 4ème conférence, III, p. 134.

En revanche des penseurs comme Héraclite⁴⁸, Platon, Hegel et Marx ont développé une épistémologie à pente totalitaire, en affirmant un destin qui s'applique inexorablement à l'histoire. Platon s'est égaré avant tout dans sa prétention à posséder la vérité plutôt qu'à la rechercher⁴⁹. Cette possession stable de la vérité débouche sur le projet d'un Etat parfait, où l'individu sera impitoyablement mis au service d'un dessein qui le dépasse⁵⁰. Hegel marche sur les traces de Platon. Par sa conception totalitaire de la philosophie et de l'histoire, il «*est, en quelque sorte, le maillon manquant de la chaîne reliant Platon au totalitarisme moderne*»⁵¹.

Au-delà de Platon et de Hegel, à leur suite, Popper vise Marx, qui hérite de Hegel une vision absolue de l'histoire et la connaissance de son sens. Popper ayant été déçu par le marxisme, son jugement est particulièrement dur: «*Malgré toutes ses qualités, Marx a pourtant été un faux prophète*»⁵², et la réalité s'est chargée de démontrer la fausseté de ses hypothèses⁵³. Plus profondément, non seulement Marx a cru connaître le sens de l'histoire et a échoué dans ce projet, mais il s'est trompé en voulant établir un système qui englobe toute la réalité, un système holiste: «*Marx a été le dernier grand créateur d'un système holiste. Mais ce dont nous avons besoin ce n'est pas d'un holisme, c'est d'une ingénierie sociale*»⁵⁴. Un tel projet heurte Popper sur le double plan épistémologique et politique. Irréaliste sur le plan de la connaissance, le désir d'un système politique englobant mène à décider ce que doit être le bonheur d'autrui et à le provoquer avec autorité, à forcer les faits à se plier au système. Ici, la critique de Popper dépasse le cas de Marx, et inclut l'idée chrétienne de rendre l'autre heureux⁵⁵.

48. Cf. *La société ouverte et ses ennemis*, t.I, chap.2, p. 19.

49. Cf. *La société ouverte et ses ennemis*, t.I, p. 112 et 120.

50. Cf. *La société ouverte et ses ennemis*, t.I, p. 29 et p. 90.

51. *La société ouverte et ses ennemis*, t.II, p. 21.

52. *La société ouverte et ses ennemis*, t.II, p. 60.

53. Par exemple à propos de ce que serait la révolution (cf. *La société ouverte et ses ennemis*, t.II, p. 75) ou de ce qu'a été la première guerre mondiale (cf. *La société ouverte et ses ennemis*, t.II, p. 80). Sa méthode a empêché Marx de prendre en compte quantité de facteurs moraux ou idéologiques (cf. *La société ouverte et ses ennemis*, t.II, p. 85 et 129). Sur les points où Marx ne s'est pas trompé, cette apparente absence d'erreur est en fait une erreur dans sa vision historique (cf. *La société ouverte et ses ennemis*, t.II, p. 129). Après *La société ouverte et ses ennemis*, Popper ira encore plus loin dans sa critique: «*le capitalisme, tel que Marx le décrit, n'a jamais existé. C'est seulement une invention, une fabulation diabolique*» (*La leçon de ce siècle*, p. 41-42).

54. *La société ouverte et ses ennemis*, t.II, p. 89.

55. Cf. *La société ouverte et ses ennemis*, t.II, p. 160-161: «*Aimer son prochain, c'est vouloir le rendre heureux, comme l'enseignait saint Thomas d'Aquin. Mais vouloir le bonheur du peuple est, peut-être, le plus redoutable des idéaux politiques, car il aboutit fatalement à vouloir imposer aux autres une échelle de valeurs supérieures jugées nécessaires à ce bonheur. On verse ainsi dans l'utopie et le romantisme; et, à vouloir créer le paradis terrestre, on se condamne inévitablement à l'enfer. De là l'intolérance, les guerres de religion, l'inquisition, avec, à la base, une conception foncièrement erronée de nos devoirs. Que nous ayons le devoir d'aider ceux qui en ont besoin, nul ne le conteste; mais vouloir le bonheur des autres, c'est trop souvent forcer leur intimité et attenter à leur indépendance.*»

Dans tous les cas, Popper lie une vision de la science aux déviations politiques. Ainsi, il oppose à la stabilité d'une science de type platonicien une attitude de mise en cause des certitudes: «... le secret de la supériorité intellectuelle étant l'esprit critique, l'indépendance d'esprit, il en résulte des difficultés insurmontables pour toute forme d'autoritarisme, car l'autoritariste choisit en général des êtres dociles et malléables et, par conséquent, des médiocres»⁵⁶. Supprimer l'«idole de la certitude» abat l'obscurantisme scientifique et politique⁵⁷, et le renoncement aux idéologies – et aux nouvelles religions – est une condition de la paix⁵⁸.

Si la prétention à connaître clairement le sens de l'Etat est démentie par l'épistémologie «approximative» de Popper, il ne faut pas en déduire que le relativisme est la solution aux problèmes politiques, d'autant que les systèmes comme le platonisme ou l'hégélianisme ont une théorie de la connaissance trop forte – selon Popper – d'une manière générale, mais trop faible quant à la possibilité concrète des individus, qui doivent pour cette raison être soumis à un plan qu'ils ne choisissent pas⁵⁹. Pour lui, le relativisme⁶⁰ ou l'anti-intellectualisme⁶¹ est une des causes de malheurs politiques de l'Allemagne, et la faculté de connaître est une condition de la liberté⁶². Il s'agit de trouver un équilibre entre deux maux, qui est selon lui un réalisme approximatif de la falsification sur le plan politique⁶³.

Qu'il nous soit permis de nous demander si Popper ne cède pas lui-même à une généralisation hâtive quand il en vient à dire qu'«Il y a malgré tout des chances que l'hypothèse suivante soit vraie: sans idéologie, pas de guerre»⁶⁴. Il semble négliger que si les facteurs idéologiques ont joué un rôle majeur dans plusieurs guerres contemporaines, il y a des guerres dues à l'ambition ou à la susceptibilité personnelle, à un désir d'enrichissement, à la jalousie, à la faim (voire à ces facteurs mêlés à de

56. *La société ouverte et ses ennemis*, t.I, p. 114.

57. Cf. *La logique de la découverte scientifique*, p. 286. La «quête de la certitude» est l'erreur centrale du «sens commun», cf. *La connaissance objective*, p. 123.

58. Cf. *Toute vie est résolution de problèmes*, 4ème conférence, IV, p. 136.

59. Cf. *Des sources de la connaissance et de l'ignorance*, III, p. 26.

60. Cf. *La société ouverte et ses ennemis*, Faits, normes et vérité, t.II, § 17, p. 205. Cela sous-entend des arguments comme celui-ci: «... il est difficile de continuer à croire en la possibilité d'un ordre régi par le droit... dès lors qu'on souscrit à une épistémologie qui enseigne qu'il n'y a pas de faits objectifs...» (*Des sources de la connaissance et de l'ignorance*, II p. 22).

61. Cf. *La connaissance objective*, p. 84.

62. Cf. *Des sources de la connaissance et de l'ignorance*, III, p. 25.

63. Au lieu de rechercher un type de gouvernement idéal, il faut «limiter autant que faire se peut l'action nuisible de dirigeants mauvais ou incompétents» (*Des sources de la connaissance et de l'ignorance*, XV, p. 132). C'est le principe de la falsification appliqué d'une certaine façon à la politique. Il s'agit de poser à tout système politique la question suivante: «De quelle manière pouvons-nous espérer déceler et éliminer l'erreur?» (p.134).

64. *Toute vie est résolution de problèmes*, 4ème conférence, IV, p. 137.

l'idéologie)... Le péché originel est une réponse bien plus profonde à cette question, bien qu'il y soit une réponse générale.

Thomas Kuhn⁶⁵

Thomas Kuhn, après avoir étudié la physique à Harvard, a enseigné l'histoire des sciences et la philosophie des sciences à Harvard même, puis à Berkeley, à Princeton, et enfin au MIT (Massachusetts Institute of Technology).

Kuhn reproche à Popper de négliger la science quotidienne pour bâtir tout un système à partir de situations exceptionnelles⁶⁶. Il entend quant à lui présenter l'évolution des sciences dans le travail quotidien des chercheurs, où se situent en fait les révolutions.

Pourquoi Aristote s'est-il trompé?

Le point de départ de Kuhn semble se trouver dans une expérience personnelle. Devant commencer une étude de l'histoire de la physique, en 1947, il se penche sur la physique d'Aristote à la lumière de ses connaissances de la physique ultérieure. Dans un premier temps, il n'y trouve quasiment qu'un ensemble d'erreurs. Se demandant comment on a pu prendre au sérieux très longtemps un système aussi erroné, il cherche à approfondir sa compréhension. Il lui semble alors que la physique aristotélicienne devrait être située dans un ensemble destiné à comprendre certains points précis (des questions à résoudre), en particulier le changement de qualité, et à partir de là tout le mouvement. Dès lors cette physique lui semble beaucoup moins fausse. Il en déduit une règle: *«lorsque vous lisez les œuvres d'un penseur important, recherchez d'abord les absurdités apparentes du texte et demandez-vous comment une personne sensée peut les avoir écrites. Quand vous aurez trouvé une réponse, quand ces passages vous apparaîtront avoir un sens, il se pour-*

65. Nous nous référerons à deux ouvrages: tout d'abord son œuvre principale, *La structure des révolutions scientifiques*, «Champs» 115, Flammarion, Paris, 1983 (traduction de la deuxième édition anglaise, de 1970; la première édition a été publiée en 1962); ensuite un recueil d'études publié sous le titre *La tension essentielle*, nrf, «Bibliothèque des Sciences humaines», Gallimard, Paris, 1990 (traduction de l'édition anglaise de 1977).

66. Cf. *La tension essentielle*, «Logique de la découverte ou psychologie de la recherche?», p. 363-364: «... [Popper] est convaincu que la 'croissance' [de la science] ne s'effectue pas essentiellement par accretion, mais par renversement révolutionnaire d'une théorie acceptée jusque-là et par son remplacement par une meilleure... Les épisodes auxquels il fait référence ne surviennent en effet que très rarement dans l'évolution de la science... J'ai l'idée que Sir Karl étend à toute l'entreprise scientifique une description qui ne correspond qu'à de rares situations révolutionnaires».

rait bien que des passages plus centraux que vous pensiez auparavant avoir compris aient changé de sens»⁶⁷.

Aristote n'était donc pas stupide, estime dès lors Kuhn, mais ses hypothèses de base ont orienté les résultats de sa recherche.

Les paradigmes

A la différence de Popper, Kuhn concentre son attention sur les conditions ordinaires du travail scientifique. Or le scientifique considère d'habitude que, dans sa science, on sait comment le monde fonctionne et avec quelles règles et instruments on peut observer ce fonctionnement.

L'ensemble des angles d'approche de la réalité qui sont utilisés par un groupe de scientifiques sont les paradigmes: *«le terme paradigme est utilisé dans deux sens différents. D'une part, il représente tout l'ensemble de croyances, de valeurs reconnues et de techniques qui sont communes aux membres d'un groupe donné. D'autre part, il dénote un élément isolé de cet ensemble: les solutions concrètes d'énigmes qui, employées comme modèles ou exemples, peuvent remplacer les règles explicites en tant que bases de solutions pour les énigmes qui subsistent dans la science normale... Sur le plan philosophique tout au moins, ce second sens du terme paradigme est le plus profond des deux»*⁶⁸. Les paradigmes et la communauté scientifique qui les accepte se définissent mutuellement: *«Un paradigme, c'est ce que partagent les membres d'une communauté scientifique et eux seuls. Inversement, c'est cette possession d'un paradigme commun qui constitue en communauté scientifique un groupe d'hommes par ailleurs disparates»*⁶⁹.

Certes, le simple fait que des sciences dont l'objet est le même portent des noms différents donne au moins en partie raison à Kuhn. La question est de savoir si ces différentes approches vont pouvoir se combiner; pour Kuhn, la conciliation est loin d'être acquise: *«Dans une large mesure, les membres d'une communauté donnée ont absorbé la même littérature et en ont tiré les mêmes leçons. En revanche, comme les différentes communautés concentrent leur attention sur des sujets différents, il y a de grandes chances pour que la communication professionnelle entre divers groupes soit difficile, donnant souvent naissance à des incompréhensions, voire, si elle est approfondie, débouchant sur des désaccords importants»*⁷⁰. Les adeptes de différents paradigmes vivent en quelque sorte dans des mondes différents: *«deux groupes dont les membres ont*

67. *La tension essentielle*, Préface, p. 15-16.

68. *La structure des révolutions scientifiques*, Postface 1969, p. 238-239. Cette postface explique le contenu du livre, compte tenu de certaines incompréhensions manifestées à propos de la première édition.

69. *La tension essentielle*, «En repensant aux paradigmes», p. 393.

70. *La tension essentielle*, «En repensant aux paradigmes», p. 394.

des sensations systématiquement différentes, au reçu des mêmes stimuli, vivent, en un certain sens, dans des mondes différents»⁷¹. Cela vaut avant tout dans une science donnée (entre différentes théories physiques, par exemple), mais aussi en raison de l'impact que peut avoir dans une science une découverte qui a passé inaperçue dans une autre.

La science normale fait entrer l'observation dans ses paradigmes

Les conflits des paradigmes proviennent de ce que, habituellement, le scientifique fait entrer tout fait nouveau dans son cadre prédéfini: *«la science normale..., lorsqu'on l'examine de près, soit historiquement, soit dans le cadre du laboratoire contemporain, semble être une tentative pour forcer la nature à se couler dans la boîte préformée et inflexible que fournit le paradigme. La science normale n'a jamais pour but de mettre en lumière des phénomènes d'un genre nouveau; ceux qui ne cadrent pas avec la boîte passent même le plus souvent inaperçus»*⁷². En d'autres termes, un groupe donné se concentre sur un type de phénomène qu'il aborde selon un angle précis. Ce qui se trouve à la marge de ce phénomène est considéré comme extérieur à l'objet de l'étude, alors que peut-être le fait de le considérer comme une partie de l'objet changerait toute la théorie.

En raison de ses paradigmes, une théorie peut donc être aveugle à certains phénomènes qui, dans une autre théorie, sont pris en compte et peuvent même être centraux. Par exemple, au XVIII^e siècle, on connaissait l'attraction électrique tout en la considérant comme un phénomène marginal parce qu'on ne pouvait l'intégrer⁷³. Tout phénomène observé doit a priori correspondre à des lois que l'on connaît déjà, et qui risquent d'en limiter la compréhension⁷⁴.

Les changements de théories

Il arrive certes – et il s'agit de ces révolutions qui donnent leur titre à l'ouvrage majeur de Kuhn – que l'on renonce à une théorie, quand elle se révèle vraiment incapable d'expliquer un ou plusieurs phénomènes désormais clairement reconnus. Lorsque par exemple l'astronomie de Ptolémée, qui permettait d'expliquer presque tous les phénomènes, devient trop clairement incapable d'en expliquer certains autres, on

71. *La structure des révolutions scientifiques*, Postface 1969, p. 262.

72. *La structure des révolutions scientifiques*, p. 46.

73. Cf. *La structure des révolutions scientifiques*, p. 60-61.

74. Cf. *La structure des révolutions scientifiques*, p. 68-69.

l'abandonne et une nouvelle théorie la remplace⁷⁵. Ce processus n'est pas nécessairement rapide, parce que dans un premier temps on ne doute pas de la théorie, mais de la façon dont elle est appliquée, et parce qu'on ne renonce à un paradigme que lorsqu'un autre est disponible pour le remplacer⁷⁶.

Le changement de théorie ne comporte pas que des avantages, car chaque paradigme permet de répondre à certaines questions. Dès lors, le changement de théorie peut impliquer la perte de certaines réponses utiles: «chaque paradigme satisfait plus ou moins les critères qu'il a lui-même dictés et reste incapable de satisfaire certains des critères dictés par son concurrent ... puisque aucun paradigme ne résout jamais tous les problèmes qu'il définit et puisqu'il n'est pas deux paradigmes qui laissent sans solution les mêmes problèmes, les discussions sur les paradigmes posent toujours finalement la question: 'Quels problèmes est-il plus important d'avoir résolu?' Comme dans le cas de la concurrence de deux normes, cette question de valeurs ne peut trouver de réponse qu'en faisant intervenir des critères qui sont totalement extérieurs à la science normale...»⁷⁷. Il arrive que changer de paradigme ne change rien à certaines applications importantes: la cosmologie de Copernic n'aide pas directement à fixer le calendrier mieux que celle de Ptolémée⁷⁸. Et il se peut que les deux paradigmes soient faux, comme lorsque certains considéraient que la lumière était une onde, d'autres une particule, alors que la mécanique ondulatoire dira qu'elle n'est ni l'une ni l'autre⁷⁹.

Paul Feyerabend⁸⁰

Né à Vienne en 1924, Paul Feyerabend sert comme officier dans l'armée allemande pendant la seconde guerre mondiale. Il étudie la physique et la philosophie à Vienne, puis se rend à Cambridge dans l'espoir d'étudier avec Wittgenstein. Le décès de celui-ci amène le jeune philosophe à se tourner vers Popper, dont il se détournera par la suite. Feyerabend commence son enseignement à Bristol en 1955; en 1959 il

75. Cf. *La structure des révolutions scientifiques*, p. 100-113.

76. Cf. *La structure des révolutions scientifiques*, p. 114-132.

77. *La structure des révolutions scientifiques*, p. 156.

78. *La structure des révolutions scientifiques*, p. 212.

79. Cf. *La structure des révolutions scientifiques*, p. 162.

80. Bibliographie de Paul Feyerabend: *Contre la méthode*, Esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance, Seuil, Paris, 1979 (première édition, *Against Method*, 1975; une édition révisée anglaise paraît en 1988); *Adieu la raison*, Seuil, Paris, 1989 (première édition, *Farewell to Reason*, 1987); *Dialogues sur la connaissance*, (contient quatre dialogues, de 1990, p. 9-72, 1976, p. 75-171, 1989, p. 175-217, 1990, p. 221-272, et une posface, p. 273-278), Seuil, Paris, 1996; *Philosophical Papers*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981; *Three Dialogues on Knowledge*, Blackwell, Oxford, 1991; *Tuer le temps*, Une autobiographie, Seuil, Paris, 1996 (première édition, en italien sous le titre de *Ammazzando il tempo*, 1994).

accepte une chaire à Berkeley et devint ensuite citoyen américain. Il enseignera dans plusieurs Universités américaines et, à la fin de sa vie, à l'Ecole Polytechnique Fédérale de Zurich (après avoir quitté la Californie à cause d'un tremblement de terre, et pour vivre en Italie avec sa dernière femme).

Feyerabend se distingue par son mépris ouvert des conventions. Deux aspects sont ici liés: d'une part une certaine incapacité relationnelle. Des événements en soi marquants l'ont – selon son autobiographie – laissé indifférent au moment où ils sont survenus: voir des morts dans les rues de Vienne lorsqu'il avait 10 ans⁸¹, apprendre le suicide de sa mère et participer à son enterrement au début de la guerre⁸². Il résume cette attitude et en fournit une certaine explication a posteriori, parlant de sa réaction à l'arrivée du nazisme en Autriche: *«Ou bien les événements que je remarquais ne faisaient aucune impression sur moi, ou bien ils m'afectaient de manière accidentelle. J'en ai le souvenir, je peux les décrire, mais je n'avais ni un contexte ni un but qui m'auraient permis de leur donner un sens et de les juger sur ces critères»*⁸³. Son dernier mariage, en 1989, lui fera découvrir à la fois l'amour et la compassion. L'autre aspect non-conventionnel – probablement en partie lié au premier – est son attitude vis-à-vis d'une certaine bienséance académique. Non seulement il se distinguera régulièrement en se moquant publiquement d'autres philosophes ou scientifiques, ou en disant que les scientifiques n'ont toujours pas de meilleurs arguments que les astrologues⁸⁴, et quittera une chaire à Yale après une année parce qu'on voulait l'empêcher de donner ses cours dans le jardin, mais il se prend aussi lui-même très peu sérieux: *«... mon esprit de contradiction s'étendait même aux idées qui ressemblaient aux miennes»*⁸⁵. Au point que, oubliant ce qu'il avait lui-même écrit, il pourra se défendre face à une mauvaise recension en critiquant en fait son propre texte – oublié: *«quand un auteur écrivait 'Feyerabend dit X' et quand il attaquait X, je pensais que j'avais en effet dit X et tentais de le défendre. Pourtant, bien souvent je n'avais pas dit X mais son contraire. Est-ce que je me fichais de ce que j'avais écrit? Oui et non. Je ne ressentais certainement pas la ferveur religieuse que certains auteurs appliquent à leurs productions... Surtout, je pouvais facilement être convaincu des mérites d'à peu près n'importe quelle conception. Les textes écrits, y compris le mien propre, me semblaient*

81. Cf. *Tuer le temps*, p. 31.

82. Cf. *Tuer le temps*, p. 59-60.

83. *Tuer le temps*, p. 53.

84. Cf. l'explication qu'il en donne dans les *Dialogues sur la connaissance*, Postface, p. 275-276: *«Mon usage d'exemples tirés de l'astrologie ne doit pas être mal compris. L'astrologie m'ennuie à mourir. Néanmoins, elle a été attaquée par des scientifiques, entre autres par des prix Nobel, sans arguments, simplement par voie d'autorité et c'est pour cela qu'elle mérite d'être défendue».*

85. *Tuer le temps*, p. 179.

souvent ambigus – ils prenaient un sens ou un autre; ils semblaient plausibles, ils semblaient absurdes. Pas étonnant que ma défense de CM [abréviation du titre de son livre Contre la méthode] jetât beaucoup de lecteurs dans la confusion!»⁸⁶

Comme Popper et Kuhn, Feyerabend refuse un système qui se prétendrait complet. Les raisons de ce refus sont en partie semblables à celles des deux autres philosophes, et en partie différentes.

L'impossibilité d'une connaissance scientifique exhaustive

La connaissance scientifique ne peut être complète, car une connaissance exhaustive du monde est impossible: «... nous n'avons jamais une vue d'ensemble de la réalité, pas même de manière approximative car cela voudrait dire que nous sommes passés par tous les essais possibles, c'est-à-dire que nous connaîtrions l'histoire du monde avant que le monde ne touche à sa fin»⁸⁷. On reconnaît un argument très semblable à ceux de Popper contre la vérifiabilité des théories. Par conséquent, et ce point est commun aux trois philosophes ici étudiés, «pas une seule [théorie] ne s'accorde avec tous les faits connus dans son domaine»⁸⁸.

Comme Popper, Feyerabend attribue à des théories de la philosophie antique (Parménide⁸⁹ et Platon⁹⁰) l'ambition de la science moderne à être exhaustive.

Les présupposés (scientifiques, artistiques, linguistiques, ethniques) limitent la connaissance empirique

L'impossibilité d'une connaissance scientifique exhaustive ne découle pas seulement des limites extensives de notre observation, mais aussi de ses présupposés. On rejoint l'idée générale des paradigmes de Kuhn, que Feyerabend répète en d'autres termes et dont il reconnaît être très proche⁹¹. Comme Kuhn, il se réfère à un philosophe antique pour constater que des présupposés pourraient en fait guider la façon dont on voit le

86. *Tuer le temps*, p. 184.

87. *Dialogues sur la connaissance*, Quatrième dialogue (1990), p. 264.

88. *Contre la méthode*, p. 55.

89. Cf. *Dialogues sur la connaissance*, Postface, p. 273.

90. Cf. *Dialogues sur la connaissance*, Troisième dialogue (1989), p. 195. Platon est toutefois aussi un ancêtre du relativisme en ce qu'il a de négatif, cf. *Dialogues sur la connaissance*, Quatrième dialogue (1990), p. 262. De fait Platon a eu cette double influence, concentrée dans la Nouvelle Académie.

91. Cf. par exemple *Dialogues sur la connaissance*, Deuxième dialogue (1976), p. 102: «Prenez les scientifiques d'un certain domaine de recherche. Ils disposent d'hypothèses fondamentales qu'ils ne mettent pratiquement jamais en question (...) Il est vrai que les hypothèses ont été introduites un jour pour résoudre des problèmes ou pour surmonter des difficultés. On savait alors comment les voir en perspective. Mais ce temps est révolu depuis longtemps. Maintenant on n'est même pas conscient des hypothèses

monde: «J'étais intrigué par l'idée d'Anaximandre selon laquelle le Soleil et la Lune étaient des trous dans des structures sombres qui contenaient du feu. Anaximandre voyait-il la Lune comme un trou ou bien n'était-ce qu'une spéculation? ... Souvent, au cours de mes promenades à la campagne, je fixais le disque d'argent en m'efforçant de le faire apparaître comme un trou ou un halo éblouissant: je n'y réussissais pas»⁹².

Feyerabend déborde la sphère des sciences naturelles pour généraliser la théorie des paradigmes. L'art lui fournit un exemple intéressant. Ainsi, Feyerabend cite un spécialiste de l'art grec archaïque affirmant que «aussi vifs et agiles que soient les héros archaïques, ils ne paraissent pas se mouvoir de leur propre volonté»⁹³: si des présupposés culturels (philosophiques ou religieux) influent sur la façon dont on représente le monde, cela signifie peut-être qu'ils influent sur la façon dont on voit le monde. L'art égyptien illustre le même fait. En effet, la brève période monothéiste d'Akhénaton fera brièvement passer l'art égyptien à un style figuratif: «Pendant le règne d'Aménophis IV..., le mode de représentation change deux fois. Le premier changement, en direction d'un style plus réaliste, se fit quatre ans seulement après l'accession au trône, ce qui montre que la possibilité technique du réalisme existait déjà et avait été délibérément laissée de côté»⁹⁴. Certes ce dernier exemple suggère en fait que le présupposé influe sur la représentation et non sur la connaissance.

L'observation anthropologique va dans le même sens. A témoin l'exemple des Nuer, tribu nilotique, chez lesquels Evans-Pritchard a constaté des concepts spatio-temporels inhabituels: ils ne semblent pas faire «l'expérience d'un sentiment de lutte contre le temps», ils «ne peuvent pas parler du temps, comme s'il s'agissait d'une réalité qui passe...»⁹⁵. La «découverte de l'Amérique» a provoqué un choc de paradigmes chez les anthropologues européens: «Les premiers anthropologues subdivisaient les choses vivantes en chrétiens, hérétiques, animaux et monstres, et ils ont eu énormément de difficultés à faire rentrer les Indiens d'Amérique dans leur système»⁹⁶.

La langue rassemble ces différents présupposés: «J'ai beaucoup de sympathie pour le principe formulé clairement et avec élégance par Whorf (et anticipé par Bacon), selon lequel les langues et les types de

faites. C'est à travers elles que la recherche se définit et toute recherche qui procède d'une manière différente est considérée comme impropre, non scientifique et absurde». Les «hypothèses fondamentales» dont il parle ici («basic assumptions» dans le texte original, p. 70) sont les paradigmes de Kuhn.

92. *Tuer le temps*, p. 179.

93. G. M. S. Hanfmann cité dans *Contre la méthode*, p. 263.

94. *Contre la méthode*, p. 264.

95. *Contre la méthode*, p. 281.

96. *Dialogues sur la connaissance*, Quatrième dialogue (1990), p. 243.

réaction qu'elles impliquent ne sont pas seulement des instruments servant à décrire les événements (faits, états de choses) mais aussi les façonnent: leur 'grammaire' contient une cosmologie, une conception générale du monde, de la société, de la situation de l'homme, qui influence la pensée, le comportement et la perception»⁹⁷.

Une science exhaustive est anti-humanitaire

Reprenant dans un registre un peu différent une crainte de Popper, Feyerabend craint qu'une science qui se veut exhaustive soit porteuse de totalitarisme: *«une éducation scientifique comme celle que nous venons de décrire (et qui est mise en pratique dans nos écoles) ne peut pas se concilier avec une attitude humaniste [original: humanitarian]»*⁹⁸.

Ce danger est encouru d'abord par les scientifiques eux-mêmes, dont la formation est un 'lavage de cerveau': *«l'histoire de la science sera aussi complexe, chaotique, pleine d'erreurs et divertissante que le seront les idées qu'elle contient; et ces idées à leur tour seront aussi complexes, chaotiques, pleines d'erreurs et divertissantes que les esprits de ceux qui les auront inventées. Réciproquement, un léger lavage de cerveau réussira sans peine à rendre l'histoire de la science plus terne, plus simple, plus uniforme, plus 'objective' et plus prête à se soumettre à des règles strictes et immuables»*⁹⁹.

Toute société est menaçante pour l'individu si elle se fonde sur des règles absolues: *«Une société basée sur un ensemble de règles restrictives bien définies, au point qu'être un homme devient synonyme d'obéir à ces règles, cette société accule le dissident dans un no man's land, sans aucune règle, et lui dérobe ainsi sa raison et son humanité... Rejetons l'exclusivité des principes, admettons la possibilité de nombreuses formes différentes de vie, et ces phénomènes disparaîtront comme un mauvais rêve»*¹⁰⁰.

En outre, le danger d'un impérialisme culturel des sciences naturelles triomphantes met en danger d'autres civilisations, car le remplacement d'un paradigme par un autre menace l'équilibre de tout un système: *«Depuis la découverte de peuples qui n'appartenaient pas à la culture ou à la civilisation occidentale, on a cru, comme s'il s'agissait d'un devoir moral, qu'il fallait leur dire la vérité, ce qui équivalait à l'idéologie dominante des vainqueurs. D'abord, il y a eu la chrétienté, ensuite il y eut les trésors de la science et de la technologie. Or, ces peuples, dont la vie a été ainsi perturbée, avaient déjà trouvé une manière, non pas*

97. *Contre la méthode*, p. 246-247.

98. *Contre la méthode*, p. 16-17.

99. *Contre la méthode*, p. 15.

100. *Contre la méthode*, p. 241-242.

*simplement de survivre, mais de donner un sens à leur existence... Mais l'hypothèse aveugle selon laquelle les idées et la technologie occidentales sont intrinsèquement bonnes, et peuvent dès lors être imposées sans consulter les conditions locales, s'est révélée un désastre*¹⁰¹.

Peut-on dépasser le relativisme?

La vision de Feyerabend, telle que présentée jusqu'ici, semble suggérer qu'il soit impossible de dépasser le niveau de la juxtaposition des points de vue collectifs ou individuels, et qu'il soit dangereux d'essayer de convaincre autrui. Le titre et le contenu d'ouvrages comme *Adieu la raison* ou *Contre la méthode* semblent justifier de telles craintes: «*Sans une destitution fréquente de la raison, pas de progrès*»¹⁰². L'image courante de Feyerabend semble ne pas aller au-delà de cette phrase. Si l'on y regarde de plus près toutefois, ce n'est pas à la raison comme telle, mais à un usage partiel de la raison parmi d'autres usages de la raison que s'en prend notre auteur: «*même à l'intérieur de la science, la raison ne peut pas, et ne doit, avoir une portée universelle; qu'elle doit souvent être outrepassée, ou éliminée, en faveur d'autres instances. Il n'y a pas une règle qui reste valide dans toutes les circonstances, et pas une seule instance à laquelle on puisse toujours faire appel*»¹⁰³.

En fait, Feyerabend repousse un certain relativisme: «*j'ai beaucoup de mal avec certaines formes de relativisme*»¹⁰⁴, et il rejette côte à côte relativisme et objectivisme¹⁰⁵. Pour lui l'incommensurabilité des systèmes n'est pas absolue. Elle peut être dépassée par la découverte de contradictions internes à une théorie¹⁰⁶ ou parce qu'un ensemble de facteurs aboutit à l'abandon total d'une théorie¹⁰⁷. Cela est possible, quoique difficile, sur le plan scientifique. En va-t-il de même des règles personnelles ou individuelles de conduite? Sur ce plan, la possibilité d'une «révolution», d'un changement radical, semble difficile.

101. *Dialogues sur la connaissance*, Deuxième dialogue (1976), p. 107.

102. *Adieu la raison*, p. 196.

103. *Adieu la raison*, p. 196.

104. *Dialogues sur la connaissance*, Troisième dialogue (1989), p. 206.

105. Cf. *Tuer le temps*, p. 193: «*l'objectivisme et le relativisme ne sont pas seulement intenables en tant que philosophies, ce sont de mauvais guides pour une collaboration culturelle féconde*».

106. Cf. *Contre la méthode*, p. 319.

107. Cf. *Adieu la raison*, p. 181: «*la transition d'une théorie à une autre implique parfois (mais pas toujours) un changement de tous les faits, de telle sorte qu'il n'est plus possible de comparer les faits d'une théorie à ceux d'une autre. La transition de la mécanique classique à la théorie de la relativité restreinte en est un exemple... Des disciplines entières (telles que la théorie classique de la cinématique et la dynamique des objets solides) disparaissent à cause de la transition (elles se maintiennent à titre de dispositifs de calcul). Kuhn et moi-même, nous nous sommes servis du terme 'incommensurabilité' pour caractériser cette situation. En passant de la mécanique classique à la relativité, nous ne comptons pas les vieux faits pour y rajouter de nouveaux, nous recommençons à compter depuis le début et dès lors, ne pouvons parler de Progrès quantitatif*».

Feyerabend préfère des changements pragmatiques par légères touches successives, au gré des circonstances: *«Tout ce que nous pouvons faire, c'est décrire les difficultés que nous avons rencontrées dans le passé et sous des conditions historiques très précises, pour vivre avec le monde comme avec un ami et pour changer nos habitudes quand la vie se détériore»*¹⁰⁸.

En résumé, le dernier Feyerabend rejette en partie le relativisme qui autrefois avait été le sien¹⁰⁹, et cherche à tâtons une solution: *«B. [il s'agit d'un dialogue où Feyerabend est B] ... J'ai été relativiste, tout au moins dans l'un des nombreux sens de ce terme, mais je considère maintenant le relativisme comme une approximation, très utile et surtout très humaine, d'une conception qui pourrait être meilleure... A. Quelle conception? B. Je ne l'ai pas encore trouvée»*¹¹⁰.

Tendances communes aux trois systèmes

Malgré toutes les différences entre eux, les trois philosophies des sciences que nous avons examinées dégagent certaines tendances communes. Etant donné que nous les abordons en tant que «baromètres culturels», nous nous limitons à signaler ces tendances communes. Le point le plus évident est que la connaissance scientifique – et on en extrapole une caractéristique de la connaissance en général – est limitée par les questions de base auxquelles chaque théorie entend répondre. Les théories ne sont pas immédiatement comparables, précisément parce qu'elles répondent à des questions différentes et peuvent être utiles en même temps en fonction de divers usages, malgré certaines incompatibilités. Cela n'empêche pas que parfois une théorie se révèle franchement inadaptée et doive être abandonnée. Un deuxième point à relever est la crainte qu'une théorie qui s'affirme fortement comme vraie ne mène à une forme de totalitarisme et ne soit donc dangereuse.

108. *Dialogues sur la connaissance*, Troisième dialogue (1989), p. 209.

109. Cf. *Dialogues sur la connaissance*, Quatrième dialogue (1990), p. 250: *«L'ennui c'est que le mot 'relativisme', comme beaucoup de termes philosophiques, est ambigu et, alors que j'avoue être un relativiste servent en certains sens, je ne suis certainement pas un relativiste en d'autres. En outre, j'ai changé d'avis»*.

110. *Dialogues sur la connaissance*, Troisième dialogue (1989), p. 213-214.

Application au dialogue œcuménique et interreligieux des principes de Popper, Kuhn et Feyerabend

Nous allons maintenant essayer de montrer comment les principes des trois philosophes exposés ci-dessus se retrouvent dans des théories du dialogue œcuménique ou interreligieux. Nous n'entendons pas affirmer que les positions théologiques dont nous allons parler aient été explicitement influencées par des théories de philosophie des sciences, car ce n'est généralement pas le cas. A notre avis, elles ont plutôt été inconsciemment influencées par une mentalité culturelle dans laquelle les sciences naturelles donnent le ton. Cette mentalité a aussi influencé les philosophes des sciences, qui à leur tour ont contribué à la former.

Le dialogue œcuménique et interreligieux comme comparaison de paradigmes

Les théories que nous avons présentées à propos de la relation entre théories scientifiques seront aisément reconnaissables – quoi qu'il en soit des influences réciproques – dans bon nombre d'affirmations concernant le dialogue œcuménique ou interreligieux.

Un premier exemple nous est fourni par la compilation d'opinions sur le dialogue interreligieux que nous livre Jean-Claude Basset: «... nous pouvons distinguer cinq attitudes fondamentales à l'égard de la vérité religieuse, toutes empreintes de relativisme; loin de s'exclure mutuellement, elles interviennent à un degré ou à un autre dans un contexte favorable au dialogue. La première option, la plus radicale, consiste à soustraire le domaine religieux aux critères de la vérité et de l'erreur... La deuxième option, très courante, réduit les vérités religieuses à autant d'hypothèses qui demandent à être confirmées ou infirmées par la pratique... elle opère un glissement de l'alternative vrai/faux vers l'alternative bien/mal, une sorte de moralisation de la foi. La troisième option est le relativisme culturel ou ethnique selon lequel chaque vérité religieuse est appropriée à un contexte donné: la Bhagavad-Gita pour les Indiens et le Coran pour les Arabes, chacun trouve la vérité dont il a besoin pour vivre, et rien n'est plus arbitraire que de transplanter une tradition religieuse dans une culture qui lui est étrangère... En quatrième lieu, il y a un relativisme existentiel pour lequel une tradition religieuse n'est pas vraie en soi, abstraitement, à l'exclusion des autres, mais vraie pour celui qui en vit; cela n'interdit pas qu'une autre tradition soit vraie pour un autre croyant, ou pour le même, à un autre moment de sa vie... Il est enfin une cinquième position qui repose sur une distinction fondamentale entre la réalité ultime d'où la vie religieuse

tire son essence et vers laquelle elle tend, et l'expression de cette vérité dans la réponse humaine...»¹¹¹.

On reconnaît certains présupposés dans les positions présentées par Basset: aucun système ne peut s'affirmer comme vrai au sens fort, une affirmation dépend de son contexte personnel et culturel (comme les paradigmes...), toute théorie n'est qu'une formulation imparfaite de l'expérience. Basset lui-même résume son point de départ: «*Tout dialogue œcuménique repose sur un pluralisme ecclésiologique et un certain relativisme par rapport à l'expression de la vérité*»¹¹².

Une théorie religieuse ne peut être totalement vérifiée

Gardant en mémoire les remarques de Karl Popper sur non-vérifiabilité des théories scientifiques (qui ne peuvent jamais être vérifiées à 100%), nous trouvons une idée assez proche dans la théorie du dialogue interreligieux proposée par le Rabbin Irving Greenberg: «*Il y a diverses possibilités. Il se peut que les pluralistes réalisent qu'ils n'ont pas 100% de la vérité – ou que la foi ne peut recouvrir exhaustivement l'expérience du divin. Ou bien le pluralisme peut conduire à admettre quelque chose de plus modeste. Le système dans lequel on se trouve peut donner corps à 100% de la rencontre divine, mais les pluralistes reconnaissent que cette rencontre ne couvre pas 100% du temps durant lequel la rencontre est disponible ou 100% des situations humaines auxquelles elle s'adresse. Cela laisse place à d'autres expériences. Il peut y avoir aussi une limitation encore plus modeste (si vous voulez, un pluralisme modéré). Quelqu'un peut prétendre que son système de connaissance de la vérité est absolu et que la capacité de ce système à couvrir toutes les situations est aussi absolue, mais qu'il ne peut pourtant atteindre 100% des hommes, pour des raisons culturelles ou autres.*»¹¹³

111. Jean-Claude BASSET, *Le dialogue interreligieux*, Histoire et avenir, "Cogitatio Fidei" 197, Cerf, Paris, 1996, p. 266-268.

112. Jean-Claude BASSET, *Le dialogue interreligieux*, p. 273.

113. "There is a variety of possibilities. It may be that the pluralists realize that they do not have 100% of the truth – or that faith cannot exhaust 100% of the experience of the divine. Or, pluralism may lead to a more modest admission. One's (inside) system may incorporate 100% of the divine encounter; but the pluralists recognize that this encounter does not cover 100% of the time that the encounter is available or 100% of the human situations to which it speaks. This leaves room for other experiences to take place. There may even be a more modest limitation (if you will, soft pluralism). One may claim that one's system knowledge of the truth is absolute and that the ability of this truth to cover all situations is also absolute, but still it cannot reach 100% of the people, whether it be for cultural or other reasons" (Rabbi Irving GREENBERG, "Seeking the Religious Roots of Pluralism: in the Image of God and Covenant", *Journal of Ecumenical Studies* 34:3, Summer 1997, p. 389).

Les traditions religieuses comme adaptations partielles à leur environnement

Popper – mais aussi Kuhn et Feyerabend en d'autres termes – voit la science comme une recherche d'adaptation à l'environnement du moment, et dès lors ses affirmations sont partiellement limitées dans le temps et l'espace. Une idée similaire apparaît dans un document de dialogue entre Luthériens et Méthodistes: «*Nos Eglises, en tant qu'institutions historiques ont apporté, aux questions posées par leur environnement social, des réponses en même temps adéquates et inadéquates*»¹¹⁴.

Le schéma évolutionniste de Popper se retrouve aussi clairement chez John Hick – dont nous avons déjà parlé dans notre Revue¹¹⁵: «*il y a bien une base fixe, ou – mieux – un point de départ fixe pour la croyance et le culte chrétiens; mais à partir de ce point de départ il y a une histoire encore inachevée de changement, étant donné que la voie chrétienne a été suivie à travers les siècles, en rencontrant de nouvelles situations humaines et de nouveaux climats intellectuels*»¹¹⁶.

Dans sa vision officielle de l'œcuménisme, la FEPS (Fédération des Eglises Protestantes de Suisse) part du principe de la relativité des positions: «*l'engagement œcuménique naît du regard autocritique qui nous fait prendre conscience de notre relativité... Aucune Eglise ne possède pleinement la connaissance de la Vérité, ni la plénitude de l'Eglise ni celle de son ministère*»¹¹⁷. Cette relativité découle d'une dépendance par rapport au contexte: «*une même déclaration ou ... une même action peuvent correspondre à la Vérité dans une situation déterminée et la contredire dans un autre contexte*»¹¹⁸.

Totalitarisme

L'idée du lien entre unité doctrinale et danger inhérent d'autoritarisme est présente chez certains théologiens, bien que ceux-ci ne se réfèrent

114. Commission de dialogue entre la Fédération Luthérienne Mondiale et le Conseil Méthodiste Mondial, "L'Eglise communauté de grâce" (1984), in: *Accords et dialogues œcuméniques*, Bilatéraux, Multilatéraux, Français, Européens, Internationaux, Textes édités par André BIRMELE et Jacques TERME, Les Bergers et les Mages, Paris, 1995 (recueil complété par la suite), p. III-19.

115. Cf. «La relation entre les religions selon John Hick», in: *Nova et Vetera* 75/4, 2000, p. 35-62.

116. "There is indeed a fixed basis or, better, a fixed starting point, for christian belief and worship; but proceeding from that starting point there is a still unfinished history of change as the christian way has been followed through the centuries, meeting new human circumstances and new intellectual climates" (John HICK, *God and the Universe of Faiths*, Essays in the philosophy of religion, Essays in the philosophy of religion, Oxford, 1993, p. 111).

117. FEPS (Fédération des Eglises Protestantes de Suisse), *Lignes directrices de l'action œcuménique*, 1994 (fascicule publié et distribué par la FEPS), I.4.

118. FEPS, *Lignes directrices...*, I.5.

généralement pas à la théorie de Popper¹¹⁹. Sur le plan de la théorie du dialogue œcuménique, le P. Christian Duquoc affirme explicitement que l'œcuménisme ne peut viser une unité des Eglises, car celle-ci serait totalitaire: *«l'œcuménisme a en effet créé un courant irréversible: celui d'une pensée théologique qui ne peut désormais se restreindre aux limites d'une seule confession ou d'une seule Eglise historique. Cette pensée, issue d'une pratique qui bien souvent précède le bon vouloir des appareils, sape l'idéologie unitaire qui a partie liée avec la violence et qui a produit tant de méfaits et de crimes dans l'histoire du christianisme»*¹²⁰. L'idée même d'un modèle ecclésiologique précis – en l'occurrence le modèle du sacrement – est perçue comme une violence: *«Malgré la reconnaissance que les Eglises séparées sont des Eglises, malgré l'acceptation du droit à une opinion publique en catholicisme, violence leur est faite puisque le modèle de l'unité est déjà donné de façon sacramentelle: l'articulation entre le visible et l'invisible s'accomplit dans l'institution catholique comme elle se réalise dans l'eucharistie. ... Derrière cette problématique se dessine la violence immanente à la présentation d'une institution incarnant la Vérité transcendante. Les qualités transcendantales de l'Eglise confessées dans le Symbole de foi ne suppriment ni les divisions des Eglises, ni les tensions internes»*¹²¹.

L'avenir du dialogue sur la base de ces prémisses

Sur la base des prémisses ci-dessus, quel est l'avenir du dialogue œcuménique (et, *mutatis mutandis*, du dialogue interreligieux)?

Pour la FEPS, l'œcuménisme ne peut surpasser la pluralité des confessions: *«Le but n'est pas une uniformisation, mais une pluralité confessionnelle, transconfessionnelle et contextuelle d'expressions de l'Eglise qui s'interpellent mutuellement»*¹²². Certes cette vision de l'œcumé-

119. On trouve toutefois ce lien chez Elmar KLINGER, "Macht und Dialog. Die grundlegende Bedeutung des Pluralismus in der Kirche", in: *Dialog als Selbstvollzug der Kirche?*, herausgegeben von Gebhard Fürst, "Quaestiones Disputatae" 166, Herder, Freiburg im Br., 1997, p. 151.

120. Christian DUQUOC, *Des Eglises provisoires*, Essai d'ecclésiologie œcuménique, «Théologies», Cerf, Paris, 1985, p. 9. Cf. aussi *ibid.*, p. 7-8: *«la multiplicité des Eglises loin de devoir être marginalisée comme un malheureux accident de notre histoire forme au contraire le point de départ de la pensée théologique en ecclésiologie. L'oubli de la multiplicité empirique oriente vers une pensée idéaliste: l'Eglise dont il est parlé alors n'est plus notre Eglise historique, repérable, mais son idéalité. De l'idéalité à l'imposition de normes à la réalité concrète, et l'imposition de normes à la pratique répressive, il n'existe que peu de distance. Si l'Eglise idéale est une et sainte, et si cette perfection est projetée dans une Eglise empirique, celle-ci ne peut qu'excommunier les Eglises qui n'ont pas droit à ce rapport privilégié à l'idéalité. Notre histoire a illustré les dérives pratiques et violentes de ce type de pensée»*.

121. Christian DUQUOC, «Je crois en l'Eglise», Précarité institutionnelle et Règne de Dieu, «Théologies», Cerf, Paris, 1999, p. 134.

122. FEPS, *Lignes directrices...*, I.6.

nisme ne fait pas l'unanimité parmi les théologiens réformés¹²³, mais le fait qu'elle soit affirmée clairement comme la position officielle des protestants suisses montre au moins qu'elle existe. Dans la même ligne, David Tracy estime que l'on doit renoncer aux rêves d'universalisme et que *«la particularité de chaque tradition va gagner en intensité»*¹²⁴. Pour Jean-Claude Basset, la ligne actuelle de la civilisation occidentale, à terme, *«se traduit par l'abandon de tout discours métaphysique et le renoncement des sciences humaines à toute vision globale de la réalité et de l'humanité, au profit d'une analyse sectorielle dont le critère principal est la cohérence interne... Dans la vie religieuse, le pluralisme entraîne la disparition d'une échelle des valeurs reconnue, au profit d'institutions plus ou moins autonomes, et donc la relativisation de tout système de pensée et de toute pratique, religieuse ou non. La relativisation est double: tout système n'est qu'un parmi d'autres et il n'a qu'une valeur relative dans la vie de l'individu; en effet, il est devenu rare que l'on soit prêt à mourir pour sa foi...»*¹²⁵.

Parallèles entre dialogue scientifique et dialogue religieux

Nous pensons avoir manifesté des parallèles entre certaines conceptions du dialogue scientifique et du dialogue entre systèmes religieux. L'usage des paradigmes (en tant que questions de base qui déterminent la valeur et les limites d'un système) et l'idée qu'aucun système ne soit complet sont les éléments dominants.

Avant de traiter de la différence entre les types de connaissance – scientifique et de foi – nous voulons commenter la vision spécifiquement théologique du dialogue. Quelques questions doivent être posées. Par exemple, il est vrai que toute religion aborde de manière privilégiée certaines questions: pour qui cherche avant tout à échapper à la condition corporelle, la réponse de la résurrection des corps pourra sembler inappropriée. Mais il reste à savoir si toute question de base est équivalente, surtout dans le cas d'une révélation où ce n'est pas seulement l'homme qui pose des questions, mais d'abord Dieu.

123. Lorsque la commission internationale de dialogue entre Anglicans et Réformés avait envisagé, en 1984, un telle vision de l'œcuménisme, elle l'avait refusée, cf. Anglican-Reformed International Commission, *God's Reign and our Unity*, The Report of the Anglican-Reformed International Commission 1984, SPCK – The Saint Andrew Press, London – Edinburgh, 1984, no. 106 et 110, p. 67-69.

124. Cf. David TRACY, *The Analogical Imagination*, Christian Theology and the Culture of Pluralism, Crossroad, New York, 1987, p. 450: *«At least for those who hold to the ideal of an analogical imagination, the dreams – the all too universal dreams – of Arnold Toynbee and other abstract universalists will not prove the route to follow. Rather the particularity of each tradition will gain in intensity as its own focal meaning becomes clearer to itself and others, as its ordered relationships for the whole come more clearly into analogical view.»*

125. Jean-Claude BASSET, *Le dialogue interreligieux*, p. 264.

En outre, quand on dit qu'aucun système ne possède toute la vérité, on entend souvent par là qu'aucun système ne peut nier toute vérité dans les autres. Et il est vrai que l'Eglise catholique, par exemple, ne nie pas que des éléments de vérité ou de sanctification se trouvent dans d'autres confessions chrétiennes ou dans d'autres religions, mais cela ne signifie pas que l'Eglise catholique doive renoncer à affirmer qu'en elle se trouve la totalité des moyens de salut: *«parmi les éléments ou les biens par l'ensemble desquels l'Eglise se construit et est vivifiée, plusieurs et même beaucoup, et de grande valeur, peuvent exister en dehors des limites visibles de l'Eglise catholique: la parole de Dieu écrite, la vie de la grâce, la foi, l'espérance et la charité, d'autres dons intérieurs du Saint-Esprit et d'autres éléments visibles. Tout cela, provenant du Christ et conduisant à lui, appartient de droit à l'unique Eglise du Christ. ... En conséquence, ces Eglises et Communautés séparées, bien que nous les croyions victimes de déficiences, ne sont nullement dépourvues de signification et de valeur dans le mystère du salut. L'Esprit du Christ, en effet, ne refuse pas de se servir d'elles comme de moyens de salut dont la force dérive de la plénitude de grâce et de vérité qui a été confiée à l'Eglise catholique. ... C'est, en effet, par la seule Eglise catholique du Christ, laquelle est 'moyen général de salut', que peut s'obtenir toute la plénitude des moyens de salut»*¹²⁶. Il ne s'agit pas dans ce contexte en parlant de plénitude de la vérité dans l'Eglise catholique de nier toute vérité aux non-catholiques (ni de nier l'apport supplémentaire de la vision béatifique), car il ne s'agit pas en l'occurrence de systèmes ou de communautés totalement extérieurs les uns aux autres mais d'une intégration plus ou moins complète à la même œuvre de salut offerte dans le Christ à tous les hommes.

Comparaison de la connaissance scientifique et de la connaissance de foi

Pour saisir la limite de ce que des théories de philosophie des sciences peuvent apporter à la théologie, il faut préciser la différence des types de connaissance. Cela vaut d'autant plus que la philosophie des sciences telle que présentée ici n'est pas toute la philosophie (elle se pose peu de questions proprement métaphysiques).

Les théories de la connaissance scientifique tirent leur force tout d'abord de l'idée amplement diffusée que la connaissance scientifique est LA connaissance sûre et fiable, celle qui obtient des résultats concrets et qui fournit une aide réelle – à la différence de la religion ou de la phi-

126. VATICAN II, Décret *Unitatis Redintegratio* (21.11.1964), no.3.

losophie. Ce préjugé répandu se combine avec la conscience croissante des limites du progrès scientifique, pour aboutir à la conclusion suivante: la connaissance la plus forte est limitée, donc toute notre connaissance est limitée.

Il importe de saisir la différence entre connaissance scientifique et connaissance de foi. Toutes deux font appel à la raison pour organiser des connaissances dont la source première n'est pas la raison elle-même, mais soit les sens (dans le cas de la science), soit la révélation divine (dans le cas de la foi). Dans les deux cas, le donné est élaboré par la raison: la science réfléchit sur la base d'une connaissance sensible relayée en général par des instruments, et perçue à l'aide de théories; la connaissance de foi réfléchit à ce que Dieu a transmis par des moyens créés (Eglise, Ecriture).

S. Thomas d'Aquin compare le type de certitude de la science et de la foi (il entend ici par science une connaissance rationnelle basée sur une connaissance sensible sûre, ce qui reste à la base des définitions plus élaborées en usage aujourd'hui): *«selon la cause de la certitude, on dit que ce qui a une cause plus certaine est plus certain. A ce point de vue, c'est la foi qui est la plus certaine, parce qu'elle s'appuie sur la vérité divine, tandis que les trois autres vertus intellectuelles [entre autres la science] s'appuient sur la raison humaine. Mais on peut aussi envisager la certitude du côté du sujet, et ainsi on dit plus certain ce que l'intellect humain possède plus pleinement. Sous cet angle, parce que les vérités de foi dépassent l'intellect humain, et non pas les objets des trois autres vertus, la foi est moins certaine. Mais parce qu'on juge toute chose de façon absolue d'après sa cause, tandis qu'on la juge de façon relative d'après la disposition du sujet, on doit conclure que la foi est absolument plus certaine, tandis que les autres vertus intellectuelles le sont relativement, c'est-à-dire par rapport à nous»*¹²⁷. Les principes sont clairs: la science a une évidence plus grande car plus immédiate, la foi n'est pas évidente (ce qui appartient à sa définition même, car son objet est de soi invisible¹²⁸), mais elle est sûre du point de vue de sa cause qui est la révélation que Dieu fait de lui-même.

Cette différence entre science et foi est en fait la différence générale entre connaissance de foi et connaissance par la raison, y compris lorsqu'il s'agit de la connaissance de Dieu. La foi se distingue d'une connaissance par la seule raison naturelle précisément en ce qu'elle est une connaissance sûre¹²⁹.

127. IIa IIae 4, 8.

128. Cf. IIa IIae, 4, 1.

129. C'est ce que met en évidence le Premier Concile du Vatican, qui cite S. Thomas sur ce point, cf. VATICAN I, Constitution *Dei Filius* (24 avril 1870), Denz.3004-3005.

Jusque là, on peut dire que les incertitudes actuelles à propos de la certitude de la connaissance scientifique ne concerne pas directement la foi. Une autre question se pose en fait à propos de la foi, qui est celle de la relation entre la révélation divine et les croyants contemporains. En d'autres termes: si Dieu révèle quelque chose, un croyant y adhérerait avec sûreté. Mais comment savoir que c'est Dieu qui révèle cela? La question se pose ainsi dans le dialogue œcuménique. C'est ce qui ressort le plus clairement du texte très important publié en 1963 par la Conférence mondiale de Foi et Constitution (qui à l'époque comprenait les principales Eglises protestantes, orthodoxes et anglicanes; l'Eglise catholique y adhérerait en 1968) de Montréal. Cette conférence traite entre autres de la tradition¹³⁰, et redonne droit de cité à la tradition dans la théologie protestante. Ce texte s'est toutefois heurté à un problème: la Tradition se trouvant dans diverses traditions (confessionnelles), comment savoir dans quelle mesure chacune de ces traditions est fidèle ou non à la Tradition?¹³¹ Les solutions proposées, qui sont en fait une énumération des solutions mises en œuvre historiquement dans les différentes Eglises, ne résolvent pas le problème, comme le reconnaîtra la même Commission de Foi et Constitution en 1998: «la conférence de Montréal a contribué à surmonter l'opposition ancienne entre les principes de la 'sola Scriptura' et de 'l'Ecriture et la tradition' ... Mais la conférence de Montréal n'a pas complètement expliqué ce que signifie le fait que la Tradition unique s'incarne dans des traditions et des cultures concrètes»¹³². La question qui se pose est donc bien de savoir comment, parmi les diverses propositions de foi, le croyant peut savoir si, où et comment Dieu se révèle. Il s'agit de comparer différents systèmes et d'y reconnaître la vérité.

Une telle question ne peut être évitée, car Dieu a choisi de se révéler aux hommes grâce aux hommes, et dès lors la foi requiert comme condition d'être proposée aux hommes non seulement par Dieu, mais – selon le mode normal – aussi par d'autres hommes¹³³, avec le risque d'erreur que cela implique.

Quelle est la réponse catholique à cette question? En bref, qui croit que Dieu se révèle croira aussi volontiers que Dieu veille à ce que sa révélation ne se perde pas, faute de quoi elle serait d'emblée plus ou

130. On trouve le texte concernant la tradition – IIe Section du document de Montréal – par exemple chez Lukas VISCHER, *Foi et Constitution*, Textes et documents du Mouvement "Foi et Constitution" 1910-1963, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1968, p. 172-185. Nous l'abrégerons «Montréal», en le citant par les numéros de paragraphes.

131. Cf. Montréal no.48: «Est-il possible de déterminer plus exactement le contenu de la Tradition unique, et par quels moyens? Toutes les traditions qui prétendent être chrétiennes contiennent-elles la Tradition?».

132. FOI ET CONSTITUTION, *Un trésor dans des vases d'argile*, Outils pour une réflexion œcuménique sur l'herméneutique, «Foi et constitution Document» no 182 – novembre 1998 (WCC, Genève), no.16-17.

133. Cf. IIa IIae, 6, 1.

moins inutile. Le Concile Vatican II le dit dans les termes suivants: «*Cette Révélation donnée pour le salut de toutes les nations, Dieu, avec la même bienveillance, prit des dispositions pour qu'elle demeurât toujours en son intégrité et qu'elle fût transmise à toutes les générations*»¹³⁴. La raison pour laquelle Dieu se révèle et pour laquelle il veille à ce que sa révélation ne se perde pas est identique. Le texte continue en précisant comment cette préservation a été assurée: «*C'est pourquoi le Christ Seigneur... ayant accompli lui-même et proclamé de sa propre bouche l'Évangile d'abord promis par les prophètes, ordonna à ses apôtres de le prêcher à tous ... pour que l'Évangile fût toujours gardé intact et vivant dans l'Église, les apôtres laissèrent comme successeurs les évêques, auxquels ils 'remirent leur propre fonction d'enseignement'*»¹³⁵. Le texte précise en outre que ce maintien de la révélation et l'approfondissement de sa compréhension inclut tous les membres de l'Église, selon leurs divers charismes¹³⁶.

L'état actuel du dialogue œcuménique met en relief la question de l'autorité, mais le fait de manière renouvelée par rapport à ce qui aurait pu apparaître dans le passé. Il ne s'agit certes pas de réduire l'œuvre du théologien à la plate répétition de ce que dit un magistère (suivant les confessions). Il ne s'agit pas non plus d'une épreuve de force entre des autorités de différentes confessions chrétiennes, pour voir qui finira par se plier à qui. Ce qui est en jeu est de savoir qui pourra dire à un moment donné ce qu'est la foi commune, faute de quoi le dialogue œcuménique ne peut aboutir à une unité.

Le dialogue œcuménique entre catholiques et anglicans – quoi qu'il en soit des autres et considérables difficultés à prendre en compte – a mis en évidence mieux que tout autre les questions dont nous traitons ici, et y a proposé des réponses: «*Dans certaines situations apparaîtra un besoin urgent de tester de nouvelles formulations de foi. Dans des circonstances précises, il pourra se faire que ceux qui sont investis du ministère de surveillance (épiscopè), en viennent ensemble, assistés par le Saint-Esprit, à un jugement qui, étant fidèle à l'Écriture et en harmonie avec la Tradition apostolique, est exempt d'erreur... Cet enseignement infaillible est au service de l'indéfectibilité de l'Église*»¹³⁷. Le texte aborde ensuite – et le fait est en soi un événement – la possibilité d'une déclaration infaillible de l'évêque de Rome¹³⁸.

134. CONCILE VATICAN II, Constitution *Dei Verbum* (18.11.1965), no.7.

135. *Dei Verbum*, no.7.

136. Cf. *Dei Verbum*, no.8.

137. «Le don de l'autorité», Rapport de la Commission internationale anglicane – catholique romaine (ARCIC II), 3 septembre 1998, in: *Documentation Catholique*, no.2204, 16 mai 1999, p. 467-479. Nous citons à partir des paragraphes. Ici, no.42.

138. Cf. «Le don de l'autorité», no.47: «*Dans le cadre de son ministère le plus large, l'Evêque de Rome exerce un ministère spécifique touchant le discernement de la vérité, et qui ne fait que traduire sa primauté universelle. ... Un tel enseignement faisant autorité est une forme particulière d'exercice de la vocation et*

En résumé, la diversité des systèmes ou traditions en matière de foi est un obstacle à la certitude que la foi propose. Dieu lui-même, connaissant l'inconstance des hommes, a assorti sa révélation du moyen de la préserver à travers les siècles.

Conclusion

Popper, Kuhn et Feyerabend convergent malgré leurs différences notables pour illustrer la conscience croissante des limites de la connaissance scientifique, sans pour autant bien sûr lui nier toute valeur. Le facteur le plus déterminant de cette prise de conscience semble être la division des sciences en différents systèmes qui ne sont pas totalement compatibles. En outre, deux systèmes en partie incompatibles peuvent s'appuyer l'un et l'autre sur une certaine base expérimentale, ce qui rend les choix entre eux fort complexe. Des systèmes différents peuvent avoir une valeur en fonction du but qu'ils poursuivent: répondre à une question précise. Deux questions différentes mènent à une perception différente d'un même objet.

De cette situation – et d'autres facteurs – résulte dans la culture contemporaine un doute par rapport à la possibilité d'affirmer qu'un système est plus vrai qu'un autre (voire que l'un des systèmes est faux). Cela se vérifie aussi sur le plan religieux, et en partie avec des arguments semblables: chaque système répond à une question qui se pose à un moment et à un lieu bien déterminés, et ne peut être immédiatement comparé à un autre système dont le questionnement de départ est différent. Il peut en résulter un total relativisme: ce qui est vrai pour l'un ne l'est pas pour l'autre, et on ne peut aller au-delà. Si tel est le cas, le dialogue œcuménique (et interreligieux) consiste non plus à chercher à terme une unité, mais seulement à s'informer aimablement de ce que pensent les autres.

Il y a certes un élément de vérité dans le fait que tout système religieux soit lié à certaines questions de départ posées historiquement (que l'on pense au lien de la Pâques chrétienne avec l'esclavage des hébreux en Egypte). Toutefois, si ce lien est une totale dépendance, il devient impossible que Dieu se révèle aux hommes de manière telle que ceux-ci puissent ensuite le connaître et être en communion avec lui dans des époques, des lieux et des cultures différents. Il en va de la spécificité même de la révélation et de la foi par rapport aux formes purement

de la responsabilité du corps des évêques d'enseigner et d'affirmer la foi. ... Cette forme d'enseignement autoritaire n'a pas une garantie plus grande de l'Esprit que n'en ont les définitions solennelles des conciles œcuméniques. La réception de la primauté de l'Evêque de Rome implique la reconnaissance de ce ministère spécifique du primat universel. Nous croyons que c'est un don à recevoir par toutes les Eglises».

humaines de connaissance, et cette question est plus profonde même que des théories du dialogue œcuménique.

Nous pouvons laisser le dernier mot à S. Irénée de Lyon. Il répond aux gnostiques du II^e siècle, pour qui la foi de l'Eglise dépendait de ce que le Christ et les Apôtres avaient pu dire à la grande masse en fonction de ce que celle-ci pouvait comprendre¹³⁹. L'idée est donc déjà présente que la foi est limitée par les questions qui se posent et les réponses que les auditeurs sont capables de recevoir. Irénée voit bien que si tel est le cas la révélation ne peut rien ajouter aux opinions déjà présentes dans le monde: *«Nous leur répondrons que, si les apôtres ont parlé suivant les opinions reçues antérieurement parmi les hommes, personne n'a appris d'eux la vérité; et, bien auparavant déjà, personne ne l'avait apprise du Seigneur, puisque, à en croire ces gens, lui-même avait déjà parlé de cette manière. Par conséquent, les hérétiques eux-mêmes ne connaissent pas non plus la vérité, mais, comme ils avaient d'avance telle idée sur Dieu, ils ont reçu un enseignement accommodé à leur entendement. Dans une telle perspective, il n'y aura de règle de vérité chez personne, mais tous se verront attribuer par tous la connaissance de cette vérité, puisqu'on aura parlé à chacun pour abonder dans son sens et selon sa façon de voir. Superflue et sans objet apparaîtra dès lors la venue du Seigneur, s'il est vrai qu'il n'est venu que pour autoriser et conserver l'idée que chacun se faisait jusque là de Dieu»*¹⁴⁰.

Fr. Charles MOREROD

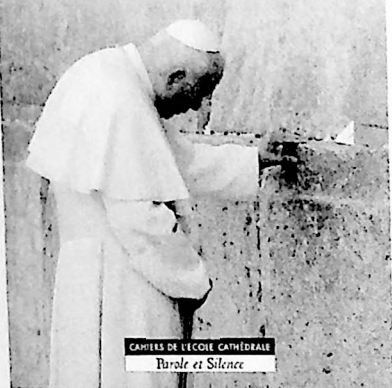
Fr. Charles Morerod, op, dominicain suisse né en 1961. Professeur à l'Université Pontificale S. Thomas d'Aquin (Largo Angelicum 1, I – 00184 Roma)

139. Cf. IRENEE DE LYON, *Adversus Haereses*, III.5.1.

140. IRENEE DE LYON, *Adversus Haereses*, III.12.6.

Mgr Olivier de
BERRANGER

La paix sera
le dernier mot
de l'histoire



CAHIERS DE L'ÉCOLE CATHÉDRALE
Parole et Silence

La paix sera le dernier mot de l'histoire
158 p. - 79 FF - 20 CHF

**CAHIERS
DE L'ÉCOLE
CATHÉDRALE**

Daniel Pezeril

**SORTEZ
DE VOTRE SOMMEIL**

Un évêque traverse le siècle



Parole et Silence

Sortez de votre sommeil
162 p. - 79 FF - 20 CHF

À paraître

**CAHIERS
DE L'ÉCOLE
CATHÉDRALE**



Thomas Kowalski

**LES TÉMOIGNAGES
SUR LA RÉSURRECTION
DE JÉSUS**

Du tombeau vide à l'Ascension



Parole et Silence

Les témoignages de la Résurrection
120 p. - 79 FF - 20 CHF

Aux origines d'une Tradition: culture de vie, culture de mort chez les Pères apostoliques

Résumé: Dès les *Ecrits apocryphes* (*Apocalypse de Pierre*, *Apocalypse de Paul*) et les *Pères apostoliques* (*Didachè*, *Épître à Barnabé*, *Épître à Diognète*), les communautés chrétiennes primitives, pourtant victimes de persécutions de manière sporadique, prennent fermement position contre les mœurs païennes. L'article passe en revue la condamnation sans équivoque de l'avortement et de l'exposition des nouveau-nés dans les écrits chrétiens du 1^{er} siècle.

L'un des héritages les plus fondamentaux que l'Histoire risque de reconnaître au Pontificat de Jean-Paul II est la dialectique entre la culture de mort et la civilisation de la vie, qui organise l'Encyclique *Evangelium Vitae*. Cette distinction se situe dans le prolongement de certaines intuitions de l'Ancien et du Nouveau Testament (les deux voies), des Pères, de la théologie de l'histoire d'Augustin (*La Cité de Dieu*) et de sa postérité (notamment l'*Utopie*, de Thomas More). D'autre part, les prises de position catégoriques du Magistère envers les atteintes à la vie s'inscrivent dans une tradition qui remonte aux premières communautés chrétiennes¹. Issus de cette efflorescence, les Pères apostoliques témoignent des directives prises en milieu chrétien sur les questions de l'avortement et de l'exposition des nouveau-nés.

Nulle part dans les *Évangiles*, il n'est question ni du statut de l'embryon humain ni de l'avortement². Le seul verset qui puisse être interprété aujourd'hui dans ce sens est l'injonction de *Matthieu*:

«En vérité, je vous le déclare, chaque fois que vous ne l'avez pas fait à l'un de ces plus petits, à moi non plus vous ne l'avez pas fait»³.

1. En ce sens, l'article de X. TERNISIEN, «L'embryon au microscope des grands monothéismes», *Le Monde*, 21 décembre 2000, qui cherche à opposer Jean-Paul II et Thomas d'Aquin sur la question de l'avortement et du respect dû aux embryons, manque totalement de perspective historique. La position d'*Evangelium Vitae* se situe dans le prolongement de *Gaudium et Spes*, paragraphe 27.3, et remonte aux premiers textes patristiques datant de la charnière entre le I^{er} et le II^{ème} siècle. Sur la position particulière de Thomas, très marqué par une certaine compréhension de l'embryologie aristotélicienne, voir Ph. Caspar, *Penser l'embryon d'Hippocrate à nos jours*, Paris, Editions Universitaires, 1991, 63-76.

2. Ph. CASPAR, *Penser l'embryon d'Hippocrate à nos jours*, ch. 4, Paris, Editions Universitaires, coll. «Penser la Vie», 1991, 1^{ère} édition; *Penser l'embryon d'Hippocrate à nos jours, tome 1, Des papyrus égyptiens à la naissance de Louise Brown*, Bruxelles, Lessius, à paraître en 2001; *Le peuple des silencieux. Une histoire de la déficience mentale*, ch. 1 et 2, Paris, Fleurus, coll. «Essais», 1994.

3. *Matthieu* 25, 45.

En revanche, la question de l'avortement et de l'exposition des nouveau-nés aux bêtes sauvages est abordée dans les *Écrits apocryphes chrétiens*, tout particulièrement dans l'*Apocalypse de Pierre*⁴ et dans l'*Apocalypse de Paul*⁵. Elle s'est inévitablement posée dans le cadre des débuts et de l'extension du christianisme. Les premières communautés chrétiennes furent confrontées aux pratiques du monde païen. Aussi n'est-il pas étonnant de voir les Pères apostoliques, écrivant à la charnière des deux premiers siècles, définir la position de la jeune Eglise vis-à-vis de ces pratiques⁶. La condamnation de l'avortement et de l'exposition des nouveau-nés est contemporaine des premières prières eucharistiques dérivées des *berakoth* juives et qui apparaissent dans plusieurs foyers du monde méditerranéen⁷. La définition de certains noyaux de la théologie fondamentale va de pair avec l'énonciation de propositions morales particulièrement audacieuses. Cette simultanéité vaut la peine d'être relevée.

En cherchant à définir leur identité, les premières communautés chrétiennes ont pris le risque de s'engager sur ce terrain. L'abandon des nouveau-nés, dont le «ramassage» était assuré par des trafiquants d'esclaves et des proxénètes, était une des sources essentielles d'esclaves et de prostitué(e)s dans le monde antique. Cette pratique alimentait par conséquent deux des piliers économiques de l'Antiquité, largement tenus par des circuits que nous qualifierions aujourd'hui de criminels. Les Pères apostoliques sont restés sur le plan éthique, en posant une interdiction de

4. «Les femmes seront englouties jusqu'au cou et seront punies d'une grande peine. Ce sont justement elles qui avortent et détruisent l'œuvre que le Seigneur avait formée. En face d'elles, il y aura une place, où seront assis leurs enfants, eux qu'elles ont empêchés de vivre. Ils crieront vers le Seigneur. Une foudre viendra des enfants, une vrille dans les yeux de celles qui ont causé leur ruine par cette fornication.» (*Apocalypse de Pierre*, 8, 3-4, in *Écrits apocryphes chrétiens*, sous la direction de Fr. Bovon et P. Geoltrain, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1997, 765). Sur les Apocryphes, voir le précieux dossier introductif *Les Écrits apocryphes, Connaissance des Pères de l'Eglise*, n° 58, juin 1995.

5. «Mais moi, soupirant et pleurant, j'interrogeai et dis: «Qui sont ces hommes et ces femmes qui sont égarés dans le feu et qui purgent leur peine?» L'ange me répondit: «Ce sont les femmes qui ont souillé la créature de Dieu lorsqu'elles ont mis au monde des enfants; et ceux-là, ce sont les hommes qui ont couché avec elles. Mais leurs enfants crient au Seigneur Dieu et à leurs tourmenteurs, disant: «Des crimes impies [+++] nos parents: ils ont souillé la créature de Dieu; connaissant le nom de Dieu, mais n'observant pas ses commandements, ils nous ont donnés en pâture aux chiens, ils nous ont fait piétiner par les porcs et certains nous ont jeté au fleuve.» Mais ces enfants sont remis aux anges du Tartare qui préside aux peines, pour être conduits en un lieu spacieux où ils seront consolés. Tandis que leurs pères et leurs mères sont livrés pour l'éternité au tourment d'être égarés.» (*Apocalypse de Paul*, 40 c, in *Écrits apocryphes chrétiens*, op. cit., 814).

6. Sur les Pères apostoliques, voir J. QUASTEN, *Initiation aux Pères de l'Eglise*, Paris, Cerf, 1955, t. 1, 49-122 (l'auteur traite de la *Didachè* aux pages 36-48), et *Les Pères apostoliques, Connaissance des Pères de l'Eglise*, n° 38, juin 1990. On compte parmi les Pères apostoliques l'auteur de la *Didachè*, celui d'une *Homélie du II^{ème} siècle*, Clément de Rome, Ignace d'Antioche, Polycarpe de Smyrne, le Pseudo-Barbabé, l'auteur de l'*Épître à Diognète*, Papias d'Hiérapolis et Hermas. La plupart des textes ont été traduits et publiés dans la collection «Sources chrétiennes», Paris, Cerf. La totalité des textes a fait l'objet d'une publication d'ensemble, regroupant d'autres traducteurs, par D. BERTRAND, *Les Pères apostoliques*, Paris, Cerf, coll. «Foi vivante», n° 244, 1990, à laquelle nous nous référons parfois.

7. Voir à ce sujet L. BOUYER, *Eucharistie. Théologie et spiritualité de la prière eucharistique*, Paris, Desclée, coll. «Bibliothèque de Théologie», 1990.

l'avortement souvent inscrite dans la morale des deux voies⁸. Une telle approche est assez logique. Les premiers chrétiens avaient d'autres préoccupations que la biologie ou la philosophie fondamentale. Tout était à organiser dans cette Eglise régulièrement renvoyée dans les catacombes. Il faudra attendre le 2^e siècle pour que les instruments de la philosophie soient intégrés dans la théologie naissante et débouchent avec Athénagore sur une thématique du statut de l'embryon humain déjà solidement organisée.

1. La Didachè⁹

La *Didachè* (littéralement, la *Doctrine du Seigneur transmise aux Nations par les Douze Apôtres*) est le premier en date des textes apostoliques. Cet ouvrage exerça une influence considérable sur la littérature patristique, tant orientale qu'occidentale, en matière de liturgie et de droit canon notamment. Puis, il sombra dans l'oubli avant d'être retrouvé en 1883 par Philothée Bryennios, le Métropolite grec de Nicomédie.

Dès sa découverte, ce texte fut considéré comme fondamental pour la compréhension des premiers temps de la vie de l'Eglise. Prise comme un tout, la *Didachè* n'est pas une œuvre cohérente. Elle aborde des questions morales (articulées autour du thème des deux voies: chapitres 1, 1 – 6, 3), liturgiques (relatives notamment au baptême, chapitre 7, 1-4 et à la liturgie dominicale, chapitres 8, 1 – 10, 7) ainsi que disciplinaires (chapitres 11, 1 – 16, 4). Le chapitre XVI, qui clôtüre l'ouvrage, exprime les vues eschatologiques de l'auteur, largement inspirées par l'apocalyptique juive.

La question de l'avortement est abordée à deux reprises, et ce qui n'est pas sans intérêt dans la section consacrée au thème des deux voies. Il s'agit d'une question morale centrale. L'auteur procède en deux temps. Il pose tout d'abord un interdit. Il le fonde ensuite.

L'interdit est formulé sans la moindre ambiguïté:

«... tu éviteras ... la sorcellerie, tu ne tueras pas l'enfant par avortement et tu ne le feras pas mourir après la naissance.»¹⁰

8. W. RORDORF, «Un chapitre d'éthique judéo-chrétienne: les deux voies», *Recherches de science religieuse*, 1972, 60, 109-128; G.-H. BAUDRY, *La voie de la vie. Etudes sur la catéchèse des Pères de l'Eglise*, Paris, Beauchesne, coll. «Théologie historique», n° 110, 1999.

9. *La doctrine des Douze Apôtres (Didachè)*, tr. fr. par W. RORDORF et A. TUILIER, Paris, Cerf, coll. «Sources chrétiennes», n° 248, 1978.

10. *Id.*, 2, 2. Ces mêmes interdictions sont reprises en 5, 2 et associées à un manquement aux devoirs envers les plus misérables: «... meurtriers d'enfants, ils font avorter l'œuvre de Dieu, repoussant l'indigent et accablant l'opprimé.»

Telle est du moins la traduction proposée par Rordorf et Tuilier qui ont choisi de rendre la locution grecque «*ou pharmakeuseis*» par «*tu ne pratiqueras pas la sorcellerie*». Cette traduction nous paraît discutable.

Le sens originel de «*pharmakeuô*» paraît bien avoir été «*faire une opération de magie*». On en trouve un exemple particulièrement net chez Hérodote¹¹. Ce sens évolue aux époques classiques et hellénistiques. «*Pharmakein*» signifie tantôt «*donner un médicament*»¹², tantôt «*administrer du poison*»¹³. Dans le célèbre *Serment* d'Hippocrate, l'une des pierres angulaires de la morale médicale, le substantif dérivé «*pharmakon*» signifie poison:

«*Je ne remettrai du poison à personne, même si on m'en demande*»¹⁴.

La traduction de *Didachè* 2, 2 par François Refoulé (édition D. Bertrand) nous paraît cerner davantage le sens technique acquis par ce terme à cette époque:

«*... tu ne feras pas mourir par le poison*¹⁵, *tu ne tueras point d'enfants, par avortement ou après la naissance...*»¹⁶

11. «*Après s'être concilié le fleuve par ces rites et bien d'autres encore...*» (Hérodote, *L'enquête*, 7, 114, tr. fr. par A. Barguet, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1964, 500).

12. On trouve quarante-huit occurrences du verbe «*pharmakeuô*» dans le *Corpus hippocratique* (G. MALONEY et W. FROHN, *Concordance des Œuvres hippocratiques*, Paris, Les Éditions du sphynx, 1984, 4574). Le sens courant est administrer un «*médicament purgatif*». Voir par exemple: «*Le blessé souffrant, le médecin, sur le soir, lui fit prendre un lavement et un purgatif*» (HIPPOCRATE, *Epidémies*, Livre V, 95, tr. fr. par E. LITTRÉ, in *Œuvres complètes*, Paris, J.-B. BAILLÈRE, tome V, 1846). Voir également *Epidémies* VII, 121; *Aphorismes* I, 22; IV, 1, 4, 6, 10, 12; V, 29; VI, 47, etc. (G. MALONEY et W. FROHN, *Concordance des Œuvres hippocratiques*, op. cit.). L'aphorisme IV, 1 (identique à l'aphorisme V, 29) envisage le cas des femmes enceintes («*Il faut évacuer les femmes enceintes, s'il y a orgasme, à quatre mois et jusqu'à sept mois, mais moins vers ce dernier temps: il faut ménager les fœtus avant quatre mois, et après sept mois*» (Hippocrate, *Œuvres complètes*, édition Littré, op. cit., t. 4, 503)).

13. «*Quant à moi, si vraiment j'ai envoûté ta fille*» (EURIPIDE, *Andromaque*, 355, in *Les Tragiques grecs*. Euripide, tr. fr. par M. Delcourt-Curvers, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1962, 359). La traduction de L. Méridier prend une position intermédiaire entre ce qui relève de la sorcellerie et de la science des poisons («*Pour nous, s'il est vrai que ta fille soit victime de nos philtres...*», EURIPIDE, *Andromaque*, 355, in *Œuvres complètes*, tr. fr. par L. Méridier, Paris, Les Belles Lettres, t. 2, 1973, 126). En suivant les indications de BAILLY, *Dictionnaire Grec-Français*, Paris, Hachette, 16^{ème} édition, 1950, 2054, la traduction la plus opportune serait «*poison*». On trouve dans *Les lois* de Platon un autre texte classique sur le recours à des poisons: «*Voilà donc quel devra être le texte de la loi relative aux maléfices opérés au moyen de drogues: Quiconque aura administré une drogue à l'un de ses semblables dans l'intention de nuire, sans effet mortel, non pas à sa personne même, non pas à un homme qui est sa propriété, mais à son bétail ou à ses abeilles, soit d'une façon non mortelle, soit, en fait, d'une façon qui le soit, celui-là, si précisément c'est un médecin et qu'il soit reconnu coupable du crime d'empoisonnement, encourra la peine de mort; si c'est un profane, la peine corporelle ou pécuniaire est à lui infliger, ce sera, à son sujet, l'affaire du tribunal à l'estimer*» (PLATON, *Les Lois*, 933 d, tr. fr. par L. Robin, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1950, 1077).

14. HIPPOCRATE, *Serment*, tr. fr. par E. Littré, repris in Hippocrate, *La consultation*, textes réunis par A. Debru, avec une Préface de J. Jouanna, Paris, Hermann, 1986, 181-182.

15. C'est ainsi que Fr. Refoulé traduit l'expression «*ou pharmakeuseis*». Le groupe verbal précédent, «*ou mageuseis*» avait été rendu par la formule «*tu ne t'adonneras pas à la magie*».

16. *Didachè*, 2, 2, tr. fr. par Fr. Refoulé, in *Les Pères apostoliques*, édition de D. Bertrand, op. cit.

La formulation de cet interdit dans la *Didachè* appelle deux remarques. Tout d'abord, la *Didachè* condamne le meurtre par le poison, dont l'euthanasie est une des figures («*tu ne feras pas mourir par le poison*»¹⁷) et l'avortement («*tu ne tueras pas l'enfant par avortement...*») dans la même formule. Si la traduction de François Refoulé est exacte, la *Didachè* et le *Serment* seraient les deux seuls textes antiques à condamner ces deux pratiques dans la même phrase. Ensuite, les pratiques de l'avortement et de l'exposition des nouveau-nés sont assimilées («*tu ne tueras point d'enfant par avortement ou après la naissance.*»).

En revanche, la *Didachè* tranche avec les autres textes anciens en proposant un fondement à ces deux interdictions:

«... ignorant leur créateur; meurtrier d'enfants, ils font avorter l'œuvre de Dieu...»¹⁸

L'avortement est condamné parce qu'il témoigne d'un oubli (voire d'une révolte) de l'homme vis-à-vis de sa condition de créature. La *Didachè* saisit le problème du respect de la vie à sa racine. C'est Dieu et non l'homme qui est créateur, de sorte que l'être humain n'est maître ni de sa vie, ni de celle d'autrui (*Sagesse* 12, 5-6, qui reprend l'enseignement de l'*Ancien Testament* sur ce point). Cette incise («*ignorant leur créateur*») éclaire en profondeur la portée du thème des deux voies. Selon l'auteur de ces lignes, la perfection de la vie morale s'obtient dans l'acceptation de la royauté de Dieu sur sa création.

2. L'Épître de Barnabé¹⁹

Tant l'auteur que la date de composition de cette Épître sont inconnus. L'un des meilleurs spécialistes contemporains de ce texte, Pierre Prigent situe prudemment sa date de rédaction pendant le deuxième quart du

17. Au sens strict, cette formule vise tous les crimes par empoisonnement. Toutefois, certains passages de Platon («... comme de juste, il finit par recevoir une rémunération en argent des parents du malade ou de ses ennemis, pour le faire périr.» (PLATON, *Le Politique*, 298b); «... si précisément c'est un médecin et qu'il soit reconnu coupable de crime d'empoisonnement, encourra la peine de mort.» (PLATON, *Les lois*, XI, 933d)) et d'Aristote («... puisque, même quand un malade soupçonne un médecin de s'entendre avec ses ennemis pour le supprimer par amour du gain.» (ARISTOTE, *La politique*, 1287 a 38-39, *op. cit.*)) font clairement mention de demandes d'euthanasie de la part de familiers de certains patients. Le rapprochement de ces textes et du *Serment* permet d'affirmer qu'Hippocrate avait également en vue la question de l'euthanasie lorsqu'il est interdit aux médecins de faire mourir par le poison. Ceci dit, il paraît impossible de déterminer avec précision si l'auteur de la *Didachè* opère cette association par lui-même ou s'il a en vue soit une littérature médicale, soit un état d'esprit chez certains médecins de sa connaissance. Quoiqu'il en soit, la coïncidence mérite d'être soulignée.

18. *Didachè* 5, 2, tr. fr. par W. Rordorf et A. Tuilier, *op. cit.*

19. *L'Épître de Barnabé*, tr. fr. par Pierre Prigent, Paris, Cerf, coll. «Sources chrétiennes», n° 172, 1971.

II^{ème} siècle. Selon lui, l'*Epître* aurait vu le jour dans les communautés syro-palestiniennes de cette époque.

L'extrême parenté entre l'exposition de la morale des deux voies dans la *Didachè* et dans l'*Epître à Barnabé* soulève la difficile question d'une éventuelle filiation entre ces deux ouvrages. La critique admet actuellement que les deux auteurs ont recouru à une instruction morale juive traduite en grec au I^{er} siècle (et utilisée aussi bien dans la *Didachè* que dans l'*Epître à Barnabé*) et en latin (c'est la *Doctrina*).

Il ne faut donc pas s'étonner si la condamnation de l'avortement et de l'exposition des nouveau-nés prend la même forme dans l'*Epître à Barnabé* que dans la *Didachè*. Dans un premier temps – situé dans l'exposé de ce qu'est la voie de la lumière –, Barnabé formule un interdit:

«Tu ne feras pas mourir l'enfant dans le sein de sa mère, tu ne le feras pas mourir à sa naissance.»²⁰

La formulation du commandement est très proche de celle que l'auteur de la *Didachè* avait adoptée. On note la disparition du terme «*pharmakeuô*» et on observe que toute allusion aux pratiques d'euthanasie a disparu. La formule («*dans le sein de sa mère*») renvoie explicitement au vocabulaire biblique²¹, repris ultérieurement par Augustin²². Tout comme le passage correspondant de la *Didachè*, il est vraisemblable que ce texte visait tous les participants à un avortement ou à une exposition de nouveau-nés; les membres de la famille, les médecins, les sages-femmes notamment²³.

Tout comme l'auteur de la *Didachè*, Barnabé a voulu exprimer la raison profonde pour laquelle ces crimes sont si sévèrement jugés par la loi morale:

«... ne reconnaissant pas leur Créateur, ils tuent les enfants, font périr par avortement les créatures de Dieu.»²⁴

Celui qui avorte ou qui expose dénie à sa victime sa réalité de créature de Dieu. La profondeur du crime est considérable: la mise à mort de l'in-

20. *Id.*, 19, 5.

21. Voir notamment *Genèse* 25, 22; *Psaume* 22, 11; *Psaume* 71, 6; *Juges* 13, 5-7; *Jérémie* 1, 5; 20, 17-18; *Isaïe* 44, 2 et 24; 46, 3; 49, 1; *Siracide* 1, 14; 50, 22; *Job* 3, 11-16; 10, 18-19; *Luc* 1, 41-44; *Galates* 1, 15. Pour une analyse détaillée, Ph. Caspar, «L'embryon dans l'Ancien Testament», in *Questions disputées de Médecine, de Philosophie biologique et de Bioéthique*, tome 1, Paris, L'Harmattan, 2001, à paraître.

22. AUGUSTIN, *Enchiridion*, 85, tr. fr. par Ph. Caspar, in *L'enfant à naître*, sous la direction de M.-H. Congourdeau, Paris, Migne, coll. «Les Pères dans la foi», 2000, 171. Nous avons traduit par «dans la matrice», mais l'expression employée par Augustin renvoie au vocabulaire et à l'esprit vétéro-testamentaires.

23. PLATON, *Théétète*, 149 b et suivants, tr. fr. par L. Robin, in *Platon, Œuvres, op. cit.*, 94-97.

24. *Epître de Barnabé* 20, 2, *op. cit.*

nocent exprime une volonté de ne pas reconnaître la souveraineté créatrice de Dieu sur les destinées humaines.

3. Les Lettres, d'Ignace d'Antioche²⁵

Nous avons conservé sept *Lettres* d'Ignace d'Antioche (? – entre 107 et 118). Ces textes constituent l'un des joyaux de la littérature chrétienne du II^{ème} siècle.

Elles furent rédigées durant le voyage que l'Evêque d'Antioche effectua jusqu'à Rome, où il devait être livré aux bêtes sauvages. Impressionnante littérature qui voit un homme à la veille de sa mort se pencher sereinement sur ses frères pour les consolider dans la foi. On songe à d'autres méditations poignantes aux portes d'une exécution capitale, celle de Boèce²⁶, de Thomas More²⁷, et, dans un tout autre esprit, parce qu'il se savait coupable, de Gilmore tout près de nous²⁸. Heureux de son martyre prochain (*Lettre aux Romains*, II, 1-2), Ignace aborde les principales questions qui se posent alors à l'Eglise naissante.

Un aveu semble révéler la tristesse du vieil homme devant la barbarie brutale du monde:

«... de leur sauvagerie, vous, soyez paisibles, sans chercher à les imiter.»²⁹

Ce passage de portée très générale aborde peut-être indirectement les questions qui nous préoccupent. De ce point de vue, la chronologie peut se révéler éclairante. Ignace fut martyrisé sous le principat de Trajan (98-117), probablement entre 110 et 117. Or, Trajan avait envoyé un légat extraordinaire en Bythinie entre 111 et 113, Pline le Jeune. L'une des nombreuses lettres échangées par les deux hommes se révèle particulièrement intéressante pour notre sujet. Pline y avise son souverain de l'importance prise par le drame des nouveau-nés exposés³⁰. Ce problème endémique avait pris des proportions incontrôlables. La Bythinie n'était

25. IGNACE D'ANTIOCHE, *Lettres*, tr. fr. par P.-Th. Camelot, Paris, Cerf, coll. «Sources chrétiennes», n°10, 1944 (plusieurs rééditions).

26. BOËCE, *Consolation de la philosophie*, tr. fr. par C. Lazam, Paris, Petite Bibliothèque Rivages, 1989.

27. TH. MORE, *Ecrits de prison*, tr. fr. par P. Leyris, Paris, Seuil, 1953.

28. N. MAILER, *The Executioner Song*, Lawrence Schiller and The New Ingot Company, Inc., 1979, tr. fr. par J. Rosenthal, *Le chant du bourreau*, Paris, Robert Laffont, 1980. Sur l'affaire Gilmore, voir Gary Gilmore, *Envie de mourir*, Paris, Une collection Marshall Cavendish.

29. IGNACE, *Lettre aux Ephésiens*, X, 2, *op. cit.*

30. «Maître, c'est une importante question et qui intéresse la province entière que la condition et les frais d'entretien de ceux qu'on appelle «threptoi»». (PLINE LE JEUNE, *Lettres*, t. 4, tr. fr. par M. Dury, Paris, Les Belles Lettres, 1948, *Lettre* 65, p. 53). On lira également avec intérêt la réponse de Trajan dans la *Lettre* 67.

pas tellement éloignée d'Antioche. Sans doute Ignace fut-il confronté à cette situation durant ses années d'épiscopat.

4. L'Épître à Diognète³¹

L'*Épître à Diognète* appartient davantage au genre littéraire de l'apologétique. Elle figure pourtant parmi les écrits des Pères apostoliques. La ligne de faite du chapitre 5 semble constituée par un commentaire de Jean³². Un passage est consacré à diverses questions de morale sexuelle chez les chrétiens. Selon l'auteur, celle-ci tranche radicalement avec les mœurs des païens³³.

*«Ils se marient comme tout le monde, ils ont des enfants, mais ils n'abandonnent pas leur nouveau-nés. Ils partagent tous la même table, mais non la même couche. Ils sont dans la chair, mais ne vivent pas selon la chair.»*³⁴

L'équilibre de ce texte est remarquable. En un siècle où les mœurs sexuelles s'étaient considérablement relâchées – l'infidélité conjugale, la fréquentation des innombrables et misérables prostitué(e)s du quartier de la Subure³⁵, l'homosexualité faisant partie de la vie quotidienne, et où se manifestaient dans certains milieux chrétiens une dévalorisation du mariage, excès que le montanisme devait incarner, l'auteur de l'*Épître à Diognète* rappelle la beauté de l'amour entre l'homme et la femme avec une mesure admirable. Le comportement des chrétiens tranche avec celui des païens par l'exigence de fidélité radicale envers le conjoint (le mariage ne manifeste-t-il pas dans l'ordre visible l'union invisible scellée entre le Christ et son Église?³⁶) – et par le respect inconditionnel tant des produits de conception que des nouveau-nés.

31. *L'Épître à Diognète*, tr. fr. par H.-I. Marrou, Paris, Cerf, coll. «Sources chrétiennes», n° 33, 1951 (réédition en cours). Ce bref ouvrage pose un problème épineux. Edité pour la première fois par H. Lestienne, il est classé par de nombreux éditeurs parmi les textes apostoliques, même si sur le fond il s'apparente aux écrits apologétiques (*Id.*, 89-97).

32. «Ils ne sont pas du monde comme je ne suis pas du monde... Comme tu m'as envoyé dans le monde, je les envoie dans le monde.» (Jean, 17, 16-18)

33. Cette opposition était l'un des ressorts du célèbre roman de H. SIENKIEWICZ, *Quo vadis?*, Paris, Livre de Poche, n° 3161, 1976. Le film tiré de ce roman (*Quo Vadis?*, USA, réalisateur Mervyn Le Roy) valut à Peter Ustinov un de ses plus grands rôles, lorsqu'il incarne à travers le personnage de Néron ce que l'on pourrait appeler une métaphysique de la dérision.

34. *Épître à Diognète* V, 6-8, *op. cit.*

35. L. HOMO, *Rome impériale et l'urbanisme dans l'Antiquité*, Paris, Albin Michel, coll. «L'évolution de l'humanité», n° 33, 1971, 482.

36. PAUL, *Épître aux Ephésiens* 5, 21-32; *Homélie du II^{ème} siècle*, XIV, 2, in *Les Pères apostoliques*, édition D. Bertrand, *op. cit.*

5. Le Pasteur, d'Hermas³⁷

Hermas décrit dans *Le Pasteur* le crime inverse de l'avortement, c'est-à-dire la trahison des parents par leurs enfants, comme le péché ultime, pour lequel, semble-t-il, aucun repentir n'est possible³⁸:

*«Tes fils, Hermas, se sont révoltés contre Dieu, ils ont blasphémé le nom du Seigneur et ont trahi leurs parents avec beaucoup de malice, et ils se sont entendus appelés traîtres à leurs parents, et leur trahison ne leur profita pas, mais ils ajoutèrent encore à leurs péchés la débauche et les ravages du vice et ils ont ainsi mis le comble à leur iniquité.»*³⁹

Texte étonnant, aussi énigmatique que tant d'autres passages de ce livre, mais qui suggère que les désordres criminels dans l'ordre familial – et la puissance du lien entre les parents et les enfants constitue le ciment le plus fort de cette première entité sociale – sont en réalité une révolte gravissime contre Dieu, une rébellion qui ouvre la voie aux pires débordements. En ce sens, Hermas se situe dans le contexte de gravité qui entourait la condamnation de l'avortement dans la *Didachè*.

6. Conclusion

Les textes commentés ci-dessus témoignent d'une prise de position morale des communautés chrétiennes primitives vis-à-vis du monde païen, qui déborde les questions de l'avortement et de l'exposition. L'idée dominante est la définition d'un nouveau style de vie, radicalement différent de celui des païens et fondé sur l'intuition anthropologique de l'homme «créé à l'image et à la ressemblance de Dieu» (*Genèse* 1, 27). Cette intuition sous-tend également les prises de position sur la mode, les spectacles, l'esclavage, l'abus des richesses, l'usure, la débauche, la prostitution, le proxénétisme, les jeux du cirque, le recours à la guerre, l'exploitation de la misère...⁴⁰. Plusieurs de ces thèmes se retrouveront dans *Gaudium et Spes*⁴¹, qui témoigne de la pénétration avec laquelle l'assemblée conciliaire a perçu la complexité des atteintes modernes à la dignité humaine. Par la médiation de cette Constitution du Concile Vatican II, la problématique des Pères apostoliques peut être

37. HERMAS, *Le Pasteur*, tr. fr. par R. Joly, Paris, Cerf, coll. «Sources chrétiennes», n° 53 bis, 1986.

38. Ph. HENNE, «Le péché d'Hermas», *Revue thomiste*, 1990, XC, 640-651.

39. *Le Pasteur*, Vision II, 6, 2, *op. cit.*

40. M. TESTARD, *Chrétiens latins des premiers siècles. La littérature et la vie*, Paris, Les Belles Lettres, 1981.

41. *Gaudium et Spes*, 27, 3.

relue comme une des figures primitives de la dialectique entre «culture de vie» et culture de mort», qui organise largement *Evangelium Vitae*⁴².

Trois conclusions se dégagent en définitive de cette enquête dans les textes des Pères apostoliques sur le double problème de l'avortement des embryons et de l'abandon des nouveau-nés aux bêtes sauvages.

Tout d'abord, on observe l'absence de toute réflexion sur le statut de l'embryon comme tel chez ces auteurs. Leur discours se situe exclusivement sur le plan moral. La *Didachè*, l'*Epître à Barnabé* et l'*Epître à Diognète* condamnent ces pratiques parce qu'elles expriment une révolte de l'homme devant l'ordre de la création. Ces condamnations sont formulées dans le cadre de la théologie morale des deux voies. La question du statut ontologique de l'embryon humain sera posée au II^{ème} siècle par certains Apologues.

Ensuite, l'enracinement vétérotestamentaire de cet interdit est manifeste: la double condamnation, tant de l'avortement que de l'exposition des nouveau-nés est clairement affirmée, aussi bien dans la *Didachè* que dans l'*Epître de Barnabé*, et ce dans la perspective du devoir d'assistance aux veuves ou aux orphelins. Or, dans l'*Ancien Testament*, cette obligation exprimait le devoir de solidarité des Juifs envers les plus démunis de leurs frères⁴³. Le souci des veuves et des orphelins apparaît également dans le *Nouveau Testament*⁴⁴ et chez Philon d'Alexandrie⁴⁵. Par ailleurs, la condamnation de l'avortement et de l'exposition des nouveau-nés, deux pratiques explicitement assimilées à un infanticide, se trouve chez Philon d'Alexandrie⁴⁶ et dans les premiers textes canoniques de l'Eglise⁴⁷.

Enfin, les trois textes apostoliques qui condamnent expressément l'avortement des embryons et/ou l'exposition des enfants nouveau-nés n'abordent pas encore la question de leur éternité. Pourtant, les écrits apostoliques manifestent une réelle préoccupation pour les problèmes eschatologiques⁴⁸. La question du corps glorieux des embryons avortés

42. Voir le *Commento interdisciplinare alla «Evangelium Vitae»*, direzione et coordinamento Ramon Lucas Lucas, L.-C., Roma, Libreria Editrice Vaticana, Pontifica Accademia per la Vita, 1997.

43. Voir *supra*, note 10. Le devoir d'assistance aux pauvres est rappelé notamment in *Psaume* 68, 6; *Psaume* 146, 9; *Exode* 22, 21-22; *Ecclésiastique* 4, 10; *Job* 24, 2-12; *Ezéchiel* 22, 7; *Jérémie* 22, 3 et 7, 6; *Deutéronome* 24, 17 et 27, 19.

44. *Actes des Apôtres* 6, 1; *I Timothée* 5, 3-16.

45. PHILON D'ALEXANDRIE, *De congressu eruditionis gratia*, 178-179, tr. fr. par M. Alexandre, in *Œuvres complètes*, sous la direction de R. Arnaldez, J. Pouilloux et Cl. Mondésert, Paris, Cerf, n° 16, 1967.

46. PHILON D'ALEXANDRIE, *De specialibus Legibus* III, 108-119, tr. fr. par A. Mosès, in *Œuvres complètes*, op. cit., 1970, n° 25.

47. *Constitutions apostoliques* IV, 2, 1-2, tr. fr. par M. Metzger, Paris, Cerf, coll. «Sources chrétiennes», n° 336, 1987.

48. Ton H.-C. van Eijk, *La résurrection des morts chez les Pères apostoliques*, Paris, Beauchesne, coll. «Théologie historique», n° 25, 1974.

et/ou mal formés sera explicitement abordée par Augustin qui transmettra la problématique au Moyen Âge⁴⁹.

Philippe CASPAR

Philippe Caspar, Docteur en Médecine (biologie neuropédiatrie), Docteur ès Lettres, Agrégé de l'Enseignement Universitaire en Philosophie, auteur de nombreux articles et livres en Médecine (notamment sur le retard mental), Philosophie biologique (notamment sur l'individuation des êtres), Bioéthique (notamment sur le statut de l'embryon humain), et Littérature (théâtre et poésies), actuellement Professeur à la Fondazione Civitatis Lateranensis (dans le cadre de laquelle il prépare la seconde édition de Penser l'embryon depuis Hippocrate à nos jours et le premier volume des Questions disputées de Médecine, Philosophie biologique et Bioéthique) et à l'Institut International Chanoine Triest (Frères de la Charité, Gand), dans le cadre duquel il monte un programme international «Maladies sexuellement transmissibles (SIDA, hépatites B et C) en hôpital psychiatrique et en centre orthopédagogique.

49. Augustin, *Enchiridion*, 84-87, tr. fr. par Ph. Caspar, in *L'enfant à naître*, sous la direction de M.-H. Congourdeau, Paris, Migne, coll. «Les Pères dans la foi», n° 78, 2000, 169-172. Sur la postérité médiévale d'Augustin, voir Ph. Caspar, «Eléments pour une eschatologie du zygote», *Revue thomiste*, XCII, 1992, 460-481.

À paraître

SAGESSE ET CULTURES

Georges Cottier

LE DÉSIR DE DIEU

SUR LES TRACES DE SAINT THOMAS



Parole et Silence

Le désir de Dieu
230 p. env. – 150 FF env.

SAGESSE ET CULTURES

Albert Patfoort

LA SOMME DE SAINT THOMAS ET LA LOGIQUE DU DESSEIN DE DIEU



Parole et Silence

*La Somme de saint Thomas et la logique
du dessein de Dieu*
276 p. – 159 FF – 40,50 CHF

SAGESSE ET CULTURES

Marcel-Jacques Dubois

ARISTOTE LIVRE DES ACCEPTIONS MULTIPLES

COMMENTAIRE PHILOSOPHIQUE



Parole et Silence

*Aristote,
le livre des acceptions multiples*
208 p. – 135 FF – 34,50 CHF

Henry Bars:

Poète et homme de Foi

1. Henry Bars – 1911-1991 – connu pour ses ouvrages et ses nombreux articles¹ fut, on le sait, un ardent et exigeant interprète de Jacques Maritain à qui le liaient des relations d'amitié privilégiées². Il est moins de notoriété publique – même si cela transparaît dans son œuvre publiée – de savoir qu'il fut poète, un grand poète de l'âme humaine, de l'inspiration artistique et de la vocation d'écrivain³.

2. La série de poèmes que nous présentons ici – six textes écrits entre 1958 et 1981, un sans date – nous plonge au cœur de la personnalité intellectuelle d'Henry Bars. Dans le premier texte (A), le poète tente d'aller aux sources de sa parole, d'exprimer la recherche obscure et mystérieuse de l'image poétique, le travail secret au fond de l'inconscient de l'esprit. Aux sources de l'âme, «*le cri dormant*», est le lieu des poussées profondes de l'être priant, pensant, vibrant sous une émotion. C'est ce parcours souterrain qu'Henry tente d'approcher dans ce texte d'ouverture où se rejoignent dans un imaginaire poétique ses interrogations fondamentales. Cette pensée qui vient en lui, qui germe brusquement associée à des images, des souvenirs, est la manne offerte.

3. Il faut insister dès l'origine sur la solitude du poète: solitude tantôt étonnée, puis nostalgique, souvent mélancolique. Solitude à soi-même aussi: le temps de s'asseoir une heure et de laisser venir une réflexion sur l'identité de sa vocation. L'année 1958 est l'année de publication de *L'Homme et son âme*, «livre écrit dans le bonheur⁴» et annonçant la grande floraison des années suivantes. Cette impressionnante fécondité

1. Une quinzaine d'ouvrages dont *Maritain en notre temps*, Grasset, 1959 et *La Littérature et sa conscience*, Grasset, 1963 sont les plus connus, et plus de 120 articles répertoriés à ce jour.

2. Leur passionnante correspondance, en grande partie inédite, a fait l'objet d'une première publication très partielle dans les *Cahiers Jacques Maritain*, 24 juin 1992.

3. Une grande partie de l'œuvre de Bars n'a pas encore été publiée. Parmi celle-ci, de nombreux inédits sur Maritain, Charles Du Bos, Bremond, une autobiographie incomplète, des ouvrages achevés et d'autres en voie d'achèvement et beaucoup de poésie. Merci à François Estrangin, exécuteur testamentaire d'Henry Bars, qui nous a ouvert ses archives. Une place spéciale doit être faite à son dernier recueil de poèmes intitulé *L'Invitation à la Voix*, publié à compte d'auteur, qui lui aussi attend une véritable édition.

4. Sur l'exemplaire qu'il m'avait offert est écrit: «*Pour mon frère Sylvain. Ce livre écrit dans le bonheur, il y a 25 ans*».

– dix ouvrages en cinq ans!⁵ – que cache-t-elle en réalité? La grande rupture de l'année 1963 est peut-être en germe dans le dialogue intérieur avec ce mystérieux David d'outremer duquel il semble prendre congé: «Dans l'ombre par le chemin qui tourne au-dessus de la mer je l'ai reconduit»? (**Texte B**). N'est-il pas l'autre nom du poète qui vit et appelle en lui, s'éloigne aussi, n'obéit jamais, ne suit pas toujours les travaux de l'écrivain, se rappelle à sa conscience, tourne et retourne, provoque l'irritation du créateur? David est une des formes de la Voix d'Henry, son ton unique, irremplaçable, qui jamais ne le quitte tout à fait mais parfois s'éloigne comme la jeunesse:

*«On m'apprend que tu es parti ce matin, David d'Outremer!
L'automne s'est posé, brusquement, sur mon front»*

La vocation intellectuelle d'Henry est toute dans cette tension, cette difficulté à vivre la cohabitation intime du poète, du philosophe, de l'interprète, du spirituel. Ce «*Monsieur de la route*» qui passe à nouveau chez lui le 19 mars 1977 (**Texte C**), ce pauvre voyageur qui le connaît profondément et intimement: il le supplie de ne pas le tutoyer, de ne pas l'encombrer d'une trop puissante présence. Laissons la distance naturelle mise par l'existence et asseyons-nous l'un à côté de l'autre. Admirons, vénérons le silence: ensemble, pour un instant:

*«Et le plus beau chez nous est encor le silence,
Que nous apprirent l'église et la fontaine, Monsieur»*

La poésie d'Henry Bars est aussi une poésie de l'automne qui vient à notre rencontre, à sa rencontre: «*A cette heure incompréhensible, au bord de l'automne proxime*». Le temps qui passe, l'automne fastueux, celui de la plénitude de création, l'automne annonciateur du grand passage. Dans son «*prélude à l'automne*», écrit le vendredi 5 septembre 1980, dans la soirée (**Texte D**), tant d'approches de cette saison se croisent sans s'entrechoquer, comme dans un grand mouvement d'attente. Le silence se fait moins lourd – les bruits, au loin, apportent le signe d'une vie. Et toujours, avec lui, en lui, ce «*seigneur, mon double*».

4. A partir de 1966, jusqu'à sa mort, Henry Bars devient aumônier d'une maison de retraite⁶. L'écriture s'épure encore davantage, se rare-

5. *L'Homme et son âme*, Grasset, 1958.

Maritain en notre temps, Grasset, 1959.

Trois vertus-clefs, Je sais, Je crois, 1960.

Dimanche à la Clarté, Tome 1, Editions Fleurus, 1960.

La politique selon Jacques Maritain, Editions Ouvrières, 1961.

Dimanche à la Clarté, Tome II, Editions Fleurus, 1962.

Le soir du sixième jour, Cahiers de La Pierre qui Vire, 1963.

La littérature et sa conscience, Grasset, 1963.

Marche de l'espérance, Les Editions du Cerf, 1963.

Introduction à la Foi, Beauchesne, 1963.

6. Maison Saint Joseph à Plouha, dans les Côtes d'Armor.

fié: plus de livres personnels, mais des textes, de toute nature et davantage de poésie. C'est aussi le temps du doute et des épreuves: sa mère décède le 24 novembre 1968 et sa sœur Yvonne en 1973. On lira dans cet esprit l'émouvant «Silence des morts» (**Texte E**), livré en mémoire à *«vous qui aviez si grand souci de moi»*: un cri d'amour éperdu doucement et tendrement adressé. Un remerciement aussi:

*«Je rends grâces d'avoir été avec vous,
de notre don, de notre échange, de tant de jours,
même des larmes et des orages.»*

Une espérance, enfin, de revoir les «si proches», de s'abîmer *«dans un mutisme émerveillé»*.

De la fonction d'aumônier d'Henry, il ne reste que peu de choses. L'accompagnement personnel, dont il avait le don, laisse peu de traces visibles. Beaucoup d'amour, sûrement, jeté sur les chemins. Qu'il nous soit permis, simplement, de donner en lecture, ce poème écrit pour les cent ans de Marie Olive: tendre et délicate approche du mystère de l'âge et de la vieillesse. Ce «Petit chant séculaire pour Marie Olive» (**Texte F**) où repassent les moments importants d'une vie humaine, d'une vie de pauvreté et de simplicité, de labeur et de souffrances: *«de l'eau de l'aube à l'or du soir»*.

5. Henry Bars poète est aussi et avant tout un spirituel: sa poésie épouse sa recherche spirituelle. De cette foi qu'il a vécue intensément, douloureusement, il nous laisse beaucoup de témoignages. Le «Notre Père» (**Texte G**) est un des nombreux poèmes consacrés à sa méditation sur l'inquiétude du chrétien, les mystères de la foi, la célébration de la liturgie. Henry était un poète du sacré qui portait, chevillé au cœur, la foi de son enfance mûrie et passée, non sans souffrance, à l'âge adulte. C'est sur cette prière que s'achève symboliquement ce florilège de textes dans lequel, nous l'espérons, se dévoilent quelques rayons d'une œuvre poétique importante.

Sylvain Guéna
Décembre 2000

Texte A

Vers la fin des nuits s'ouvre parfois un espace limpide. J'y rencontre des amis, entre des inconnus comme familiers, à des tables ou dans des maisons inventées. On dit ce qui vient avec aisance et sans arrière-pensée; les pensées n'ont qu'un avant, elles sont un mouvement pur, source et aval confondus, tant fraîches que l'on ne sait qui parle, moi ou les autres.

Ce courant de cristal que rien n'arrête, éloquence vierge d'emphase, n'est encore qu'une surface ou un seuil ou l'aube d'un cri deviné, insaisissable: peut-être ce que des âges moins imbéciles appelaient notre âme. Un poète l'a imaginée, après la dissolution du sacrement corporel, reposant dans le sein du Patriarche.

Là est le point inéteu, principe de la nappe lyrique et de la prière, une seule et même chose: un cri dormant, le cri muet du oui que notre agitation redoute ou refuse.

Mon cri parfois, vers la fin des nuits, toutes lassitudes corporelles comme évaporées, semble monter vers le cristal lucide et mobile et parlant. Hier je me retrouvais parmi des prêtres à cette longue table ovale vêtue de lin, entrecroisant des souvenirs étranges, ce matin à la dernière scène d'une pièce enfantine quand la petite actrice reste seule et triste, tout son public envolé. La logique aussi on dirait qu'elle a disparu, mais la raison de la raison crie silencieuse, minuscule cyprin issant de l'éternité,

H. B. 24 septembre 1981

Texte B

*Il s'est assis près de moi pour une heure
Et nos propos étaient innocents comme l'aurore.*

Il avait beaucoup marché le jour, il était las et souriant et nostalgique de ce qui manque à l'homme pauvre.

Il n'enviait que le surcroît, ce qui donne saveur et charme à la vie.

Il me demandait: quelle est votre sagesse, quelle est votre philosophie?

J'aurais dit: c'est d'accepter le monde et le jour qui vient avec sa merveille et sa douleur et de s'accepter soi-même

Et d'être éveillé à cette grâce qui va frôler ma joue: carpe diem!

Mais la folie née avec moi changeait cette sagesse mienne en questions saugrenues.

Il ne m'appelait pas du nom d'ami, je n'y avais nul droit.

Le chalumeau de mon œil souligne de feu ce nez pur, ce genou honnête:

Heureux êtes-vous dans l'intégrité de votre jeunesse, accueillant, ouvert.

Il redressait parfois le col, excédé: je vous ai déjà répondu!

J'essayais de suivre l'obscur progrès de sa réflexion dans son regard détourné, tendu.

Il ne s'est passé rien d'autre: que vouliez-vous qu'il se passât?

Dans l'ombre par le chemin qui tourne au dessus de la mer je l'ai reconduit.

Nous nous sommes serré la main simplement dans la nuit.

Six autres soirs je scrutai la route jusqu'au tournant sous le second lampadaire.

Qui vient dans la clarté indécise? qui passe à l'heure tardive? qui songe au veilleur solitaire?

On m'apprend que tu es parti ce matin, David d'Outremer!

L'automne s'est posé, brusquement, sur mon front.

30 août 1958

Texte C

Ne m'appellez pas frère, Monsieur de la route.

Le ruisseau court gaiement derrière le talus.

Ne me dites pas tu, le ciel est chargé de foudre.

Monsieur de la route, je vous demande bien pardon.

Ce printemps est par trop précoce, tant il parfume.

Une amitié si vite, ce n'est pas bon.

Les écoliers à coups de gueule s'entrechamaillent.

Laissons les colombes ramer doucement sur nos fronts.

Asseyons-nous, si vous voulez, sous les tilleuls.

Les toitures du coin ne sont pas fort tutoyantes.

Nous avons nos manières, que voulez-vous?

Et le plus beau chez nous est encor le silence,

Que nous apprirent l'église et la fontaine, Monsieur,

Un antique terroir qu'on nous a dit s'appeler France.

C'est tout petit. Pour nous rien de plus rare sous les cieux.

Ah! je sens qu'il faut me taire, Monsieur de la route,

Et vous quitter impoliment, le temps n'est pas sûr.

Que Dieu vous garde, en courtoisie, des mauvais coups.

19 mars 1977

Texte D

PRELUDE A L'AUTOMNE

Votre fauteuil grince, ami, dans le crépuscule.

Un automne fastueux s'approche gorgé de sucs.

Ne retenez pas votre souffle, mon cher, tout juste une bulle

À la surface de cet océan pacifique dans l'été finissant.

*Les feuilles fouillent l'air et frippent et feuillettent
Dorées de solaire intérieur jusqu'à l'extase de la mort.*

*Tu respires et je respire doucement sur la terrasse,
je n'ose et vous n'osez meurtrir cette rumeur si douce
Où le grincement d'osier tisse le contrepoint
De l'automne qui s'avance à grands pas de gloire.
Entendez-vous l'aboi du chien dans une ferme lointaine
A cette heure de septembre qui est entre le jour et la nuit?
Tu ne vas pas mourir, mon frère, nous mourons à chaque instant.
Tout à coup, brusquement, les oiseaux se sont tus?
Rien de tragique: ils sont allés dîner.*

*Qu'est-ce qui peut rendre ce chien si malheureux?
Les branches ne tremblent plus aux souffles équivoques.
Une mouche a tourbillonné autour de mon incertaine parole,
Ivre de se faire entendre avant le long sommeil des semences.
Les raisins, tout là-bas, avidement se tendent
Au geste imperturbable et passionné des vendangeurs.
Il n'y a pas vraiment de silence, croyez-le, il n'y a
Qu'une musique extraordinairement assourdie
Propagée de l'Armorique à l'Océanie:
Chiens enchaînés, rameaux ramant, mouches préoccupées
En télégrammes autour de la minuscule planète*

*Comme si j'étais seul? les oiseaux sont revenus,
La mouche recommence à zébrer mon espace.
Le chien a fini par se taire:
Il écoute un plus lointain congénère
A peine perceptible pour nous.*

*L'or du soir tremble plus rare en la défaillance des feuilles,
L'air est plein de petits cris repus.
Je sens dans mon dos les légumes qui croissent.
Il y a des pauses et des reprises du vent
Magique, indéfinissable, dont on ne sait où il va.
Les lourds camions de livraisons savent si bien où ils vont.*

*Tu t'es endormi, seigneur mon double, avec douceur me laissant
Pour de bon seul dans un dernier grincement
A cette heure incompréhensible, au bord de l'automne proxime
Ecoutant l'été expirant, l'obscur rumeur du monde,
A demi mort, vivant à demi, indécis
Sur ce qu'est mort, sur ce qu'est vie,*

*Issu des moissons, aspirant aux vendanges,
Saturé d'ailes, de ramures,
Immobile autant que se peut faire
A l'extrême frontière du Temps.*

Vendredi 5 septembre 1980
9 heures et demie du soir

Texte E

SILENCE DES MORTS

*Partis, endormis, inhumés
sous la dalle et dans la mémoire,
absents tout à coup depuis des siècles,
sans réponse, irresponsables,
vous qui aviez si grand souci de moi,
embarqués dans quelle aventure,
captés par quel ravissement,
centrés sur quel ego, vous les généreux?*

*On remue les mementos dans le livre de messe,
on remémore les promesses:
je ne te quitterai point, mon bien-aimé;
on interroge ces visages
mêlés aux pages de la vie
souriants douloureux clairs énigmatiques,
impuissants par excès de tendresse.*

*Quelle est mon impuissance à votre égard, mes disparus:
tout ce que je ne fis tant que vous étiez là,
tout ce que j'aurais dû ne pas faire!
On me dit: vous avez la prière.
C'est prier vous dévisager aux plis du souvenir;
je rends grâces d'avoir été avec vous,
de notre don, de notre échange, de tant de jours,
même des larmes et des orages.*

*C'est quand la nuit on se réveille
et la vague salubre a reflué, votre absence creuse un lit profond:
ce filet d'eau murmurant, est-ce vous?
déjà il s'est tari entre les cailloux.
Reste avec tes songes, survivant,*

*fortement éveillé au vent de sable,
seul comme fait connaître le poids des ans.*

*Vous ne pouvez et Dieu ne peut: c'est l'autre monde
où celui-ci se révèle un presque rien.
Nous n'attendons pas que remontent les ombres:
tout, Seigneur, plutôt que cette dérision!
Dès longtemps, je suis entré dans la considération
de la prodigieuse distance
entre eux et nous, de leur silence
profond, épais, admirable, intense.*

*Tu t'en iras, le jour venu, marteler ton sol,
rire avec tes amis au vent de la terre,
manger ton pain de grand appétit,
gonfler tes pectoraux aux salures des îles,
faire ton champ, bâtir un livre,
œuvrer passionnément, oublier ce qui fut;
tu t'en iras, de jour en jour, vers la frontière*

*que toi-même passeras de plain-pied
vers la non-parole et la non-réponse
dans un mutisme émerveillé.*

lundi 25 février 1980
au petit matin

Texte F

PETIT CHANT SECLAIRE pour MARIE OLIVE

*Octobre:
entre la pomme et la châtaigne
de l'eau de l'aube à l'or du soir
Marie Olive
nous est venue par les petits chemins
doucement sur ses bas, les souliers à la main;
ce n'est pas marcher sur les roses.
C'était pourtant un mois de roses
quand elle est partie par le petit chemin,
octobre,
le mois des couronnes de roses*

pour la gloire de Notre Dame
 par cinquante ave maria
 tressés en joie, pleurs et victoire
 trois fois couronnant la Madone.
 Elle est venue, Marie Olive,
 entre la pomme et la châtaigne
 nous dire
 sans mots, par le parler des yeux,
 par l'eau clair courant du sourire
 ce qu'est vivre
 en amitié avec le Bon Dieu
 cent ans.

Cent ans, pas un de moins, cent écus d'or comptés
 écus sonnante et trébuchant
 gagnés sol après sol dans quelle étrange épargne
 à la sueur du front, au prix de bien des larmes
 de l'eau de l'aube à l'or du soir.

Or, cet or est notre trésor
 à tous, Marie Olive...
 ou plutôt le trésor, c'est vous:
 nul d'entre nous ne l'a gagné
 mais vous nous l'avez tout donné
 en étant là, simple et joyeuse,
 pour rien, pour le plaisir, par magnificence
 comme font les pauvres et les princes.

Je vous salue, Marie Olive,
 princesse de Ploézel et autres lieux,
 Tréméven, Plouha, Pléhédél,
 noble Dame de Saint-Joseph.
 Entendez-vous le royal carillon
 qui s'ébranle à tous nos clochers
 par les bourgs et par la campagne:
 le carillon de vos cent ans
 - le carillon de vos cent ans
 le carillon de l'angélus
 que de vos mains vous sonnâtes
 (avec un gars de quatorze ans)
 lorsque Jean-Baptiste Janin
 souffrait la guerre pour la France
 loin de vous...

*Carillon d'écus d'or que les banques ignorent
sauf la banque d'éternité, carillon d'heures chères et chèrement usées
au travail depuis le matin
et même dès la nuit
au pétrin du boulanger
- ah! ce fut souvent le pétrin,
ce ne fut pas souvent la noce...
mais c'étaient quand même les roses:
carillon d'ave maria
sur les grains de votre rosaire
de l'eau de l'aube à l'or du soir.*

*C'est un beau soir pour une vie
- un soir, je ne dis pas la nuit,
ce lumineux seize octobre
mille et neuf cent soixante et quinze
après la naissance du Christ.*

*Les châtaignes sont sur la table,
les pommes au pressoir,
le pain au fournil.
Vous nous avez dressé la table
de votre vie
avec amour.*

*Et nous vous regardons, Marie Olive,
en ce jour de votre centenaire
et je vous ai fait, sur mon pipeau,
ce petit chant séculaire
avec amour.*

16 octobre 1975

Texte G

NOTRE PERE

*Notre Père qui es au delà de tout et plus près de nous que notre âme,
donne-nous chaque jour notre foi, que nous n'avons pas gagnée. Pour
moi, J'ai fini de la dire, avec mon petit roseau: s'il a couru pour ta
gloire, je n'en sais rien, ni personne. Comme sa robe au lis, tu donnes à
l'écrivain sa part de souffle, au vaniteux sa joie, sa force au meurtrier. Et
tu éprouves le cœur à ton feu, mais quel en est le jugement? Ton Nom*

retentit en ce siècle, comme jamais. Sur les planches, sur les écrans, sur les ondes, Noé t'adjure, Lazare te boude, Judas s'explique, le Diable te défie. Nos romans sont pleins de tes prêtres, Jeanne brûle pour ses voix à tous les coins de Paris, ta Grâce est dans les Journaux. C'est à croire qu'ils croient en toi, et peut-être croient-ils sans y croire.

Ils disent que tes preuves ne valent rien et que ton Eglise a touché l'argent de Caïphe. Que nous t'avons fait à notre image et que tu es sans excuse pour la souffrance des innocents. Que tu es mort et que tu as besoin d'eux. Pour ton Christ, ils l'ont confisqué, les chrétiens n'y ayant jamais rien compris.

C'est vrai que je n'ai rien compris, mais du moins je commence à le comprendre. Si je ne leur remets leur dette, dont je ne suis pas créancier, comment affronterai-je ta justice? D'eux ou de nous, qui prophétise sans le savoir? Ils font les braves, mais il faut bien qu'ils écrivent sur tes lignes. Et nous qui prêchons le Royaume, il est clair que nous cherchons le surcroît. Tout mélangés les uns aux autres, et dans plus d'un cœur ta parole mariée à l'herbe de Satan, nous faisons ton œuvre qui est le corps terrestre de ton Bien-Aimé.

Mais tu veux que nous le voulions comme toi, avec la liberté des bien-heureux, non avec la rage des démons, avec l'intelligence des anges, non avec l'insouciance des oiseaux. Si ton vouloir est ton amour, comment veux-tu que je le fasse? Tu m'as livré nu aux quatre vents de la terre et du ciel et je crois en toi juste assez pour demander à croire. J'ai enfoncé dans les eaux, dormi au jardin, rougi trois fois de ton amitié, ce que seul un intime pouvait faire.

C'est pourquoi je te prie: Ne me tente pas, car je ne suis pas bon. Sépare ma cause de celle de l'Isariote, qui est en moi, et sauve-moi dans la barque de Pierre. Au chant du coq souviens-toi que j'ai confessé ton Nom sur la route de Césarée, et reconnu ton Fils dans le fils de Marie.

Donne-nous la foi pour ce jour, et demain la foi pour demain.

Jean-Paul II

AU DÉBUT
DU
NOUVEAU
MILLÉNAIRE



Lettre apostolique
au terme du Grand Jubilé
de l'an 2000

ÉCOLE CATHÉDRALE

Parole et Silence

Au début du nouveau millénaire
94 p. – 35 FF – 9 CHF

Olivier Lacombe

ORIENT
ET
OCCIDENT



Ultima verba

Parole et Silence

Orient et Occident
168 p. – 95 FF – 24,50 CHF

Marie-Thérèse Huguet

UN PEUPLE UNIQUE
POUR LE
DIEU UNIQUE



Consolez mon peuple



Parole et Silence

Un peuple unique pour le Dieu unique
118 p. – 79 FF – 200 CHF

Médias et société: quels enjeux?

Louis Chamming's est chercheur à l'Institut National de l'Audiovisuel (Direction de la recherche et de l'expérimentation), à Paris. A ce titre, il mène des études dans le champ des médias audiovisuels et des nouvelles technologies de communication, sur le thème "Communication et inter-activité".

Philosophe, il est le président du Cercle d'études Jacques et Raïssa Maritain. Il anime plusieurs groupes de recherche philosophique, et poursuit une réflexion sur quelques-uns des enjeux cruciaux de la crise actuelle de civilisation. Il est spécialement concerné par les questions relatives à la place de l'image et des technologies de communication dans la société et la culture.

Nova et Vetera l'a interrogé sur l'apport des médias et sur les problèmes qu'ils posent à la société d'aujourd'hui.

N&V. *Comment caractériser l'évolution actuelle des médias, et son impact sur la société?*

LC. Jusqu'où faut-il pousser l'analyse des différents enjeux sociaux liés aux médias? Leur place dans la société implique des dimensions philosophiques: anthropologie, métaphysique, (par exemple le rapport à la vérité), et théologiques: quand le sens de l'homme et de l'histoire, qui n'est pleinement dévoilé que par la Révélation, est en jeu.

Je partirai donc d'une analyse des médias, puisque cela relève de ma compétence professionnelle.

Il n'est pas facile de définir un média, parce que l'on confond souvent médias et médias de masse. C'est une erreur. Par exemple, Internet n'est pas un média de masse; c'est un outil plus qu'un moyen de communication. Tout moyen de communication n'est pas un média. Le téléphone n'est pas un média; je m'en sers pour communiquer avec une personne, et non avec un public. Il y a médiatisation quand il y a un contenu d'information élaboré en destination d'un public. Ce contenu, en fonction de sa mise en forme et du public auquel il est destiné, est soumis aux contraintes du support technique. Il faut donc préciser différents critères par rapport à l'élaboration du contenu: les critères de support – on ne conçoit pas le contenu de la même manière pour un journal, pour la radio, pour la télévision – et les critères de public – je ne vais pas m'exprimer de la même manière selon le public que je vise, car je m'adresse

à une classe de gens déterminés, une classe d'interlocuteurs déterminés, c'est ce que j'appelle un public.

De plus, en raison même de cette nécessité de construction du contenu et des exigences du support, il y a inévitablement des contraintes économiques. Un média proprement dit fait appel à un modèle économique. Même un journal de classe doit être financé, donc vendu.

Mais ce qui est fondamental dans un média, c'est précisément la médiation, c'est-à-dire la construction, l'élaboration du contenu en fonction du support et du public.

N&V. Il y a donc des médias de nature différente?

LC. Disons déjà que ce qui est trop "immédiat", ou transparent à l'usage, comme le téléphone, n'est pas un média. Sur Internet, l'e-mail, est un équivalent écrit du téléphone: on n'écrit pas un e-mail comme on écrit une lettre, on l'écrit comme on parle et même parfois de façon très phonétique, sans souci de l'orthographe. L'e-mail est construit sur le téléphone et n'est pas structurellement un média. Mais par contre, le Web – ces pages qu'on met en place pour offrir un contenu à un public – est typiquement dans une logique de média.

C'est là que j'introduirai une autre distinction: il y a des médias de masse – "*one to many*" – comme la radio, la TV, la presse écrite. Leur modèle économique joue l'amortissement sur le grand nombre, sur l'économie d'échelle. La production d'émissions de télévision coûte des fortunes, mais comme c'est reçu par un très grand nombre de spectateurs, on peut la financer: soit par la redevance, soit par la publicité, soit par abonnements. Il y a ici une logique économique "de coût marginal nul", c'est-à-dire qu'un auditeur de plus ne coûte rien au diffuseur. Alors qu'Internet est un média "*one to one*". Il est basé sur la logique du téléphone. Pour des raisons à la fois techniques et communicationnelles, il ne se conforme pas à cette équation de coût marginal nul, mais à celle d'un coût marginal constant. Un des problèmes que rencontrent les entrepreneurs d'Internet, c'est que les modèles économiques des médias de masse ne se transposent pas. Par exemple, la publicité généraliste ne marche pas bien. Il faut d'autres modèles comme le marketing direct, où l'on cherche à s'adresser à une personne identifiée avec qui on crée un dialogue. On a donc affaire ici à un média *one to one*, c'est-à-dire lié au dialogue et à l'interactivité.

Les discours sur la convergence selon lesquels Internet est appelé à se substituer aux médias de masse, à la radio et à la télévision, me paraissent approximatifs et insuffisants. Internet, justement, repose sur une logique de communication différente, et c'est ce qui le rend intéressant, mais aussi peut-être plus surprenant.

Professionnellement, je suis bien obligé de le constater – et les opérateurs s'en aperçoivent progressivement –: l'interactivité sur la télévision et l'interactivité sur Internet sont deux mondes différents. Les télévisions, par exemple, ont en général un site sur Internet sur lequel on trouve toutes sortes d'informations écrites, des programmes archivés, etc.; même si on peut également écouter le programme en continu (dans des limites assez étroites), on voit bien qu'on est dans une logique de communication différente.

Avec Internet, on en revient à des médias plus interactifs, c'est-à-dire plus orientés directement vers le dialogue et l'interactivité. Mais je ferai ici une distinction: la communication, au sens fort du terme, c'est le dialogue, parce qu'il y a une réciprocité des échanges à contenu intelligible, tandis que l'interactivité, c'est l'action sur un environnement technique. On peut parler de dialogue avec un ordinateur mais ce n'est que par métaphore. Au sens propre, on ne dialogue qu'avec une personne.

N&V. *Qu'en est-il alors des médias de masse?*

LC. On peut dire qu'ils ont façonné le vingtième siècle. Il y a eu le grand prophète Mac Luhan, le sociologue canadien qui annonçait le "village global" produit par les *mass-media*: pour lui, le message principal, c'est le medium lui-même, par le "massage" qu'il effectue indépendamment des contenus véhiculés. En effet, les *mass-media* exercent sur les esprits un conditionnement extraordinairement puissant, dans la mesure même on est dans un type de communication unidirectionnel, non réciproque. Par définition, les médias de masse sont des émetteurs qui cherchent à atteindre autant de récepteurs que possible, éventuellement de très grands nombres, comme on l'a vu. C'est pourquoi leur logique est une logique de séduction, de manipulation intrinsèque et non une logique de dialogue. Il faut s'assurer que le récepteur va finalement être capté par votre discours et va y adhérer. C'est vraiment l'empire de la séduction, et la concurrence n'arrange rien!

N&V. *Voilà précisément où les problèmes pourraient surgir!*

LC. Les problèmes, on a déjà pu les observer. Par exemple, les grands mouvements fascistes ont énormément joué sur les médias, et on sait bien qu'il y a une énorme tentative de conditionnement de l'opinion et des mentalités par le biais des médias, soit à des fins politiques, soit à des fins économiques (les conditionnements par la publicités ne sont *in fine* pas plus acceptables que les conditionnements explicitement idéologiques). Par ailleurs, il est certain que les médias de masse ont introduit une évolution – est-ce une dérive? c'est ce à quoi il faut réfléchir –, une évolution de la démocratie. Il y a un livre intéressant de Roger Chartier qui s'appelle "les origines culturelles de la Révolution française" dans

lequel il fait une analyse de la notion de public, montrant comment celle-ci est née dans les salons parisiens où une opinion publique s'est petit à petit formée et est devenue un élément de pouvoir. Mais on voyait bien que cette opinion publique se formait dans des univers à taille humaine, dans des dialogues, dans des débats. Et l'exigence démocratique, en tout cas celle qui était contemporaine de la Révolution et de la période qui a suivi au XVIII^e et XIX^e siècles, était exprimée dans les salons et par la presse, qui favorisaient les débats et la réflexion. Tandis qu'avec les médias de masse et de flux vous n'avez pas le temps de réfléchir. Si vous commencez à réfléchir, vous ne suivez plus. Il y a une notion de flux qui fait que vous êtes privé et du dialogue et du temps nécessaires à la réflexion critique. Vous êtes donc privé de tout moyen d'interrogation directe sur l'information qui vous est fournie. Il y a un contrôle indirect, après coup, mais sur le moment, on vous montre des images, on vous dit des choses pour lesquelles vous n'avez pas la possibilité directe de vous demander si c'est vrai ou pas.

N&V. *Peut-on penser que le degré d'influence du média est différent selon qu'il s'agit de son ou d'image; celle-ci exerçant une prégnance particulière sur celui qui la reçoit?*

LC. Si on veut caractériser l'impact respectif de l'image et du son, il ne faut pas se leurrer: il y a du son sans image, il n'y a pas d'image sans son. J'ai essayé de montrer ailleurs¹ que la vérité de l'image est dans les mots qui l'accompagnent, elle n'est pas dans l'image elle-même. L'image donne à voir, elle peut donner à penser. Ce n'est pas l'image comme telle qui exprime un jugement – une simple appréhension n'est pas un jugement, la philosophie nous l'apprend –, donc le jugement sur le réel, affirmation et négation, n'est pas donné par l'image, il est donné par le discours qui l'accompagne. Si on vous montre par l'image par exemple "un charnier à Timisoara", la vérité de cette image ne sera pas dans ce que vous voyez mais dans l'affirmation qui vient par-dessus. On sait qu'on peut faire d'une image un usage très différent selon le commentaire dont on l'assaisonne.

N&V. *Mais qu'est-ce qui va toucher le plus le téléspectateur, l'image ou le son?*

LC. Je pense qu'il y a une fascination exercée par l'image. On a vu plus haut qu'un média de masse est un média de séduction. Or l'image a un énorme pouvoir de séduction, elle fascine, elle enveloppe, pour diverses raisons souvent analysées. Mais le contenu intelligible, encore

1. "Y a-t-il une vérité dans l'image", *Nova et Vetera*, n° 1, janvier-mars 1999.

une fois, n'est pas directement dans l'image, il n'y est qu'en puissance. L'homme ne pense pas sans images, mais il pense à proprement parler en abstrayant des concepts, des jugements à partir des images. Donc il est fasciné par l'image, certes, mais s'il veut penser, il faut qu'il s'en abstraisse. Tant qu'il est dans le flux de l'image, il est comme tétanisé. D'ailleurs, on l'a observé, le cerveau est, devant la télévision, en régime *alpha*, c'est-à-dire en hypnose légère. D'une certaine façon, je dirais que sous l'impact de l'image le jugement est suspendu. Cela convient tout à fait à l'*intox*, à la manipulation, au conditionnement publicitaire, etc. En face, la radio qui n'a pas d'image offre sans doute plus de possibilités de réflexion et d'analyse. Il est connu que les émissions à caractère scientifique marchent mieux à la radio qu'à la télévision; paradoxalement, il y a plus de contenu intellectuel dans les émissions de radio que dans les émissions de télé. Je me souviens d'une réflexion de Michel Serres qui disait qu'en deux heures de télévision, il n'arrivait pas à faire passer quatre pages de texte.

N&V. *On voit bien alors la puissance de manipulation – éventuelle, parce qu'elle n'est pas obligatoire – d'un média comme la télévision.*

LC. Bien sûr, mais c'est fait pour cela. Si les pouvoirs publics ont tellement investi au départ sur ce média (parce que la télévision, ça coûte quand même cent ou mille fois plus que la radio), comme l'ont fait ensuite les acteurs économiques en vue de rentabiliser leurs investissements, c'est bien parce qu'ils y voyaient un moyen de contrôle, ou tout au moins d'influence.

N&V. *C'est là qu'on peut se poser la question du rapport entre le message diffusé et la réalité.*

LC. De toutes façons, tout média est une construction de contenu. Il n'y a pas de média objectif, qui donnerait la vérité telle quelle. Les médias donnent lieu à une très forte élaboration de contenu. Il y a des élaborations déjà dans le texte d'un journal. Chaque fois que l'on voit le résultat du traitement d'une information dont on connaît la source, même dans les journaux les plus sérieux, on est étonné par l'écart avec l'information de départ. Et c'est encore bien plus fort dans les médias d'images, où le traitement de contenu est forcément plus important. Il faut savoir qu'un média implique toujours un point de vue, ce qui n'est pas forcément mauvais en soi.

N&V. *Une phrase de Jean-Paul II pour la Journée mondiale de la communication, se rapporte semble-t-il à ce sujet: "Là où, autrefois, les médias rapportaient des événements, ceux-ci sont aujourd'hui souvent façonnés pour satisfaire aux exigences des médias. Les rapports entre la*

réalité et les médias sont donc devenus plus difficiles à démêler et c'est là un phénomène extrêmement ambivalent.²"

LC. Il s'agit là d'autre chose encore. Je crois que dans un média, il y a une construction nécessaire du contenu même quand on se contente de rapporter des événements. C'est toujours construit, selon un certain angle, un journaliste le sait bien: il prend un point de vue, il élabore. Tout média fournit un point de vue sur un événement. Mais c'est vrai que plus le média tend à l'objectivité, plus il fera en sorte que son point de vue soit riche ou qu'il y ait plusieurs points de vue juxtaposés, facilitant la réflexion critique et le jugement. C'est vrai qu'avec les médias de masse orientés vers la satisfaction d'une grande audience, on peut être tenté de "produire" les événements les plus intéressants, les plus demandés par le public. Dans tout média, il y a ce qu'on appelle le contrat de lecture, entre le journaliste, l'auteur du message d'une part, et le récepteur d'autre part, qui fait que l'on va produire l'information qui correspond à un certain public et à une certaine attente. Cela se vérifie notamment lorsque tout à coup un journal, ou une radio ou une télévision se met à changer de ligne ou de style, il perd une partie de son public sans forcément capter le public visé. Il y a une espèce d'accord réciproque assez étroit entre les médiateurs, les journalistes, et leur public. C'est vrai pour tout média.

Il est certain qu'il y a une dérive qui menace les médias de masse, comme la télévision qui coûte très cher, qui peut certes rapporter de l'argent, mais qui est surtout très puissante parce qu'elle touche un très grand nombre d'auditeurs: ce sera de chercher les événements fédérateurs, les grands événements sportifs par exemple, certains événements politiques aussi. La grande tentation sera d'organiser les événements eux-mêmes pour attirer l'audience. Soit je vais systématiquement prendre l'angle qui va attirer les foules – je me souviens, par exemple, quand une éruption volcanique a provoqué des écoulements de boue en Colombie, de cette petite fille qui avait les caméras de toutes les télévisions du monde braquées sur elle pour la regarder s'enfoncer dans la boue; c'était monstrueux, mais c'est typiquement le genre d'événement dont raffolent les médias (c'est-à-dire nous, le public...). Là, l'événement n'était pas fabriqué, mais on l'avait bien mis en scène. Dans certains cas on va jusqu'à créer l'événement pour alimenter les médias. Ainsi les opérations de la Guerre du Golfe ont été plus ou moins conçues pour les médias. On n'a pas vu ce qui s'est vraiment passé sur le terrain, on a vu quelque chose qui a été créé pour les médias.

2. Jean-Paul II, Message pour la Journée mondiale des Communications sociales, 25 janvier 2001 (Doc. Catho., 18 février 2001, n° 2242).

Donc il y a une possibilité de dérive qui est tout à fait réelle et qu'il faut dénoncer. Elle n'est pas forcément intrinsèque aux médias, mais au mauvais usage des médias, puisque les médias – c'est ma position fondamentale – sont des moyens. Un moyen vaut ce qu'on en fait. Un moyen est ordonné à une fin. S'il atteint la fin qu'il vise de façon correcte, et si la fin est droite, il n'y a rien à dire. A partir du moment où les moyens détournent les fins, ceux-ci se retournent contre l'homme: cela peut être le cas des médias.

N&V. *C'est ce que dit le document du Conseil Pontifical pour les communications sociales: "Les personnes choisissent toutefois d'utiliser des médias à des fins de bien ou de mal, d'une bonne ou d'une mauvaise façon."³*

LC. Certes, il y a une liberté de la personne face au média, mais elle peut être conditionnée dans une direction ou dans une autre. Au niveau collectif, face à certains médias, il est parfois difficile de discerner une possible orientation vers le bien. Prenons l'exemple du dilemme récent de France-Télévision qui, le dimanche matin, n'a pas une émission de foot aussi bonne que TF1 et qui voudrait en placer une à ce moment-là. Or ça tomberait à l'heure des émissions religieuses et donc il y a conflit entre une émission fédératrice qui serait l'émission du foot et les émissions religieuses. Les premières feraient un bien meilleur "audimat" que les secondes, que les pouvoirs publics ont statutairement le devoir de relayer, ce qui n'est pas très avantageux pour France 2 dans une logique d'audimat. Bien que dans ce cas le foot ait été finalement abandonné parce que trop coûteux, il y a cependant eu un conflit qui a menacé "Le jour du Seigneur". Apparemment chacun peut choisir, mais, en réalité, les choix échappent à l'individu. Souvent la loi du grand nombre est déterminante, et si elle impose des choix médiocres ou mauvais, le petit nombre est acculé à les suivre. Il faut bien voir que les médias de masse sont basés sur une logique de l'offre, et non de la demande qui ne joue qu'un rôle de *feed-back* indirect.

N&V. *Que penser du rôle de l'Etat?*

LC. En France il y a certainement une crise de l'Etat à ce sujet, qui ne sait pas repenser la mission du service public de la communication et qui laisse finalement les règles du marché prévaloir dans le fonctionnement des entreprises concernées en les privatisant, en les mettant en concurrence, en les mesurant sur des critères d'audimat, etc., ce qui fait qu'au bout d'un moment, il n'a plus de régulation réelle, il n'y a plus de régu-

3. Document publié à l'occasion du Jubilé des Journalistes, Rome, 1^{er}-4 juin 2000 (*Doc. Catho.*, 2 juillet 2000, n° 2229).

lation éthique. La première chose qu'on observe, c'est que le bon usage des moyens médiatiques suppose une régulation éthique, et au premier chef, ce devrait être le rôle de l'Etat. Aujourd'hui, qu'est-ce que l'Etat? C'est un organe au service de la Nation, et quand dans la Nation elle-même exprime majoritairement une opinion discutable, même s'il y reste une minorité éclairée, cette majorité tend à faire une pression décisive pour imposer l'opinion en question. C'est la loi du grand nombre qui prévaut. Il y a ici un problème assez grave de régulation éthique parce que la loi du grand nombre (ou de la majorité comme telle) ne suffit pas. C'est peut-être le principal point de crise de la démocratie moderne qui est une démocratie de masse. Or la masse comme telle n'est pas apte à fournir une régulation éthique. Des sociologues avaient déjà noté qu'une psychologie de masse est une psychologie irrationnelle, alors que la régulation éthique est précisément rationnelle. Il y a un déficit d'instances capables d'imposer une régulation éthique. Il manque aussi des associations d'expression (et de pression!) bien organisées pour réagir contre les abus ou les dérives des médias.

N&V. On pourrait aussi souligner des aspects positifs extraordinaires dans le phénomène des médias.

LC. En effet, et c'est la doctrine du sociologue français Dominique Wolton qui a pris fait et cause pour la télévision dont la mission serait d'éduquer les masses à la démocratie⁴. Oui, dans le principe, il a raison de revendiquer cela. Maintenant, est-ce la réalité? Est-ce qu'on s'y achemine? Je crains qu'il y ait intrinsèquement dans la notion de média de masse, donc de non-dialogue, une tendance négative plus forte que la tendance positive. Cela tient à la nécessité économique d'atteindre le plus grand nombre possible d'auditeurs, coûte que coûte, et à la mise en œuvre d'un si grand pouvoir de séduction. La puissance matérielle de ces moyens est tellement riche, tellement lourde, qu'il est difficile de les contrer. Cela nous ramène à l'opposition établie par Maritain entre les moyens riches dont font partie les médias de masse, et les moyens pauvres. Il y a une matérialisation de fait inhérente à ces outils. Si on veut les utiliser droitement, il faut une énergie morale, une vigueur éthique extraordinairement forte pour être capable de résister à cette glissade. Wolton a beau déclarer, comme un impératif kantien, que les médias doivent éduquer les masses à l'idéal démocratique, tel n'est malheureusement pas le cas en général. On retrouve ainsi le divorce entre le "tu dois" et la réalité concrète, avec un écart irréductible, parce que le poids matériel des moyens de communication est trop fort.

4. Cf. Dominique Wolton, *"Eloge du grand public"*, Champs, Flammarion, 1993

N&V. *La tendance n'est-elle pas inversée avec les nouveaux médias, par exemple Internet?*

LC. C'est justement là que je vois l'arrivée d'Internet et de son interactivité comme quelque chose de positif, bien qu'il y ait certes des dangers. Dominique Wolton n'aime pas beaucoup Internet, sans doute parce qu'il pense que cela menace son idéal de télévision de masse, mais peut-être se base-t-il sur un modèle de régulation qui est du passé. Internet introduit, avec l'interactivité, le dialogue. On a ici affaire à un autre mode de communication, non un média de masse, *one to many*, mais un média interactif, *one to one*. Que par-dessus on puisse surajouter des systèmes *multicast* permettant d'obtenir des diffusions plus ou moins de masse – à des coûts économiques d'ailleurs élevés, avec de grosses difficultés techniques, et en perdant peu ou prou l'interactivité – ne change rien à l'affaire. Je vois un atout extraordinairement positif dans la revalorisation d'une communication dans laquelle tout un chacun a son mot à dire. Sur la radio et la télévision, il est difficile d'intervenir sur les programmes, c'est toute une histoire. Vous pouvez écrire des lettres, intervenir directement dans certaines émissions, vos possibilités d'intervention en tant qu'auditeur restent très faibles. La vraie interactivité, la capacité de changer le message à la source, de changer de programme, est pratiquement inaccessible. Sur Internet, c'est différent. Dans un certain nombre de cas, c'est même quasiment trivial. C'est simple et c'est fait pour. Je crois que cette interactivité et ce dialogue introduisent deux choses: d'abord la réciprocité possible, et donc une dimension capitale de la communication qui était absente des médias de masse, et deuxièmement l'autonomie. Qui dit interactivité dit choix, dit autonomie. Sans même parler de dialogue, cette reconquête de l'autonomie est très importante et fait que l'internaute est structurellement quelqu'un de différent, dans l'attitude et l'état mental, d'un auditeur de radio ou d'un téléspectateur.

L'introduction d'un moyen de communication de type Internet stimule à nouveau l'idéal d'une démocratie participative et non moutonnaire, à l'encontre des phénomènes de masse – comme on le voit trop souvent dans les votes publics, qui montrent une étroite collusion entre les opérations électorales et les médias de masse –, parce que justement ceux-ci jouent sur l'agrégation des grands nombres, avec toutes les dérives qui peuvent en découler. Les critiques qu'on peut faire aux médias de masse rejaillissent sur le système électoral moderne qui leur est étroitement lié. On pourrait tenter d'instaurer des pratiques de démocratie directe et participative avec Internet. Il y a là quelque chose qui mériterait d'être valorisé et développé. De ce point de vue, je suis assez partisan d'Internet. J'estime que cela introduit une alternative démocratique intéressante par rapport aux médias de masse.

Elle est là, la transition. Etant données les limites intrinsèques des médias de masse qui sont trop lourdement matériels, Internet se présente comme un moyen de communication plus léger. Il suppose bien sûr un dispositif technique élaboré qui n'est pas facilement accessible à tous. Il faut des infrastructures, des formations, etc., Dans les pays du tiers-monde, l'accès à Internet n'est pas si aisé. Mais il est beaucoup plus facile de mettre en place un réseau Internet qu'un réseau de télévision, en tout cas dans les pays possédant un bon réseau téléphonique. Ce sera favorable à une démocratie plus participative, à une communication plus authentique de personne à personne. Je crois par conséquent qu'il faudrait saisir cette opportunité.

N&V. *N'y a-t-il pas là aussi des risques à éviter?*

LC. Il y a effectivement des dangers spécifiques à Internet. D'abord, qu'est-ce qui se passe dans les médias de masse? On est bombardé par des messages mais comme on l'est collectivement, l'individu est protégé. L'anonymat est assuré. Certes quelques personnes acceptent de servir de "cobayes" pour l'audimat, mais individuellement on ne sait pas ce que chacun fait de son écoute, quel va être l'impact réel de la publicité, etc. On ne connaît pas les individus comme tels, on est limité à une approche seulement statistique des comportements. Il est intrinsèque à la communication de masse d'avoir une approche collective, statistique de son public, rapportée à la notion de "cible".

Sur Internet, c'est très différent. En raison de la structure technique du dispositif, il n'y a rien de plus facile que d'identifier l'interlocuteur. De toute façon, la communication Internet établit un rapport individualisé entre l'émetteur et le récepteur puisque la machine réceptrice envoie des messages d'acquisition pour dire qu'elle a bien reçu la communication. En effet, le système technique de communication par "paquets" implique que, pour réguler le flux des paquets, il faut que l'émetteur reçoive les messages d'acquisition du récepteur. Il y a par construction la possibilité d'identification physique du récepteur. Dans la logique Internet, non seulement l'identification de chaque utilisateur est possible, elle est même pratiquement imposée. De ce fait, la sphère personnelle et privée est moins protégée.

Sur Internet les interlocuteurs sont normalement identifiables. Via les besoins de l'administration et du marketing direct, on va vers la généralisation de fichiers complets sur les personnes, leurs habitudes, leurs achats, leurs déplacements, leur structure familiale, leur casier judiciaire, etc. Déjà aux USA, quand les agences de détectives font une enquête, ils commencent par croiser les fichiers publics qui, pris indépendamment, sont sans problème, mais quand vous les croisez avec suffisamment de critères, au bout d'un moment vous arrivez à cerner les

individus et à savoir sur eux énormément de choses qui normalement sont confidentielles. On peut également faire commerce de ces fichiers. Cela existe déjà en publicité (pour le "mailing"), mais là, on entrerait dans une logique de fichage systématique des individus. Actuellement, pour les médias de masse, on a recourt à une approche sociologique de type statistique qui nous dit: la ménagère de moins de 50 ans se comporte de telle ou telle manière, dans tel pays, etc.; c'est très général, et l'individu reste inaccessible. Mais avec Internet, on pourra savoir comment Monsieur Dupont se comporte, quelles choses il achète, de quelles choses il ne veut pas, où il passe ses week-ends, etc. Avec les cartes bancaires, nous avons le pistage électronique; quant à Internet, c'est un moyen remarquable d'identifier, de suivre, et de fichier chacun à tout instant.

N&V. Sans vouloir rompre le fil de ce raisonnement, ce qui nous intéresserait, par rapport à ces propos, c'est la question du respect de la sphère privée. Cela concerne toutes les formes de médias, par exemple le droit à l'information auquel se réfèrent très souvent les médias, qui leur permettrait d'entrer résolument dans la sphère privée des gens, de jeter dans le public des informations à caractère privé, ou alors, du côté d'Internet, ce pistage dont on parle. Que peut-on dire là-dessus?

LC. Je ne mettrais pas sur le même plan les problèmes de protection de la vie privée sur les médias de masse et sur Internet. Comment les médias de masse, qui ne sont pas des médias de dialogue, créent-ils le dialogue apparent? c'est en prenant des populations type "Monsieur ou Madame-Tout-le-Monde" ou des stars – ou les deux, car de plus en plus les Monsieur-Tout-le-Monde sont "starisés", ils deviennent des héros d'un jour parce que les gens s'identifient en eux. Cela crée une illusion de dialogue. Si c'est Monsieur-Tout-le-Monde qui est sur le plateau, ce pourrait être moi aussi. Moi réel, comme dans "Gagner des millions", ou moi rêvé dans la "starisation". Dans tous les cas, je me projette. Le mécanisme de substitution, de réciprocité dans les médias de masse est un mécanisme de projection: on met des individus-types, des "stars", sur le plateau, et je vais me projeter sur eux; ils vont me faire vivre cette communication comme si j'étais moi-même dans le dialogue. Effectivement, sur ces personnes représentatives, ces substituts projectifs, il y aura un problème de droit à l'image. Les stars sont l'objet de toutes les scrutations, comme, d'une certaine façon, ces personnes qui accèdent au plateau et qui, dans les émissions "psy-shows", se débattent, s'étalent. On veut scruter jusqu'au fond ce Monsieur-Tout-le-Monde, ou, à l'autre extrême cette star idole collective, sur lesquels on estime avoir autant de droit que sur nous-même puisqu'ils nous servent de substituts projectifs, et qu'ils sont là pour ça! La pression des médias de

masse est très forte sur la vie privée, non pas de tout le monde, mais seulement de ceux qui sont choisis comme "otages". Consentants ou pas. Ceux-là doivent être protégés contre toutes sortes d'abus, mais cela ne joue que pour un petit nombre de personnes (volontaires ou non: au départ, il y a souvent une concession, comme dans le cas des hommes politiques qui ont tellement besoin de ces médias qu'ils en acceptent finalement l'emprise). En ce qui concerne les autres, le grand nombre est à l'abri: la ménagère de moins 50 ans n'a pas d'existence individuelle. De ce point de vue, Monsieur-Tout-le-Monde est en général à l'abri des médias de masse.

Sur Internet, et avec tous les moyens modernes de communication et de paiement individuels, c'est tout le monde qui peut être pris en otage. Et il n'y a plus de protection de vie privée pour personne. Je dirais même que c'est le contraire: étant donné que c'est un outil de marketing direct, on voudra tout savoir sur chacun. On voudra des fichiers, des grandes bases de données, et à l'avenir, sûrement, ce sera "Big Brother" automatisé. Chaque fois que vous serez sur Internet, vous refilierez des données au système, cela enrichira des bases données systématiques par lesquelles on saura plus de choses sur tout un chacun. "Big Brother", c'est là qu'il se met en place, bien plus qu'avec la télévision qui ne peut pas aller voir chez l'individu.

N&V. Imaginons le pire: qu'un régime totalitaire se saisisse d'un moyen comme celui-ci...

LC. Je pense que le libéralisme économique actuel sans frein est un régime totalitaire qui ne dit pas son nom! Nous sommes dans un régime totalisant, dont les bases sont fausses. Totalitaire, c'est quelque chose qui impose un point de vue partiel au tout. C'est le cas de l'économie moderne qui impose à tous la dimension économique comme fin ultime, alors que c'est une dimension partielle et subordonnée. Notre système est encore régulé, jusqu'à un certain point, il pourrait en accoucher d'autres qui ne le seraient plus, et où les médias joueraient un rôle central. Cela créerait un danger extraordinaire. Et ce n'est déjà plus de la fiction, il y a des reportages qui nous montrent des gens en train d'enregistrer les données et de les exploiter pour manipuler les autres, les contrôler, faire du chantage, etc. Sauf que, pour avoir un système totalitaire complet – mais alors là, il ne faudrait pas trop divulguer la recette! – il faudrait coupler le système Internet avec le système télévision. Prenons l'exemple du téléachat. Je veux vendre une voiture ou n'importe quel objet, pour capter, séduire et convaincre l'interlocuteur que cet objet est désirable, alors rien n'est plus efficace que la télévision, avec toute sa puissance de séduction tout entière consacrée à cela: faire pénétrer dans les esprits l'idée que ce qu'on est en train de dire est juste.

Le téléachat, c'est une émission qui consiste à vanter les mérites d'un produit. Au bout d'un moment, je suis convaincu, cette voiture est bien celle qu'il me faut. Que se passe-t-il alors? Si je regarde une télévision ordinaire, il ne peut rien se passer directement puisqu'il n'y a pas de retour d'information. Si je veux vraiment acheter la voiture, il faudra que j'éteigne la télévision, que je prenne contact avec un vendeur, un garage, etc., nombre d'étapes au cours desquelles je vais échapper à l'espèce d'hypnose manipulatoire à laquelle j'ai été soumis. Si maintenant mon système est couplé avec Internet, je n'ai plus qu'à appuyer sur un bouton quand je suis mûr, et je suis mis directement en relation avec le vendeur de voitures. Ainsi la transaction peut se faire immédiatement, sans sortir du climat de conditionnement, et là je suis totalement piégé.

L'efficacité maximum, c'est de coupler la puissance de séduction du média télévision et l'interactivité du média Internet. C'est tout à fait envisageable: avec la télévision interactive, on aura accès à des fenêtres Internet et il n'y aura plus qu'à appuyer sur le bon bouton. Ce sera terrible pour les gens qui ont des compulsions d'achat. Ils regardent la télé et ils sont piégés. Il va falloir établir des garde-fous, des protections, contre les mal intentionnés (et ils sont légion) prêts à utiliser les ressources combinées de ces systèmes. Si j'arrive à combiner la puissance de la communication de masse avec la souplesse de la communication interactive, je contrôle tout.

N&V. *Quelles conclusions peut-on alors formuler sur le plan de l'éthique?*

LC. Il resterait encore beaucoup de choses à dire sur ces quelques aspects des différents moyens de communication. Malheureusement l'histoire montre périodiquement que l'humanité s'emploie autant à réaliser ses potentialités inquiétantes que ses potentialités exaltantes. Maritain a justement fait remarquer que l'histoire croît simultanément dans le bien et dans le mal; on ne peut pas l'empêcher, c'est une loi de l'histoire. Comment faire que malgré tout le bien prévale autant que possible sur le mal? C'est bien l'enjeu de la réflexion éthique.

Il y a deux niveaux à considérer: les fins, et les moyens. La question éthique renvoie à l'agir. L'agent agissant toujours en vue d'une fin, tout est suspendu à la fin: en vue de quelle fin j'agis et utilise tel moyen? Or, comme le dit saint Thomas, je ne suis pas libre par rapport à la fin ultime, je veux nécessairement le bonheur, je ne suis libre que par rapport aux moyens que j'emploie pour y parvenir ("moyen" est pris ici au sens large, et désigne aussi bien les fins intermédiaires par rapport à la fin ultime que les purs moyens). Donc j'inscris ma vision de la fin ultime dans les fins que je choisis et dans les moyens que j'emploie: c'est le rôle de l'éthique de régler la hiérarchie des fins et des moyens. En ce qui

concerne les médias, je suis bien devant une question éthique puisque j'ai affaire à des moyens de communication: je dois donc me poser la question du bon usage de ces moyens. En bonne logique éthique, je suis alors obligé, pour commencer, de me poser la question de la fin.

C'est là qu'on retrouve la question de l'homme tout entière, jusqu'à sa dimension théologique, c'est-à-dire la question de la fin ultime: 1. Qu'est-ce que l'homme? 2. Quelle est sa fin? Ce qui d'ailleurs ne fait qu'un; je ne peux pas expliquer l'homme sans savoir pour quoi il est fait. L'homme est en devenir, sa maxime est: "deviens ce que tu es". En devenir, il est ordonné à sa fin. Connaître l'homme, c'est aussi connaître sa fin. Pour répondre rapidement, disons, en un mot accepté par un grand nombre, que l'homme est un être spirituel. La fin de l'homme est spirituelle, et donc avant tout personnelle. La fin de l'homme n'est pas une fin intrinsèquement collective, c'est une fin intrinsèquement personnelle qui suppose cependant toutes sortes de dimensions collectives, parce que la personne est relation et ne peut exister sans cela. Maritain a très bien montré que l'individu matériel est au service de la société qui le collectivise et qui le rend possible. La partie est au service du tout, l'individu humain est une partie de la société, donc il est à son service. Mais cet individu n'a de sens que parce qu'il est aussi une personne et pour le coup, la société tout entière est au service du développement de la personne. Il y a une espèce de réciprocité des causes. L'homme est à la fois au service de la société, et indépendant et au-dessus d'elle.

Quand je dis que la fin ultime de l'homme est personnelle, j'énonce de ce fait le caractère subordonné des fins collectives qui sont au service du développement de la personne. Donc un des critères de la bonne utilisation des moyens de communication, c'est qu'ils soient au service du développement des personnes. On a là déjà un premier test, une première indication qu'ils sont éthiquement bons ou mauvais. Tout ce qui est collectivisant comme négation de la personne est à rejeter. C'est pour cela qu'Internet qui favorise l'autonomie, une des dimensions fondatrices de la personne et qui exprime sa liberté, est à développer.

N&V. *Peut-on développer la question de savoir qui est l'être humain?*

LC. L'homme est fait d'âme et de corps, il est une personne spirituelle, incarnée. Toutes ses dimensions doivent être prises en compte. Internet développe la communication, on ne peut pas le nier, mais en même temps prive la communication de certaines dimensions matérielles. Internet, c'est le monde du "virtuel", il "désubstantialise". Sur Internet il n'y aura jamais de pizza comestible. Ce qui circule sur les réseaux informatiques, c'est de l'information, c'est-à-dire les signes des choses, pas les choses elles-mêmes. On pourra chercher des substituts aux choses, c'est une des raisons pour lesquelles l'image est si importante dans ces moyens de com-

munication. L'image est un signe qui ressemble à ce qu'elle signifie. Elle peut donc servir de substitut: je n'ai pas la fiancée, mais j'ai la photo de la fiancée. L'image est donc requise dans tous ces médias à distance et, par son immédiateté, elle constitue une sorte de compensation à la médiation. C'est vrai pour la télévision, pour la radio qui offre des images sonores et pour Internet qui va être sollicité de développer beaucoup d'images visuelles et sonores, et peut-être un jour olfactives, pour fournir une sorte de compensation à la désubstantialisation, à la décorporation du virtuel. Il y a là quelque chose de potentiellement dangereux pour l'équilibre de l'homme, qu'il faut veiller à réguler.

N&V. *Sommes-nous bien à même d'assurer les régulations nécessaires?*

LC. L'éthique c'est donner des règles pour le bon usage. Il s'agit d'abord de déterminer des fins reconnues ou au moins acceptées par tous. S'il n'y a pas de bien commun partagé, il ne peut pas non plus y avoir de foi civique, d'engagement de chacun au service du bien commun. Il y a aujourd'hui une grande crise de la représentation du bien commun collectif. Il faut d'abord s'entendre sur ces valeurs communes, et ensuite prendre les moyens de les mettre en œuvre, ce qui suppose notamment des autorités de régulation. Actuellement les instances régulatrices existantes se contentent de faire des petits compromis, au coup par coup, et n'ont pas de vraies perspectives de sagesse pour orienter leur action. La sagesse n'est pas à l'œuvre aujourd'hui. La civilisation est en crise parce que nous nous sommes confiés à une science et à une technique qui, par leur puissance même, nous confrontent à des défis et des menaces gigantesques; mais dans le même mouvement par lequel nous nous sommes confiés à la technique, nous avons abandonné le développement de la sagesse qui aurait permis de la réguler. Autrement dit, la technique en soi n'est pas mauvaise, mais il faut se donner les moyens d'en faire bon usage. A grande technique, grande sagesse.

Le drame, c'est que les Temps Modernes ont déclaré, avec Descartes: c'est la science et la technique qui vont donner à l'homme les moyens de se réaliser, plutôt que la sagesse. Autrement dit, science et technique deviennent des rivaux de la sagesse. L'homme s'est surdéveloppé sur le plan scientifique et technique et, du fait même de son option de base, il s'est sous-développé en sagesse. Aujourd'hui, il faudrait peut-être freiner le développement scientifique et technique par des moratoires car il devient réellement dangereux et destructeur pour l'homme, et se donner les moyens de revaloriser, en contrepartie, une sagesse capable de déterminer le bon usage de ces moyens. Il est très difficile d'effectuer un bon usage, par exemple, de la télévision. Sans doute d'Internet aussi, quand

il sera généralisé mais peut-être son cas sera-t-il différent, car c'est un outil moins séduisant, moins puissant.

Les prescriptions éthiques et leur mise en œuvre supposent l'élaboration d'une sagesse dont nous ne disposons pas aujourd'hui parce qu'on a placé le bonheur de l'homme dans la science et la technique. Il y a une erreur sapientiale de base à mettre en cause. Finalement, c'est au niveau de l'idéal de sagesse que l'urgence est la plus grande. C'est bien ma position en tant que philosophe et professionnel des médias: si grands que soient les problèmes posés par les médias, ils ne font que nous renvoyer à un problème bien plus grand encore qui est celui de la revalorisation de l'idéal de sagesse dans la société d'aujourd'hui, qui nous permettra d'avoir le bon usage des médias.

N&V. Quelles solutions appliquer devant ces difficultés?

LC. Une première attitude doit être de limiter le développement exagéré, hyperbolique, cancéreux des moyens techniques, qui commencent à nous envahir dans tous les domaines. Finalement ces questions nous renvoient à des enjeux de philosophie de l'Histoire. Où en sommes-nous de l'Histoire, quels sont les signes des temps? Je partage à la fois l'analyse qu'avait faite Maritain à l'époque, et les perspectives que nous propose Jean-Paul II. Celui-ci nous invite à préparer "la civilisation de l'amour". Quant à Maritain, il avait vu que nous arrivions à la fin des Temps Modernes et que nous entrions dans "un nouvel âge de civilisation". On sort des Temps Modernes, caractérisés par le primat de la science et de la technique au dépens de la sagesse. Aujourd'hui, tout le monde se rend compte qu'on est à la fin d'un âge de civilisation. Le vingtième siècle nous a montré les aberrations auxquelles pouvait nous mener cet abus de technique non réglée. Le nazisme, la Shoah, nous ont montré un potentiel technique inouï au service d'aberrations morales. On voit bien qu'il faut une conversion. Il faut sortir de la logique des Temps Modernes, donc sortir du primat de la science et de la technique, comme se substituant à l'idéal de sagesse. Il faut réhabiliter un véritable idéal du primat de la sagesse, et d'une sagesse complète. Dans la ligne du thomisme magnifiquement exprimé par Jacques Maritain, je pense que la sagesse est triple: il y a la sagesse théologique de la Révélation, qui nous révèle que l'homme est fait pour Dieu, qui s'achève vers le haut en sagesse mystique qui est la participation par l'amour à la vie divine, et qui se complète vers le bas par la sagesse philosophique, sagesse de raison qui est nécessaire à l'homme en tant qu'"animal rationnel". Nous devons revaloriser cette sagesse intégrale pour que cela devienne la lumière régulatrice de la civilisation à venir.

N&V. Il nous faut alors retrouver un équilibre entre la sagesse et la technique.

LC. Nous sommes à la fin des temps modernes. Cela introduit deux conséquences. D'une part, il faut reconnaître qu'il y a eu un excès de confiance dans la science et la technique, et cela appelle une véritable conversion; on ne peut pas développer aveuglément toutes les possibilités de la science et de la technique, mettre au premier plan l'intelligibilité mathématique, etc.; il faut réfléchir aux conséquences que cela entraîne... D'autre part, il faut proposer une alternative; on ne peut pas être seulement négatif. Si on se contente de brider, de mettre des freins, ça explosera ou ça implosera, c'est-à-dire que le système va s'effondrer parce qu'il arrivera à un tel niveau de contradictions qu'il ne pourra plus fonctionner. Par conséquent il faut proposer une image beaucoup plus constructive et positive de l'être humain et de son épanouissement, montrer notamment que si la technique est une bonne chose, ce n'est pas elle qui fait l'homme. Il y a aujourd'hui un débat entre ceux qui rejettent la technique (par exemple des écologistes extrémistes), et ceux qui pensent que c'est la technique qui fait l'homme, qu'elle est caractéristique du développement humain et que si on limitait la technique, on mutilerait l'homme. En fait la technique est bonne dans son ordre propre, mais ce n'est pas elle qui fait l'homme, bien qu'elle puisse lui rendre service et lui permette d'atteindre mieux ses fins si elle est bien utilisée. Rappelons quelle est la fin véritable de l'homme; en fonction de celle-ci, on saura quels sont la bonne place et le bon usage de la technique.

En tant que chrétien, ne dois-je pas penser que le centre de l'histoire ne se situe pas aujourd'hui, mais au temps du Christ? Et au temps du Christ, il n'y avait pas d'Internet, pas de télévision, pas d'automobiles ni de téléphone, et pourtant c'était le temps de l'Homme parfait et de la plénitude de l'histoire. Il faut donc penser que ni la perfection intrinsèque de l'homme ni la plénitude de l'histoire ne sont conditionnées par l'accès aux moyens techniques. Un chrétien ne pourra jamais être hyper techniciste. Ce qui ne l'empêche pas de voir que les progrès de la technique ont apporté toutes sortes d'aspects positifs indéniables. Le problème est de préserver autant que possible ces aspects positifs sans en devenir le prisonnier ou l'esclave.

Comme on le fait pour la nourriture, il y aurait des jeûnes de technique à mettre en place, des moratoires. Il faudrait enfin prendre conscience que tout usage de la technique n'est pas bon: par exemple il faut apprendre à utiliser à bon escient le téléphone, la télévision, la voiture aussi (on s'est laissé canceriser par la voiture). Il faut remettre la technique à sa place, qui est sans doute beaucoup plus limitée et circonscrite qu'on veut bien l'admettre.

D'un autre côté, il faut revaloriser la place de la sagesse dans la société, en commençant par la sagesse philosophique. Les chrétiens doivent reconnaître que la société n'est plus majoritairement chrétienne, y compris dans les zones de vieille tradition chrétienne, et que les valeurs

dominantes aujourd'hui ne sont plus du tout chrétiennes. Il ne s'agit pas de nier que la sagesse ultime est, du point de vue chrétien, celle qui se révèle dans le Verbe Incarné. Mais si on veut entrer en dialogue avec nos contemporains et de façon fructueuse, il faut le faire sur le terrain où ils peuvent se situer. S'ils ne partagent pas nos présupposés religieux, il faut se mettre sur un terrain de dialogue rationnel, sinon il y aura des guerres de religion. D'un côté, il faut éviter l'absolutisation de la science et de la technique, de l'autre il faut éviter les guerres de religion (forcément impitoyables). Entre les deux, pour l'instant, il ne faut pas se leurrer: il n'y a que l'espace de la sagesse rationnelle; la philosophie est redevenue une "préparation évangélique" nécessaire. Il y a donc urgence à développer une réflexion rationnelle sur les enjeux de la sagesse pour remettre à sa place le bon usage de la technique et de la démocratie et le sens de la vie humaine temporelle, de son rapport avec le spirituel.

N&V. *Cela pose un problème. Est-ce qu'aujourd'hui, au point où nous en sommes, une réflexion purement rationnelle a une chance de convaincre sans l'apport de la Révélation?*

LC. Dans la lettre apostolique de Jean-Paul II "Avancer au large" (*Novo millennio ineunte*⁵), il y a de nombreuses considérations liées au fait que, dans le millénaire qui vient, on sera dans un monde majoritairement non chrétien. Où donc on ne pourra pas espérer un consensus basé sur la foi et les valeurs qui en découlent. Certes, il ne s'agit pas d'être rationaliste, ni d'exclure la foi, mais de développer une sagesse chrétienne intégrale, en trois dimensions. Outre la dimension théologique et la dimension mystique, il y a place pour une dimension philosophique, proprement rationnelle, dûment rectifiée et ordonnée par la sagesse chrétienne, à même d'offrir un espace de dialogue avec ceux qui ne partagent pas notre foi. Il s'agit de développer le volet rationnel d'une sagesse chrétienne, qui serait comme le parvis du Temple, que tous les Gentils pouvaient fouler, alors que le Saint et le Saint des Saints étaient réservés aux Juifs et aux prêtres. La première condition pour que les gens puissent se convertir et entrer dans le Temple, c'est de les accepter sur le parvis. La philosophie chrétienne a vocation à être ce parvis, où se déroulera le dialogue avec toutes les confessions, toutes les opinions, à partir duquel le temporel comme tel, celui qui se présente à nous maintenant, ne sera pas d'abord une chrétienté. Selon les mots mêmes de Jean-Paul II, on ne peut pas espérer que dans les siècles qui vont venir, on puisse entrer directement dans une chrétienté, c'est-à-dire une société "officiellement" chrétienne, dont les citoyens se reconnaîtraient en tant que tels chrétiens.

5. Du 6 janvier 2001 (*Doc. catho.*, 21 janvier 2001, N° 2240).

Maritain espérait une "chrétienté" dans le sens restreint où les citoyens, sans être nécessairement chrétiens, reconnaîtraient au moins la prééminence axiologique, le caractère fondamental des valeurs chrétiennes. Cela même n'est pas pour l'immédiat, Jean-Paul II le reconnaît bien. C'est bien pour cela qu'il appelle à une nouvelle évangélisation. Dans ce cadre, il y a une évangélisation propre aux laïcs qui est ce dialogue et cette construction de parvis, c'est-à-dire du temporel comme tel, avec les autres citoyens, pour confronter nos philosophies et nos options de sagesse différentes pour chercher à se diriger vers une conception commune des enjeux sociaux, au moins pratiques, et du bien commun.

N&V. On pourrait penser que malgré tout, malgré les difficultés qu'ils comportent, les médias pourraient être un moyen de susciter cette réflexion, au moins dans une certaine mesure.

LC. Oui, mais plutôt les médias pauvres que les médias riches. Je pense qu'il est moins séduisant, mais plus judicieux, de chercher à avoir des radios chrétiennes de qualité, que des chaînes de télévision chrétiennes, qui coûtent cent fois plus cher et qui sont plus lourdes à manier, moins libres de la loi de l'argent et du succès. Les sites Internet ne sont ni coûteux, ni difficiles à monter. Il y a d'ores et déjà des sites chrétiens divers et facilement accessibles. Il faut certes utiliser les médias, mais il importe de privilégier les moyens pauvres par rapport aux moyens riches. Ces derniers sont plus puissants, mais comme ils sont plus puissants, ils génèrent toutes sortes d'inconvénients graves qui obligent à n'y recourir qu'en cas de nécessité, avec beaucoup de précautions et avec une vigueur de sagesse très grande pour ne pas se laisser emporter par Mammon.

Louis CHAMMING'S
(Propos recueillis par Guy BOISSARD)

À paraître

Patrick Chauvet Georges Coutier
Benoît-Dominique de la Sonjeole
Jean-Louis Morenod Mère Marie Agnès

QU'ILS SOIENT UN

L'ŒCUMÉNISME DANS LE SILLON
DU PÈRE MARIE-JOSEPH LE GUILLOU



Parole et Silence

MARIE-JOSEPH LE GUILLOU



DES ÊTRES TRANSFIGURÉS PAR LE SEIGNEUR POURQUOI PAS NOUS ?

Parole et Silence

Qu'ils soient un
180 p. env. – 125 FF env. – 32 CHF env.

Des êtres transfigurés par la charité
160 p. env. – 89 FF env. – 23 CHF env.

Charles Journet

ENTRETIENS SUR MARIE



Parole et Silence

Entretiens sur Marie
120 p. env. – 79 FF env. – 20 CHF env.

Notes et Lectures

Essais sur la théologie d'Aristote¹

Dès la présentation de cet ouvrage qui réunit les communications d'Enrico Berti, Carlo Natali, Michel Bastit, Richard Bodéüs, Christian Trottman et Pierre Destrée, Michel Bastit signale les préoccupations contemporaines des recherches actuelles sur la théologie d'Aristote qui «ne peuvent manquer d'inciter à une relecture des principaux textes de la théologie aristotélicienne pour en faire un bilan ou en renouveler l'interprétation» (p. 2). Ces Essais en sont une preuve manifeste.

Enrico Berti, de l'Université de Padoue, se demande «De qui est fin le moteur immobile?» (p. 5-28). En s'appuyant principalement sur les chapitres 6 et 7 du livre Lambda de la Métaphysique d'Aristote, l'auteur relève que l'affirmation d'Aristote selon laquelle le premier moteur «meut comme un objet d'amour» (*Met* XII, 7), c'est-à-dire en tant que cause finale, «contraste par ailleurs avec ce qui résulte de *Met* XII, 6, à savoir que le Moteur immobile est essentiellement cause efficiente et non seulement cause finale» (p. 5-6). Pour lever la difficulté liée à ce contraste entre la cause motrice et la cause finale, l'auteur étudie attentivement les passages de *Met* XII, 7, où Aristote affirme que le Moteur immobile meut de la même manière que l'objet de désir et de l'intelligence, objets qui meuvent sans être mus. À ce propos, Enrico Berti fait observer que le recours habituel au *De anima* III, 10, pour expliquer que l'objet du désir meut sans être mû passe souvent sous silence

le fait que le bien en question est le bien pratique, le bien réalisable au moyen d'une action, ce qui ne peut correspondre au cas du Moteur immobile. Certes, Aristote montre en *Met* XII, 7, que le premier des objets de l'intelligence, à savoir le Moteur immobile est le premier objet désirable par soi de sorte «qu'il meut le ciel en tant précisément qu'il est le meilleur, c'est-à-dire en tant que premier objet de l'intelligence et premier objet du désir» (p. 12), mais il faut aussi prendre en compte le fait que «la fin d'une action est distinguée de celui dans l'intérêt duquel l'action s'accomplit» (p. 13). Enrico Berti peut dès lors écrire que «le moteur immobile est certainement celui en vue de qui se produit le mouvement du ciel, c'est-à-dire sa fin entendue au premier sens, cependant que le ciel pourrait être celui dans l'intérêt duquel se produit ce mouvement. Mais cela ne signifie pas que le Moteur immobile soit la fin du ciel» (p. 13). Ainsi, à la question posée «de qui est fin le moteur immobile?» une première réponse négative est donnée en ce sens que le Moteur immobile n'est pas la fin du ciel. Certes, «la quasi totalité des interprètes pensent que le moteur immobile est objet d'amour de la part du ciel (ou de son âme), mais le texte ne le dit pas» (p. 15), de sorte que pour Enrico Berti, «il convient de penser que la référence à la manière dont sont mus le désir et l'intellect de l'homme est un parallèle, une analogie – peut-être une métaphore, comme le soupçonnait déjà Théophraste» (p. 15-16). Cela revient à dire que «le parallèle

1. Actes du colloque de Dijon, Édités par M. Bastit et J. Follon, Louvain-La-Neuve, Éditions Peeters, «Aristote: Traductions et études», 1998, 120 p.

entre le moteur et l'objet du désir et de l'intellection n'est pertinent que jusqu'à un certain point: l'unique caractère commun au Moteur immobile et à l'objet du désir et de l'intellection humains est la capacité de mouvoir sans être mû, mais l'analogie finit là et ne permet pas de conclure que le Moteur immobile est effectivement objet de désir et d'intellection de la part du ciel. Cependant, Aristote dit qu'il meut dans la mesure où il est aimé [...]: il reste à voir alors de qui il est aimé» (p. 16). Pour Enrico Berti, «une réponse possible à cette question est de dire que le Moteur immobile est aimé de lui-même, c'est-à-dire qu'il meut le ciel par amour de lui-même. En ce cas le Moteur immobile serait non seulement la fin, [...] mais encore celui qui aime la fin et qui la poursuit par l'intermédiaire d'une action n'impliquant pas le mouvement, c'est-à-dire d'une action compatible avec l'immobilité de la fin même. Ainsi, le Moteur immobile s'aimerait soi-même et par amour de soi, [...] il mouvrait le ciel tout en demeurant immobile» (p. 16-17). Arrivé à ce point, «l'unique problème qui reste ouvert est la manière selon laquelle le Moteur immobile, tout en exerçant l'activité qui lui est propre, à savoir la pensée de soi et l'amour de soi, meut le ciel» (p. 19). À cela Enrico Berti répond que «si Dieu ne meut pas par une action externe en plus de celle qui lui est propre, on doit supposer qu'il meut par celle qui lui est propre, à savoir avec la pensée et l'amour de soi» (p. 20). «À cette interprétation, selon laquelle le Moteur immobile est seulement cause motrice, et non cause finale, du ciel, alors qu'il est cause finale de lui-même» (p. 21), Enrico Berti trouve une confirmation dans les chapitres suivants du livre Lambda (ch. 8, 9, 10) où Aristote établit un parallèle entre «le premier Moteur immobile et le stratège d'une armée, où il est clair que la fin de l'armée n'est pas le stratège, qualifié de 'séparé et exis-

tant par soi' [...], mais son ordre interne, [...] ordre interne dont le stratège est au reste cause, mais cause efficiente, non finale» (p. 22). Parallèle qui se retrouve exprimé d'une autre manière quand Aristote établit que «le Moteur immobile meut le ciel de la même manière que la médecine produit la santé, c'est-à-dire en ayant comme fin non pas quelque chose d'autre, mais soi-même, puisque la santé, qui est la fin de la médecine, est en quelque manière la médecine elle-même (étant la forme qui existe comme fin dans l'esprit du médecin)» (p. 23). Enrico Berti mentionne aussi plusieurs passages du *De generatione et corruptione* concernant la différence entre cause efficiente et cause finale, différence qui confirme son interprétation, notamment en 324 a 35-b 4 où Aristote déclare que «la fin n'est cause efficiente qu'en un sens métaphorique» (p. 26). Enrico Berti peut alors conclure: «le Moteur immobile est cause du mouvement du ciel, non en tant que cause finale, mais bien en tant que cause efficiente, et il est cause finale non du ciel mais de lui-même. C'est seulement en un sens métaphorique que l'on peut dire qu'il est cause finale du ciel. Voilà ainsi détruite, me semble-t-il, la thèse de Ross, selon laquelle le Moteur immobile est 'cause efficiente seulement par la grâce du fait qu'il est cause finale'» (p. 26).

Carlo Natali, de l'Université de Venise, propose une étude sur «cause motrice et cause finale dans le livre Lambda de la Métaphysique d'Aristote» (p. 29-50). L'auteur entend «discuter la tendance, récemment apparue dans la critique de langue anglaise, à comprendre le Premier Moteur immobile, non comme cause finale, mais comme une cause efficiente, ou même comme une cause efficiente/finale» (p. 31). Pour ce faire, il porte son attention «sur deux points seulement et précisément: 1° Que signifie le couple d'adjectifs

kinêtikon et poiêtikon, employés par Aristote pour qualifier le Premier Moteur immobilisé dans le chapitre 6 de *Lambda*? 2° Comment doit être interprété le passage de *Lambda* 7, 1072 b 1-3, obscur et lacunaire, dans lequel Aristote semble distinguer deux notions de cause finale, dont l'une s'applique au Moteur immobile et l'autre non? (p. 31). Dans une première partie, «Moteur et cause motrice» (p. 31-38), Carlo Natali revient sur la notion de cause qui chez Aristote s'entend en divers sens de sorte qu'il convient de ne pas situer la cause finale dans le prolongement de la série des moteurs mus, des instruments et des mobiles. À ce titre, il apparaît à l'auteur que la causalité de la fin se distingue de la causalité motrice ce qui lui permet de soutenir que le Moteur immobile qui est une fin ne peut être cause motrice. Dans une seconde partie, C. Natali approfondit plus spécialement la notion de cause finale pour voir de quelle manière la distinction aristotélicienne entre «la fin comme objectif que l'on cherche à atteindre» et «la fin comme le bénéficiaire de l'action» s'applique au passage de *Lambda* 7, 1072 b 1-3, et permet de comprendre en quel sens le Premier Moteur meut comme cause finale. C'est l'occasion pour l'auteur de revenir sur diverses lectures de ce texte d'autant plus difficile à interpréter que «les lignes 1072 b 1-3 sont douteuses et lacunaires» (p. 42). L'interprétation à laquelle il s'arrête, en suivant Alexandre d'Aphrodise est la suivante: «C'est donc par amour du premier Moteur que le Premier ciel agit de la façon la meilleure qui lui soit possible et, de fait, cette action consiste en une imitation du premier Moteur. Mais la fin du Premier ciel n'est pas d'imiter le Moteur immobile, la fin du Premier ciel est le moteur comme objet aimé, et l'amour provoque un agir parfait. Pour le Premier ciel, l'action parfaite est le mouvement circulaire dans la meilleure direction (*De coelo* II, 5)» (p. 50).

Michel Bastit, de l'Université de Bourgogne, laquelle accueillait ce colloque de Dijon, s'intéresse plus spécialement à la place qu'occupe la théologie dans la métaphysique d'Aristote et centre sa réflexion sur les rapports entre «Étiologie et théologie» (p. 51-68). Introduisant sa réflexion à partir des difficultés que soulève la lecture que le néokantien Paul Natorp faisait de la Métaphysique d'Aristote («Thema und disposition des Metaphysiks des Aristoteles», 1888), Michel Bastit commence par étudier les notions aristotéliciennes de cause et de principe et la primauté de l'acte à partir du livre II de *Physique*, pour porter ensuite son attention, à partir du livre *Lambda* de la Métaphysique, sur l'analogie des causes et principes et sur la nécessité d'un premier principe en acte. Dans son exposé de la doctrine aristotélicienne des quatre causes à partir de *Physique* II, M. Bastit met en évidence que dans chaque ordre de cause la recherche doit se poursuivre jusqu'à la cause la plus élevée et remarque que si «la cause la plus élevée n'est pas ici directement d'ordre théologique, la pensée d'Aristote ne l'exclut pas non plus, car si on doit chercher la cause du tout au-delà des genres et si l'on doit rechercher non seulement les causes en puissance des êtres en puissance, mais aussi les causes en acte des êtres en acte, il sera bien difficile d'éviter d'identifier la cause la plus élevée avec celle où les causes les plus élevées se trouvent pleinement en acte. Non seulement la pensée d'Aristote n'exclut pas ici cette démarche, mais elle la réclame» (p. 58). L'auteur signale d'ailleurs qu'Aristote prévoit, «dès le livre deux [de la *Physique*], le développement normal d'une physique qui doit aboutir à un premier moteur pour pleinement rendre compte du devenir en acte» (p. 59). Dans la seconde étape de son étude, «la question qui se pose est désormais de savoir si ce qui est établi pour la physique vaut

également pour la philosophie première» (p. 59). M. Bastit relève alors, à partir de Lambda 4 et 5, où Aristote développe «un véritable traité des principes et des causes pour la philosophie première» (p. 59), d'une part ce qui concerne les principes et les éléments immanents aux substances et d'autre part ce qui concerne les causes qui sont immanentes ou non immanentes et il fait remarquer que «les principes et les causes, comme les éléments sont différents pour chaque genre d'être et sont aussi différents selon les différents genres de substance» (p. 61). Ainsi, pour les éléments «ils sont autres pour des réalités autres. C'est l'analogie qui explicite cette relation de similitude et de non-identité» (p. 60). En somme, «les principes et les causes sont différents en chaque genre d'être, en chacune des dix catégories, mais ces réalités différentes exercent des fonctions causales similaires au sein de chaque genre» (p. 61). Cela dit, «Aristote ajoute à la première forme d'analogie qui intervenait au niveau des catégories, une seconde analogie selon l'acte et la puissance [...]. En vertu de cette seconde analogie, les principes et les causes sont en puissance ou en acte» (p. 63). Enfin, «à l'analogie de la puissance et de l'acte se rattache encore la distinction des causes universelles et des causes individuelles» (p. 63). «Dès lors, les causes et les principes sont différents selon les différents genres et selon les différentes espèces, non certes d'une diversité spécifique, mais d'une diversité individuelle» (p. 64). Selon M. Bastit, Aristote développe donc dans la Métaphysique une doctrine très cohérente avec elle de Physique II qui requiert «qu'il y ait également, au-delà de la cause motrice propre, un premier de tous les êtres qui les meuve tous» (p. 62) et qui ne peut être que le «Premier Moteur au sens le plus absolu, compris alors comme une cause universelle» (p. 62). En bref, il s'agit de la nécessité

d'un premier principe en acte dont la «primauté résulte d'abord de celle de la substance sur les autres catégories, puis de la primauté des substances séparées sur les substances non séparées et finalement de la primauté de l'acte sur la puissance. [...] Dans la primauté de ce premier acte est donc recueillie la primauté des autres causes et principes, de sorte que ce premier est lui-même principe et cause du passage à l'acte des principes et causes universellement et analogiquement prises. Il est donc principe et cause au sens le plus fort» (p. 65). Il en résulte qu'«une certaine connaissance de la nature de ce principe est par là-même acquise, destinée à se développer en une théologie se fondant sur une déduction, qui résulte à son tour de la primauté dans l'acte et de la causalité exercée sur toute chose. (...) La théologie découle ainsi tout naturellement de la nécessité d'un tout premier principe, qui s'ajoute (éti) aux autres causes et principes, et qui est en acte pour qu'eux aussi le soient» (p. 66). «En ce sens, la théologie n'est que le point d'aboutissement ultime de la recherche des causes. Mais la théologie est loin d'être le tout de la recherche des causes de l'être. La philosophie s'articule à la théologie comme à sa fin. Celle précisément où elle est le plus en acte. À l'inverse, une interprétation transcendante de la philosophie première comme celle de Natorp fait primer les principes les plus généraux en accord avec l'objet le plus général et y soumet les êtres en acte. Elle renverse donc complètement la perspective aristotélicienne en supplantant l'acte par la puissance. Elle révèle par là-même son caractère véritablement platonicien contre lequel ne cesse de s'élever Aristote» (p. 67). M. Bastit revient quant à lui à «la tradition aristotélicienne telle qu'elle s'exprime par exemple chez Théophraste, pour qui le principe de toutes choses par lequel tout est et persiste est divin» (p. 68).

Richard Bodéüs, de l'Université de Montréal, dans son étude intitulée «Théologie, cosmologie et philosophie première chez Aristote» (p. 69-82) examine «le rôle joué en philosophie par la pensée non philosophique sur les dieux», en s'appuyant sur «les opinions théologiques dont s'autorise le plus souvent Aristote dans les textes de lui qui nous sont conservés» (p. 69). Pour ce faire il retient deux propositions essentielles de cette 'doxologie' dont la première «revient à dire que le dieu (entendez l'espèce dieu) est un vivant (un 'animal' devrait-on dire peut-être, si l'on ne craignait d'être trop provocant)» (p. 70), et dont la seconde «selon laquelle le dieu a un corps» (p. 70) est impliquée d'une certaine façon dans la première puisque la notion d'animal inclut l'idée de composition. De fait, l'usage qu'Aristote pouvait faire de ces deux opinions doxologiques rencontrait des obstacles «opposés, quoique parfaitement solitaires selon qu'on se place sur le terrain de la cosmologie physique ou sur le terrain de la métaphysique étudiant les substances premières, séparées» (p. 72). En effet, d'une part dans le contexte cosmologique «l'assimilation des dieux à des simples corps célestes répugne, en effet, à l'idée que les dieux sont des vivants», d'autre part dans le contexte métaphysique «Aristote ne pouvait non plus, tout aussi évidemment, rapprocher sans inconvénient les substances premières, d'ordre purement noétique et incorporel, de l'idée des dieux qu'il tenait de la tradition» (p. 72). Cela dit, R. Bodéüs fait remarquer que «la double difficulté d'un rapprochement n'existe plus dans le cas où l'on rapproche des dieux ensemble les corps célestes et les substances noétiques, qui, ensemble, forment, en effet, quelque chose comme des composés vivants supérieurs, où la doxologie retrouve en somme l'idée des dieux» (p. 72). Or, «le rapprochement conjoint, s'il a été opéré

par Aristote, ne pouvait guère conduire proprement à l'identification des dieux et des ensembles formés par les corps célestes et les substances premières qui leur correspondent», mais «devait plus vraisemblablement conduire à une analogie entre les dieux d'une part, et d'autre part, l'ébauche d'un système combiné des substances noétiques et des corps célestes, le philosophe s'autorisant de l'idée des dieux pour éclairer la nature obscure de ce système» (p. 72-73). Pour justifier cette affirmation, R. Bodéüs procède en deux temps. Il montre d'une part que si Aristote compare les astres et le ciel à des vivants, «il convient de se rappeler que comparaison n'est pas raison et qu'il y a des chances pour que ni les astres ni le ciel n'aient été tenus par Aristote pour des êtres proprement vivants. Partant, ni le ciel ni les astres n'étaient probablement, à ses yeux, des dieux pareils à ceux de la théologie astrale» (p. 76). Ainsi, «à défaut d'être des dieux (vivants composés d'âme et de corps) le ciel et les astres pourraient donc éventuellement passer pour être quelque chose comme des corps de dieux, corps vivants en un certain sens, parce que corps de vivants. Or s'il en est ainsi, pour que puisse jouer pleinement l'analogie entre les dieux et le système des substances dont nous avons parlé en commençant, il faudrait que les substances premières dont fait état la Métaphysique soient, quant à elles, comparables non aux dieux mais à l'âme des dieux» (p. 76). La discussion de ce point constitue le second temps de la démarche de R. Bodéüs qui aboutit à ceci que «la transcendance de l'acte pur par rapport à l'univers sensible n'implique pas chez Aristote, contrairement à Platon, deux mondes distincts: elle se conçoit à l'intérieur d'un système global qui, seul, peut être comparé à un vivant organisé. Et si Lambda rapproche, en effet, le dieu et l'acte pur séparé, c'est parce qu'il est question ici,

sous le nom de dieu, d'un système composé et que celui-ci peut être effectivement réduit à ce qui le constitue essentiellement» (p. 80). Reste alors à R. Bodéüs, «pour terminer, à montrer que la démarche qui consiste à rapprocher analogiquement le dieu du système de l'être, répond, chez Aristote, à une véritable méthode» (p. 80); ce qu'il fait en invoquant le témoignage de la Métaphysique de Théophraste, qui se penche comme on sait sur l'étude des premiers principes substantiels, et qui pour suggérer la nature du premier moteur immobile retient dans le texte d'Aristote l'analogie empruntée à l'ordre des vivants: «une nature de ce genre est de l'ordre du désirable» (p. 82). Analogie à prendre cependant avec précaution car «si elle peut être de nature à éclairer la substance motrice, en montrant la possibilité qu'elle meuve sans être mue, comme si, elle était objet d'amour [...], elle est, par un autre côté, boiteuse, parce qu'elle tend à induire fâcheusement, du côté de ce qui est mû, l'idée d'un désir ou d'un appétit physique. Théophraste l'a observé: 'Si l'appétit, spécialement quand il vise le meilleur, implique une âme, sauf à parler par comparaison et métaphore, alors les objets mus sont animés.'» (p. 82).

Christian Trottman, de l'Université de Tours, centre sa réflexion sur «Dieu vivant et vie divine chez Aristote» (p. 83-87) et il scrute les textes d'Aristote afin d'explorer ce que sa théologie peut avoir à nous dire de la vie divine que notre intellect humain partage en de furtifs instants. Citant in extenso L, 7, 1072 b 14-30 et *Éthique à Nicomaque*, X, 8, 1177 b 26-1178 a 8 et X, 9, 1179 a 23-32, Ch. Trottman en propose un commentaire enrichi des échos qu'un médiéviste ne peut passer sous silence, pour aboutir à ce que «ce premier principe acte pur attirant à lui l'univers entier selon une causalité finale exercée par sa bonté même ne

peut être compris que comme vivant éternellement bienheureux. Et cette vie suprême ne peut être comprise par l'homme qu'à partir de l'expérience qu'il peut avoir de la vie noétique la plus haute, de la *diagôgè* divine comme mode de vie théorétique. L'acte vital procurant une béatitude éternelle ne saurait être que de nature intellectuelle. Ainsi la théologie d'Aristote se présenterait comme zoologie suprême, ou exploration des sommets de la vie, c'est-à-dire de la vie de l'intellect.» (p. 96).

La dernière étude que l'on doit à Pierre Destrée, de l'Université catholique de Louvain, est intitulée «Le 'Dieu' d'Aristote est-il un étant?» (p. 99-110). L'auteur pose en réalité trois questions auxquelles il tente de répondre négativement: «Peut-on, sans autre forme de procès, appeler 'Dieu' la première cause ou le premier principe recherché par Aristote? Est-ce que ce premier principe est un étant, un *ôn*, au même sens que les choses de la nature sont des *phusei onta*? Dans la description donnée en Lambda 7, ce principe est-il un 'être vivant'?» (p. 101). À la première question, P. Destrée répond que ce n'est pas Aristote qui appelle Dieu la première cause mais la tradition sur laquelle il s'appuie, «car [le] dieu semble, au regard de tous, être également un certain principe» (983 a 8-9). «Si en effet l'on peut appeler, de manière analogique, et donc finalement de manière métaphorique, cette *archè* première un ou le 'Dieu', c'est que, communément, nous pensons tous, dit Aristote à son auditeur, qu'un Dieu est un principe» (p. 102). À la seconde question, P. Destrée répond que le premier principe désigne «une *ousia*, et même la première *ousia*» (p. 104), laquelle, cependant, si l'on se réfère à Gamma 5, 1009 a 36 pourrait être conçue comme «une *ousia* autre que les étants» (p. 106). D'ailleurs, pour P.

Destrée, «Aristote n'utilise jamais l'expression *tode ti* dans le cas de son *archè* suprême! [...] Aristote reste toujours d'une prudence, d'une réserve exemplaire: l'*archè* divine est sans cesse nommée, si l'on peut dire, comme un 'quelque chose', un *ti*, extrêmement vague et indéterminé» (p. 108). A la troisième question, enfin, P. Destrée répond que «l'*archè* prôtè d'Aristote est seulement un *ekeino*, un 'quelque chose' de tout à fait indéterminé qui est 'vie' sans être pour autant un 'être vivant'!» (p. 109).

Ainsi, comme on peut s'en rendre compte, ces Essais sur la théologie

d'Aristote, offrent de riches contributions qui manifestent que le débat est largement ouvert et que l'interprétation de la Métaphysique d'Aristote est toujours une question cruciale. On se contentera pour conclure de signaler un point commun à de nombreuses communications qui accordent au témoignage de la Métaphysique de Théophraste une autorité capitale à l'appui de leurs interprétations respectives (cf. p. 26, 68, 80, 99), ce qui présage peut-être des recherches à venir.

Bernard HUBERT

Père S.-Th. PINCKAERS, *A l'école de l'admiration*, Versailles, Saint-Paul, 2001, 147 p.

«La morale n'est pas tant affaire d'obligations, comme on le croit souvent, que d'admiration, qu'elle doit se vivre autant par les yeux, en suivant les attrait du cœur, que par la contrainte volontaire.» C'est dans cette perspective que l'Auteur a réuni dans ce petit livre une série d'articles qui nous conduisent, en effet, d'étonnement en étonnement, sur des thèmes que l'on n'avait guère coutume d'aborder ainsi. Première surprise que nous fait le moraliste: si l'admiration n'a pas reçu sa place dans la liste des vertus, c'est qu'elle s'établit à la source et au-dessus des vertus, comme Aristote l'avait placée à l'origine de la philosophie et de la sagesse. Pourquoi ne serait-elle pas «source vive de la foi et de la sagesse chrétienne, pour les fidèles les plus humbles comme pour les théologiens»? Cette méditation ne s'éloigne jamais de l'Écriture et se développe à la lumière de l'Évangile et des lettres de saint Paul.

Sous le signe de la vigilance, l'admiration scrute les degrés de l'amour fraternel et s'interroge sur ce que «peuvent être nos relations avec les autres, comme dans le cas de l'obéissance et dans le service mutuel, selon la parabole des talents et à l'imitation du Bon Pasteur». La vigilance chrétienne, saint Paul, nous rappelle l'Auteur, la voit comme «attente du jour du Seigneur comparable au lever du soleil», comme «éveil à la lumière du Christ». Elle s'exerce dans la prière, dans la vie, dans l'Eucharistie. A propos du temps, l'admiration découvre qu'il est différent selon qu'il est le temps des montres ou celui «qui s'écoule des profondeurs de notre conscience», ou le temps de Dieu, de l'Eglise, de la foi, de la liturgie. Quant à l'amour fraternel, l'Auteur nous en décrit avec esprit et subtilité les neuf degrés dont nous ne pensions pas qu'ils correspondaient autant à notre vécu quotidien et qu'«il ne vous servira strictement à rien» de connaître «si vous ne vous donnez la peine de les mettre en pratique». A la question de savoir si l'homme est prin-

cipalement un être pour les autres, l'Auteur répond que «l'homme est un être pour Dieu, d'abord», et que c'est pour cela «qu'il peut devenir dans la réalité, et pas seulement dans les mots, un être pour autrui». A un monde où l'égalité est devenue comme un impératif premier, est rappelé que «l'obéissance, quoi qu'on en pense, requiert d'habitude plus d'intelligence que la désobéissance». Dans ce même monde où une prétention essentielle est d'être traité en adulte, il n'est pas mauvais de s'entendre dire qu'«être comme des enfants selon la parole du Christ, et être adulte en vérité, ce sont les deux faces d'une même réalité». L'Auteur nous donne pour terminer cette première partie une interprétation de deux paraboles: celle des talents, en nous recommandant de ne pas oublier que «saint Paul invite les fidèles à aspirer aux dons les meilleurs», dans la voie qui les dépasse tous, celle de l'amour, de la charité; celle du Bon Pasteur dont il est décrit en quoi il s'oppose au mercenaire, quelle est l'expression du lien de connaissance intime qui l'unit à ses brebis, et son appel à de nouvelles brebis pour compléter l'unique troupeau.

La seconde partie montre «comment l'admiration se nourrit par le labeur régulier de la prière, spécialement sous sa forme eucharistique et dans la louange trinitaire, avec l'accompagnement de la pénitence», cela dans la force de l'espérance chrétienne qui incite ceux qui suivent l'exhortation de saint Paul à «offrir leur corps en hostie vivante à Dieu dans la maladie et dans la souffrance, sous toutes ses formes». Les quelques pages sur la prière apportent un éclairage sur son orientation et sur l'essentielle nécessité de l'attention aux mots, au sens des mots mais surtout à Celui à qui on s'adresse, «à Dieu dont on se sent aimé». «La prière est comme un métier... c'est en priant qu'on se forme à la prière». Faut-il encore honorer le Saint-Sacrement, alors qu'une certaine désaffection se manifeste aujourd'hui envers les témoignages extérieurs de la piété eucharistique? Avec sagesse, le P. Pinckaers considère la question à sa juste mesure, répondant qu'il n'est pas

question de faire machine arrière «jusqu'à renier ce culte si profondément enraciné dans l'âme catholique». Certes un déséquilibre a pu s'instaurer par une accentuation trop grande donnée aux dévotions particulières, du fait, peut-être, d'une assistance trop passive à une action culturelle accomplie dans une langue que les fidèles ne comprenaient pas. Mais le culte du Saint-Sacrement constitue une des composantes de la foi et de l'expérience généreuse. Suit une réflexion sur la prière du dimanche dont il est suggéré que ses textes ne sont «véritablement des prières que si, tout en les prononçant ensemble, nous les redisons chacun personnellement». Dix pages sont consacrées à la plus courte prière de louange: le «Gloire au Père», qui contient la substance de la foi. «Avec cette prière, nous quittons le plan des discussions d'idées pour nous recueillir dans l'intimité du cœur.»

Avec doigté, l'Auteur évoque les questions de la pénitence et de la souffrance, dans la lumière de l'espérance chrétienne, «née au cœur de la Vierge, en même temps qu'elle concevait son Fils», une espérance «surhumaine», «audacieuse», «humble», «étrange». Il termine par la présentation d'un texte remarquable de saint Thomas d'Aquin sur l'Esprit saint et l'amitié qui se résume en une seule phrase «Aussi les fils de Dieu sont-ils mûs par l'Esprit à agir librement par amour et non servilement par crainte».

On ne pouvait donner meilleure conclusion à ce petit livre empreint de spiritualité, dans un regard de réalisme et de vérité auquel restent si fortement attachés les disciples du Docteur Angélique.

G.B.

PHILIPPE ABADIE et JEAN-PIERRE LÉMONON (éds), *Le Judaïsme à l'aube de l'ère chrétienne* (Lectio divina 186), Cerf, Paris, 2001, 412p.

Cet ouvrage rassemble les communications données à l'occasion du XVIII^e congrès de l'Association catholique française pour l'étude de la Bible, qui s'est tenu à Lyon du 31 août au 3 septembre 1999. Ces contributions ont été organi-

sées en cinq parties correspondant aux centres d'intérêt de ces journées de travail.

L'arrivée des Grecs au Proche-Orient, puis celle des Romains, sont bien loin de n'avoir été que des péripéties politiques. Elles ont au contraire provoqué une rencontre des cultures en profondeur qui a marqué la pensée d'Israël. «*Politique et culture*», tel est le premier centre d'intérêt que développent les quatre premières contributions. Dans sa conférence inaugurale, François Richard fait ressortir la complexité des rapports entre l'empire romain et la Palestine; il montre comment Hérode et sa dynastie y deviennent des figures emblématiques, avant que ne s'effondre, lors de la révolte juive de 66 à 70, ce fragile équilibre où se mêlent les intérêts politiques, religieux et économiques. A travers l'analyse du roman de *Tobit*, Marie-Françoise Baslez dégage les difficultés et les résistances que la société juive a rencontrées et vécues face aux processus et aux contraintes de l'hellénisation. Ce livre, tout en étant conforme aux règles du roman grec et inséré dans les traditions bibliques orientales, témoigne parfaitement du fait qu'il est à l'intersection des deux cultures, jouant constamment du symbolique et des réalités historiques.

En mettant en parallèle les trois procès de Jésus, Etienne et Jacques le frère du Seigneur, Etienne Nodet fait une relecture intéressante des origines chrétiennes à travers les *Evangelies*, les *Actes* et Flavius Josèphe. Il met en lumière la 'multiplicité' à l'origine des groupes qui se rattachèrent à Jésus et les divergences de point de vue au sujet de la pratique de la loi entre la communauté judéo-chrétienne de Jérusalem et les communautés d'origine païenne créées par l'Apôtre Paul. Enfin, Jacques Bernard, par la traduction soignée qu'il fait de la lettre 4QMMT adressée par le chef de la communauté de Qumrân au chef des opposants hasmonéens du Temple, éclaire d'un jour nouveau le conflit que Qumrân eut avec le sacerdoce jérusalémite, qui portait non pas sur sa légitimité, mais sur les règles de pureté que celui-ci devait mettre en œuvre et que Qumrân voulait maintenir dans toute sa rigueur.

Les études de la seconde partie se concentrent sur quelques textes de la tradition des Sages d'Israël. Bernard Brac, Pierre Lenhardt et Jean Massonnet exposent en quelques analyses significatives les axes de la pensée pharisienne, en particulier l'existence d'une tradition orale et la croyance en la résurrection des morts. Cet examen précieux nous fait comprendre pourquoi l'Eglise a repris la foi pharisienne plutôt que l'héritage sadducéen. A travers les textes divers et riches des maîtres rabbins, où se retrouvent tant de convictions des disciples de Jésus, sont examinées l'expérience du Sinaï et l'écoute du petit en Israël. Ils mettent en lumière le remarquable «sens communautaire» qui anime la sagesse pharisienne et éclairent aussi la triple catégorie de prêtres, rois et prophètes qui a été reprise dans le Nouveau Testament.

L'Apocalyptique retient l'attention de deux autres conférenciers. Philippe Abadie s'interroge sur les racines de cette littérature qu'on a trop souvent restreinte à quelques textes catalogués comme «apocalypses»; il nous fait voir que l'apocalyptique juive s'ancre à la fois dans le mouvement nationaliste et social qui agita tout l'Orient en réaction contre l'hellénisme à partir du III^e siècle avant J.-C., et dans les traditions bibliques qu'on ne saurait non plus réduire au seul développement de la prophétie assumant les ruptures de l'Exil. Dans ce sens, l'apocalyptique apparaît moins comme l'avatar tardif de la prophétie que comme un vaste effort de synthèse qui, en réponse aux défis du temps, articule la prophétie israélienne et la sagesse des nations.

Quant à l'apocalypse de Jean, si elle appartient bien au mouvement apocalyptique, elle s'en démarque aussi par son écriture et son projet christologique, comme François Martin le démontre par la lecture qu'il fait du «septénaire des trompettes».

La résurrection des morts et la mission sont les deux thèmes qui furent plus particulièrement retenus par les organisateurs du colloque. Maurice Gilbert traite des scénarios concernant l'au-delà de la mort: résurrection des morts ou immortalité de l'âme. En parcourant les textes du

Siracide, de la *Sagesse de Salomon* et de Qumrân, ainsi que les univers linguistiques de l'hébreu, de l'araméen et du grec, il en vient à affirmer que les deux concepts restent toujours intimement liés. La question de la mission juive au I^{er} siècle est reprise à frais nouveaux par Jean-Pierre Lémonon. Son étude attentive invite à refuser l'idée de mission au profit d'une certaine «contagion» de la foi juive dans un monde romain en quête de spiritualité.

Enfin, les dernières communications du colloque ont abordé tout naturellement le problème des rapports que les premiers pères de l'Eglise entretenaient avec le judaïsme. Si le *Dialogue avec Tryphon* traduit la polémique ouverte entre tradition juive et tradition chrétienne, le bilan de Bernard Meunier se fait néanmoins nuancé; car Justin ne considère pas comme un fait accompli ou inéluctable le divorce entre les deux communautés, tout en proclamant qu'il ne peut y avoir deux «saluts». Si le judaïsme peut encore rester au sein du christianisme, sous la forme de fidèles qui tiennent à observer la loi mosaïque, il y a cependant une inversion profonde des données. Ephrem le Syrien est une autre figure du rapport complexe entre judaïsme et christianisme. Par l'analyse qu'il fait de certains de ses hymnes, Dominique Cerbelaud dégage tout à la fois l'assimilation d'un fond aggadique d'origine rabbinique et le déploiement d'un anti-judaïsme féroce.

Un Index onomastique et un index des textes cités font de ce livre un ouvrage de référence sur les axes principaux des dernières recherches sur le judaïsme à l'aube de l'ère chrétienne.

Jean BOREL

EVE PIERUNEK et YANN RICHARD (éds), *Louis Massignon et l'Iran*, (Travaux et Mémoires de l'Institut d'Etudes iraniennes 5), Editions Peeters, Leuven-Paris, 2000, 132p.

Ce cinquième volume des *Travaux et Mémoires de l'Institut d'Etudes Iranien-*

nes» nous offre les actes du colloque organisé à la Sorbonne Nouvelle, le 15 octobre 1994, en mémoire de Louis Massignon et du premier directorat qu'il avait assuré de cet institut. Le retard de la publication des treize communications qui y ont été données n'enlève rien ni à leur intérêt ni au but qu'elles poursuivent, qui est celui d'amorcer une recherche sur le regard porté par le grand orientaliste sur l'Iran et la culture persane.

La première conférence de Gilbert Lazard évoque les commencements modestes de l'Institut d'Études Iraniques de l'Université de Paris, en insistant sur la part importante qu'y a joué la philologie. Philippe Guignoux poursuit par une analyse du contenu de la correspondance amicale que Massignon entretint avec le Père de Menasce, brillant philologue et spécialiste des langues iraniennes, converti lui aussi au christianisme. Enfin, après la reconstitution des voyages et missions de Massignon en Iran à partir des Archives officielles du Ministère des Affaires Étrangères par Pierre Rocalve, Ehsan Naraghi évoque d'une manière vivante et chaleureuse les rapports qui l'unirent au savant arabisant. Son témoignage confirme une fois de plus l'étonnante ouverture d'esprit, l'humanisme et la soif de justice que Massignon a toujours manifestés, même dans les situations les plus délicates.

Dans une seconde partie, consacrée plus spécialement aux particularités de la démarche scientifique de Massignon, Christian Jambet compare et oppose les implications métaphysiques des deux islamologues que furent Louis Massignon et Henry Corbin, dont les méthodes et les domaines différaient sans cesser de se croiser. Leurs différences sont apparues dans leur conception de l'expérience spirituelle suprême en Islam. Pour Massignon, c'est le *fanâ*, qu'il conçoit, à la

suite d'Al-Hallâj, comme une extinction, une dissolution, un anéantissement ou mieux encore une «transsubstantiation» de l'homme en Dieu. Pour Corbin, fasciné par Ibn'Arabî et soucieux de préserver le mystère de Dieu à la fois révélé et occulté par ses théophanies, c'est la *baqâ*, c'est-à-dire un état de «surexistence» par Dieu. Yvan le Bastard se penche ensuite sur les comparaisons, chez Massignon, entre les langues sémitiques et les langues iraniennes, et il fait remarquer que l'amour passionné de Massignon pour l'arabe, considéré par lui comme une langue parfaite, sacrée et même divine, l'a rendu parfois un peu injuste vis-à-vis du persan.

Les cinq exposés suivants tentent de décrire les différents aspects de la vision massignonienne de l'islam iranien et afghan eu égard à la place qu'y occupent la doctrine mystique de Hallâj et de sa descendance spirituelle. Au rôle important de Ghazâlî dans la réhabilitation de Hallâj et dans la transmission de sa pensée au monde iranien (Eric Ormsby) correspond celui d'Abd Allâh Ansârî pour le monde afghan (Christian Destrumau). D'autre part, ce fut la figure mythifiée d'Al Hallâj par le poète persan 'Attâr qui a déterminé l'intérêt que Massignon a accordé à ce dernier (Jacques Keryell). Enfin, ce qui a le plus retenu l'attention de Massignon dans l'islam shi'ite, ce sont les figures emblématiques de Fâtima, fille du Prophète et épouse du premier imâm (Pierre Lory), et de Salmân le Perse (Michel Boivin).

Le colloque s'est terminé par le témoignage de Nasrollah Pourjava et Yann Richard sur l'impact intellectuel et spirituel de la vie et de l'œuvre de Massignon chez les intellectuels et spirituels iraniens dans le domaine des études littéraires et islamologiques.

Jean BOREL