

MARIE-DOMINIQUE PHILIPPE

Professeur à l'Université de Fribourg (Suisse)

Questions disputées

LETTRE-PRÉFACE DU CARDINAL RENARD



Questions disputées

DU MEME AUTEUR

INITIATION A LA PHILOSOPHIE D'ARISTOTE. La Colombe, Paris 1956
(épuisé).

L'ACTIVITÉ ARTISTIQUE (« Essai de philosophie »). 2 vol., Beauchesne,
1969-1970.

L'ÊTRE (« Essai de philosophie »). 2 vol. (à paraître).

Ouvrages de théologie spirituelle :

LE MYSTÈRE DE L'AMITIÉ DIVINE. Luf-Egloff, Paris 1949 (épuisé).

SAINT THOMAS DOCTEUR, TÉMOIN DE JÉSUS. Saint-Paul, Fribourg 1956.

UN SEUL DIEU TU ADORERAS. Arthème Fayard (« Je sais-Je crois », 16),
Paris 1958.

MYSTÈRE DE MARIE. CROISSANCE DE LA VIE CHRÉTIENNE. 2 vol. La Co-
lombe, Paris 1958 (épuisé).

MYSTÈRE DE MISÉRICORDE. 1. *L'Immaculée Conception*. 2. *La Présen-
tation de Marie*. 3. *L'Annonciation*. Saint-Paul, Fribourg 1958-
1960.

MYSTÈRE DU CORPS MYSTIQUE DU CHRIST. La Colombe, Paris 1960.

ANALYSE THÉOLOGIQUE DE LA RÈGLE DE SAINT BENOÎT. La Colombe, Paris
1961 (épuisé).

LA SYMBOLIQUE DE LA MESSE. La Colombe, Paris 1961.

LE MYSTÈRE DE L'ÉGLISE. Dialogue entre *M.-D. Philippe*, o.p., et *Albert
Finet*. Beauchesne (*Verse et controverse*, 3), Paris 1967.

LE MYSTÈRE DU CHRIST CRUCIFIÉ ET GLORIFIÉ. Alsatia (« Sources de
spiritualité », 17), Colmar-Paris 1968.

MARIE-DOMINIQUE PHILIPPE

Professeur à l'Université de Fribourg (Suisse)

Questions disputées

La vie a-t-elle un sens ? - Constestation et conformiste

Culture de masse et société - La vérité - La liberté

L'autorité est-elle périmée ?

Devant le mal : scandale ou révolte ? - Le sens de l'histoire

LETTRE-PRÉFACE DU CARDINAL RENARD



BEAUCHESNE
PARIS

Pour toute documentation sur nos publications,
s'adresser aux EDITIONS BEAUCHESNE
117, rue de Rennes — PARIS VI*

*Tous droits de traduction
de reproduction ou d'adaptation
en quelque langue et de quelque façon que ce soit
réservés pour tous pays*

© EDITIONS BEAUCHESNE, 1972

Cher Monsieur le Président,

Vous avez bien voulu me demander de présenter le recueil des conférences que le R.P. Marie-Dominique Philippe, Professeur à l'Université de Fribourg, a faites à l'Institut d'Education familiale et d'Entraide Conjugale.

Les sujets traités ne manquent pas d'actualité ; mais on retrouve en eux tous les grands thèmes de la pensée humaine et chrétienne. Ne serait-ce pas la preuve manifeste et heureuse que l'homme de toujours affleure dans les problèmes de l'homme d'aujourd'hui, même quand celui-ci conteste ou refuse les solutions de la philosophie métaphysique et de la Foi ?

Ce sont ces solutions que propose le R.P. Philippe, à travers des cheminements qui invitent à la réflexion personnelle, dût-elle être laborieuse, plus qu'ils ne mènent à des conclusions abstraites et faciles.

Je souhaite avec vous que les pages du R.P. Philippe trouvent de nombreux lecteurs, soucieux d'apporter une réponse humaine et chrétienne aux problèmes difficiles de notre temps.

Je vous prie de croire, Monsieur le Président, à mes sentiments respectueux et dévoués en Notre-Seigneur et Notre-Dame.

Cardinal A. RENARD,
Président de la Commission épiscopale
de la Famille

Mr Louis Reverdy
Président de la Confédération nationale
des Associations Familiales Catholiques
28, place Saint-Georges, Paris-IX^e

AVANT-PROPOS

POURQUOI UNE PEDAGOGIE FAMILIALE ?

Pour les pères et mères de famille, l'éducation a toujours été une entreprise passionnante pleine de grandeur mais combien difficile, de longue haleine et aléatoire...

Et cela est encore plus vrai de nos jours où nos enfants sont appelés à vivre dans un monde en pleine évolution et bien différent de celui dans lequel leurs parents, même lorsqu'ils sont encore jeunes, ont été élevés.

La plupart des parents, même s'ils étaient préparés à cette tâche d'éducateurs et croyaient avoir quelques idées sur la question, s'aperçoivent vite, à l'expérience, combien il est difficile d'appliquer leurs principes aux réalités auxquelles ils sont confrontés tous les jours.

Les parents sentent donc de plus en plus le besoin d'être aidés dans leurs tâches éducatives, de confronter leurs difficultés, leurs expériences avec celles des autres. Ils éprouvent ainsi la nécessité de dialoguer avec d'autres parents mais aussi avec des jeunes pour mieux comprendre la jeunesse d'aujourd'hui et répondre à ses problèmes.

C'est en partie dans ce but que les Associations Familiales catholiques ont fondé en 1967 l'*Institut d'éducation familiale et d'entraide conjugale* qui a organisé depuis cette époque différents cycles d'éducation familiale ou de formation de foyers éducateurs.

Après mai 1968, où parents et enfants se sont souvent affrontés rudement, ce besoin de réflexion sur les grands problèmes que se posent jeunes et adultes dans le monde d'aujourd'hui a été également ressenti vivement par les associations de parents d'élèves.

C'est pourquoi, d'accord avec les A.P.E.L. (1) de l'Académie de Paris, les A.F.C. (2) ont décidé d'organiser des colloques sur les problèmes qui préoccupent familles et jeunes.

Pour introduire les sujets discutés, il a été fait appel au R.P. Marie-Dominique Philippe, O.P., alliant à une sûreté philosophique et doctrinale une grande connaissance des jeunes, acquise par les contacts pris avec les nombreux étudiants de l'Université de Fribourg et de la Faculté de philosophie comparée.

Le P. M.-D. Philippe a traité au cours du 1^{er} cycle d'octobre 1970 à mai 1971 des problèmes fondamentaux et des valeurs permanentes qui doivent régler notre vie tant au plan naturel que surnaturel : le sens de la vie, la vérité, la liberté, l'autorité, le mal, le sens de l'histoire...

Par la publication de ces conférences, nous voudrions permettre aux auditeurs de les relire et de les méditer mais surtout en faire profiter les pères et mères de famille, les éducateurs et les jeunes qui n'ont pu y assister.

Les associations familiales, les associations de parents d'élèves, les cercles éducatifs pourront également les utiliser d'une façon fructueuse pour leurs réunions de cercles de parents.

Et puisque nous continuons cette année ces cycles de pédagogie familiale, nous espérons que le succès remporté par cette première publication permettra d'entreprendre bientôt la publication du 2^e cycle de conférences éducatives donnée par le R.P. Philippe qui aborde cette année le thème suivant : *L'homme, sa place dans le monde, sa destinée ; le rôle de la famille.*

Louis REVERDY.

(1) *Associations de Parents d'Elèves de l'Enseignement Libre de l'Académie de Paris.* 15, rue Auber, Paris-VIII^e.

(2) *Associations Familiales Catholiques.* 28, place St-Georges, Paris-IX^e.

REMARQUES PRELIMINAIRES

Ces conférences ne prétendent pas être exhaustives. Croyez bien que je ne vous les donne pas comme une pensée définitive. Notre but, ici, est d'essayer de réfléchir sur des problèmes quotidiens, plutôt que de donner des réponses immédiates ; c'est-à-dire, en premier lieu, d'éveiller en nous le désir de découvrir ces réponses. Si ce désir n'existe pas, nous ne pourrons jamais avoir de véritables réponses. Car il s'agit de réponses pratiques et, plus profondément encore, il s'agit de comprendre que notre foi est une foi vivante en une Personne vivante. Donner des réponses théoriques ou s'en tenir à un aspect purement doctrinal, n'est pas suffisant, car il s'agit d'une doctrine de vie. Si ceci est déjà vrai du point de vue humain — l'homme ne peut se ramener à un système, si sublime soit-il ; il est avant tout un esprit dépendant de tout un conditionnement biologique qu'il doit utiliser pour le dépasser — c'est encore beaucoup plus vrai au niveau de notre vie chrétienne, qui est une vie de lumière et d'amour dans le Christ, vie qui se réalise dans l'obscurité de la foi en assumant progressivement tout le conditionnement humain, sans le détruire mais en le purifiant constamment pour ne pas s'y arrêter.

Le but de ces réunions est donc d'abord de nous faire réfléchir et, progressivement, d'aboutir à des directives pratiques, à des axes de pensée ; plus profondément encore, leur but est de renouveler en nous l'amour de la

vérité au niveau humain et au niveau chrétien. Dans le monde actuel, en effet, nous devons toujours faire porter notre réflexion sur les deux plans. Nous ne sommes plus en « chrétienté ». Nous côtoyons constamment des gens qui ne croient plus, de sorte qu'il nous faut réfléchir humainement, en face de ces hommes et pour eux. N'est-ce pas le seul langage qu'ils puissent comprendre ? Lorsque le dernier Concile a demandé l'« ouverture au monde », il a demandé à tous les chrétiens, clercs et laïcs, d'être des philosophes ; et ce n'est pas facile (surtout, peut-être, pour les clercs !).

Le but de nos causeries, s'il est de renouveler en nous l'amour de la vérité, n'est donc pas premièrement de détruire des données traditionnelles, mais de les purifier, car elles demandent d'être vraiment vécues de l'intérieur, et non pas en vue de nous sécuriser et de nous donner une bonne conscience. Le but de ces conférences n'est pas non plus en premier lieu de nous donner des recettes pratiques qui, momentanément, pourraient nous séduire, mais qui, en réalité, ne regardent pas les problèmes en profondeur. Il faut souvent, dans la vie, accepter d'interroger sans exiger immédiatement une réponse très claire — ce qui ne veut pas dire qu'il faille systématiquement refuser toute réponse et ériger en principe le fait de demeurer en suspens. Mais lorsqu'on est en face de problèmes aussi complexes que ceux dont nous traitons, il faut d'abord voir leur complexité. Evidemment, cela nous secoue un peu. Nous aimerions parfois nous en tenir uniquement à des points de vue déterminés, qui sont les nôtres et qui souvent suscitent (sans que nous en apercevions) des réactions violentes de la part des autres. La Vérité n'est jamais quelque chose qu'on possède parfaitement. Si l'on prétend la posséder parfaitement, c'est que l'on n'a pas compris l'absolu de cette Vérité. Certes, on peut la posséder intérieurement, quand on l'a désirée et cherchée ; mais lorsque nous la disons au moyen de notre langage humain, nous risquons toujours de la durcir, de la scléroser et donc de la trahir. La parole n'est pas adéquate à la pensée, elle n'en est que le signe, comme nous aurons l'occasion de le voir.

Il faut toujours, quand on cherche à communiquer

la vérité, à la dire, être attentif à celui à qui l'on parle, être charitable et comprendre que l'on peut susciter des réactions d'incompréhension et d'opposition. On doit cependant chercher à communiquer la vérité le plus que l'on peut ; l'Apôtre va jusqu'à dire : « à temps et à contre-temps », opportune et importune. Soulignons : « même à contre-temps » ; mais il faut alors être bien sûr que c'est la volonté de l'Esprit, sinon l'on risquerait d'être occasion d'une opposition violente. Même en essayant d'être le plus vrai possible et le plus charitable possible, on peut très bien susciter des réactions d'opposition parce que l'on avance certaines choses d'une manière trop rapide, à titre d'intuition personnelle, et que, de fait, ces choses sont peut-être beaucoup plus complexes pour d'autres que pour nous, surtout pour ceux qui ont été élevés et éduqués dans des perspectives totalement différentes, dans des milieux où le souci de la vérité n'existe plus, où il n'y a plus qu'un souci d'adaptation au progrès du monde d'aujourd'hui et une recherche de pure efficacité. Il faut donc d'abord faire comprendre à ceux-là que notre désir de recherche de la vérité est tout autre.

N'oublions jamais que le propre de toute recherche est précisément de découvrir, à travers la complexité des événements et des faits, ce qui est caché, ce que nous n'avons pas encore découvert et qui, pourtant, donne sa signification à tout le reste. Et notre vie est bien une recherche constante de la Vérité. Si la Vérité est simple en son sommet, en Dieu, et aussi chez tous ceux qui la découvrent et participent à sa lumière, la recherche de la Vérité est extrêmement complexe et multiple, à tel point qu'en raison même de cette complexité, on serait tenté, aujourd'hui plus que jamais, de dire non seulement qu'on ne peut pas la découvrir, mais encore qu'elle n'existe pas.

Il n'est pas inutile de rappeler cela au point de départ de ces conférences, afin d'éviter le plus possible les équivoques, et afin de faire vraiment œuvre commune, le plus profondément possible, sans perdre de temps en de fausses discussions (le dialogue de sourds), puisque nous avons tous, profondément, les mêmes intentions. Sans doute avons-nous des opinions bien différentes sur beau-

coup de sujets, puisque nos expériences sont très différentes et que nos réflexions sur ces expériences sont également très différentes, étant donné les formations différentes que nous avons reçues ; mais notre intention de recherche de la Vérité doit être plus forte que cette diversité.

Dans cette recherche de la Vérité, précisons bien que nous nous situerons d'abord à un niveau philosophique. Si j'y tiens beaucoup, ce n'est pas seulement parce que j'enseigne la philosophie ! C'est surtout, cela va de soi, parce que Paul VI en rappelle constamment la nécessité. Dans le monde d'aujourd'hui, où les valeurs scientifiques, artistiques et techniques deviennent pratiquement les seules à être acceptées par tous, et où, par le fait même, le sens de la destinée de l'homme est de moins en moins affirmé (le monde d'aujourd'hui est comme dans une situation-limite, la vraie finalité de l'homme, sa finalité spirituelle, étant de plus en plus oubliée), il devient très difficile de faire passer le message évangélique en affirmant le primat de l'Amour de Dieu. C'est pourquoi, dans ce monde, il faut d'abord rappeler ce qu'est l'homme selon toutes ses dimensions ; car, en réalité, on ne peut évangéliser que l'homme. On ne peut pas évangéliser immédiatement la science, l'art, la technique ; car la science, l'art, la technique se suffisent à eux-mêmes. Seul l'homme scientifique, l'homme-artiste, l'homme-technicien peut comprendre que si la science, l'art et la technique peuvent développer un aspect propre de l'homme, ils ne peuvent cependant apporter à l'homme son véritable bonheur, son épanouissement le plus profond. Dans ce monde où science, art et technique prédominent, l'amour humain risque toujours de diminuer, d'être relégué au second rang et, progressivement, la capacité d'aimer qui est en l'homme risque de s'atrophier à tel point qu'aimer lui paraisse impossible et impensable. Alors, nécessairement, l'angoisse et le désarroi s'emparent de son cœur. Car si l'homme devient incapable d'aimer, il « perd son âme » et devient absurde. Il devient un animal supérieur qui peut, certes, développer ses instincts et même les développer, grâce à la technique, d'une manière de plus en plus efficace,

mais un animal supérieur qui ne découvre jamais sa vraie finalité. L'animal est au service de l'espèce animale, instinctivement. L'homme ne peut être au service de l'espèce instinctivement. Par le fait même, il se trouve absurde, « de trop ». Il risque alors, soit de se détruire, soit de détruire les autres.

Il est donc absolument nécessaire de rappeler à l'homme sa véritable dimension d'homme, d'être spirituel, capable de rechercher la vérité, capable d'aimer ses semblables, de se donner gratuitement à eux, capable d'adorer Celui qu'il découvre comme son Dieu-Créateur.

On ne peut évangéliser que les pauvres, c'est-à-dire ceux qui, précisément, ont cette soif de vérité et d'amour. L'homme qui est satisfait de lui-même et qui croit pouvoir se satisfaire lui-même ne connaît plus la pauvreté.

La théologie, ne l'oublions pas, est pour les chrétiens, c'est-à-dire pour ceux qui ont une foi vivante et qui désirent progresser dans leur foi. Quand celle-ci tend à disparaître, parce que l'homme ne sait plus pourquoi il est fait, il faut d'abord, en premier lieu, rappeler à l'homme sa capacité d'aimer. Mais nous savons bien que cet enseignement philosophique ne suffit pas. Il est lui-même en attente d'autre chose ; car rappeler à l'homme sa destinée spirituelle n'est pas suffisant ; il faut le conduire à la Vérité tout entière, à la Révélation du Christ qui, seul, apporte le salut.

Comprenons bien qu'une saine philosophie est indispensable pour garder la foi. Certes, la foi n'a pas besoin de la philosophie ; mais celui qui se nourrit d'une philosophie erronée n'a plus, au bout d'un certain temps, de place pour la foi dans son cœur et son intelligence. Progressivement, cette philosophie erronée chasse la foi. C'est pourquoi le Saint-Père insiste tant (comme il l'a fait cet été, dans ses audiences du mercredi) sur le fait qu'un des dangers les plus grands de notre époque, c'est le fidéisme, qui fait dire : « moi, j'ai la foi, peu importe ce que mon intelligence absorbe. Elle peut absorber tous les poisons possibles et imaginables : j'ai la foi ! » Mais si l'on absorbe trop de poison, peut-on encore exercer pleinement sa foi ?

Il est très important de comprendre que cette atti-

tude est injustifiable. Si nous sommes croyants, nous devons affirmer que notre intelligence a quelque chose de divin, que notre esprit est radicalement en « connaturalité » avec Dieu. Il y a une alliance fondamentale entre le Verbe et notre esprit. Voyez le Prologue de l'Évangile de S. Jean : le Verbe éclaire tout homme. Nous n'avons donc jamais le droit d'être complices en acceptant délibérément une erreur, si nous voulons être des hommes dignes de cette alliance fondamentale avec le Verbe de Dieu. Le croyant doit être plus exigeant que n'importe qui en ce qui concerne la vérité, parce qu'il en sait le prix : Jésus est venu pour rendre témoignage à la Vérité (1). Le prix de la vérité, c'est le Sang du Christ.

Si nous sommes vraiment croyants, nous devons aller jusqu'à comprendre que toute vérité, à quelque niveau qu'elle se situe, est quelque chose qui provient radicalement de Dieu et peut conduire à Lui ; et donc, que toute erreur acceptée délibérément nous éloigne de Dieu. Dans la mesure même où notre esprit absorbe consciemment l'erreur, il s'écarte de Dieu, peu à peu.

Peut-être avons-nous été des chrétiens un peu trop paresseux, nous contentant de recevoir une morale, un credo, sans réfléchir sur ce qu'est l'homme, au plan philosophique ; nous avons oublié d'être vraiment des êtres humains qui réfléchissent sur la dimension humaine.

Nous vivons, de ce point de vue, une époque extrêmement importante parce qu'elle nous réveille. Rappelons-nous : chaque fois qu'Israël retournait aux idoles, Dieu suscitait le philistin. Je crois que cela n'a pas changé. Chaque fois que l'Église et les chrétiens s'endorment un peu, Dieu permet un Hegel, un Freud, un Heidegger pour les réveiller un peu. Évidemment, s'ils sont trop endormis, ils se laissent prendre. S'ils étaient restés profondément chrétiens, ils réagiraient (2).

(1) Jean, XVIII, 37.

(2) Plusieurs des conférences qui suivent ont été reprises par l'auteur, qui a cependant cru bon de maintenir leur style « parlé », pour leur garder leur caractère très direct de dialogue. Les sous-titres ajoutés dans le texte sont simplement des points de repère destinés à en faciliter la lecture (Note des éditeurs).

I

La vie a-t-elle un sens ?

Lorsqu'on regarde ce qui se passe dans le monde d'aujourd'hui, non seulement on voit la difficulté qu'a ce monde à trouver un véritable équilibre (dont on se demande même dans quelle mesure il est possible), mais on est impressionné de voir que les tensions augmentent toujours plus — tensions de toutes sortes : idéologiques, économiques, traditionnelles, affectives, individuelles et collectives. Et ces tensions pénètrent jusqu'au cœur de l'Eglise. Dans l'Eglise primitive, selon les *Actes des Apôtres*, le cœur de l'Eglise, formé par l'Esprit Saint, apparaissait comme un îlot de paix, une source de vie pacifique au milieu d'un monde païen de luttes et de jalousies. Aujourd'hui, le cœur de l'Eglise semble s'identifier au cœur du monde, vivre toutes les luttes du monde, toutes ses rivalités.

Si nous regardons la vie de Jésus, nous voyons que dans Sa vie cachée, Il demeure un îlot de paix, et qu'au terme de Sa vie apostolique Il prend la place de l'esclave bafoué, rejeté : Son visage, selon l'expression d'Isaïe, n'a plus d'apparence humaine : c'est le visage du pécheur défiguré par son propre péché (ces visages que Rouault a peints avec tant de force, comme s'il avait prophétisé ce que deviendrait notre temps). Or, l'Eglise, la vierge fidèle, « suit l'Agneau partout où il va » (1) ; elle doit donc (c'est la volonté même de Jésus) être celle qui ne fait qu'un avec ce monde de lutte. Apparemment, on la confond avec le monde. Il faut le regard de l'Amour, celui

(1) *Apoc.*, XIV, 4.

de Marie auprès de la Croix, pour savoir discerner Jésus du pécheur, de l'esclave rejeté. De même, il faut le regard de Marie pour reconnaître, dans l'Eglise d'aujourd'hui, l'épouse fidèle à son Epoux crucifié.

Revenant de Jérusalem (j'y étais encore hier matin) où je prêchais une série de retraites à des contemplatives, je reste sous l'emprise de ce que j'ai vu là-bas. A une cinquantaine de kilomètres de Jérusalem, on se massacre. Et les Arabes de Jérusalem ont tous des parents à Amman. On ne peut se soustraire à leur angoisse.

Sans faire ici de politique, nous savons bien la raison de ce massacre : il est comme l'écho, à l'intérieur du monde arabe, des tensions et des oppositions entre Arabes et Israélites. Ces relations sont marquées d'une telle violence que l'on assiste vraiment à l'affrontement de deux civilisations, affrontement d'autant plus fort que ces deux civilisations ont une source commune ; Hébron en est bien le témoin. Ces deux civilisations sont animées chacune de leur foi, de leur espérance, de leur conception de la vie qui, de fait, en raison des traditions (le peuple arabe est bien l'un des peuples les plus marqués par ses traditions ancestrales) et en raison des bouleversements et des guerres (les Juifs ne sont-ils pas le peuple qui a été le plus violemment attaqué à travers les siècles, et surtout récemment ?), représentent deux physionomies humaines, deux cultures extrêmes qui sont, humainement parlant, dans l'impossibilité de se comprendre. La différence de sensibilité de ces deux peuples est quelque chose d'unique, d'incroyable, et cela à tous les niveaux de vie. Quelle différence entre une famille israélite telle qu'elle apparaîtrait dans un kibboutz, et une famille arabe vivant encore sous la tente ! Ne représentent-elles pas deux conceptions extrêmes de la famille ? Comment pourraient-elles se rejoindre sans qu'il y ait constamment des incompréhensions, des heurts, même s'il y avait de part et d'autre un profond désir de se comprendre ? Un professeur de l'Université israélienne disait à l'un de mes amis : « Nous sommes devant la guerre des justes. » La cause d'Israël est juste, celle des Arabes est juste. Ces justes luttent l'un contre l'autre, et il ne peut en être autrement, avec

toute la violence et l'anarchie que cette lutte entraîne.

Les tensions idéologiques. Ne sommes-nous pas là devant l'une des conséquences terribles de notre civilisation, et peut-être en présence de l'enjeu le plus fondamental de notre monde d'aujourd'hui, devant l'illustration la plus forte de toutes les tensions idéologiques, économiques, traditionnelles, affectives, individuelles et collectives du monde actuel ? En effet — il faut bien le reconnaître — dans les relations de notre vieille Europe avec l'Ouest et l'Est, et avec le Tiers-monde, nous découvrons bien ces mêmes problèmes, avec des modalités très différentes, problèmes qui ne font pas toujours et partout couler le sang, mais qui engendrent des tensions irréductibles. Car on ne regarde plus l'homme en premier lieu, mais les idéologies et la recherche d'un bien-être immédiat.

L'unification économique du monde tendant à faire disparaître les frontières d'autrefois, si le sang coule en tel pays du monde, il peut très vite couler là où, en apparence, tout est parfaitement civilisé et en sécurité. Les distances n'existent plus, surtout quand les passions de prestige et d'argent, se faisant si violentes et intenses, deviennent anonymes, dans une humanité-foule où les hommes ont perdu le sens de leur destinée personnelle. Plus l'unité économique tend à être étroite, plus la diversité (pour ne pas dire l'anarchie) semble prête à éclater. L'apparence de calme et de paix épidermique de notre civilisation masque une tension volcanique qui, semble-t-il, ne cesse de croître. C'est sans doute pour cela que tous les problèmes, à notre époque, paraissent devoir être repris dans une lumière plus profonde, et qu'en même temps il nous semble parfois que nous ne pouvons plus les reprendre, tant leur complexité est grande.

Deux questions. Le problème fondamental, qui se retrouve en tous les autres, que les jeunes ressentent très profondément et qui est typique de notre temps, est celui-ci : « La vie, pour nous, peut-elle encore avoir un sens ? » Cette ques-

tion, du reste, dans le monde actuel (et c'est ce qui lui donne toute son acuité) s'identifie avec celle-ci : « La vie a-t-elle un sens ? »

La première formulation de cette question touche les fondements mêmes de la culture occidentale. Nous assistons vraiment à une mise en question radicale de tout un patrimoine en ce qu'il a de meilleur. Ce patrimoine a été formé par la philosophie grecque qui, elle-même, a été influencée par celle de l'Inde et, plus profondément, pénétrée et transformée par le christianisme : qu'on le veuille ou non, notre civilisation occidentale n'aurait pu être ce qu'elle est sans le ferment chrétien.

Mais n'oublions pas que la seconde formulation, elle, atteint les fondements mêmes de la philosophie. Car pour savoir ce qu'est la vie, il est nécessaire de savoir ce qu'est l'être. On ne peut comprendre ce qu'est la vie qu'en comprenant l'être et le devenir, dont la vie est la synthèse originale (2).

La contestation. Cette remise en question du sens de la vie ne se fait pas du tout d'une manière paisible et au niveau de l'idéologie. Elle se manifeste au contraire d'une manière violente et fait appel aux solutions les plus radicales. Ce sont, comme nous le verrons par la suite, les multiples « contestations ». On ne peut plus se contenter de vouloir améliorer la vie de l'homme, puisque vouloir l'améliorer serait une manière de l'accepter. On veut briser tout ce qui existe, parce que tout ce qui existe actuellement est limité et, nécessairement, aliène l'homme.

Si l'on veut comprendre ce qui anime ce mouvement de destruction si radical, n'y saisit-on pas une sorte de nostalgie d'un élan de vie absolument pur et sans obstacle, d'une vie qui ne soit que jaillissement de vie à chaque instant — la vie ne pouvant avoir de sens que dans son propre jaillissement, et tout ce qui est déter-

(2) N'est-ce pas là, de nouveau, l'acuité particulière de la crise actuelle ? La civilisation occidentale, en raison du ferment chrétien, a acquis un caractère universel, beaucoup plus profondément que toutes les autres civilisations. Aussi la mise en question de cette civilisation atteint-elle l'homme lui-même ; c'est la mise en question de l'homme et, à travers l'homme, de la *vie*.

mination venant la limiter et la briser ? Le même phénomène, du reste, se manifeste à l'égard de l'Eglise : tout ce qui est déterminé dans l'Eglise (son enseignement, ses institutions) est considéré comme une limite qui la sclérose et l'empêche d'être véritablement source de vie. N'oppose-t-on pas constamment, aujourd'hui, vie et institution ? Nous retrouvons donc bien là, au niveau de la vie chrétienne, le même problème qu'au niveau philosophique.

Le contexte humain en lequel se réalise cette mise en question du sens de la vie, ne facilite pas une réponse lucide et pénétrante à cette question. Peut-on encore philosopher quand on se trouve dans un état passionnel, si légitime qu'il puisse être ? Si donc nous voulons voir un peu clair dans une question aussi complexe, il faut en premier lieu faire un discernement entre le problème fondamental du sens de la vie, le problème de la contestation de notre société actuelle et le problème de la contestation comme telle. Une fois que l'on a admis ces distinctions — qui sont du reste extrêmement difficiles à admettre dans une philosophie existentielle ou marxiste (puisque, pour ces philosophies, il ne peut y avoir de solution que pratique : la situation de fait) —, il semble évident qu'il faille regarder en premier lieu le problème du sens de la vie, pour regarder ensuite celui de la contestation. Nous voyons donc ici l'importance d'un regard sain et réaliste, et la nécessité de ce regard. Le monde d'aujourd'hui nous oblige, si nous voulons garder une certaine lucidité, à revenir à une philosophie réaliste.

Philosophie et prophétie. Il est indéniable qu'aujourd'hui les philosophes jouent le rôle de prophètes. Dans une civilisation où la foi diminue, et qui n'est plus enracinée dans la Parole de Dieu comme elle l'était au Moyen Age, l'intelligence philosophique joue un rôle prédominant et veut même annoncer à l'humanité l'orientation qu'elle doit prendre, le sens de son développement, le « sens de l'Histoire ». Les philosophes deviennent comme les prophètes de l'Ancien Testament ; il semble même que certains croyants les considèrent comme tels et se mettent

à leur suite, devenant les théologiens, non plus de la Parole de Dieu, mais de ces idéologies.

L'Eglise, responsable de l'athéisme. Je pense à cette conférence où un prêtre, soi-disant théologien, traitait des différents aspects

actuels de l'athéisme : il y accusait l'Eglise catholique d'être responsable de l'athéisme actuel, pour la raison très simple que les grandes philosophies contemporaines ne sont plus intégrées dans la pensée chrétienne ; celle-ci leur apparaît alors comme *un* système périmé à côté de l'universalité de la pensée contemporaine. Si l'Eglise est vraiment « catholique », elle doit intégrer toutes ces grandes philosophies. Voyez-vous le sophisme ? On ne se pose plus la question de savoir où est la *vérité* ; on regarde le *succès* de ces philosophies, leur efficacité, et l'on prétend, à partir de là, qu'elles ont un droit légitime à être intégrées dans la pensée vivante de l'Eglise. Légitimant l'athéisme contemporain sous prétexte que de grands penseurs comme Hegel, Nietzsche, Freud, Heidegger, ont une audience universelle (spécialement auprès de ceux qui apparaissent comme étant à la fine pointe du progrès), on reproche à l'Eglise de ne pas avoir eu suffisamment d'intelligence pour reconnaître qu'ils sont les maîtres à penser de notre monde d'aujourd'hui. Et l'on considère que tant que l'Eglise n'assumera pas ces philosophies nouvelles, elle demeurera en dehors de toute la pensée contemporaine, se vouant ainsi à rester à l'écart, en perte de vitesse.

De plus, restant sur des positions anciennes, l'Eglise n'a plus le langage qu'il faut pour parler au monde contemporain, à ce monde pétri de ces philosophies ; elle doit abandonner l'homme à l'athéisme. Elle trahit donc sa mission et devient même, de fait, un ferment d'athéisme. Elle a été l'occasion de l'athéisme parce que sa vitalité était en déperdition, se sclérosant dans le moralisme et le juridisme ; elle continue, dans son aveuglement, à favoriser le progrès de cet athéisme, étant l'antithèse de l'athéisme par sa « théologie naturelle ».

Enfin, en dernier lieu, la position de ce « théologien » revient à proclamer, dans une naïveté admiratrice dépourvue de tout jugement critique, que les grands pro-

phètes de notre temps sont Hegel, Nietzsche, Freud, Heidegger. Si l'Eglise n'a d'autre mission que d'entériner le succès d'une pensée ou d'un système, sans aucune exigence de vérité, ce « théologien » a raison. Mais que deviendrait alors, pour une telle Eglise, la parole de Jésus face à Pilate : « Je suis venu rendre témoignage à la Vérité » ?

Parler le langage

des hommes de notre temps.

Evidemment, une position aussi extrême ne peut être acceptée.

Elle montre, en caricature, l'option de certains théologiens d'aujourd'hui ; mais tous ne sont pas conformes à cette caricature. Cependant, comme toute caricature, elle a un intérêt particulier (le philosophe aime toujours regarder les monstres ; car l'œil unique du cyclope lui fait mieux comprendre ce qu'est l'œil, et pourquoi l'homme en a deux !). Un problème, en effet, se pose ; car il s'agit de parler le langage de tout le monde et l'Eglise, tout en gardant son désir de vérité, doit chercher à rejoindre la brebis égarée, la brebis hégélienne, la brebis nietzschéenne... C'est pourquoi il y aura perpétuellement ce souci apostolique qui consiste à vouloir parler le langage des hommes de notre temps et celui d'un Hegel ou d'un Heidegger, qui ont un langage propre forgé par eux-mêmes (il est permis de se demander quel langage ils employaient, ou emploient, dans leur vie personnelle et amicale !). Ayant ce souci apostolique, on serait tenté de dire, en se servant de l'exemple des grands penseurs chrétiens, que ce que S. Thomas a fait de son temps, nous devons le faire du nôtre : il a baptisé la noétique aristotélicienne — ce que, notons-le bien, la Sorbonne de son temps n'a pas apprécié, ce qui montre bien que S. Thomas n'était pas « à la mode » des penseurs de son temps. L'Eglise, alors indépendante des penseurs de son temps, et ayant un regard plus pénétrant qu'eux, a canonisé S. Thomas. Nous devons donc, aujourd'hui, baptiser la critique kantienne, la dialectique hégélienne, la psychanalyse freudienne, la pensée heideggérienne !

*Salomon
et l'égyptienne.*

Lorsque j'entends dire cela, il me vient aussitôt à l'esprit ce passage de l'Ancien Testament où l'on pro-

clame la sagesse de Salomon (sagesse préfigurative, comme on aimait à le dire au Moyen Âge, de la sagesse théologique). Salomon, je vous le rappelle, épousa en premier lieu l'égyptienne, et Dieu sembla agréer cette alliance, malgré le précepte interdisant au peuple d'Israël de se marier avec les « goïms ». Mais nous savons que Salomon, après l'égyptienne, en épousa beaucoup d'autres, chacune amenant avec elle ses divinités ; de sorte qu'au terme, ce n'était plus seulement un harem de femmes, mais aussi un harem de divinités. N'est-ce pas là, pour nous, une sorte d'avertissement divin ? Car nous savons comment se termina le règne de Salomon.

Le danger actuel n'est-il pas dans une générosité apostolique qui, par manque de discernement, veut s'assimiler tous les langages philosophiques actuels, et transforme la théologie de l'Eglise en un harem théologique ? Car en assimilant ces langages, ne risque-t-on pas d'être imprégné de la pensée qu'ils expriment ?

On ne baptise pas des idéologies, mais des hommes. Précisons, du reste, qu'on ne baptise pas des idéologies : on baptise des hommes ; on baptise un homme capable d'aimer, et

non pas seulement capable d'avoir des idées. C'est une imprécision de dire que S. Thomas a baptisé la noétique aristotélicienne ; car, en toute rigueur, on ne « baptise » pas une pensée ; on *se sert* d'une pensée vraie (et dans la mesure où elle est vraie) pour manifester tel ou tel aspect du mystère de la foi et, par là, le rendre plus proche de nous. Ce que je vous dis là peut paraître secondaire, et pourtant c'est très important ; car on n'a pas le droit de contaminer la foi, de la diminuer sous prétexte de la rendre plus communicable. La foi ne peut se vulgariser — pas plus que la vérité et l'amour. Ce serait un manque de respect à l'égard de la Parole de Dieu, et également à l'égard de l'homme.

On oublie que c'est l'homme que le Christ est venu sauver : il faut donc toujours ramener les problèmes à l'homme pour saisir leur lien avec le point de vue chrétien. Sinon, on est perdu, car, en ce qui concerne les idéologies, l'une peut en définitive valoir l'autre, puisque l'on ne recherche plus en premier lieu la finalité de

l'homme. Au contraire, la philosophie, si elle est une vraie philosophie, reste au service de l'homme pour lui permettre d'atteindre sa fin.

Nécessité d'une philosophie réaliste. Nous voyons donc tous les problèmes théologiques qui peuvent se poser à notre époque, et combien il est difficile de garder à la fois une générosité apostolique voulant rejoindre le monde d'aujourd'hui dans ses propres problèmes, et une fidélité vivante à la tradition de l'Eglise et à sa doctrine. La Parole de Dieu ne change pas, tandis que le visage du monde change. Il faut, au delà de ce visage, discerner ce qui, dans ce monde, ne change pas : l'homme dans sa capacité de recherche de la vérité et dans sa capacité d'aimer. Pour opérer ce discernement, il faut un minimum de réflexion philosophique, d'une philosophie réaliste, celle qui essaie non seulement de décrire l'apparence du réel, mais qui veut saisir ce qu'il est, ce qu'est l'homme et sa finalité (car, en définitive, la philosophie a pour but d'aider l'homme à mener sa vie humaine de la manière la plus lucide et la plus vraie).

Dans cette perspective réaliste, il faut bien reconnaître que la pensée philosophique contemporaine (celle des grands philosophes que nous avons nommés) affecte le climat culturel où nous vivons, et influence directement la conception de la vie et la morale des hommes d'aujourd'hui. Ceci, reconnaissons-le, rend beaucoup plus difficile une théologie ; mais ce n'est pas à cause de cette difficulté qu'il faut abdiquer la recherche de la vérité. De même, si la vie chrétienne tout court, et le témoignage de vie chrétienne du croyant, sont également rendus beaucoup plus difficiles, ce n'est pas une raison pour dire qu'ils n'existent plus, et abdiquer la foi en face de ces « prophètes » de la philosophie.

Ceci nous montre bien l'importance d'une réflexion philosophique assumant ce qui est assumable chez ces penseurs, ces « prophètes ». Notons bien qu'il est extrêmement périlleux de critiquer des prophètes qui, par définition, sont incriticables, puisque « surhumains ». Mais peut-être la situation du chrétien et du théologien d'aujourd'hui exige-t-elle cette audace.

Si la culture contemporaine est imprégnée de toutes ces idéologies, elle exige bien que le chrétien soit un peu philosophe, qu'il cherche à saisir ce qu'il y a de vrai au milieu des erreurs, ce qu'il y a de véritablement humain au milieu des nostalgies imaginaires proclamées dans ces diverses philosophies. Puisque nous ne pouvons pas faire ici un cours de philosophie, nous verrons progressivement, en la réalisant ensemble (et là je demande votre coopération), ce que doit être cette réflexion philosophique nous permettant d'essayer de discerner les paillettes d'or au milieu d'une quantité d'autres éléments extrêmement discutables.

Les philosophies de l'absurde. Revenons à la question posée : la vie a-t-elle un sens ? Vous savez que, depuis un certain nombre d'années, plusieurs philosophes, spécialement Sartre et Camus, ont maintenu chez les jeunes un climat rendant très difficile la découverte du sens de la vie humaine (3).

Si nous citons Camus et Sartre, ce n'est pas du tout pour les confondre. Ils sont très différents dans leurs affirmations explicites, dans leur philosophie humaine, dans leurs intentions (dans la mesure où nous pouvons les saisir). Comme pédagogues de la jeunesse actuelle, ils expriment bien deux extrêmes, bien que l'un et l'autre maintiennent le rejet de la finalité et l'absurdité de la vie. Camus a une incontestable noblesse d'esprit qui le rend, d'une certaine manière, beaucoup plus séduisant, car la sincérité de sa recherche est indéniable. Chez Sartre, c'est tout autre chose. La séduction de Sartre provient de la mise en lumière de ce qu'il y a de plus vil, de plus vilain, de plus laid dans l'homme (ce qui lui permet d'être en dehors de la sincérité de la recherche, car celle-ci est encore quelque chose de beau). Tout ce que Sartre touche, il le salit — y compris lui-même. Mais évidemment, il le fait avec un certain éclat, celui d'une intelligence pervertie — dernier éclat de l'intelligence de notre civilisation occidentale, dont Sartre est

(3) On pourrait ajouter à cette difficulté l'influence des philosophes qui maintiennent indéfiniment l'interrogation, comme si cette interrogation ne pouvait pas être dépassée ni recevoir de réponse.

bien le produit « bâtard » (terme qu'il aime s'appliquer à lui-même, dans une sorte de masochisme intellectuel), mais qu'il condamne, en la stigmatisant chaque fois qu'il le peut.

Camus. Voyons, à l'aide de quelques textes, comment Camus conçoit l'absurdité de la vie et influence le climat où nous vivons « Constaté l'absurdité de la vie, dit-il, ne peut être une fin, mais seulement un commencement » (4). C'est donc pour lui une évidence. On commence à philosopher quand on constate cette absurdité.

Dans *Le mythe de Sisyphe*, Camus écrit : « Je disais que le monde est absurde, et j'allais trop vite. Ce monde n'est pas raisonnable, c'est tout ce qu'on en peut dire. Mais ce qui est absurde, c'est la confrontation de cet irrationnel et de ce désir éperdu de clarté dont l'appel résonne au plus profond de l'homme » (5).

On peut dire que, pour Camus, l'absurdité consiste dans le divorce entre l'appétit d'absolu, d'unité, de clarté qui est dans l'homme, et le caractère irrationnel d'un monde dispersé. L'absurde n'est ni dans l'homme, ni dans le monde, mais il naît de leur confrontation. L'homme veut-il comprendre ce qui est autour de lui, ce qu'est la vie ? Il est obligé de dire : « c'est absurde ». Il y a comme une impuissance de sa part à pénétrer dans la réalité, et une obligation de reconnaître que la confrontation de l'homme et du monde est absurde. En ce sens, il y a quelque chose de classique chez Camus ; malgré lui, il ressent cet appel à l'unité, à la clarté ; il est, malgré lui, petit-fils de Descartes. Et devant ce monde obscur, multiple, sans l'unité qu'il y voudrait trouver, il se *révolte*. Ce qui intéresse Camus, en effet, ce n'est pas la découverte de l'absurde (parce qu'elle est trop évidente), « mais les conséquences et les règles d'action qu'on en tire » (6). « Accepter l'absurdité de tout ce qui nous entoure est une étape, une expérience nécessaire :

(4) CAMUS, *Essais* (Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard 1967), p. 1419.

(5) *Le mythe de Sisyphe*, in *op. cit.*, p. 113.

(6) *Essais*, p. 1419.

ce ne doit pas devenir une impasse. Elle suscite une révolte qui peut devenir féconde » (7).

« L'absurde dépend autant de l'homme que du monde (...) il les scelle l'un à l'autre, comme la haine seule peut river les êtres » (8). Ceci est très important : pour Camus, la haine est le lien le plus fort. C'est l'aspect négatif qui domine : la haine est plus forte que l'amour, elle unit plus étroitement les êtres.

L'absurdité est à l'intelligence ce que la haine est à la volonté. L'absurdité, comme un mur, nous interdit d'avancer. Au lieu de découvrir ce qui l'entoure, l'intelligence considère que le monde et la vie sont irrationnels, impensables. Tout devient alors impénétrable, comme dans la haine (lorsque je hais quelqu'un, je suis sans contact avec lui).

Camus est très sensibilisé à cet aspect négatif, du côté affectif comme du côté intellectuel :

L'homme se trouve devant l'irrationnel. Il sent en lui son désir de bonheur et de raison. L'absurde naît de cette confrontation entre l'appel humain et le silence déraisonnable du monde (9).

Mon raisonnement veut être fidèle à l'évidence qui l'a éveillé. Cette évidence, c'est l'absurde. C'est ce divorce entre l'esprit qui désire et le monde qui déçoit, ma nostalgie d'unité, cet univers dispersé et la contradiction qui les enchaîne (10).

Il n'y a plus, pour Camus, d'harmonie entre l'homme, l'univers et la vie. Il y a une opposition, que je saisis à travers l'absurdité, entre le désir de clarté que j'ai comme homme et la réalité. Camus poursuit l'explication de cette évidence indéniable qui, précisément parce qu'il ne peut la nier, compte seule pour lui :

Je peux tout nier de cette partie de moi qui vit de nostalgies incertaines, sauf ce désir d'unité, cet appétit de résoudre, cette exigence de clarté et de cohésion. Je peux tout réfuter dans ce monde qui m'entoure, me heurte ou me transporte, sauf ce chaos, ce hasard roi

(7) *Op. cit.*, p. 1425.

(8) *Le mythe de Sisyphe*, p. 113.

(9) *Op. cit.*, pp. 117-118.

(10) *Op. cit.*, p. 134.

et cette divine équivalence qui naît de l'anarchie. Je ne sais pas si ce monde a un sens qui le dépasse. Mais je sais que je ne connais pas ce sens et qu'il m'est impossible, pour le moment, de le connaître. Que signifie pour moi une signification hors de ma condition ? Je ne puis comprendre qu'en termes humains. Ce que je touche, ce qui me résiste, voilà ce que je comprends. Et ces deux certitudes, mon appétit d'absolu et d'unité et l'irréductibilité de ce monde à un principe rationnel et raisonnable, je sais encore que je ne puis les concilier. Quelle autre vérité puis-je reconnaître sans faire intervenir un espoir que je n'ai pas et qui ne signifie rien dans les limites de ma condition ? (11).

Faire appel à un espoir « au delà », comme nous le dirons tout à l'heure de l'espérance chrétienne, c'est « hors de ma condition » et, par le fait même, Camus le refuse.

Cette absurdité qui paraît tellement évidente (peut-être pas pour nous, mais je parle ici du contexte qui constitue notre milieu culturel), une philosophie réaliste doit essayer d'en voir la raison profonde et chercher par là à la dépasser (12).

Sartre. Pour comprendre parfaitement ce qu'est l'absurde chez Sartre (et la différence entre sa position et celle de Camus), il faudrait entrer dans toute son ontologie, ce que nous ne pouvons évidemment pas faire ici. Notons seulement que, pour Sartre, l'absurdité est la contingence universelle de l'être (13), c'est-à-dire de toute réalité ; et cette contingence est un donné. Sartre ne fait plus appel à un désir d'unité toujours insatisfait. Il n'y a plus de conflit vécu ; tout le tragique présent chez Camus disparaît.

Pour Sartre, si tout l'être est contingent, il est contradictoire de parler d'un être nécessaire (14). L'absurdité

(11) *Op. cit.*, p. 136.

(12) On lit beaucoup Camus pour ce qu'il a, souvent, de très noble (la « noblesse du scandale » — nous y reviendrons à propos du problème du mal). Il est certain que la position de Camus peut paraître tellement évidente qu'elle passe souvent, dans le milieu culturel d'aujourd'hui, pour une donnée normale. N'est-elle pas, pour lui, en effet, une évidence ?

(13) *L'être et le néant*, p. 559.

(14) Voir *op. cit.*, p. 708 : « Toute réalité humaine est une passion, en ce qu'elle projette de se perdre pour fonder l'être et pour cons-

est au niveau de l'être : tout est absurde, il n'y a plus qu'une absurdité absolue et Sartre peut dire que l'homme est lui-même absurde, ainsi que sa liberté (15). « De même que ma liberté néantisante se saisit elle-même par l'angoisse, le pour-soi est conscient dans sa facticité : il a le sentiment de son entière gratuité, il se saisit comme étant là pour rien, comme étant de trop » (16). Cette expérience de l'absurdité — être « de trop » — Sartre l'a décrite avec complaisance dans *La nausée* (17).

tituer du même coup l'En-soi qui échappe à la contingence en étant son propre fondement, l'*Ens causa sui* que les religions nomment Dieu. Ainsi la passion de l'homme est-elle inverse de celle du Christ, car l'homme en tant qu'homme se perd pour que Dieu naisse. Mais l'idée de Dieu est contradictoire et nous nous perdons en vain : l'homme est une passion inutile.»

(15) Voir *op. cit.*, p. 560 : « La liberté étant être-sans-appui et sans-trempin, le projet, pour être, doit être constamment renouvelé. Je me choisis perpétuellement et ne puis jamais être à titre d'ayant-été-choisi, sinon je retomberais dans la pure et simple existence de l'en-soi. La nécessité de me choisir perpétuellement ne fait qu'un avec la poursuite-poursuivie que je suis. Mais précisément, parce qu'il s'agit d'un *choix*, ce choix dans la mesure où il s'opère désigne en général d'autres choix comme possibles. La possibilité de ces autres choix n'est ni explicitée ni posée, mais elle est vécue dans le sentiment d'injustifiabilité et c'est elle qui s'exprime par le fait de l'*absurdité* de mon choix et, par conséquent, de mon être. Ainsi ma liberté ronge ma liberté. » Voir aussi ci-dessous, p. 173.

(16) *Op. cit.*, p. 126.

(17) Voir en particulier pp. 165 sq. (36^e éd., Gallimard, 1938) : « Ça m'a coupé le souffle. Jamais, avant ces derniers jours, je n'avais pressenti ce que voulait dire : 'exister'... Nous étions un tas d'existants gênés, embarrassés de nous-mêmes, nous n'avions pas la moindre raison d'être là, ni les uns ni les autres, chaque existant, confus, vaguement inquiet, se sentait de trop par rapport aux autres. (...) Et moi — veule, alangui, obscène, digérant de mornes pensées — moi aussi j'étais de trop (...) j'étais de trop pour l'éternité.

Le mot d'Absurdité naît à présent sous ma plume (...) sans rien formuler nettement, je comprenais que j'avais trouvé la clef de l'Existence, la clef de mes Nausées, de ma propre vie. De fait, tout ce que j'ai pu saisir ensuite se ramène à cette absurdité fondamentale. (...) moi, tout à l'heure, j'ai fait l'expérience de l'absolu : l'absolu ou l'absurde. (...)

Ce moment fut extraordinaire. J'étais là, immobile et glacé, plongé dans une extase horrible (...) L'essentiel, c'est la contingence. Je veux dire que, par définition, l'existence n'est pas la nécessité. Exister, c'est être là, simplement ; les existants apparaissent, se laissent rencontrer, mais on ne peut jamais les déduire. Il y a des gens, je crois, qui ont compris ça. Seulement ils ont essayé de surmonter cette contingence en inventant un être nécessaire et cause de soi. Or, aucun être nécessaire ne peut expliquer l'existence : la contingence n'est pas un faux semblant, une apparence qu'on peut dissiper ; c'est l'absolu, par conséquent la gratuité parfaite. Tout est gratuit, ce jardin, cette ville et moi-même. Quand il arrive qu'on s'en rende compte,

Ceci, certes, se situe au niveau de la philosophie, de la pensée, mais aussi, comme nous l'avons déjà dit, au niveau où nous vivons. Et les jeunes sont beaucoup plus sensibles à ce milieu que ceux qui sont déjà formés. Il serait du reste intéressant de préciser à quel moment nous « passons le mur du son », nous dépassons le niveau de la culture qui nous entoure. Il y a un moment où nous devenons capables de créer nous-mêmes notre milieu, alors que, jusque-là, nous en dépendions. Il y a d'ailleurs des êtres qui resteront toujours dépendants de leur milieu, et ne passeront jamais « le mur du son ».

Ce qui est certain, c'est que, de fait, nous entendons souvent dire autour de nous, de façon très nette, que la vie est absurde, et nous respirons cet air. Si nous restons à ce niveau, répétant simplement ce que nous entendons dire, ce que dit un Camus et ce que « tout le monde » dit, après l'avoir bien entendu et répété nous finirons par être persuadés que la vie est absurde.

La rapidité des événements actuels accentue encore cette impression : nous n'avons plus le temps de réfléchir suffisamment, nous n'avons plus le temps de voir l'harmonie des choses et, par le fait même, tout ce qui nous entoure peut facilement prendre, tout à coup, le visage de l'absurdité.

Camus nous dit que l'absurdité naît de la confrontation de l'homme et de l'univers. De fait, s'il y a un rythme du cœur de l'homme qui ne change pas, et un rythme de l'univers qui change, il devient de plus en plus difficile d'harmoniser l'homme et l'univers. Camus, poète-philosophe, saisit, comme un reflet de notre époque, cette dysharmonie entre les exigences les plus profondes du cœur de l'homme et le milieu ambiant : leur rythme n'est plus le même. D'où, nécessairement, cette conclusion : « la vie est absurde ».

Le primat de la négation. Cette constatation, presque quotidienne, et qui relève d'un regard rapide et souvent superficiel sur les réalités, implique au plan philosophique l'affirmation de

ça vous tourne le cœur et tout se met à flotter (...) : voilà la Nausée. »

la primauté de la négation : pour nombre de philosophies depuis l'hégélianisme, la négation est première. Si le néant est premier dans la réalité, c'est nécessairement l'absurdité et l'on aboutit à la position de Sartre. On doit donc constater que le climat de Camus (climat affectif) d'une part, et le climat philosophique (où la négation est première) d'autre part, aboutissent à créer un milieu de vie où, fatalement, si nous ne réagissons pas, nous concluons à l'absurdité de la vie.

La Tour de Babel Quantité de données le prouvent : nos échecs, notre difficulté à harmoniser le monde, la rapidité des événements qui se suivent à un rythme précipité sans même le temps d'un épanouissement. Reconnaissons, du reste, que plus la culture s'étend, plus il devient difficile de l'harmoniser, à la fois en elle-même (dans sa richesse) et avec la diversité des hommes qu'elle atteint. Nous devons souvent réfléchir au symbolisme de la tour de Babel, symbolisme si actuel : « Faisons des briques (...) Bâtons-nous une ville et une tour dont le sommet pénètre les cieux. Faisons-nous un nom et ne soyons pas dispersés sur toute la terre. » C'est dans la fabrication des briques que va s'unifier l'univers : l'homme veut sauver l'homme par la coopération dans le « faire » ; l'homme veut (selon l'expression même de Nietzsche) créer un univers plus grand que le premier. Le langage symbolique de la tour de Babel signifie que l'homme, s'unissant collectivement à l'homme, veut unifier l'univers par le seul moyen de la technique et de l'économie. Cela aboutit à la destruction de l'harmonie des trois dimensions de l'homme (pouvoir, connaissance et amour) : c'est le pouvoir qui devient la fin, et non plus l'amour ; l'amour est relativisé. L'extension du pouvoir recherché pour lui-même n'implique pas l'harmonie, elle la rend au contraire plus difficile. Bien souvent, au lieu de croître avec l'augmentation du pouvoir, l'amour diminue. Nous sommes là en face d'une absurdité, et la plus profonde, car l'homme, en développant son pouvoir de domination et d'efficacité d'une manière quasi exclusive, perd le sens de sa fin et jusqu'à sa capacité d'aimer. Ayant « perdu son âme », il devient vain.

Nous vivons, il faut le reconnaître, dans ce climat d'absurdité, et nous y sommes sensibles dans la mesure où il y a encore en nous une capacité de croissance — qu'il s'agisse de la capacité de croissance première de la jeunesse, ou d'un désir de reprendre tout ce qui, dans notre vie, a été brimé, arrêté, tout ce qui, dans nos désirs de réalisation, a échoué. Celui qui a toujours réussi et qui est satisfait de ce qu'il a fait sera peu sensible à ce climat d'absurdité et aura toujours tendance à dire : « vous exagérez. Voyez comme, en moi, le monde est harmonieux ! » Mais celui qui, dans sa jeunesse, a subi des échecs affectifs plus ou moins vécus, des échecs d'ordre intellectuel ou économique, s'aperçoit plus profondément que d'autres du manque d'harmonie de notre monde d'aujourd'hui, car il est blessé dans ses désirs et a, de ce fait, une sensibilité exacerbée.

Plus nous sommes plongés dans un milieu qui tend à nous faire regarder la vie comme absurde, plus c'est un devoir urgent, pour nous, de comprendre les raisons mêmes de cette absurdité, et plus nous devons nous efforcer de saisir ce qui échappe à cette absurdité et ce qui nous permet de la dépasser. Nous devons le faire en tant qu'hommes et en tant que chrétiens. Sinon, nous laissons notre monde aller à la dérive et, tôt ou tard, au désespoir et au suicide collectif. Ce climat d'absurdité n'est-il pas le signal d'alarme d'une humanité fatiguée, toute proche du désespoir ?

La science nous fera-t-elle échapper à l'absurdité ? On pourrait croire que c'est avant tout la science qui peut nous faire sortir de ce climat d'absurdité. La connaissance proprement scientifique de la vie n'amène-t-elle pas les plus grands biologistes à reconnaître qu'il y a dans la vie un certain ordre immanent ? Mais nous savons que cet ordre immanent constaté par la science ne dit pas qu'il y a une *finalité* au sens propre. Il y a une « téléonomie », une loi de la fin, mais qui n'est pas la finalité métaphysique. Par le fait même, le savant, en tant qu'homme, pourra donner, de cette affirmation scientifique de l'ordre immanent aux êtres vivants, des interprétations philoso-

phiques différentes. Si votre philosophie est matérialiste et positiviste, vous affirmerez le primat du hasard, le « hasard-roi », comme dit Camus. En réalité, ce primat du hasard, ce n'est pas la science qui l'affirme, mais votre interprétation philosophique. Si votre philosophie est réaliste, vous affirmerez que cet ordre immanent ne peut s'expliquer que par un primat de l'esprit. La vie n'est-elle pas ordonnée à l'esprit, et incompréhensible en dehors de l'esprit ? L'esprit est avant la vie, et la vie est le reflet de l'esprit. La vie ne peut donc pas être absurde, elle a sa signification dans l'esprit et par l'esprit. La science ne peut donc pas, par elle-même, permettre de dépasser cette affirmation globale, affective, de l'absurdité de la vie ; mais elle ne peut pas non plus la confirmer. Elle peut momentanément nous donner une certaine raison de vivre, mais elle ne peut expliquer le sens profond de la vie, surtout de la vie humaine. Si elle nous donne, au delà du halo affectif de nos échecs, un sens objectif du réel, du vivant, son objectivité demeure cependant limitée, restreinte à la recherche scientifique (18). Il faut découvrir une objectivité plus profonde (celle de la philosophie réaliste ou celle de la foi) pour pouvoir échapper pleinement à l'emprise de cette affirmation de l'absurdité de la vie.

Au niveau purement biologique, celui qu'atteint le savant, dire que la vie est absurde n'a pas de sens (19). Au fond, c'est l'esprit, et donc une certaine philosophie,

(18) Quand Camus constate l'absurdité inhérente à la rencontre de l'homme avec l'univers qui l'entoure, même si le savant affirme : « mais non, la vie a un ordre », l'esprit mordu par les philosophies négatives répondra : « cela m'est bien égal, qu'il y ait un ordre en biologie, que les araignées soient ordonnées ; ce dont je m'aperçois, c'est qu'en fait, l'esprit n'atteint rien et que je ne puis affirmer la finalité ; c'est qu'en fait l'absurdité demeure ».

(19) Cet ordre constaté par le savant donne bien un certain sens à la vie, au niveau biologique. Mais ce n'est pas suffisant, parce que nous ne vivons pas seulement au niveau biologique. Si nous étions seulement des animaux, nous ne dirions pas que la vie animale est absurde : l'animal ne pratique guère la grève de la faim, les psychoses des poules sont rares... Il y a bien des psychoses chez les moutons, des paniques, mais c'est un phénomène d'instinct collectif, qui, du reste, doit provenir du milieu humain ambiant. L'animal à l'état sauvage est-il encore susceptible de ces psychoses ? Ce qui est sûr, c'est que l'homme, par ses idéologies affectives, peut arriver à inverser certains instincts.

qui déclare que la vie est absurde. C'est donc au niveau de la philosophie qu'il faut essayer de voir s'il est légitime d'affirmer l'absurdité de la vie, et pourquoi. En ce sens, Camus a raison de dire que c'est de la rencontre de l'homme et de l'univers que surgit l'absurde : l'absurde surgit de la rencontre de l'esprit avec la vie.

Nous touchons là le problème fondamental de la vie humaine. Celle-ci ne peut être réduite à la vie biologique. Même si nous constatons qu'il y a un ordre dans la vie biologique, nous sentons très bien qu'il y a dans notre esprit une autre exigence ; mais nous savons aussi que notre esprit ne peut pas vivre comme un esprit séparé, qu'il doit toujours tenir compte de cet ordre biologique qui le conditionne. C'est proprement dans le rapport entre notre esprit et notre vie biologique qu'à la fois se pose et se résout le problème de l'absurdité ou de la non-absurdité de la vie (20). Aussi semble-t-il qu'on puisse dire que l'affirmation de l'absurdité de la vie est comme le signe d'une intelligence et d'un esprit qui veulent rompre l'harmonie profonde existant entre la vie et l'esprit. N'est-ce pas le signe d'un esprit qui refuse de vivre et, le refusant, met une opposition radicale entre la vie et la finalité même de l'homme ?

Le néant est-il premier ? Plus radicalement encore, comme nous l'avons souligné tout à l'heure, l'affirmation de l'absurdité de la vie implique l'affirmation du primat du néant. Là, nous touchons vraiment le problème métaphysique dans ce qu'il a de plus radical, en ce qui concerne l'esprit : l'esprit est-il ordonné en premier lieu à l'être, ou est-il au contraire ordonné en premier lieu au néant ? Autrement dit, la négation est-elle première d'une manière absolue, ou présuppose-t-elle toujours une affirmation ? Le néant doit-il se concevoir à partir de l'être, en fonction de

(20) Ceci, les philosophes l'ont toujours senti de façon plus ou moins confuse, plus ou moins explicite. Rappelons-nous la position de Platon concernant l'union de l'esprit et du corps (de l'esprit et de la vie biologique). Cette union, pour lui, est absurde et ne peut s'expliquer qu'en raison d'une défaillance, d'une faute, d'une chute. Pour Aristote, au contraire, l'union de l'âme spirituelle et du corps n'est pas absurde ; elle est naturelle, elle a une signification.

l'être, ou est-ce l'être qui doit se concevoir à partir du néant, en fonction du néant ? C'est toute l'orientation de l'esprit et de la vie humaine qui est fondamentalement en cause, suivant, précisément, que l'être est avant le néant, ou le néant avant l'être. Pour un esprit peu habitué à la philosophie, une telle question peut sembler oiseuse. Elle est pourtant au cœur de la philosophie contemporaine ; et c'est bien à cette question, radicalement, qu'il s'agit pour nous de répondre. Si nous n'allons pas jusque-là, notre réponse demeurera incomplète.

Par là nous saisissons combien cette affirmation de l'absurdité de la vie indique une intelligence profondément atteinte ; nous pourrions dire : profondément malade, agonisante, proche de la mort. Car cette affirmation rend impossible la respiration la plus normale de l'intelligence humaine (qui consiste à saisir la réalité existante, à essayer de la comprendre), et *a fortiori* la recherche de la vérité et tout désir de contemplation. L'intelligence est alors radicalement introvertie, essentiellement repliée sur elle-même, ne pouvant se nourrir que d'elle-même et de ce qui provient d'elle. Ne pouvant s'épanouir, l'esprit risque de s'opposer à la vie, alors que, profondément, il n'y a pas d'opposition entre eux. L'esprit est tout simplement une vie plus parfaite, une vie spirituelle, une vie capable d'atteindre ce qui est au delà du sensible.

Du point de vue philosophique, on est bien obligé de reconnaître qu'il y a là une option fondamentale dont on ne peut donner la cause propre et qui, en définitive, repose sur la liberté foncière de l'esprit humain. Seul celui qui affirme que l'intelligence est faite pour l'être peut évidemment dire cela ; puisque, si l'on affirme le primat du néant, la liberté elle-même naît à partir du néant — et donc l'affirmation du néant n'est pas libre, elle s'impose comme un fait. C'est peut-être là, en définitive, le cas éminent, fondamental, du problème du mal. Car le primat du néant annihile le primat du bien : tout provient en premier lieu du néant (21).

(21) Nous reviendrons ultérieurement sur ce problème du mal. Voir ci-dessous, pp. 217 sq.

Le péché de l'ange. Pour le croyant-théologien, l'origine première du mal, et donc de ce mal foncier d'une intelligence qui refuse son bien propre (saisir immédiatement ce-qui-est) et qui se replie sur elle-même, disant implicitement : *non serviam*, est bien le péché de l'ange. Le péché de l'ange, pour le théologien, est le premier *non serviam*, archétype de tous les autres.

Si l'on considère le péché de Lucifer, premier péché d'orgueil, premier refus du dépassement dans l'ordre de l'amour divin et exaltation de sa propre intelligence, on peut discerner dès ce moment cette rupture fondamentale entre la finalité de l'esprit et l'autonomie propre de l'intelligence, entre les exigences de l'amour qui réclame un dépassement, une sortie de soi pour aller vers l'autre, et les exigences de l'autonomie radicale de la vie (vie angélique, donc spirituelle) s'exprimant dans la spontanéité et la possession de soi — autrement dit entre les exigences de la transcendance et celles de l'immanence.

Tout cela exigerait évidemment une longue réflexion théologique, et ne peut être regardé d'une façon superficielle ; mais soyons sûrs que cela devient de plus en plus important, si nous voulons comprendre un peu le drame de l'esprit philosophique actuel. Car cette brisure réalisée au niveau du premier esprit créé tend nécessairement à s'étendre à tout esprit créé. Le démon, dans sa chute, cherche à tout attirer à lui (en sens inverse du Père), et, en tentant par la séduction, il cherche à se faire des adeptes, des êtres semblables à lui.

Le démon, évidemment, ne peut pas s'anéantir, car il est pur esprit. Mais en lui, à la différence de Dieu, il y a une distinction entre lumière et amour ; il peut donc opter pour l'exaltation de sa propre lumière, contre l'amour. Il opère en lui, par le fait même, un suicide de l'amour (un « éroicide », dirait-on aujourd'hui !), ce qui entraîne immédiatement une haine spirituelle à l'égard de l'amour. Cette haine est intégrée dans sa propre exaltation. Ayant perdu sa finalité et donc toute possibilité de s'unifier, il demeure dans cette dualité : haine de l'amour - exaltation de soi, exaltation de soi - haine

de l'amour, ne sachant plus laquelle est première. C'est cela, l'enfer.

Le suicide de l'esprit. Dans l'homme, le suicide de l'amour et la haine de l'amour conduisent à affirmer l'absurdité de la vie : la vie n'a plus d'issue, elle n'a plus de sens, si elle n'a plus d'amour. Et cette absurdité peut conduire au désespoir et à la destruction de la vie. Ce n'est pas sans raison que les premiers disciples de Sartre se sont suicidés (pas lui, il est le prophète !). Ils se sont détruits quand ils ont constaté qu'il n'y avait plus d'autre issue que le suicide, car l'esprit qui a rejeté l'amour, qui ne veut plus servir, ne peut plus supporter la vie au niveau biologique, puisque cette vie possède en elle-même des possibilités d'amour (instinctif). On ne peut, au niveau biologique, séparer la vie de l'amour (l'amour instinctif, l'appétit naturel). C'est pourquoi l'esprit qui a rejeté l'amour est conduit normalement au suicide. C'est encore pour lui un moyen de s'exalter (comme Lucifer exalte la lumière — la sienne — en rejetant l'amour). C'est un moyen pour lui d'affirmer sa supériorité d'esprit sur la vie biologique. N'a-t-on pas dit qu'il y avait en l'homme un « instinct de mort » ? Cet « instinct de mort » ne se situe pas au niveau de la vie biologique, mais au niveau de l'esprit de l'homme, qui est capable de nier l'amour et, par là, de nier la vie. C'est donc par l'esprit que l'instinct de mort peut pénétrer dans la vie humaine et y demeurer inconsciemment.

Revenir à la réalité. Comment répondre à cette exaltation d'un esprit humain (subissant l'influence de l'orgueil luciférien) qui n'accepte plus que l'amour puisse le dépasser, qui rejette l'alliance fondamentale avec la réalité existante, avec la vie, en refusant, pour demeurer dans son autonomie, les deux possibilités de dépassement permettant de rejoindre l'autre (l'autre dans l'amour spirituel, l'autre dans la connaissance, dans le jugement d'existence) ?

Il est dit dans l'*Apocalypse* que, lorsque le Dragon se lance à la poursuite de la Femme, en voulant l'intéresser à lui (la distraire), « la terre vient au secours de la

Femme » (22). Que signifie « la terre » ? N'est-ce pas les choses les plus simples, les plus réelles, les plus proches de nous, que nous devons prendre comme alliées pour lutter contre cette tentation permanente d'exaltation, d'orgueil de l'esprit, de repliement sur soi, d'isolement ? Il faut retrouver cette alliance très humble d'une intelligence liée aux sens et dépendante d'eux dans ses expériences, pour comprendre le primat de l'expérience, de l'affirmation, du jugement d'existence. Car affirmer le primat de la négation, c'est rejeter l'expérience comme source radicale de notre vie intellectuelle. C'est vouloir tout découvrir en son propre esprit et, par le fait même, ne pas reconnaître notre condition humaine, la condition d'un esprit dépendant, dans sa vie et son développement, de l'expérience sensible, la condition d'un esprit limité dans son appétit sans limite, d'un esprit qui doit accepter de ne pas être le centre à partir duquel tout le reste prend sa signification.

Le remède est donc ce réalisme de l'esprit qui consiste à reconnaître la réalité telle qu'elle est et à accepter de coopérer avec elle. N'est-ce pas là le fondement de toute véritable humilité (on pourrait même dire : le fondement de toute vérité) : respecter l'autre dans son altérité propre et accepter sa coopération selon sa modalité propre ? Nous rejoignons ici ce que les psychologues eux-mêmes reconnaissent lorsqu'ils affirment que l'équilibre premier de l'homme vient du travail, de la coopération de l'homme avec l'univers. Quand l'homme coopère avec l'univers, il se découvre lui-même et découvre l'harmonie profonde de l'univers avec lui. Ce qui est vrai du point de vue pratique l'est plus profondément encore du point de vue de la connaissance. Car le travail humain implique nécessairement une connaissance de la matière de cet univers avec laquelle on coopère. Et la première coopération est bien cette connaissance elle-même, coopération qui ne change pas l'univers, mais qui transforme celui qui connaît. Avant d'agir sur l'univers et de le transformer, il faut le connaître pour respecter ce qu'il est.

(22) *Apoc.*, XIII, 16,

Si notre intelligence est faite pour connaître ce-qui-est, nous n'y parvenons cependant que peu à peu ; car l'expérience de ce-qui-est (qui nous permet de redécouvrir ce réalisme de l'intelligence) ne peut être qu'un point de départ, qui éveille en nous toute une série de questions auxquelles il faut répondre progressivement, ce qui exige toute une série d'analyses.

Ce progrès dans le réalisme, reconnaissons-le, n'est pas chose facile dans le climat actuel de pensée ; il implique une lutte constante contre tout un milieu ambiant.

Découverte de la finalité. Ce réalisme de l'intelligence nous fera découvrir progressivement le sens de la finalité ; et d'abord au niveau de l'esprit. La première expérience de la finalité, nous l'avons dans le travail humain. Ce travail est toujours en vue d'une œuvre ; l'œuvre est bien le but vers lequel nous tendons. Il s'agit alors de la fin-résultat, celle que tout le monde peut reconnaître et admettre. L'analyse de cette fin-résultat doit nous permettre de saisir une finalité plus profonde, celle de l'homme qui travaille *en vue de s'épanouir*. Cet épanouissement est au-delà du résultat immédiat de l'œuvre ; c'est bien une fin immanente. A son tour, l'analyse de cette fin immanente doit nous permettre de comprendre comment l'esprit est capable de s'orienter, de choisir certaines finalités, de s'exercer « en vue de... » (23). Par là nous pouvons comprendre comment l'esprit de l'homme, quand il s'exerce vraiment comme esprit, implique une certaine finalité, et comment l'homme, par son esprit, possède une certaine destinée. Seul l'esprit peut découvrir qu'il a une destinée, qu'il est capable d'assumer toute la vie biologique en la respectant, en en respectant toutes les lois, et de donner à cette vie biologique sa signification dernière.

En découvrant la finalité de l'esprit et le sens de la vie humaine, on comprend qu'esprit et vie ne s'opposent pas dialectiquement, mais que l'esprit est la vie plénière, alors que la vie au niveau biologique est une

(23) Etant donné son importance, nous reviendrons sur ce problème de la finalité.

vie qui se réalise dans le monde physique, conditionnée par lui et se manifestant en lui. Pour notre sensibilité et notre connaissance expérimentale, la vie biologique est première. C'est pourquoi, si facilement, nous identifions vie et vie biologique, nous interdisant par là même de saisir pleinement ce qu'est la vie, puisque nous nous arrêtons à son mode imparfait, nous empêchant ainsi de saisir ce pour quoi elle existe, sa véritable finalité. Au niveau purement biologique, la vie ne peut avoir qu'une finalité immanente, un ordre immanent, celui que nous découvrons au niveau de la vie animale. L'animal n'a pas d'autre finalité que la survie de l'espèce (24). Seule la vie s'épanouissant dans l'esprit possède une véritable finalité, car l'esprit peut saisir une réalité autre, capable de le perfectionner, de l'achever. Cette réalité capable de perfectionner un autre est le bien jouant le rôle de fin. Et c'est dans l'amitié humaine que nous découvrons le bien-fin et le vivons en premier lieu. Le bien, c'est l'ami, et l'ami qui finalise, qui achève son ami.

La réponse à l'absurdité. Seule la découverte de cette finalité permet de comprendre comment on peut affirmer l'absurdité de la vie. Car on comprend alors que si tel vivant, en raison des limites de son comportement et de certains obstacles extérieurs, devient incapable d'atteindre sa fin (immanente ou transcendante), ce vivant devient comme absurde. Et si, en raison de certaines circonstances, de tels vivants se multiplient autour de nous, nous serons tentés de déclarer que la vie est absurde, que tout n'est que chaos, et que le hasard est roi.

Certes, en découvrant cette finalité de l'esprit, nous ne prétendons pas supprimer toute l'opacité du désordre, du chaos que nous constatons si souvent autour de nous (surtout lorsque nous regardons la communauté des hom-

(24) Au plan philosophique, il faut bien comprendre que la finalité, au sens précis de la finalité qui implique une transcendance, ne peut être découverte qu'au niveau de l'esprit — ce qui n'empêche pas que les vivants non spirituels aient bien une finalité, mais qui demeure immanente. Cette finalité immanente est saisie par et dans la découverte de l'âme, principe propre de vie (découverte qui ne relève pas de la science biologique, mais de la philosophie du vivant).

mes, qui apparaît la plupart du temps comme une véritable comédie, pour ne pas dire une tragédie). Mais nous sommes obligés de reconnaître que l'esprit de l'homme, en découvrant sa finalité propre, donne immédiatement un sens à sa vie.

Du point de vue philosophique, si un homme réalise cette découverte et la vit, il la réalise pour tous les hommes. Et si, par là, il donne un sens à *sa* vie, il donne par le fait même un sens à *la* vie. (Nous touchons là au caractère universel de l'esprit — ce qui, pour notre sensibilité individuelle, est incompréhensible. L'esprit seul découvre l'universel.) On peut évidemment être scandalisé de ce que beaucoup d'hommes ne découvrent pas leur finalité ; nous le comprenons très bien ; affectivement, ce scandale peut nous atteindre très profondément. Mais ceci est un autre problème. (Du reste, si vraiment la vie humaine était en soi absurde, y aurait-il encore scandale ? Nous reviendrons ultérieurement sur cette question.)

Nous devons donc conclure que la seule manière de répondre à l'affirmation de l'absurdité de la vie, c'est de redécouvrir l'harmonie foncière qui existe entre la vie et l'esprit. Camus a raison de prétendre que c'est dans la mesure où il y a un désordre, une dysharmonie entre le monde et l'homme (entre la vie et l'esprit), que nous sombrons dans l'absurde. C'est bien là, en effet, le « lieu » de l'absurde. Il nous faut le dépasser pour redécouvrir l'harmonie fondamentale entre la vie et l'esprit.

L'espérance chrétienne. Mais pour nous, il ne suffit pas de comprendre comment la vie humaine a un sens. Il faut encore, du point de vue chrétien, essayer de saisir la signification profonde de l'espérance qui donne un sens ultime à notre vie humaine.

Distinguons bien ces deux niveaux de réflexion : l'un philosophique, qui doit chercher à découvrir la finalité de l'esprit de l'homme, pour répondre à toutes les objections affirmant l'absurdité de la vie ; l'autre, théologique, qui, présupposant la foi en la Parole de Dieu, cherche à montrer la finalité chrétienne de l'homme.

L'espérance chrétienne est pour nous un mystère qui demeure obscur, objet de foi. Tant que nous sommes sur la terre, nous ne pouvons pas l'expliquer clairement ; mais nous devons y réfléchir pour permettre à cette espérance de s'emparer de plus en plus de toutes les forces vives qui sont en nous et de les transformer en les surnaturalisant. C'est une « greffe divine » à l'égard des désirs les plus profonds de notre vie humaine, greffe qui nous permet de vivre tous les désirs du Cœur du Christ.

Le mystère de l'espérance chrétienne est en effet un désir divin qui demande de s'emparer de toute notre volonté, de tout notre cœur, pour l'élargir à la dimension des désirs du Cœur du Christ. Ce mystère d'espérance nous permet de dépasser les conditionnements de nos désirs humains pour nous élever, à travers le Cœur du Christ, jusqu'aux désirs du Père sur nous et sur tous les hommes. Il agrandit notre cœur aux dimensions de Dieu, nous faisant vivre la grandeur d'âme du Cœur de Jésus. L'espérance chrétienne lutte contre tous les repliements et les égoïsmes qui risquent toujours d'arrêter nos désirs.

L'espérance chrétienne est un désir de béatitude, d'épanouissement plénier de notre nature humaine. Mais comprenons bien : il s'agit d'une béatitude divine et d'un épanouissement semblable à celui du Cœur du Christ. Et ce désir de béatitude, qui dépasse tellement nos possibilités humaines, s'appuie directement sur les promesses de Dieu, faites à Abraham et réalisées pour nous dans le Cœur du Christ.

Vivre de la Résurrection. Par l'espérance chrétienne, c'est le mystère même de la Résurrection de Jésus, sa victoire d'Amour sur le péché et sur toutes les conséquences du péché, qui nous est donné. Le mystère de la Résurrection du Christ est présent dans le cœur du chrétien qui espère. C'est bien ce que l'*Épître aux Hébreux* nous révèle en nous faisant comprendre comment, si nous sommes encore dans la lutte, nous sommes cependant déjà arrivés au port : dans l'espérance, en effet, « nous avons comme une ancre de notre âme, sûre autant que solide, et pénétrant par delà le voile, là où est entré pour nous, en précur-

seur, Jésus, devenu pour l'éternité grand-prêtre selon l'ordre de Melchisédech » (25).

C'est en effet ce qu'il y a de contradictoire dans l'espérance chrétienne : nous sommes déjà participants de la Résurrection du Christ, nous sommes déjà ancrés dans le Royaume, et pourtant nous demeurons encore dans la lutte, et nous devons « suivre l'Agneau partout où Il va » dans Ses luttes apostoliques, jusqu'à l'agonie, à la Croix et au Sépulcre. Ne considérer qu'un de ces deux aspects de l'espérance chrétienne, c'est la détruire. Car il n'est pas vrai de prétendre que nous sommes déjà ressuscités avec le Christ, en ne voulant plus regarder la Croix ; et ne regarder que la lutte sans vivre de la Résurrection, c'est encore mutiler la vérité.

Il y aura toujours ainsi deux versants de l'espérance chrétienne, et nous aurons, successivement, l'expérience vécue de l'un ou de l'autre. Et si nous nous en tenons uniquement à cette *expérience* partielle, ramenant à elle tout le *mystère* même de l'espérance chrétienne, nous risquerons toujours de ne plus comprendre ceux qui expérimentent intensément l'autre versant. Autrement dit, évitons la tentation de prétendre, à partir d'une certaine expérience, que la vie chrétienne, sur terre, n'est *que* mystère de Résurrection (la Croix étant considérée comme ayant existé, certes, mais comme étant dépassée, et l'Eglise comme n'étant que l'Eglise du Ressuscité). D'autre part, évitons l'autre tentation, qui consiste à s'enfermer dans une pseudo-mystique de l'échec, de la tristesse, de la douleur, en ne vivant pas *actuellement* le mystère *actuel* de la Résurrection du Christ, en ne regardant que le mystère *futur* de la Résurrection totale des membres du Christ. Dans cette perspective, où l'Eglise de la terre n'est *que* l'Eglise du Crucifié, on oublie trop que l'Eglise de la terre est indissociablement l'Eglise du Christ crucifié et du Christ ressuscité, puisque Jésus, en donnant Son Esprit de Ressuscité, demande à l'Epouse de continuer à vivre ce que Lui-même a vécu, de faire œuvre commune avec Lui, de réaliser l'œuvre du Fils.

(25) *Héb.* VI, 19-20.

Le sens plénier de notre vie. Dans cette lumière de l'espérance, nous comprenons que notre vie chrétienne a une signification plénière, puisque c'est le mystère même du Christ que nous devons vivre, dès cette terre, substantiellement. Et dans le mystère du Christ, ne l'oublions pas, la vie humaine acquiert, dans la vie divine, son sens plénier. La vie humaine n'est pas détruite par cette transformation ; elle est au contraire pleinement elle-même, parce que la vie divine ne peut être rivale de la vie humaine : elle est *infiniment* plus parfaite.

De plus, dans le mystère du Christ ressuscité, c'est l'harmonie parfaite de notre vie sensible, physique, et de notre esprit, qui est progressivement reprise. Evidemment, ici-bas, cette harmonie n'est pas toujours visible, puisque nous demeurons dans la lutte, et que la lutte implique toujours un certain désordre (les conséquences du péché originel demeurent et sont source d'un déséquilibre ressenti au plus intime de notre psychisme humain). Mais, dans notre espérance, nous savons que le Christ est victorieux du péché et qu'un jour cette victoire se manifesterait jusque dans notre corps mortel, qui sera totalement spiritualisé. La résurrection et la glorification du Corps du Christ sont déjà la résurrection et la glorification de notre corps, ici-bas d'une façon voilée, plus tard dans la lumière.

Nous comprenons par là comment tout, en nous, est ordonné à l'Amour divin et acquiert, dans cet Amour, une signification plénière. Notre corps, notre vie biologique, toutes les fibres de notre sensibilité (sauf, évidemment, nos fautes actuelles), sont ordonnés à l'Amour de Dieu, sont ordonnés à la victoire de l'Amour du Christ et acquièrent en cet Amour un sens plénier et ultime.

La matière même de notre monde... La matière même du monde, dont notre corps fait partie, prend alors sa signification dernière.

Cette matière, déjà dans le Corps glorifié du Christ (puisque le Corps glorieux du Christ est celui qui a été formé en la Femme), est tout assumée par l'Amour, et permet la manifestation et le resplendissement de cet Amour. Elle est donc bien, dans le Corps du Christ, mystère de

splendeur et de beauté. Or ce qui est vrai du Christ est vrai de tous ses membres, de tous les corps des hommes. Donc, dans l'espérance chrétienne, la matière de notre univers prend une signification nouvelle ; elle permet l'épanouissement glorieux de l'Amour.

L'espérance chrétienne, qui est une espérance personnelle, est en même temps une espérance communautaire, car le Christ est le Sauveur de tous les hommes. Ce qui est vécu au plus intime de notre espérance n'est jamais vécu d'une manière purement individuelle, mais pour tous. Si l'esprit est seul capable d'atteindre l'universel, et par là seul capable de donner à la vie une véritable signification, l'espérance chrétienne, elle, est universelle d'une manière toute nouvelle : d'une universalité d'amour divin, substantiel, une universalité de salut. Elle donne donc une nouvelle signification à toute vie humaine dans le Christ. Personne n'est exclu : le salut est donné à tout homme de bonne volonté.

L'espérance chrétienne nous permet donc d'affirmer que notre vie biologique (ainsi que toute vie biologique), par l'esprit, a une signification ultime dans le mystère de la Résurrection du Christ. L'homme, en définitive, s'achève dans le mystère du Christ ; par le Christ, tout est relié à Dieu.

Il ne faudrait pas en conclure que la vie et l'esprit n'ont pas de sens en eux-mêmes, et par le fait même que la philosophie est obligée d'admettre l'absurdité de la vie. Nous avons vu précédemment la réponse du philosophe ; elle demeure vraie même dans la perspective chrétienne, qui apporte une lumière nouvelle, dans un sens tout autre, certes, et imprévisible par le philosophe, mais ne s'opposant pas à ses découvertes philosophiques.

Les caricatures

de l'espérance chrétienne.

Il importe maintenant de bien discerner le mystère de l'espérance chrétienne,

de ses caricatures. Le démon ne s'efforce-t-il pas toujours, à chaque époque de l'Eglise, de caricaturer l'œuvre de l'Esprit Saint en elle ?

Une assurance sur la vie. La première déformation du mystère de l'espérance chrétienne consiste à pré-

tendre que celle-ci est comme une assurance sur la vie. « Inutile de lutter, puisque Dieu a promis de nous sauver, puisque le Christ est ressuscité et victorieux de tout. » Sans doute ceci, la plupart du temps, n'est-il pas formulé explicitement ; mais n'est-ce pas ce que vivent inconsciemment certains chrétiens ? Rien n'est plus irritant, pour qui ne croit pas, que de constater cette attitude chez un chrétien. Sous prétexte que l'on a confiance en Dieu, que l'on compte sur Son secours, on ne prend plus en main l'orientation de sa vie. Au lieu de vivre du véritable abandon divin, on tombe dans un abandon psychologique et, instinctivement, on en arrive à qualifier tous les événements de « providentiels », même les accidents qui peuvent nous arriver ou arriver aux autres. Nous pouvons dire, bien sûr, que Dieu, dans Sa Sagesse, voit toutes choses, même les accidents les plus « accidentels ». Mais Il laisse toujours le jeu des libertés dans l'ordre des activités humaines, économiques, politiques. Si, roulant prudemment sur une grand-route, nous voyons un fou se jeter sur nous et provoquer un accident, pouvons-nous dire que cet accident est providentiel, et comment pouvons-nous le dire ? Nous devons reconnaître tout simplement qu'un fou s'est jeté sur nous, que Dieu l'a *permis*, mais Dieu n'a certainement pas *voulu* qu'il se jetât sur nous. Nous ne pouvons donc pas dire immédiatement que c'est « providentiel ». Si nous le prétendons, nous faussons ce qu'est véritablement l'espérance chrétienne et notre confiance en la Providence ; et nous irritons les gens de bonne volonté.

L'espérance chrétienne ne doit absolument pas nous conduire au fatalisme ; elle n'est pas un fatalisme. Pour celui-ci, en effet, c'est Dieu qui explique immédiatement toutes choses, « télescopant » ainsi le jeu des causes secondes. Certes, Dieu donne un sens ultime à tout ce qui existe ; mais Il ne le donne pas de la même manière à toutes choses. Car Il veut que nous prenions pleinement nos responsabilités, puisqu'Il veut que nous soyons des êtres libres, capables d'aimer et capables de désirer la béatitude.

En d'autres termes, on peut dire que l'espérance

chrétienne demande à chaque chrétien d'avoir un sens de ses responsabilités plus profond, et un respect de celles des autres plus grand, que s'il ne possédait pas la grâce de cette espérance.

En face des non-croyants, surtout dans le monde d'aujourd'hui, les chrétiens doivent être très soucieux de montrer que leur espérance n'est pas une abdication de leurs responsabilités. C'est pourquoi ils ne doivent pas boudier l'efficacité de leur travail, ni les possibilités de développement et d'efficacité qui leur sont offertes. Mais il faut qu'ils comprennent que toute efficacité est ordonnée à l'amour, qu'elle ne doit pas s'opposer en rivale à la poursuite de leur véritable finalité : la béatitude divine. La recherche de cette béatitude doit assumer pleinement toutes les possibilités d'un travail vraiment efficace. On peut dire la même chose par rapport à tous les développements de la technique. L'espérance chrétienne est un désir divin qui nous fait *user* de tout d'une manière divine, mais qui ne s'oppose pas à l'efficacité du travail humain ni à celle des techniques, puisqu'elle est d'un ordre infiniment supérieur.

Puisque l'espérance chrétienne nous lie au Christ et fait que Sa victoire, celle de la Croix, est notre victoire, elle nous met dans une attitude de victorieux (il s'agit évidemment de la victoire de l'Amour, et non d'une victoire temporelle, qui conduirait au triomphalisme). Le Christ, par Son Amour, nous a donné Sa victoire sur le mal, sur le péché, sur la mort et tout ce qui conduit à la mort. En Lui, nous avons vaincu le péché et toutes ses conséquences. Mais, comme nous l'avons dit tout à l'heure, le Christ veut qu'ici-bas nous continuions constamment la lutte. Plus nous vivons de la gratuité de l'Amour, plus le Christ veut notre coopération, plus Il veut que nous consacrons notre intelligence et notre volonté à la recherche des moyens tendant à l'épanouissement plénier du désir de béatitude qui est en nous et dans nos frères.

Le messianisme temporel. L'autre défiguration de l'espérance chrétienne, à l'opposé de la première, est le messianisme temporel. Il y aurait beaucoup à dire sur ce sujet, car le messianisme temporel rebondit aujourd'hui,

sous de multiples formes, avec une violence extraordinaire. Il a été, au moment de la venue du Christ, la grande tentation d'Israël, et l'a empêché de reconnaître l'Envoyé de Dieu, Celui qui, précisément, ne venait pas rétablir le Royaume d'Israël comme on l'eût souhaité et à la manière dont on l'eût souhaité, mais qui venait pour accomplir une mission avant tout intérieure : « Mon Royaume n'est pas de ce monde. » Ce messianisme temporel ne demeure-t-il pas encore aujourd'hui, sous d'autres formes, la grande tentation du Peuple de Dieu ?

Dans le messianisme temporel, on identifie les intérêts des hommes aux intérêts de Dieu. On veut la conquête du monde pour glorifier Dieu. Par le fait même, on considère que le chrétien est premièrement quelqu'un qui doit s'engager temporellement, politiquement, pour la gloire de Dieu ; car Dieu doit régner sur tout le monde temporel à la manière dont un souverain règne sur son état.

N'est-ce pas là faire une grande confusion entre les exigences de la communauté humaine (où nous sommes tous engagés et devons l'être, selon nos capacités et notre vocation) et les exigences de la grâce chrétienne, de l'Eglise du Christ ? Ces exigences, on les assimile constamment les unes aux autres en les confondant et en ne respectant pas leur finalité propre. On en arrive alors à considérer que la grâce chrétienne doit, dans le chrétien, exalter avant tout l'homme, faire de lui *en premier lieu* un homme parfait qui doit exercer *en premier lieu* un pouvoir sur les hommes, un pouvoir sur le monde, pouvoir qui, la plupart du temps, est uniquement un pouvoir d'efficacité, exercé *en premier lieu* sur les structures sociales. On ramène alors l'espérance chrétienne à l'efficacité pure, aux réalisations temporelles et sociales. Elles seules comptent, et l'on juge la perfection de la vie chrétienne d'un homme en fonction de ce qu'il a réalisé.

Le messianisme temporel pourra évidemment prendre des formes multiples : économiques, sociales, artistiques, politiques, et même intellectuelles. Le désir, par exemple, d'assumer dans la pensée de l'Eglise toutes les formes actuelles de la philosophie, n'est-il pas une forme très

subtile, la plus subtile, de messianisme temporel ? Car ces philosophies sont des idéologies temporelles (historiques, économiques, psychologiques...) ; et si on les allie à la foi, elles engendrent une théologie de la temporalité, laquelle n'est plus une véritable théologie regardant en premier lieu le mystère de Dieu et de Son Amour éternel. Ce mystère de l'Amour de Dieu, certes, assume le temps, mais il ne se ramène pas à la temporalité.

Nous retrouvons donc ici ce que nous avons noté précédemment : ce théologien, qui accuse l'Eglise de n'avoir pas intégré les philosophies contemporaines et d'être, par là, responsable des divers athéismes d'aujourd'hui, ce théologien confond l'espérance chrétienne et le messianisme temporel.

D'autres prétendront que l'Eglise n'a pas fourni assez d'exemples de grandes réalisations, qu'elle n'a pas su, par exemple, garder la classe ouvrière... Elle qui, à un moment donné, était à la tête de la culture, ne l'est plus aujourd'hui. Et parce qu'elle n'occupe plus cette place, on estime qu'elle a perdu toute utilité et n'a plus qu'à disparaître : seul celui qui est efficace a le droit de parler.

Là encore, l'espérance chrétienne est confondue avec le messianisme temporel. La grâce du Christ n'est plus regardée que dans ses réalisations temporelles. Au lieu de comprendre que le mystère de la grâce (de la foi, de l'espérance et de l'amour) est comme le grain de sénévé qui doit assumer tout ce qui, dans l'homme, peut être assumé, pour croître et devenir un grand arbre, on veut au contraire que le mystère de la grâce, celui de l'espérance, soit au service de l'exaltation de la pâte humaine.

En réalité, l'erreur de ce messianisme temporel est de ne plus respecter l'ordre divin du levain et de la pâte, du temporel et de l'éternel. L'éternel seul assume le temporel ; l'exaltation du temporel ne peut jamais rejoindre l'éternel.

II

Contestation et conformisme

Avant d'aborder ce sujet, je rappelle le but de nos réunions : réfléchir *ensemble*. Je ne dis pas : trouver des solutions, encore moins vous donner un « digest » où vous trouveriez des réponses toutes faites à toutes les questions que nous sentons dans l'air, latentes et qui nous déconcertent. Je ne désire que vous aider à réfléchir.

Sans prétendre donner chaque fois une synthèse au plan philosophique, j'insisterai cependant toujours sur le point de vue philosophique, même si cela peut paraître inutile à certains. Il est toujours bon de faire un effort de réflexion philosophique. La philosophie n'est pas réservée à quelques penseurs, elle doit être le bien de l'humanité, plus encore que la science, l'art et la technique. Elle est le bien de l'intelligence humaine en ce que celle-ci a de plus spirituel, dans sa capacité de découvrir la vérité et de diriger chacun vers un épanouissement authentiquement humain.

J'aurais souhaité que ces conférences, progressivement, formassent comme un laboratoire de réflexion humaine, un séminaire sur nos grands problèmes humains. En raison du nombre, cela est évidemment impossible. Il faut donc nous résigner à ce que l'un parle tandis que les autres réfléchissent — ce qui ne dispense pas celui qui parle de réfléchir ! Il est censé avoir réfléchi avant. Et vous savez que je suis très heureux lorsque vous me communiquez, même après la conférence, vos réflexions, vos questions, vos réactions.

Nous vivons un temps où tout est secoué en profondeur, et où tout change très rapidement. Le rythme des modifications et des changements n'est plus celui d'il y a cent ans, ou même cinquante. Aujourd'hui, on aime à affronter des positions extrêmes, souvent pour le simple plaisir de l'opposition — c'est un jeu auquel on se laisse prendre très facilement.

A côté de ce jeu de l'opposition, se laisse voir quelque chose de plus foncier, dont il est très difficile de savoir si cela a un but ou non : c'est ce que l'on appelle la contestation. Celle-ci n'est pas précisément une opposition dialectique au sens fort, puisque l'opposition dialectique (thèse-antithèse) est orientée vers la « synthèse » ; mais l'opposition dialectique semble bien avoir préparé la contestation. Celle-ci n'est pas un mouvement logique au sens fort ; les éléments affectifs et irrationnels y dominent toujours, semble-t-il, et c'est pourquoi il est si difficile de la saisir et de pouvoir y répondre. On se trouve sans cesse devant des phénomènes nouveaux dont on se demande la signification profonde. Ces phénomènes peuvent nous dérouter, nous irriter, ou au contraire nous inhiber totalement.

Remise en question du milieu culturel. Ce qui est certain, c'est que la contestation est une remise en question très radicale du milieu culturel en lequel nous vivons et, plus radicalement encore, de l'homme lui-même dans sa manière de penser, sa manière d'aimer, sa manière de s'exprimer, ce qu'il est capable de faire. Tout est rejeté en bloc, car la contestation ne distingue rien. Elle veut rejeter et détruire tout ce qui existe avant elle, ne lui reconnaissant aucun droit à exister. Il semble qu'elle veuille tout reprendre à partir de rien, ou du moins redécouvrir quelque chose de primitif, de « sauvage », que les œuvres des hommes ont progressivement et successivement étouffé. Il s'agit de « décanter » très radicalement notre milieu culturel pour faire apparaître quelque chose de tout à fait nouveau, pour que la vie puisse s'exprimer comme elle ne l'a encore jamais fait, et qu'elle puisse jaillir pour

le pur plaisir du jaillissement. N'est-ce pas là ce qui caractérise avant tout la contestation ?

Il est évident que la contestation veut redécouvrir quelque chose de plus primitif (je ne dis pas : de plus humain) et, pour cela, rejeter tout ce que représente la culture actuelle des hommes qui, reconnaissons-le, est très forte et très puissante à notre époque, et menace toujours d'étouffer ou d'entraver nos initiatives. Il s'agit donc avant tout de rejeter les œuvres des autres, faites (consciemment ou inconsciemment) pour leur gloire et proclamant la grandeur du passé, la force d'une tradition ; car elles menacent d'étouffer celui qui est encore faible, encore pauvre, n'ayant aucun moyen de réaliser des œuvres aussi grandes et qui, par le fait même, risque toujours de ne pas être entendu.

La contestation, étant avant tout une négation du passé comme passé, pourra prendre des formes très diverses, s'étendant à toutes sortes de domaines. Elle deviendra un *climat* d'opposition, de négation, de destruction, d'anarchie.

Un climat. Vous avez fait l'expérience de la contestation dans votre vie familiale, d'autres l'ont faite dans le milieu universitaire, d'autres dans un milieu économique. Chaque fois, c'est différent, et pourtant c'est toujours la même chose. C'est pour cela que nous ne pouvons pas parler de la contestation comme d'une action particulière, mais beaucoup plus comme d'un « climat ».

La première chose à faire serait d'essayer de comprendre l'étendue de ce climat. On peut dire qu'il apparaît, en premier lieu, là où il y a du conventionnel, c'est-à-dire quelque chose que l'on considère comme surajouté, quelque chose qui alourdit, quelque chose d'artificiel. Tout ce qui est considéré comme sclérosant la vie, comme arrêtant son épanouissement, doit être supprimé. On contestera donc les lois sociales, les lois morales, les lois religieuses, les institutions chrétiennes... Nous nous arrêterons surtout, ici, à la contestation des lois morales ainsi que des institutions chrétiennes. Il y a du reste un certain lien entre les deux.

Contestation des lois sociales. Au niveau social, qui est le plus visible, on rejette les lois qui régissent traditionnellement notre société occidentale, puisque ces lois, que l'on prétendait faites pour réaliser un ordre de justice, n'ont réussi qu'à faire régner dans la société un faux ordre, une fausse justice. Ne servent-elles pas à justifier les injustices actuelles et donner bonne conscience à ceux qui possèdent, en laissant les pauvres et les sous-développés dans l'impossibilité d'atteindre à un épanouissement vraiment humain ? Ces lois qui régissent notre société ont eu ceci pour résultat : que l'argent domine et assure la domination. Ne sommes-nous pas en présence d'une exaltation du pouvoir et de la domination de l'argent ? Notre monde occidental n'est-il pas un monde qui exalte la puissance et la domination, où seuls ceux qui possèdent peuvent s'exprimer librement et influencer, selon leurs intérêts, le pouvoir politique ?

Les lois morales. Mais ce n'est pas seulement les lois sociales du monde occidental qui sont rejetées. Plus profondément, les lois morales elles-mêmes apparaissent comme inadmissibles. La morale qui, normalement, devrait permettre à l'homme d'être plus homme, d'être plus lui-même, n'a-t-elle pas constamment diminué l'homme, ne l'a-t-elle pas violenté dans ses aspirations les plus instinctives et les plus profondes ? La morale, qui devrait épanouir la vie, n'est-elle pas devenue une série d'interdictions aboutissant à une impasse ? La morale, en effet, n'est conçue que négativement « on ne doit pas faire ceci », « on ne doit pas faire cela ». Il est donc de toute nécessité de s'en libérer avant que l'homme ne meure, puisqu'elle n'est plus qu'un carcan.

Les lois morales apparaissent comme des barrières, des « tabou » qui tendent à diminuer l'homme et à le rendre esclave de sa propre conscience.

Oubliant complètement que l'homme a consenti librement à ces lois, qu'il y a coopéré (c'est même une de ses grandes œuvres) et ne voyant plus les intentions profondes de ces lois, on ne regarde que leur caractère normatif extérieur, qui limite et semble violenter les

aspirations instinctives des hommes. On veut alors libérer l'homme de cette prison dorée qu'il s'est forgée à lui-même, et pour sa postérité : n'est-il pas, sans le savoir, devenu son propre geôlier ? On l'accuse même d'une terrible hypocrisie, de se donner bonne conscience en se conformant à ses lois. Il est non seulement prisonnier, mais fier de sa prison, comme un fou qui ne peut plus discerner le rêve de la réalité. Alors qu'en réalité, ces lois ne sont qu'une façade qui a peut-être, à un moment donné, été bonne, qui a correspondu à certaines exigences sociales, mais qui, aujourd'hui, ne correspond plus à rien, qui n'a d'autre fonction que d'empêcher l'homme d'être lui-même et de prendre ses propres responsabilités en redécouvrant son autonomie.

La contestation veut faire sentir toute la différence qui existe entre cette façade artificielle de la vie et la vie réelle, la vie tout court — ceci à l'intérieur de la famille ou au niveau de la société. Cette hypocrisie de l'homme conventionnel, qui a bonne conscience dans la mesure où il se conforme aux lois morales, est intolérable dans une perspective « contestataire », parce qu'elle défigure le vrai visage de l'homme, n'en est qu'un masque et constitue un obstacle à la vraie vie de l'homme. L'obéissance, le respect traditionnels dus aux parents, ne sont plus considérés que comme un certain style de vie conventionnel permettant aux parents de s'enfermer dans leur égoïsme, en se réservant un domaine propre auquel les enfants n'ont pas accès. Il ne s'agit plus d'un respect dû à des personnes ayant une certaine responsabilité, mais d'une barrière, d'une clôture qui écarte les autres, les empêchant de pénétrer, les maintenant à l'écart.

Quant à l'obéissance, elle n'a plus de signification, si ce n'est de brimer les enfants en profitant de leur inexpérience et en les maintenant le plus longtemps possible dans une certaine infériorité qui les empêche d'être parfaitement eux-mêmes.

Le mariage. Certains psychanalystes extrémistes d'aujourd'hui, se voulant plus freudiens que Freud, prétendent que le mariage est quelque chose de dépassé, de complètement périmé. Voyez la position

extrême du Dr Fauty. Pour lui, le mariage est purement conventionnel, purement artificiel ; par le fait même, il brime l'homme et l'empêche d'aimer — si toutefois l'amour existe !

Ceci est évidemment très grave, car le mariage est bien l'institution humaine et morale la plus fondamentale. Le mariage constitue la famille, qui est source de vie et premier milieu de l'éducation morale. Supprimer la famille, c'est livrer la conservation de l'espèce humaine à la société, à l'Etat, c'est demander à l'Etat d'éduquer pleinement l'homme ; c'est donc, en même temps, supprimer la source même de toute morale : l'amour naturel de l'enfant pour ses parents.

Du point de vue chrétien, ceci est très net. Lorsque tel psychanalyste arrive à détecter, dans sa propre perspective, que l'institution du mariage est purement artificielle, ne sape-t-il pas la base même de toute notre société chrétienne, fondée sur la famille, elle-même sanctifiée par le sacrement de mariage ? Faire porter l'attaque sur cette institution dénote, de la part de celui qui veut détruire, une très grande lucidité — on aimerait dire : une intelligence diabolique. Dans cette perspective, en effet, se marier aujourd'hui ne doit plus rien signifier : ce n'est plus qu'un vestige d'une société chrétienne qui a existé, mais qui est dépassée. L'amour libre rendra tout le monde beaucoup plus heureux et beaucoup plus vrai ; car le mariage, avec son obligation de fidélité, a été source d'une quantité d'hypocrisies et de mensonges. Seul, l'amour libre peut permettre de libérer l'homme de cette hypocrisie, de ce mensonge.

L'amour maternel. Quant à l'éducation familiale et, plus précisément, à l'amour de l'enfant pour ses parents, ils sont considérés comme la source de toutes les erreurs et de tous les déséquilibres psychologiques. Car l'enfant est soumis à un milieu qu'il ne peut comprendre, qui le dépasse, qui, psychologiquement, l'étouffe. Le Dr Fauty n'hésite pas à dire que la chose la plus pernicieuse au monde, c'est l'amour maternel. Il arrive à cette conclusion parce que, pour lui, l'amour maternel fausse irrémédiablement le regard et l'appétit naturel de l'enfant. Cet amour « captatif » lie

l'enfant à sa mère d'une façon si radicale qu'il ne parviendra jamais à s'en délier, et que ce lien l'empêchera toute sa vie d'aimer vraiment. Il demeurera perpétuellement en recherche de ce que représente ce premier amour qui l'a complètement envoûté ; car la mère, par la violence de son amour maternel, est tout pour l'enfant et cherche toujours à le maintenir dans une relativité totale à son égard. Instinctivement, elle ne peut accepter que l'enfant possède son autonomie et puisse se développer pour lui-même. Ce phénomène d'envoûtement, pour le Dr Fanty, fait du mariage une chose terrible, puisque dès le point de départ l'enfant se trouve dans un climat dont il ne pourra plus sortir jusqu'à la fin de sa vie.

La drogue. Prenons un autre exemple : la drogue, qui fait de tels ravages parmi les jeunes, car elle donne momentanément une solution d'évasion aux impasses multiples dans lesquelles on peut se trouver aujourd'hui. Mais nous savons que cette solution n'en est pas une et que la drogue appelle la drogue, et arrive à détériorer complètement la personnalité. Un homme drogué a perdu le sens de ses responsabilités.

L'hypnose. Encore un exemple : l'hypnose, dont certains chantent les louanges comme s'il s'agissait d'une merveilleuse nouveauté. Il y a toujours eu des phénomènes d'hypnose ; mais, aujourd'hui, on veut les placer au delà du point de vue moral, les rendre indépendants de la morale, et l'on voit en eux la possibilité de soigner les malades d'une manière beaucoup plus directe et immédiate.

L'avortement. Rappelons enfin la question, si débattue aujourd'hui, de l'avortement. Beaucoup considèrent que l'attitude du chrétien, ou simplement de l'homme religieux et moral, s'opposant d'une manière très nette et très précise à l'avortement, est une attitude infantile, dépendante d'une civilisation révolue, soumise encore à toute espèce de tabous. La culture moderne, scientifique et technique, demande de s'en libérer pour tendre vers une race humaine plus par-

faite, plus sélectionnée, ou simplement pour permettre aux couples de développer davantage leur personnalité, dans une libération totale à l'égard des droits de l'espèce. On veut alors distinguer nettement le fait de tuer un être vivant, ce que l'on considère évidemment comme inadmissible (peut-être même plaidera-t-on la non-violence) et l'avortement lui-même, qui n'est pas considéré comme un meurtre, car il relève des droits qu'a le couple sur sa propre fécondité. La promesse de la vie n'est pas la vie elle-même. Supprimer cette promesse n'est pas attenter à la vie. L'avortement n'est donc pas un homicide.

Si, à première vue, l'attitude d'un Dr Fanty, le plaider en faveur de l'avortement, le fait de se droguer, l'usage répandu de l'hypnose, ne sont pas normalement classés comme des attitudes de contestation, cependant, de telles attitudes et de tels faits sont radicalement liés à la contestation et au *climat* de contestation. Car vouloir supprimer l'amour maternel et l'institution du mariage, n'est-ce pas là la négation la plus profonde dans l'ordre de l'amour, puisque cela touche à la fois à la racine (l'amour maternel) et à l'épanouissement le plus personnel de l'amour (l'amour d'amitié)? L'avortement implique bien une revendication fondamentale de la personne individuelle (plus exactement, d'une certaine conception de la personne individuelle) à l'égard des exigences de l'espèce. Quant à la drogue, elle est bien une manière de contester, car elle implique une sorte d'exaltation de l'inconscient au-dessus du conscient, une revanche de l'inconscient sur tout ce qu'est le milieu actuel de notre civilisation. Il est évident que si les jeunes accueillaient pleinement cette civilisation, si elle répondait à leurs aspirations profondes, ils n'auraient pas recours à la drogue. En se droguant, les jeunes protestent, ils contestent une civilisation incapable de répondre à leurs aspirations les plus profondes. Quant à l'hypnose, elle implique bien aussi une certaine contestation, puisque l'on ne respecte plus la conscience actuelle de la personne, en faisant appel à son inconscient comme source immédiate de salut.

Supprimez le respect de la conscience actuelle de la personne, l'amour conjugal et le sens de la responsabilité

à l'égard de la procréation : que reste-t-il pour fonder une morale ? Pourra-t-on encore parler de morale ? Il ne reste plus que les instincts. Ces divers aspects de la contestation font donc appel à un retour vers un état primitif, si l'on peut dire, un état « sauvage » qui va beaucoup plus loin que les revendications de Jean-Jacques, puisque, pour ce dernier, la nature humaine avait encore un sens, alors qu'ici il n'y a vraiment plus que les instincts.

L'exaltation de la nudité. A propos de ce retour au primitif et au « sauvage », notons l'exaltation de la nudité, qui peut certainement s'expliquer de multiples manières, mais qui implique bien une opposition, une contestation à l'égard de quelque chose de conventionnel et d'artificiel. Si, en effet, il est normal de porter des vêtements quand il fait froid (il faut se défendre contre le milieu ambiant), n'est-il pas parfaitement inutile et conventionnel d'en porter lorsqu'il fait chaud, ou dans les appartements climatisés ? N'est-ce pas un camouflage ? En se camouflant ainsi, l'on n'est pas vrai, et l'on s'habitue à un certain mensonge... D'où divers plaidoyers en faveur de la nudité, entre autres celui du théâtre, qui est très significatif, car le théâtre éduque. Que le théâtre plaide en faveur de la nudité, en vue d'une plus grande vérité, n'est-ce pas un appel à une « simplification » du style de vie de l'homme ?

Morale et dressage. Ces divers aspects que nous venons de rappeler montrent bien que, constamment, la morale n'est plus considérée que sous son aspect artificiel, conventionnel ; on ne regarde plus dans l'activité morale qu'un « style de vie ». Un savant contemporain ne prétendait-il pas, lors des *Rencontres Internationales de Genève*, il y a quelques années, que l'éducation éthique était exactement, pour l'homme, l'équivalent du dressage pour un chat ? Vous apprenez à un enfant à être obéissant, à être respectueux, à prier, à ne pas mentir, à être juste, comme vous apprenez à un chat à être propre pour savoir vivre dans

un appartement. Il n'y a pas de différence. Or, il est bien évident que le dressage du chat changera en fonction de la grandeur de l'appartement, de sa disposition, en fonction des diverses techniques capables de créer des réflexes conditionnés (comme, pour la vache, la clôture électrique...). De même, il faut que la morale change en fonction des progrès de la science et de la technique. Et comme n'est tenue pour connaissance authentique que la science, qui seule atteint vraiment la réalité, les progrès de la science et de la technique sont considérés comme pouvant transformer complètement la morale.

Dans cette perspective, seules la science et la technique sont adéquates à la réalité, et elles sont les seuls moyens, pour nous, de l'atteindre et de la transformer. La morale apparaît comme quelque chose qui s'impose *a priori*, soit qu'on la considère comme descendant du ciel (inscrite sur les tables de pierre du Décalogue), soit comme s'imposant en vertu d'une tradition ancestrale, sacrée, soit comme s'imposant en vertu d'un « impératif catégorique ». La morale violente donc nécessairement le cœur de l'homme, elle le mutile et l'empêche d'être lui-même. Elle n'a pas la souplesse du dressage (qui, lui, est un art, une technique, et a donc l'intelligence de l'art et de la technique). La morale est nécessairement inintelligible et aveugle.

Rejet de la morale au nom de l'art. Si, précédemment, la morale était rejetée au nom de l'exaltation de l'instinct, nous voyons aussi comment on peut rejeter la morale au nom de l'art, au nom de la technique. Ce que l'on admettra, c'est une morale provenant d'une créativité individuelle, morale valable uniquement pour celui qui l'a créée, car elle n'est authentique que dans la mesure où elle est inventée par celui qui la vit. J'ai le droit absolu d'avoir le style de vie que je veux, de m'habiller comme je veux, de porter un habit moyenâgeux ou, au contraire, d'en créer un tout à fait inédit, parfaitement adapté à mon individualité biologique, à mon « chiffre » propre. Cela n'a pas d'importance. L'essentiel, c'est que cela corres-

ponde vraiment à mon jaillissement de vie. Et ce que nous disons ici de l'habit est vrai de tout style de vie, y compris l'homosexualité.

Lorsqu'on réfléchit sur ces diverses oppositions à l'égard de la morale, on y reconnaît l'influence de Nietzsche. C'est lui qui est à l'origine de cette violente opposition. Nous connaissons son antimoralisme, qui du reste, notons-le bien, s'oppose avant tout à la morale kantienne. Nietzsche a dit à cet égard des choses extrêmement fortes, en artiste qu'il était. Pour lui, l'homme n'est vrai que comme artiste, et l'art s'oppose à la vie. L'artiste, c'est celui qui exalte la vie, c'est celui qui va dans le sens de la vie et qui fait tout pour lui permettre d'épanouir toutes ses virtualités, en vue d'arriver à la sur-vie dans le sur-homme. C'est dans le même sens que nous voyons aujourd'hui certains artistes vouloir créer la « religion de l'art ». Pour Nietzsche et ses disciples (qui, en tant que disciples, ne peuvent être que des « mini-Nietzsche » — ils font partie de l'école de Nietzsche et, par le fait même, retombent dans un certain « conventionnel »), tout ce qui est en dehors du domaine artistique empêche nécessairement l'homme d'être parfaitement lui-même.

*La contestation
au niveau chrétien.*

Du point de vue de la foi chrétienne, il est facile de constater des cas analogues, concernant les institutions chrétiennes et la théologie. Tout le monde sait (1) que certains prêtres et théologiens, aujourd'hui, considèrent facilement toutes les institutions chrétiennes traditionnelles comme des obstacles à la croissance de la vie chrétienne, non seulement en matière d'éducation morale chrétienne (ne font-ils pas bon marché de l'affirmation du Christ : « pas un iota de la Loi ne disparaît » ?), mais même en ce qui concerne les sacrements, pédagogie propre de l'Eglise. Dans leur perspective, il faudrait,

(1) Aujourd'hui, en effet, les théologiens défraient souvent la chronique ; autrefois, c'était rare, mais aujourd'hui la moindre réunion de *certain* prêtres ou théologiens est immédiatement relatée. Cela peut être très bien, à titre d'information ; mais le public n'est pas toujours capable de comprendre exactement la signification des conclusions, des désirs, des projets dont on lui donne connaissance.

pour ainsi dire, inventer chaque fois cette éducation et cette pédagogie pour qu'elles soient vraies, conformes à chaque personne en chaque circonstance. Dans la mesure où elle apparaît comme une institution déjà déterminée, me téléguidant, m'orientant, m'imposant telle ou telle manière d'être, telle ou telle manière de prier, la pédagogie de l'Eglise est considérée comme s'opposant à la vie nouvelle dans l'Esprit ; pour eux, une telle pédagogie serait sans doute bonne pour l'Ancien Testament, mais elle ne l'est plus du tout pour le Nouveau. Chaque fois qu'une communauté chrétienne se réunit, elle doit réinventer son style de prière, sa liturgie. On a un peu l'impression que la liturgie officielle de l'Eglise, liturgie pour le peuple de Dieu, est nécessairement inadéquate à tel petit groupe, telle petite famille qui veut inventer sa propre liturgie.

Le sacerdoce. Nous retrouvons donc bien ici, au niveau des opinions théologiques, l'opposition dialectique entre morale et vie, soulignée précédemment au niveau des idéologies philosophiques. Ces théologiens, inconsciemment, ne transposent-ils pas dans le domaine de la vie chrétienne l'opposition dialectique qui anime certaines idéologies contemporaines ? Ceci est particulièrement visible dans les nouvelles conceptions du sacerdoce. On ne considère plus le sacerdoce ministériel à la lumière du Sacerdoce du Christ, comme un mystère de vie ordonné à l'Eucharistie et à la communication de la Parole de Dieu. On regarde avant tout le prêtre comme un délégué et un représentant de la communauté chrétienne, ayant pour fonction de parler en son nom pour rendre efficaces ses aspirations, un peu comme un artiste, comme un poète qui doit, à sa manière, par son langage et ses gestes, exprimer les aspirations, les sentiments de la communauté dont il fait partie. Son rôle se ramènerait donc à un certain rôle social, religieux certes, mais qui n'est plus la présence sacramentelle du Christ au milieu du peuple chrétien. Le prêtre n'agit plus au nom du Christ, *in persona Christi*, mais exclusivement au nom de la communauté chrétienne. On pourrait dire qu'il agit comme un artiste-délégué, reconnu par la communauté et exprimant, en son nom,

ses demandes, ses aspirations, parfois même ses revendications (2).

Nietzsche a opposé art et morale. Quelques années après, les hommes ayant absorbé le venin, les théologiens n'ont plus qu'à le sacraliser (tout en prétendant, évidemment, qu'il faut tout désacraliser). Il est manifeste, en effet, que certains théologiens d'aujourd'hui ne semblent plus accepter la distinction entre les exigences de la morale et celles de l'art, entre les exigences de la vie divine (suivre le Christ partout où Il va) et celles des instincts les plus primitifs de l'homme. Si la théologie n'a d'autre rôle que de s'adapter aux idéologies contemporaines, ils ont raison...

Sans insister davantage sur ces aspects de la théologie nouvelle, nous pouvons conclure que le phénomène de la contestation apparaît bien au plan culturel, social, moral, familial, et jusqu'au plan religieux et chrétien. Et comme la source de la vie personnelle et communautaire est la famille, et celle des institutions chrétiennes, le sacerdoce, il est normal que ce soit vis-à-vis de la famille et du sacerdoce que les positions contestataires soient les plus violentes.

Divers niveaux de contestation. Voilà une vaste matière à réflexion, d'abord philosophique, puis théologique. La première chose à bien noter, c'est que ces contestations s'exercent à des niveaux différents. On pourrait dire qu'il y a une contestation au niveau de la culture occidentale, et une contestation beaucoup plus profonde, qui implique toute une nouvelle conception de l'homme. Il va de soi que cette distinction se fait au niveau de la réflexion philosophique (elle est nécessaire, à ce niveau), mais que, dans la vie,

(2) Dans cette perspective, le célibat du prêtre n'a évidemment plus aucune signification, puisqu'il faut que le prêtre communie le plus possible à la vie humaine, et donc, évidemment, à ce que représentent l'amour conjugal et la procréation. Le célibat sera admis pour certains en raison de leur conception de la vie — comme certains poètes ou artistes préfèrent ne pas se marier pour se consacrer davantage à leur art.

les deux contestations sont liées et s'intensifient mutuellement. La première a été occasion de la seconde, et la seconde intensifie la première. Il y a entre elles comme une dialectique de croissance dont on ne peut saisir la limite, puisqu'il n'y a plus de finalité (3).

Contestation et conformisme. La première contestation s'oppose à certains conformismes qui se sont établis dans notre civilisation occidentale. Ces oppositions sont légitimes dans la mesure où elles sont en vue d'une compréhension plus profonde des exigences de l'homme et en vue d'une recherche plus vraie de sa finalité propre. En effet, dès que les intentions morales ne sont plus vécues, dès que les lois morales se sclérosent, n'étant plus assez souples et adéquates à leur fin, c'est-à-dire entièrement ordonnées à l'épanouissement de l'amour humain et donc à la vie humaine en ce qu'elle a de plus profond, un certain conformisme de culture et de classe apparaît, qui tend à assurer les positions-clefs, les positions de commande, à ceux qui, d'une certaine manière, ont devancé les autres. Leur seule supériorité est d'être d'une génération antérieure : ils ont un acquis, un « avoir » plus grand, et c'est précisément ce qui irrite ceux qui viennent après et qui sont, par le fait même, dans un état d'infériorité qui n'a plus rien à voir avec la vraie valeur morale, mais est uniquement d'ordre chronologique : ils viennent après, ils ont été devancés. Et ceci est d'autant plus irritant que la valeur du temps s'impose davantage.

Autrement dit, au lieu d'être en face d'une véritable éducation, c'est-à-dire d'une transmission de véritables valeurs morales, respectant parfaitement la personne humaine dans ses capacités propres, on est en présence

(3) Relevons ici encore, en face de ce problème de la contestation, l'impossibilité, pour une philosophie purement phénoménologique, de faire le discernement entre ces deux aspects de la contestation, et, par le fait même, de jeter un peu de lumière sur ce problème de vie humaine si important dans notre monde d'aujourd'hui. Seule une philosophie capable de discerner la finalité humaine et le conditionnement humain peut comprendre qu'il y a une contestation au niveau du conditionnement et une autre au niveau de la finalité — en reconnaissant que, concrètement, finalité et conditionnement ne peuvent se séparer (mais peuvent se distinguer).

d'une société conventionnelle dont l'unique but est d'être assurée de sa durée. On a toujours fait comme cela, et c'est pour cela qu'il faut continuer de le faire. La finalité disparaît, devenant purement immanente : on ne regarde plus le perfectionnement de la personne humaine.

En d'autres termes, les lois morales, qui devaient être considérées comme des moyens, sont devenues des fins en soi et, du même coup, des barrières opposées à ce qu'il y avait de plus profond. Le tuteur, au lieu d'aider à la croissance, est devenu comme un mur arrêtant tout élan de vie. Sentir cela est bon, certes. Il est excellent de sentir avec acuité que, dans le milieu en lequel nous vivons, il y a des choses qui devaient nous aider et qui, au lieu de le faire, nous empêchent d'être pleinement nous-mêmes. C'est évidemment un signe d'intelligence, de faire le discernement entre les moyens et la fin.

Du point de vue chrétien, quelque chose de semblable apparaît. Au lieu d'une vraie communauté chrétienne inspirée de l'Esprit du Christ et ordonnée à la croissance de la vie divine, à la gloire du Père, on se trouve en face de certaines pratiques chrétiennes dont on ne comprend plus la finalité, mais qu'il faut respecter « parce qu'on a toujours fait comme cela », et qui, en réalité, au lieu d'aider le développement de la vie du Christ dans les chrétiens, le freine et l'arrête.

Ce qu'il y a de légitime. Nous voyons donc qu'il y a dans la contestation quelque chose de légitime, et même de très significatif. N'est-elle pas le signe d'un renouvellement de vie, d'un appel à quelque chose de plus vrai (4) ? Inconsciemment,

(4) Mais n'oublions pas que si toute contestation peut être le signe d'un renouvellement de vie, d'un désir d'authenticité, d'une soif de vérité (au moins à son point de départ), très vite elle est politisée et orientée par toutes sortes de propagandes. Les contestataires eux-mêmes deviennent facilement esclaves de ces propagandes, quand ils ne sont pas assez lucides, ce qui arrive facilement quand on est totalement engagé. Quand ils s'aperçoivent qu'ils sont télé-guidés par ces propagandes, les contestataires sont souvent furieux, et on le comprend, car on les a utilisés, on a dévoyé quelque chose qui leur paraissait juste et bon : cet appel à un renouveau en face de tout ce que notre culture actuelle a de conventionnel et d'artificiel. Voulant agir en hommes libres et libérer l'homme, ils sont utilisés à des fins qu'ils voulaient eux-mêmes rejeter.

au niveau de la communauté humaine, une sclérose conventionnelle a augmenté avec le temps, et au niveau de la communauté chrétienne, le juridisme et le moralisme ont progressivement dominé, au point d'étouffer presque complètement la vie.

N'est-ce pas au moment où la vie humaine et la vie divine sont sur le point d'agoniser dans la communauté humaine dite « civilisée », dite « chrétienne », que se produit une réaction vitale, violente, cherchant à respirer enfin un air pur ? Cela ne veut pas dire que la génération précédente ne vivait pas, mais que la sclérose, inconsciemment, a augmenté et est arrivée à un point critique.

Le partage des eaux. Dans ces contestations, il y a évidemment de l'exagération ! Le partage est extrêmement difficile à faire, entre ce qui est légitime et ce qui est exagéré. Si nous nous réunissons ici, c'est justement pour essayer d'y parvenir. La part de vérité et la part d'erreur sont intimement mêlées et, pour opérer ce discernement, il faudrait examiner chaque cas particulier. Donner une solution générale ne signifie rien : chaque cas demande à être considéré pour lui-même relativement aux finalités propres de l'homme. L'intérêt de la contestation, c'est précisément qu'elle nous oblige à repenser les choses. De ce point de vue, c'est merveilleux, car nous risquerions peut-être de nous endormir dans la tradition.

La tradition. Il faut donc reprendre les choses à leur source, et c'est là la difficulté, car, lorsqu'on n'est plus habitué à penser sa vie morale, on risque très vite de ne plus savoir le faire : on se repose sur la tradition. Permettez-moi de vous donner un exemple qui illustre magnifiquement cela. Il y a quelques années, prêchant en Algérie, je profitai d'un intervalle entre deux retraites pour visiter un peu le pays. Il se trouva ainsi qu'un soir, à une trentaine de kilomètres d'Alger, je vis revenir, l'une derrière l'autre, des femmes portant sur leur tête le fruit de la cueillette de la journée ; certaines, même, portaient sur leur dos de gros troncs d'arbres morts, comme on aurait porté une croix. Près de moi, tandis que j'assistais à ce spectacle, un

groupe d'hommes conversait et buvait sans se soucier le moins du monde de cette étrange procession. Au milieu d'eux se tenait un « homme de prière ». Regardant alors ces femmes et ces hommes, je m'adressai à l'homme de prière et lui posai cette question très indiscreète, mais que je pouvais poser, en tant qu'homme de prière, moi aussi, habillé de blanc comme lui : « Pourquoi seules ces femmes travaillent-elles, tandis que les hommes sont ici à deviser sans rien faire ? » L'homme de prière réfléchit un instant, puis il eut cette réponse sublime : « la tradition ! »

Je présume que vous n'allez pas jusque-là lorsque vous répondez aux questions parfois aussi directes et aussi indiscreètes de vos enfants ! Mais il faut bien reconnaître que, très souvent, nous sommes loin d'avoir repensé pleinement notre manière humaine et chrétienne de vivre. Nous laissons délibérément des quantités de secteurs dans l'ombre : « on a toujours fait comme cela ! »

Sommes-nous encore capables de repenser vraiment l'éducation morale que nous donnons aux autres, en expliquant sa vraie finalité et le *pourquoi* des moyens employés ? Parce qu'en réalité nous ne sommes pas capables de la repenser, nous nous trouvons pris de court, et très proches de la panique ; d'où un durcissement (on se rabat sur son autorité, ce qui irrite le contestataire et l'enracine dans sa contestation), ou, au contraire, on abdique. Il faut avant tout éviter ces deux solutions extrêmes, qui n'en sont pas. Il faut éviter la panique et comprendre que ce genre de contestation (à l'égard du conformisme) exige de nous d'être plus intelligents.

<p><i>Notre devoir :</i> <i>comprendre ce cri d'appel.</i></p>	<p>Notre devoir est donc de comprendre ce cri d'appel en ce qu'il a de vrai et de légitime — ce qui exige de nous, « privilégiés » de la génération antérieure, un rajeunissement intérieur, moral et chrétien, qui nous permette d'être aux écoutes. Autrement dit, il nous faut redécouvrir profondément la finalité propre de la vie morale (la vie morale provient de l'amour et est tout entière ordonnée à l'amour) et la finalité propre de la vie chrétienne (la vie chrétienne</p>
--	--

provient de l'Esprit du Christ et est ordonnée à l'Esprit du Christ).

Il est clair que ceci ne signifie pas une abdication totale de l'autorité. Le cri d'appel qui nous est adressé, même lorsqu'il est légitime, voudrait souvent, en raison même de sa violence, une solution immédiate, et a pour cela recours à des moyens violents qui, eux, sont peut-être moins légitimes. Il faut donc que nous comprenions la signification profonde de ce cri et que nous essayions d'y répondre, chacun d'entre nous selon ses capacités et ses ressources. Là intervient la prudence, au sens très fort, de celui qui a l'autorité et qui est responsable de ceux qui sont en état d'appel. Cette œuvre prudentielle n'est évidemment pas facile, ni de tout repos, car elle exige une grande intelligence de la situation et des solutions nouvelles, en raison même de la nouveauté de l'appel. Il ne suffit pas de reprendre les solutions prudentielles de « nos pères » en essayant de temporiser grâce à certains procédés de distraction, de changement de lieux, etc., autrement dit vouloir canaliser d'une certaine manière cet appel. Il y a quelque chose de plus important et de plus vrai à découvrir, pour capter de l'intérieur cet appel en lui permettant de découvrir sa véritable signification, et par là le rendre humain et lui donner sa finalité. Ce cri, à l'origine, est une réaction affective très violente, quasi instinctive (l'animal traqué). Il s'agit de l'« éduquer » au grand sens du terme, c'est-à-dire de le rendre intelligible à celui qui le vit, lui permettant, par là, d'avoir son sens et sa finalité. Ce cri quasi animal devient alors humain. Au lieu d'être une pure auto-défense voulant supprimer tout ce qui n'est pas lui, il devient une force lucide, consciente, capable de se construire en acceptant une coopération.

Contestation nietzschéenne. Quant à la contestation au niveau philosophique, d'inspiration nietzschéenne, qui oppose morale et vie, qui réduit l'homme à l'art, elle exige évidemment une réflexion plus radicale, car elle met en cause toute une conception de l'homme. Réduire l'homme à l'art, c'est oublier la destinée personnelle de l'homme. Car l'art est ordonné à la réalisation d'une œuvre qui, nécessaire-

ment, si spirituelle qu'elle puisse être, ne peut être un véritable vivant ayant son autonomie propre, ni, encore moins, un esprit vivant ayant sa personnalité et sa destinée propres. C'est pourquoi cette réalisation de l'œuvre ne peut finaliser l'homme. L'homme est toujours, dans sa destinée personnelle, plus que l'œuvre qu'il réalise. L'homme est capable d'aimer un autre homme et de se donner personnellement, il est capable d'établir avec un autre des liens d'amour d'amitié ; l'ami qu'il s'est choisi, qu'il aime et qu'il respecte, n'est pas la réalisation d'une œuvre. L'homme est aussi capable de rechercher la vérité avec un désir de contemplation, et cette recherche, en elle-même, possède quelque chose de plus absolu que la réalisation d'une œuvre.

On pourra objecter que la capacité de créer est plus que l'œuvre, puisqu'elle en est la source, et donc qu'elle peut finaliser la personne humaine. Cependant, cette capacité de créer est ordonnée à l'œuvre, elle n'a pas de signification propre en elle-même. En ce sens, elle ne peut finaliser l'homme.

L'erreur de Nietzsche. Nietzsche n'a pas su découvrir ce qu'il y a d'essentiel dans la vie de l'esprit, et, de ce fait, il a opposé une certaine conception de la morale et de la vie se développant dans l'art ; alors qu'en réalité, si l'on comprend bien ce qu'est la morale (ce que nous verrons dans un instant), il n'y a pas d'opposition entre la morale et la vie, puisque la morale n'a pas d'autre but que d'éduquer la vie spirituelle, la vie *humaine* comme telle, d'aider à son développement et de lui permettre d'être parfaitement elle-même.

La vie de l'esprit est essentiellement capacité d'aimer, de rechercher la vérité, de contempler. Elle n'est pas premièrement puissance de création ou de domination. Nietzsche n'a pas su aller jusqu'au bout de la revendication de la vie. S'il a revendiqué le primat de l'art sur une certaine vision de la morale, si, dans ses derniers manuscrits, on constate qu'il n'y a plus qu'une seule réalité qui compte à ses yeux : l'art ; si, pour lui, la création artistique est vraiment ce qu'il y a de plus

élevé dans l'homme, c'est qu'il n'a jamais saisi ce qu'est véritablement l'amour spirituel en ce qu'il a de plus fort ; c'est qu'il n'a jamais vraiment saisi ce qu'est l'esprit et ce qu'est la vie de l'esprit.

L'opposition que fait Nietzsche entre art et morale provient de la fausse conception qu'il se fait de la morale. Car si nous comprenons bien ce qu'est la morale, nous voyons qu'elle ne s'oppose pas à l'art, mais développe en l'homme ses intentions les plus profondes, ses capacités d'amour spirituel lui permettant de s'orienter vers sa fin propre. Certes, il faut le reconnaître, cette distinction entre l'activité artistique et l'activité morale est une distinction qui, dans le climat actuel, est de plus en plus difficile à saisir. Elle n'en demeure pas moins fondamentale dans notre conception de l'homme. Celui-ci a la possibilité d'un double développement : celui qui se réalise dans la coopération avec l'univers (coopération en laquelle l'homme transforme l'univers pour en faire un milieu plus proche de lui) et celui qui se réalise dans la coopération avec les autres hommes — puisqu'en définitive l'activité morale reçoit sa signification de la finalité propre de l'homme, et que cette finalité est premièrement l'amour d'amitié, celui-ci impliquant comme fondement le respect de l'autre, de ses droits (ce qu'on appelle ordinairement la justice). Justice et amitié (ou, si l'on préfère, le respect des droits de l'autre et l'amour réciproque) sont comme les deux pôles de la morale humaine.

Cependant, s'il y a une distinction entre activité morale et activité artistique, dans leurs réalisations concrètes elles s'impliquent constamment l'une l'autre. Il n'y a pas d'activité artistique pure, sans intervention de la morale ; de même qu'il n'y a pas d'activité morale pure, sans intervention de l'art — sauf peut-être pour l'acte intérieur d'intention (au plan moral), ce qui montre que la morale, dans sa source première, est au delà de l'activité artistique, alors que celle-ci, si elle a bien une indépendance essentielle puisqu'elle a un objet propre, est toujours dépendante, dans son exercice, de la morale. L'artiste n'est-il pas, avant tout, un *homme* ? Si l'homme, en

lui, dépérit (en raison de l'oisiveté ou de la drogue), l'artiste ne fera pas long feu.

Réponses aux objections : Si nous comprenons bien ce que doit être le mariage :

le mariage : l'épanouissement de deux personnes qui s'aiment d'un amour réciproque, dans un choix mutuel permettant une coopération en vue de la réalisation d'une œuvre unique, il ne peut pas y avoir d'opposition entre le mariage et l'épanouissement de la personne humaine. L'institution naturelle du mariage n'a d'autre but que de permettre à deux personnes de s'aimer librement, pleinement, de la manière la plus forte qui soit, dans un don mutuel de l'âme et du corps, en vue de la procréation et de l'éducation des enfants. Cette institution est donc au service de la finalité propre de l'homme : l'amour d'amitié.

Si deux personnes usent de cette institution sans s'aimer, uniquement pour s'évader de leurs milieux respectifs et se donner une position sociale, la faute n'en est pas à l'institution même du mariage. On pourrait dire que l'on a alors usé illégitimement de cette institution, car elle présuppose un amour — si, du moins, on veut la comprendre profondément, et non pas seulement de façon purement juridique. Qu'une réalisation parfaite, dans ce domaine, soit très difficile, c'est bien évident, étant donné la difficulté qu'ont l'homme et la femme à vivre un véritable amour d'amitié. Une véritable amitié ne présuppose-t-elle pas que l'on se domine, que l'on soit parfaitement adulte, que l'on ait le respect de l'autre et la capacité de s'oublier et de se donner ? Aussi n'est-il pas étonnant que peu d'hommes soient capables de vivre une véritable amitié. Ce n'est pas une raison pour accuser l'institution du mariage. Il faut, au contraire, reconnaître la faiblesse des hommes, leur égoïsme, leur désir d'assouvir leurs instincts, et même leur bêtise.

Il n'y a donc pas d'opposition entre l'institution du mariage et le développement de la personne. Il faudrait, au contraire, dire que cette institution rappelle aux hommes leur dignité et l'une de leurs finalités possibles. Car,

après tout, on est toujours libre d'user, ou non, de cette institution.

L'amour maternel. En ce qui concerne la conception qu'a le Dr Fandy de l'amour maternel, nous comprenons bien comment une certaine déviation de cet amour, déviation fréquente qui consiste à aimer l'enfant uniquement pour soi et, par le fait même, à le mettre dans un milieu qui l'empêche de se développer, est une chose terrible, et sans doute la plus terrible, car elle touche l'enfant dans sa plus grande vulnérabilité et au moment de sa plus grande fragilité ; elle équivaut donc, d'une certaine manière, à une sorte de meurtre affectif qui le poursuivra toute sa vie et l'empêchera d'être parfaitement lui-même.

Mais cette déviation de l'amour maternel — si fréquente qu'elle puisse être, hélas — ne doit pas être confondue avec l'amour maternel lui-même en ce qu'il a de naturel et de grand. Confondre la déviation et *ce qui est dévié* est une confusion très grave, de la part d'un médecin. Pensons aux conséquences de cette erreur, s'il s'agissait d'un chirurgien ! Or, de telles confusions sont beaucoup moins graves au niveau biologique qu'au niveau psychologique.

Il faudrait évidemment, ici, repenser la position de Freud. Freud a découvert, avec beaucoup d'intelligence, certaines déviations psychiques, il a saisi leurs conséquences et il en a tiré des lois. Mais il n'a pas su distinguer avec suffisamment de netteté ces déviations psychiques de leur fondement propre : tel ou tel appétit naturel. L'amour captatif de la mère n'implique-t-il pas un fondement propre, un amour naturel, l'amour instinctif de la mère pour l'enfant ? Certes, cet amour instinctif peut être dévié, et l'amour captatif est précisément cette déviation qui empêche l'appétit d'atteindre sa fin propre ; c'est une déviation radicale, une sorte de corruption fondamentale pour cet appétit, puisque celui-ci, par définition, est tout orienté vers une fin. C'est ce qui explique combien il est difficile de faire le discernement entre cet amour dévié, mauvais, et l'amour naturel qui, en soi, est bon. Il faut pourtant comprendre

que cet amour mauvais implique un appétit naturel bon — sinon, il ne pourrait exister, pas plus que la haine ne peut exister sans l'amour. Mais évidemment, dans une perspective purement descriptive, et lorsqu'on ne recherche que des lois positives, lorsqu'on ne recherche que l'origine temporelle de tel phénomène, son point de départ chronologique, une telle distinction devient impossible. C'est pourquoi si facilement, au niveau purement psychologique, on en arrive à affirmer que la haine est avant l'amour. Car, d'un point de vue descriptif, la haine peut paraître première, de même que, d'un point de vue descriptif, l'amour captatif, dévié, peut paraître premier.

Précisons encore : qui dit amour captatif, dit amour. L'aspect captatif n'est pas essentiel à l'amour. Il y a donc bien un amour que l'on reconnaît comme étant dévié, puisqu'on l'oppose à un amour « oblatif ». Donc, il y a un amour radical, premier, qui peut se développer, soit d'une manière saine, soit d'une manière malade. L'amour maternel implique bien cet amour premier. Pourquoi vouloir l'identifier à sa déviation ?

Au fond, le Dr Fauty ramène l'amour maternel à un besoin de destruction (destruction affective) : capter l'autre pour soi. Si la mère, par la procréation, donne la vie à son enfant, en même temps, inconsciemment, elle fait tout pour reprendre cette vie, pour en faire son propre bien, et, par là, elle nie la communication même de la vie, puisqu'elle ne veut pas que son enfant, qui a reçu d'elle la vie, s'épanouisse ; elle le ramène à elle, pour sa propre satisfaction. La communication même de la vie est donc intrinsèquement pervertie, elle n'atteint pas sa finalité. Et si la communication de la vie est infectée, la source de la vie doit l'être aussi, ainsi que la vie elle-même. On affirmera donc non seulement que la vie est absurde, mais qu'elle est mauvaise. Si l'on était logique jusqu'au bout, la prétention de supprimer l'amour maternel devrait aboutir à un plaidoyer en faveur du suicide. Lorsqu'on ne saisit plus la finalité de la vie, et que l'on identifie la déviation et *ce qui est dévié*, on doit logiquement aboutir à une telle position. Voilà la gravité du mal.

Freud et l'esprit. Ne pourrait-on pas dire que Freud, dans ce qu'il a de plus profond, de plus violent, tue l'esprit, c'est-à-dire l'empêche de découvrir sa véritable signification, sa véritable finalité ? Freud ne voit dans l'esprit que les limites qui lui sont imposées par son conditionnement (5). L'esprit, pour Freud, c'est la raison, et celle-ci, en tant que raison, ne peut découvrir ce qu'est le bien, ce qu'est la fin. Seule l'intelligence en ce qu'elle a de plus profond est capable de découvrir la seule véritable finalité de l'esprit : l'amour spirituel, qui porte sur un bien spirituel : une personne. Cet amour spirituel, du reste, demande à s'épanouir en amour d'amitié, en amour personnel réciproque. Le bien spirituel est alors la personne qui nous aime, son amour personnel pour nous. Chez Freud, il y a une négation extrêmement nette de l'amour en ce qu'il a de plus profond ; Freud rabaisse l'amour au niveau biologique, au niveau de l'instinct.

Ramener tout l'amour à l'amour instinctif, c'est nécessairement supprimer l'amour-don, l'amour spirituel personnel qui demande de s'épanouir dans l'amour d'amitié. Il ne peut y avoir de véritable don au niveau des besoins, au niveau biologique. A ce niveau, il ne peut

(5) C'est du reste pour cela que la psychanalyse regarde exclusivement ou avant tout l'inconscient, comme le dit ouvertement le Dr Fany, et ne veut plus comprendre le conscient qu'à la lumière de l'inconscient. Or l'inconscient est, de fait, indéfinissable, puisque le conscient est précisément ce que nous comprenons. Ramener un homme à l'inconscient est inadmissible : il n'y a pas d'amour dans l'inconscient ; il n'y a qu'un conditionnement, un mécanisme humain, qui joue d'autant mieux que nous sommes plus fatigués. Lorsqu'on est fatigué, en effet, on oublie des quantités de choses. Mais je crois qu'il est inutile de perdre son temps à analyser ces « actes manqués » ; il est bien plus important d'analyser le conscient, les intentions de vie. L'inconscient est comme un « rejet » ; lorsqu'on est fatigué et qu'on a quelque chose à faire, il faut concentrer toute sa vitalité pour y parvenir. Alors, instinctivement, on rejette, on oublie ; c'est une sorte de loi très profonde de notre être. Si l'inconscient existe, il ne peut jouer le rôle que les psychanalystes veulent lui attribuer. Si l'inconscient existe, il existe au niveau du conditionnement, car il est essentiellement ce qui, dans notre vie, n'a pas été assimilé, et donc ce qui est rejeté. Expliquer l'être vivant par ce qu'il n'assimile pas mais rejette, c'est se placer dans l'impossibilité de le comprendre, puisque l'être vivant est justement celui qui assimile ; or, ce qui est assimilé en nous, c'est ce qui est conscient. Juger l'être humain d'après ce qu'il n'assimile pas peut être très intéressant en cas de maladie, mais seulement dans ce cas ! S'en tenir à une telle méthode conduit à ne voir l'homme que comme un malade.

y avoir que la lutte. L'animal attaque quiconque veut lui prendre son bien, sa nourriture. La source première de la lutte se situe bien à ce niveau biologique : la lutte pour la nourriture, pour l'espace vital. Si l'on reste au niveau biologique, on reste dans le conditionnement du vivant, là où il n'y a absolument aucune liberté. Il ne peut donc y avoir découverte d'un amour véritable, qui exige, dans son développement, la liberté. Freud a voulu édifier une vision du développement de l'homme au niveau purement instinctif, là où la liberté ne peut exister, et où il n'y a donc plus de possibilité d'un véritable amour spirituel.

Dans la mesure où Freud ignore l'amour personnel et ne voit que le point de vue du développement de l'instinct, on comprend comment il s'oppose violemment à la famille, gardienne de l'amour.

Si la psychanalyse comporte des choses justes (le traitement thérapeutique bien fait), cependant la vulgarisation même de la psychanalyse et sa généralisation absolue, voulant reprendre toute l'éducation dans la perspective psychanalytique (à la manière du Dr Fanty, qui souhaiterait que la psychanalyse devienne le pain quotidien de chacun, son livre de chevet, et qu'on l'enseigne à l'école maternelle, pour éclairer l'enfant sur le comportement maternel), une telle généralisation de la psychanalyse est évidemment chose très dangereuse. Car on en arriverait à affirmer, comme principe propre de toute éducation, que l'épanouissement de l'homme demande une libération absolue de tous ses instincts. On voit ce que cela donnerait dans la vie de tous les jours ! La simple politesse veut que l'on fasse place à son voisin et non que, dans le train, on s'étale sur la banquette sous prétexte que l'on est fatigué, sans souci des autres voyageurs. La libération des instincts n'implique pas le respect de l'autre. Il faut donc qu'intervienne autre chose pour que la communauté humaine soit vivable : le respect de l'autre, précisément. Sur quoi se fonde ce respect de l'autre ?

*A propos
de l'avortement.*

Quant à la contestation, très subtile, qui plaide en faveur de l'avortement (et nous pourrions ajouter :

en faveur de toute sorte de procédés contraceptifs), nous voyons tout de suite la confusion qu'elle implique. On veut libérer l'homme des contraintes de l'espèce, spécialement en ce qui regarde la fécondité. L'homme n'est-il pas totalement libre de se déterminer comme il le veut ? Et si, grâce à la science et à la technique, il arrive à dominer les lois naturelles de la fécondité et ses conséquences immédiates, ne peut-il pas s'en libérer selon son bon plaisir, pour sauvegarder l'épanouissement total de sa propre personne (celle-ci étant considérée par lui comme son unique absolu) ?

Il faudrait préciser ici ce que veut dire exactement « libérer l'homme des contraintes de l'espèce », c'est-à-dire libérer l'homme des contraintes de sa *nature* (puisque, par sa nature, il fait partie de l'espèce). L'homme doit, en effet, pour épanouir sa personnalité, assumer son capital de vie, assumer sa propre nature et orienter ses énergies vitales dans le sens qu'il a choisi. Mais assumer la nature implique qu'on la connaisse, pour ne pas la violenter, ne pas la mutiler, mais lui permettre d'épanouir toutes ses virtualités dans le sens de la vocation personnelle de l'homme.

Nature et personne. Nous touchons là au problème extrêmement délicat des rapports entre la nature et la personne. On sait que ce problème est aujourd'hui très débattu, et souvent très mal compris. Car on ne sait plus ce qu'est la nature. On la considère trop facilement comme une abstraction, comme un vieux reste de la philosophie grecque et de la théologie du Moyen Age. En effet, la φύσις (nature) a bien été au cœur de toutes les recherches de la philosophie grecque, et elle s'est retrouvée dans la théologie du Moyen Age, spécialement chez S. Thomas. Il est impossible de comprendre quelque chose à S. Thomas si l'on n'a pas saisi ce qu'est la nature dans sa perspective. C'est pourquoi, très souvent, on ne comprend rien à S. Thomas, précisément parce qu'on ne sait plus ce qu'est la nature.

La question n'est pas de savoir si la nature est grecque ou moyenâgeuse, mais de savoir si cette analyse philo-

sophique correspond à une réalité, et si l'expérience que nous faisons aujourd'hui de la vie humaine, et les recherches biologiques, sont en opposition avec cette découverte fondamentale.

Or, si nous revenons à l'expérience, nous sommes obligés de reconnaître que notre vie humaine, enracinée dans la vie biologique, implique certaines déterminations qui font que la vie biologique de l'homme, telle qu'elle se présente aujourd'hui, n'est pas celle de tel oiseau ou de tel pachyderme. La biologie ne nous montre-t-elle pas qu'il y a, dans le développement de la vie humaine, certaines déterminations très fondamentales, et que ces déterminations sont caractéristiques de chaque individu, tout en étant, d'une autre manière, commune à tous les individus de telle espèce ? Or, au niveau philosophique, la nature n'est autre que la source, dans le vivant, des déterminations orientant toutes ses opérations vitales et le développement de sa vie (6).

Ces déterminations ne sont pas de simples limites, comme certains le prétendent (nous reviendrons sur cette question). Elles *qualifient* vraiment le vivant, l'orientant dans toutes ses opérations ; et cette orientation est ce que le philosophe appellera la finalité de la nature. Car ces orientations permettent un développement homogène et un certain dépassement : par exemple, le passage de la semence à l'état parfait du vivant. C'est bien ce dépassement qui dévoile la finalité, ce vers quoi le vivant tend, ce qui est capable de le perfectionner (7).

L'homme, comme vivant, a donc, lui aussi, une nature et une finalité, et le développement de sa personnalité doit assumer la finalité de cette nature. Autrement, il mutilé sa nature et, en mutilant sa nature, il se mutilé lui-même dans sa propre personnalité — sans en avoir nécessairement conscience, car assumer la finalité de sa nature ne veut pas dire vivre consciemment de cette

(6) Cette source n'est jamais saisie immédiatement ; elle est au delà de la simple description, elle ne peut être atteinte que grâce à une analyse philosophique.

(7) Je ne pourrai évidemment déterminer la finalité de tel vivant que lorsqu'il aura atteint son état de perfection, dont j'inférerai la finalité de l'espèce à laquelle il appartient.

finalité, mais exige de la connaître pour la respecter. (Notre conscience personnelle n'est pas au niveau de notre nature biologique — ce qui peut expliquer radicalement tous les refoulements.)

Or, au niveau de notre nature biologique, est inscrite l'exigence de la fécondité. Cette fécondité se réalisera selon telles modalités. Si l'on veut, pour telle ou telle raison humaine, suspendre la fécondité, il faut respecter ces modalités. Mais on prétendra qu'il y a une possibilité de mise entre parenthèses de la fécondité, par l'intervention de l'art, c'est-à-dire une intervention extrinsèque aux exigences propres de la nature (intervention antérieure ou postérieure à la fécondation).

Cette possibilité existe, c'est évident. Mais est-elle légitime, c'est-à-dire conforme à la finalité profonde de l'homme ? Car si elle n'est pas conforme à cette finalité, elle n'est plus une possibilité morale (elle n'est plus qu'une possibilité artistique, scientifique). Or, nous avons dit précédemment que la finalité personnelle de l'homme devait assumer la finalité de la nature. Cette mise entre parenthèses de la fécondité ne respecte plus la finalité biologique de la nature.

On pourra prétendre, évidemment, que la finalité personnelle de l'homme peut se développer indépendamment de celle de la nature, que c'est cela, « se libérer des contraintes de l'espèce »... Si c'est vrai, cela implique que la personne peut s'épanouir indépendamment de l'épanouissement de la nature, et donc cela n'implique pas seulement une distinction entre personne et nature, mais une séparation. Or, la source vitale du développement de notre personnalité est radicalement notre nature d'être vivant. Le nier conduit à un idéalisme personnaliste qui tend à ne voir dans la personne humaine que le développement de sa propre conscience et, par le fait même, ne peut plus saisir l'amour spirituel dans son réalisme d'amour ; car tout amour humain, même le plus spirituel, aura toujours un enracinement biologique — plus la personne humaine se développe, plus elle est spirituelle, plus aussi elle doit respecter profondément cet enracinement biologique. N'est-ce pas une erreur de cet idéalisme personnaliste, que de croire que le développe-

ment spirituel de l'homme lui permet de se libérer de son enracinement biologique ? (8).

La drogue. Quant à la drogue et à l'hypnose, c'est encore au nom des liens entre personne et nature qu'on doit les rejeter. Car, si la personne ne peut se séparer de la nature biologique pour se développer de façon purement autonome, elle ne peut non plus abdiquer le contrôle personnel et prudentiel sur sa nature biologique et son psychisme, sous prétexte d'évasion imaginaire ou sous prétexte de détente, de relaxation (9).

Respect du corps. Pour répondre au plaidoyer en faveur de la nudité, il faudrait rappeler la signification du vêtement, au plan philosophique et au plan chrétien — ce qui, sans doute, serait bien utile à notre époque. Notons seulement que ce problème, lui aussi, implique immédiatement une conception philosophique des rapports de la nature et de la personne, du corps et de l'esprit. Si l'on ne regarde l'homme que comme un animal supérieur, on ne considère le vêtement que d'une manière purement conventionnelle (indépendamment de son utilité immédiatement pratique). Si l'on considère plus profondément le problème de la personne humaine, de sa responsabilité à l'égard de son corps et à l'égard du corps des autres, on comprend que le vêtement puisse être un moyen aidant à maintenir le respect mutuel. Mais il est évident que dans la mesure où cette responsabilité n'est plus vécue, le vêtement n'est plus conçu qu'en fonction de la mode, et d'une mode au service d'une économie de consommation. Il peut alors apparaître comme une complicité avec la société de consommation (10).

(8) Ajoutons que réduire la personne humaine à sa propre conscience, c'est non seulement supprimer le réalisme de l'enracinement biologique, mais aussi celui qui provient de la découverte de la transcendance de la fin personnelle (l'ami).

(9) Il pourra évidemment y avoir certains cas extrêmes où l'hypnose pourra être l'unique moyen thérapeutique; mais alors il devra s'accompagner de toutes les garanties de la prudence, et respecter la finalité de la personne humaine.

(10) C'est du reste pour cela qu'il y a un habit religieux : pour

Détermination et limite. Les difficultés que nous avons actuellement à bien saisir comment la personne humaine implique nécessairement la nature en l'assumant, proviennent d'une confusion déjà ancienne, au plan philosophique, et qui reprend, avec la contestation d'aujourd'hui (spécialement chez Marcuse), une importance nouvelle. Il s'agit de la confusion entre détermination et limite : on estime que toute détermination, impliquant une négation, constitue une limite.

Cette confusion est née dans un climat idéaliste, où la finalité n'est plus considérée (11). En effet, une détermination, dans la mesure où elle permet de découvrir ce qu'est un être, permet de découvrir sa finalité. Une telle détermination qualifie et n'est pas une limite. Si, au contraire, on regarde le conditionnement propre de la détermination (elle est reçue dans tel être matériel), alors elle implique bien une limite. Autrement dit, nous pouvons regarder la détermination de deux manières. Nous pouvons regarder ce en vue de quoi elle existe, et ce en quoi elle est reçue. Par le fait même, nous voyons que refuser toute détermination sous prétexte qu'elle est une limite qui m'arrête (ce qui est au cœur de toute contestation) relève d'une confusion très profonde de la philosophie idéaliste.

Nous disons bien : confusion ; car l'expérience elle-même, l'expérience la plus simple, la plus primitive, nous permet de faire ce discernement. L'expérience, en effet, me met en contact avec les qualités d'une chose, ses dé-

éviter cette aliénation à l'égard de la mode, et maintenir le respect les uns des autres. De plus, l'habit religieux, étant un vêtement de pénitence et de gloire, exprime notre lien au mystère du Christ Rédempteur et Glorieux.

(11) Notons bien que cette distinction entre ce qui nous limite, nous arrête, nous empêche d'être nous-mêmes, et ce qui est détermination d'ordre qualitatif, nous permettant de nous dépasser, a été le fruit d'une longue élaboration. La philosophie grecque a mis beaucoup de temps à parvenir à cette distinction. Nous la trouvons déjà en partie chez Platon, mais elle ne sera parfaite et explicitement réalisée qu'avec Aristote, grâce à sa découverte de la finalité. Car cette distinction implique un discernement parfait entre ce qui provient de la forme et ce qui provient de la matière. La forme détermine, la matière limite. Or, la distinction de la matière et de la forme ne peut se faire parfaitement que grâce à la finalité ; autrement, la distinction devient une séparation, comme chez Platon.

terminations, et je comprends que ces qualités peuvent, de fait, se réaliser d'une manière plus ou moins parfaite. Il y a donc la qualité et la *limite* de la qualité. L'expérience même de la contestation, que le contestataire ne peut nier, nous fait comprendre que le contestataire veut être un homme réaliste. Pourquoi, dès lors, se fait-il l'esclave d'une philosophie idéaliste ?

Comprenons bien que lorsque la détermination est qualitative, elle implique toujours, dans sa réalisation concrète, dans sa manière d'exister, une limite. C'est la qualité de telle chose, c'est le blanc de ce mur. Mais dès que cette détermination n'est plus regardée qualitativement, on ne peut plus la voir que comme limite. Si je ne saisis plus la blancheur du mur comme blancheur, je ne peux plus voir que le mur, la limite de la blancheur.

Il faut donc bien reconnaître que le jour où telle détermination n'est plus là pour me permettre d'atteindre ce qui peut me perfectionner (détermination qualitative), elle devient immédiatement une limite, une barrière qui m'arrête, un mur. Ceci est vrai aussi bien des déterminations qui sont en moi que de celles qui m'en-tourent, qui viennent de mon milieu social, de la tradition. Nous comprenons alors comment les déterminations provenant des lois morales, tant qu'elles sont finalisées, peuvent me permettre de m'orienter, de me dépasser, d'être moi-même. Grâce à ces lois morales, j'utilise une expérience millénaire. Dès que ces lois ne sont plus finalisées, soit qu'elles ne me soient plus présentées comme ordonnées au développement de ce qu'il y a de plus vital en moi (mon amour spirituel), soit que je ne les utilise plus en vue de l'épanouissement le plus profond de mon amour, elles deviennent des limites, des carcans intolérables, et je veux les briser.

Le mariage, par exemple, repose essentiellement sur un amour d'amitié entre deux personnes, amour qui doit se réaliser progressivement et s'actuer constamment. Or, cet amour d'amitié implique un choix qui est une détermination dans l'amour. Cette détermination au service du développement de l'amour n'est pas une barrière, une contrainte ; mais, évidemment, dès qu'il n'y a plus d'amour, cette détermination devient une limite.

Vie et institution. Du point de vue théologique, on retrouverait, d'une manière encore plus profonde, les distinctions que nous venons de faire. L'institution de l'Eglise est une institution divine, qui ne s'oppose pas à la vie. Elle est en premier lieu le mystère de l'Eucharistie, qui est source de vie et d'amour, qui est un mystère de don. Elle implique une certaine détermination (les sacrements sont des signes) ayant sa signification propre ordonnée à l'accroissement de la vie divine en nous, et à la purification des conséquences du péché.

Certes, cette institution, considérée d'un point de vue extérieur, peut, comme toute détermination, apparaître comme une limite ; mais alors elle n'est pas vécue par la foi. Ceci est vrai de toute la vie liturgique chrétienne, qui est reliée aux sacrements. La foi n'est pas premièrement un pouvoir de créativité qui nous ferait réinventer constamment cette liturgie pour éviter les répétitions, mais une réceptivité à la Parole de Dieu, à Son Amour. Elle nous apprend à nous servir des signes pratiques et de la Parole divine pour rejoindre la source de vie qui est Jésus. Son souci premier n'est donc pas le renouvellement des moyens, mais le dépassement des moyens pour atteindre la source de vie, qui est en même temps la fin de notre vie divine.

La liturgie. Evidemment, du point de vue apostolique, il peut y avoir un souci de rendre intelligibles ces « signes » divins et cette Parole, d'éviter qu'ils ne soient réduits à des signes magiques, d'autant plus magiques qu'ils deviennent de plus en plus incompréhensibles. Mais ce souci apostolique doit toujours demeurer ordonné à sa véritable fin. Il ne s'agit pas de renouveler la liturgie de ces signes divins et de la Parole de Dieu dans le seul but de les adapter à la sensibilité moderne, en oubliant ce pour quoi ils sont faits. Permettre aux jeunes, comme on le dit souvent, de s'exprimer dans la liturgie renouvelée, n'est qu'un aspect du problème. S'y arrêter serait pour la génération suivante, qui, par définition, aura d'autres aspirations, la pire des barrières. Il faut permettre aux jeunes de s'exprimer en vue de les

conduire au mystère du Christ. Il faut donc que la liturgie éduque leur sensibilité et leur cœur en vue de la croissance de la foi. Le mystère de la foi réclamera toujours d'eux un certain dépaysement. La parole dite à Abraham demeure toujours vraie : *Egredere de cognitione tua...* Quitte tout ce qui t'est connaturel ; quitte donc ta propre culture pour entrer dans le mystère de Dieu.

Le sacerdoce. Ce qui est vrai du mystère de l'Eucharistie et de la liturgie l'est également du mystère du sacerdoce ministériel. Ce sacerdoce est, en premier lieu, une participation au Sacerdoce du Christ, il est, en premier lieu, un don de Dieu. Comme le dit l'Épître aux Hébreux, « nul ne s'arroge à soi-même cet honneur, on y est appelé par Dieu » (12). Son pouvoir, le prêtre ne le reçoit pas proprement de la communauté, mais du Christ. Il peut être délégué par la communauté chrétienne, choisi par elle, mais son pouvoir est d'un autre ordre : d'ordre divin. Participation au Sacerdoce du Christ, au Sacerdoce du Fils Bien Aimé, Sacerdoce de vie et d'amour, le sacerdoce ministériel réclame donc une consécration nouvelle de celui qui le reçoit, la consécration de sa vie et de son cœur. Le sacerdoce ministériel n'est pas en premier lieu une fonction sociale, qui réclamerait avant tout une adaptation à la communauté, mais une participation à la mission même de Jésus en ce qu'elle a de tout-à-fait propre. Son œuvre de Fils réalisée dans le sacrifice de la Croix, agréée par le Père, sauvant le monde, et demeurant éternellement (ce que le mystère de la Résurrection nous révèle).

L'homme et le sabbat. Pour parvenir à discerner comme il le faudrait, du point de vue philosophique, ce qu'il y a de légitime ou d'erroné dans toute contestation, il faut revenir à la source, c'est-à-dire, en premier lieu, comprendre ce qu'est l'homme. Nous avons le devoir, aujourd'hui, de comprendre de façon beaucoup plus profonde ce qu'est

(12) *Héb.*, V, 4.

l'homme. C'est un *devoir*, sur lequel le Saint-Père insiste.

« Le sabbat est-il pour l'homme ou l'homme pour le sabbat », cette question, posée avec une très grande force par Notre Seigneur, doit nous faire saisir comment certaines traditions peuvent devenir des carcans. Le Christ lui-même s'oppose à ces traditions qui deviennent des carcans ; mais Il affirme que l'homme doit *aimer*, et qu'il doit aller jusqu'à aimer ses ennemis.

Comprenons donc bien ce qu'il y a de légitime dans la contestation. L'homme ordonné au sabbat, c'est l'homme devenu esclave d'une loi morale ou religieuse. Mais c'est parce que cette loi morale ou religieuse n'est plus ce qu'elle doit être ; elle est devenue un absolu, empêchant l'homme d'être lui-même. Elle aurait dû rester un moyen, non devenir une fin. Or, trop facilement, il faut le reconnaître, nous l'érigions en fin : « La loi l'exige, donc, il faut le faire ». Au plan juridique, peut-être, mais au point de vue moral et chrétien, ce n'est pas une raison. La loi est là pour nous indiquer la route par où nous parviendrons, parfaitement et pleinement, à ce que, comme homme, nous devons être, et par où nous découvrirons notre épanouissement le plus profond. C'est un esprit tout différent.

Mais, dépasser le moralisme et le juridisme ne signifie nullement supprimer la morale et le droit. C'est seulement comprendre clairement qu'ils sont au service de l'homme. Je crois entendre encore ce grand canoniste dominicain, maintenant disparu, nous affirmer avec beaucoup de vigueur : « Le droit (il parlait du droit de l'Eglise) est pour chaque personne et il est là pour défendre la personne ». Droit et morale ne sont là que pour permettre à l'homme, à chacun de nous, d'être parfaitement lui-même.

Morale et amour. Devant la contestation, il nous faut comprendre que pour sauver l'éducation chrétienne, pour sauver une éducation morale, il ne faut surtout pas élever une opposition stérile, nous bornant à redire seulement, avec plus de vigueur, en « servant la vis », tout ce qui a été dit auparavant. Il faut, au contraire, essayer de reprendre très profondément

chacun des points contestés et de les repenser à la lumière de l'amour. Cette opposition devant laquelle je me trouve, que signifie-t-elle ? A-t-elle quelque chose de fondé ? Quelle est sa véritable signification par rapport à l'amour ?

Prenons un exemple très simple : vous envoyez un enfant se coucher, le soir, et il refuse. Selon Jean-Jacques Rousseau, on devrait le laisser s'endormir à table et, quand il s'écroule endormi, le prendre et le mettre au lit. Très bien. C'est une expérience qu'on peut lui laisser faire une fois ou deux. Il comprendra peut-être, au bout d'un certain temps qu'il vaut mieux se coucher avant de s'endormir qu'après. Mais on peut aussi lui faire comprendre qu'il est nécessaire pour lui de se reposer le moment venu, qu'il a besoin de sommeil, que les autres se reposeront aussi... Ce n'est pas très facile, je le sais, et l'on en arrivera à lui dire : « Ecoute, fais-moi confiance. Si je te le dis, c'est pour ton bien, parce que je t'aime profondément », essayant ainsi de revenir à l'amour. C'est, voyez-vous, tout le problème de l'autorité ; nous aurons à y revenir.

Ce qu'il faut absolument comprendre, c'est que la contestation exige que nous revenions à ce qu'il y a de plus profond dans la nature humaine et dans la personne : la capacité d'aimer. Il nous faut comprendre que toute la morale, la plus classique, la plus traditionnelle, est faite pour permettre à l'homme d'aimer d'une manière plus authentique et plus profonde. Ce n'est pas la recherche de la vertu pour la vertu qui constitue la morale. N'est-ce pas la recherche de l'amour d'amitié au sens le plus profond : rendre l'homme capable d'aimer vraiment un autre ? Et la morale chrétienne, toute ordonnée à la charité, assume et ennoblit cette capacité d'aimer l'autre.

Quand on se trouve en face de contraintes extérieures ou qui semblent telles, il faut voir si elles ne peuvent pas être une occasion de dépassement. Dans le mariage, c'est chose constante. L'encyclique *Humanæ vitæ*, par exemple, si on la regarde de l'extérieur, en païen, en ne recherchant que son propre plaisir ou la seule utilité immédiate, est absolument incompréhensible et même révol-

tante. Si on cherche à la comprendre en chrétien, de l'intérieur, on découvre que le mariage chrétien comporte une exigence d'amour beaucoup plus grande que le plaisir ou l'utilité immédiate. L'amour chrétien va assumer l'amour humain pour le purifier et lui donner toute sa véritable signification. Dieu nous aime d'un amour jaloux et exigeant : Il veut que nous allions toujours plus loin dans la réponse à Son Amour.

que l'on peut envisager la question sous des aspects très finir uniquement par eux. Il faut donc poser le problème d'amour, parce qu'Il veut qu'elle porte beaucoup de fruit. En taillant Sa vigne, le Père « éduque », et Il nous enseigne par là comment nous devons nous-mêmes éduquer. Devant la contestation, abdiquer serait la pire des attitudes ; ce serait une complicité, et ce serait reconnaître que ce sont nos instincts qui doivent l'emporter. Il faut, au contraire, comprendre qu'il y a dans l'homme une exigence d'unité qui ne peut se réaliser que dans l'amour.

III

Culture de masse et société

Les liens entre « masse » et « société » constituent un problème typique de notre époque et dont l'acuité, depuis ces dernières années, ne cesse de croître. Ce problème exigerait toute une réflexion anthropologique et une analyse du milieu culturel actuel. J'ajoute que je n'aurais jamais accepté de faire une conférence sur ce thème si je n'avais accepté d'avance l'ensemble des sujets que l'on m'a demandé de traiter. Je vous demande donc votre indulgence, et me permettrai seulement de vous faire part de quelques réflexions personnelles.

Ces seuls mots : « masse » et « société » sont très difficiles à définir. En eux-mêmes, ils sont neutres ; mais très vite, dans un contexte donné, ils peuvent être « véhicules » de réactions affectives, souvent très violentes. Dans le contexte actuel, les relations mutuelles de la « masse » et de la « société » posent des problèmes qui se rattachent à ce qu'on appelle depuis quelques années la « société de consommation » et à une vision nouvelle, ou que l'on prétend nouvelle, de l'homme et de la culture humaine.

Au cœur de ces problèmes, n'y a-t-il pas constamment une confusion de plans ? Cette confusion, du reste, provient d'un oubli (d'autant plus profond qu'il est plus inconscient et porteur d'affectivité instinctive) de ce qu'est la finalité de l'homme, de ce qu'est son esprit. Ce n'est pas parce que l'économie change que l'homme change — à moins que l'on ne vive de façon assez superficielle, au niveau d'un certain conditionnement psychologique. Dans ce cas, l'économie et la société de consom-

mation jouent un rôle extraordinaire, capable de modifier l'homme. Mais si l'homme vit à une profondeur plus grande, le problème change complètement. Vous voyez donc que tout dépend de la perspective dans laquelle on se place : une perspective positiviste ou une perspective de philosophie réaliste.

Je ne veux pas me placer ici dans une perspective sociologique, ce n'est pas mon rôle ; je me place dans une perspective philosophique, et celle d'une philosophie *réaliste*. J'y insiste, car il est très important de bien voir que l'on peut envisager la question sous des aspects très différents. L'aspect descriptif, l'aspect sociologique, ne sont jamais ultimes pour l'homme ; ils se falsifient, du reste, dès qu'on les prend comme des absolus, excluant tout autre aspect. N'est-ce pas là une des formes actuelles du positivisme ? Ni la psychologie, ni la sociologie ne peuvent, à elles seules, saisir ce qu'est l'homme en sa totalité, en la profondeur de son esprit et en sa finalité propre. Les points de vue psychologique et sociologique sont très importants, mais l'homme ne peut pas se définir uniquement par eux. Il faut donc poser le problème au niveau philosophique. Mais les philosophes, qui demeurent des hommes comme les autres, sont un peu paresseux : ils restent souvent au niveau des principes, sans se donner la peine de descendre jusqu'au « comment » de l'homme d'aujourd'hui. *Comment* vit l'homme aujourd'hui ? Qu'est la condition humaine, aujourd'hui ? C'est pourtant cela qu'il faut regarder si l'on veut comprendre, d'une manière un peu intelligente, ce problème : « culture de masse » et société.

Quelques slogans. Après vous avoir avertis et vous avoir demandé votre indulgence, je crois qu'il est très important d'avoir sur ce sujet des perspectives nettes, pour ne pas se laisser entraîner. Nous verrons d'abord, comme les autres fois, comment la question se pose à nous dans notre climat actuel, afin d'en saisir toutes les ambiguïtés. C'est en effet un sujet extrêmement ambigu (si je demandais à chacun d'entre vous une définition de la « masse », vous m'en donneriez de bien différentes !). Nous chercherons ensuite l'origine de ce que l'on appelle « culture de masse ».

Ensuite, je reviendrai à un point de vue proprement philosophique, pour essayer d'éclairer tout cela par une doctrine que je crois saine, c'est-à-dire une doctrine qui tient compte de ce qu'est l'homme dans toutes ses dimensions. Je crains en effet que, dans ces problèmes, on ne voie qu'un homme mutilé. Vous savez ce que disent certains slogans d'aujourd'hui : « la culture de masse cherche à toucher l'humanité entière et dans sa totalité. Elle a, par le fait même, un caractère universel très nouveau. Autrefois, la culture était réservée à des privilégiés ; aujourd'hui — chose merveilleuse — tous peuvent accéder à cette culture. » Il faut se demander ce que cela signifie exactement. Certains iront jusqu'à dire qu'« enfin la catholicité va pouvoir se réaliser » — d'où la séduction qu'exerce la « culture de masse » sur certains pseudo-théologiens, persuadés qu'il faut à tout prix faire une théologie correspondant à cette culture de masse (1). C'est une tentation réelle, et je pourrais vous donner des noms... Certes, en tant que catholiques, nous sommes « universels » ; nous devons donc chercher l'universalité. Mais il y a deux manières de chercher l'universalité : l'une par le bas, l'autre par le haut. Nous y reviendrons, car c'est très important.

Par l'information, par la publicité, la « culture de masse » cherche à donner à tous une certaine « nourriture » ; elle permet de nourrir tous les hommes, d'une certaine manière et à un certain niveau ; ceci, bien souvent, en vue d'échapper à un certain conditionnement sociologique, pour permettre à l'homme d'être plus lui-même et d'avoir plus de lucidité. Mais la culture de masse libère-t-elle vraiment l'homme ? ou l'enchaîne-t-elle d'une autre manière ? Libère-t-elle vraiment l'homme d'un certain conditionnement sociologique ? Le libère-t-elle pour lui donner une véritable vie humaine ? C'est là une question très grave.

La loi du nombre. On ne peut nier que cette culture de masse nous rend très sensibles à la loi du nombre. C'est du reste un des ca-

(1) Le *misereor super turbam* de Notre-Seigneur est alors interprété d'une manière qui est très éloignée de Son intention.

ractères du climat d'aujourd'hui : l'aspect quantitatif l'emporte constamment sur l'aspect qualitatif. (Nous rejoignons là les deux caractères d'universalité dont nous parlions tout à l'heure : il y a un universel quantitatif et un universel qualitatif, et il faut bien saisir la différence entre les deux.) Songez à ce que l'on répète constamment : « Contre tout le monde, on ne peut rien faire » ; « il faut aller dans le sens de tous » ; « tout le monde fait comme cela » ; « on doit faire cela » ; « cela ne peut pas être autrement », etc. Les tests et les chiffres impressionnent énormément : « tant de personnes sur cent font cela, donc il faut aller dans ce sens, parce que nécessairement les choses iront dans ce sens-là ». Vous voyez le poids que représente le nombre, la quantité. De ce fait, fatalement, la personnalité (au sens fort) risque toujours de ne pouvoir s'épanouir pleinement ; car si l'on doit agir premièrement dans le sens de tous, il est très difficile d'épanouir une véritable personnalité. Agir dans le sens de tous, ce n'est pas du tout aller dans le sens de la finalité. Cela conduit à une sorte d'anonymat : l'universalité par le bas : il faut suivre, ne pas se distinguer et donc nécessairement ne pas se mettre en avant. Toute idée « aristocratique » (au sens originel du terme : le « meilleur »), qui consiste à rechercher la noblesse de l'esprit et du cœur, tend à disparaître. Le nivellement implique cela ; et bientôt, on le sent très bien, l'enseignement (sans parler de l'éducation, où c'est déjà presque fait) ne sera plus possible. Ou du moins, pour qu'il soit encore possible, il faudra au point de départ faire tomber des quantités d'*a priori* contre un enseignement dit « magistral ». En effet, on prétend maintenant qu'il faut simplement informer — ce qui est la mort de l'enseignement philosophique. Il est curieux de voir que les étudiants de philosophie, lorsqu'ils sentent que le professeur n'est pas marxiste, lui disent tout de suite : « Vous avez des idées *a priori* ! » Mais non : on a cherché, et l'on a une orientation. Pourquoi ne pas respecter une orientation chez le professeur de philosophie ? Tout enseignement implique une orientation.

Nivellement et violence. La culture de masse tend toujours à niveller. Ce ni-

vement de la culture va, de fait, engendrer deux attitudes très différentes et en même temps très semblables. Cette mystique de nivellement, de culture commune pour tous, risque parfois de justifier la violence : tout ce qui est ancien, tout ce qui représente un certain ordre, une certaine hiérarchie, certaines valeurs aristocratiques, tout cela doit disparaître. Et en face des valeurs qui demeurent encore, on a l'impression que seule la violence pourra enfin permettre d'accéder à quelque chose de tout à fait nouveau. La violence devient comme un moyen nécessaire, presque normal. Je crois que la quantité est toujours source de violence. C'est très curieux, du reste, parce qu'à première vue, on pourrait dire que la quantité est surtout source d'anonymat ; mais n'oublions pas, d'une part, que la quantité permet la lutte et même excite en quelque sorte à la lutte ; et, d'autre part, que l'anonymat est souvent à la racine de violentes réactions (2). L'anonymat de la masse peut avoir une violence très grande, plus forte qu'une violence personnelle parce que, précisément, elle est ordonnée au nivellement. Il y a là un phénomène de violence très curieux, d'une violence qui pourrait être dite quantitative et non plus qualitative.

On voit aussi très bien comment cette culture de masse peut susciter chez d'autres une réaction de violence. Devant l'anonymat de la masse, on ne peut plus se faire entendre, on est muselé ; il semble alors qu'il n'y ait plus qu'une seule chose à faire : réagir violemment, dans un sens tout à fait différent. Vous voyez cette double violence, avec deux intentions tout à fait différentes : l'une visant à promouvoir une culture de masse, l'autre au contraire à l'enrayer. Quand on est pris par une masse anonyme qu'on ne voit pas comment arrêter, il y a un refus qui peut, lui aussi, être très violent en raison même de l'anonymat qu'on affronte.

La famille. Enfin (pour ne pas trop s'attarder à ces constatations qui vous sont familières)

(2) Je vous rappelle ici le mot de S. Thomas à propos de la condamnation du Christ par le Sanhédrin : « personne n'a condamné le Christ, mais tous l'ont condamné. »

notons que dans cette vision d'une culture de masse, la famille ne peut plus avoir sa place — ou seulement une place minimale, la plus petite qu'elle puisse avoir — parce que la famille est par nature gardienne des traditions ; c'est le propre de la famille de garder la vie et de garder les traditions. Or il y a, dans cette culture de masse, une opposition à l'égard de la tradition, d'une certaine culture antérieure. Dans cette culture de masse, la famille, comme telle, tend elle-même à être nivelée. Au fond, la famille est une communauté essentiellement qualitative ; c'est le propre de la famille, d'une vraie famille, d'être liée à la vie et à la finalité de la personne ; par le fait même, elle a un sens très grand de la qualité. L'anonymat de la culture de masse exige que le dernier roc qui risque de résister disparaisse.

Que signifie « culture de masse » ? Avant d'aborder le point de vue philosophique proprement dit, essayons de

fléchir sur ce que signifie cette expression : « culture de masse ». Il faut revenir de temps en temps à notre cher Socrate. Socrate, lorsqu'on emploie devant lui une expression où il décèle une très grande ambiguïté, dit : « je ne comprends pas ; qu'est-ce que cela veut dire ? » Rien n'ennuie plus les gens que cette question : « Mais que voulez-vous donc dire exactement par un mot comme celui-là ? quelle en est la signification exacte ? » On emploie aujourd'hui une quantité de mots dont on ne sait plus la signification : on ne voit plus d'où vient le halo affectif dont ils sont entourés. Alors il est bon, de temps en temps, de rappeler cette attitude socratique. C'est une attitude de purification en face des Sophistes — et ils sont nombreux ! — en face des rhéteurs, de ceux qui ne cherchent plus la vérité, qui ne cherchent plus que l'efficacité, soit une efficacité temporelle, économique, soit une efficacité de gloire et de prestige. Posons-leur donc la question : que veulent dire ces mots que vous employez ?

Quand on se pose cette question par rapport à la « culture de masse », on est obligé de regarder historiquement comment elle est née. Je serai très bref. Sans doute conviendrait-il de traiter longuement la question,

mais je ne peux le faire ici. J'en avertis ceux qui ont une « sensibilité historique » très grande, et que je crains de mettre parfois à l'épreuve !

Je vais simplement souligner quelques étapes. Vous savez que le quatorzième siècle, du point de vue théologique, marque le point de départ du nominalisme (avec Ockham) ; et nous connaissons les retentissements considérables de cette théorie théologique dans toute la pensée occidentale. Il est d'ailleurs curieux de voir que pour beaucoup de choses le XIV^e siècle a été un tournant, un très grand tournant (3) — un tournant obscur. Les grands tournants, vous le savez, sont souvent obscurs : leur importance se manifeste après. Quand ils ont trop d'éclat, ordinairement ils restent sans lendemain. Les vrais tournants de l'histoire n'ont-ils pas généralement commencé d'une manière très cachée ? Cela se comprend aisément si, de fait, les idées jouent un rôle prépondérant dans l'histoire de l'humanité ; car les idées ne sont pas toujours reçues immédiatement par le milieu dans lequel elles naissent. Les idées peuvent être comme des germes qui mettent un certain temps à se manifester et à éclater au grand jour. Parfois, seuls quelques disciples les connaissent. Certes, Ockham a été condamné, mais sa condamnation — comme, du reste, beaucoup d'autres condamnations — n'a pas arrêté l'influence des erreurs impliquées dans sa doctrine. Il faut le reconnaître, Ockham, malgré sa condamnation, a joué un rôle très important dans la pensée philosophique et théologique. (Aujourd'hui, certains diront malicieusement qu'il suffit d'être condamné pour avoir du succès... C'était peut-être moins vrai au XIV^e siècle, mais on ne sait pas, étant donné que l'humanité est toujours la même... Le fruit défendu n'exerce-t-il pas toujours une séduction particulière ?)

Ockham, supprimant le réalisme de la nature, réduit la communauté à la collectivité. De fait, à partir du XIV^e siècle, la chrétienté en laquelle les communautés avaient trouvé appui et unité se désagrège pour donner naissance aux « nations ». Cette émancipation se fait au prix d'un morcellement. L'Europe des nations appa-

(3) Cf. ci-dessous, p. 194, note 3.

raît, et avec elle une mutation plus profonde encore : l'homme, progressivement, est considéré comme un individu. Mettez en parallèle l'homme face à la communauté et l'homme face à la nation : vous voyez l'apparition de l'individu, dilué dans la nation. Celle-ci va de plus en plus être comme un tout, qui va s'emparer de l'individu. Elle va, progressivement, se transformer en état et le conflit entre l'individu et la société va devenir pratiquement inévitable — je dis bien : individu et *société*, et non pas *communauté*. Vous savez comment Rousseau considérait l'individu et la société : l'individu naît bon, mais la société le corrompt (et d'abord la famille, puisque c'est la première société).

Le libéralisme. Ce conflit très profond entre société et individu, ou ce malaise, si vous voulez, va donner naissance à deux orientations tout à fait différentes, deux orientations que nous sentons très fort aujourd'hui. D'une part la solution libérale : le prodigieux développement de l'industrie, de la science et de la technique va être un très grand bouleversement du point de vue de la société, du point de vue économique ; il va laisser croire que le vrai bonheur réside dans la conquête de l'univers par la technique. Il se produit alors une sorte d'euphorie qui fait croire que l'homme va pouvoir conquérir l'univers. L'efficacité devient la norme de l'action humaine ; les biens matériels deviennent le but vers lequel on tend.

Il y a, évidemment, des formes très diverses de libéralisme. Par définition, le libéralisme est multiple, il prend des formes différentes dans chaque pays ; mais en toutes, on trouve quelque chose de commun : l'efficacité économique l'emporte et devient comme la norme de l'action humaine, non pas en principe (on ne le dira pas) mais *de facto* (nous avons tous fait l'expérience de cela : évaluer la valeur personnelle d'un homme en fonction de son efficacité). Le libéralisme se veut d'abord une philosophie de l'efficacité, un dynamisme de la prospérité. Les convictions morales et spirituelles ne sont pas rejetées, mais elles sont mises au second plan, elles sont laissées à la liberté personnelle ; on ne luttera pas contre elles en face. Cependant, de temps à autre, l'op-

position se fera sentir, à l'égard de certaines convictions morales et spirituelles. Cela se comprend très bien, car si un homme est « trop » spirituel, il ne peut plus être entièrement pris par l'efficacité économique. En effet, nous avons tous un certain capital de vie, qui est limité ; si nous l'orientons tout entier dans un sens, nous ne pouvons plus en disposer pour autre chose. Mais il n'y aura pas de lutte ouverte. C'est ce qui caractérise l'attitude du libéralisme. Et c'est pour cela que, dans le libéralisme, si l'on a une forte personnalité (non seulement sur le plan spirituel, mais aussi du point de vue économique !), on arrive toujours à s'en tirer, mais souvent au dépens des plus petits. Aussi le libéralisme, qui ne veut pas l'injustice, est-il souvent l'occasion de terribles injustices, étant donné les tendances mauvaises qui sont dans l'homme (4).

La puissance de la publicité. L'ordre économique devenant de plus en plus primordial, l'information et la publicité vont naître avec la production massive. Le développement de l'industrie entraîne la production massive, et celle-ci entraîne nécessairement une information, une publicité de plus en plus grandes, publicité à laquelle le progrès des moyens de communication donne une force redoutable. Nous connaissons tous la puissance de la publicité et de l'information. Je pense à la réaction d'un de mes anciens étudiants, un jeune lord anglais qui était venu à Fribourg faire des études sur S. Thomas. Il y avait chez lui une petite note esthétique, mais aussi un véritable souci de faire de la philosophie. Cependant, après, il fallait bien gagner sa vie. Il s'est lancé dans la publicité d'une des plus grosses affaires d'Angleterre. Après quelques années, passant à Fribourg, il est venu me voir et m'a dit : « c'est terrible : je suis plongé dans un mensonge perpétuel. Que puis-je faire ? Je sais bien que si je m'en vais, un autre me succédera. Et il faut bien que j'éleve ma famille... Mes études philosophiques ne m'ont pas préparé

(4) On peut dire que le libéralisme, s'il ne veut pas l'injustice et ne tue pas l'esprit, risque cependant d'être occasion d'injustices et d'étouffer l'esprit dans son développement propre d'esprit.

immédiatement à cela ; mais elles m'ont donné cette lucidité qui rend la situation beaucoup plus difficile, parce que je sais que je mens constamment ; tandis que les autres, qui ne s'en aperçoivent même pas, sont très heureux et trouvent cela magnifique, étonnant ! » A cela j'ai répondu : « gardez cette lucidité et considérez qu'au moins votre situation n'est pas commode. Si l'on souffre, c'est déjà quelque chose ; c'est signe que quelque chose, dans votre cœur humain, reste droit. Quand on ne souffre pas et qu'on trouve que tout va bien et est magnifique, c'est beaucoup plus grave. »

De fait, la publicité, dans le monde d'aujourd'hui (il faut bien voir cela, parce que c'est très important du point de vue de la « culture de masse ») sollicite et harcèle l'homme qu'elle considère la plupart du temps — pour ne pas dire toujours — comme un pouvoir d'achat. Le produit *doit être vendu*. Il s'agit donc d'avoir devant soi une masse de plus en plus malléable, qui soit de plus en plus un « bon client ». Nous connaissons cela : tous les procédés de la publicité, toute la psychologie qui y est engagée, non pas du tout pour faire de l'homme un véritable homme, mais pour en faire un client malléable, capable d'acheter tout de suite ce qui est offert. L'industrialisation de plus en plus forte exige nécessairement, pour la machine qui se construit, des investissements de plus en plus forts ; il faut donc que « cela rende » ; sinon, l'industrie coule. Et au bout d'un certain temps, on ne s'aperçoit même plus que l'économie, qui demandait d'être finalisée par l'homme, n'est plus finalisée que par le progrès même de son efficacité, l'homme dût-il en faire les frais. L'homme crèvera, l'économie durera ! Je vous conseille d'écouter des économistes parler à de jeunes contestataires ! J'ai entendu cela ; c'était un très beau dialogue, où l'on avait appelé le philosophe à faire l'arbitre : situation assez curieuse mais très intéressante, parce qu'on voyait que la perspective de ce professeur d'économie était exactement celle d'un mathématicien. Je vous rapporte cet exemple qu'il donnait : « Quand j'ai fait ma première communion, on m'a offert un stylo, un très beau stylo, pour l'époque ; je l'ai gardé trente ans en prenant bien garde

de ne pas le perdre. Un beau jour je l'ai perdu ; alors j'ai acheté un « bic ». Et c'est merveilleux : maintenant, je ne suis plus attaché, parce que le « bic » n'a aucune valeur ! Si je le perds, j'en trouve immédiatement un autre pour presque rien. Vous voyez : le progrès économique permet à l'homme de se détacher, il lui permet d'avoir une liberté beaucoup plus grande ». — Je vous laisse à penser ce que pouvait être la réaction des jeunes !

On voit très bien comment le développement économique engendre une publicité de plus en plus grande, et comment cette publicité sollicite l'homme de la manière la plus forte possible, pour qu'il soit de plus en plus « client ». Le produit, dans cette perspective, est *plus* que l'homme qui l'utilise. Ce qu'on regarde avant tout, c'est le produit.

D'autre part, les *mass-media*, tout en jetant l'homme dans la frénésie d'un bien-être matériel (on peut avoir des quantités de choses, satisfaire des quantités de besoins) engendrent en même temps un certain déséquilibre que nous sentons très bien. Nous l'avons tous senti récemment, en présence d'un drame comme celui du Pakistan. Un drame humain comme celui-là, l'information nous le présente sur le même plan qu'un match de football ou des réclames. L'information nivelle tout (5). Les nouvelles religieuses, par exemple, vous sont données pêle-mêle avec toutes sortes d'autres informations ou même de publicités ; assis en face de la télévision, vous écoutez tout cela à la suite, dans le même climat, et rien n'est changé. Ce nivellement engendre un drame intérieur parce qu'au fond, l'homme reste homme, et on ne peut toucher aux choses les plus profondes sans que cela le remue. Il y a une tension qui se crée à ce moment-là : on sent que le tragique de la condition humaine n'est plus respecté comme il devrait être respecté. On sent qu'on risque toujours de considérer qu'un bien être matériel, au fond, est aussi grand que d'autres choses.

(5) On pourrait dire que le phénomène de la publicité demeure une excroissance quantitative (tendant, par le fait même, à dégrader la qualité), tandis que l'information, en nivelant tout, supprime un ordre qualitatif.

Le marxisme. En opposition à l'égard de la solution libérale, il faudrait considérer la solution marxiste qui, dépassant de plus en plus les frontières, devient internationale et réalise par là le vœu le plus profond de Marx : « Prolétaires de tous les pays, unissez-vous ! » (6). Il faut bien constater cela. Certes, au point de départ, l'implantation du marxisme demeure liée à des frontières ; mais aujourd'hui, le marxisme n'a plus de frontières. Si donc nous essayons de réfléchir sur des problèmes qui touchent à l'économie, sur la « culture de masse », il nous est impossible de le faire sans tenir compte du marxisme.

La solution marxiste du conflit entre individu et société est née du rejet de la solution libérale qui fait de l'homme un loup pour son semblable. Il y a d'un côté les « exploités », de l'autre les « exploités ». N'oublions pas que c'est le marxisme qui a, le premier, employé le mot « masse », et l'a employé pour désigner les exploités : « masse » anonyme d'individus devenus instruments de production, uniquement en vue du progrès du capitalisme. En face des exploités, il y a les exploités, ceux qui, justement, se servent du travail d'autrui et mettent à profit l'efficacité de ce travail sans tenir aucun compte de ce que sont les travailleurs. Le travail n'est plus qu'un rapport aliénant : voilà ce qu'en a fait le libéralisme.

En face de cela, le marxisme va vouloir que le travail devienne une promotion — d'où l'exaltation de la *praxis*, qui montre que l'homme n'est parfaitement homme que dans son travail. Le travail doit être la transformation de l'homme par lui-même ; le travail doit transformer l'homme en transformant l'univers — mais c'est la même chose : transformer l'univers, c'est transformer l'homme. Le marxisme s'efforcera de réveiller la masse en lui insufflant un esprit de classe par lequel elle prendra conscience de l'esclavage qu'elle subit et de la nécessité absolue d'y mettre un terme, grâce à la lutte révolutionnaire. L'instrument de prise de conscience sera le « politique » entendu au sens marxiste, le politique lié à l'éco-

(6) MARX, *Manifeste communiste*, fin.

nomique. Le parti ne fait qu'un avec le politique, et c'est ce qui lui donne toute sa force. Donc, c'est au politique, lié à l'économique, qu'il incombe de définir le but de l'action et d'en préciser les moyens. Ce point de vue politique joue dans le marxisme un rôle extrêmement important, car il bloque tout. L'homme va se définir par ce point de vue politique et par ce point de vue économique.

Voyez la différence : le libéralisme exalte l'économie en voulant respecter ses lois propres comme un certain absolu. Il ne cherche pas à déterminer le politique par l'économique, tout en sachant que l'économique conditionne le politique (il ne cherche pas, d'ailleurs, à soumettre l'économique à l'humain ; et ne s'occupera-t-il pas de l'humain que dans la mesure où il permet à l'économique d'être plus efficace ?) Au contraire, dans le marxisme, le point de vue économique détermine le point de vue politique : ils sont essentiellement liés, et tout ce qui est en dehors de ce point de vue économique et politique (ordonnés à la *praxis*, à la transformation de l'homme et de l'univers) est nécessairement considéré comme une force aliénante. On en arrivera ainsi à exalter l'humanité des travailleurs au détriment de la destinée personnelle de l'homme. De toutes les aliénations, la plus grande est l'aliénation religieuse. Vous savez que pour Marx — il ne faut jamais l'oublier — tant que l'homme aura conscience de sa dépendance à l'égard du Créateur, la *praxis* ne pourra pas se réaliser (7) ; ce qui montre bien que pour lui, l'aliénation fondamentale est l'aliénation religieuse, parce qu'elle oriente le capital de vie de l'homme vers quelque chose qui n'est pas le développement du travailleur, la transformation du travailleur.

L'économique, lié au politique et l'annexant, va faire de l'information une propagande ; je crois qu'il faut dire, ici, « propagande », comme on a dit tout à l'heure « publicité ». Il y a une information-publicité et une information-propagande ; ce n'est pas la même chose. Dès qu'il y a propagande, il y a orientation politique. Il

(7) Voir *Manuscrits de 1844*, éd. sociales 1969, pp. 97-99.

s'agit de créer un homme nouveau pour un monde nouveau. Derrière le point de vue politique, il y a une certaine vision philosophique, je dis bien une « certaine », car ce n'est pas une vision philosophique au sens absolu puisqu'en définitive, il s'agit d'une transformation du monde. Vous savez bien que Marx considérait la philosophie ancienne comme n'ayant rien transformé dans le monde, puisque c'était une philosophie contemplative. Pour lui, il fallait au contraire une philosophie pratique, une philosophie de transformation du monde et de transformation de l'homme.

La société de consommation. Nous sommes là en face du « premier » marxisme ; car je crois qu'il y a comme un nouveau « moment », une nouvelle « lecture » du marxisme, qui implique une vision nouvelle. A ce premier marxisme, en effet, a succédé un second où le prolétariat n'est plus le fer de lance de la révolution ; ne s'est-il pas embourgeoisé au sein de la société qu'il devait détruire ? L'amélioration de ses conditions de vie fait que, progressivement, il n'a plus du tout la même vigueur qu'au début. On va alors découvrir une autre aberration, due à la « société de consommation » (ce terme, vous le savez, est né dans le marxisme et il est récent). On va qualifier cette société économique et libérale de « société de consommation », pour montrer justement que cette société de consommation, par la publicité, plonge l'homme dans une aliénation encore beaucoup plus grande. Ici, il ne s'agit pas seulement de l'ouvrier, il ne s'agit pas seulement de la classe prolétarienne, il s'agit de l'humanité elle-même. L'humanité elle-même est comme plongée dans une aliénation fondamentale : l'humanité elle-même perd sa signification, elle ne sait plus où elle va. Le rôle du marxisme sera alors un rôle d'accusateur : il va accuser cette humanité pour la réveiller, lui faire comprendre qu'elle a oublié profondément ce qu'elle était, qu'elle se laisse mener.

Il est important, quand on parle de « culture de masse », de voir que le terme « masse », qui est très difficile à définir, vient de la dialectique marxiste ; par définition il est en opposition, comme tous les termes

dialectiques. Il y a ainsi un premier moment, où la « masse » s'oppose au capitalisme (la masse est premièrement l'ouvrier exploité, face à l'exploiteur qui est le capitalisme). Puis il y a un second moment, où la « masse » n'est plus seulement le prolétariat, mais tous ceux qui se laissent mener par l'information et par la publicité. A ce moment-là, c'est toute la société libérale, considérée comme le fruit du capitalisme ou liée au capitalisme, qui est mise en accusation et c'est cette société devant laquelle on se rebelle pour, dit-on, la libérer. Il s'agit toujours de libérer : on voulait libérer l'ouvrier ; maintenant on veut libérer l'homme annexé à quelque chose qui le dépasse et qu'il ne peut pas analyser.

Réflexion philosophique : Notons bien que, dans *personne et communauté*. l'usage du terme « masse », on ne se réfère qu'à

une masse d'*individus*. On ne parle plus jamais de « personne ». La « personne » disparaît complètement ; il n'y a plus que l'individu lié à la collectivité. Je crois que c'est ici qu'il faut essayer de reprendre le problème au plan philosophique.

En effet, cette question, si on veut vraiment la comprendre, exige une réflexion sur le problème de la personne humaine et de la communauté. Il faut revenir à ce problème si l'on veut comprendre ce que signifient les slogans d'aujourd'hui, comprendre la séduction qu'ils peuvent exercer sur le monde où nous vivons, et en comprendre en même temps l'erreur.

L'homme ne peut s'épanouir que dans une communauté (il est un animal politique, comme disaient les Anciens). Qu'est-ce qu'une communauté ? Ce sont des hommes qui coopèrent en vue d'un but commun. Il n'y a pas de communauté en dehors de cela ; s'il n'y a pas un but commun et une coopération, il n'y a pas de communauté : il y a une juxtaposition. On tombe alors dans l'individualisme : chacun est à côté de son voisin et l'ignore le plus possible, pour être tranquille.

Si la société est un ensemble d'individus uniquement mobilisés pour l'efficacité, la communauté n'existe plus, puisqu'il n'y a plus de véritable coopération, mais seu-

lement un ensemble de rouages qui s'impose avec des lois mathématiques. On y entre ou on n'y entre pas. Vous êtes libre de ne pas y entrer, mais si vous y entrez, vous devez y entrer *absolument*. C'est une loi qui s'impose de l'extérieur, qui blesse plus ou moins l'homme suivant que l'homme peut s'en libérer plus ou moins, mais qui attire l'homme et le prend uniquement en vue de l'efficacité. Dès lors la communauté comme telle, c'est-à-dire la coopération de l'homme avec l'homme en vue du bien commun, n'existe plus.

On comprend alors la réaction qui consiste à dire : l'humanité comme telle a perdu le sens de ce qu'est sa véritable vie. Cette réaction, en elle-même, est bonne, bien qu'il soit toujours très difficile de savoir comment on peut compenser le libéralisme économique. Cela reste un problème extrêmement difficile. Nous sommes engagés dans un monde où il est très difficile de *vivre humainement* ; c'était beaucoup plus facile à l'âge de l'artisanat. Nous sommes pris dans un engrenage extrêmement fort ; et plus on avance, plus il paraît solide parce qu'il n'est plus seulement au niveau d'un Etat, mais au niveau de tous les Etats, créant ainsi une unité de plus en plus étroite dans des lois de plus en plus universelles. C'est donc quelque chose de très difficile à dépasser ; mais il ne faut pas dire que c'est impossible. L'homme doit dépasser cela dans sa propre personnalité, et tout le problème est là, car vouloir briser n'est pas une solution. Vouloir briser un système économique existant, sans même savoir par quoi on le remplacera, c'est le considérer comme n'étant *que mauvais*. C'est la perspective marxiste, qui condamne absolument le système économique actuel.

Un « supplément d'âme ». Mais, en réalité, ce système n'est pas uniquement mauvais, il implique des éléments qui sont bons. Le danger, c'est son caractère total. Le danger, c'est lorsque ce système économique prend l'homme au risque de l'étouffer, de l'empêcher d'être lui-même. Il faudrait, à ce moment-là (c'est ce que disait Bergson qui sentait cela très fort), que l'homme ait un « supplément d'âme ». Je crois, en effet, que l'évolution économique du

monde d'aujourd'hui, l'industrialisation de ce monde, exige de l'homme une « sur-âme », c'est-à-dire exige de lui d'être plus profondément spirituel qu'avant. Je crois qu'il n'y a pas d'autre solution. Il n'y a pas de solution au niveau de la « masse », car à ce niveau on ne rappelle pas à l'homme qu'il est une personne : on le laisse n'être qu'un « individu », qui suivra une idéologie ou une autre... On pourra alors discuter de la valeur différente de ces deux idéologies. Une idéologie qui laisse encore libres les aspirations les plus profondes du cœur de l'homme est tout de même supérieure à une idéologie qui, dès le point de départ, les supprime ; une idéologie qui repose sur la suppression radicale de l'attitude religieuse mutilé foncièrement la personne humaine : l'homme n'est plus qu'un rouage, un élément dans la masse...

Résumons-nous : cette vision de masse (culture de masse, caractère universel de la masse, etc.), qui risque de nous impressionner, est issue d'une perspective dialectique d'opposition à un système qui a des inconvénients, certes, qui comporte des erreurs, c'est bien évident, mais qui permet peut-être à l'homme de réagir, au moins personnellement. S'il ne peut pas réagir collectivement ou communautairement, il peut essayer de réagir personnellement.

Du point de vue chrétien. Dans une perspective chrétienne, la réaction doit toujours être, en premier lieu, un acte de foi réalisant un lien personnel avec le Christ-Sauveur. Il faut d'abord que l'homme réponde personnellement au salut qui lui est offert et donné par le Christ ; et, en se sauvant, il sauve les autres (l'amour de Dieu et l'amour du prochain ne sont qu'un seul amour, mais qui implique un ordre). La vie chrétienne est une force de salut, et non pas premièrement une réforme de structure. Le jour où l'on s'est mis dans la tête que le christianisme était premièrement une réforme de structure, on a déclaré qu'étant donné la puissance du libéralisme, il n'y avait plus qu'une seule chose à faire : le brûler. On voit alors les chrétiens des pays à économie libérale lorgner vers le marxisme, tandis que des chrétiens vivant en pays marxistes viennent nous dire : « vous ne savez pas le

bonheur que vous avez d'être encore libres. Si vous saviez ce que c'est que de vivre sous ce régime ! » Ils sont scandalisés de voir des chrétiens, des théologiens, des prêtres qui, au fond, flirtent avec le marxisme, en disant : « après tout, c'est peut-être la seule solution ». Si l'on considère que c'est la seule solution, c'est parce qu'on voit le catholicisme, en premier lieu, comme une réforme de structure. Je crois que c'est cela qui a été la grande tentation.

Une réforme personnelle. Nous devons, en face de cela, avoir d'abord une grande lucidité, c'est-à-dire comprendre que c'est toujours à la personne humaine qu'il faut revenir. La première réforme à faire est une réforme personnelle, du point de vue humain et du point de vue évangélique. Autrement dit : vivant un monde difficile, nous devons essayer de découvrir avec plus de profondeur ce que représentent les exigences les plus spirituelles qui sont en nous. Il faut sauver l'esprit, il faut sauver l'âme spirituelle dans le monde d'aujourd'hui, car la « culture de masse » risque toujours d'enfouir l'âme spirituelle en nivelant tout par le bas. Qu'il s'agisse d'une propagande marxiste ou d'une publicité purement économique, si l'on est pris uniquement par cette « culture de masse », la personne humaine disparaît. Et il faut bien voir que les moyens devant lesquels on se trouve sont des moyens extraordinairement puissants, très bien étudiés pour agir sur notre conditionnement psychologique. Petit à petit, insensiblement on se laisse prendre. Nous avons tous senti cela, par rapport à la télévision, par exemple. On voit combien on se laisse facilement prendre. Il faut donc que nous soyons d'autant plus en alerte, pour maintenir en nous les forces les plus profondes au plan spirituel, surtout si nous sommes chrétiens.

Catholicité et universalité. La vie chrétienne est un lien personnel avec le Christ, elle est premièrement un lien unique avec le Christ. Et ensuite, en raison même de ce lien, notre vie chrétienne implique d'être catholique. Là, j'insiste : il faut bien comprendre l'universalité du catholicisme.

Vous connaissez cette définition que donne un chrétien du temps d'Origène : être catholique, c'est être responsable de tous les hommes dans le Christ. C'est Jésus qui est la Tête de toute l'humanité, et c'est *en Lui*, en étant *liés à Lui*, que nous sommes responsables de tous les hommes ; ce n'est pas au niveau de notre psychologie humaine.

Le catholicisme, c'est donc cette universalité qualitative qui provient de l'Amour. Or l'Amour divin, parce qu'il n'a pas de limites, doit tout transformer, tout reprendre, en rappelant toujours à l'homme qu'il est une créature aimée de Dieu, qu'il est fait pour Dieu. Le propre de la vie chrétienne, c'est de faire de chacun d'entre nous une personne, membre du Christ. On ne peut être membre du Christ que si l'on est une personne qui a opté, qui a choisi. Si l'on n'a pas orienté sa vie, si l'on n'a pas opté, si l'on n'a pas une certaine liberté dans la volonté, et donc dans l'amour, on ne peut pas être chrétien. Le propre du chrétien, c'est d'adhérer volontairement, librement au mystère du Christ. Il ne s'agit donc pas du tout de l'« individu » qui est uniquement une partie de la collectivité, une partie de la masse. Celui-là, comme tel, ne peut plus être « baptisé » parce que, par définition, il ne peut plus avoir d'orientation profonde, de choix de vie, de destinée personnelle.

L'universalisme de la culture de masse est un universalisme quantitatif, c'est un universalisme qui va par le chemin le plus facile : le conditionnement des hommes, et non par la finalité. C'est là la différence entre l'universalisme *qualitatif* du catholicisme et l'universalisme *quantitatif* de la « culture de masse ». La finalité, c'est l'amour personnel qui se noue dans un choix amical, le choix d'un Ami qui, dans Son Amour personnel, nous a choisis ; tandis que l'universalisme de la « culture de masse » essaie de pénétrer en chacun par son conditionnement, pour l'orienter de telle ou telle manière : soit l'orienter vers un bien-être matériel en le faisant aspirer à ce bien-être matériel de telle manière que tout soit orienté dans ce sens, soit l'orienter vers une sorte de mystique de « demain ». Pour le marxisme, c'est toujours « demain », il ne faut pas l'oublier. Ce qui compte,

ce n'est jamais l'homme d'aujourd'hui, mais l'homme de demain. C'est l'humanité, mais ce n'est pas l'humanité réalisée actuellement ; c'est une humanité idéale, dans laquelle l'homme réel, existant, disparaît en lui étant tout relatif. L'homme, dans cette vision idéale, n'est plus vu que relatif à l'homme de demain. Toutes les forces de l'homme sont saisies par une propagande, une propagande politique qui doit tout prendre, en vue d'une humanité idéale. Par le fait même, l'homme n'est plus regardé dans sa finalité personnelle, mais comme relatif à un idéal, et donc dans son seul conditionnement.

Le maoïsme est différent, mais au fond cela revient au même ; ce sont des modalités différentes, mais fondamentement c'est toujours la même chose : on se sert du conditionnement humain, non pas du tout pour rappeler à l'homme sa destinée personnelle et sa finalité d'amour, mais pour l'adapter parfaitement au milieu façonné par cette propagande, lui faisant croire qu'il est impossible de s'orienter autrement que dans le « sens de l'histoire ». Au lieu d'avoir une finalité, il faut faire partie intégrante du tout, d'un tout idéal qui se réalisera « demain ».

La famille permet l'épanouissement de la personne. Avant de terminer (faute de temps, car il faudrait pouvoir approfondir davantage ces questions difficiles), revenons un ins-

stant sur l'importance de la famille.

La famille est la *communauté* primordiale, la communauté fondamentale (tout en étant la plus petite *collectivité*), parce qu'elle est celle qui garde et propage la vie, et qui est gardienne aussi de l'amour : c'est dans la famille que l'amour est gardé.

Si la famille ne joue plus ce rôle, la personne ne peut plus s'épanouir. L'homme devient un moyen, un individu malléable, qui pourra être extrêmement informé, et même très intelligent (du moins d'une certaine forme d'intelligence), mais qui n'aura plus aucune force intérieure, parce qu'il ne saura plus où il va. Il sera un individu errant, qui descend le courant du fleuve parce qu'il n'a en lui-même aucune force de détermination. La personne, au contraire, se détermine, elle choisit sa voie.

Que la famille soit la communauté fondamentale, indispensable à l'épanouissement de la personne, c'est une chose qu'on ne peut changer : cela repose sur la *nature*, et c'est Dieu qui l'a voulu. Les hommes ne peuvent pas aller contre ce que Dieu a voulu. Evidemment, ceux qui ne croient pas, qui n'ont pas le sens de Dieu, ont leur idéologie. Mais sachons voir, dès le point de départ, que leur idéologie ne peut pas s'allier avec notre foi. Si nous voulons les unir, nous détruirons peu à peu notre foi.

IV

La vérité

La question de la vérité touche nécessairement à ce qu'il y a de plus fondamental dans l'homme : ce pour quoi l'intelligence est faite (sa perfection propre) et donc ce vers quoi elle tend toujours.

Vérité et amour. La vérité, pour être découverte, réclame un désir, une soif de vérité. Il y a donc un amour de la vérité antérieur à sa découverte ; et la vérité, une fois découverte, permet l'éclosion d'un nouvel amour. Du reste, nous le savons bien, on ne peut pas garder l'amour sans la vérité. C'est pourquoi le problème de la vérité est au centre de toute notre vie humaine (et, *a fortiori*, au centre de toute notre vie chrétienne). Je dis bien : « au centre », puisque la vérité demande d'être portée par l'amour et d'aboutir à l'amour. On ne peut pas rester uniquement au niveau de la vérité, parce que le point de vue de la vérité, vu uniquement en lui-même, risquerait toujours de nous replier, en quelque sorte, sur un certain souci de *possession* de la vérité, alors que la vérité ne nous appartient pas : nous la cherchons. Nous ne cessons de chercher la vérité, et d'être au service de la vérité, et donc nous ne la possédons pas. Le jour où nous croyons posséder la vérité, nécessairement nous l'abîmons, parce que nous la ramenons à notre propre « avoir », à notre propre dimension. Cela ne veut pas dire qu'il n'y a pas de vérité : mais la vérité nous est toujours donnée, nous la découvrons, et chaque fois que nous la découvrons un peu plus, nous voulons aller encore plus loin.

Pour bien saisir ce lien entre vérité et amour, il faut voir leur distinction (l'intelligence a des exigences différentes de celles de la volonté et de l'amour), mais en même temps il faut comprendre qu'il y a entre eux des liens extraordinairement profonds. Il ne faut surtout pas séparer vérité et amour, mais au contraire comprendre qu'au point de départ comme au terme, les deux s'impliquent très étroitement. On ne peut découvrir la vérité que si on commence à l'aimer, et c'est peut-être cela qu'il faut saisir le plus aujourd'hui. La vérité est toujours difficile à découvrir, et c'est en l'aimant qu'on la cherche ; et pratiquement, ce qui est le plus important à vivre, c'est cet amour qu'on doit avoir vis-à-vis de la vérité, en tant qu'homme et en tant que chrétien. Peut-on être encore vraiment chrétien si l'on n'aime pas la vérité (1), étant donné l'affirmation de Jésus en face de Pilate (qui représente le pouvoir temporel) ? Notre-Seigneur déclare en effet qu'Il est venu rendre témoignage à la Vérité. En face du monde vu sous l'aspect de son pouvoir temporel, le chrétien doit rendre témoignage à la Vérité. L'exemple, pour nous, de l'« ouverture au monde », du moins quant à son pouvoir temporel, n'est-ce pas Jésus face à Pilate (2) ?

Il faut donc découvrir profondément la vérité, la découvrir de plus en plus, et, en même temps, avoir le courage, la force d'en témoigner. C'est très difficile. Cela ne consiste pas seulement à la répéter. Car pour répéter purement et simplement la vérité, il n'est pas nécessaire de l'avoir profondément assimilée ni d'en vivre. Répéter simplement la vérité est une question de mémoire ! Pour affirmer la vérité en en témoignant, il faut en vivre. Il faut l'aimer pour qu'elle puisse prendre profondément possession de notre intelligence et de notre cœur. Affirmer la vérité et en témoigner est une question de *vie* ;

(1) S. Paul ne parle-t-il pas de « ceux qui sont voués à la perdition pour n'avoir pas accueilli l'amour de la vérité qui leur aurait valu d'être sauvés » ? (*II Thess.*, II, 10.)

(2) Ajoutons que l'exemple, pour nous, de l'« ouverture au monde » sous le rapport de l'intelligence, de la culture, c'est Jésus face aux Grecs, lors de l'entrée triomphale à Jérusalem. Les Grecs ne représentent-ils pas l'intelligence, la culture ? S'adressant à eux, Jésus déclare : « Si le grain de blé ne tombe en terre et ne meurt, il reste seul ; s'il meurt, il porte beaucoup de fruit » (*Jean*, XII, 24).

car nous rendons témoignage de ce dont nous vivons et de ce que représente pour nous la vie de celui que nous aimons. Pour le chrétien, c'est très clair : il rend témoignage à la Vérité dont il vit, et cette Vérité, pour lui, est le Christ. Rendre témoignage à la Vérité, c'est rendre témoignage au Christ, en comprenant que cette Vérité implique toutes les autres vérités.

Vérité et scepticisme. Aujourd'hui, comme dans toutes les périodes particulièrement secouées, nous sentons qu'il est très difficile de bien saisir, dans les multiples domaines de notre vie, en quoi consiste la vérité. Nous pouvons avoir tendance à vouloir garder la vérité comme un capital acquis, à la posséder pour la garder à tout prix, telle que nous l'avons reçue. C'est compréhensible, mais ce n'est peut-être pas la solution la plus vraie ; or, dans ce domaine de la vérité, il faut précisément avoir le souci d'être le plus vrai possible. Une autre attitude, diamétralement opposée, consiste à dire : tout est changé, il n'y a plus de vérité, il suffit d'avoir une fidélité à chaque instant présent ; l'essentiel est la sincérité. Et de là, très facilement, on en arrive à une position sceptique. Actuellement, la séduction du scepticisme, qui a toujours plus ou moins existé à l'état latent (étant donné la difficulté qu'a l'homme d'atteindre la vérité), est particulièrement explicite ; et ce n'est pas étonnant, puisque, depuis plusieurs siècles, la philosophie est devenue essentiellement critique. Normalement, quand le philosophe critique, il devrait toujours le faire en vue de la recherche de la vérité ; n'est-ce pas le propre de la critique philosophique ? Mais on retient plus facilement la critique que la recherche de la vérité. Et quand la philosophie se vulgarise, comme elle le fait à notre époque, on est beaucoup plus sensible à l'esprit critique qu'à la recherche de la vérité. Nous vivons ainsi dans une atmosphère critique qui conduit normalement au scepticisme.

La plus grande injure que l'on puisse faire à un intellectuel d'aujourd'hui, n'est-elle pas de lui jeter à la tête : « vous êtes trop naïf ! » Mais le scepticisme ne se manifeste pas seulement à l'égard de ceux qu'un trop grand désir de vérité peut rendre facilement naïfs. Il se mani-

feste, plus profondément, dans une relativisation de la vérité. Dans un monde où tout change si vite, le *panta rei* d'Héraclite (« toutes choses s'écoulent ») revient avec une très grande force. « On ne peut pas descendre deux fois dans le même fleuve », dit encore Héraclite, puisque le fleuve est déjà passé. Ce qu'a dit Héraclite il y a très longtemps, et que Nietzsche a repris, est actuellement divulgué partout. On voit bien ce que cela veut dire : ce qui est vrai aujourd'hui, demain déjà ne sera plus vrai. On estime en effet que la vérité est essentiellement conditionnée par le milieu dans lequel on est. Or ce milieu change très vite, surtout à notre époque. Sans doute reconnaîtra-t-on encore qu'un S. Thomas a dit des choses très intelligentes, mais on estimera que *maintenant* les choses ont changé, et que ce que S. Thomas a pu dire est dépassé (nous y reviendrons). Ne dira-t-on pas facilement à quelqu'un : « vous en êtes encore là ? Ce n'est pas étonnant : vous êtes de telle génération ; aujourd'hui, on ne peut plus dire cela ! » Cette attitude, si courante aujourd'hui, nous montre que la vérité n'est plus acceptée qu'en dépendance de son conditionnement historique. La vérité historique semble souvent être la seule vérité (3).

Ce climat de critique et de scepticisme conduit à tout mettre en doute. Il n'y a plus de terrain stable sur lequel on puisse édifier ; le sable mouvant, dans lequel on s'enlise, s'empare de tout, aussi bien dans l'ordre pratique que dans l'ordre intellectuel. Notons que le scepticisme est plus fondamental que le doute ; celui-ci n'en est qu'une conséquence et, par le fait même, il est plus visible.

Signalons encore une autre source du scepticisme actuel. La vulgarisation de la philosophie n'a pas seulement inscrit dans l'intelligence des hommes l'aspect négatif de la critique philosophique ; elle nous montre aussi la difficulté qu'ont les philosophes, et les plus grands, à atteindre la vérité. Et très souvent — il faut bien le reconnaître — de grands philosophes se contredisent entre eux. La mentalité scientifique d'aujourd'hui est particu-

(3) Il faudrait ici montrer l'influence de l'idéologie hégélienne sur une telle manière de concevoir la vérité.

lièrement sensible à cela, car les mathématiciens et les scientifiques veulent que la vérité s'exprime dans un langage de plus en plus précis, de plus en plus formel (voyez la logique mathématique). De fait, le scepticisme grec est né en présence de la diversité des dires des premiers philosophes. Or, nous avons maintenant deux mille ans de philosophie derrière nous : quelle pâture pour l'intelligence sceptique d'aujourd'hui ! En face de ces génies de la pensée qui se contredisent, où pourrions-nous encore trouver la vérité ?

C'est sans doute à cause de ce climat de doute et de scepticisme que la plupart du temps, de nos jours, l'attitude philosophique devient uniquement une recherche. Ce faisant, du reste, elle ne lutte pas contre le climat sceptique : elle le maintient. Cette attitude de pure recherche est-elle une attitude d'humilité, ou une attitude d'abdication ? On peut se le demander. On peut aussi se demander si l'identification de la philosophie et de l'interrogation n'est pas la dernière position de repli des philosophes... Certes, il y a là quelque chose de grand ; c'est déjà très beau d'interroger, au milieu d'un monde sceptique, plein de doute et d'ironie. Mais est-ce suffisant ? Si l'interrogation éveille le philosophe qui interroge, elle ne peut, à elle seule, lui faire découvrir la vérité.

L'influence de la science. Si la philosophie, fatiguée par sa longue recherche et alourdie par la critique de ces derniers siècles, agonise dans l'interrogation (celle-ci n'est-elle pas le cri d'agonie du philosophe ?), la science progresse avec une accélération croissante, proclamant ses découvertes et leur valeur de vérité. Beaucoup de scientifiques n'ont-ils pas souvent envie de dire : « c'est nous qui détenons la vérité ; il faut améliorer le monde selon les normes scientifiques, il faut réaliser le surhomme selon les dernières découvertes de la science, refaire une éthique qui soit une éthique de la connaissance scientifique ! » On ne peut nier qu'il y a aujourd'hui un nouveau courant de positivisme scientifique dont le pouvoir augmente en présence de l'agonie de la philosophie, et qui s'élève,

face aux sables mouvants du scepticisme, comme une levée de boucliers !

La connaissance scientifique possède un tel pouvoir de séduction qu'elle arrive à séduire même la philosophie. En effet, si certains philosophes, comme Heidegger, ont senti les limites de la science et se sont réfugiés dans l'interrogation en vue de « penser l'être », d'autres, avant lui, ont pratiquement exalté la science. On est alors en présence — chez Husserl, par exemple (4) — d'une alliance de la connaissance scientifique et d'un certain type de connaissance philosophique, alliance où, il faut le reconnaître, la science tend à absorber la philosophie.

Notons encore que le développement des sciences, qui devrait, normalement, nous donner un sens très fort de la vérité, conduit cependant, en raison du rythme propre des sciences, de leur structure, de leur épistémologie propre, à un certain relativisme. Les sciences particulières, les sciences positives surtout, sont des systèmes de référence qui impliquent une axiomatique particulière, et qui ont donc leur propre critère de vérité. La vérité d'une science n'est pas la même que celle d'une autre science, d'où un certain relativisme, légitime dans le domaine scientifique, mais que la vulgarisation des sciences transposera indûment dans tous les autres do-

(4) Husserl écrit, dans ses *Méditations cartésiennes* (trad. G. Peiffer et E. Levinas, Vrin, 1947, p. 10) : « La science (...) veut des vérités *valables une fois pour toutes et pour tous*, définitives, partant des vérifications nouvelles et ultimes. Si, en fait (...) la science ne réussit pas à édifier un système de vérités 'absolues', si elle doit sans arrêt modifier les 'vérités' acquises, elle obéit cependant à l'idée de vérité absolue, de vérité scientifique, et elle tend par là vers un horizon infini d'approximations qui convergent toutes vers cette idée. » Il est assez impressionnant de voir comment un philosophe comme Husserl (et donc toute la phénoménologie), prenant en charge la montée de la science, affirme que toute la science moderne est commandée par une intention dominante : la recherche de la vérité. Le scientifique sait très bien que sa vérité doit toujours être reprise ; mais il sait que ses vérités ont cependant une certaine valeur, et c'est pour cela qu'il les reprend pour arriver à quelque chose de plus précis. Si une vérité est dépassée, il fallait d'abord qu'elle fût, pour pouvoir être dépassée, et donc la recherche scientifique n'est jamais vaine, parce qu'elle tend vers ce but d'une vérité idéale. La science reprend ainsi, à sa manière, l'idéal des philosophes de l'Antiquité. Tous les philosophes antiques avaient ce désir de vérité. Le danger — c'est un danger qui peut très bien nous menacer — est de ne plus accepter qu'un seul type de vérité : la vérité scientifique (Husserl se fait l'avocat de cette thèse), et de la considérer comme la vérité absolue.

maines de la connaissance (5). Et, à l'intérieur même du développement de chaque science, intervient un autre motif de relativisme : la vérité change, on ne peut plus affirmer aujourd'hui ce qu'on affirmait il y a cinquante ans ; de fait, très peu de choses demeurent, beaucoup changent et varient.

La morale de situation. Du point de vue pratique, la relativité engendre ce qu'on appelle la « morale de situation ». La morale de situation est une conséquence de la sincérité. Avec cette différence, que la sincérité est plus honnête. On pourrait très bien dire, en effet : « moi je ne veux que la sincérité » — ce qui voudrait dire : « je n'ai pour loi que ma propre conscience, et je laisse les autres à la leur » ; tandis que dans la morale de situation, on veut, au nom de la sincérité, réformer la morale, redonner des lois valables pour tout le monde. On veut, au niveau éthique, tout reprendre dans la perspective de la relativité. On aboutit alors à considérer qu'en définitive, chacun, dans la situation où il se trouve, peut seul déterminer ce qui est bien ou mal et donc déterminer la vérité, la vérité pratique. Et immédiatement, la morale de situation conduit à des compromis — des compromis qui consistent à dire que, pratiquement, il ne faut plus chercher du tout la vérité, mais uniquement le moindre mal. La question du moindre mal est une question très classique du point de vue politique, parce que la vérité politique est toujours extrêmement complexe. Quand il n'y a plus beaucoup de candidats pour lesquels on peut voter au second tour, on se trouve vraiment devant des situations très particulières : une « politique de situation » ! Dans cette politique de situation, qui est

(5) Les grands savants, les très grands, ont le sens de la vérité. Ce qui est terrible, c'est la vulgarisation, comme toujours. Il y a des choses dont on devrait interdire la vulgarisation, parce que dès qu'elles se vulgarisent, elles perdent leur signification. On me dira : « vous réservez donc la science aux très grands, vous réservez la philosophie et la théologie à ceux qui ont le privilège d'en faire ! ». Ce n'est pas cela que je veux dire. Je veux dire que quand on vulgarise faussement, on donne du poison en nourriture. Et empoisonner tout le monde, c'est pire que tout. Il vaut mieux avoir un peu plus de respect et dire qu'il y a des choses qui ne peuvent pas être vulgarisées.

constante dans notre régime (on ne peut le nier), on vous dit : « votez pour celui qui vous semble le moins mauvais ; sinon, vous risquez de faire élire l'autre ». Au niveau politique, ce sont des choses qui arrivent constamment. Je prends le mot « politique » au grand sens : dès que l'on est intégré dans une communauté, il y a un engagement communautaire, « politique ». Il y a donc une politique pour chaque communauté où l'on doit agir, œuvrer, enseigner... Il faut alors constamment opter pour le bien commun de cette communauté, bien commun qui se réalise dans la lutte, laquelle nous ramène souvent à l'option en faveur du moindre mal. Mais on demeure conscient que c'est un moindre mal, et lorsqu'il s'agit de son éthique personnelle, on ne la réduit jamais à la morale du moindre mal, ce qui serait une abdication complète de la véritable morale. Lorsqu'on se voit engagé dans certaines situations « politiques » qu'il est pratiquement impossible de changer, on est obligé d'opter pour le moindre mal ; c'est la seule manière de rechercher encore le bien.

Vous voyez donc comment la sincérité conduit à la morale de situation, et celle-ci à la morale du moindre mal, qui est une morale de compromis.

La vérité frustrante. Du point de vue philosophique, signalons encore les positions de Nietzsche et de Freud. Nietzsche et Freud, chacun à sa manière, sont convaincus que la vérité (du moins celle que nous n'avons pas découverte nous-mêmes, celle qui se transmet et qui, par le fait même, est comme le bien de l'humanité ou, lorsqu'il s'agit de l'Eglise, une vérité révélée) est radicalement frustrante et meurtrière pour le désir humain, et que la possession de la vérité couronne une lutte où l'homme sacrifie ses aspirations les plus humaines. Autrement dit, pour eux, accepter la vérité, c'est nécessairement ne plus accepter de lutter, c'est l'abdication la plus radicale. Car toute vérité considérée comme une vérité possédée, une vérité qui vient de l'extérieur, qui s'impose à nous, est nécessairement frustrante ; dans le langage de Freud, c'est un « sur-moi ». Si je n'ai pas découvert moi-même cette vérité, elle

m'est imposée de l'extérieur par ceux qui l'ont découverte.

A la vérité falsifiée, la vérité traditionnelle, la vérité de la philosophie classique, qui vient de l'extérieur et qui, de ce fait, frustre, Nietzsche et Freud veulent substituer un autre type de vérité. Pour Nietzsche, la vérité « véritable » est ce qui correspond au désir de notre cœur. Et lorsqu'il en parle, il n'hésite pas à dire que le service de la vérité est le plus dur des services, le plus exigeant, puisqu'il nous demande d'être toujours conformes aux désirs les plus intimes de notre cœur.

Nietzsche et Freud veulent tout reprendre à partir de notre propre conscience et de la construction de notre moi. Il n'y a donc plus qu'une seule chose qui compte : une attitude pratique qui est celle de la sincérité, de la vérité du cœur — le cœur au sens de nos besoins les plus immédiats, pour Freud, ou au sens de nos aspirations créatrices, pour Nietzsche.

Vous voyez que la sincérité, dont on parle tant aujourd'hui, a des maîtres illustres ! Ne remplace-t-on pas constamment, en effet, la vérité par la sincérité ? Pour beaucoup, l'« honnête homme » du XVII^e siècle serait aujourd'hui l'homme sincère. Ce qui nous est demandé, n'est-ce pas uniquement la sincérité, et rien d'autre ? Au nom de la sincérité, tout est permis !

En définitive, tout ce que, au delà du scepticisme, on proclame couramment comme vérité, se ramène soit à une vérité scientifique, objective, qui veut s'imposer comme la seule vérité, soit à une vérité purement subjective, vérité du « cœur » qui est une sincérité, ou tout simplement une fidélité à tous les besoins de notre vie humaine et à toutes les aspirations immédiates de notre volonté de puissance (volonté de création).

En face de ces positions philosophiques, que devons-nous faire ? Allons-nous abdiquer, et dire que la vérité, telle que les philosophes nous la donnaient jadis, ne signifie plus rien ? Que nous adoptions la position de Freud et de Nietzsche, ou celle de Husserl, de toutes façons il n'y a plus de philosophie. Ou bien nous livrons le sort de l'humanité à la science (rappelez-vous ce que dit Monod : la science biologique doit donner à la vie humaine et morale ses normes) ; ou bien nous adoptons

la position de Nietzsche et de Freud, en disant : ce qui importe, c'est nous ; or la science est universelle, et notre désir est toujours singulier et personnel. Essayons donc, par tous les moyens, de nous dégager du carcan de la science en retrouvant nos aspirations les plus profondes, une spontanéité au niveau de la créativité ou au niveau de nos besoins les plus immédiats.

A l'intérieur même de l'Eglise. Face au scepticisme, au relativisme subjectif, pratique, psychologique et affectif, on disait

autrefois : « oui, mais il y a l'Eglise, gardienne de la vérité ! » L'Eglise catholique possédait la vérité, paraissait une forteresse, le « carré romain » qui pouvait avancer en toute sécurité. Mais aujourd'hui ! On s'aperçoit que même dans l'Eglise il y a beaucoup de remises en question. La recherche devient presque l'attitude la plus officielle. Tout est en recherche, même ce qui paraissait le plus stable : la théologie traditionnelle de l'Eglise, ses dogmes... et même la Parole de Dieu, fondement de la foi ! Si le fondement est relativisé, où allons-nous ? Certes, je parle ici de ce que nous constatons du visage phénoménal de l'Eglise, car le *mystère* de l'Eglise, tel qu'il est voulu par le Christ, n'est pas atteint : « Les portes de l'enfer ne prévaudront point contre elle... »

Il faut reconnaître que beaucoup d'hommes d'Eglise, ceux qui devraient rendre témoignage à la Vérité, semblent souvent ne plus vouloir l'affirmer, ne plus y penser, et laissent libre cours à toutes les remises en questions, vulgarisées d'autant plus vite pour « le bien des fidèles » qu'elles sont plus fantaisistes. Que l'on pense à tout ce qui se dit aujourd'hui sur les Evangiles, sur les paroles du Christ, que l'on considère comme n'étant plus de Jésus mais comme reflétant la mentalité des communautés chrétiennes primitives... Tout l'enseignement du Christ est relativisé, interprété historiquement ; il faut en faire l'« herméneutique », une herméneutique savante, dont l'origine est philosophique !

Nous nous trouvons ainsi, à l'intérieur même de l'Eglise, en présence d'un scepticisme généralisé, d'une perpétuelle remise en question, interrogation, recherche. Cela devient presque des slogans. Dites que vous êtes en

recherche, *ad experimentum*, et tout vous est permis ; mais ne dites surtout pas que vous êtes déterminé, ni que vous avez découvert quelque chose de vrai qui pourrait être utile aux autres ! Dites que vous êtes en recherche : vous aurez alors le droit de tout faire, même de revenir à des philosophes très anciens : vous êtes en recherche ! C'est le mot d'ordre.

Cette attitude de recherche est bien l'inverse de la naïveté. Celui qui affirme paraît naïf, mais celui qui cherche n'est pas naïf, parce que, du fait même qu'il cherche, il comprend les difficultés de la découverte de la vérité ! Parce qu'il comprend les difficultés de la découverte de la vérité, il est surtout plongé dans le *conditionnement* humain ; et parce qu'il est plongé dans le conditionnement humain, on le considère comme quelqu'un de très important et de très intelligent.

D'autre part, le relativisme se traduit, au plan religieux, dans un pluralisme. Et lorsque le pluralisme donne une solution à tout, on est en face d'une abdication complète à l'égard de la vérité. On dira alors : « si quelqu'un pense que telle religion est la bonne, laissez-le dans sa sincérité. Après tout, qu'en savez-vous ? » Il n'y a plus qu'une seule chose qui compte : respecter l'autre, respecter toutes ses convictions religieuses. « Je respecte l'autre » : quand on a dit cela, on a tout dit. Le reste n'est que dogmatisme et intolérance. Dès que vous affirmez une vérité, vous êtes « dogmatique » !

Certains théologiens en arrivent à affirmer avec beaucoup de conviction qu'il ne peut plus y avoir de vérité objective. Le problème de la vérité est en effet lié à celui de l'objectivité, comme nous le verrons. Or, depuis Kant, on a porté à l'objectivité des coups très durs ; et depuis Kant, d'une certaine manière, on peut dire que la vérité profonde, métaphysique, a été comme rejetée : on ne sait plus ce qu'elle est. Je pense à un groupe de théologiens qui se sont réunis autour de la question du « procès de l'objectivité de Dieu ». Au terme de cet examen, ils concluent qu'il ne peut y avoir aucune connaissance objective de Dieu (6).

(6) Il est frappant de constater que pas un des théologiens participant à cette rencontre ne se pose une seule fois, à propos de l'o-

Réflexion philosophique. Je voudrais maintenant essayer de discerner avec vous quelques axes de réflexion. Tout d'abord, il faut reconnaître qu'il y a un *problème* de la vérité et un *mystère* de la Vérité. Distinguons les deux : le problème de la vérité, qui se situe au niveau de la recherche philosophique, éthique, artistique, scientifique, et le mystère de la Vérité : notre foi qui nous fait nous engager dans le Christ. Il faut bien distinguer ces deux aspects, que peut-être nous avons parfois confondus.

La vérité, bien de l'intelligence. Dans le domaine philosophique et scientifique, la vérité est le bien suprême de l'intelligence. C'est pourquoi, s'il est légitime de parler d'une « recherche » de la vérité, il est équivoque, et donc très dangereux, de parler d'une « mise en doute ». Car ou bien l'on doute, et alors ce n'est pas la peine de mettre en doute ; ou bien on ne doute pas parce qu'on a déjà découvert, et alors on doit sans cesse rechercher, comprendre que toujours on a à chercher plus loin. Ce n'est pas la même chose que la mise en doute systématique, qui n'aboutit à rien car elle déracine l'intelligence.

pinion des philosophes actuels, la question : cette opinion est-elle vraie ou non ? Ils posent le problème ainsi : voici ce qui se dit aujourd'hui, en fonction de Kant ; or Kant nie ce qui a été dit avant lui ; donc, puisqu'il faut suivre Kant, on ne peut plus affirmer ce qui se disait avant lui.

Mais pourquoi ? Pourquoi ne peut-on plus dire que certaines conclusions de S. Thomas sont vraies ? Si elles sont vraies métaphysiquement, théologiquement, elles sont au delà du conditionnement temporel dans lequel vivait S. Thomas. Elles demeurent donc vraies aujourd'hui (cf. ci-dessous, p. 132, note 13).

Ce qui est vrai de la vérité métaphysique et théologique est vrai aussi de l'amour. La manière dont une Marie de Magdala a aimé Jésus n'est pas limitée au conditionnement dans lequel elle vivait. Dès que nous aimons, nous dépassons notre conditionnement. Y aurait-il, en raison des transformations culturelles, un changement substantiel dans la manière d'aimer ? un changement substantiel dans la manière dont l'esprit atteint la vérité ? Au niveau de la connaissance métaphysique (c'est-à-dire de l'intelligence relative à l'être), peut-il y avoir des changements essentiels ? Certaines modifications peuvent apparaître dans nos modes de connaissance, mais elles ne changent pas ce qu'il y a de plus vital dans l'esprit. Comprenons bien que la recherche métaphysique est une recherche radicale et ultime, au delà des modifications périphériques de l'homme. Si la *vie se manifeste* d'une manière périphérique, la *vie elle-même n'est pas* périphérique. Encore moins l'esprit.

Il est très important de se rappeler que le bien de l'intelligence, c'est la vérité. Une intelligence qui ne cherche plus la vérité est donc une intelligence qui oublie son bien, une intelligence qui s'affaiblit, et très vite s'avilit et se dénature (7). Il ne peut en être autrement, puisque le bien de l'intelligence est la vérité, et que nous ne découvrons la vérité que dans la mesure où nous la cherchons et l'aimons. Une intelligence qui, au lieu de chercher la vérité, se fait relative au climat sceptique dans lequel elle se trouve, une intelligence qui déclare la vérité impossible et se meut uniquement dans le doute, est nécessairement une intelligence qui ne trouve plus son bien. Elle manque donc de nourriture. Or vous savez ce qui se passe quand quelqu'un n'a pas eu sa nourriture : il est de très mauvaise humeur ! L'intelligence étant en nous ce qu'il y a de plus fondamental, de plus profond, il est inévitable qu'une intelligence errante et insatisfaite crée en nous et autour de nous une mauvaise humeur constante, une sorte d'amertume, d'aigreur. Au lieu d'être témoin de la vérité, on répand un acide, on veut tout dissoudre, précisément parce qu'on est de mauvaise humeur au plus profond de soi-même, au niveau de l'esprit (mais inconsciemment). C'est pourquoi la vérité nous libère (8) ; elle nous libère d'abord de nos mauvaises humeurs. Celui qui cherche la vérité est heureux, car s'il la cherche, il la trouvera. Et lorsqu'on découvre la vérité, on découvre quelque chose de merveilleux : car si la vérité nourrit notre intelligence, il se fait

(7) Notre intelligence n'est capable d'utiliser parfaitement notre imagination et notre sensibilité que dans la mesure où elle atteint la vérité. Une intelligence qui n'atteint jamais la vérité est une intelligence faible et qui, parce qu'elle est faible, abdique toujours et se laisse facilement dominer par l'imagination. Dans le désir de créativité (à la manière de Nietzsche) qui s'exalte de nos jours, nous assistons très nettement à cette abdication de l'esprit. L'abdication de l'esprit est peut-être la chose la plus terrible de notre monde d'aujourd'hui. L'esprit est comme malléable et n'a plus la force d'être lui-même ; il est comme honteux et n'ose plus reconnaître sa noblesse d'esprit, au-delà de l'imagination et de la sensibilité. En réalité, l'esprit a besoin de cette recherche de la vérité pour vivre comme esprit, même si, de fait, nous ne saisissons de la vérité que des miettes ; si nous sommes avides de la découvrir nous en deviendrons, progressivement, de plus en plus capables.

(8) Notre-Seigneur nous le dit (voir *Jean*, VIII, 31-32) ; mais c'est déjà vrai au simple plan humain.

alors un épanouissement de l'intelligence qui permet ensuite un épanouissement du cœur.

Cette affirmation de la vérité, qui est déjà chez Platon, a été pendant des siècles le bien commun de tous les philosophes. Il y a relativement peu de temps que la majorité des philosophes ne recherchent plus explicitement la vérité, ou du moins ne le disent plus (nous ne pouvons juger de leur intention qu'en fonction de ce qu'ils disent). Nietzsche est là-dessus très clair : « Le philosophe ne cherche pas la vérité, il cherche à humaniser l'univers » (8 bis). Jusque-là, les philosophes étaient ceux qui cherchaient la vérité, ils étaient les amis de la sagesse, parce que la vérité était considérée comme le bien de l'intelligence au sens le plus fort, au niveau spéculatif et au niveau pratique.

Rechercher la vérité. Mais si la vérité est le bien de l'intelligence, elle est aussi ce qu'il y a de plus difficile à rechercher ; c'est peut-être à cause de cela qu'on abandonne si facilement sa recherche. Dans le monde d'aujourd'hui, il faut beaucoup de force pour, au lieu de se contenter de l'opinion des hommes, de l'opinion de « la plupart », rechercher et redécouvrir soi-même la vérité.

La vérité ne nous est pas donnée, au niveau philosophique, comme une vérité absolue que nous recevions en venant au monde. Le philosophe ne reçoit pas la vérité comme une révélation, elle ne lui est pas donnée *a priori* : il la découvre. Et nous sommes tous philosophes dans la mesure où nous cherchons la vérité. Recherche et vérité vont toujours ensemble : il ne faut pas les séparer. La vérité nous est donnée à travers la recherche, et la vérité que nous découvrons reste toujours un peu voilée. Je ne dis pas « relative », car, au niveau philosophique et métaphysique, cela pourrait prêter à équivoque, mais : « voilée ». Les vérités les plus profondes sont des vérités que nous découvrons progressivement, dans la mesure où l'intelligence humaine peut s'élever à un

(8 bis) *La volonté de puissance*, Gallimard 1938, II, p. 383. Cf. p. 384 : « Humaniser l'univers, c'est-à-dire nous en sentir de plus en plus maîtres. »

niveau métaphysique, saisir ce qu'est l'être, découvrir l'existence de l'Être premier (Dieu), l'immortalité de l'âme humaine. Mais qu'est-ce que la vérité ?

Diverses modalités de la vérité. Lorsque nous parlons de la vérité comme de la perfection de l'intelligence, comme de ce qui

vient donner à la vie de l'intelligence sa finalité, nous devons aussitôt discerner que notre intelligence est capable de s'orienter de diverses façons : science, philosophie et art sont des développements tout à fait différents. La science fait appel à l'intelligence raisonnante, qui a besoin de découvrir des lois, et qui n'est pas l'intelligence philosophique et métaphysique. Quant à l'art, il fait encore appel à une autre forme d'intelligence (l'art, en effet, fait *toujours* appel à l'intelligence, en dépit des prétentions de certaines formes d'art). A ces trois grands aspects du développement de l'intelligence s'ajoute un quatrième : l'intelligence dans l'ordre de la connaissance affective et morale, dans l'ordre de l'amitié et de la prudence.

Prenons ces quatre développements de l'intelligence et essayons de voir, en chacun d'eux, ce que peut être la vérité, une vérité qui se découvre et qui doit nous rendre de plus en plus intelligents. Evidemment, nous avons, au point de départ, des capacités plus ou moins grandes, mais nous sommes tous intelligents, il ne faut jamais l'oublier, et chacun d'entre nous a une forme d'intelligence différente : plus artistique, ou plus affective, ou plus scientifique et mathématique, ou plus métaphysique. Il est très important de le découvrir ; sinon, on en arrive (toutes proportions gardées) à des réactions comme celle de Nietzsche qui, au nom de son intelligence artistique, rejette avec fureur l'intelligence métaphysique, parce qu'il ne la comprend pas. Il faut respecter les formes différentes d'intelligence ; ce n'est en aucune manière un pluralisme destructeur de la vérité. Il s'agit simplement de reconnaître que notre intelligence, concrètement, implique ces développements différents, et des cheminements différents ; et que si elle implique des orientations différentes, nécessairement elle atteindra la réalité de façons différentes et pourra, par le fait même,

exprimer des jugements qui seront vrais de façons différentes, parce que nous ne saisissons pas la réalité intuitivement ni de façon exhaustive. La réalité est toujours quelque chose qui va plus loin que notre intelligence humaine, et celle-ci doit accepter qu'il y ait en toute réalité quelque chose qui la dépasse d'une certaine manière. En somme, c'est la réalité qui nous conduit, *a fortiori* lorsqu'il s'agit de l'homme, qui est la réalité la plus grande que nous puissions expérimenter, et de nous-mêmes (nous ne découvrons que progressivement toutes les richesses qui sont en nous, toutes les capacités d'intelligence qui sont en nous, parce qu'il faut qu'elles soient actualisées pour que nous les découvriions).

La vérité métaphysique. Commençons par la vérité métaphysique, puisque l'intelligence métaphysique est la partie la plus vitale de l'intelligence humaine, et, comme disaient les Anciens, sa partie la plus « divine ». Les Anciens avaient un sens sacré de l'intelligence, un sens que nous n'avons plus beaucoup mais que nous devrions avoir, parce que l'intelligence humaine est apparentée à sa source : Dieu (9).

Le propre de la métaphysique est d'essayer de mettre en œuvre cette capacité fondamentale qu'a l'intelligence de connaître la réalité existante en ce qu'elle a de plus profond, en ce qu'elle a de plus elle-même, et donc de connaître l'homme en ce qu'il a de plus propre, et de découvrir l'existence de l'Être premier (Dieu).

Parce que la métaphysique cherche à découvrir ce qu'est la réalité existante en ce qu'elle a de plus elle-même, en son être, on dit que la métaphysique regarde ce-qui-est sous l'aspect de l'être (10). Il est très difficile de préciser ce qu'est l'être, et c'est pour cela que la métaphysique est toujours, d'une certaine manière, quelque chose qui se refait et se reprend. Il est très beau

(9) Rappelons-nous la merveilleuse définition que S. Thomas donne de l'intelligence : elle est *capax Dei*. L'intelligence est cette capacité de remonter jusqu'à Dieu et de L'atteindre. C'est cela l'esprit, en ce qu'il a de plus profond.

(10) C'est bien ce que S. Thomas, à la suite d'Aristote, affirme lorsqu'il dit que le sujet propre de la métaphysique est « l'être en tant qu'être ». Heidegger, à sa façon, dira que c'est l'Être, et non l'« étant ».

d'entendre, depuis Parménide jusqu'à Heidegger, le philosophe dire que l'intelligence est faite pour l'être, pour découvrir ce qu'est l'être. Et l'on comprend très bien que ce soit cela l'essentiel, car comment remonter jusqu'à Dieu et essayer de Le découvrir si l'on ne cherche pas dans la réalité ce qu'il y a de plus profond, de plus radical, de plus réel ? La métaphysique essaie de saisir ce noyau central de la réalité ; elle le saisit peu à peu, lentement ; car, encore une fois, nous n'avons pas l'intuition de l'être et ne saisissons la réalité que progressivement, en essayant de l'analyser.

*La vérité,
conformité de l'intelligence
à la réalité.* Une intelligence accueil-
lante à l'égard du réel,
et qui essaie de connaî-
tre la réalité en ce

qu'elle a de plus profond, doit toujours venir se conformer à la réalité — puisque c'est la réalité qu'elle cherche. On n'est vrai, au plan philosophique, au plan métaphysique, que lorsqu'on atteint cette réalité et qu'on l'atteint de la manière la plus adéquate qui soit. Vous reconnaissez là la fameuse définition de la vérité, celle que donne S. Thomas à la suite d'Aristote : « la vérité est la conformité de l'intelligence à la réalité » (11).

(11) Cette définition d'Aristote et de S. Thomas a été battue en brèche d'une manière très particulière par Heidegger (voir notamment *La doctrine de Platon sur la vérité*, in *Questions II*, Gallimard 1968, pp. 155-156 ; *Sein und Zeit*, § 44, pp. 214 sq. ; trad. française : *L'être et le temps*, Gallimard 1964, pp. 259 sq. ; *De l'essence de la vérité*, in *Questions I*, Gallimard 1968, pp. 165 sq.). Heidegger reproche à une telle conception de la vérité de ne plus exprimer l'ἀλήθεια grecque, le « non-voilement comme trait fondamental de l'Être lui-même », mais d'exprimer principalement « l'exactitude du regard », et donc d'être « le trait distinctif de la connaissance de l'étant » (voir *La doctrine de Platon sur la vérité*, pp. 157-158). Certes, il reconnaît que la vérité du jugement (*adaequatio intellectus ad rem*) se fonde sur la « vérité de la chose » (correspondance de la chose à l'idée conçue préalablement par l'*intellectus divinus*, par l'esprit de Dieu). Mais, dans les deux cas, « *veritas* signifie partout et essentiellement la *convenientia*, la concordance des étants entre eux, laquelle se fonde sur la concordance des créatures avec le créateur » (*De l'essence de la vérité*, p. 166). Par le fait même, pour Heidegger, une telle conception (double) de la vérité n'atteint pas l'essence même de la vérité, qui est ἀλήθεια dévoilement. La distinction que fait S. Thomas entre la vérité du jugement et le vrai convertible avec l'être se retrouve, d'une certaine manière, chez Heidegger : « La vérité de la proposition est enracinée dans une vérité (une mise à découvert) *plus haute en*

Il s'agit donc d'être le plus adéquat possible à la réalité, mais en comprenant bien : d'une part, que notre regard sur la réalité n'est jamais exhaustif, comme nous l'avons dit (12), et d'autre part qu'il s'agit de la réalité en ce qu'elle a de plus profond, et non pas de la réalité phénoménale, de la réalité dans ses apparences. Aujourd'hui, on fait constamment miroiter des apparences en faisant croire que c'est la réalité. Les images, en particulier la télévision, avec tous les trucages qu'elle comporte, ne sont pas la réalité.

De même, on considère facilement que la vérité consiste à « être de son temps (13) », à être parfaitement

origine, dans un état manifeste de l'étant qui est anté-prédicatif, et que nous appellerons *vérité ontique* » (*Ce qui fait l'être-essentiel d'un fondement ou « raison »*, in *Questions I*, p. 96). Mais la vérité ontique ne concerne jamais que l'étant dans son être ; or, si l'étant peut se manifester, c'est parce que l'Être est dévoilé. « Ce dévoilement entendu comme vérité sur l'Être » est ce que Heidegger appelle « vérité ontologique » (*op. cit.*, p. 97). Cet état-dévoilé de l'Être est « vérité de l'être de l'étant (*op. cit.*, p. 100). Vérité ontique et vérité ontologique « forment un tout essentiellement solidaire » (*ibid.*), « l'essence de la vérité comme telle [n'étant] possible que dans l'éclosion simultanée » de la différence entre l'Être et l'étant (*ibid.*). Dans l'éclosion même de l'étant, l'Être se retire, retenant ainsi sa vérité ; car l'Être « aime à se cacher ».

Mais la position de Heidegger est-elle juste ? N'implique-t-elle pas que l'être, en ce qu'il a de plus lui-même, soit caché, et qu'il implique le non-être (l'Être, comme « autre » que l'étant, est le Rien, le Néant) ? Et n'est-ce pas pour cela qu'il est obligé de distinguer l'ontique et l'ontologique, et de poser cette quasi-primauté du Néant ? Pour Aristote et S. Thomas, l'être en ce qu'il a de plus lui-même n'est pas l'être en puissance (si proche du Néant de Heidegger), mais l'être en acte. Et la vérité n'est pas essentiellement dévoilement, mais capacité de perfectionner l'intelligence ; et l'aspect le plus actuel de la vérité est la vérité perfection de l'intelligence. La grande différence entre S. Thomas et Heidegger est donc premièrement une différence de regard sur l'être et en second lieu une question d'ordre de primauté.

(12) Nous avons sur la réalité des points de vue différents, qui n'enlèvent rien à l'objectivité de la réalité, mais qui relativisent notre connaissance en fonction de ces points de vue différents. Prenons un exemple très simple : un chat, selon que vous le regardez du rez-de-chaussée ou du dixième étage d'un immeuble, n'est pas tout à fait la même chose. C'est pourtant bien toujours le même chat, mais du dixième étage vous ne verrez qu'une petite tache, dont vous vous demanderez ce qu'elle est. Vus d'un avion, à une certaine hauteur les hommes vous apparaîtront comme de petites taches ; un peu plus haut, les petites taches elles-mêmes disparaîtront. C'est le phénomène inverse de l'observation au microscope.

(13) On voit ce qu'il y a de fallacieux à affirmer que, par exemple, telle vérité énoncée par S. Thomas n'est plus exacte parce que nous ne sommes plus au Moyen Age. Mais pour S. Thomas, la vérité ne consiste pas à être conforme à son temps. Si S. Thomas avait déclaré

adapté aux circonstances de son temps. Mais on demeure alors dans les apparences. Et si nous prétendons que la vérité consiste à « être de son temps », nos successeurs nous considéreront à juste titre comme des nains de l'esprit, car vouloir être « conforme à son temps », c'est oublier ce qu'est l'esprit. L'esprit demande de dépasser le temps, même si notre temps est très grand. La vérité va beaucoup plus loin ; elle consiste à essayer de rejoindre la réalité en ce qu'elle a de plus profond ; et la réalité en ce qu'elle a de plus profond, c'est son être et, quand il s'agit de l'homme, son être spirituel, sa capacité d'aimer et de contempler, sa destinée personnelle.

La conformité de l'intelligence à la réalité implique que l'on soit très attentif à ne rien perdre de la réalité, que l'on essaie de saisir en elle une richesse qui nous dépasse toujours. Or, dans sa réalité profonde, l'homme n'a pas changé depuis le Moyen Age. Son conditionnement est très différent ; mais dans sa nature, dans sa capacité de connaître, dans son désir de bonheur, son désir de découvrir et d'aimer les hommes, dans sa relation vis-à-vis de Dieu, il n'a pas subi de mutation : le surhomme n'est pas encore apparu !

Dans la recherche du philosophe, l'homme est toujours présent : c'est cela qui caractérise la recherche de la vérité au plan philosophique. Le philosophe, en tant que philosophe, ne peut jamais se désintéresser de la

que telle vérité était vraie parce que conforme à son temps, nous aurions alors le droit de dire qu'elle est périmée, puisque S. Thomas était du Moyen Age.

On pourra nous objecter que S. Thomas, en ne le déclarant pas, était inconscient, mais que nous, qui en sommes conscients grâce à la critique historique, devons le dire ! A cette objection, nous répondrons que ce n'est pas en raison de la conscience ou de l'inconscience de S. Thomas (à l'égard de la critique historique), que nous disons cela, mais en raison du *contenu* de telle ou telle proposition : la question est de savoir si ce contenu est lié, ou non, aux circonstances de temps et de lieu ; s'il l'est, la vérité de cette proposition sera relative au temps et au lieu ; sinon elle ne le sera pas. Donc, qu'une vérité puisse ou non être dépassée historiquement, cela dépend du contenu de la proposition qu'elle qualifie. Qu'il y ait des vérités qui puissent être dépassées historiquement, c'est évident S. Thomas lui-même reconnaît qu'il y a des vérités historiques, relatives au temps, qui demeurent des vérités ; mais il y a des vérités qui sont au delà du temps et de l'espace, déjà du point de vue purement philosophique, du point de vue de l'esprit humain (c'est le propre de l'esprit humain, précisément, de dépasser l'espace et le temps).

destinée de l'homme. Même au niveau le plus spéculatif, au niveau métaphysique, l'homme est présent puisque, si l'on recherche ce qu'est l'être, c'est pour rechercher ce qu'est l'esprit, et pour savoir si l'intelligence humaine est capable d'affirmer l'existence d'une réalité au delà des réalités que nous constatons. Vous voyez donc que la vérité métaphysique consiste à être le plus proche possible de la réalité, de toute réalité, mais avant tout de l'homme parce qu'il est la réalité la plus parfaite que nous puissions expérimenter. Il est plus important de connaître l'homme que de connaître les réalités matérielles, si extraordinaires qu'elles soient. La connaissance de la lune ne modifie en rien notre connaissance de l'homme en ce qu'il a de plus profond. On étudie évidemment le conditionnement de l'astronaute, mais il ne s'agit que du conditionnement ; la destinée profonde de l'homme n'est pas changée. La connaissance métaphysique, j'y insiste, consiste à essayer de comprendre l'homme en ce qu'il a de plus profond, c'est-à-dire dans son esprit, et de saisir sa destinée personnelle.

Si la vérité métaphysique consiste à découvrir ce qu'est la réalité dans son être, le philosophe qui découvre la vérité doit pouvoir montrer le cheminement par où il l'a atteinte. Ceci est très important, parce qu'autrement, il risque toujours de prendre une conclusion chez le voisin et d'affirmer ainsi une vérité qu'il n'a pas découverte. Il est toujours très ennuyeux d'entendre quelqu'un affirmer une vérité qu'il n'a pas découverte. Certes, on a parfaitement le droit de citer saint Thomas, de citer Aristote ou Platon, en disant : « je n'ai pas encore découvert moi-même, mais j'ai le droit de me servir de tous mes amis ». Spontanément, dans l'amitié, on communique sans envie la vérité, dans la mesure où on l'a découverte, et tous ceux qui la reçoivent ont le droit de la communiquer à leur tour ; mais pour que ce soit une véritable vérité philosophique, il faut toujours cette confrontation avec la réalité. Parce que, quand je répète, je m'appuie sur l'autorité d'un autre et à ce moment-là, ce n'est plus qu'une opinion ; c'est peut-être la vérité de celui qui l'a découverte, mais cette vérité n'a plus du tout, pour celui qui répète, la force qu'elle a pour celui

qui a confronté son intelligence avec la réalité et a découvert cette réalité.

La vérité scientifique. La vérité scientifique est très différente de la vérité métaphysique. C'est une vérité qui est beaucoup plus dépendante de la recherche scientifique elle-même, une vérité beaucoup plus immanente à un système donné. Une vérité scientifique ne peut pas se séparer de telle ou telle science. Vous voyez la différence : l'intelligence métaphysique est liée à la réalité, et n'est pas immédiatement liée à l'ensemble des connaissances philosophiques. Elle est toujours dans un dialogue direct de l'intelligence avec la réalité, qu'elle essaie de saisir en ce qu'elle a de plus profond. La science, elle, progresse d'une manière homogène, en essayant de rationaliser de plus en plus le réel expérimenté. La vérité scientifique a donc toujours un double aspect : l'homogénéité à l'égard du système scientifique, et la conformité à la réalité expérimentée. Au niveau de la science, la vérité est donc beaucoup plus en harmonie avec un système donné, et une conformité aussi à l'expérimentation. Mais l'expérimentation scientifique est tout autre chose que l'expérience philosophique. Il faudrait bien saisir toute la différence entre le jugement d'existence (le « toucher » de l'intelligence à l'égard de la réalité lorsqu'elle affirme : « ceci est ») et ce que le savant retient de la réalité. Le philosophe se pose toujours la question de l'existence de la réalité alors que le savant, lui, ne se la pose pas, mais essaie de mesurer ce qu'il peut saisir de la réalité en vue d'établir des lois (il faudrait saisir ici toute la différence qui existe entre la *loi* et la *cause*).

Il faudrait également bien comprendre que si l'on ne peut séparer vérité et objectivité, l'objectivité implique des niveaux différents. Je crois que les grandes querelles sur l'objectivité proviennent tout simplement de ce que l'on ne considère qu'un seul type d'objectivité : l'objectivité scientifique, celle des sciences positives, des sciences chimiques, par exemple, ou des sciences biologiques : l'objectivité de ce qui est mesurable, dont on peut répéter l'expérimentation. Il y a là un certain type d'ob-

jectivité et un certain type de vérité ; mais il y a d'autres objectivités, notamment celle de la métaphysique.

*L'intelligence humaine
est-elle entièrement satisfaite
par la science ?*

La puissance de la science est telle que certains philosophes, nous l'avons noté, en sont eux-mêmes arrivés à ne plus reconnaître que la vérité scientifique. Nous devons donc nous poser la question : l'intelligence humaine est-elle entièrement satisfaite par la science ? Peut-elle être satisfaite par la position husserlienne, où la science remplace la philosophie ? Il est vrai que si l'on regarde l'efficacité de la science, au niveau de ses applications et de la technique, on est extrêmement impressionné. C'est la science qui, aujourd'hui, mène le monde, ou du moins voudrait le mener, en s'imposant de plus en plus. Aujourd'hui, on ne consulte plus beaucoup les philosophes — du moins ceux qui essaient de chercher la vérité, parce que les philosophes à la manière de Nietzsche, ceux-là au contraire essaient de faire le plus de bruit possible, le plus d'éclat possible ; leur attitude est de l'ordre de la manifestation (parce qu'elle est de l'ordre de la créativité) : il faut, par n'importe quel moyen, par la violence, montrer qu'on est là et qu'on n'est pas d'accord avec la science et la technique qui mènent le monde.

Je crois qu'on ne peut être pleinement d'accord ni avec Husserl, ni avec Freud, ni avec Nietzsche, et qu'on ne peut se mettre à leur école. Je parle du point de vue *humain* ; car du point de vue chrétien, c'est encore plus net — nous y reviendrons. Mais je me place d'abord au plan philosophique, parce que, lorsqu'on est en face de philosophes comme Nietzsche, comme Freud, comme Husserl, qui ne sont pas croyants et qui le disent ouvertement (14), il faut donner une réponse philosophique.

(14) Husserl a peut-être une foi très cachée, mais il la met entre parenthèses et ce qui mène sa vie, c'est la science. On a en effet découvert, dans les inédits de Husserl, comme une sorte d'aspiration vers la Valeur absolue, vers Dieu. Il y a une porte ouverte ; mais la porte est très petite et le Dieu de Husserl, c'est la Valeur suprême, qui n'est pas Dieu, parce que la Valeur suprême n'est pas une réalité existante.

Au delà de la science, Au plan philosophique, nous
redécouvrir l'esprit. devons essayer de comprendre comment l'intelligence

humaine, en ce qu'elle a de plus foncier, recherche l'homme et ce qu'il y a d'absolu dans l'homme. C'est en ce sens-là que la philosophie ne peut pas abdiquer devant le progrès de la science ; car la science ne dira jamais ce qu'est l'esprit. Mais si nous réfléchissons sur l'homme au niveau philosophique, nous sommes obligés de reconnaître qu'il y a, en chacun d'entre nous, quelque chose que nous découvrons progressivement et que nous appelons *l'esprit*. Le savant ne réfléchit pas sur la capacité qu'il a de connaître la science. Je connais un jeune professeur de physique théorique, qui enseigne à Genève, et qui, lorsque ses étudiants sont très pris par la physique, leur dit : « Réfléchissez un instant : quand vous faites de la physique, ce que vous faites n'est pas de la physique. La physique, c'est ce que vous considérez. Mais quand vous construisez votre physique, quand vous construisez votre science, ce n'est plus de la physique. Qu'y a-t-il donc *avant* ? » Avant la science, il y a le savant, et la science est le fruit du savant. Il faut donc bien comprendre que, plus profondément que la science, il y a l'homme, capable d'édifier la science. Qui a édifié la science ? c'est l'homme. Le philosophe veut justement saisir ce qu'il y a d'antérieur à la science, et se pose le problème : l'homme, qu'est-il ? La philosophie consiste toujours à poser le problème de l'homme dans toutes ses dimensions, pour essayer de comprendre, profondément, *ce qu'est* l'homme.

En nous interrogeant de cette manière, nous voyons bien qu'au delà de l'intelligence rationnelle scientifique (quelles que puissent être sa grandeur et son importance dans le monde d'aujourd'hui), il y a dans l'intelligence humaine quelque chose qui veut aller plus loin et qui veut revenir à la source. Un philosophe comme Heidegger affirme avec beaucoup de force qu'il faut sauver l'intelligence humaine de la technique et de la science, qu'il faut sauver l'esprit. Il faut comprendre, en effet, que l'esprit de l'homme ne peut pas être sauvé par la science. La science risque toujours de le matérialiser ; les plus

grands savants le savent bien, parce qu'ils sentent, justement, que l'esprit, qui est à l'origine de la science, va plus loin qu'elle.

Il faut donc essayer, au plan philosophique, de redécouvrir l'esprit, et c'est une découverte que chacun d'entre nous doit faire. Il est facile de descendre le fleuve, selon le mot de Péguy ; il est facile de faire comme tout le monde. La science d'aujourd'hui, on la conteste sans doute de temps à autre, mais au fond elle est tout de même très admise, parce qu'elle donne des résultats immédiats ; tandis que l'esprit, l'intelligence dans ce qu'elle a de plus spirituel, l'homme dans sa capacité profonde de connaissance, est beaucoup plus difficile à découvrir ; il faut un effort pour remonter à la source, la source de toute la science, qui est l'intelligence humaine. Il faut donc avoir le souci de redécouvrir, au delà de la science, ce jaillissement premier qui nous donne la capacité de regarder ce qui est autour de nous, de regarder les hommes. La science, au sens strict, ne regarde pas l'homme et ne peut pas saisir ce qu'est l'homme en ce qu'il a de plus profond, en ses aspirations les plus vraies. La philosophie n'est autre qu'un effort, constamment renouvelé, pour redécouvrir profondément ce qui est à la source de nous-mêmes (15).

La philosophie : L'autre jour, donnant un cours sur
à quoi bon ? la *République* de Platon, je relisais
un passage qui est très actuel. Un
des interlocuteurs de Socrate déclare : « C'est très bien
de faire un peu de philosophie pour se cultiver, mais il

(15) Si la science ne peut suffire à l'intelligence humaine, le développement des sciences exige cependant du philosophe qu'il soit très humble dans sa recherche de la vérité. Je vous donne ce petit exemple très significatif : dans la scolastique, on disait autrefois que la licence de philosophie portait sur toute réalité capable d'être connue : *de re omni scibili*. Aujourd'hui, on ne peut plus dire cela. Le philosophe est devenu beaucoup plus humble ; il sait qu'il y a d'autres vérités que la sienne, qu'il y a des vérités scientifiques. Mais si la vérité scientifique a son domaine, la vérité philosophique a aussi le sien, et le philosophe ne doit pas avoir peur du savant. Il faut qu'à cause du savant, le philosophe soit plus philosophe. C'est ce que, profondément, le savant lui demande (même s'il n'est pas toujours entièrement d'accord). Si le savant recherche la vérité à son niveau, le philosophe doit la chercher à un autre niveau.

faut dépasser cela, pour s'engager dans la vie pratique ; parce que, si l'on en reste toujours à la philosophie, on devient un homme bizarre — il n'y a rien de plus bizarre et de plus curieux qu'un philosophe ». Il dit cela, évidemment, en discutant avec Socrate, et derrière, c'est Platon lui-même qui est visé. Et Socrate répond : « Tout dépend. Qu'est-ce que la philosophie ? La philosophie, nous devons en faire constamment dans notre vie ». Aristote, de son côté, disait qu'on ne peut être vraiment philosophe qu'après une longue expérience.

Aujourd'hui, on enseigne la philosophie aux jeunes, et c'est très bien, mais il manque souvent — il faut bien le reconnaître — un certain *humus* humain, c'est-à-dire une certaine expérience humaine, parce que nous devons faire la philosophie *de nos expériences*. C'est très bien d'apprendre l'histoire de la philosophie, c'est très intéressant, mais au bout d'un certain temps, en face de grands maîtres, de grands philosophes qui se contredisent mutuellement, il devient très difficile de voir où est la vérité (16). La philosophie ne peut pas être uniquement l'histoire de la philosophie ; elle doit reprendre l'homme dans son expérience, dans sa propre expérience, extérieure et intérieure. Voilà la seule philosophie, celle qui vraiment accompagne notre vie. Si nous avons fait un peu de philosophie, nous comprenons que ce peu de philosophie que nous avons fait demande d'être dépassé par une réflexion qui doit accompagner toute notre vie, surtout dans le monde d'aujourd'hui. Le monde d'aujourd'hui nous oblige à réfléchir, si nous voulons ne pas être à la merci des propagandes de droite ou de gauche, si nous voulons pouvoir découvrir vraiment ce que doit être pour nous la vérité. C'est très difficile, mais c'est possible.

Je me place au niveau d'une philosophie réaliste, celle qui considère que l'intelligence est faite en premier lieu, fondamentalement, pour la découverte de la réalité, et qui veut par là comprendre de plus en plus ce qu'est

(16) L'histoire de la philosophie est constituée d'une série de luttes et de massacres, parce que les philosophes ont la dent dure pour ceux avec qui ils ne sont pas d'accord. Et c'est normal, parce que l'irascible se développe toujours avec l'intelligence ; plus notre intelligence est développée, plus notre irascible se développe.

l'homme dans toutes ses dimensions. Le but d'une telle philosophie ne peut être que de permettre à l'homme d'être pleinement lui-même. On fait de la philosophie — même S. Thomas l'a dit — pour découvrir le bonheur de l'homme. La philosophie implique ce réalisme en vertu duquel on n'a pas le droit de négliger ou d'oublier les véritables expériences de l'homme. S. Thomas, qui sait ce que c'est que l'autorité surnaturelle, n'hésite pas à dire qu'au niveau philosophique, on ne fait appel à l'autorité que quand on n'a pas encore découvert soi-même la vérité à partir de ses propres expériences, et que l'on ne sait plus très bien quoi dire. L'autorité, au niveau philosophique, est un palliatif, extrêmement important (ne pouvant pas tout découvrir, nous faisons confiance à des maîtres qui nous ont devancés, à ceux qui nous paraissent les plus intelligents) mais qui doit normalement être dépassé. Cela peut paraître très audacieux, très dangereux, mais c'est pourtant vrai ; il faut l'accepter. (Dieu nous fait une singulière confiance, en demandant que chacun d'entre nous essaie de découvrir la vérité ! Le refuser, c'est, en définitive, manquer de confiance à l'égard de Celui qui nous fait une si grande confiance !) Notre intelligence nous donne la possibilité de découvrir la vérité, progressivement et lentement. Nous ne pouvons pas la découvrir immédiatement, intuitivement ; nous devons accepter d'y mettre le temps voulu. Il se peut que nous comprenions mieux certaines choses maintenant qu'il y a dix ans — et c'est souhaitable ! S'il n'en est pas ainsi, c'est bien dommage et cela prouve que notre intelligence n'est plus éveillée, que nous commençons à « dormir », à nous laisser aller. Nous devons au contraire constamment nous réveiller dans cette recherche de la vérité.

La vérité pratique : La connaissance pratique est
vérité affective, une connaissance qui non seu-
vérité morale. lement implique à son point de
départ l'appétit, l'amour, com-
me toute connaissance spéculative (l'amour de la vérité
est nécessaire à la découverte de la vérité), mais qui est
spécifiée directement par l'appétit, l'amour, en ce sens
que l'amour est ce par quoi j'atteins la réalité connue.

Il est même ce qui est connu. On pourra ainsi distinguer deux niveaux dans la connaissance pratique : la connaissance morale et la connaissance affective, celle-ci étant plus fondamentale que celle-là.

La vérité pratique est beaucoup plus complexe que la vérité spéculative. L'une et l'autre ont leur subtilité et leur finesse propres, car il s'agit toujours de l'intelligence, de l'esprit. L'une est au niveau de l'esprit s'exerçant pour lui-même en vue de son bien propre, l'autre au niveau de l'esprit engagé dans l'action immanente de l'homme, c'est-à-dire au niveau de nos intentions de vie et non au niveau immédiat de l'efficacité (distinguons bien l'intention et le projet).

La vérité affective. La connaissance affective est la connaissance propre de l'ami comme ami (impliquée dans l'amour d'amitié). Ce n'est pas la personne humaine comme telle qui est connue, mais la personne humaine *que j'aime et qui m'aime*. Ce n'est pas seulement le bien qui est connu, mais l'amour lui-même. C'est donc la connaissance directe de ce qui est capable de susciter en moi un amour, cet amour lui-même me permettant de saisir immédiatement et directement ce qui le suscite (je saisis l'ami qui m'aime dans l'amour même qu'il suscite en moi).

Vérité et sincérité. C'est là que le point de vue de la sincérité et celui de la vérité vont être le plus proches, car c'est toujours dans le domaine affectif qu'on fait appel à la sincérité, et non dans le domaine métaphysique. Le métaphysicien ne fait guère appel à la sincérité (on aurait envie, aujourd'hui, de dire : hélas !) parce qu'au niveau métaphysique le point de vue objectif s'impose, comme dans la connaissance scientifique (bien que d'une autre manière). La vérité affective implique comme élément la sincérité : pour être vrai dans l'ordre affectif, il faut être sincère ; mais la sincérité ne suffit pas.

Notons que la sincérité peut être quelque chose de très beau ; mais ne confondons pas sincérité et vérité. La sincérité, comme la vérité, implique divers niveaux.

Vous êtes sincère avec vos besoins biologiques : chaque fois que vous avez envie de manger, vous mangez. Vous êtes sincères avec vos imaginations : j'ai fait ce rêve, il faut que je le réalise. Vous pouvez aussi être sincère à l'égard de quelque chose de beaucoup plus profond, à l'égard d'un ami ; si vous êtes ami de quelqu'un, vous avez à son égard des désirs, des aspirations spirituelles, vous désirez être sincère à l'égard de votre ami. Mais là, attention ! La sincérité n'est pas la dernière chose, au niveau de l'amitié : la vérité est plus importante ; tandis qu'au niveau sensible, au niveau du besoin, vous ne pouvez pas parler de vérité, mais seulement de sincérité. La sincérité apparaît donc quand il y a correspondance parfaite, harmonie plénière entre nos opérations vitales et nos besoins, nos désirs.

Connaître l'autre La vérité au niveau affectif est « de l'intérieur ». très différente de la vérité proprement spéculative. Je parle ici d'êtres qui s'aiment en profondeur, et non pas uniquement d'un amour passionnel, sensible, car là il n'y a pas de vérité : aujourd'hui j'aime, demain j'aimerai quelqu'un d'autre... En réalité, on s'aime soi-même, on aime l'émotion que l'on éprouve en face de telle ou telle chose, mais on n'est pas capable de se donner, d'aimer quelqu'un en profondeur. Je parle ici de l'amour dans ce qu'il a de plus fort et de plus spirituel, de l'amour qui s'épanouit dans une véritable amitié, dans un don réciproque qui implique un engagement et un choix libre. Quand on aime vraiment quelqu'un, la vérité à l'égard de cette personne ne peut pas mettre entre parenthèses l'amour qu'on a pour elle. C'est à l'intérieur de cet amour vis-à-vis de cette personne que je peux découvrir ce que représente la vérité. Pourquoi ? Parce que c'est cet amour qui me permet d'*aller plus loin* dans la *réalité* de cette personne. Dès qu'on aime quelqu'un profondément, on le connaît de l'intérieur. Les autres, qui restent à l'extérieur, ne voient pas. Mais il y a une connaissance qui se réalise à partir de l'amour et qui fait tomber les choses extérieures, car c'est de l'intérieur qu'on essaie de saisir la personne qu'on aime. On comprend alors que ce qui est vrai, c'est d'aller le plus loin possible dans cette fidé-

lité de l'amour et d'essayer, dans cette fidélité même, de rejoindre la réalité dans ce qu'elle a de plus profond. En même temps, on doit toujours veiller à ce que cet amour soit un véritable amour spirituel, car lorsque la passion et l'imagination s'y mêlent, on devient complètement aveugle.

Vous voyez comme il est difficile de préciser ce qu'est la vérité affective, étant donné que tout amour, même le plus spirituel, a toujours un enracinement passionnel. Il n'y a pas, au niveau de l'amour, la même distinction qu'au niveau de la connaissance. La connaissance spéculative se distingue plus nettement, et avec plus de lucidité, de la connaissance sensible, que l'amour spirituel ne se distingue de l'amour sensible. On peut donc dire que la vérité affective implique en premier lieu une fidélité conforme à l'amour que l'on a pour la personne aimée, et une lucidité à l'égard de toutes les poussées passionnelles et imaginatives qui risquent toujours de nous faire dévier du véritable amour, amour qui atteint la personne en ce qu'elle a de plus vrai, de plus authentique, de plus profond.

Ce qu'il y a de nouveau dans la vérité affective, comparativement à la vérité métaphysique et à la vérité scientifique, c'est l'apport de l'amour. La vérité affective, la vérité au niveau de l'amitié, est inséparable de l'amour qui nous lie à telle ou telle personne.

La vérité morale. Voyons maintenant ce qu'on appelle « connaissance morale » et « vérité morale ». La connaissance morale est la connaissance de ce qui est mon bien, de ce qui me convient, de ce qui est capable de m'achever, de me perfectionner, et également de ce qui est mon mal, de ce qui est capable de me blesser, de me détruire... Et la vérité morale, celle qui qualifie la connaissance prudentielle, c'est la conformité de mon choix volontaire à mon intention profonde tendant vers ma fin. Cette vérité de la connaissance prudentielle se traduira dans nos rapports avec les autres (actes de justice) et dans nos rapports avec nous-mêmes (actes de force et de tempérance).

Il y a, par exemple, une vérité dans le fait d'être loyal

dans sa parole : ne pas mentir. Je n'ai même pas le droit, quand j'essaie de communiquer la vérité, d'employer des mots dont je ne connais pas la signification : c'est une falsification. Il faut avoir suffisamment d'humilité pour dire : « je n'emploie pas ces mots-là, parce que je ne comprends pas ce qu'ils veulent dire ». Aujourd'hui, beaucoup de gens répètent des mots-clefs, des slogans dont ils ne comprennent pas le véritable sens, car ces expressions ont été inventées dans tel ou tel contexte idéologique. En les reprenant dans une autre perspective sans en rectifier la signification, on ne s'aperçoit pas que l'on contribue à promouvoir des idéologies que l'on n'accepte pas nécessairement.

La vérité morale repose sur l'intention morale : je ne peux être vrai dans l'ordre moral que si je *rectifie* constamment mon intention. Je dis bien « intention », et non pas « sincérité ». C'est l'intention que l'on doit rectifier constamment, l'intention de rechercher le bien que l'on considère comme sa fin : je désire aimer telle personne et l'aimer de la manière la plus profonde qui soit, je désire rechercher la vérité dans l'ordre de telle ou telle connaissance (là intervient, en effet, un point de vue éthique), je désire travailler honnêtement, etc. La vérité morale ne peut naître qu'à l'intérieur d'une intention droite. Or l'intention droite regarde chaque individu ; nous n'avons pas le droit de juger des intentions. Mais nous avons le droit de rappeler qu'il faut rectifier ses intentions. La vérité pratique va donc être ce souci que tout ce que nous faisons, toutes nos décisions, toutes nos exécutions, tout notre travail, soient toujours conformes à l'intention profonde de notre vie ; que tout, dans notre vie, soit relatif à cette intention profonde. Vous me direz : c'est une subjectivité absolue, puisque c'est une conformité à votre intention ! Non. Il faut reconnaître que dans le domaine pratique, dans le domaine moral, le point de vue de l'intention est absolument capital. Ce n'est pas tomber dans la subjectivité, c'est tout simplement reconnaître le domaine tout à fait particulier de la connaissance pratique. Le domaine de la connaissance éthique n'est pas le domaine de la connaissance métaphysique : il faut distinguer les deux.

Renouveler constamment ses intentions. Il est clair que dans ce domaine éthique, la vérité est aussi une chose que

nous *recherchons* constamment, en essayant d'être de plus en plus adéquats à nos intentions morales. Celui qui n'a plus aucune intention morale ne recherche plus la vérité, il retombe dans la sincérité. La morale de situation ne fait jamais appel à l'intention. Elle fait appel aux circonstances dans lesquelles on se trouve, ce qui montre bien que, dans cette perspective de la sincérité et de la morale de situation, il n'y a absolument aucune vérité. Le point de vue foncier de la vérité disparaît.

La vérité morale doit donc se « ré-actuer » constamment en renouvelant les intentions profondes de notre vie, qui sont diverses : intention de contemplation, intention d'amitié, intention de faire parfaitement notre travail, intention d'être particulièrement miséricordieux, intention de ne pas blesser, intention de ne pas mentir... il y en a des quantités ! Pensez à toutes les résolutions que vous prenez ! Elles sont faites pour cela, pour rectifier les intentions. Reprendre constamment ses intentions, c'est la chose fondamentale ; et c'est à partir de là que nous pouvons être vrais. L'intention n'est pas subjective, puisqu'elle regarde une fin, un bien ; il y a donc une objectivité dans l'intention. Mais l'intention implique un aspect subjectif, en ce sens que je suis engagé dans ce bien et que je fais œuvre commune avec ce bien, comme dans l'amitié. Le bien, au plan spirituel, au plan profond, est une personne, et donc je suis engagé. Il y a objectivité et subjectivité, les deux intimement liées : je suis lié, je fais œuvre commune avec le bien que je cherche, avec la fin que je recherche. Cette intention est là, qui rectifie tout.

La vérité artistique. Il y a encore une modalité de la vérité, qu'il serait très intéressant d'examiner et qui, peut-être, nous aiderait à mieux saisir les autres modalités : c'est la vérité de la connaissance artistique. Y a-t-il une vérité dans la connaissance artistique ? C'est un problème qu'il faut se poser — un problème très important et très actuel — même si, de fait, nous n'arrivons pas à lui donner de

solution : il faut cependant chercher. Je ne vous ai pas dit que je vous donnerais des vérités toutes faites, nous *cherchons* la vérité ensemble.

Quand je parle de « connaissance artistique », je comprends sous ce terme toutes les connaissances de la réalisation artistique (non pas nécessairement celle des « beaux-arts », mais toute réalisation, tout travail).

La vérité artistique est encore, comme la vérité affective, très proche de la sincérité, mais d'une autre manière. Un artiste se dira sincère lorsqu'il réalisera toutes les fantaisies qui lui passent par la tête, même si elles sont folles ; et il prétendra se justifier au nom de la sincérité. On voit tout de suite que cette sincérité ne fait absolument pas appel à l'intelligence de l'artiste, mais seulement à ses imaginations, à ses appétits imaginatifs.

Le problème de la vérité artistique (vérité dans le travail, en particulier), est très important, car notre monde d'aujourd'hui n'est plus commandé par l'éthique, par le point de vue moral, mais par celui du *facere*, c'est-à-dire de l'activité artistique, réalisatrice, dans tous ses domaines. On peut dire que c'est le grand problème du monde actuel. L'activité artistique a tout pris, et même beaucoup de chrétiens, aujourd'hui, vivent leur vie chrétienne au niveau artistique. C'est d'ailleurs pour cela que tout se fait de plus en plus *ad experimentum*. Quand on aime, on n'a plus besoin de faire des expériences : on aime — c'est beaucoup plus. Tandis que l'*ad experimentum* est tout à fait différent : c'est la recherche de l'expérience. L'artiste aime les expériences ; il est un peu « touche-à-tout ». Il y a une curiosité artistique extraordinaire : l'artiste doit tout voir, tout entendre. Cela, ce n'est pas du tout le domaine éthique. Mais l'artiste, en tant qu'artiste, a besoin de cela, et il passera facilement d'un extrême à l'autre : après avoir fait l'expérience de la lumière, il fera l'expérience des ténèbres, parce qu'il veut tout expérimenter. L'artiste, en effet, trouve son inspiration à partir de l'expérience.

Conformité de l'œuvre au projet de l'artiste. Il y a donc là un grand problème qu'il est très important de situer : il y a bien une certaine vérité au niveau artistique, mais elle est

d'un type tout à fait différent des autres. La vérité de l'artiste est dans l'œuvre qu'il fait, et qui doit exprimer ce qu'il veut exprimer, sous peine d'être un mensonge. La vérité de l'artiste est toujours une vérité partielle. La vérité dans le travail, c'est d'essayer d'être tout entier orienté vers la chose qu'on réalise. Je prends un exemple très simple pour que vous compreniez mieux, parce que c'est une chose extrêmement difficile ; je ne peux que la toucher ici, mais je crois que cela a une immense influence, car si nous ne réfléchissons pas assez sur ces diverses modalités de la vérité, fatalement c'est la modalité dernière, la plus facile, qui l'emportera sur toutes les autres (17). Prenons donc la vérité du travail : vous avez un travail à faire, mais vous vous laissez volontairement distraire, tout en le continuant. Au terme, vous avez effectivement travaillé tant d'heures ; mais avez-vous bien travaillé ? Les distractions ont peut-être été de très bonnes distractions, mais c'était tout de même des distractions et, à ce moment-là, vous n'étiez pas *vraiment* à votre travail. Il manque alors une *vérité* du travail, parce que l'on doit, si on fait quelque chose, mobiliser ses forces pour réaliser cette chose-là ; sinon, on n'est pas vrai dans son travail. Le travail demande qu'on fasse la chose le mieux possible. La vérité de la connaissance artistique, ce n'est pas la beauté, c'est l'œuvre adéquate au projet de l'artiste, puisque c'est l'œuvre qui finalise le travail. Cette œuvre sera réussie ou ratée — c'est une autre question. La vérité ne consiste pas dans la réussite, elle consiste dans le dialogue de l'homme qui travaille avec l'œuvre qu'il fait. Il y a une adéquation entre les deux ; et donc, là encore, il y a une certaine objectivité qui intervient. La vérité de l'artiste n'est pas la fantaisie. L'artiste, en tant qu'artiste, a le droit d'avoir des fantaisies, mais elles ne sont pas sa vérité. La vérité est autre chose ; elle se réalise dans la conformité entre ce que l'artiste veut réaliser et ce qu'il réalise. L'œuvre sera vraie si elle correspond à quelque chose de profond

(17) De fait, dans le monde de travailleurs où nous vivons aujourd'hui, la vérité artistique a tendance à prendre toute la place. On vous dira facilement : « Puisque je fais quelque chose d'intéressant, je suis dans la vérité, laissez-moi la paix ! » C'est vrai à un certain niveau ; mais il y a autre chose.

en lui. L'artiste qui bluffe, qui cherche à épater le public ou à vendre, n'est pas vrai. Car ce qu'il fait ne correspond pas à ce qu'il y a en lui de plus authentique au niveau artistique, son « projet » intérieur, son « idée » intérieure. La vérité artistique implique une très grande exigence de fidélité à ce projet intérieur, à cette idée que l'artiste, progressivement, se fait de ce qu'il veut réaliser (18).

Vous voyez donc la complexité du problème de la vérité. Il est très important de comprendre au moins cette complexité, et de comprendre que cette diversité n'implique pas un pluralisme supprimant la vérité. Mais cette diversité nous montre que notre intelligence est en quête de vérité et que, parce qu'elle ne saisit pas la vérité plénière, elle essaie de la saisir à des niveaux différents. Elle nous montre aussi que la vérité est pour nous essentielle et que nous devons avoir le souci d'aller toujours plus loin dans notre recherche de la vérité. vérité.

La vérité chrétienne. Après cette réflexion philosophique, venons-en maintenant à la vérité chrétienne. Sur le plan surnaturel, au niveau de notre vie chrétienne, la vérité nous est donnée gratuitement : c'est le mystère même de la Révélation, pleinement réalisée dans le Christ et s'achevant dans le mystère de l'Eglise. L'Eglise est le lieu où la Vérité divine doit être gardée. L'Eglise est gardienne de la Vérité révélée et elle doit rendre témoignage à la Vérité, à la suite du Christ.

Le jour où les chrétiens ne cherchent plus cette Vérité et n'ont plus le souci d'en être les gardiens, leur foi diminue, elle n'est plus ce qu'elle devrait être. Car la foi chrétienne se nourrit de cette nourriture divine qui est la Vérité, c'est-à-dire le mystère de la Parole de Dieu et, en définitive, le mystère du Christ. Pour nous, chrétiens, c'est Jésus lui-même qui est *la Vérité*. Aucun philosophe n'a pu dire : « suivez-moi et vous serez dans la vérité ». Jésus peut dire qu'Il est la Vérité, parce qu'Il est Dieu ;

(18) Voir *Essai de philosophie : L'activité artistique*, t. I, Beauchesne 1969, pp. 290 sq. ; t. II, pp. 325 sq.

et s'adressant à Son Père, Il peut dire : « Ta Parole est Vérité » (19). En Dieu, Etre, Vérité, Lumière, Amour, Bonté ne font qu'un. Tout est Vérité en Dieu : Il est la Vérité substantielle. C'est parce que nous sommes de pauvres créatures, parce que notre intelligence est limitée, que nous devons *chercher* la vérité et que nous ne pouvons pas dire : mon intelligence est vérité, ma parole est vérité.

Adhérer au Christ. Jésus, qui est Dieu, Se donne à nous à travers la chair humaine. Il est l'homme qui est Dieu. Et donc Il est pour nous Vérité incarnée, Vérité qui se manifeste, qui se communique et se donne à nous. Pour le chrétien, la vérité consiste dans cette adhésion profonde au Christ. Nous ne sommes vrais que dans la mesure où notre foi adhère pleinement au mystère du Christ. Plus notre foi est vivante, plus elle adhère au Christ et reçoit Son message, plus nous sommes dans la vérité. La vérité, là, possède un absolu unique. Nous ne sommes plus dans la recherche, puisque la vérité nous est donnée ; mais il nous faut en *vivre*.

Vivre de la Parole de Dieu, Il est bon, actuellement, de se rappeler qu'au delà de toutes les interprétations, au delà de toutes les « herméneutiques », la Parole de Dieu est pour nous Vérité, et ne passe pas (20). La Parole de Dieu est la même pour nous

(19) *Jean*, XVII, 17.

(20) Je ne veux pas aborder ici la question des diverses méthodes exégétiques actuelles, ni porter un jugement sur leur valeur. Ce n'est pas notre propos, et cela entraînerait des développements beaucoup trop longs, étant donné la difficulté du problème. Je voudrais seulement préciser que les conclusions exégétiques sont toujours au service de la foi et d'une compréhension plus profonde de la Parole de Dieu, et que le croyant, dans sa foi, reçoit cette Parole de Dieu *directement*, telle qu'elle est gardée par l'Eglise, et non telle qu'elle est présentée par les exégètes. On peut en dire autant des conclusions théologiques ordinaires. La nourriture immédiate du croyant, c'est la Parole de Dieu gardée par l'Eglise. Le théologien et l'exégète sont des *serviteurs* de l'Eglise. Le croyant, lui, est le *fil*s qui se nourrit de la Parole de Dieu pour aimer plus Dieu et ses frères.

Le danger de toute rationalisation est toujours d'incliner à croire que les conclusions théologiques ou exégétiques sont quelque chose de plus intelligent que la Parole même de Dieu. Il est évident que certaines conclusions théologiques ou exégétiques peuvent nous séduire

que pour Marie lorsqu'Elle a reçu le message de l'Ange. C'est là même foi, c'est la même Révélation. Marie est bienheureuse dans sa foi — « bienheureuse Celle qui a cru... » (21) —, dans la simplicité de sa foi ; et Elle nous donne l'exemple. Ne nous laissons pas impressionner. Lorsqu'on se trouve en présence d'une lutte très forte, il faut revenir aux choses essentielles. Marie a reçu la Parole de Dieu comme la « bonne terre » reçoit la semence, selon la parabole que Notre-Seigneur Lui-même nous donne (22). Recevoir la Parole de Dieu comme la bonne terre, c'est l'accueillir dans un cœur pur, un cœur désireux de recevoir la vérité.

Ceci est très important à comprendre : par la foi, nous respirons un air pur, et chacun d'entre nous le peut. N'accusons pas trop vite le milieu dans lequel nous sommes, en disant : « je ne peux plus ». Nous pouvons tous, dans la foi, vivre de la Parole de Dieu, vivre du mystère du Christ. Le mystère de l'Eglise est en premier lieu un mystère de désert, puisque l'Eglise a commencé par le silence de Marie dans le mystère de la foi. Et donc le mystère de l'Eglise en ce qu'il a de plus fondamental : le mystère de la foi contemplative, est toujours un lien personnel et direct avec Dieu, dans la Parole de Dieu, dans le Christ, par l'Eglise, notre véritable « milieu divin », en union avec la Tradition la plus profonde de l'Eglise. Ce mystère de la foi est un mystère

d'avantage qu'une parole qui peut demeurer obscure. C'est pourquoi, lorsque, dans certaines exégèses modernes, on conclut que telle affirmation de l'Ecriture demande à être démythisée, il faut d'abord bien comprendre ce que signifie le terme « mythe » dans le langage des exégètes modernes. Dans le langage d'un Bultmann et de ses disciples, « mythique » s'oppose à « scientifique », et non pas immédiatement à « réel ». De même pour le mot « légende ». Une « légende », pour les exégètes modernes, n'équivaut pas d'emblée à une pure invention. Du reste, plus le travail exégétique se développe, se spécialise (recherches de l'histoire des traditions, ou de l'histoire de la rédaction...), moins il concerne la vie de foi des croyants. Ces travaux de spécialistes ne devraient être communiqués qu'aux spécialistes. Vulgarisés, ils risquent toujours de troubler la foi du croyant au lieu de l'aider à croître dans sa foi. C'est là, évidemment, un phénomène très actuel, et une conséquence de tous les développements des sciences de critique historique. Si la Parole de Dieu ne change pas, les méthodes exégétiques évoluent et tombent dans la relativité qui affecte toute science. Il est évident que toute confusion entre la Parole de Dieu et ces méthodes engendrerait nécessairement un scepticisme dans la foi,

(21) *Luc*, I, 45.

(22) *Luc*, VIII, 8.

personnel qui nous donne en plénitude la Vérité. L'Esprit Saint, l'« Esprit de vérité », nous est donné pour nous « conduire à la Vérité tout entière » (23) — c'est Jésus Lui-même qui nous le dit. Il ne s'agit donc pas d'avoir une petite partie de la vérité. Nous avons la vérité plénière quand nous croyons. Nous ne pouvons pas toujours tout expliquer, car la foi reste une connaissance obscure : c'est le don de la vérité dans l'obscurité ; mais c'est le don de la vérité au sens le plus fort. Il faut avoir cette fierté et cette noblesse du croyant. Nous sommes de race divine, de race royale, et par la foi nous avons cette fierté de posséder une vérité qui nous est donnée par le Christ. Je dis bien : « posséder » ; posséder, non pas en accaparant, mais posséder parce que la vérité nous est *donnée*. Il faut bien comprendre que la foi est une possession divine qui n'est pas un accaparement ; c'est une possession divine dans la pauvreté (c'est nous qui sommes « gardés » par la Vérité), une possession divine qui nous conjoint, qui nous unit à la Vérité divine et nous permet de vivre de cette Vérité.

Il faut toujours bien se rappeler ceci : sur le plan humain, la vérité pour laquelle notre intelligence est faite, étant très difficile à atteindre, réclame toujours une recherche. Au niveau divin, la Vérité nous est donnée tout de suite, parce que nous sommes les enfants de Dieu. Cette Vérité ne supprime pas la recherche ; elle maintient en nous un désir d'aller plus loin, puisque l'Esprit Saint doit nous conduire à la plénitude de la Vérité : « L'onction que vous avez reçue de Lui demeure en vous et vous n'avez pas besoin qu'on vous enseigne. Mais puisque son onction vous instruit de tout, qu'elle est véridique, non mensongère, comme elle vous a enseignés, demeurez en Lui » (24). Si l'Esprit Saint nous conduit à la plénitude de la Vérité, cela veut dire que, faisant de nous des amis de Dieu, Il veut que nous mettions toute notre intelligence et toute notre volonté au service de notre foi (25).

(23) *Jean*, XVI, 13.

(24) *Première épître de S. Jean*, II, 27.

(25) Aujourd'hui, tout chrétien doit être théologien, en ce sens que tout chrétien doit être très intelligent pour tout ce qui relève de la foi. Quand vous entendez, dans une prédication, certaines choses

Etre intelligent pour Dieu. Car si la vérité nous est donnée dans le Christ, nous devons chercher à être toujours plus proches du Christ. Tant que nous sommes sur terre nous avons, en raison du mystère de la foi et de l'espérance, un itinéraire à parcourir, et Jésus est la Voie, en étant la Vérité (26). Et s'Il est la Voie en étant la Vérité, cela veut dire que, progressivement, nous allons vers Lui. Et donc il y a bien, en ce sens, une recherche, mais une recherche à l'intérieur de Celui qui nous est donné, à l'intérieur du mystère du Christ. C'est tout à fait autre chose que la recherche philosophique. C'est une recherche toute différente, beaucoup plus profonde, parce que c'est *la Vérité* même que notre intelligence atteint ; et plus notre intelligence est unie à Jésus, plus nous avons le désir d'aller plus loin, d'avancer davantage, et donc plus l'appétit de vérité et la recherche sont grands. Le mystère du Christ ne supprime donc pas la recherche, mais lui donne un sens nouveau, une orientation nouvelle : c'est l'unité avec Jésus Lui-même que l'on recherche. Nous devons, selon l'expression de S. Paul, « nous laisser saisir par le Christ », être possédés par Lui et par Son enseignement, et mettre à Son service toutes les énergies de notre cœur et de notre intelligence. Pour Lui nous devons être le plus intelligent possible.

Fidélité à la doctrine de l'Eglise. Comprendons donc bien que du point de vue chrétien, le critère de vérité, c'est Jésus Lui-même dans Son enseignement, et que pour la foi chrétienne

qui ne vous paraissent pas être selon la foi et l'Evangile, votre devoir est de le dire — très poliment. Votre devoir est de dire, après la prédication : « je n'ai pas été d'accord, je ne comprends pas ». Ou plutôt, dites d'abord que vous ne comprenez pas, c'est plus poli ; et ensuite vous direz que vous n'êtes pas d'accord. C'est un devoir très important. Tout chrétien a le devoir d'être gardien de la foi. Evidemment, si l'on sait que l'on a un tempérament particulièrement irascible, il faut faire attention ! Mais si, après avoir réfléchi calmement, et surtout si l'on a pu rencontrer d'autres personnes et se rendre compte ensemble qu'en effet, il y a des choses qui ne sont pas exactes, on a le devoir de le dire, puisque l'Eglise a demandé aux laïcs de dire ce qu'ils pensent, profondément, au niveau de la foi.

(26) *Jean*, XIV, 6.

plénière, c'est l'enseignement du Christ *gardé dans l'Eglise*. C'est cela qu'il faut toujours bien comprendre. La recherche que nous devons faire pour essayer d'être de plus en plus dans la vérité chrétienne, cette recherche doit se faire à l'intérieur même du don du Christ qui nous est fait, à l'intérieur même de Sa doctrine et de Son Evangile, gardés par l'Eglise. Autrement dit : lorsque vous êtes en face d'une affirmation d'un théologien très intelligent, mais plus intelligent que croyant (cela peut exister), lorsque vous êtes en face d'une intelligence extrêmement avide de découvrir certaines nouveautés et de se mettre à l'école de certaines philosophies d'aujourd'hui, vous ne devez accepter ce que dit ce théologien que dans la mesure où ses affirmations sont conformes au message du Christ, à Sa doctrine gardée par l'Eglise. C'est la seule manière d'être vraiment chrétien. Autrement, on confond le domaine philosophique et le domaine de la foi, et l'on ne respecte plus ce qu'il y a de propre à la foi.

Philosophie et théologie. Il est très important de voir que la recherche, au niveau théologique est toute différente de la recherche philosophique. Au Saulchoir, je donnais successivement, sans intervalle, un cours de philosophie et un cours de théologie ; cela me faisait sentir avec acuité la très grande différence qui existe entre la recherche philosophique et la recherche théologique. La recherche philosophique est une recherche beaucoup plus personnelle. Elle est objective, certes, mais très personnelle ; c'est le philosophe qui, comme homme, essaie de découvrir la vérité en mettant toute son intelligence au service de cette vérité et en exerçant tout son amour de cette vérité. Il y a donc là quelque chose de très personnel. La recherche théologique doit toujours se faire à partir de l'adhésion de foi, à partir de la vérité qui nous est donnée et qui est gardée dans l'Eglise. Le théologien, en tant que théologien, ne parle jamais en son nom personnel. Il parle au nom du Christ, lié au Christ en tant que croyant. En tant que nous sommes croyants, notre doctrine n'est pas de nous. « Ma doctrine n'est pas de moi »,

de cette Vérité révélée — ce qui est normal, puisque la foi est ancrée au plus intime de notre intelligence, de la manière la plus profonde qui soit. Et donc la Parole de Dieu, la Vérité du Christ est reçue au plus intime de nous-mêmes, et c'est ce que nous devons garder le plus, en comprenant bien qu'il s'agit de garder une Parole *vivante* ; or, on ne peut garder une Parole vivante qu'en lui permettant de s'épanouir selon toutes ses richesses.

Je ne veux pas vous faire un cours de théologie ; mais il était très important de bien situer cette vérité vécue dans la foi. La foi, qui implique l'engagement de tout notre être, est beaucoup plus profonde que la philosophie. Si, comme je vous le disais tout à l'heure, la philosophie exige d'aller plus loin que la science, si le domaine scientifique, comparativement au domaine métaphysique, reste périphérique, la foi va encore beaucoup plus loin que la métaphysique, puisque c'est Dieu qui nous reprend à la source même de notre esprit, « avant » que notre esprit se distingue en intelligence et appétit, « avant » que l'intelligence se distingue de la volonté ; c'est une reprise radicale de ce qu'il y a de plus vital en nous. Il n'y a rien de plus vital en nous que la foi. Et si la foi est une semence qui possède une vitalité divine (29), cette semence doit pouvoir s'orienter toujours dans son véritable sens ; et ce véritable sens, c'est que nous sommes liés au Christ-Lumière, puisque nous sommes nés du Christ. Et si nous sommes nés du Christ à la Croix, il y a donc un lien constant qui nous unit au Christ, et la foi, en ce qu'elle a de plus profond, nous oriente incessamment vers Lui.

Le croyant a en lui un « flair » divin qui lui permet d'adhérer à ce qui le relie directement au Christ ou, au contraire, de saisir ce qui risque de le séparer du Christ. Evidemment, faisons attention ; ne disons pas : « moi, j'ai un flair merveilleux, et tout ce que les autres disent... ! » Soyons un peu charitables, et un peu humbles. Mais comprenons que nous avons tous la possibilité de comprendre la vérité, dans la foi, par le Christ. Nous sommes toujours enseignés par le Christ, c'est le

(29) Cf. *Matthieu*, XIII, 31-32.

Christ Lui-même qui nous enseigne. Certes nous devons toujours, dans la charité fraternelle, écouter les autres, être attentifs ; mais comprenons bien que ce n'est pas l'opinion des autres qui est la norme de notre foi : c'est l'enseignement de Jésus gardé par l'Eglise.

Vous voyez que la Vérité divine, la vérité de la foi, est une vérité qui nous lie immédiatement à notre fin et qui nous permet, par le fait même, d'avoir une vérité substantielle, alors que la vérité philosophique n'est jamais une vérité substantielle. La vérité du croyant est une Vérité substantielle, puisque c'est la Vérité dans le Christ, Dieu et Homme, les deux étant liés en l'unité d'une seule personne, de cette unité que Dieu seul réalise. Je ne peux pas séparer l'Homme de Dieu, puisque Dieu a fait cette alliance dans le Christ. Et cette alliance que Dieu a réalisée dans le Christ est ce qui me permet de dire que la vérité du croyant, réalisée à l'intérieur même du mystère du Christ, est une Vérité substantielle.

La béatitude des cœurs purs. La vérité de la foi, si elle a une exigence contemplative, a aussi une exigence apostolique. Il y a une vérité de la foi dans l'action. Cette vérité pratique, c'est « l'œuvre du fils », qui est de croire à Celui que le Père a envoyé. Donc, être vrai d'une façon concrète, faire l'œuvre de Dieu, c'est essayer d'être constamment conforme à la Volonté du Père. C'est la Volonté du Père qui est pour nous la grande lumière, comme elle était la lumière du Christ. Nous ne pouvons être vrais dans notre vie chrétienne que dans la mesure où nous cherchons à accomplir pleinement la Volonté du Père. Nous ne pourrions jamais savoir avec certitude, d'une manière absolue (c'est l'aspect douloureux du mystère de la foi), si ce que nous faisons est bien la Volonté du Père. Mais nous pouvons avoir le désir de l'accomplir. C'est pourquoi il y a la béatitude des cœurs purs. La béatitude des cœurs purs, c'est d'avoir le désir de ne faire, en tout, que la Volonté du Père.

Vérité et pédagogie. Je voudrais maintenant traiter avec vous un dernier point. Je le traiterai rapidement, bien qu'il s'agisse d'une ques-

tion très importante, surtout aujourd'hui. Celui qui doit enseigner, celui qui doit éduquer, doit comprendre que tout enseignement et toute éducation ne peuvent être ce qu'ils doivent être que s'il y a une recherche de vérité. Je me souviens de la réflexion de ce jeune qui était entré dans l'ordre de S. Dominique il y a déjà quelques années, après avoir fréquenté longuement plusieurs universités. On lui avait demandé si certains professeurs l'avaient marqué plus ou moins, et il avait répondu : « Oh très peu, parce que je n'ai pas eu souvent l'impression qu'ils recherchaient la vérité ». C'était le grief violent d'une jeune à l'égard de ses maîtres : ils ne recherchent pas la vérité. La chose essentielle, la rectification première de tout enseignement, de toute éducation, c'est la recherche de la vérité.

D'autre part, lorsqu'on dit que « toute vérité n'est pas bonne à dire », il faut comprendre ce que cela signifie. Cela signifie que dans tout enseignement et dans toute éducation, il y a un art. C'est un art d'être éducateur, c'est un art d'enseigner. Il faut communiquer la vérité *qui peut être portée*. On n'a pas le droit de donner des perles aux pourceaux ; Notre-Seigneur le dit, Lui qui est la Vérité, et Il le dit dans un langage assez fort pour que nous comprenions. On ne peut pas communiquer n'importe quelle vérité à n'importe qui et n'importe comment. Être témoin de la vérité, ce n'est pas cela du tout. Parfois, lorsqu'on veut, d'une manière trop intranquillante, affirmer la vérité qu'on possède et qu'on a acquise avec beaucoup de difficultés, on risque de faire plus de mal que de bien. Il faut réfléchir à cela — ce qui n'empêche pas du tout qu'il faille être témoin de la vérité. A l'occasion, quand Dieu le veut, il faut même être martyr de la vérité si on le peut, si Dieu en donne la grâce ; il faut aller jusque-là, accepter parfois de perdre son poste... si Dieu le demande. Ce sont là des situations extrêmes, des situations-limites.

Il faut donc comprendre que la communication de la vérité doit toujours être notre intention dominante — mais avec intelligence et souplesse. Un enfant ne peut pas recevoir la même vérité à trois ans qu'à dix ou à quinze ans. Certes, on n'a *jamais le droit de mentir* ; mais

on n'est pas obligé de *tout dire*. Evidemment, les enfants nous mettent parfois dans des situations qui ne sont pas faciles ; vous le savez beaucoup mieux que moi. Les étudiants aussi savent mettre de temps à autre les professeurs dans des situations extrêmement délicates ; mais le professeur a toujours la possibilité de dire : « je n'ai pas encore étudié ce problème, cela m'intéresse beaucoup, j'y reviendrai ». On a le droit de dire cela ; il faut avoir la simplicité de le dire, humblement. On ne sait pas tout. Chacun d'entre nous a des secteurs de recherche et, dans d'autres secteurs, accepte de ne pas tout savoir — comme un artiste est compétent dans son domaine et non en d'autres.

Vérité de vie. Il est très important d'avoir cette *vérité de vie*, qui consiste à comprendre que ce que nous disons doit être, comme on dit aujourd'hui, « authentique », c'est-à-dire correspondre à ce que nous vivons. Je sais très bien (tout prédicateur le sait et tous ceux qui enseignent le savent) que nous sommes obligés parfois d'affirmer des choses que nous ne vivons pas assez. Mais nous devons quand même les affirmer, surtout si nous parlons au nom du Christ. Le prédicateur ne parle pas en son propre nom, il parle au nom du Christ. Le prédicateur ne dit pas, après sa prédication : « imitez-moi, et cela ira bien ». S'il le dit, il ne faut pas le suivre ; il ne faut suivre que le Christ. La seule personne que l'on puisse suivre, c'est le Christ. En ce qui concerne les parents, c'est beaucoup plus délicat, parce qu'ils doivent, ayant l'autorité, jouer un certain rôle d'exemplarité (je dis bien « un certain rôle », car il ne faut pas l'exagérer). L'essentiel, alors, est de rester toujours vrai. Quelqu'un qui cherche la vérité, qui cherche à être vrai dans sa vie, même s'il est faible, peut transmettre la vérité. Les fautes de faiblesse n'empêchent pas qu'on puisse affirmer une recherche commune de la vérité. Je crois qu'il est très important d'avoir une vérité de vie. Cette vérité de vie, qui permet de transmettre la vérité au niveau chrétien, au niveau humain, au niveau moral, doit tout de suite donner à l'enfant le sens des difficultés de la recherche de la vérité. Les jeunes aiment la lutte, ordinairement ; ils aiment ce

qui est grand. Il faut leur représenter la conquête de la vérité comme quelque chose de grand, qui implique une lutte, en raison d'influences multiples et diverses.

Il y a dans la *République* de Platon des choses admirables sur l'éducation, la « païdeia » que les Grecs considéraient comme la tâche essentielle d'un pays. Le pays doit enseigner et éduquer ses citoyens. Platon affirme que l'*arkè*, le point de départ, le principe de toute éducation, doit être la vérité, c'est-à-dire la communication, aux enfants, de ce qui leur donnera le sens de la vérité et de la vertu. Et il ajoute que c'est la chose la plus importante, parce que l'enfant est très impressionnable et que les premières choses qu'on lui dit sont celles qui s'inscrivent le plus profondément dans son esprit. Vous voyez : on n'a pas attendu notre siècle pour dire que la première éducation regarde les mères et les nourrices. Le philosophe s'adresse aux mères et aux nourrices en leur disant : « ne racontez pas aux enfants que les dieux risquent, la nuit, de venir avec des visages effrayants pour troubler l'enfant qui n'a pas été sage. Ne dites pas cela, c'est un mensonge ». Il rappelle ainsi qu'il faut nécessairement parler à l'enfant un langage de vérité. Mais notons que Platon ajoute : « il faut dire aux enfants que tous les citoyens sont bons, qu'il n'y a pas de haine entre les citoyens, qu'il ne peut pas y avoir de lutte entre eux » ! Là, nous touchons son idéalisme !

Je crois qu'il est important de rappeler à l'enfant qu'il y a une lutte et que Dieu nous laisse dans la lutte pour que nous puissions acquérir toutes nos dimensions. Il faut faire comprendre à l'enfant, dans la mesure où il en est capable, qu'une vérité s'acquiert, qu'elle ne se reçoit pas comme un cadeau, et en même temps, que la foi est un don de Dieu, un don merveilleux. L'enfant comprend les deux : il comprend les cadeaux et les aime, il comprend le travail et l'aime moins. Il faut alors lui faire discerner ce qui est un don, ce qui est un merveilleux cadeau de Dieu, et l'exigence du travail et de la lutte s'il veut devenir un homme. Cela permet de mettre très vite l'enfant en garde contre certaines séductions, certains dangers ; mais il faut que l'éducation soit toujours positive, il ne faut pas que la mise en garde

domine, parce que cela augmente les peurs de l'enfant. Il faut toujours, au contraire, lui montrer qu'il y a en lui une possibilité de découvrir pleinement et totalement la vérité. L'enfant est très sensible à cela. Il est aussi très sensible à la vérité de vie. Je me souviens d'une mère de famille qui, tout en ayant d'immenses qualités, était un peu agitée et se mettait facilement en colère. Un jour où elle était justement en colère, elle demande quelque chose à l'un de ses enfants, qui avait alors trois ans. L'enfant ne bouge pas et répond simplement : « maman, quand tu me le demanderas autrement, je le ferai ». J'ai assisté à cela ; c'était admirable ! Cela montrait ce qu'est l'éducation : ne demandez jamais quelque chose lorsque vous êtes en colère, c'est la pire des choses, du point de vue éducatif. Evidemment, cela exige une vérité de vie. La colère n'est pas une vérité de vie. Elle peut être sincère... mais elle n'est pas vérité. Il faut dépasser cela et arriver à communiquer ce que l'on doit communiquer dans une plénitude de vérité.

La question du pluralisme. Enfin, pour terminer, revenons un instant sur la question du pluralisme. Sans doute avait-on exagéré dans l'autre sens, confondu l'absolu de la foi avec certaines conclusions théologiques, certaines applications, certaines manifestations de la foi. Mais une exagération dans un sens ne doit pas appeler une exagération en sens inverse : c'est tomber de Charybde en Scylla, ce qui arrive très facilement si l'on ne fait que s'opposer à un certain dogmatisme. Il n'empêche qu'il peut y avoir quelque chose de juste dans le pluralisme ; tout dépend du niveau auquel il se situe ; et donc, il ne faut surtout pas que le pluralisme donne une solution à tout ! Sinon, on perd le sens de la foi et de la vérité reçue dans la foi, en ce qu'elles ont d'absolu et d'unique : « il n'y a qu'un Corps et qu'un Esprit, comme il n'y a qu'une espérance (...) un seul Seigneur, une seule foi, un seul baptême, un seul Dieu et Père de tous » (30). Jésus est venu pour rendre témoignage à la Vérité, et Il a accepté de mourir pour la Vérité.

(30) *Eph.*, IV, 4-6.

Il faut que nous sachions distinguer, plus nettement qu'autrefois, ce qui est au niveau même de la foi et ce qui est au niveau des vérités théologiques, c'est-à-dire des *conclusions* théologiques. Lorsqu'il s'agit de la foi en la Parole de Dieu, lorsqu'il s'agit des dogmes, nous sommes en présence d'un absolu : c'est la Vérité de Dieu qui nous est communiquée, et que nous devons transmettre par un témoignage ; tandis qu'au niveau des conclusions théologiques (qui sont toujours relatives à la foi), un certain pluralisme est normal. Cela ne veut pas dire, évidemment, que toutes les conclusions théologiques aient la même valeur ; certaines sont beaucoup plus proches de la foi que d'autres, et font partie intégrante de la Tradition de l'Eglise. D'autre part, on pourra distinguer une certaine tradition née avec les Pères Grecs et développée dans l'Eglise orientale, et la tradition née avec les Pères latins et développée dans l'Eglise latine ; c'est ainsi que l'on constate, entre ces deux traditions, une grande diversité au niveau liturgique. Un pluralisme conçu de cette manière ne s'oppose pas à la vérité, mais manifeste la transcendance et la richesse de la Vérité révélée, qui ne peut être exprimée adéquatement d'une seule manière. C'est bien au niveau de l'*expression* de la vérité que se situe le véritable pluralisme, et non pas au niveau de la Vérité elle-même.

v

La liberté

La liberté est un sujet à l'ordre du jour, plus que la vérité. On ne peut pas dire qu'aujourd'hui on cherche toujours la vérité, tandis qu'on cherche partout la liberté. Tout le monde cherche à être libre, sans très bien savoir ce qu'est la liberté (1). Ce qui est certain, c'est que dans beaucoup de mentalités, aujourd'hui, la liberté devient presque l'absolu. Et pourtant, d'autres nieront l'existence de la liberté dans l'homme. Il y a là deux positions extrêmes, deux positions actuelles (notre monde, bien loin d'être unifié, est extrêmement complexe) qu'il faut bien saisir.

Exaltation de la liberté. Regardons d'abord la position de ceux qui exaltent la liberté et la considèrent comme le grand absolu. Ce qui est recherché avant tout, c'est la libération des peuples et celle des individus. N'est-ce pas la chose essentielle, qui doit dominer tout le reste, à n'importe quel prix ? C'est ainsi que l'on est allé jusqu'à rejeter l'existence de Dieu au nom de la liberté. Le problème de la liberté n'est-il pas au cœur de tout l'athéisme contem-

(1) On aspire à faire ce que l'on veut en croyant que c'est cela, la liberté. Je suis libre d'user de mon argent comme je le veux, je suis libre d'user de mon corps, de ma santé comme je le veux, je suis libre d'user de mon intelligence, je puis penser ce que je veux, lire ce que je veux... Je peux réaliser ce que je pense, et de la manière dont je le veux, je ne dépends de personne... On définira la liberté ainsi : faire ce que l'on veut et ne dépendre de personne.

porain (2)? On a dit que c'était la souffrance et, d'une certaine manière, c'est vrai ; mais je crois que le problème de la liberté a joué un rôle encore plus important. Il suffit de se reporter à Feuerbach pour voir que, de fait, c'est le problème de la liberté qui a été au point de départ du rejet philosophique (dialectique) de Dieu. La liberté étant considérée comme un absolu, si l'homme est libre et si Dieu est libre, il y a alors deux libertés face à face, et la liberté absolue de Dieu va nécessairement limiter ma liberté. Donc, au nom de la liberté, je rejette Dieu — puisque je suis sûr que je suis libre, tandis que de Dieu je ne puis avoir l'expérience. Ainsi, la liberté acquiert une telle force qu'elle en arrive à rejeter Dieu : si je suis libre, je ne dépends de personne ; donc Dieu ne peut pas exister. Rappelez-vous ce que dit Marx : tant que l'homme aura conscience qu'il dépend d'un Créateur, la praxis ne pourra pas se réaliser. Marx a décelé, comme malgré lui, au cœur même de la conscience de l'homme, le sens de sa dépendance à l'égard de Dieu, sens que les religions ont développé, en prescrivant l'adoration. Quand nous adorons, nous reconnaissons notre dépendance absolue à l'égard de Dieu ; et évidemment, en la reconnaissant, nous relativisons notre liberté.

Négation de la liberté. Deuxième perspective, peut-être plus difficile à comprendre, et qui est juste l'inverse de la précédente. Beaucoup de psychologues, de tendance freudienne, diront aujourd'hui (ou auront tendance à dire) que l'homme ne peut pas être libre : il est beaucoup trop conditionné. En raison même de son conditionnement, il ne peut plus poser d'actes libres. On essaiera d'expliquer toutes les activités humaines par des motivations inconscientes, qui échappent donc à la liberté. Dans l'inconscient, il n'y a pas de liberté. Expliquer tout l'homme par l'in-

(2) « Sartre, écrit Francis Jeanson, ne s'attaque ni à Dieu ni à la foi en Dieu, mais à toute forme de pensée théologique, dans la mesure où elle tend à déposséder l'homme de sa liberté au profit d'une quelconque illusion qui — tout comme la mort mais au cœur même de la vie — transforme son existence en destin » (*Athéisme et liberté*, dans *Lumière et vie*, n° 13, janvier 1954, pp. 94-95).

conscient, c'est l'expliquer par son conditionnement et, par le fait même, ne plus voir la possibilité de la liberté — ce qui fait que l'on excuse tout. On peut tout excuser, puisqu'il n'y a pas de liberté ! Parce que nous avons subi notre première éducation, nous ne pouvons plus être pleinement libres. On insiste tellement sur le conditionnement, sur les limites de l'exercice de la liberté, qu'on en arrive à ne plus la voir. Il est vrai qu'aujourd'hui, la force de la contrainte qui se manifeste dans toute espèce de publicité, fait que de mille manières l'homme est conditionné et que la plupart des gens, 95 %, ou 90, si vous voulez, suivent les propagandes, se laissent mener par les propagandes — des propagandes qui, du reste, vont très loin et sont extrêmement subtiles dans leur manière d'agir. Autrement dit, on devient l'esclave d'un monde extrêmement bien organisé, d'une propagande (la télévision, etc.) qui fait que le potentiel de la liberté de l'homme, toujours extrêmement faible, tend à diminuer.

Cette position est donc diamétralement opposée à la première ; mais justement — c'est un phénomène psychologique bien connu — lorsqu'on se sent en danger de perdre une chose, on en parle beaucoup pour faire croire qu'elle est toujours là. Dans la mesure même où l'on parle incessamment de liberté, on prouve que la liberté individuelle diminue. On vous dit constamment, au plan philosophique, que la liberté est la chose essentielle, et en réalité la liberté diminue ; et les psychologues soulignent, comme ils ne l'ont jamais fait, la puissance du conditionnement des activités humaines, tendant ainsi à dire que la liberté est impossible.

Entre ces deux extrêmes, il est très difficile de déceler et d'apprécier la part de vraie liberté de notre vie actuelle. Vous êtes tous ici, je l'espère, comme des citoyens libres, comme des enfants de Dieu libres. Mais voyez ce qui vous a amenés ici : des quantités de motivations, de conditionnements — et ceci est vrai de toutes vos activités. Quel acte vraiment libre avons-nous posé dans notre vie ? dans nos amitiés (puisque c'est dans l'amitié que la liberté joue le plus) ? dans l'orientation de notre vie ? Avons-nous choisi notre profession, ou nous a-t-elle été imposée par les circonstances ? Peut-être

avons-nous été obligés de faire cela parce qu'il ne se présentait rien d'autre et qu'il fallait bien faire quelque chose — ce qui est extrêmement négatif ?

La vocation chrétienne. En ce qui concerne la vocation religieuse, vous savez que si on veut la faire passer devant un jury psychologique, il n'en reste apparemment plus grand-chose : le psychologue découvre toutes sortes de motivations qui éliminent la vocation. Mais il faudrait se demander si la psychologie peut saisir la vocation religieuse ! Le véritable problème, c'est cela ; peut-on, à un niveau purement psychologique, saisir ce qu'est la vocation ?

Dans le mariage, il y a une vocation chrétienne, puisque le mariage est un sacrement, et un sacrement d'amour. Il faut alors se demander si le mariage chrétien, comme vocation d'amour libre, est parfaitement et intensément vécu. Au début, c'est merveilleux, on est parfaitement libre, on s'est rencontré dans une vérité absolue. Mais au bout d'un certain temps la sensibilité s'use, et alors on risque de se comparer l'un à l'autre : le mari a toujours tendance à considérer que sa femme, quand elle ne travaille pas, quand elle reste au foyer, a beaucoup plus de liberté que lui, qui est obligé de se rendre tous les jours à son travail et est tenu par son métier. Et la femme, de son côté, dira : « si je pouvais travailler à l'extérieur, je serais beaucoup plus libre, au lieu d'être prise du matin au soir par de petits détails ». Ainsi, il n'y a plus que les enfants qui soient libres ! C'est le sort des enfants, et ils revendiquent cette liberté ; tandis que les parents, eux, sont dans une situation « sérieuse » et ont alors tendance à opposer le sérieux du devoir à la liberté.

Le péché supprime-t-il notre liberté ? Venons-en à quelque chose de plus profond : le péché.

Le péché ne nous enlève-t-il pas notre liberté ? Notre-Seigneur a, à ce sujet, une phrase extraordinairement forte : « tout homme qui commet le péché est un esclave » (3). C'est une chose à

(3) *Jean*, VIII, 34.

laquelle nous devrions penser un peu plus, et l'on devrait prêcher plus là-dessus que sur d'autres aspects de la liberté. La Révélation nous dit que le péché nous rend esclaves du démon. Nous sommes nés dans le péché, le péché originel ; et les conséquences du péché originel font que les passions sont très fortes en nous, que l'immédiat s'impose à nous. Les passions sont aveuglantes — on n'a pas attendu Freud pour le dire ; et donc le péché est là, qui diminue considérablement notre liberté. Pouvons-nous donc encore nous considérer comme libres, alors que nous sommes tellement ligotés par les conséquences du péché, par les trois concupiscences : celle de la chair, celle de la vie, celle des yeux ? Elles peuvent s'imposer à certains moments avec une telle force que l'on ait l'impression d'être pris dans un réseau dont on ne peut plus sortir. Sainte Catherine de Sienne elle-même disait, en interrogeant le Seigneur : « pourquoi m'as-Tu laissée dans cette situation où j'avais l'impression d'être entièrement submergée par les tentations, sans avoir la possibilité d'en sortir ? » A certains moments, on peut avoir l'impression que le péché ou la tentation s'imposent avec une telle force que l'on glisse irrémédiablement sur une pente où il n'y a plus de liberté.

Un autre problème se pose, concernant le baptême des enfants. A-t-on le droit de les baptiser tout-petits ? Ne leur impose-t-on pas quelque chose de beaucoup trop lourd, sans avoir leur accord libre ? Vous savez ce qu'en disent les psychologues et les psychanalystes : il ne faut surtout pas faire cela ! Et beaucoup de prêtres, aujourd'hui, ne sont-ils pas plus ou moins influencés par ces positions psychologiques ?

Il semble ainsi que nous soyons ligotés par le bas et par le haut : par le bas, en raison du péché ; par le haut, parce qu'on nous impose la grâce que nous n'avons pas demandée et qui apporte avec elle de nouvelles exigences. Beaucoup d'entre vous n'ont pas demandé le baptême, et pourraient dire qu'on leur a imposé un fardeau trop lourd à porter.

Acquérir sa liberté. Nous voyons donc que le problème de la liberté est très

complexe. La liberté existe, et j'essaierai de vous montrer comment nous pouvons l'affirmer contre certains psychanalystes d'aujourd'hui. Mais la liberté existe à des niveaux très différents, et chacun d'entre nous a une liberté très différente de celle des autres. Et si la diversité est déjà très grande au sein d'un milieu comme le vôtre, elle l'est incomparablement plus à l'intérieur d'un pays, pour ne pas parler du monde lui-même. La liberté, en raison de sa complexité, revêt des modalités extraordinairement différentes (beaucoup plus encore que la vérité). C'est pour cela qu'il est difficile de parler de la liberté ; parce que « la liberté », cela n'existe pas. Il existe des hommes libres, il existe des activités libres, mais « la liberté », prise d'une façon abstraite, n'existe pas. La liberté naît constamment dans le cœur de l'homme, et je dirai qu'il la *conquiert*. La liberté ne nous est pas donnée au point de départ ; c'est une chose que l'on conquiert progressivement, comme la vérité. Lorsqu'on dit à un prisonnier : « je vous donne la liberté » cela veut simplement dire qu'on lui enlève un certain nombre de contraintes ; mais enlever les contraintes, ce n'est pas donner la liberté, parce que la liberté est au-dedans de nous-mêmes, et personne ne peut nous l'enlever. Je me souviens de ce dominicain allemand que j'ai rencontré juste avant la dernière guerre. C'était au Saulchoir, à Etiolles. Il y avait à ce moment-là deux jeunes dominicains allemands qui étaient là pour les vacances, six mois avant la guerre. Ils avaient la mentalité de la jeunesse allemande de l'époque ; il ne fallait donc absolument pas leur parler de l'hitlérisme. Mais quand leur Père-Maître, qui était nettement plus âgé, est venu les voir, il a immédiatement mis la conversation sur ce sujet et m'a dit cette parole très belle : « Hitler peut avoir nos corps, Hitler ne peut pas avoir nos âmes ». Il avait été deux fois en prison, et donc il pouvait le dire. Je lui ai alors parlé des jeunes, et il m'a dit : « que voulez-vous ? ils feront leurs expériences. Ils ne peuvent rien comprendre à la situation actuelle ; nous, nous comprenons, mais eux ne peuvent pas comprendre ». Cet exemple que je vous donne est très significatif : ils n'avaient pas encore *acquis* la liberté. Ils se croyaient libres, mais ils

étaient entièrement dépendants d'une propagande extraordinairement bien faite.

Liberté intérieure. Il y a des quantités de gens, aujourd'hui, qui se croient libres et qui sont esclaves, beaucoup plus esclaves qu'on ne le pense, parce qu'ils sont dépendants d'une propagande. Si on est dépendant d'une idéologie, on n'est pas libre du tout ; on se *croit* libre, on se *dit* libre parce que ces propagandes affichent la liberté, mais en réalité on n'est pas libre. La liberté est une chose intérieure, qui s'acquiert. Si l'on vit uniquement d'une façon extérieure, uniquement de l'immédiat, il n'y a plus de liberté, c'est évident. Je souligne cela parce qu'il y a des équivoques effrayantes sur le mot « liberté ». Si on définit la liberté : « ne pas avoir de contraintes, faire tout ce qu'on veut », alors le petit animal sauvage est beaucoup plus libre que n'importe qui ; il fait absolument ce qu'il veut, il suit ses instincts.

Ne pas avoir de contrainte, est-ce être libre ? C'est purement négatif ; vous ne pouvez pas définir quelque chose de cette manière. Il faut donc arriver à comprendre que la liberté est une chose intérieure, qui s'acquiert, et qui s'acquiert de plus en plus ; c'est pour cela qu'il y aura divers niveaux de liberté ; on pourra parler d'une liberté humaine et d'une liberté divine, ce que nous ferons.

Aperçu historique. Après avoir souligné la complexité du problème, notons que, du point de vue philosophique, le problème de la liberté s'est posé en premier lieu face à l'esclavage.

La liberté chez Platon, Aristote et Sartre.

C'est dans la *République* de Platon que nous voyons la première définition de la liberté. Platon définit l'homme libre comme celui qui n'a pas la crainte de la mort. C'est beau, comme définition de la liberté ; c'est presque « existentiel » ! La crainte de la mort diminue la liberté. Et Platon affirme qu'« il vaut mieux mourir que d'être esclave ». Evidemment, ce sont des définitions très négatives, dont on voit bien les limites. Mais il est tout de même intéressant de voir que la liberté entre en philo-

sophie de cette manière : on est libre si l'on n'a pas peur de la mort, parce que la peur de la mort diminue en nous la liberté ; d'autre part, la liberté implique l'autonomie, et l'homme autonome doit pouvoir accepter que son ami meure, doit considérer que la mort de l'ami n'est pas la chose la plus grave ; se lamenter sur un ami mort, cela prouve que l'on considère la mort comme la chose la plus terrible ; or il n'en est pas ainsi pour le sage.

Vous avez donc cette première affirmation de la liberté en face de l'esclavage. L'homme autonome et libre est celui qui pourra orienter sa vie, orienter ses actions comme il le veut, et le grand obstacle à la liberté sera la crainte de la mort. Cette première définition de la liberté considère d'une certaine manière la liberté comme un *état*. La liberté est un état, comme l'esclavage est un état.

Chez Aristote, la liberté apparaît comme la position d'*actes libres*. Aristote insiste encore sur la question de l'esclavage et de l'état libre (cela reste présent dans toute la Grèce antique), mais il précise que la liberté est avant tout liée à la *volonté*. Dès ce moment, on commence à montrer que, comme on acquiert la volonté, on acquiert la liberté. Lorsqu'on voit uniquement la liberté-état, on est en présence de deux absolus : l'homme libre, l'homme esclave ; mais dès que l'on comprend que la liberté est liée à la volonté, on voit qu'il y a une volonté libre et que nous posons des actes volontaire et libres dont nous sommes *responsables*. C'est l'idée de responsabilité liée à la volonté, qui va nous faire comprendre ce qu'est la liberté. Et c'est toute la morale qui est liée à la liberté. Il n'y a pas de morale sans liberté, puisqu'il n'y a pas de morale sans responsabilité et que sans responsabilité il n'y a plus de liberté. La liberté, à partir d'Aristote, va donc être étudiée à l'intérieur même de la vie morale ; et l'on peut dire que c'est ce point de vue-là qui a dominé jusqu'à notre époque.

A notre époque, on essaie de regarder la liberté d'une manière différente, d'un point de vue beaucoup plus « existentialiste » ; on essaie de saisir la liberté *en elle-même*. Sartre dira que la liberté définit l'homme : La liberté « n'est pas une qualité surajoutée ou une *pro-*

priété de ma nature ; elle est très exactement l'étoffe de mon être » (4). Jusque-là, on n'avait jamais dit que la liberté définissait l'homme ; on parlait d'actes libres et on considérait qu'à côté des actes libres, il y avait d'autres actes qui ne l'étaient pas. Mais dans la perspective existentialiste, dans la perspective actuelle, on a tendance à considérer que la liberté se situe au niveau *ontologique*. La liberté définit ontologiquement la personne humaine ; la personne humaine est libre *dans son être* (5). Il y a là quelque chose de juste et quelque chose de faux, par quoi on fait de la liberté un absolu. Sommes-nous libres dans notre être ? Puis-je augmenter ou modifier mon être ? Puis-je mourir quand je veux ? Sans doute, il y a le suicide ; mais si je respecte ma vie, la mort arrivera sans que je l'aie voulue. Je ne peux pas non plus modifier certaines choses de mon tempérament qui sont héréditaires ; je sens bien qu'il y a des limites dans mon être, dans ma nature (6).

Il y a donc trois grandes étapes dans la philosophie de la liberté : la liberté vue comme un état, contraire à l'esclavage, la liberté au niveau de la philosophie éthique, et la liberté qui tend à définir ontologiquement la personne humaine (7). La personne humaine a le pou-

(4) *L'être et le néant*, p. 514. « La liberté coïncide en son fond avec le néant qui est au cœur de l'homme » (*ibid.*). Cf. p. 61 : « Ce que nous cherchions à définir, c'est l'être de l'homme en tant qu'il conditionne l'apparition du néant et cet être nous est apparu comme liberté. (...) La liberté humaine précède l'essence de l'homme et la rend possible, l'essence de l'être humain est en suspens dans sa liberté. » Et p. 65 : « La liberté c'est l'être humain mettant son passé hors de jeu et secrétant son propre néant. »

(5) Rappelons-nous encore ce passage bien connu de *L'être et le néant* : « J'émerge seul et dans l'angoisse en face du projet unique et premier qui constitue mon être ; toutes les barrières, tous les garde-fou s'écroulent, néantisés par la conscience de ma liberté : je n'ai ni ne puis avoir recours à aucune valeur contre le fait que c'est moi qui maintiens à l'être les valeurs ; rien ne peut m'assurer contre moi-même, coupé du monde et de mon essence par ce néant que je suis, j'ai réalisé le sens du monde et de mon essence : j'en décide seul, injustifiable et sans excuse » (*op. cit.*, p. 77).

(6) Notons qu'il y a aujourd'hui une théologie « personnaliste » qui, au nom de la liberté personnelle, voudrait dépasser la nature.

(7) A cette ponctuation sommaire, mais significative, de l'histoire philosophique de la liberté, nous pourrions ajouter, entre Aristote et la perspective contemporaine, l'étape cartésienne (à laquelle nous faisons allusion, ci-dessous, p. 185, note 8) et l'étape kantienne, marquée principalement par le rejet de la finalité morale. Chez Kant, la liberté est considérée d'une part comme la propriété qu'ont les êtres

voir de « néantiser » et, par ce pouvoir de néantiser, elle est libre. La négation fonde la liberté ; chez Sartre, c'est très net, et c'est très important à comprendre. Psychologiquement, il y a là quelque chose d'extrêmement fort. Un gosse aime toujours nier et là-dessus nous restons toujours comme des enfants : nous aimons toujours beaucoup nier. Pourquoi ? Parce que quand on nie, on manifeste la possibilité que l'on a d'être parfaitement autonome ; tandis que quand on dit « oui » on s'engage et on se met à la suite de quelqu'un. La possibilité que nous avons de nier met comme un abîme entre l'autre et nous, et elle nous replie sur nous-mêmes. La négation exalte considérablement notre liberté ; c'est peut-être même, du point de vue de notre conscience *psychologique*, à partir de la négation que nous comprenons le mieux ce qu'est notre liberté (je dis bien : dans notre conscience psychologique). Et c'est ce qui explique pourquoi toutes les philosophies négatives d'aujourd'hui aboutiront à l'exaltation de la liberté.

Réflexion philosophique. Réfléchissons maintenant,
La liberté de l'artiste. sur le plan philosophique,
pour essayer de découvrir

ce qu'est la liberté. C'est à partir de *nos expériences* que nous devons découvrir ce qu'est la liberté. Vous ne découvrez pas la liberté chez le voisin. Nous avons toujours l'impression que le voisin est beaucoup plus libre que nous, peut-être parce que nous avons beaucoup plus le sens de nos limites ; nous les voyons mieux et nous voyons moins les limites des autres (ce qui explique la rivalité terrible qui existe dans le monde d'aujourd'hui, parce qu'on a toujours l'impression que l'autre est plus libre).

Revenons donc à notre expérience. Nous avons deux grandes expériences de la liberté : la liberté de l'artiste

vivants d'agir indépendamment de causes étrangères qui les déterminent (et donc indépendamment du mécanisme de la nature) et d'autre part comme l'autonomie de la volonté, c'est-à-dire la détermination de la volonté par la seule raison : « en quoi donc peut bien consister la liberté de la volonté, sinon dans une autonomie, c'est-à-dire dans la propriété qu'elle a d'être à elle-même sa loi ? » (*Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. V. Delbos, Delagrave 1959, p. 180.)

et la liberté du choix amical. La liberté de l'artiste est un type de liberté très particulier. Rouault, que j'ai connu, représentait pour moi l'artiste libre dans toute sa force. Rouault ne permettait à personne de pénétrer là où il travaillait. A une époque de sa vie, il avait brûlé deux cents tableaux parce qu'ils ne l'intéressaient plus. Sachant qu'on lui reprochait d'être masochiste, de se réjouir de brûler quantité de ses tableaux, il me dit un jour : « Après tout, c'est moi qui les ai faits, ces tableaux ; j'ai bien le droit de les brûler » ! La liberté de l'artiste fait toujours penser à la fable de La Fontaine : *Le loup et le chien*. Le loup, c'est l'animal maigre, mais libre ; le chien est dodu, il a sa pitance tous les jours, mais... qu'a-t-il au cou ? L'artiste est un loup qui sauvegarde sa liberté de mille manières. Je parle ici des grands artistes, car les petits sont dépendants de la mode, et donc d'une quantité de choses : il faut bien, de temps en temps, qu'ils vendent leurs œuvres... C'est les grands artistes qu'il faut regarder, et au moment où ils sont le plus grands et le moins connus ; car quand ils commencent à connaître la gloire, leur liberté diminue, du moins très souvent, parce qu'il est très difficile de garder la liberté dans la gloire. La gloire est, d'une certaine manière, ce qui diminue le plus la liberté, et c'est pour cela que les gens, quand ils sont glorifiés, commencent à agir comme ils n'auraient jamais agi auparavant. Il est extrêmement difficile d'être magnanime, de dépasser la gloire et l'honneur.

La liberté de l'artiste consiste en ceci : l'artiste est libre de faire ou de ne pas faire, de réaliser son œuvre ou de ne pas la réaliser. D'une certaine manière l'artiste est mené par son « daïmôn » intérieur, par son inspiration, par quelque chose qui le saisit et qui est « plus fort que lui » ; mais il y aura toujours chez lui la possibilité de dire : « non », d'arrêter brusquement (bien que, une fois qu'il a commencé, il soit lié par une quantité de conditionnements provenant des exigences de la réalisation). La liberté de l'artiste consiste donc à pouvoir faire ou ne pas faire, à poser un acte ou à ne pas le poser. L'artiste est libre de réaliser une œuvre. Pourquoi ? Parce que son œuvre est limitée ; si grande qu'elle soit, elle est limitée et ne finalise pas, au sens absolu, l'artiste.

L'artiste, comme artiste, dépasse son œuvre et peut toujours la corriger, toujours la reprendre.

Liberté du choix amical. L'autre type de liberté que nous expérimentons, et qui est tout différent, c'est la liberté dans le choix amical, la liberté qu'a un ami à l'égard de son ami, la liberté de deux personnes qui se rencontrent et qui se choisissent. C'est une liberté beaucoup plus intérieure que celle de l'artiste. Le jour où l'on considère l'ami comme une œuvre qu'on peut façonner, l'amitié disparaît. Il y a en effet dans l'amitié un respect de l'autre : on respecte sa volonté. Et si l'autre ne veut pas être notre ami, nous le respectons, parce qu'il ne peut pas y avoir d'amitié contrainte. C'est, du reste, tout le drame de l'amitié : quand nous aimons quelqu'un et que cette personne ne nous aime pas, qu'elle refuse et s'écarte, l'amour ne peut pas s'épanouir. Pour qu'il puisse y avoir une véritable liberté dans l'amour, il faut que *deux amours* se rencontrent, et qu'ils se rencontrent en étant libres de se choisir. Il y a donc un choix mutuel à l'intérieur même de la liberté, et cet amour de choix personnel ne pourra être ce qu'il doit être que dans la mesure où il sera libre.

Evidemment, il y a des amours qui s'imposent, qui vous « tombent sur la tête » ou plus exactement sur le cœur, sans que l'on sache comment. Nous ne sommes pas entièrement libres à l'égard de quelqu'un qui nous séduit ou nous prend très profondément. Je dis exprès : « séduit », car le point de vue artistique intervient parfois dans l'amour. Nous sommes séduits, et la personne qui nous séduit s'impose à nous ; mais la séduction n'est pas l'amour, ce premier moment de séduction n'est pas l'amour. Il faut qu'ensuite, si la séduction est réciproque (car elle ne l'est pas toujours ; elle l'est même rarement, tandis que l'amour est réciproque), il y ait reconnaissance d'un véritable amour personnel dans un choix libre. Un véritable choix est toujours libre, parce que c'est une préférence, une préférence qui accorde à la personne que nous aimons un sort unique ; et, en lui accordant cette préférence, nous montrons notre liberté à son égard.

Vous voyez que les deux grands types de liberté :

la liberté de l'artiste et la liberté du choix amical, sont tout à fait différents, parce que l'un est beaucoup plus intellectuel et l'autre beaucoup plus affectif. C'est cela qui va nous faire comprendre ce qu'est la liberté. La liberté de l'artiste est beaucoup plus intellectuelle : l'artiste est un homme intelligent jusque dans son imagination et sa sensibilité, et sa liberté consiste à réaliser quelque chose parce que cela lui plaît. C'est pourquoi les artistes sont « impossibles à vivre », parce qu'ils ne font que ce qui leur plaît et, *en tant qu'artistes*, ils ont raison. Leur liberté d'artistes, c'est de faire ce qui leur plaît, sinon ils ne font rien de bon ; mais ce n'est pas la liberté de l'homme en totalité, c'est uniquement la liberté de l'artiste, une liberté très intellectuelle : saisir ce qui plaît à sa connaissance, à son imagination, à sa sensibilité (c'est pourquoi on juge très mal les artistes de l'extérieur : on ne comprend pas). Vous voyez dès lors le très grand danger, quand l'art prend tout l'homme : la liberté de *l'artiste* s'identifie avec la liberté de *l'homme*.

Dans la liberté de choix, au contraire, c'est le côté affectif qui domine. Il faut aimer beaucoup quelqu'un pour le préférer à tous les autres ; tant qu'on ne le préfère pas à tous les autres, on n'est pas libre ; on reste dans ce premier amour qui s'est imposé et qui n'est pas l'amour spirituel, mais un amour instinctif, un amour où l'on a été séduit par l'aspect sensible de la personne aimée. Le véritable amour spirituel est toujours libre et se traduit toujours dans un choix, dans une élection qui est une préférence. Pour préférer il faut aimer beaucoup, et donc la liberté naît à l'intérieur de l'amour ; plus vous aimez, plus vous êtes libre, libre de choisir, de mettre au-dessus de tous les autres la personne que vous préférez, en relativisant par le fait même tous les autres. Dans la mesure même où votre amour est intense, vous êtes libre, parce que vous relativisez les autres. Il ne faut pas tomber dans l'injustice ; mais un véritable amour spirituel, un amour à l'égard d'une personne qui est digne d'être aimée et qui réclame cet amour, nous rend libre, il relativise tous les autres dans cette préférence.

Il y a donc une liberté qui apparaît plus liée à l'intelli-

gence et une liberté qui apparaît plus liée au cœur. Cela explique comment, au plan philosophique, il y a des philosophes qui expliquent la liberté avant tout par l'intelligence et d'autres qui l'expliquent avant tout par l'amour ; c'est parce qu'il y a en nous deux types de liberté, une liberté artistique et une liberté affective, une liberté éthique. Ces deux libertés sont toutes deux des libertés, mais l'une et l'autre sont limitées, l'une et l'autre sont dans un secteur donné — ce qui montre bien que la liberté n'est pas un absolu, puisque, de fait, elle se présente à nous sous deux visages tout à fait différents : la liberté de l'artiste et la liberté de l'ami. J'insiste, parce qu'on ne le fait pas assez : ou bien on ne voit la liberté qu'en fonction de la liberté de l'ami, ou bien on ne regarde que la liberté de l'artiste ; on fait alors une confusion qui empêche de comprendre ce qu'est la liberté.

Qu'est-ce que la liberté ? A partir de ces deux grandes expériences, en comprenant que la liberté s'exerce de ces deux manières, nous pouvons nous poser la question : qu'est-ce que la liberté ? Ce qui semble net, et même est évident, c'est que la liberté ne peut se ramener ni à la simple intelligence, ni à l'appétit pur ; elle est en elle-même trop complexe. Elle va impliquer le concours de l'intelligence et de l'appétit, et ne pourra naître que si l'intelligence et l'appétit s'unissent d'une manière très intime. C'est cela qu'on a voulu exprimer en disant que la liberté provenait du libre-arbitre. Il ne s'agit pas de considérer le libre-arbitre comme une faculté distincte de l'intelligence et de la volonté, mais comme la rencontre des deux. Le libre-arbitre implique nécessairement intelligence et volonté, c'est-à-dire intelligence et amour. Il n'y a pas de liberté sans intelligence, il n'y a pas de liberté sans amour, au moins un amour initial, premier (ceci, du reste, nous montre tout de suite qu'il ne peut y avoir de liberté chez les animaux, et qu'il n'y en a pas non plus chez nous dans la mesure où nous retombons au niveau passionnel et où nous nous laissons mener par les propagandes de toutes sortes). Et c'est parce que la liberté implique l'intelligence et l'amour qu'il y a comme deux modalités différentes de

liberté, l'une manifestant davantage le rôle de l'intelligence, l'autre celui de l'amour.

Essayons de comprendre comment la liberté naît à partir de ce lien de l'intelligence et de l'amour. Elle ne peut naître qu'à partir d'un jugement supposant un amour. Quel est ce jugement qui est à la naissance de la liberté ? Pour que la liberté puisse naître il faut que nous ayons suffisamment de recul à l'égard des biens qui s'offrent à nous, à l'égard des activités que nous pouvons poser ; il faut que l'intelligence puisse estimer, juger de la *relativité* de certains biens. Autrement, il n'y a pas de liberté ; et c'est pour cela qu'il n'y a pas de liberté dans l'instinct ; parce que dans l'instinct, vous collez directement à un bien immédiat, sans aucun recul. C'est pour cela aussi que, quand on est trop passionné, il ne peut plus y avoir de liberté : on se laisse mener. La liberté exige ce recul grâce auquel l'intelligence peut estimer la relativité de certains biens. Elle n'est jamais un acte premier, primitif, fondamental.

La liberté naît de l'amour S'il y a une liberté ar-
et est ordonnée à l'amour. tistique, cette liberté
 n'est pas morale. La li-

berté d'un Epicurien qui cherche uniquement le plaisir n'est pas morale ; elle n'est pas légitime moralement, mais elle existe, philosophiquement. Celui qui cherche uniquement la jouissance a une certaine liberté, il a fait un choix. Sans doute, au bout d'un certain temps, s'apercevra-t-il de la limite de cette liberté. Il faut donc bien comprendre, au niveau philosophique, que la liberté n'est pas toujours bonne ; c'est pourquoi il ne faut pas chercher toujours la liberté. Il faut chercher avant tout l'amour véritable, qui nous unit à notre bien, à notre véritable fin.

Reconnaissons cependant que l'attitude épicurienne vaut mieux que de vivre comme un animal. Elle implique déjà une certaine maîtrise de soi, et il faut une maîtrise de soi pour qu'il puisse y avoir liberté. Un Epicurien a une certaine maîtrise de soi et il veut agir librement. Un artiste a une maîtrise de soi, et il a parfaitement raison, dans son domaine artistique, d'avoir ce type de liberté. Mais il faut comprendre que l'homme doit aller plus loin

que l'art, que l'homme doit dépasser le point de vue de la jouissance et doit chercher une finalité plus profonde. Nous retrouvons au cœur de la liberté le problème de la finalité. La liberté est bonne quand elle me permet d'atteindre davantage ma fin, une fin qui est légitime pour moi. Une liberté qui, de fait, me distrait, une liberté de dilettante, est bien une liberté, mais qui, tôt ou tard, va se diminuer elle-même.

La liberté, si elle naît de l'amour, est aussi *pour* l'amour ; et elle exige une lucidité de l'intelligence qui voit la relativité des moyens. Philosophiquement c'est très simple, mais dans notre vie, c'est très complexe. Cependant, à des niveaux très différents, c'est toujours la même chose : la liberté naît de l'amour, elle présuppose un amour, elle est ordonnée à un amour et elle présuppose un jugement de l'intelligence.

Où augmente et où diminue la liberté ? Pour pouvoir estimer la relativité des différents biens ou des diverses activités que je puis exercer, il faut nécessairement qu'il y ait pour moi un

bien premier, plus foncier ; je ne peux relativiser les biens que par rapport à une certaine échelle de valeurs ; si je n'ai pas d'échelle de valeurs, je ne pourrai jamais relativiser, je dirai que tous les biens et toutes les activités se valent. Si je comprends qu'il y a une relativité dans les différents biens ou dans les différentes activités que je peux exercer, j'ai constamment à choisir. Pour choisir telle activité plutôt que telle autre, telle situation plutôt que telle autre et ainsi de suite, il faut que l'intelligence soit capable de relativiser ces activités ; et pour les relativiser, il faut nécessairement que j'aie un certain sens d'une activité que je considérerai comme celle qui finalise ma vie, qui finalise toutes mes autres activités. Même l'artiste, quand il dit : « non, je ne veux pas faire cette œuvre », la relativise, parce qu'elle demanderait trop de travail, ou parce qu'il ne se sent pas suffisamment en « état de grâce » pour la faire, etc. Il considère qu'il vaut mieux garder sa liberté pour faire autre chose, et donc il relativise cette activité possible.

Donc, pour que ma liberté puisse naître, il faut nécessairement un jugement d'estimation à l'égard de la

relativité de mes biens et de mes activités ; c'est pour cela que ma liberté augmente dans la mesure même où ma volonté se porte vers un bien plus grand et où je suis capable d'activités plus parfaites. Autrement dit, si j'opte profondément pour l'amour du Bien souverain (même au plan purement philosophique), nécessairement ma capacité de liberté augmente, parce que par rapport à l'amour de ce souverain Bien, tous les autres biens se relativisent ; alors que si j'opte uniquement pour un bien humain, la richesse par exemple, tous les autres biens doivent lui être relatifs, et donc les biens spirituels deviennent relatifs à un bien matériel. Mon esprit devient alors l'esclave de ce bien.

Je prends exprès les deux extrêmes : le Bien souverain et la richesse (Dieu et Mammon, pour reprendre les expressions mêmes du Christ). Si j'oriente ma vie vers une finalité transcendante, qui me dépasse (le Bien souverain), l'amour que j'ai pour ce Bien, et dont *je vis actuellement* (si du moins je l'aime vraiment) relativise une quantité d'autres biens, et donc ma liberté augmente. Il se creuse en moi, en fonction même de cet amour, une capacité plus grande de liberté. Au contraire, si je suis finalisé par un bien immédiat, un bien inférieur à moi, je me diminue en cherchant ce bien et, progressivement, ma capacité de liberté diminue ; elle diminue parce que s'imposent à moi les moyens absolument nécessaires à l'obtention de cette fin immédiate. La liberté implique donc un amour, l'orientation vers une fin, vers un bien. Qu'il s'agisse du Bien souverain, ou de personnes humaines, ou de biens humains, il faut nécessairement, pour être libre, qu'il y ait une orientation vers une fin. Evidemment, on peut prendre comme fin la volupté. Les Epicuriens disaient déjà que la première finalité de la vie humaine, c'est le plaisir. Si je prends comme unique finalité la jouissance et la volupté, mon choix libre à l'égard de tous les biens sera guidé par la recherche du maximum de jouissance. Il faut se rappeler ce que disait Epicure, qui avait un sens extraordinaire de la liberté. Il avait opté pour la jouissance, mais une jouissance très intellectualisée, très esthétique : il fallait que tous les plaisirs soient mesurés, évalués, avec une véritable finesse d'intelligence, afin d'assurer le maxi-

mum de plaisir. On retombe alors dans la liberté esthétique à l'intérieur de la jouissance ; Epicure en est un exemple très net ! Or l'épicurisme est présent à toutes les époques, et particulièrement à la nôtre.

Vous voyez qu'à l'intérieur de cette attitude, parce qu'il y a un choix, une orientation de vie vers le plaisir, il y a une certaine liberté ; une liberté qui, certes, ne sera pas justifiée moralement, mais qui sera quand même une liberté ; elle existera parce qu'à partir de ce choix, et en fonction de cette finalité, les moyens se relativiseront. Si, pour qu'il y ait liberté, il faut une orientation vers un bien, et un jugement de l'intelligence saisissant la relativité des moyens à l'égard de cette fin prise comme absolu, comme mesure, on comprend très bien, sur le plan philosophique, qu'à partir de là il y ait des libertés moralement bonnes et des libertés moralement mauvaises. Il faut bien voir qu'en soi, la liberté n'est pas toujours morale ; ceci est très important à comprendre.

La liberté chrétienne. Au-delà de cette liberté philosophique et humaine, il y a la liberté chrétienne. En effet, la liberté est, d'une certaine manière, analogique ; elle se réalise différemment à des niveaux différents ; elle implique toujours un amour et un jugement d'estimation à l'égard de la relativité des biens, mais elle joue sur des plans différents. La liberté chrétienne est la liberté qui vient du Saint-Esprit. L'Esprit Saint nous rend libres, et nous sommes libres dans la mesure où nous sommes chrétiens ; mais cette liberté du chrétien est de plus en plus intérieure ; c'est une liberté qui vient de ce que j'ai opté pour le Christ et que je me considère comme lié à Lui et faisant œuvre commune avec Lui. Donc, c'est dans l'amour que j'ai pour le Christ et, par Lui, pour le Père, dans l'Esprit Saint, que je suis libre. Cette liberté pourra très bien ne pas se montrer à l'extérieur. Il y a des chrétiens qui étaient des esclaves, et qui considéraient que d'être esclaves ne supprimait pas leur liberté de chrétiens ; de même qu'il y a des gens qui sont en prison et qui, considérant qu'ils sont en prison pour des causes injustes, gardent une liberté intérieure merveilleuse ! Comme nous

l'avons vu, la liberté ne se définit pas par le manque de contrainte (ce ne sont que des conditions, si importantes qu'elles puissent être). Celui qui a une vie intérieure pourra toujours redécouvrir au-dedans de lui-même une liberté. Evidemment, si la contrainte devient violente au point que l'on n'en puisse plus, à ce moment-là le conditionnement humain nous met dans une situation-limite et la liberté ne peut plus être sauvée que grâce à un don très grand de Dieu : c'est la liberté héroïque du martyr. Le martyre est un acte de liberté, de liberté héroïque, et c'est l'antidote du suicide. Le suicide n'est pas un acte héroïque de liberté ; au contraire, en ne voyant plus qu'une issue : se suicider, on cède aux conditions dans lesquelles on se trouve, et donc on devient esclave du conditionnement. Par contre, dans le martyre, on considère que l'Amour de Dieu est capable de nous libérer de tous les conditionnements, parce qu'il y a au-dedans de nous-mêmes quelque chose de plus fort que tous ces conditionnements : notre amour pour le Christ.

Si vous voulez analyser la liberté chrétienne, vous retrouverez ce que nous avons vu au plan philosophique, et tout d'abord l'intensité de l'amour. C'est à l'intérieur de cette intensité de l'amour que va naître la liberté chrétienne. Plus nous aimons le Christ, plus nous sommes libres, parce que cet amour à l'égard du Christ nous fait mieux comprendre la relativité des autres biens, nous fait mieux comprendre que le conditionnement dans lequel nous sommes, si important qu'il puisse être pour l'épanouissement psychologique, n'est pas tout, que notre cœur est autre part, parce que nous sommes liés au Christ. Cet amour à l'égard du Christ est bien source de liberté ; et le jugement de foi, à l'intérieur de cet amour, nous fait saisir la valeur des différents biens, et nous fait comprendre que les biens évangéliques sont toujours des moyens pauvres, mais qui demeurent. Les moyens riches peuvent disparaître, les moyens pauvres ne disparaissent pas, et c'est pourquoi la liberté évangélique est si forte. La liberté d'un saint François d'Assise est extraordinaire. Vous connaissez son geste : en face de son père opulent, au moment où la bourgeoisie commence à être prise par la richesse, saint François fait ce geste de rupture à l'égard

de richesses qui risquent de supprimer la liberté, parce que lui veut garder sa liberté intérieure. C'est bien la liberté du pauvre, celle qui vient de l'Esprit Saint (puisque l'Esprit Saint est le « Père des pauvres » comme le dit la liturgie : « Veni, Pater pauperum »). C'est une liberté en laquelle on comprend qu'on n'est libre que dans la mesure où l'on aime, et que plus on aime, plus on est libre, et que les moyens, lorsqu'il s'agit de la vie divine, sont des moyens de pauvreté. Mieux vaut ces moyens de pauvreté, parce qu'ils sont moins lourds ; on est moins lourd quand on est pauvre que quand on est riche (dans tous les domaines) et cela permet une plus grande liberté, parce que cela permet une intensification plus grande de l'amour. L'Esprit Saint nous fait comprendre que ces moyens pauvres permettent à l'amour d'aller plus loin, de tout envahir ; on retrouve là la liberté suprême qui est tout entière ordonnée à l'amour et qui permet à l'amour d'être pleinement lui-même. Nous rejoignons bien ici l'aspiration la plus profonde de la liberté de choix : quand on aime beaucoup quelqu'un, on le choisit librement, et cet acte libre de choix est tout entier ordonné à un amour plus grand.

Réponses aux objections A partir de là, nous pouvons répondre aux objections posées au point de départ, et tout d'abord à

La liberté n'est pas constitutive de l'homme.

l'exaltation de la liberté : la liberté ne peut pas être un absolu ; c'est le bien qui est un absolu, et l'amour qui unit à ce bien. Ceci est très important. L'amour qui unit au bien-fin est un absolu parce que cet amour seul peut amener l'épanouissement plénier et total de ce que nous sommes ; tandis que la liberté, provenant de l'amour, doit être ordonnée à l'amour.

Par là nous pouvons comprendre comment la liberté ne peut être constitutive de l'homme, car elle n'est pas ce qui est fondamental et premier dans l'homme. Elle n'est pas immédiatement d'ordre ontologique, bien qu'évidemment elle se fonde sur l'esprit, et donc sur telle modalité d'être (l'être-pour-soi, dirait Sartre). Si l'on ne distingue plus l'être de la vie, si on ne le distingue plus des opérations spirituelles, on voit comment on peut

dire que la liberté est ontologique ; car la liberté implique la vie, elle est une manière de vivre, elle se réalise dans nos opérations spirituelles. Mais si l'on veut préciser, il faut dire que la liberté se fonde sur l'esprit, sur l'intelligence, sur un jugement, et qu'elle se réalise toujours dans une activité volontaire. Elle caractérise cette activité et, par le fait même, le sujet qui exerce cette activité. En ce sens, elle manifeste un état, une manière d'être et de vivre ; elle caractérise un style personnel de vie. Elle est même ce qui nous manifeste de la manière la plus explicite la vie de l'esprit, les caractères propres de la personnalité humaine. Et c'est ce qui explique qu'on en arrive si facilement à identifier liberté et personnalité ; alors qu'en réalité la personne, au niveau philosophique, est immédiatement d'ordre ontologique, tandis que la liberté est immédiatement de l'ordre de l'exercice de l'activité personnelle (8).

Ce que la psychologie peut saisir de la liberté. Revenons maintenant à la position des psychanalystes. Nous comprenons bien

(8) Chez Descartes (point de départ de la philosophie moderne), la liberté (identifiée, du reste, à la volonté) est expérimentée comme infinie, et comme ce qui apparente le plus l'homme à Dieu (en qui, la liberté, si on la considère en elle-même, n'est pas plus grande qu'en l'homme). Notons ce passage de la *IV^e méditation* : « Je ne puis pas aussi me plaindre que Dieu ne m'a pas donné un libre arbitre, ou une volonté assez ample et parfaite, puisqu'en effet je l'expérimente si vague et si étendue, qu'elle n'est renfermée dans aucunes bornes (...) Il n'y a que la seule volonté, que j'expérimente en moi être si grande que je ne conçois point l'idée d'aucune autre plus ample et plus étendue : en sorte que c'est elle principalement qui me fait connaître que je porte l'image et la ressemblance de Dieu. Car, encore qu'elle soit incomparablement plus grande dans Dieu que dans moi, soit à raison de la connaissance et de la puissance qui, s'y trouvant jointes, la rendent plus ferme et plus efficace, soit à raison de l'objet, d'autant qu'elle se porte et s'étend infiniment à plus de choses ; elle ne me semble pas toutefois plus grande, si je la considère formellement et précisément en elle-même. Car elle consiste seulement en ce que nous pouvons faire une chose, ou ne la faire pas... » Ainsi, pour Descartes, c'est la découverte de notre liberté qui donne à notre personnalité le sens de sa parenté avec l'Être absolu, avec Dieu et, par le fait même, lui fait comprendre sa propre dignité. Notons aussi que, pour Descartes, la liberté de choix est extrinsèque à la notion même de liberté : il n'est plus question que du pouvoir qu'a le sujet d'agir ou de ne pas agir (car le choix, relatif à un bien, implique une imperfection qui s'oppose à la liberté expérimentée comme un absolu). Descartes affirme ainsi le primat de la causalité efficiente sur la causalité finale.

ce qu'ils veulent dire : l'homme est terriblement conditionné, c'est vrai. Ce que nous pouvons mesurer le mieux, du point de vue psychologique, c'est le conditionnement ; je crois même que c'est la seule chose que les psychologues, comme tels (surtout les freudiens), puissent mesurer. Ils mesurent immédiatement le conditionnement d'un homme, mais ils ne mesurent pas son amour spirituel, ils ne peuvent le saisir. Et parce que l'amour spirituel échappe aux regards du psychologue comme tel, la liberté, en ce qu'elle a de plus profond, lui échappe aussi.

Ne demandez donc pas à un psychologue de vous dire ce qu'est votre liberté. Il pourra uniquement, en voyant votre conditionnement, vous dire les limites de votre liberté, dans la mesure où il la reconnaît. La liberté, nous la découvrons nous-mêmes ; c'est une expérience intérieure que nous devons faire nous-mêmes, à travers l'amour. Ainsi, les deux pôles par où nous découvrons notre liberté le mieux sont : au plan psychologique, l'aspect de la négation (ce que je vous disais tout à l'heure) et plus profondément (et à l'opposé), l'aspect du plus grand amour dans un choix de préférence.

VI

L'autorité est-elle périmée ?

La « crise de l'autorité ». L'autorité est certainement l'un des aspects les plus contestés de notre monde d'aujourd'hui. On a parlé de « crise de l'autorité », et ce n'est pas pour rien. La « crise de l'autorité » se situe à la fois du côté de ceux qui sont sujets à l'autorité et du côté de ceux qui l'exercent. Car on ne peut pas exercer l'autorité quand on sent autour de soi que cette autorité est toujours contestée ; fatalement, on diminue l'exercice de l'autorité et, au bout d'un certain temps, elle disparaît. Nous essaierons de comprendre ce que, profondément, cela signifie.

On considère aujourd'hui (je rappelle quelques objections courantes) que l'autorité empêche l'épanouissement de la personne, qu'elle est un facteur d'aliénation : si l'autorité n'existait pas, on pourrait être parfaitement soi-même. Même si l'on accepte l'autorité comme un tuteur au point de départ, on n'admet pas qu'elle demeure trop longtemps : très vite on la rejette, parce qu'elle gêne. Et ceci se produit au niveau de toutes les autorités. Ce qui est beaucoup plus grave, c'est de voir que cette crise atteint jusqu'à la famille ; c'est peut-être en cela que consiste l'aspect nouveau de la crise actuelle de l'autorité.

Jusqu'à quel âge un enfant, aujourd'hui, accepte-t-il d'obéir ? Jusqu'à quel âge accepte-t-il des remarques concernant sa manière de vivre, et spécialement concernant ses lectures ? C'est peut-être là, en effet, un des domaines où l'obéissance est le plus difficile et le plus significative, car il s'agit de l'épanouissement proprement

intellectuel ou artistique ; or c'est dans le domaine de l'intelligence et de l'art que notre autonomie est ressentie avec le plus de force. Aujourd'hui, dans ce domaine de l'art, il est très difficile d'éduquer car, en réalité, on a beaucoup de peine à comprendre les interférences qui peuvent se produire entre l'art et la morale dans le développement de la vie humaine. Du reste, il ne faut pas l'oublier, l'autorité des parents ne s'exerce pas immédiatement dans le domaine de l'art ; l'autorité des parents s'exerce proprement dans le domaine moral et, même dans ce domaine, elle tend aujourd'hui à disparaître, peut-être, précisément, parce que l'art tend à supplanter la morale...

Ce qui est vrai du point de vue familial l'est aussi au niveau de l'enseignement. Tous ceux qui enseignent savent combien l'*auctoritas* du maître est diminuée, comparativement à ce que nous-mêmes avons vécu il n'y a pas si longtemps ! L'autorité du maître, aujourd'hui, non seulement n'est plus respectée, mais n'est plus reconnue. Le maître peut, certes, se faire aimer de ses étudiants, et c'est très bien, mais son autorité proprement dite n'est plus communément admise. Nous devons donc nous poser la question : y a-t-il vraiment une autorité du maître ? est-ce un des modes de l'autorité ? Quant à l'autorité politique, inutile d'en parler...

Crise dans l'Eglise. Ce qui est plus grave encore, c'est que cette crise de l'autorité atteint l'Eglise. Notre civilisation occidentale a été une civilisation chrétienne. L'autorité de l'Eglise était facilement considérée comme le rempart sur lequel s'édifiaient les diverses autorités (au moins pendant de nombreux siècles) — ce que, du reste, on reproche aujourd'hui assez durement à l'Eglise !

Cette autorité a subi, au cours des siècles, de nombreuses attaques revêtant des formes diverses. Nous pensons spécialement à la Réforme ; dans cette crise qui est intérieure à l'Eglise occidentale, à l'Eglise de Rome, c'est l'autorité du Pape qui, en définitive, est atteinte et rejetée. Plus tard une autre crise, toute différente, atteint l'Eglise de France (et, par elle, beaucoup d'autres) : c'est la Révolution, qui veut laïciser complètement l'au-

torité politique, la « désacraliser » comme nous dirions aujourd'hui, la séparer totalement de l'autorité de l'Eglise que, du reste, on ne reconnaît plus. Puis, progressivement, les idéologies philosophiques propagent, à leur manière, une volonté de libération de l'intelligence humaine à l'égard de toute autorité, en particulier celle de l'Eglise et de la Révélation.

Actuellement, c'est jusque dans la famille que l'on veut se libérer totalement de ce que représente une éducation dite « chrétienne ». Et, à l'intérieur de l'Eglise, on veut se libérer, d'une manière ou d'une autre, de toute autorité : les serviteurs ne veulent-ils pas devenir des maîtres ? N'en avons-nous pas eu, il y a quelques temps, comme un signe très net, lorsque les théologiens ont déclaré qu'ils désiraient désormais être jugés par leurs pairs ? Le théologien, depuis toujours, était considéré dans l'Eglise comme un serviteur, le grand serviteur de la foi. Certes, il est difficile de mettre l'intelligence humaine au service de la foi ; néanmoins, c'était cette attitude fondamentale qui commandait toute la théologie. Mais progressivement, sous l'influence de certains maîtres (qu'il est facile de reconnaître), les théologiens ont semblé oublier qu'ils étaient des serviteurs tenus de reconnaître, dans la foi, l'autorité visible (ministérielle) des Evêques et du Souverain Pontife. On devine alors la tendance de leurs revendications : « nous voulons avoir notre tribunal, nous voulons que les théologiens soient jugés par des théologiens » — ce qui veut dire : nous voulons être jugés par des gens intelligents, qui aient la même culture, les mêmes connaissances théologiques que nous, et non par des théologiens souvent inconnus, vivant à Rome, loin des problèmes dont nous-mêmes sentons toute l'acuité (1).

(1) Il peut certes y avoir, dans cette revendication des théologiens, quelque chose de très légitime ; car il n'est pas toujours facile de bien saisir les intentions profondes d'un chercheur (et la recherche théologique, en elle-même, est bonne) : une recherche qui se fait en tel ou tel milieu est difficilement comprise dans un milieu tout différent et par des théologiens sensibilisés à d'autres problèmes. C'est pourquoi il est souvent arrivé que des chercheurs, au niveau théologique, ne se soient pas sentis compris par des théologiens ayant des préoccupations tout autres. Il y a donc quelque chose de légitime dans cette revendication. Mais il ne faut pas qu'elle prétende donner

Il y a là, me semble-t-il, quelque chose de très significatif, car cela montre que la recherche de l'intelligence tend à vouloir passer avant la foi. Les Pères de l'Église ont toujours souligné avec force que le caractère propre du mystère du Christ était d'assumer l'humain en le mettant au service de la foi, de l'espérance et de la charité, de l'assumer de la manière la plus merveilleuse qui soit pour le mettre le plus possible au service de l'Amour. Le jour où l'intelligence et la volonté humaines n'acceptent plus *l'obsequium fidei* (il y a une docilité à l'égard de la foi qui est une sorte d'obéissance), cela signifie qu'au cœur même de l'Église il y a une crise fondamentale au niveau de l'autorité, puisque l'autorité, dans l'Église, repose sur la foi.

Pour bien comprendre cette crise de l'autorité, il faudrait voir comment elle s'est préparée de longue date. On n'y est pas arrivé d'un seul coup, mais par paliers successifs. D'autre part, il faut bien reconnaître que, dans le domaine de l'autorité, certaines confusions se sont faites, progressivement elles aussi, qui ont appelé des réactions. Il faut être attentif à ces confusions regrettables et nocives pour mieux comprendre ce que l'Esprit Saint nous demande aujourd'hui.

Autorité et obéissance Nous ne devons pas avoir
au service de l'amour. peur d'exercer l'autorité que
 nous avons à exercer, mais
 il faut essayer de l'exercer d'une manière plus intelligente qu'avant, et d'une manière plus ordonnée à l'épanouissement de l'amour. L'autorité divine dans l'Église doit toujours, sous toutes ses formes, être au service de l'amour. Je ne veux pas critiquer ici ce qui se faisait avant dans l'Église ; je veux seulement rappeler que les circonstances ont changé, que la psychologie des gens

aux recherches théologiques une autonomie semblable à celle des recherches scientifiques ordinaires ; car les recherches théologiques, pour demeurer théologiques, demandent d'être dépendantes de la foi et de la Tradition de l'Église. C'est la foi et la Tradition de l'Église qui doivent éclairer ces recherches et les finaliser ; elles se font en vue de l'épanouissement de la foi, pour une plus grande intelligence de la foi.

s'est modifiée, et qu'on ne peut plus exercer l'autorité de la même manière qu'avant. Mais on ne doit pas pour autant abdiquer l'autorité, parce que l'abdication de l'autorité, c'est l'abdication foncière d'un ordre voulu par Dieu. Il faut donc continuer à exercer l'autorité que l'on a à exercer, même si c'est particulièrement difficile, même si l'on doit accepter d'être seul — ce que l'on a beaucoup de peine à accepter. Plus on exerce d'autorité, plus il y a de solitude. Et si on exerce une autorité suprême, on est dans une extraordinaire solitude, il ne faut jamais l'oublier. La solitude du Saint-Père est très grande aujourd'hui. Avant de le critiquer, il faut se rappeler qu'il est dans une très grande solitude ; et si nous reconnaissons vraiment son autorité, nous devons l'aimer plus pour pouvoir mieux comprendre l'exercice de son autorité. Cela, nous devons le faire à l'égard de tous ceux qui exercent sur nous une autorité — ce qui ne veut pas dire du tout qu'il faille être des moutons de Panurge, ni que nous devions obéir d'une manière purement aveugle, ou obéir parce qu'il faut obéir. Si l'on a eu une certaine tendance à mettre un absolu dans l'obéissance, une telle tendance n'est pas entièrement vraie, et risque toujours de conduire à un certain excès de l'autorité (on ne peut nier que l'autorité a parfois pris possession de domaines où elle n'avait pas à s'exercer). L'obéissance ne peut être un absolu que lorsqu'elle est reliée immédiatement à l'amour, dans l'ordre surnaturel. Vous savez ce que dit Notre-Seigneur dans l'*Évangile de S. Jean* : « Si vous m'aimez, vous garderez mes commandements » (2). L'obéissance devient une manifestation de l'amour ; elle provient de l'amour et retourne à l'amour. La charité seule est l'absolu, l'obéissance reste toujours un moyen ; mais reliée à l'amour elle devient un moyen conjoint de l'amour, et devient, elle aussi, un absolu au sens fort.

Pour répondre aux objections que nous avons soulevées contre l'autorité, pour essayer de comprendre ce qu'elles peuvent avoir de légitime et ce qu'elles ont

(2) *Jean*, XIV, 15.

d'excessif, et avant de préciser ce qu'est l'autorité, quelles sont ses diverses modalités et comment elle est légitime, il ne serait pas inutile de nous rappeler rapidement comment, historiquement, s'est préparée cette crise actuelle de l'autorité. Mais c'est là un problème bien complexe, en raison des interférences multiples de la religion, de la philosophie et de la politique. Je ne traiterai donc pas explicitement cette question ici ; ce n'est pas le but de cette conférence. Cependant, il me semble important de vous signaler quatre grandes positions philosophiques très différentes, voire opposées : celles de Platon, d'Aristote, de Hegel et de Freud (3).

(3) Sans vouloir faire ici la genèse de la crise de l'autorité, notons seulement quelques points importants. Dès le xiv^e siècle se produit, au niveau théologique, la terrible crise du nominalisme (avec Ockham) et la conception de l'autorité se trouve radicalement modifiée. Refusant de considérer la nature comme un principe réel de détermination, de mouvement et de vie, le nominalisme ne veut plus entendre parler d'un ordre naturel et considère que tout ordre est conventionnel. L'autorité, alors, n'est plus regardée que comme un *pouvoir* ; elle est réduite à cela. Certes, toute autorité implique un pouvoir ; mais tout pouvoir est-il une autorité ? Le pouvoir exprime, avant tout, une puissance d'efficacité, d'efficience, en vue d'un résultat. L'autorité, elle, n'exprime-t-elle pas en premier lieu une certaine dignité personnelle, une capacité de responsabilité à l'égard de soi-même et des autres ?

Progressivement, la conception nominaliste de l'autorité a pris corps dans les idées (pensez à un Machiavel) et dans les institutions ; et, au xvi^e siècle, nous voyons cette conception nouvelle de la royauté : le Roi est souvent, dans les discussions, assimilé au « tyran » — sous l'influence, du reste, d'un certain retour à la civilisation grecque et latine. Le Roi est « tyran » (d'une autre façon que dans la Grèce antique) ; c'est le despote, dont les excès justifient parfois la disparition violente. De fait, le xvi^e siècle nous a laissé toute une série de discussions théologiques sur le tyrannicide. (Remarquons que déjà, au Moyen Age, S. Thomas se pose la question : a-t-on le droit de faire disparaître un tyran ? — ce qui montre bien que l'autorité politique n'est pas un absolu.) Toutes ces discussions, au xvi^e siècle, amènent nécessairement une certaine relativisation de l'autorité. Parallèlement, on voit le parlement prendre de plus en plus de pouvoir. Par le fait même, l'autorité va s'enraciner fondamentalement dans ceux que le parlement représente, et c'est le début de certaines thèses « démocratiques », dès le xvi^e siècle : il faut que l'autorité absolue du despote soit tempérée. Au xvii^e siècle, Hobbes (pour qui les hommes ne sauraient agir que par intérêt personnel) expose dans son *Léviathan* une théorie de la société où le pouvoir absolu du souverain n'est plus de droit divin, mais est fondé sur un contrat social (« contrat social » dont Rousseau s'inspirera, mais en un tout autre sens, puisque pour lui c'est la volonté générale, et non plus l'intérêt individuel, qui a force de loi).

A l'intérieur de l'Eglise, cette conception du nominalisme va aussi avoir son influence, car, l'aspect de la finalité disparaissant au profit du pouvoir, l'autorité cherche à devenir absolue. La Réforme va ap-

Platon. Revenons donc d'abord, comme toujours, à la source de notre culture philosophique, qui est la Grèce ; c'est très important. (Du reste, quand vous considérez la *République* de Platon d'un œil froid et que vous regardez ce qui se passe aujourd'hui, vous pouvez constater qu'on n'a rien inventé : c'est toujours à peu près les mêmes problèmes ; autrement dit, il y aura toujours des conceptions diverses de l'autorité, ce qui ne veut pas dire qu'il n'y a pas une conception vraie de l'autorité, mais qu'il y a toujours des conceptions mineures à côté de ce que représente véritablement l'autorité). Dans la perspective idéaliste de Platon, l'autorité, c'est l'autorité du roi philosophe. Le roi philosophe doit être le contemplatif qui organise l'Etat. Mais n'est-ce pas trop beau ? Car la contemplation philosophique, selon Platon, n'est pas immédiatement pratique ; et quand le philosophe contemple, ne risque-t-il pas de perdre le contact avec les réalités de ce monde ? S'il a la tête dans le ciel (si toutefois il contemple vraiment !), ne risque-t-il pas de ne plus avoir les pieds sur terre ? N'a-t-il pas alors un regard de lion ? Ce regard si étonnant est fixé sur l'horizon ; vous pouvez être à côté de lui, il ne vous regarde jamais, c'est l'horizon qu'il regarde ! La vraie contemplation ne regarde pas l'horizon, elle regarde une personne, elle s'oriente vers une personne, une réalité

peler une contre-Réforme, où l'on rappellera les pouvoirs de l'Eglise en les exaltant d'une manière trop apologétique. D'autre part, n'assistons-nous pas, au XVIII^e siècle, à la naissance du gallicanisme ? Chez Louis XIV, l'autorité royale garde encore le désir d'être une autorité légitime, mais elle tend à être absolue et presque à se confondre avec l'autorité divine. Par ailleurs, si le jansénisme essaie de sauvegarder le primat du spirituel, il le fait d'une manière excessive.

Nous voyons alors se poser la question : que représente exactement le pouvoir humain comparativement à la liberté intérieure du chrétien ? Que représente la « liberté des enfants de Dieu » en face d'un pouvoir humain légitime, mais qui risque toujours de devenir trop absolu ?

Au XVIII^e siècle, la philosophie des Lumières trouve en J.-J. Rousseau un théoricien qui formule les thèses d'une émancipation de l'autorité tutélaire. La nature humaine est bonne, et c'est la société qui la corrompt : rendons-lui l'autorité que sa perfection appelle, que chaque homme puisse se guider par les lumières de la raison. Il s'agit, non pas tant de la *nature* humaine, que de l'*individu* qu'on veut libérer d'une société qui le « corrompt » et qui l'aliène. La philosophie des lumières s'attaque d'une façon très particulière à l'idée que le Roi est roi par la grâce de Dieu, autrement dit au caractère religieux sur lequel reposait l'autorité royale.

existante capable de me perfectionner, de m'achever. Mais comme la contemplation philosophique est une chose très difficile, les philosophes, la plupart du temps, en restent au regard du lion, le roi des animaux ! Ils restent au sommet d'un mode *humain* de contemplation, et ils ne voient plus suffisamment ce qu'est la réalité existante en ce qu'elle a de plus concret.

Revenons à Platon, qui représente l'émergence d'une certaine philosophie de l'autorité (n'est-il pas le premier, dans la philosophie grecque, qui ait cherché à en montrer le caractère divin ?). Platon conçoit l'autorité comme liée à la contemplation de la Justice et de la Bonté, par où l'homme découvre sa parenté profonde avec le divin. Autrement dit, pour Platon, il n'y a pas d'autorité au niveau de l'individu. L'autorité est toujours liée au *tout* de l'Etat, au *tout* de la Cité. Du reste, pour Platon, c'est la Cité qui fait comprendre l'individu. Vous savez ce qu'il dit dans la *République* : « on voit mieux les choses quand elles sont écrites avec des lettres majuscules que lorsqu'elles sont écrites en minuscules ; or l'Etat, la Cité, nous donnent les lettres majuscules (il a de la chance !) ; on y voit donc beaucoup mieux ce qu'est l'individu qui, lui, nous donne les lettres minuscules ». Nous retrouvons ici l'idéalisme de Platon.

La Cité est commandée par le roi philosophe et par la magistrature. Les magistrats sont ceux qui portent les jugements, et donc qui exercent l'autorité. En définitive, l'autorité n'est-elle pas premièrement du côté de celui qui porte les jugements ? Il y a là quelque chose de juste. Mais ce qui montre que Platon ne saisit qu'un aspect du problème, c'est que, pour lui, cette autorité provient radicalement d'un aspect matériel. L'autorité appartient à ceux qui sont « formés d'or et d'argent » (c'est très racial !). Il y a dans la race humaine des gens qui sont de plomb ; il ne faut jamais leur confier l'autorité, car le plomb prend toutes les formes que l'on veut, et donc ne tient pas. Seuls ceux qui ont « l'or et l'argent » dans leur cœur pourront ne pas se laisser corrompre par « l'argent ».

Platon considère donc que pour exercer l'autorité politique (c'est la seule autorité qu'il regarde, car pour lui la famille est entièrement au service de l'Etat), il

faut avoir des dispositions naturelles extraordinairement bonnes et fortes, et que la plupart des hommes sont incapables d'exercer l'autorité parce que, précisément, ils n'ont pas ces dispositions naturelles. D'autre part, Platon montre que ceux qui sont appelés à exercer l'autorité doivent recevoir une éducation parfaite, une éducation qui les rende capables de discerner exactement où se trouvent la justice et l'injustice, la vertu et le vice.

Cette conception platonicienne de l'autorité (l'autorité du philosophe qui gouverne et des magistrats qui l'entourent), d'une autorité reposant sur la contemplation de la justice, présente un revers. C'est que celui qui contemple, se sachant dans la vérité, mais sachant aussi très bien que la plupart des hommes sont incapables de recevoir sa contemplation, a, dans certains cas, le droit de mentir. Le Prince a le droit de mentir (c'est déjà du Machiavel), quand la fin justifie ce moyen. Pour ceux qui sont incapables de comprendre, il faut inventer des mensonges, des mensonges qui soient « vrais » (c'est l'expression de Platon), c'est-à-dire des mensonges qui, de fait, conduisent à la fin recherchée et qui, par là, se justifient. Cette autorité qui se fonde sur la contemplation et qui permet le mensonge en vue de communiquer aux autres ce qu'on veut leur communiquer, est évidemment « quasi sur-humaine » ; pour Platon, elle est divine : sa seule norme est la contemplation de la Bonté en soi. Je n'insiste pas sur cette pensée de Platon, puisque nous ne sommes pas d'accord avec lui ; mais elle est importante et très significative.

Aristote. Chez Aristote, l'autorité humaine dépend de la « coopération » au sens aristotélicien du terme, c'est-à-dire une opération volontaire réalisée à plusieurs : l'un qui la pense, qui en ordonne les moyens, et l'autre qui l'exécute. Pour Aristote, une communauté n'existe que dans la mesure où il y a une coopération entre les sujets en vue du bien commun, dans la mesure où chacun a suffisamment de lucidité pour comprendre ce qu'il est capable de faire et se mettre au service de ce bien commun. Et donc nécessairement, dans une communauté, l'autorité revient à ceux qui sont capables de commander (ce n'est pas le pouvoir, mais la *capacité* qui

compte), c'est-à-dire à ceux qui ont une connaissance pratique suffisante du bien commun et qui peuvent juger des moyens les plus adaptés à l'obtention de ce bien. Il est difficile de préciser ce qu'est le « bien commun » dans la perspective d'Aristote. Celui-ci affirme que le bien commun est « plus divin » que le bien individuel, qu'il consiste en un certain « bien vivre » auquel tous coopèrent, chacun à sa place. S'il n'y a plus cette coopération, et donc une confiance mutuelle dans un service en vue du bien commun, il n'y a plus de communauté.

Dans une telle communauté, celui qui commande est donc celui qui a une prudence politique, une prudence qui n'est plus seulement la prudence personnelle et individuelle, mais une prudence capable de regarder l'intérêt de chacun, une prudence qui devra maintenir la justice. Ce n'est plus la justice qui domine, ni la contemplation, c'est la prudence (4).

Voyons maintenant deux positions bien différentes, qui ont grandement influencé la crise actuelle de l'autorité, et tout d'abord la dialectique hégélienne.

La dialectique du maître et de l'esclave. L'influence de la philosophie hégélienne sur notre

temps est évidente. En particulier, la dialectique du maître et de l'esclave, développée par Hegel, joue un rôle très important à l'origine de la lutte des classes. L'opposition de celui qui commande et de celui qui obéit (entre lesquels il ne peut y avoir coordination ni amitié) devient l'élément dynamique, le ferment du progrès : le maître sous toutes ses formes est l'antithèse ; il est donc, à ce titre, nécessaire au progrès, mais en tant que l'on s'oppose violemment à lui.

(4) S. Thomas reprendra exactement le même argument à propos de l'élection du prieur dans un couvent. Faut-il élire le plus saint de la communauté, c'est-à-dire le plus contemplatif ? Faut-il prendre le plus astucieux, le plus habile ? Faut-il prendre le plus intelligent ? S. Thomas répond : il ne faut prendre ni le plus saint, le plus contemplatif, ni le plus intelligent (celui qui est intelligent, dit S. Thomas, laissez-le enseigner, et celui qui a une belle voix, laissez-le chanter) ; il faut choisir l'homme prudent.

Freud. Il faudrait voir également l'influence du freudisme, qui est plus immédiate en ce qui concerne la famille. Nous avons déjà parlé du freudisme. Son influence, qui s'exerce dans le même sens que la dialectique hégélienne, mais d'une autre façon, va encore plus loin. La dialectique hégélienne, qui reste une sorte d'équilibre de forces contraires, peut donner naissance à la fois à un Etat absolu et au marxisme ; tandis que Freud a pour ainsi dire tué l'autorité du père. Selon Freud, en effet, c'est avant tout l'autorité du père qui crée les conflits ; il est considéré dès sa première intervention comme un trouble-fête, comme celui qui amène désharmonie et déséquilibre, alors qu'avec la mère l'enfant s'arrange toujours — parfois même trop bien ! L'opposition entre l'enfant et les parents est beaucoup plus forte à l'égard du père, parce qu'il représente l'autorité, alors que la mère demeure unie aux enfants et fait le lien entre eux et le père.

Si donc nous regardons la dialectique hégélienne, le freudisme et ce qui se passe en politique depuis la Révolution (l'exaltation constante de la démocratie comme telle sous des formes multiples), nous pouvons dire que nous vivons dans un climat où l'autorité est toujours plus ou moins suspecte. On a toujours peur de l'autorité, sous quelque forme qu'elle se présente, et dans la mesure où on le peut, on essaie de s'en évader. Tout ceci demanderait un développement beaucoup plus grand ; je ne vous ai donné qu'un simple rappel. Abordons maintenant le point de vue philosophique.

Qu'est-ce que l'autorité ? Qu'est-ce que l'autorité ?

Ne cherchons pas à la définir *a priori*, à en donner immédiatement une définition. Nous essaierons, au terme, de préciser *ce qu'est* l'autorité, ce qui est très délicat. Il y aurait trois aspects à voir : l'aspect juridique, l'aspect philosophique et l'aspect théologique. Je m'en tiendrai à ces deux derniers, sans entrer dans la perspective juridique car ce n'est pas ce que nous cherchons pour le moment ; de plus, ce n'est pas mon domaine et je risquerais de dire des choses inexactes.

Retour à nos expériences. Il semble impossible de nier l'existence de l'autorité. Au reste, personne n'en nie l'existence — la contestation elle-même l'atteste — c'est de sa légitimité que l'on discute. Or, pour pouvoir en discuter, il faut chercher à préciser ce qu'est l'autorité du point de vue philosophique. Il ne suffit pas de rappeler les opinions de Platon et d'Aristote, il faut que nous la découvriions nous-mêmes dans nos expériences quotidiennes. Il nous faut donc analyser celles de nos expériences où l'autorité est présente et où nous sommes engagés avec elle, ou bien celles où nous l'exerçons, afin de pouvoir préciser ce qu'elle est.

La responsabilité. Nous avons tous exercé une certaine autorité dans notre vie, et sans doute l'exerçons-nous encore maintenant. Il est clair que nos expériences de l'exercice de l'autorité sont très diverses. Exercer l'autorité à l'égard d'enfants encore tout-petits, ou à l'égard d'adolescents, ou d'adultes, n'est pas la même chose. Exercer l'autorité d'un maître dans l'enseignement, l'exercer à l'égard d'une œuvre que l'on dirige, d'une œuvre encore artisanale ou d'une vaste entreprise à l'échelon international : autant de types d'autorité différents, mais qui impliquent des éléments communs. Exercer l'autorité sur quelqu'un, c'est en assumer la responsabilité — du moins dans le domaine précis où s'exerce l'autorité. Exercer l'autorité sur un tout-petit en le gardant et l'éduquant, c'est assumer une responsabilité beaucoup plus profonde que lorsque nous exerçons l'autorité sur quelqu'un qui travaille pour nous sur la base d'un contrat. Car lorsqu'on garde et éduque un tout-petit, c'est immédiatement de sa vie, et du développement de sa vie, qu'il est question, et non pas seulement de tant d'heures de travail d'une personne capable de réaliser telle œuvre dont on est responsable.

Connaître les capacités de l'autre. L'exercice de l'autorité implique donc que l'on assume une responsabilité à l'égard de celui sur qui on exerce l'autorité. Or, pour assumer une telle responsabilité, il faut *connaître* les capacités de la personne

en question et les difficultés de ce que l'on veut réaliser. Cet élément de connaissance est fondamental : celui qui ne connaît pas ne peut pas assumer consciemment cette responsabilité. Et il s'agit d'une connaissance pratique, concrète.

La finalité. Mais ce n'est pas suffisant. Cette responsabilité, on l'assume en vue de faire quelque chose : en vue d'éduquer, en vue d'instruire, en vue de réaliser telle ou telle œuvre. La connaissance impliquée dans la responsabilité est donc ordonnée à telle ou telle *finalité*. Et pour réaliser ce qu'on veut réaliser, il faut choisir les moyens appropriés, les méthodes, les techniques nécessaires. Et il faut demander à celui qui est sous notre dépendance d'accepter ce que nous lui prescrivons et de coopérer avec nous en vue de cette réalisation commune.

L'exercice de l'autorité nous engage à réaliser une œuvre commune avec celui qui dépend de notre autorité. Cette œuvre commune se réalise dans une coopération intelligente, volontaire, efficace, dans un travail, une recherche commune où chacun apporte le meilleur de ses énergies et de son intelligence dans ce domaine particulier.

L'exercice de l'autorité sera d'autant plus parfait que la coopération sera plus parfaite. Car si celui qui dépend de l'autorité ne veut pas coopérer pleinement, ne veut pas apporter ce qu'il a de meilleur, s'il est dans une disposition intérieure de refus et fait seulement semblant de coopérer, l'autorité est paralysée, limitée, et l'œuvre commune ne peut se réaliser parfaitement.

Respecter le code de la route. Si maintenant nous regardons nos expériences inverses (ou plus exactement complémentaires), c'est-à-dire celles où nous nous soumettons à telle ou telle autorité, nous devons y découvrir ce qu'est l'autorité pour celui qui s'y soumet en obéissant. Nous avons tous obéi dans notre vie, et nous continuons tous à le faire constamment. Pensons à l'expérience, quotidienne, qui consiste à respecter le code de la route ! Nous le respectons parce que nous comprenons que si elle n'était

pas ordonnée, la circulation deviendrait impossible. Le respect du code de la route permet à chacun d'utiliser au maximum la route. En observant ce code, on coopère, d'une certaine manière, avec celui qui l'a imposé au nom du bien commun, pour que tous utilisent la route de la manière la plus efficace. En ne le respectant pas, on risque toujours d'empêcher les autres d'utiliser la route comme ils ont le droit de le faire ; on crée un désordre qui nuit à un certain bien commun, puisqu'on refuse, d'une certaine manière, de coopérer avec tous ceux qui ont le droit de se servir de la route.

Se mettre au service d'un ami. Prenons maintenant une expérience tout autre, celle que nous pouvons faire avec des amis très chers. Nous savons ce que c'est que de rendre service à un ami, de l'aider lorsqu'il se trouve avoir besoin de nous : son désir devient pour nous un ordre, et nous exécutons avec amour ce qu'il nous demande afin de lui prouver notre amour. En exécutant son désir, nous le remplaçons, nous faisons ce que lui ne peut faire, et nous le faisons pour lui. Il y a bien là une coopération très intime, très personnelle. Le désir de notre ami dirige notre activité, lui donne sa signification. C'est notre ami qui a désiré cette activité, qui l'a pensée, et c'est nous qui, par amour pour lui, la réalisons à sa place. Et nous acceptons que ce soit lui qui ait l'autorité sur cette activité, qui en ait la responsabilité en premier lieu — sans oublier, du reste, qu'accepter ce que l'autre nous demande de réaliser, c'est participer à sa responsabilité.

Au service du bien commun. L'analyse rapide de nos expériences nous montre bien la complexité de l'autorité, qui peut revêtir des modalités très diverses. L'exercice de l'autorité exige la connaissance pratique, prudentielle, des personnes qui doivent réaliser une œuvre commune. C'est cette connaissance pratique prudentielle qui est comme le fondement de l'autorité ; car si elle n'existait pas, il ne pourrait y avoir cette prise en charge consciente de l'autre.

Cette connaissance pratique prudentielle des personnes et de leur potentiel d'efficacité doit être ordonnée

au bien commun. L'exercice de l'autorité exige que l'on se mette au service du bien commun. En définitive, l'exercice de l'autorité doit se réaliser dans une certaine coopération, au moins celle de deux personnes : celui qui exerce l'autorité et celui qui s'y soumet.

On peut donc dire que l'autorité est un service : le service de celui qui assume la responsabilité d'une communauté et qui, assumant cette responsabilité, essaie de penser à ce que peut être le bien de cette communauté, et de la faire progresser dans ce sens. Vous voyez comme nous sommes loin de l'autorité-pouvoir (5). L'autorité, même du seul point de vue philosophique, est un service, et un service intelligent. Car, lorsqu'il s'agit uniquement d'obéir, on peut parfois obéir sans comprendre. Mais l'autorité est nécessairement un service intelligent, qui doit regarder le bien commun d'une communauté et faire en sorte que, dans cette communauté, toutes les forces vives soient, autant que possible, mises au service du bien commun, du bien de chacun.

L'autorité se fonde sur la connaissance prudentielle.

L'autorité implique donc des éléments différents ; mais elle doit se fonder sur la connaissance prudentielle, et donc sur l'intelligence, mais une intelligence pratique, une intelligence orientée vers la *fin*. Quelqu'un qui n'a plus aucun sens de la *finalité* de la communauté, ne peut pas être prudent. Celui qui ne regarde que l'efficacité, par

(5) Cette thèse de l'autorité-pouvoir, d'origine nominaliste (cf. ci-dessus, p. 194, note 3) est bien éloignée de la pensée de S. Thomas. Il est du reste très difficile de trouver chez S. Thomas une définition de l'autorité, car il étudie surtout l'autorité dans son exercice — qu'il s'agisse de l'autorité de Dieu Se révélant, sur laquelle repose la foi, ou de l'autorité des Pères dont use le théologien, ou même de l'autorité des philosophes (je me permets à ce propos de renvoyer à mon article *Reverentissime exponens Frater Thomas*, in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, XII (1965), pp. 240-258), ou encore de l'autorité du législateur qui promulgue les lois en vue du bien commun, ou de l'autorité des parents. S. Thomas étudie les exigences de l'exercice de l'autorité, qui doit toujours être au service des sujets, les aidant à réaliser leur fin. Elle est un service rendu à l'homme, souvent incapable de se diriger lui-même. Celui qui exerce l'autorité doit posséder une prudence « architectonique ». Voir à ce sujet J. PALSTERMAN, *La direction des autres d'après saint Thomas d'Aquin*, Publications universitaires de Louvain, 1961.

exemple, celui-là n'est pas prudent au sens fort. L'efficacité est un élément du bien-être de la communauté, elle est absolument nécessaire, mais elle n'est pas l'élément final. L'élément final, c'est l'épanouissement profond des citoyens qui leur permet de s'aimer, c'est la *concordia*, c'est-à-dire une harmonie profonde, une certaine confiance mutuelle.

La coopération et la confiance impliquent une diversité. Il y aura nécessairement ceux qui devront obéir et ceux qui devront commander. Ceux qui devront obéir devront y apporter toute leur habileté, toute leur souplesse (il faut une souplesse particulière pour obéir), et ceux qui devront exercer l'autorité devront avoir un regard très lucide, ordonné vers la fin, tout en étant des serviteurs. J'allais presque dire qu'on doit se faire pardonner le commandement. Je veux dire que celui qui commande doit se donner encore plus que les autres, se donner encore plus au bien commun. Celui qui commande est la « partie principale » de la communauté, et à ce titre il est responsable du tout ; alors que celui qui obéit, n'étant pas la partie principale, est moins responsable, et donc moins engagé. Celui qui commande est beaucoup plus engagé à l'égard du bien commun et il doit s'y donner beaucoup plus, ce qui est, au fond, très difficile.

Chacun de nous possède une certaine autorité. Dans quelle mesure l'exerçons-nous bien ? Prenons garde de n'en pas donner une caricature. Si nous transformons l'autorité en un pouvoir de domination qui ramène tout à nous, nous l'exerçons d'une manière tyrannique, ce qui est la caricature la plus grande de l'autorité. L'Écriture le dit, et ne mâche pas ses mots : les pasteurs qui « tondent le troupeau » et qui « prennent la graisse du troupeau », Yahvé les rejette (6), parce que le pasteur doit être celui qui est tout entier ordonné au bien du troupeau, au service du troupeau.

Autorité et coopération. Nous disions donc que l'autorité ne peut exister sans la coopération. S'il n'y a plus de coopération, il n'y a

(6) Voir *Ezéchiel*, ch. XXXIV.

plus d'autorité. Et parce qu'il y a des coopérations différentes, il y a diverses modalités de l'autorité — ce que ne reconnaissait pas Platon, pour qui l'autorité est monolithique (7).

La première coopération, la plus fondamentale, est celle qui repose sur la nature. C'est la coopération de l'homme et de la femme, du père et de la mère dans la procréation. Parce que cette coopération est naturelle, et non conventionnelle, elle donne lieu à une autorité fondée dans la nature, fondée sur le fait que les parents sont source de vie pour leurs enfants. Parce qu'ils sont source de vie, ils sont nécessairement responsables de la vie et de l'éducation première de leurs enfants. L'autorité la plus fondamentale est donc celle des parents dans la famille (8).

La seconde coopération est celle de l'éducation qui, du reste, dépend en premier lieu des parents. Ce sont les parents qui ont autorité dans l'éducation de leurs enfants ; mais ils peuvent communiquer cette autorité à d'autres. Toutefois, ces éducateurs doivent rester dépendants des parents, parce que les éducateurs ne sont pas source de vie et que l'éducation se fonde sur la communication de la vie et la prolonge dans l'ordre spirituel. L'autorité des éducateurs est donc dépendante de celle des parents.

Il y a ensuite la coopération de ceux qui doivent enseigner et de ceux qui reçoivent l'enseignement. Ce qui domine dans cette coopération, c'est la qualité de l'intelligence. Le maître doit être compétent dans le domaine où il enseigne (s'il n'est pas compétent, il ne pourra pas

(7) Ne parlons jamais de « l'autorité », mais des modalités diverses de l'autorité. Parler de l'autorité avec un grand A, c'est revenir à Platon et à l'autorité-monolithe. Parler de la diversité des autorités, c'est reconnaître que chacun doit exercer une autorité dans un domaine particulier, en comprenant que cette autorité est limitée et demande la coopération des autres.

(8) Aristote avait déjà bien compris que la communauté fondamentale était la famille, qui donne à l'enfant un milieu de vie où il peut s'épanouir ; alors que Platon n'avait pas compris ce qu'était la famille, car, dans sa perspective, il ne pouvait pas y avoir d'amour d'amitié entre l'homme et la femme. Platon considérait que les enfants étaient pour l'Etat ; la classe des guerriers, la plus importante après celle des magistrats, avait le droit de se choisir n'importe qui, pour donner à l'Etat des hommes bien faits...

avoir d'autorité); le maître doit chercher à communiquer les connaissances qu'il possède, pour *former l'intelligence* de ses disciples. (Nous reviendrons plus loin sur deux autres formes de coopération beaucoup plus complexes : celle qui existe dans l'ordre du travail, et la coopération politique (9).)

Autorité et obéissance. Ces trois grandes formes d'autorité se fondent sur trois formes de coopération impliquant que l'un commande et que l'autre obéisse. L'autorité ne peut jamais se séparer d'une certaine forme d'obéissance; elle s'exerce dans la mesure où quelqu'un obéit et, si l'on n'obéit pas, l'autorité cesse ou se réduit à quelque chose de purement extérieur. Celui qui commande et celui qui obéit *font une même œuvre* : voilà ce qu'il ne faut jamais oublier; et c'est précisément ce que l'on a oublié en formalisant l'autorité et en la ramenant à un pouvoir. Un pouvoir, on le possède toujours, que les autres l'acceptent ou ne l'acceptent pas. Tandis que l'autorité, si elle est un service, réclame nécessairement la coopération des autres. Si donc l'autorité est vraiment finalisée par le bien commun de la famille, par le bien commun du travail et par le bien commun de l'Etat, nous comprenons comment l'autorité et l'obéissance sont intimement liées. Et il faut que celui qui exerce l'autorité obéisse lui-même, en se soumettant au bien commun. C'est pourquoi celui qui exerce l'autorité devrait éprouver le besoin d'obéir encore plus dans les domaines autres que celui où il a l'autorité, afin qu'il y ait comme un contre-poids constant à sa propre autorité et que, de ce fait, il ne se referme pas sur son pouvoir, en perdant le sens de la finalité (10).

(9) Cf. ci-dessous, pp. 208-210.

(10) Rappelons-nous la conception qu'un S. Louis avait de l'autorité. Son autorité, pour lui, n'était rien comparativement à la Majesté de son Dieu; son autorité royale était toute dépendante de celle de son Dieu : « je suis le plus petit sujet de mon royaume devant le Roi de l'univers ». Ces mots peuvent nous paraître excessifs, et être bien un langage de saint; mais n'y a-t-il pas là une vérité très profonde? Peut-on exercer l'autorité comme elle demande de l'être sans se considérer comme le serviteur de ceux à qui l'on commande, et donc sans avoir cette profonde humilité à leur égard? Une telle attitude,

Divers types d'obéissance. Il y aura donc diverses modalités d'obéissance, correspondant aux diverses modalités de l'autorité. Le premier type d'obéissance est celui des enfants à l'égard des parents. Lorsque cette obéissance-là est sapée, toutes les autres le sont ; et cette première obéissance ne se rattrape pas. Dieu peut évidemment faire des miracles ! Mais le miracle mis à part, la première éducation ne se rattrape pas. L'obéissance de l'enfant repose sur l'autorité naturelle des parents. Les parents doivent être, autant que possible, à la hauteur de leur tâche, mais à ce stade c'est plus une question d'amour et de finesse d'intelligence, que de connaissances scientifiques et philosophiques. Des parents qui aiment vraiment leurs enfants d'un amour non captatif, un amour de don, seront à la hauteur de leur tâche même s'ils ne sont pas très instruits ; l'amour répare (ceci est surtout vrai pour la mère). Quand l'enfant grandit, c'est très différent ; mais quand l'enfant est tout-petit, l'autorité des parents est avant tout une question d'amour et de confiance mutuelle. C'est une exigence de la nature (une nature toute spiritualisée par l'intelligence). Il y a là une donnée qu'il faut garder envers et contre tout.

Cette obéissance va se modifier dans la mesure où l'enfant grandit. Quand on sent la première crise d'obéissance, les premières oppositions, il faut comprendre qu'il y a alors un facteur d'intelligence qui doit augmenter et intervenir pour aider l'obéissance, en la rendant intelligible. Il est important, alors, de montrer à l'enfant que si l'on dit ceci ou cela, c'est pour son bien ou pour le bien de l'ensemble. Là intervient, dans l'autorité, plus d'intelligence, et l'exercice de la prudence commence à devenir très nécessaire. Une autorité qui s'exerce avec intelligence, avec cette prudence, fait nécessairement appel à l'intelligence de celui qui obéit, et non pas seulement à la vertu d'obéissance (obéir pour obéir : au bout d'un certain temps on en a par-dessus

notons-le bien, ne peut sans doute pas exister sans l'adoration du Dieu-Créateur, Maître absolu de l'univers. Car il est très difficile d'exercer l'autorité sans en venir, peu à peu, à la considérer comme un pouvoir de domination, qui conduit très vite à une tyrannie.

la tête, et on ne veut plus obéir, parce qu'on ne voit plus la *finalité* de l'obéissance, sa coopération avec l'autorité en vue du bien commun). Il faut que les parents suivent les enfants dans leur éducation et leur instruction, dans la mesure du possible. Quand ce n'est pas possible, les suppléances amicales sont très importantes. Autrement dit, les éducateurs doivent être des amis qui exercent en partie l'autorité des parents, pour permettre que l'obéissance s'affine et aille plus loin, et qu'ainsi la coopération aille plus loin. Il faut pour cela qu'il y ait toujours une union entre ceux qui doivent exercer l'autorité. D'abord entre le père et la mère, puis entre les parents et les éducateurs ; car dès que l'enfant sent une faille entre son père et sa mère, il passe entre eux deux pour éviter d'obéir, il renvoie de l'un à l'autre. De même s'il y a une petite rivalité entre ses parents et ses maîtres. Il faut donc qu'il y ait une véritable coopération et une confiance mutuelle entre les parents et les éducateurs : le jour où les parents n'ont plus confiance dans un maître, ils doivent en prendre un autre.

Si l'éducation première et l'enseignement premier sont liés à la famille au sens le plus profond, au niveau de l'enseignement supérieur l'Etat intervient beaucoup plus, et les familles disparaissent. Je ne crois pas qu'un professeur de l'enseignement supérieur doive se considérer comme délégué par les parents auprès des étudiants ! Ce qui n'empêche absolument pas qu'il y ait, dans la nation, des groupes qui, constatant telle ou telle lacune, fassent tout leur possible pour qu'elle soit comblée, car l'enseignement n'est pas *exclusivement* réservé à l'Etat. L'éducation est d'abord aux parents, et l'Etat peut ensuite y intervenir avec une certaine discrétion ; mais l'enseignement supérieur est relié plus directement à l'Etat, c'est certain.

L'autorité dans l'ordre du travail. Il y a ensuite les autorités intermédiaires dans le travail, par exemple celle des chefs d'entreprise. Cette autorité repose-t-elle sur le capital, ou repose-t-elle sur autre chose ? Il faut se poser la question. L'autorité des parents repose sur la nature : source de vie, les parents doivent d'abord être source

d'amour, puis faire intervenir ensuite ceux qui doivent éduquer l'intelligence, comme nous l'avons vu. L'autorité de ceux qui éduquent et qui enseignent repose en partie sur l'autorité des parents dont ils sont les délégués, et en partie sur l'autorité de l'Etat dont ils sont également les délégués parce qu'ils ont la compétence suffisante (le jour où ils n'ont plus la compétence suffisante, ils doivent le reconnaître et céder la place à d'autres plus compétents).

Sur quoi repose l'autorité d'un chef d'entreprise ? Rappelons d'abord que, si importante que l'économie soit dans le monde d'aujourd'hui, et quoi qu'en dise le marxisme, elle n'est qu'un aspect intermédiaire et ne finalise pas la vie de l'homme. L'autorité d'un chef d'entreprise est toute différente de celle des parents ou des éducateurs, puisqu'elle est d'abord ordonnée à l'efficacité. Mais parce qu'il ne s'agit pas de pure efficacité, de rendement pur, il y a tout un aspect de justice humaine qui intervient. Le chef d'entreprise est responsable de ceux qui travaillent sous ses ordres ; il doit donc avoir un sens plus aigu de la justice, une intelligence plus grande de la technique et des moyens. Le point de vue du capital ne fonde pas et ne peut pas fonder l'autorité. Que ce soit une disposition, sans doute (et encore, ce n'est pas une disposition entièrement naturelle, puisqu'elle est extrinsèque à la nature : il s'agit d'un bien extérieur qui ne donne pas un cœur « d'or ou d'argent » au sens platonicien). Cette disposition joue un rôle incontestable dans la société actuelle ; cependant, il faut que celui qui exerce l'autorité soit très lucide et fasse en sorte que jamais ce rôle ne soit prédominant, mais que, dans son autorité, ce soit toujours son intelligence, sa capacité de travail, sa capacité d'engagement et de responsabilité qui dominant.

L'autorité politique. Il faudrait encore parler de l'autorité des chefs d'Etat. Leur autorité est plus importante et plus naturelle que celle des chefs d'entreprise, car elle se fonde sur la coopération politique — celle de la communauté humaine parfaite — qui est ordonnée au bien-vivre des hommes, leur permettant de s'épanouir pleinement. Une telle autorité réclame

une compétence faite de connaissances, de prudence, d'informations etc., et une grande rectitude de volonté, exigeant du chef qu'il aime le bien commun de la communauté politique plus que son bien particulier, plus que sa propre gloire. Si l'amour de sa propre gloire l'emporte, le chef deviendra un tyran. N'oublions pas ici le grand exemple de S. Louis, évoqué tout à l'heure.

Du point de vue théologique. Cherchons maintenant à comprendre ce qu'est l'autorité du point de vue théologique. Notre-Seigneur, devant Pilate, déclare : « Je suis roi » (11). Il dit cela devant Pilate : c'est très important. Ne disons pas que le christianisme a supprimé l'autorité et l'obéissance (cela fait partie de certains slogans actuels). Il y a quelques années, un Père très respectable, que je ne nommerai pas, s'adressant à une assemblée de supérieures de communautés religieuses, s'efforçait de leur montrer que le véritable christianisme n'avait pas encore été compris et qu'à la suite de Vatican II, il fallait absolument passer de l'obéissance « verticale » à l'obéissance « horizontale » — autrement dit, supprimer l'autorité, puisque l'autorité implique nécessairement l'obéissance à quelqu'un qui est au-dessus (12).

La Royauté du Christ. Jésus a transformé l'autorité, c'est très vrai, mais il l'a confirmée divinement. Il vient en ayant reçu du Père tout pouvoir. Le mystère du Christ implique le mystère de l'autorité, on ne peut le nier. Si on le nie, on ne peut plus considérer le Christ comme Dieu, on le considère dans une perspective qui n'est plus du tout la Sienne. Quand, en face de Pilate (Il a choisi ce moment si important), Il affirme : « Je suis Roi, et Je suis venu pour rendre témoignage à la Vérité », Il affirme Son autorité. Mais Son autorité est une autorité intérieure. C'est une autorité d'amour et de vérité. Et, précisément parce

(11) *Jean*, XVIII, 37.

(12) Vous savez ce que l'on dit maintenant dans certains couvents de religieuses : il n'y a plus de prieure, il y a une « responsable » (comme disait quelqu'un : cela veut-il dire que toutes les autres sont irresponsables ?). Je ne sais pas si c'est beaucoup plus élégant !

que c'est une autorité intérieure, c'est une autorité beaucoup plus absolue que toutes les autres, c'est la seule autorité absolue : celle de Dieu Lui-même. Je vous ai dit tout à l'heure, au plan philosophique, que l'autorité n'était pas absolue. Au niveau de notre foi, c'est différent, parce que pour nous le Christ est Dieu. Son autorité est donc absolue. C'est une autorité qui ne s'impose jamais de l'extérieur, mais qui s'impose de l'intérieur d'une manière extraordinairement forte. « Il faut qu'Il règne », comme dit saint Paul. Il faut que nous Le laissions prendre possession de toutes les forces vives de notre intelligence et de notre cœur, en comprenant de plus en plus que nous faisons œuvre commune avec Lui. Pensez à la grande allégorie de la vigne. Nous sommes les rameaux, Il est le cep. L'allégorie de la vigne nous fait bien comprendre le fondement de cette autorité : c'est une œuvre commune que nous faisons avec le Christ. Parce que nous faisons œuvre commune avec Lui (le salut de l'humanité, le salut de tous ceux que le Christ aime, que le Père aime), nous sommes liés à Lui, et avec Lui nous sommes responsables de tous les hommes. Le catholique, en tant que relié au Christ, est responsable de tous les hommes, l'autorité du Christ lui est communiquée. Comme le Père donne au Fils tout pouvoir, ainsi le Fils veut, dans l'amour et dans cette communication de Sa lumière, que nous ayons une responsabilité semblable à la Sienne. Ne sommes-nous pas de race royale et sacerdotale ? « Il a fait de nous une Royauté de prêtres pour Son Dieu et Père » (13).

Ce mystère de l'autorité du Christ est un des mystères auquel il faut souvent revenir, parce qu'en définitive c'est là que nous comprenons pleinement ce qu'est l'autorité. Notre-Seigneur, qui représente l'autorité la plus absolue, est Celui qui la communique le plus, alors que d'habitude, ramenant l'autorité à un pouvoir, on a tendance à devenir jaloux de ce pouvoir, ce qui est toujours un signe de faiblesse. Le Christ nous montre l'attitude inverse. Il est Celui qui a reçu tout pouvoir du Père et qui communique à chacun d'entre nous son pouvoir qui est un pouvoir royal et, en défi-

(13) *Apoc.*, I, 6.

nitive, un pouvoir sacerdotal. Le pouvoir du Christ, reçu du Père, est un pouvoir de médiateur, c'est le pouvoir de celui qui s'offre en victime pour les autres. Vous voyez jusqu'où va le service. Celui qui a l'autorité, qui a reçu du Père tout pouvoir, est celui qui descend le plus bas, celui qui veut être le plus serviteur de tous. En Lui, service et autorité sont intimement liés dans l'amour. Si déjà, du point de vue humain, autorité et service sont très liés, c'est encore plus vrai au niveau surnaturel, au niveau chrétien. L'autorité du Christ et Son service sont infiniment plus liés : le prêtre et la victime ne font qu'un.

Cette autorité du Christ, on ne peut pas la discuter, sous peine de n'être plus chrétien. Il ne faut pas, sous prétexte d'adaptation au monde d'aujourd'hui, vouloir traduire autrement l'affirmation : « Je suis Roi ». Si Notre-Seigneur a dit qu'Il était roi, c'est parce que la royauté représente la seule autorité absolue. Le roi est celui qui juge en dernier lieu (et donc celui qui absout en dernier lieu, qui fait la miséricorde en dernier lieu). Le Père a remis au Fils tout jugement (14). Voilà la royauté du Christ : c'est son pouvoir suprême de juger en dernier lieu.

La Parole de Dieu. Cette autorité du Christ va se réaliser pour nous de diverses manières, et d'abord à travers l'autorité de la Parole de Dieu. Nous devons recevoir la Parole de Dieu comme une parole qui nous guide, qui nous éclaire, comme une norme de vie. A travers la Parole et les commandements de Dieu, nous découvrons l'autorité du Christ sur nous. Cette autorité est une autorité d'amour — le Christ nous est *donné*.

L'autorité de Pierre et le service de Marie. L'autorité du Christ se manifeste pour nous, d'une façon très spéciale, dans l'Eglise. Jésus veut que Son autorité soit communiquée à Pierre d'une façon très particulière. En lui demandant

(14) *Jean*, V, 22.

par trois fois : « m'aimes-tu ? », « m'aimes-tu plus que les autres ? » (15) (alors qu'Il sait bien que Pierre n'a pas aimé plus que les autres au moment du reniement), Jésus veut faire comprendre à Pierre que cette autorité est avant tout fondée sur l'amour.

Il est très important pour nous de voir les deux extrêmes du mystère de l'Eglise : l'autorité de Pierre et le service de Marie. Marie est celle qui a abdiqué toute autorité pour être uniquement servante. Dans l'ordre humain, la mère exerce son autorité en premier lieu dans l'amour, et elle est servante tout en étant mère et en ayant l'autorité. Marie, qui est parfaitement Mère, exerce sa maternité dans la pauvreté, comme une servante. Vous voyez que ces deux modes extrêmes, le service de la maternité de Marie et l'autorité de Pierre dans l'Eglise (tout tient entre ces deux modes extrêmes) sont des « services » qui ne peuvent se comprendre qu'essentiellement ordonnés à l'amour divin. C'est grâce à l'amour que l'autorité peut accepter de n'être qu'un service, et c'est à travers l'amour que l'autorité est gardée. S'il n'y a plus d'amour, il ne peut plus y avoir d'autorité.

L'autorité de Pierre donne à l'Eglise sa structure ultime (16). En supprimant l'autorité, on supprime la coopération ; et si on supprime la coopération, on supprime un ordre qui est en vue du bien commun, et on tombe dans l'individualisme le plus absolu. La structure parfaite de l'Eglise repose sur l'autorité de Pierre ; le Saint-Esprit a voulu qu'il en soit ainsi, et nous comprenons pourquoi : c'est parce que le mystère même du Verbe « devenu chair » assume tout l'humain. Le Christ n'est pas venu sauver seulement des individus, Il est venu sauver la communauté humaine. C'est pourquoi l'alliance avec le Christ est premièrement personnelle et secondairement communautaire ; mais l'aspect communautaire implique l'aspect personnel, et les deux sont intimement liés. L'aspect communautaire réclame un mystère d'autorité.

(15) *Jean*, XXI, 15.

(16) L'autorité de Pierre est transmise à ses successeurs, aux Souverains Pontifes, elle est participée par les Evêques et, par ceux-ci, les prêtres y participent également. Et quand il y a des conflits, il faut toujours, en dernier lieu, revenir au Saint-Père.

Certes, l'autorité du Christ suffit, mais Jésus a voulu cette surabondance pour Son Eglise. L'autorité de Pierre est une autorité de surabondance d'amour, liée à l'ordre sacramentel qui, lui aussi, est un ordre de surabondance d'amour.

Le mystère de l'Eglise est donc comme structuré par le mystère de l'autorité — ce qui exige l'obéissance. Et celle-ci permet à l'amour d'être plénier. Le fondement et la fin de cette autorité, c'est l'amour. La structure profonde de l'Eglise, qui permet à l'Eglise de vivre d'une manière ordonnée, c'est nécessairement cette coopération de Pierre et des évêques avec les brebis du Christ. Nous ne sommes pas les brebis de Pierre, nous sommes les brebis du Christ : il ne faut jamais oublier cela (17). Autrement dit, tout en nous demandant d'obéir à l'autorité de Pierre, Notre-Seigneur nous fait comprendre que chacun de nous a avec Lui un lien très profond, un lien unique d'amour, qui fait que nous sommes de « race royale et sacerdotale ». La véritable obéissance chrétienne doit nous donner un sens de plus en plus grand de notre noblesse de chrétiens ; nous sommes les brebis du Christ ; et en même temps, ce sens de notre noblesse nous donne un sens toujours plus grand des exigences de l'obéissance, qui doit être semblable à l'obéissance du Christ.

La Tradition. Enfin, il y a l'autorité de la Tradition.

Il ne faut jamais séparer la Parole de Dieu et la Tradition. Il ne faut pas prétendre revenir uniquement à la Parole de Dieu, au nom d'un purisme qui rejette la Tradition. La Tradition fait partie de l'autorité de l'Eglise. C'est une autorité très particulière : l'autorité des Saints. Il faut comprendre ici l'« autorité » au sens où S. Thomas parle de l'*auctoritas*. Les Saints sont nos frères aînés ; ce sont des serviteurs merveilleux, ceux qui sont devant nous et qui nous guident, qui nous indiquent la route dans l'obscurité et les ténèbres. En ce sens, tous ceux qui sont les témoins de la vérité, les témoins de la sainteté, font autorité. Ils s'imposent com-

(17) Vous avez remarqué ce texte très fort de l'Evangile de S. Jean ; Jésus dit à Pierre : « pasce oves *meas* », « pais *mes* brebis » (Jean, XXI, 15-17).

me des « maîtres morts », et donc avec beaucoup plus de facilité que des maîtres vivants — comme le disait quelqu'un avec beaucoup d'humour : « les maîtres morts ont beaucoup plus d'avantages que les maîtres vivants, parce qu'ils s'effacent alors que les vivants s'imposent ». La Tradition, la grande Tradition, c'est la Parole de Dieu gardée et vécue dans le cœur des Saints. Ce sont donc les Saints qui nous donnent le sens de la Tradition et qui, par là, maintiennent un ordre divin, celui qui doit exister dans l'Eglise.

On comprend comment l'autorité, quand elle n'est plus un service ordonné au bien commun ou au bien de celui qui obéit, et qu'elle se transforme en un pouvoir tyrannique, devient odieuse. Mais ce n'est pas la caricature de l'autorité qui doit nous faire rejeter toute autorité ! Il faut au contraire, en face de la caricature, mieux comprendre que l'autorité n'est pas quelque chose qui arrête, qui limite, qui s'impose de l'extérieur, mais qu'elle est un service d'amour intelligent, ordonné à permettre une coopération plus profonde, plus réelle entre les hommes, en vue de leur épanouissement, de leur « bien vivre ».

Dès que l'on saisit que l'autorité est liée à la vie, à l'intelligence et à l'amour, les objections les plus violentes tombent ; car elles ne s'opposent qu'à une autorité qui n'est plus liée à la vie, à l'intelligence et à l'amour.

VII

Devant le mal :
scandale ou révolte ?

Le problème du mal est sans doute celui que notre époque met le plus en lumière, et celui qui l'inquiète le plus. Il est intéressant de se demander pourquoi.

Constatations. Les philosophies contemporaines sont des philosophies de la négation, pour ne pas dire des philosophies du néant ; par le fait même, ce sont des philosophies souvent très sensibilisées au problème du mal, comme à celui de la liberté ; nous verrons le lien qui existe entre les deux (1).

Notons un autre fait, qui provient du milieu culturel en lequel nous nous trouvons. Etant donné ce qu'est la propagande, il est beaucoup plus facile d'impressionner les gens par le mal que par le bien. Le bien peut se cacher, le mal cherche toujours à se manifester ; n'est-ce pas la première manière pour lui de se dépasser et de trouver une compensation ? Il faudrait, à ce sujet, examiner les rapports de l'art et du mal ; vous savez ce que disent un Baudelaire ou un Mallarmé ! Mais je ne puis aborder cette question.

(1) Mais pourquoi ces philosophies sont-elles des philosophies de la négation ? Comment la négation a-t-elle pris une telle place dans leur réflexion ? Il semble bien que l'on puisse affirmer que dans la mesure où la réflexion critique passe avant la métaphysique, la négation prend une place primordiale, car la réflexion critique est très sensibilisée aux limites du conditionnement de nos activités intellectuelles. Mais la réflexion critique ne peut passer avant la métaphysique que si l'on abandonne l'attitude réaliste et que l'on opte pour une méthode réflexive. C'est donc, en définitive, cette méthode réflexive qui met en pleine lumière l'aspect négatif de notre vie intellectuelle, et de la vie elle-même.

Le mal et l'affectivité. Le problème du mal est celui qui atteint le plus immédiatement notre affectivité et notre cœur, car il les blesse. C'est donc à la fois un problème philosophique et un problème terriblement humain, qui touche le cœur de l'homme d'une manière extraordinairement forte. Un homme qui ne serait plus sensible au mal ne deviendrait-il pas une sorte de robot ? Ce qu'il y a de plus profond dans le cœur de l'homme, c'est qu'il est capable de sentiments de pitié et de miséricorde. Si nous avons une vision chrétienne de l'homme, nous devons affirmer cela avec encore plus de force ; car, comme le dit S. Thomas, l'attribut par excellence de Dieu est la miséricorde. Si l'homme est créé à l'image de Dieu, ce qu'il y a de plus profond en son cœur est donc sa capacité de miséricorde, capacité qui implique, du reste, un lien très étroit entre l'intelligence et l'amour. C'est ce lien entre l'intelligence et l'amour qui rend l'homme capable de se pencher sur le mal, de le regarder (avec une pudeur très grande) et de faire tout son possible pour aider ceux qui sont accablés par le mal. Tuer, dans le cœur de l'homme, sa possibilité d'être attentif au mal et à la souffrance, sa capacité de compatir et de mettre tout en cause pour libérer le malheureux de son malheur, c'est détruire en lui ce qu'il y a de plus noble, de plus grand. Mais il peut y avoir une exploitation du mal (allant directement à l'encontre de cette pudeur dont je vous parlais) qui est une défiguration de la miséricorde, sa caricature.

Le mal, parce qu'il est ce qui touche le plus immédiatement notre affectivité et notre cœur en ce qu'ils ont de plus noble, a une très grande répercussion sur notre vie et tout notre comportement. Un enfant peut être marqué pour toute sa vie par un certain mal qu'il a dû subir. Nous sommes ordinairement plus marqués par le problème du mal que par celui de l'erreur. Pourtant, la vérité est en nous, d'une certaine manière, quelque chose de plus secret et de plus fondamental que le bien, puisqu'il s'agit de la structure profonde de notre intelligence ; mais, de fait, nous vivons surtout, dans notre conscience humaine, au niveau volontaire, au niveau de l'affectivité,

de l'amour, et donc le mal touche davantage notre conscience psychologique.

Le mal et l'intelligence. C'est sans doute aussi le mal qui arrête le plus le développement de notre intelligence : il l'inhibe en la repliant sur elle-même. Ceci est particulièrement net lorsqu'il s'agit de la découverte de Dieu : c'est l'expérience et la connaissance du mal qui écartent le plus l'intelligence de l'homme de la découverte de Dieu. Lorsqu'on est très impressionné par le mal, on a beaucoup de peine à remonter jusqu'à Dieu, car Sa Bonté nous est comme voilée. S. Thomas, déjà, le notait : Si Dieu existe, Il est souverainement et infiniment bon. Comment se fait-il qu'un Dieu infiniment bon puisse permettre le mal, et tant de mal ? Ce qui était vrai du temps de S. Thomas l'est encore beaucoup plus à notre époque ; nous sentons cela très fort. Un Maritain, un Gabriel Marcel, parmi d'autres, ont souligné l'importance du problème du mal parmi les motifs de l'athéisme contemporain. Je vous citerai, à titre d'exemple, deux extraits de lettres écrites par des soldats allemands, de celles qu'emporta le dernier avion envolé de l'enfer de Stalingrad en janvier 1943. Dans la première, un homme naguère « épris de religion », comme il le reconnaît lui-même, s'adresse ainsi à son épouse :

...« S'il existe un Dieu dans le ciel », m'écris-tu dans ta dernière lettre, « qu'il te fasse bientôt revenir vers moi... »

(...) Ma chérie, si tes paroles veulent être bienveillantes et si tu les fais dépendre de l'existence de Dieu, tu te trouveras bientôt en face d'une lourde et grave décision. Je suis un homme épris de religion, tu as toujours été une croyante. Si nous examinons notre position antérieure à la lueur des circonstances qui nous obligent à rejeter tout ce à quoi nous avons cru, alors tout change.

(...) S'il y a un Dieu ! De l'autre côté aussi il y en a beaucoup ; en Angleterre, en France, à coup sûr des millions... Je ne crois plus en un Dieu de bonté car il n'aurait jamais laissé se perpétrer une si grande injustice... Je ne crois plus en un Dieu qui a pu illuminer l'esprit des hommes qui ont déclaré cette guerre, et parlent toujours de paix et de toute-puissance en trois langues... Je ne crois plus en Dieu, car il nous a trahis...

Je ne crois plus... et toi? T'en sens-tu encore capable? (2).

La seconde lettre est celle d'un fils de pasteur, qui s'adresse ainsi à son père :

...A Stalingrad, le choix de s'en remettre à Dieu signifie en nier l'existence.

(...) Tu es un sauveur d'âme, père, et, dans ta dernière lettre, tu ne me parles que de la Vérité ou de ce qu'on croit être la Vérité... J'ai cherché Dieu dans chaque trou d'obus, dans chaque maison détruite, à chaque coin de rue, auprès de chaque camarade, quand j'étais blotti dans un entonnoir, et je l'ai cherché même dans le ciel... Et Dieu ne s'est pas montré, alors que tout mon cœur criait après lui. Les maisons étaient éventrées, les camarades aussi courageux ou aussi lâches que moi... Sur la terre ne régnaient que le meurtre et la faim; du ciel se déversaient les bombes et le feu... Seul Dieu était absent!...

Non, père! Dieu n'existe pas!.. Ou alors, s'il y a un Dieu, il existe pour vous, dans les missels et les cantiques, dans les sermons remplis de dévotion des curés et des pasteurs; il existe peut-être dans le tintement des cloches et dans les vapeurs d'encens, mais il n'existe pas à Stalingrad!... (3).

Voilà le cri d'hommes submergés par la souffrance, par le mal et l'injustice. Il faudrait en citer bien d'autres, de ces cris d'hommes qui n'en peuvent plus et qui appellent. Ces cris, nous les connaissons et nous les ressentons un peu en nous. Mais rappelez-vous le passage de l'Écriture où il est dit que Dieu entend « le cri de l'enfant dans le désert » (4). Lorsque l'homme n'en peut plus, même si son intelligence ne peut plus dépasser l'injustice et la souffrance, il y a quelque chose qui, dans son cœur, demeure pur, et Dieu entend son cri. Cependant le mal peut nous saisir si totalement qu'il nous écarte même de ce qui est le plus profondément inscrit dans notre cœur et dans notre intelligence; à ce moment-là, nous ne crions même plus vers Dieu. Le mal

(2) *Lettres de Stalingrad* (Letze Briefe aus Stalingrad), trad. Ch. Billy, éd. Buchet-Chastel-Corrêa, 1957, pp. 60-61.

(3) *Op. cit.*, pp. 67-68.

(4) *Genèse*, XXI, 17.

excessif nous plonge dans le désespoir, dans l'amertume, dans le silence de celui qui n'en peut plus.

Peut-on mettre le mal entre parenthèses ? Certaines idéologies — je ne m'y attarderai pas parce qu'elles n'ont plus beaucoup de force à notre époque — cherchent à réduire le mal le plus possible. Certaines formes d'idéalisme ont essayé de ne plus regarder le problème du mal, comme si le mal ne pouvait intéresser immédiatement la philosophie (5). Et de fait, nombre de philosophies idéalistes, qui ont beaucoup de peine à regarder le mal, essaient toujours de l'écarter. Au contraire les philosophies existentialistes, ou celles qui leur sont apparentées, sont très sensibilisées à ce problème du mal. Et on le comprend bien ; car lorsque le mal s'étale autour de nous, nous sommes bien obligés, si nous ouvrons un peu les yeux, de reconnaître qu'il existe et s'exprime sous des visages multiples. Le mal est « légion » et semble même, à certains moments, nous entourer de toutes parts, de manière extrêmement subtile parfois, si bien que lorsqu'on croit supprimer un mal, il y en a un autre qui renaît (comme en biologie : lorsqu'on parvient à être victorieux d'un microbe, un autre plus virulent apparaît ; en morale, si nous luttons contre notre orgueil, ne sommes-nous pas souvent fiers de cette lutte ? L'orgueil réapparaît !).

Les différentes formes de mal.

Mal physique. Rappelons-nous rapidement différentes formes de mal, que nous connaissons bien, hélas ! Tout d'abord, les diverses sortes de mal physique (tremblements de terre, cyclônes, avalanches et autres cataclys-

(5) On dit assez facilement qu'il en est de même de la philosophie grecque, les philosophes grecs regardant avant tout le bien et laissant aux artistes le soin de représenter, au théâtre, la destinée humaine saisie par la nécessité, aux prises avec l'injustice et le mal ; mais est-ce entièrement exact ? Pour Platon, le mal, c'est la matière, qui est présente dans tout notre univers ; notre corps est une sorte de prison, de sépulcre pour l'âme. Pour Aristote, le mal est la privation du bien ; et il n'hésite pas à dire que le mal est beaucoup plus fréquent pour l'homme que pour les animaux.

mes), qui nous saisissent très profondément dans notre sensibilité. Par notre corps, en effet, nous sommes liés à ce monde physique (en harmonie ou en rupture avec lui). Et lorsqu'il est ébranlé, nous ressentons cet ébranlement avec une très grande force. Nous le ressentons, dans notre sensibilité, d'une tout autre manière que les violences dues à la technique (par exemple les bombardements) et, normalement, nous nous en remettons aussi plus vite (comme les oiseaux qui pressentent l'orage, mais sortent de leur abri dès l'orage passé, car ils ressentent, bien plus encore que nous, le rythme de l'univers).

Mal biologique. Il y a ensuite le mal biologique, les maladies, la mort. Vous savez combien la philosophie contemporaine est hantée par le mal de la mort et combien la mort est pour nous tous source d'angoisse (l'angoisse étant un autre mal, qui n'existerait pas si nous ne portions pas la mort en nous, car nous savons que nous mourrons, nous en sommes certains, mais nous ne pouvons savoir quand). Quelle que puisse être la domination que nous exerçons sur nous-mêmes, l'imminence de la mort est toujours, pour notre sensibilité humaine, quelque chose de dur à porter, d'insupportable même, car la mort est une brisure au plus intime de notre vie, et elle est capable d'anéantir tout ce que nous avons édifié. La mort est le mal substantiel, un mal sur lequel on ne peut pas revenir, un mal dont on ne pâtit qu'une seule fois. Nous ne pouvons pas avoir l'expérience de la mort ; aussi ne pouvons-nous pas nous y habituer, et c'est une raison de plus pour qu'elle nous impressionne très profondément. Même lorsque nous « vivons » la mort des êtres qui nous sont le plus chers (et dont la mort nous est plus dure que si notre propre vie était brisée, puisque cette mort, subitement, semble enlever son sens à notre vie), même à ce moment-là nous ne pouvons pas dire que nous avons « expérimenté » la mort.

Non seulement nous ne pouvons faire l'expérience de la mort, mais encore nous ne pouvons la comprendre. Elle demeure toujours, pour notre intelligence humaine, pour notre connaissance philosophique, un scandale ; car elle est une brisure absolue de notre vie, brisure sub-

stantielle que l'on ne peut reprendre. Elle est comme une présence d'un « néant de vie » (6).

Mais il y a, au niveau biologique, d'autres formes de mal : les mutilations de la nature humaine, les malformations (le problème des enfants anormaux), qui sont peut-être encore plus dures que la mort, en ce sens qu'elles durent, laissant constamment sous nos yeux un visage de la vie complètement déformé. Elles peuvent même être parfois comme une présence grimaçante d'un « néant de vie » (d'une mort) qui ne veut triompher que lentement, pour manifester davantage son pouvoir...

Mal psychologique et mal moral. Il y a aussi le mal affectif, psychologique : la souffrance, la douleur, l'angoisse. Ne font-elles pas partie de notre vie humaine ? N'accompagnent-elles pas nécessairement notre affectivité, la marquant plus ou moins du sceau de la mort ? Ne sont-elles pas comme des promesses de mort, prophétesses de malheur ?

Le mal moral : le péché. Un autre mal, plus profond, plus caché, est le mal moral du péché. La mort, si terrible qu'elle soit, n'atteint substantiellement que notre vie biologique et sensible (et imaginaire, dans l'angoisse). Il y a une autre mort, plus profonde : celle qui atteint notre esprit, notre volonté. C'est le mal moral, l'orgueil, la trahison, la tristesse de celui qui n'arrive plus à aimer, qui voudrait aimer mais qui ne peut plus parce qu'il a trop souffert... Parmi toutes les formes de mal moral, il y a cette forme extrême : l'enfant meurtrier, l'enfant qui tue ; nous sommes là à la frontière du point de vue moral et du point de vue purement psychologique, parce qu'au fond on ne sait pas exactement quelle est la culpabilité. Quoi qu'il en soit, il est terrible de voir une civilisation où l'enfant tue, et de constater que le meurtre peut être aussi proche du cœur de l'homme.

Le mal collectif. Il y a aussi le mal collectif, que

(6) Et ce néant de vie, nous le portons virtuellement en nous ; car si la mort peut être violente et provenir d'une action étrangère, elle est toujours vécue à l'intérieur du vivant d'une manière immanente : c'est une brisure substantielle, immanente. Si l'on confond vie et être, on peut donc parler d'une présence du néant dans l'être.

nous ressentons très fort actuellement : celui d'un milieu qui ne permet plus un épanouissement sain. C'est un problème très actuel : le milieu dans lequel nous sommes est pollué, et sans le savoir nous respirons des quantités de choses qui, petit à petit, nous empoisonnent. Si c'est vrai au niveau biologique (c'est même une des choses qui peuvent affoler le plus, de sentir que le milieu biologique ne peut plus permettre le développement normal des enfants), c'est vrai aussi, et beaucoup plus terrible, au niveau psychologique et moral. Le milieu peut être tellement corrompu, tellement déformé, que tous ceux qui y vivent soient progressivement contaminés.

Nous sentons combien le mal moral collectif a d'influence sur le mal personnel. Les deux sont liés. Du reste, si nous regardons la *Genèse*, nous voyons que le mal collectif n'est pas une découverte moderne ! Ce qui est « moderne », c'est de vouloir, dans une perspective collective, supprimer le mal personnel. Selon la Révélation, le premier mal est un mal personnel : c'est le mal contre l'amour, la désobéissance (Eve), le mal contre la charité fraternelle (la jalousie de Caïn). Ensuite, nous voyons le mal collectif : l'iniquité généralisée à tel point que l'homme n'a plus aucun respect pour l'homme (l'humanité d'avant le déluge, cette humanité dont il est dit que Dieu en a comme un « dégoût »). Puis il y a l'autre péché collectif, péché d'orgueil symbolisé par la Tour de Babel. Il y a donc deux péchés personnels et deux péchés collectifs ; et il est très significatif de voir que, nécessairement, le mal personnel engendre une corruption du milieu. Il ne peut en être autrement. Je n'insiste pas davantage ; mais il est important de voir combien le mal nous saisit profondément, dans tout notre être.

Réflexion philosophique : Posons-nous maintenant
Qu'est-ce que le mal ? la question, au plan philosophique : qu'est-ce que le mal ? Le philosophe sera toujours très désarmé devant le mal. Aucune philosophie ne donne de solution au problème du mal. C'est pourquoi ce problème humilie toujours le philosophe, obligé de reconnaître que le mal manifeste la limite de la pensée et de l'efficacité de l'hom-

me. Devant certains fléaux, devant une mort imminente, l'homme le plus puissant est subitement désarmé. Et le philosophe, quand il regarde l'*existence* du mal (existence qu'il ne peut nier), est obligé de reconnaître qu'il ne sait pas *ce qu'est* le mal, et qu'il ne peut le savoir. Le mal lui échappe ; car le mal proprement dit n'a pas de nature, il n'a pas d'essence : le mal n'a qu'une existence. Il ne peut être défini (il n'a pas de « quiddité ») : il n'a aucune détermination, il peut apparaître comme infini. Il n'est donc jamais le bien de l'intelligence, puisqu'il ne peut la déterminer. L'intelligence ne peut que constater son existence, ce qui n'est pas, absolument parlant, le bien de l'intelligence, car constater qu'il y a quelque chose, sans pouvoir le saisir, est plutôt éprouvant (7).

Le mal n'est pas non plus le bien de l'appétit, car, précisément, il s'oppose au bien. C'est pourquoi l'imagination, qui se nourrit de représentations, d'images, et non de la réalité et du bien, est si facilement attirée par le mal. C'est ce qui explique, du reste, pourquoi le mal apparaît comme ayant une souplesse extraordinaire, comme ayant mille visages, et peut, par moments, envelopper pour ainsi dire tout notre être, se présenter comme un abîme capable de supprimer toute sécurité et de nous entraîner irrésistiblement vers lui, en exerçant sur nous sa puissance de vertige.

En se servant de l'imagination, l'intelligence peut donc décrire le mal — ce que le philosophe-artiste (un Sartre, par exemple) fera avec tant de complaisance. Mais le philosophe, en tant que philosophe, lorsqu'il se pose la question du mal, est obligé de reconnaître : « je suis sûr qu'il existe, mais je ne sais pas ce qu'il est ».

Le mal s'oppose au bien. Les philosophes donneront évidemment certaines réponses, mais ce ne seront que des réponses partielles. Le philosophe dira d'abord que le mal s'oppose au bien, puisque le mal arrête le développement d'un

(7) Notons bien cette différence : l'intelligence, expérimentant le bien, peut le saisir et, progressivement, découvrir qu'il y a un Bien suprême, cause de tous les biens⁶; tandis que, constatant l'existence du mal, elle ne peut aller plus loin et dire qu'il existe nécessairement un esprit mauvais (le démon).

être, qu'il le blesse et s'oppose à sa perfection propre (8). La maladie, par exemple, est un mal parce qu'elle empêche le vivant d'être épanoui, d'être parfaitement lui-même... Le mal s'oppose au bien car il supprime la perfection et l'intégrité d'un être, d'un vivant. On pourra préciser que cette opposition est une privation (9) ; car le mal n'existe que s'il prive d'un bien un être capable d'avoir ce bien. Ne pas posséder telle qualité qui ne fait pas partie de notre intégrité ou de notre développement n'est pas pour nous un mal. C'est pourquoi la simple négation n'est pas un mal. Elle est, du reste, forgée par l'intelligence pour permettre de mieux saisir ce qui est. La négation n'existe que dans l'intelligence, tandis que le mal existe dans la réalité. Le mal est donc la négation de telle ou telle forme, de telle ou telle qualité dans un sujet capable d'avoir cette forme, cette qualité, dans un sujet qui réclame cette forme et cette qualité pour être parfaitement lui-même. Le mal est ce qui arrête la perfection d'un être, son développement. C'est une privation de forme, de qualité, de vie.

(8) On pourrait également préciser : si le mal s'oppose au bien et se dit relativement au bien, c'est aussi parce que, dans la connaissance que nous avons de la réalité, ce qui nous est premièrement donné, c'est une réalité existante qui, comme telle, dans son existence même, est bonne (même si sa bonté est limitée). Le mal n'apparaît qu'en second lieu, comme ce qui, toujours, s'appuie sur une réalité plus radicale. Le mal n'apparaît-il pas toujours comme quelque chose qui voudrait rejeter le bien et le détruire en ce qu'il a de plus propre ? Il est donc essentiellement relatif. Si, par impossible, le bien n'existait pas, il n'y aurait plus que le mal, et donc il n'y aurait plus que « quelque chose de relatif ». Mais la relativité pure ne tend-elle pas toujours à supprimer le mal ? Ceci est net dans certaines dialectiques de la relativité, où l'on ne veut plus regarder le mal : car à un moment succède un autre moment, et l'on prétend par là que tout ira mieux ensuite. Au fond, l'affirmation du primat du mal semble devoir nécessairement détruire le mal (si du moins l'on veut continuer de vivre), car il faut alors que le mal soit dépassé. Seule une philosophie qui affirme le primat du bien reconnaît vraiment l'existence du mal, et reconnaît le mal comme quelque chose de relatif, mais qui peut être terrible, capable de supprimer ce vers quoi nous tendons, le sens de notre vie. Si nous nous orientons vers le bien, vers l'amour, et essayons d'épanouir notre être dans l'amour, le mal peut venir arrêter cet élan d'une manière sournoise, sans parfois que l'on sache d'où il vient.

(9) Dire que le mal est la privation d'un bien dû, est une expression qui provient de Platon et d'Aristote. Pour Aristote, il y a en effet divers types d'opposition : l'opposition de contradiction, celle de contrariété, celle de privation et celle de relativité.

Le mal n'existe qu'en fonction du bien. Dire que le mal s'oppose au bien, peut paraître très

élémentaire et peu satisfaisant, il est vrai. Néanmoins, il est très important de reconnaître que le mal existe parce que le bien existe, et que chaque fois que l'on voit le mal, cela prouve qu'il y a, derrière, un appel au bien. La lettre que je vous lisais tout à l'heure est très significative : on y sent un appel très profond, un élan vers quelque chose qui doit dépasser tout mal.

De plus, lorsque nous disons que le mal s'oppose au bien, nous reconnaissons que le mal ne peut pas être un absolu, qu'il n'existe qu'en fonction du bien, relativement à celui-ci. Le bien est donc premier, et seul il peut être un absolu, seul il peut être autonome. Le mal ne peut être que second dans l'ordre de l'être. Ne disons pas qu'il est accidentel : nous avons vu que la mort était une brisure substantielle, un mal substantiel. Mais il ne peut être premier, et il n'existe qu'en fonction du bien. Une telle affirmation est capitale ; c'est peut-être la chose la plus importante que le philosophe puisse dire sur le mal. Car cela lui permet d'éviter toutes les erreurs qui voudraient faire du mal un absolu, parallèlement au bien, ou même un absolu plus radical que le bien.

Le mal n'est pas un absolu. Il y a, en effet, une sorte de stratégie du mal qui est très extraordinaire, et qui ne peut avoir de prise sur nous que grâce à la complicité de l'imagination. Le mal semble vouloir faire croire qu'il est un absolu et que, par le fait même, on est dans une impasse dont on ne pourra pas sortir ; car le mal, quand il s'impose, conduit au désespoir et au suicide, au suicide personnel et même au suicide collectif de l'espèce humaine. Le philosophe réaliste aura beau dire que le mal n'est pas un absolu, pour notre psychologie il pourra apparaître tel. Car du point de vue phénoménal (celui de l'apparence), le mal peut apparaître comme un absolu. En effet, à ce niveau, notre intelligence demeure étroitement dépendante de l'imagination ; et par l'imagination, nous l'avons vu, le mal peut se présenter comme une sorte

d'infini, comme un abîme capable de nous envelopper, de nous entourer de toutes parts. Voilà pourquoi les philosophies qui demeurent uniquement des philosophies de l'apparence, du phénomène, risquent toujours d'affirmer le mal comme infini. En réalité, le mal n'est pas un absolu ; mais il s'oppose au bien en essayant de le nier — ce qui prouve, justement, qu'il est relatif au bien.

Le mal s'oppose à l'amour. Si le mal s'oppose au bien, il s'oppose aussi à l'amour, étant donné le lien essentiel qui existe entre le bien et l'amour (l'amour tend vers le bien, il est suscité par le bien). Le mal qui s'oppose à l'amour est un manque d'amour, il est quelque chose qui arrête l'élan de l'amour, qui le brise et peut même parfois l'étouffer. Ce « quelque chose », au niveau psychologique, peut être un égoïsme radical, foncier, inconscient, qui arrête, qui freine, ou une haine qui tend à briser l'amour, à le détruire. Au niveau moral, ce « quelque chose » peut être soit une volonté d'arrêter l'éveil d'un amour spirituel capable de nous perfectionner (on veut l'arrêter parce que l'on a peur d'aimer, peur d'être entraîné trop loin, et cette volonté se colore de multiples motifs), soit une volonté haineuse, une volonté d'opposition violente, visant à tuer cet amour spirituel capable de nous perfectionner.

Ce mal psychologique ou moral est donc toujours vécu dans une opération vitale, au niveau de la passion plus ou moins consciente (mal psychologique) ou au niveau de la volonté (mal moral). Le mal apparaît alors, non plus comme une privation du bien, mais comme une opération vitale contraire à une autre opération vitale, l'un et l'autre ayant leur énergie propre. Ce mal a donc quelque chose de positif. Il lutte contre le bien, cherche à l'étouffer et à le détruire ; et apparemment, il est souvent victorieux.

La haine est-elle plus forte que l'amour ? On voit combien il est facile, si l'on se laisse impressionner imaginativement par le mal psychologique ou moral, d'affirmer que

l'amour véritable ne peut exister, car tout amour humain est nécessairement larvé, puisque l'égoïsme l'empêche de s'épanouir et le fait avorter. Du reste, l'amour humain est toujours ambivalent ; il porte en lui non seulement un « néant d'amour », mais son propre contraire : la haine. A partir de là, on comprend comment on peut arriver, en ne considérant que l'aspect phénoménal, à déclarer que l'amour ne peut exister, car la haine est victorieuse : elle est première et dernière.

Les diverses modalités du mal sont relatives à celles du bien. Si le mal est relatif au bien et à l'amour, ses diverses modalités seront toutes relatives à celles du bien et de

l'amour. Or, le bien se trouve réalisé *diversement* dans le monde des réalités sensibles (n'ayant pas l'intelligence) et dans celui des êtres humains. Il en sera de même du mal.

Le mal physique et biologique. On peut donc préciser qu'au niveau physique et biologique, le mal s'oppose à la bonté de l'être mobile et du vivant ; or, leur bonté est leur perfection. Est parfait l'être sensible, ou le vivant, qui est pleinement ce qu'il doit être selon les exigences de sa nature. Un animal parfait est un animal qui possède tout ce qui appartient normalement à son espèce. Comparativement à cette perfection due à son espèce, nous nous apercevons qu'il existe des monstres, des vivants qui ne sont pas tels qu'ils devraient être. C'est là le premier mal que nous découvrons : le mal physique, le mal biologique. Et si le philosophe veut préciser ce qu'est ce mal, il dira qu'il est une privation du bien naturel. Le mal, au niveau physique et biologique, est ce qui, pour des raisons que nous connaissons mal, empêche un vivant d'atteindre son épanouissement, sa plénitude, la perfection qu'en raison même de sa nature il devrait posséder.

Pouvons-nous expliquer le mal physique ? Nous pourrions, certes, donner de ce mal certaines explications, mais nous n'arriverons jamais à en expliquer le *pourquoi* dernier, parce

que, justement, le propre du mal est de ne pas avoir de finalité : étant ce qui empêche le vivant d'être parfait, de s'épanouir selon les exigences propres de sa nature, il s'oppose à la finalité.

Mais alors, nous chercherons à expliquer ce mal par la cause matérielle, et en remontant à l'origine. Vous connaissez la fameuse explication : pourquoi cet homme boîte-t-il ? Parce qu'il a un tibia mal fait. Mais pourquoi a-t-il un tibia mal fait ? Parce que son père avait le même défaut. Mais pourquoi son père avait-il le tibia mal fait ?... En remontant ainsi indéfiniment, nous n'expliquons rien ; nous constatons qu'une cause imparfaite réalise des effets imparfaits.

En résumé, nous saisissons, au niveau physique et biologique, deux choses très nettes : 1° le mal est une privation, la privation d'une qualité qui était due naturellement à tel être, à tel vivant, d'une qualité que cet être porte en lui en espérance, virtuellement, à l'état de demande et d'appel (un aveugle *devrait* voir) ; 2° parce qu'il est une privation, le mal n'a pas de cause propre (10), et donc il n'y a pas de science du mal, il n'y a pas de connaissance exhaustive du mal ; le mal nous échappe toujours : il scandalise notre intelligence et notre cœur (nous y reviendrons tout à l'heure).

Le mal de la faute.

L'orgueil. Très différent du mal physique et biologique, le mal de la faute, du point de vue philosophique, est l'orgueil. Le philosophe, en effet, peut saisir que l'homme est libre d'épanouir son cœur dans un amour spirituel à l'égard d'un ami véritable ; ou, au contraire, d'entraver, d'arrêter cet épanouissement. L'homme peut préférer s'exalter lui-même, dans le développement exclusif de sa propre intelligence. L'orgueil n'est-il pas la recherche de sa propre exaltation ? L'amour spirituel, au contraire, demande que l'homme se dépasse lui-même pour se donner à l'autre qui l'aime.

(10) S. Thomas le dit très nettement, à la suite d'Aristote. Platon voulait expliquer le mal par la « cause errante », la matière ; mais ce n'est pas une explication.

Cet arrêt volontaire de l'épanouissement de l'amour peut être très lucide. Heureusement, il y a très peu de véritables orgueilleux, parce qu'il y a très peu de gens qui soient très intelligents (nous sommes beaucoup plus facilement vaniteux qu'orgueilleux !). Le véritable orgueil est quelque chose de terrible ; c'est l'attitude d'une intelligence qui se replie sur elle-même en voulant se couper de l'amour spirituel, une intelligence qui prend conscience de sa supériorité, de son autonomie et qui rejette tout ce qui n'est pas directement sa propre perfection. Il y a dans l'orgueil un mal extrêmement profond, beaucoup plus exaltant que dans les autres fautes, parce que c'est un mal qui provient directement de l'exaltation de l'intelligence refusant l'amour pour être plus elle-même, pour garder son autonomie parfaite en elle-même.

La trahison. Parallèlement à l'orgueil, il y a la trahison, liée à l'infidélité. La trahison, qui s'oppose à l'amour d'amitié, peut provenir de l'orgueil, mais n'en provient pas toujours. Trahir, c'est livrer à un ennemi de notre ami ses propres secrets, les secrets de son cœur, les secrets que l'ami nous avait communiqués en toute confiance pour que nous les gardions avec lui, comme un lien d'amour. Trahir, c'est donc briser le cœur de notre ami en ce qu'il a de plus vulnérable, et c'est le livrer à l'ennemi.

Le mal de l'orgueil et le mal de la trahison touchent les deux extrêmes de notre vie morale : la contemplation et l'amitié (11). L'orgueil tue la contemplation (qui est œuvre de l'intelligence et de l'amour), et la trahison tue le cœur de l'ami. Je crois que ce sont les deux modalités du mal moral les plus fortes et les plus terribles, dont les conséquences sont les plus redoutables. Car l'orgueil comporte un acte, et même un acte très intelligent (sinon il n'y aurait pas orgueil). C'est pourquoi il implique souvent une certaine force de séduction (12). Un homme

(11) Il faudrait, à propos du mal qui affecte l'esprit, parler du mal de l'erreur et de l'ignorance ; celle-ci est privation de vérité, et celle-là le contraire de la vérité. L'erreur et l'ignorance, chacune à sa manière, sont dans l'esprit humain la présence du mal de l'intelligence ; elles sont, dans l'intelligence, la présence d'un « néant de vérité ».

(12) N'est-il pas dit dans l'Écriture que les anges ont été séduits

intelligent peut toujours être séduit par l'intelligence, être pris par cette séduction de l'exaltation de l'intelligence. Il peut y avoir dans l'orgueil une certaine beauté ; c'est ce qui le rend si redoutable, si conquérant.

Le mal provient de l'esprit. Je crois que c'est seulement à propos de l'orgueil que l'on peut parler de « forces du mal ». Philosophiquement parlant, c'est l'orgueil qui explique la puissance et l'efficacité du mal moral ; si le mal moral peut être aussi puissant, et se servir de tout ce qui « apparaît », de tout ce qui est accidentel, c'est que le mal, en définitive, provient de l'esprit. Sa source n'est pas la matière, comme le pensait Platon. Certes, il est bien enraciné dans la matière, qui sera occasion d'une multitude de privations ; mais il y a quelque chose de beaucoup plus grand qui explique, en définitive, l'influence du mal : c'est précisément l'orgueil de l'esprit, de l'intelligence humaine qui, réfléchissant sur elle-même, prenant conscience de sa noblesse, de sa possibilité d'être autonome, veut être première : elle veut se constituer cause, source de tout ce qu'elle est, de tout ce qu'elle veut.

On peut donc dire que si, dans l'ordre du mal physique et biologique, on ne peut saisir ce qui est premier, dans l'ordre du mal de l'esprit on peut préciser qu'il y a un « premier ». Ce premier n'est pas premier dans l'ordre ontologique, dans l'ordre réel, mais il se veut premier, il se constitue premier et source. C'est un premier dans l'ordre des actes libres, dans un ordre « intentionnel » (comme dit la philosophie), qui s'exalte lui-même pour se présenter comme un « premier » absolu, comme une véritable source d'être et de vie. L'orgueilleux voudrait toujours être « dieu » (13)

par leur propre beauté, et que c'est cela qui les a conduits à s'enfermer en eux-mêmes ? Voir Ezéchiel, ch. XXVII et XXVIII, en particulier XXVIII, 17 : « Ton cœur s'est enflé d'orgueil, à cause de ta beauté... »

(13) Cf. *Ezéchiel*, XXVIII, 2 : « Parce que tu t'es enflé d'orgueil, tu as dit : 'je suis un dieu, je suis assis sur le trône de Dieu' (...) Alors que tu es un homme et non un dieu, tu te fais un cœur semblable à Dieu. » Et *Genèse*, III, 5 : « Vous serez comme des dieux, connaissant le bien et le mal. »

et, par le fait même, voudrait que les autres l'adorent — d'où le fruit de l'orgueil : la tyrannie ; car seul l'Amour qui se donne, qui est source d'être et de vie, peut réclamer l'adoration.

L'orgueil fait avorter l'esprit. Cependant, il faut reconnaître qu'à l'intérieur même de l'orgueil, si exaltant qu'il soit, il y a toujours le ver rongeur de la *privation d'amour* : il y a un refus d'aimer, alors que tout être spirituel devrait être orienté vers l'amour. C'est pourquoi, si l'orgueilleux, dans l'exaltation de son intelligence, pense qu'il est très intelligent, que ce qu'il dit est très intelligible et très évident pour tout être intelligent, en réalité, il y a toujours dans l'orgueil quelque chose qui demeure incompréhensible, en raison même de la privation d'amour (et du refus de la finalité) qu'il porte en lui. Il y a toujours quelque chose d'irrationnel, qui provient de l'exaltation imaginaire inhérente à l'orgueil. Cette exaltation ne représente-t-elle pas le primat absolu de la subjectivité ? Or, précisément, cette exaltation de la subjectivité n'est évidente que pour celui qui s'exalte ; pour les autres, elle demeure énigmatique, inévidente (infra-intelligible et infra-rationnelle), et parfois même absurde, car elle ne peut avoir de véritable finalité. L'orgueil fait avorter l'esprit en tuant ses promesses d'amour et de dépassement.

Si l'orgueil peut avoir une certaine force de séduction, il n'en est pas de même de la trahison (14). Car celle-ci n'a aucune noblesse, elle n'est pas une exaltation. C'est souvent un désir de destruction qui la provoque. On trahit par jalousie, par haine, pour détruire celui qu'on jalouse. Or la jalousie et la haine ont un pouvoir redoutable de destruction et d'annihilation.

Devant le mal : Ces simples rappels nous font comprendre les diverses attitudes possibles, au plan philosophique,

(14) Il est facile de comprendre le caractère incompréhensible de la trahison ; du reste elle ne cherche pas, comme l'orgueil, à être intelligible.

devant le mal. Etant fondamentalement inintelligible (puisqu'il est une privation de vie, d'amour, de qualité, de forme), le mal sera toujours, pour le philosophe, un sujet de scandale. C'est normal. Le scandale n'est pas une chose mauvaise en soi (tout dépend de ce que l'on en fait). Etre scandalisé en face du mal, est une bonne chose ; c'est le signe de la *vitalité* profonde de l'intelligence qui désire comprendre, saisir ce qui est.

Il faudrait analyser ici ce qu'est le scandale, car il s'agit d'une chose très importante. Je crois que le scandale correspond, sur le plan affectif (avec des différences que nous préciserons) à ce qu'est l'interrogation au niveau de l'intelligence. L'intelligence, quand elle interroge, reste en suspens, elle ne se repose pas ; elle prend du recul parce qu'elle désire connaître — si du moins il s'agit d'une véritable interrogation. Car on peut aussi considérer l'interrogation comme un absolu ; dans ce cas, il n'y a plus de *dépassement* de l'interrogation, et on considère comme suprêmement intelligent celui qui ne prend pas parti (c'est un danger que courent souvent les intellectuels !).

Le scandale, lui, met notre affectivité spirituelle en état d'alerte, en état de suspension. Celui qui est vraiment scandalisé ne peut plus aimer, ne peut plus désirer, ne peut plus avancer : il est arrêté, comme devant un mur infranchissable. Quand on aime, on se donne, on s'engage, on est relié aux autres, on est dépendant d'eux, à leur service. Celui qui est scandalisé est dans un état douloureux de suspension affective : il ne peut plus rien faire, car ce qu'il voit autour de lui est trop fort, trop violent, insupportable.

Cet état de scandale est douloureux, parfois très douloureux, alors que l'interrogation ne l'est pas par elle-même ; elle est au contraire bonne pour l'intelligence. Sans doute l'interrogation est-elle un état imparfait, puisqu'en interrogeant l'intelligence ne possède pas la vérité ; mais l'interrogation n'implique, en elle-même, rien qui blesse ; c'est une attente, qui peut réclamer de la force, de la patience. Par contre, le scandale blesse toujours. Il faut toujours se rappeler qu'un être scandalisé est un être blessé qui, parce qu'il est blessé, ne peut plus s'en-

gager, et a besoin que quelqu'un vienne l'aider. Et il est très difficile d'aider un être scandalisé, car il est plongé dans une solitude très profonde, en raison même de l'intensité du scandale vécu.

Il y a donc, en face du mal, une attitude philosophique qui est normale : c'est le scandale de l'homme, du philosophe. Et comme il y a diverses modalités de mal, il y aura diverses modalités de scandale : être scandalisé devant l'innocent qui souffre, devant l'enfant qui agonise, est un tout autre scandale que celui qui naît en face de l'injustice en laquelle les hommes vivent et semblent avoir bonne conscience ; et c'est encore un autre scandale que celui que suscite l'orgueil d'un tyran qui brime, torture, tue... Mais ces diverses modalités de scandale ont toujours quelque chose de commun.

... *ou révolte* ? Il y a une autre attitude (toujours au niveau philosophique) devant le mal : c'est la révolte. J'aurais voulu ici vous parler de Camus, dont toute l'œuvre exprime la révolte devant le mal (15). Je vous rappellerai seulement quelques passages dont l'un est extrait de ses *Carnets* (et a été repris dans *Noces*). Camus écrit ces lignes dans le cloître de la Santissima Annunziata, à Florence, devant les dalles funéraires évoquant la résignation des morts :

Presque tous, selon les inscriptions, se sont résignés (...) Je ne me résignerai pas. De tout mon silence

(15) Voir à ce propos *Actuelles I*, in *Essais* (Bibliothèque de la Pléiade), p. 380 : à E. Simon qui lui demandait si le fond de sa pensée ne s'exprimait pas dans l'attitude du Dr Rieux (de *La peste*), qui refuse même en esprit de pactiser avec le mal et met en œuvre toutes les ressources de son intelligence et de son cœur pour chasser la souffrance hors des domaines de l'homme, Camus répondait : « L'obstacle infranchissable me paraît être en effet le problème du mal. » Et il ajoutait, répondant à l'accusation de « démission » portée par E. Simon contre l'attitude chrétienne : « Il y a la mort des enfants qui signifie l'arbitraire divin, mais il y a aussi le meurtre des enfants qui traduit l'arbitraire humain. Nous sommes coincés entre deux arbitraires. Ma position personnelle, pour autant qu'elle puisse être défendue, est d'estimer que si les hommes ne sont pas innocents, ils ne sont coupables que d'ignorance (...) Mais je réfléchirais avant de dire comme vous que la foi chrétienne est une démission. Peut-on écrire ce mot pour un saint Augustin ou un Pascal ? L'honnêteté consiste à juger une doctrine par ses sommets, non par ses sous-produits » (*ibid.*).

je protesterai jusqu'à la fin. Il n'y a pas à dire « il faut ». C'est ma révolte qui a raison (...) Les nuages grossissent au-dessus du cloître et la nuit peu à peu assombrit les dalles où s'inscrit la morale dont on dote ceux qui sont morts. Si j'avais à écrire ici un livre de morale, il aurait 100 pages et 99 seraient blanches. Sur la dernière j'écrirais : « Je ne connais qu'un seul devoir et c'est celui d'aimer. » Et, pour le reste, je dis *non*. Je dis *non* de toutes mes forces. Les dalles me disent que c'est inutile et que la vie est « col sol levante, col sol cadente ». Mais je ne vois pas ce que l'inutilité ôte à ma révolte et je sens bien ce qu'elle lui ajoute (16).

Ce passage est très beau (je ne dis pas : « vrai »). La blancheur des quatre-vingt-dix-neuf pages montre l'absolu de l'amour ; et l'on voit très bien que derrière la révolte demeure le scandale, qui est encore plus profond. Car si Camus était complètement révolté, il ne dirait pas cela. Celui qui est scandalisé, au fond, aspire à aimer (et il y a chez Camus une très grande aspiration à aimer (17) ; tandis que celui qui est totalement révolté, et qui veut la révolte complète, veut la destruction. On voit constamment le mélange, chez Camus, de révolte et de scandale (et donc d'amour) ; il ira même jusqu'à affirmer : la révolte est « amour et fécondité, ou elle n'est rien » (18) ; et la révolte, pour lui, s'exprimera à l'état pur dans la création artistique (19).

(16) CAMUS, *Carnets I*, in *Essais*, pp. 1362-1363 ; cf. *Noces*, in *op. cit.*, p. 83.

(17) Cf. *L'envers et l'endroit*, in *op. cit.*, p. 37 : « Chaque être rencontré, chaque odeur de cette rue, tout m'est prétexte pour aimer sans mesure. » Et p. 45 : « Je sais bien que j'ai tort, qu'il y a des limites à se donner. A cette condition, l'on crée. Mais il n'y a pas de limites pour aimer et que m'importe de mal étreindre, si je puis tout embrasser... »

(18) *L'homme révolté*, in *op. cit.*, p. 707. Camus s'explique ainsi : le christianisme n'a répondu à la protestation des hommes contre le mal qu'en reportant au delà de l'histoire la guérison du mal qui est souffert dans l'histoire, et en exigeant une foi que la souffrance a usée et lassée. Quant au matérialisme contemporain, « il accroît le domaine du meurtre historique et le laisse en même temps sans justification, sinon dans l'avenir qui demande encore la foi » (*op. cit.*, p. 706). « Dans les deux cas, constate Camus, il faut attendre et, pendant ce temps, l'innocent ne cesse pas de mourir. Depuis vingt siècles, la somme totale du mal n'a pas diminué dans le monde. Aucune parousie, ni divine ni révolutionnaire, ne s'est accomplie. Une injustice demeure collée à toute souffrance, même la plus méritée aux yeux des hommes (...) On comprend alors que la révolte ne peut se passer d'un étrange amour. Ceux qui ne trouvent de repos ni en Dieu ni en l'histoire se condamnent à vivre pour ceux qui, comme eux, ne peuvent

Mais prise en elle-même, la révolte est une volonté de briser, et peut vouloir tout briser (y compris ce qui, peut-être, pourrait conduire à l'amour), parce que l'on ne veut pas de compromis avec le mal. On veut demeurer pur, avec une conscience vraie, dans un monde où tout semble corrompu.

La révolte peut aussi être une réaction de panique et d'angoisse. L'angoisse, en effet, peut conduire à la révolte, ou, au contraire, conduire au désespoir, au suicide. Nous avons là les trois attitudes philosophiques possibles devant le mal (auxquelles on pourrait ajouter l'attitude passive du ressentiment (20). La seule qui soit toujours légitime, la seule qui soit vraie (toujours du point de vue philosophique), c'est le scandale. C'est une attitude d'attente douloureuse : on ne comprend pas. La révolte veut dépasser le scandale, elle veut « avoir raison » (21). Il est dur, en effet de demeurer dans le scandale ; cela suppose une très grande noblesse de cœur et d'intelligence. Sans cette noblesse, on se jette dans la révolte ou l'on tombe dans le désespoir. Notons que la révolte peut, dans certains cas, être légitime ; ce sont des cas extrêmes, des cas-limites. Il y a là un problème très délicat, mais qu'il ne faut pas négliger. On ne peut pas dire que toute révolte soit fausse, illégitime ; mais il faut

pas vivre : pour les humiliés. Le mouvement le plus pur de la révolte se couronne alors du cri déchirant de Karamazov : s'ils ne sont pas tous sauvés, à quoi bon le salut d'un seul ! » (*op. cit.*, pp. 706-707).

(19) Voir notamment *L'homme révolté*, ch. VI : *Révolte et art* (in *Essais*, pp. 657 sq.). Cf. *Actuelles I*, in *Essais*, p. 381 : « La révolte humaine a deux expressions qui sont la création et l'action révolutionnaire. »

(20) « Le ressentiment, écrit encore Camus, est très bien défini par Scheler comme une auto-intoxication, la sécrétion néfaste, en vase clos, d'une impuissance prolongée. La révolte au contraire fracture l'être et l'aide à déborder » (*op. cit.*, p. 427). Camus reproche à Scheler d'identifier « l'esprit de révolte au ressentiment » (*op. cit.*, p. 428), et il note : « Aussitôt que la révolte, oublieuse de ses généreuses origines, se laisse contaminer par le ressentiment, elle nie la vie, court à la destruction et fait se lever la cohorte ricanante de ces petits rebelles, graine d'esclaves, qui finissent par s'offrir, aujourd'hui, sur tous les marchés d'Europe, à n'importe quelle servitude. Elle n'est plus révolte ni révolution, mais rancune et tyrannie » (*op. cit.*, p. 707).

(21) Cf. CAMUS, *op. cit.*, p. 423 : « le mouvement de révolte s'appuie, en même temps, sur le refus catégorique d'une intrusion jugée intolérable et sur (...) l'impression, chez le révolté, qu'il est 'en droit de...'. La révolte ne va pas sans le sentiment d'avoir soi-même, en quelque façon, et quelque part, raison. »

prendre bien garde avant de la déclarer légitime, nécessaire, à cause de l'anarchie à laquelle elle conduit, anarchie qui risque d'entraîner un désordre encore plus grand que celui contre lequel on se révoltait.

L'attitude chrétienne en face du mal. L'attitude chrétienne ne s'oppose pas à l'attitude philosophique, mais va plus loin. Ce

qu'il y a d'unique dans la foi chrétienne, c'est qu'elle nous permet d'assumer le mal, alors que le philosophe ne peut pas l'assumer (et c'est pourquoi il reste scandalisé). Le chrétien peut assumer le mal, à cause du mystère du Christ, mystère de Celui qui, en raison même de Son Amour divin, assume le mal et Se tient face au Père comme le seul responsable de tous les hommes. De même que celui qui n'interroge pas ne découvre rien, celui qui n'est pas scandalisé en face du mal, risque toujours de ne pas comprendre la réponse divine. Le Christ, selon le langage de l'Apocalypse, est l'*Amen* de Dieu, l'*Amen* du Père (22). Il est Celui qui est la réponse du Père pour nous, et la réponse du Père au scandale de l'humanité en face du mal. Seul le mystère du Christ peut nous permettre de dépasser et d'assumer le scandale, en laissant de côté la révolte et le désespoir (la révolte n'est pas une véritable réponse parce qu'elle entraîne d'autres maux : le problème demeure donc toujours insoluble).

Essayons, brièvement, de comprendre comment l'attitude chrétienne ne s'oppose pas à l'attitude philosophique. La foi chrétienne se sert toujours de la philosophie en ce que celle-ci a de vrai. Dans le cas qui nous intéresse ici, la foi chrétienne va se servir du scandale pour mieux faire comprendre la grandeur de la réponse.

L'orgueil de Lucifer, source de tout mal. Etant l'Homme-Dieu, le Verbe « devenu chair », possédant dans son cœur d'homme la

(22) *Apoc.*, III, 14 : « Ainsi parle l'Amen, le Témoin fidèle et vrai, le Principe des œuvres de Dieu. » Cf. *II Cor.*, I, 19-20 : « Le Fils de Dieu (...) n'a pas été oui et non ; il n'y a eu que oui en Lui. Toutes les promesses de Dieu ont en effet leur oui en Lui ; aussi bien est-ce par Lui que nous disons notre 'Amen' à la gloire de Dieu. »

plénitude de l'amour, la plénitude de la miséricorde, Jésus peut, selon un libre choix d'amour à l'égard du Père et à l'égard des hommes, porter dans son cœur d'homme toutes les conséquences du péché, en comprenant que tout le mal qui existe dans le monde, l'iniquité généralisée, provient d'une première révolte et d'un premier orgueil. Et cette première révolte et ce premier orgueil sont ceux de Lucifer. Dans une vision chrétienne, nous devons regarder l'orgueil de Lucifer comme ce qui, je ne dis pas « explique » le mal, mais est à la source de tout le mal que nous voyons autour de nous. S. Paul nous le dit : nous n'avons pas à lutter contre des puissances temporelles, mais contre des puissances spirituelles (23). Notre attitude en présence du mal et notre lutte contre lui seraient grandement facilitées si nous voyions d'où vient le mal, si nous savions voir que tout le mal provient de ce venin premier, si nous comprenions cette contagion qui se répand à partir de l'orgueil de Lucifer. Nous aurions alors à l'égard de l'humanité, *notre* humanité, une miséricorde beaucoup plus grande ; et cette miséricorde nous permettrait d'être beaucoup plus facilement victorieux du mal. Le scandale demeurerait pour notre intelligence et notre cœur, mais nous verrions que tout provient d'un premier mal, d'un orgueil premier qui a contaminé tout le reste. Dans une vision chrétienne, nous devons toujours regarder la faute de Lucifer comme la source première de tout mal.

Pourquoi Dieu Mais immédiatement une ques-
permet-il le mal ? tion se pose : pourquoi Dieu
a-t-Il permis cela ? Rejeter le
mal sur le monde angélique et dire que notre monde est
soumis à ce monde angélique beaucoup plus puissant
(les anges, nos frères aînés dans la création, sont beau-
coup plus intelligents que nous), n'est-ce pas reculer le
problème et donner une explication du type de celle que
nous critiquions tout à l'heure : cet homme boîte parce
que son tibia est déformé, mais pourquoi la déformation
du tibia, etc. ?

(23) Cf. *Eph.*, VI, 12.

De fait, l'homme a subi l'influence du « frère aîné », Lucifer, et c'est pourquoi il est toujours pardonnable. L'humanité a été contaminée et, à cause de cela, sa culpabilité est très diminuée. Mais comment se fait-il que Dieu, dans Sa bonté, ait permis cela ? Vous savez que les théologiens distinguent « volontés » et « permissions » de Dieu. Ainsi, un accident (qui provient, par définition, d'une quantité de causes secondes) n'est jamais une volonté de Dieu ; il ne peut être qu'une permission. Cette distinction, me direz-vous, n'explique rien. C'est vrai : elle n'explique rien ; elle veut seulement nous faire comprendre que les motifs de la Sagesse de Dieu nous échappent.

Le respect de Dieu pour Sa création. Cependant, nous pouvons peut-être aller un peu plus loin. Dieu permet la faute parce qu'Il a un respect extraordinaire de la liberté de Sa créature. Vous voyez qu'au cœur du mal, le problème de la liberté est présent. En définitive, si le mal premier, c'est l'orgueil, et si l'orgueil relève de la volonté libre de l'ange ou de l'homme, le problème du mal et le problème de la liberté sont inséparables.

Comme le père de l'enfant prodigue, Dieu laisse à l'homme une liberté qui implique que l'homme soit capable de pécher, c'est-à-dire capable de s'opposer à l'amour et de choisir l'orgueil. Ceci, déjà, nous fait comprendre que cette volonté permissive de Dieu à l'égard du mal ne peut pas se séparer de l'amour qu'a Dieu pour la liberté de l'homme. Plutôt que de distinguer volonté permissive et volonté au sens absolu, disons que Dieu a un tel amour, un tel respect de la liberté des hommes, qu'Il veut que les hommes choisissent — tout en sachant que, du moment qu'Il leur laisse la possibilité de choisir, il y aura toujours un partage, dans l'humanité, entre le « benjamin » et le « fils aîné ». Il y aura toujours, dans l'humanité, ceux qui essaient d'être justes et ceux qui se laissent contaminer. Et il y aura toujours ce partage, non seulement au sein de l'humanité, mais en chacun d'entre nous. La création, qui représente, de la part de Dieu, une liberté toute gratuite, comporte un risque d'amour extraordinaire.

C'est dans cette liberté gratuite de la création qu'il faut comprendre comment Dieu respecte infiniment la liberté de l'homme et la liberté de l'ange. Et donc, c'est à l'intérieur même de l'amour qu'il faut considérer ce respect et cette permission de Dieu.

Au niveau théologique, c'est à l'intérieur de l'amour que nous devons comprendre la naissance du mal, à l'intérieur de cet amour que Dieu a pour Lucifer, parce qu'il est le premier, le « fils aîné », parmi toutes les créatures. C'est à travers cet amour que nous devons comprendre cette possibilité de révolte, cette possibilité d'orgueil, de refus et, à partir de là, toutes les autres possibilités de révolte, de refus et d'orgueil. Seul l'Amour de Dieu peut nous faire comprendre, ou du moins (car cela reste pour nous un mystère) nous montrer que le mal n'est pas absurde, qu'il y a un dépassement. Seul l'Amour de Dieu peut nous faire saisir le lien qui existe entre la liberté et le mal, et nous faire saisir pourquoi Dieu, voulant créer librement et gratuitement des êtres semblables à Lui, accepte, par le fait même, qu'il y ait des libertés révolutionnaires, des libertés d'opposition, des libertés qui se donnent à l'orgueil et qui refusent l'amour.

*La Croix,
manifestation de l'Amour
et victoire de l'Amour
sur le mal.*

Or, cet Amour de Dieu nous est manifesté de la manière la plus éclatante dans le mystère de la Croix. C'est à travers le

mystère de la Croix que nous devons comprendre que cette distinction des permissions et des volontés de Dieu n'est pas un artifice de théologien, inventé pour se tirer d'affaire, mais qu'elle doit nous faire mieux pressentir l'abîme de l'Amour de Dieu. Chaque fois que Dieu permet quelque chose, c'est toujours pour une plus grande miséricorde, c'est toujours pour un plus grand amour. Autrement, Dieu ne laisserait pas à l'homme sa liberté. Ainsi, l'amour enveloppe la liberté et le mal, et c'est ce qui nous est manifesté à la Croix. C'est à la Croix que le chrétien doit saisir, dans sa foi, que le

Christ crucifié « est établi, de par Dieu, notre sagesse » (24). A la Croix, à travers sa chair, sa sensibilité, son cœur humain, le Christ veut nous faire comprendre la gravité de la faute et nous faire comprendre aussi que la gravité de la faute Lui permet de nous témoigner encore plus d'amour. Il se sert de toutes les conséquences du péché, et donc de tout le mal qui existe dans l'humanité, pour être plus proche de nous et se donner davantage à nous. C'est là que nous voyons la victoire de l'amour sur le mal. Et cette victoire d'amour est une victoire libre, sur toute espèce de mal. C'est pour cela que l'unique lumière est pour nous le mystère de la Croix : la Croix liée à la Gloire, c'est-à-dire la victoire de l'Amour dans le mystère de la Croix et dans le mystère de la Résurrection (25).

(24) *I Cor.*, I, 30.

(25) Je me permets ici de renvoyer au *Mystère du Christ crucifié et glorifié*, Alsatia, Paris-Colmar, 1968.

VIII

Le sens de l'histoire

Une fois de plus, nous abordons un grand sujet que nous devons traiter trop rapidement. Essayons du moins, devant des sujets qui deviennent des slogans dont on ne sait même plus ce qu'ils veulent dire, de revenir à ce qu'il y a en eux de premier et de fondamental.

Quelques grandes questions. Tout d'abord, je vous rappelle quelques grandes questions. Que veut-on dire quand on parle du « sens de l'histoire » ? Jean Guittou vient de faire paraître un livre intéressant, *Histoire et destinée* (1), où il présente, en Appendice, diverses définitions de l'histoire, et étudie les liens de l'histoire, du hasard et du destin, ainsi que la conception proprement dialectique (impliquant une nécessité). Parler du « sens de l'histoire » est-ce opposer, au hasard d'un univers absurde, un déterminisme absolu ? Peut-on concevoir un sens de l'histoire en dehors de ces deux attitudes ? L'histoire implique-t-elle nécessairement un progrès ? Sommes-nous plus intelligents qu'au Moyen Age ? qu'au début du christianisme ? Y a-t-il un progrès moral, un progrès dans l'amitié et l'amour ? Qu'il y ait un progrès technique, tout le monde peut le constater. La question est de savoir s'il entraîne nécessairement, comme certains le pensent, une régression du côté moral et intellectuel. Le progrès doit-il être homogène ? Ou bien un progrès scientifique et technique très

(1) J. GUITTON, *Histoire et destinée*, Desclée De Brouwer 1970.

grand entraîne-t-il nécessairement un déséquilibre du point de vue humain ?

Le progrès, si progrès il y a, est-il linéaire et continu ? De grandes civilisations ont disparu (l'Égypte, la Grèce...) et d'autres sont nées. Sommes-nous actuellement en présence d'une civilisation qui est allée tellement loin dans certains domaines, que maintenant elle commence à branler ? Sommes-nous en face du déclin d'une civilisation humano-chrétienne ? Un certain humanisme chrétien est-il en train de disparaître ? Quelque chose d'autre va-t-il naître, à quoi nous devons être attentifs ? Ou sommes-nous les témoins d'une civilisation révolue, ne voulant pas voir que quelque chose de nouveau apparaît ? Ou bien devons-nous prendre garde au fait que ce « quelque chose » ne donnera rien ? Il est très difficile de le dire. Sommes-nous en retard par rapport à ce qui monte ? Devons-nous absolument tenir à certains éléments ? C'est tout cela, le problème du « sens de l'histoire ». Il s'agit de faire un partage, dans la tradition, entre la grande et la petite. Ordinairement, on est plus attaché aux petites traditions qu'aux grandes, parce que les petites traditions sont plus visibles, plus sensibles. Mais en réalité elles ne sont pas grand-chose. La grande tradition est quelque chose de beaucoup plus vital.

L'unification du monde. On dit souvent, aujourd'hui, que le sens de l'histoire va vers une socialisation, vers une collectivisation de notre univers, de notre humanité. Qu'est-ce que cela veut dire ? Aboutira-t-on nécessairement à cela ? Et si l'on doit aboutir à cela, doit-on nécessairement accélérer le mouvement ? C'est un problème grave et très complexe. On ne peut nier l'aspect universel de la civilisation actuelle, qui uniformise et qui, au dire de certains (comme nous l'avons noté précédemment (2)), va réaliser la catholicité... Il est bien évident que l'information, aujourd'hui, favorise un regard plus universel. Mais si un regard plus universel peut être quelque chose de merveilleux, il peut aussi faire oublier de regarder les choses essentielles. Autrement dit, comment comprendre cet

(2) Cf. ci-dessus, III^e conférence, pp. 93 et 108-109.

œcuménisme universel, cette unité du monde ? Nous allons vers une unité du monde beaucoup plus forte qu'il y a cent ou deux cents ans. Mais est-ce celle qui est symbolisée par la Tour de Babel ? Le symbolisme de la Tour de Babel est extrêmement impressionnant : l'humanité veut s'unifier en fabriquant des briques pour édifier une tour. Que veut dire ce symbolisme ? Et l'unification du monde que nous constatons aujourd'hui, vient-elle d'une socialisation qui doit faire disparaître les liens personnels ou, au contraire, cette socialisation doit-elle nous rendre plus attentifs aux relations personnelles ?

« *Signes des temps* ». Autre question : pouvons-nous dégager la signification profonde de certains événements d'aujourd'hui ? Sont-ils des « signes des temps », selon l'expression bien connue ? Si ce sont des signes, il faut encore les interpréter. Voyez certains événements d'aujourd'hui : l'inflation du langage, la drogue, les hippies, la contestation à l'égard de l'économie de consommation, la contestation à l'égard de l'économie de pénurie... Est-ce là des signes d'une civilisation qui ne peut plus répondre à certains appels ? Est-ce là le « cri de l'enfant dans le désert », pour employer le langage de l'Écriture, le cri de gens qui ne savent plus, qui sont affolés et qui appellent ? Est-ce là des signes indiquant que nous sommes en face d'une fatigue généralisée ? Notre civilisation est très fatiguée. Nous sommes porteurs d'une longue tradition qui représente un poids... Un converti du marxisme, qui s'était fait dominicain, me disait de temps à autre : « Ce n'est pas commode d'appartenir à une Église qui a presque 2.000 ans ! » Notre civilisation a presque 2.000 ans, elle est née avec la culture chrétienne. Alors, donnons-nous actuellement des signes de fatigue et de vieillesse ? Mais si ce sont effectivement les signes d'une civilisation fatiguée, comment redécouvrir un idéal au milieu de tout cela ?

*Questions
que doit se poser
le chrétien.*

Enfin, dernières grandes questions : pour le chrétien, y a-t-il un sens de l'histoire ? L'Église qui, normalement, devrait être le

levain dans la pâte, et donc donner à toute l'humanité son sens, l'Eglise nous donne-t-elle aujourd'hui, profondément, cet idéal que nous cherchons ? Comment retrouver dans l'Eglise d'aujourd'hui, dans *notre* Eglise (il ne s'agit pas de s'évader, d'avoir la nostalgie des *Actes des Apôtres* : nous sommes dans l'Eglise de la seconde partie du xx^e siècle), comment retrouver la sève première, pour ne pas être des chrétiens fatigués, qui regardent uniquement le passé ? Un chrétien qui ne regarde que le passé n'est plus un chrétien. Notre-Seigneur est terrible : « Laissez les morts ensevelir les morts ». Cette parole est très significative. Chacun de nous a en lui un certain dosage de passé et de futur, qui varie selon l'âge. Mais au plan chrétien, nous n'avons pas d'âge : le chrétien n'a pas l'âge de son état civil. Quand nous parlons du « sens de l'histoire » dans l'Eglise — et nous sommes l'Eglise — il ne s'agit pas de critiquer l'Eglise, mais de comprendre ce que *nous* vivons, nous. Pour les chrétiens qui sont autour de nous, pour le monde qui est autour de nous, sommes-nous vraiment des chrétiens qui indiquent ce qu'il faut faire au milieu de cette fatigue généralisée ? Et comment pouvons-nous susciter un renouvellement ? Voilà quelques grandes questions qui sont sous-jacentes à celle du sens de l'histoire.

Le témoignage d'un historien. Au VI^e Congrès des sociétés philosophiques de langue française, en 1951, Henri Marrou, qui est un bon historien, soulignait : « la notion d'un sens de l'histoire est devenue une notion courante chez nos contemporains, un thème de propagande politique, un principe d'action : c'est au nom du sens de l'histoire qu'agissent nations et partis, qu'en pays totalitaire on liquide des adversaires convaincus de s'opposer à la marche de l'histoire » (3). « Le problème du sens de l'histoire, dès lors qu'il est posé, doit recevoir une solution, fut-elle négative, comme

(3) H. MARROU, *Philosophie critique et « sens de l'histoire »*, in *L'homme et l'histoire*, Actes du VI^e congrès des sociétés philosophiques de langue française, P.U.F. 1952, pp. 4-5.

inclinent à la formuler certaines philosophies de l'absurde ou du désespoir » (4).

Hegel. Réfléchissons d'abord, au plan philosophique, sur ce grand problème du sens de l'histoire tel qu'il s'est posé en premier lieu, je crois, avec la philosophie hégélienne. Il faut toujours revenir à l'origine. Avant Hegel, avant ses *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, on avait parlé d'histoire, certes, mais non pas du sens de l'histoire. Hegel veut redonner un sens nouveau à l'histoire, et toute sa philosophie s'enferme dans une histoire. Pour Hegel, il n'y a pas de distinction entre histoire et philosophie : la philosophie devient histoire, et l'histoire devient philosophie, parce qu'il identifie l'être et le devenir. Et il veut, en donnant une nouvelle dimension à la philosophie, donner à l'histoire une signification interne. Ce qui importe pour lui, ce n'est pas l'histoire d'un homme, mais l'histoire de l'humanité et, plus profondément encore, comme nous le verrons, l'histoire de l'Idée.

Hegel, dans ses *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, dit qu'il y a trois manières de considérer l'histoire : l'*histoire originale*, celle d'Hérodote, qui est un simple récit ; l'*histoire réfléchie*, qui implique déjà un souci de montrer la continuité ; et enfin l'*histoire philosophique*. Cette histoire philosophique est évidemment celle qui arrive en dernier lieu et qui commande toutes les autres. Elle représente l'histoire de l'humanité, ou plus exactement l'histoire *universelle*, selon l'expression de Hegel, qui la définit comme « l'extériorisation de l'Esprit dans le temps ». C'est là une position philosophique, très éloignée de ce qu'on appelle ordinairement l'histoire. Il est cependant facile de comprendre qu'il faut le *temps* pour qu'il y ait *histoire*, et que, pour qu'il y ait un *sens*, il faut l'*esprit*. Dès qu'il y a esprit, il y a signification. Et si vous arrivez à penser le temps dans toute sa généralité, vous avez l'histoire universelle, qui s'incarne dans un peuple, dans une communauté, et qui, au terme, donne sa signification dernière à tout le développement. Donc, pour

(4) *Op. cit.*, p. 5.

Hegel, « l'histoire universelle est (...) d'une façon générale, l'extériorisation de l'Esprit dans le temps, comme l'Idée, en tant que nature, s'extériorise dans l'espace » (5). Pour Hegel, l'histoire universelle n'est que le développement de l'Idée, la marche de l'Esprit absolu vers sa réalisation plénière à travers l'humanité, selon un rythme dialectique. Le mouvement de l'histoire est donc nécessaire, et nécessairement progressif. Il y a bien des arrêts, mais, au fond, il y a un progrès qui se fait à travers tout. Toute phase nouvelle est nécessairement meilleure que la précédente — c'est le propre de la marche dialectique, qui implique que les oppositions internes existant dans l'histoire soient toujours dépassées dans une certaine synthèse. Donc, toute phase nouvelle est nécessairement meilleure que la précédente, qu'elle « dépasse » (*aufheben*), c'est-à-dire conserve tout en la supprimant. Elle la conserve, mais elle va plus loin. Tous les systèmes du passé sont donc nécessairement dépassés. En définitive, pour Hegel, c'est la philosophie hégélienne elle-même qui va donner à l'histoire sa signification dernière : tout se termine dans le peuple germanique, qui donne à l'histoire sa signification ultime (nous verrons tout à l'heure la faille du système).

Dans cette perspective, l'histoire est nécessairement rationnelle, et c'est pourquoi il y a un « sens de l'histoire » : « la raison gouverne le monde, et par suite l'histoire universelle est rationnelle ». Tous les faits de l'histoire sont donc rationnels, raisonnables, en particulier les guerres, et les individus sont sacrifiés. Car, pour Hegel, « le droit de l'Esprit universel passe avant tous les droits particuliers ». Vous voyez le grand holocauste offert à l'Esprit : il faut des guerres, elles sont nécessaires. C'est l'ancienne parole d'Héraclite qui est reprise : « la guerre est le père de toutes choses », parce que la guerre représente la tension la plus grande, et est à ce titre le ressort de la dialectique. Je n'insiste pas ; mais il est important de saisir qu'au fond le « sens de l'histoire » implique une vision *dialectique* de l'histoire.

(5) *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, trad. J. Gibelin, Vrin 1946, p. 71.

Marx. Le marxisme, issu, selon l'expression de Engels, de la décomposition de l'école hégélienne, reprend la méthode dialectique de Hegel, mais en la renversant, en la remettant sur ses pieds, alors qu'elle se tenait sur la tête (6). Marx et Engels réagissent contre l'idéalisme hégélien, mais reprennent la même méthode dialectique. Alors que chez Hegel, l'Esprit absolu produit le monde et l'histoire, chez Marx ce sont les conditions matérielles de la vie humaine qui produisent la conscience de l'homme, l'organisation de la société et, avec elle, l'histoire. C'est, d'une certaine manière, juste l'opposé de Hegel. Un système engendre un autre système : c'est la confirmation de la démarche dialectique, puisqu'à l'hégélianisme, où c'est l'esprit qui fait l'histoire, succède immédiatement, en opposition, le marxisme, où c'est le conditionnement économique, matériel, de la vie humaine, qui produit la conscience de l'homme et l'histoire.

Il faudrait relire ici la fameuse *Préface de la Contribution à la critique de l'économie politique* où Marx résume sa conception matérialiste de l'histoire, selon laquelle le devenir de la société concrète est entièrement déterminé par les rapports de production qui, eux-mêmes, dépendent des forces productives matérielles (7). Je vous cite seulement ce passage de l'*Anti-Dürhing* de Engels :

La conception matérialiste de l'histoire part de la thèse que la production, et après la production l'échange de ses produits, constitue le fondement de tout régime social, que dans toute société qui apparaît dans l'histoire la répartition des produits, et avec elle l'articulation sociale en classes (...) se règle sur ce qui est produit et sur la façon dont cela est produit, ainsi que sur la façon dont on échange les choses produites. En conséquence, ce n'est pas dans la tête des hommes, dans leur compréhension croissante de la vérité et de la justice éternelles, mais dans les modifications du mode de production et d'échange, qu'il faut chercher les causes dernières de toutes les modifications sociales et de tous les bouleversements politiques. Il faut les chercher, non

(6) Cf. ENGELS, *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, in K. MARX et F. ENGELS, *Etudes philosophiques*, Éditions sociales 1968, p. 44.

(7) Ce texte célèbre est reproduit dans les *Etudes philosophiques* déjà citées, pp. 99-101.

dans la *philosophie*, mais dans l'*économie* de l'époque intéressée (8).

On pourrait difficilement être plus clair ! C'est un renversement complet : le sens de l'histoire ne peut être qu'un sens économique ; c'est l'économie qui donne son sens à l'histoire, et tout le reste est secondaire.

Vous avez donc là deux extrêmes, qui sont pourtant liés entre eux, puisque des deux côtés il s'agit d'une dialectique. Pour le matérialisme historique, ce sont les hommes qui font leur histoire, mais, précise Engels, « dans des conditions très déterminées ». Et « entre toutes, ce sont les conditions économiques qui sont finalement déterminantes » (9). Donc, soit du côté de Hegel, soit du côté de Marx (de manière différente), la liberté est incluse dans un déterminisme.

Le hasard. A l'opposé, vous avez les théories du hasard, comme celle de Cournot, dont je vous cite ce passage : « Quant aux idées qu'il nous plaît de nous faire des destinées du genre humain, du but final de la civilisation, du rôle de quelques peuples privilégiés en vue de la poursuite de ce but final », toutes ces idées appartiennent à une philosophie transcendante, ambitieuse, hypothétique (10). Il faut donc biffer tout cela, et voir que c'est le hasard qui commande et qu'il n'y a pas de « sens de l'histoire ». Certains biologistes ont aujourd'hui des positions un peu semblables : c'est le hasard qui commande tout. Nous sommes dépendants du biologique, et le biologique ne peut s'expliquer que par le hasard.

Philosophies de l'absurde. Dans une autre perspective, les philosophies de l'absurde vont aussi à l'encontre d'une théorie du « sens de l'histoire ». Vous savez que Sartre (quels que puissent être par ailleurs ses liens avec le marxisme) appelle

(8) ENGELS, *Anti-Dürhing*, III^e partie, ch. 2.

(9) ENGELS, *Lettre à Joseph Bloch*, in *Etudes philosophiques*, pp. 154-155.

(10) COURNOT, *Considérations sur la marche des idées et des événements dans les temps modernes*.

« absurdité » la contingence universelle de l'être (11). L'être est « de trop ». L'homme participe à la contingence universelle de l'être par sa liberté, qui est elle-même absurde, sans appui, sans tremplin, sans but, d'où l'angoisse. Les théories du hasard et celles de l'absurde sont des positions très différentes, mais qui s'opposent toutes deux à la recherche d'un sens de l'histoire.

Critique de la vision hégélienne. Il faudrait faire ici, d'une part la critique de la philosophie hégélienne, d'autre part celle

du marxisme. Je ne les ferai qu'en quelques mots, simplement pour montrer que nous ne pouvons accepter ni l'une, ni l'autre. Vous me direz : au nom de quoi les critiquez-vous ? Au nom de l'homme. C'est au nom de l'homme que je ne peux pas accepter d'être hégélien parce que, dans la vision de Hegel, l'homme est détruit : il ne peut plus être lui-même. Et dans le marxisme, l'homme est également mutilé. Au fond, la seule réponse consiste à redécouvrir que si nous avons une certaine philosophie de l'homme, le sens de l'histoire, à la manière de Hegel ou de Marx, ne peut pas nous suffire. Qu'il y ait quelque chose de juste dans l'hégélianisme et dans le marxisme, c'est bien évident. Mais il ne faut pas, d'une part de vérité, passer à une vision de totalité. La philosophie de l'histoire de Hegel mène au relativisme historique : à un moment succède un autre moment du progrès dialectique. Grâce à la méthode dialectique, en effet, on peut prouver, d'une situation quelconque, qu'elle a été produite de nécessité historique et qu'une autre situation quelconque doit nécessairement lui succéder. Par cette méthode, on peut donc prouver que « tout ce qui est réel est rationnel », comme existant en vertu de lois nécessaires. Mais, comme le dit Engels, on découvre en même temps que « tout ce qui existe mérite de périr ». La méthode dialectique démontre l'instabilité de tout : rien ne dure pour elle, que le processus ininterrompu du devenir et de la disparition (12). Le système hégélien s'est contredit lui-même en admettant que dans

(11) Cf. ci-dessus, 1^{re} conférence, pp. 29-30.

(12) Voir à ce sujet l'article de M. Aebi, in *L'homme et l'histoire*.

l'Etat prussien, l'Eglise luthérienne et la philosophie de Hegel, l'Esprit absolu était venu à lui-même, et donc que le but de l'histoire était atteint. Car la dialectique comme telle, demeurant dans l'immanence du pur devenir (l'idéologie du devenir), ne peut avoir de terme. Préendre que l'Etat prussien, la philosophie hégélienne, constituent un terme, cela fait apparaître une attitude irrationnelle (affective et passionnelle). (De plus, si le but de l'histoire était atteint, Hegel aurait dû être l'apothéose ! Comment donc est-il venu encore quelque chose après lui ?). Ce qu'il y a de plus terrible dans la philosophie hégélienne, précisément parce qu'elle est dialectique, c'est qu'elle exclut toute finalité. Et donc, nécessairement, les rouages, une fois mis en marche, continuent indéfiniment de tourner, sans aucune raison de s'arrêter.

Quant à dire que « tout le réel est rationnel », c'est un peu difficile à admettre. Il y a des choses qui arrivent absolument indépendamment de notre raison. Il y a des failles dans notre monde, et donc il ne peut pas y avoir de progrès continu. Il est trop facile d'expliquer les guerres en disant qu'elles sont un sacrifice offert à l'Esprit ! Je ne sais pas si, après une guerre, on est plus intelligent... Que les guerres favorisent le progrès technique, c'est certain ; mais croyez-vous que les guerres permettent vraiment à l'homme d'être plus homme ? Selon la philosophie hégélienne, on devrait l'affirmer, en considérant les guerres comme des sacrifices que l'humanité doit faire à « la déesse Esprit ». Car, en définitive, il ne s'agit pas de Dieu, mais d'une idole, l'idole de l'esprit qui doit nécessairement labourer l'humanité pour que celle-ci, au terme, soit purement « spirituelle » (c'est-à-dire, ici, « rationnelle »).

Critique du matérialisme historique. Dans le marxisme, il y a une contradiction analogue à celle que nous relevions précédemment chez Hegel, en ce sens que la lutte des classes est censée se terminer au moment où le prolétariat vainqueur aura érigé la société sans classes. Mais alors, la dialectique de l'histoire ne joue plus, car cette

société sans classes n'est plus une unité qui engendre nécessairement sa propre contradiction (c'est-à-dire l'opposition des classes et sa propre ruine). Il y a là aussi une contradiction interne, ce qui est du reste assez normal puisque nous sommes en face d'une pensée dialectique. D'autre part, du point de vue proprement philosophique, considérer que le sens de l'histoire est entièrement déterminé par l'économie et la production, c'est supprimer l'esprit et donc supprimer la personne humaine. Il n'y a plus que l'homme dans sa capacité de production, l'*homo faber*. C'est la *praxis* qui commande tout. Il s'agit d'une autre idole que l'idole hégélienne, mais des deux côtés nous retrouvons des idoles, et ce sont ces idoles qui donnent à l'humanité, à l'histoire, sa signification dernière.

Que ferons-nous en face de ces deux perspectives que nous ne pouvons pas accepter, mais dont nous sommes obligés de tenir compte ? Le problème de l'histoire, depuis l'hégélianisme, est beaucoup plus difficile qu'avant. Hegel est allé si loin dans sa dialectique qu'il nous oblige, d'une certaine manière, à reprendre entièrement le problème à partir des données premières. Après l'hégélianisme, l'intelligence est comme fatiguée, usée ; elle doit reprendre une nouvelle vie. Je ne crois pas qu'on puisse faire un « super-hégélianisme », c'est-à-dire dépasser Hegel. On peut s'opposer dialectiquement à Hegel, comme fait le marxisme ; mais, vous le savez, toutes les positions antithétiques restent nécessairement dans le même genre, en opposition dialectique, et donc doivent en quelque sorte s'unir. La grande perspective des Anciens reste vraie : « les contraires sont dans le même genre ». Deux êtres qui s'opposent dialectiquement ont au fond quelque chose de commun, et c'est pour cela qu'ils s'opposent.

Importance du facteur économique. Certes, il y a un phénomène très important, propre à notre époque, qui explique, du point de vue historique, comment le marxisme a pu « prendre » d'une façon si forte : c'est l'importance croissante de l'économie. Dans ce phénomène économique, vous voyez tout ce qui est impliqué : le progrès de

la technique, le progrès de la science. Il y a là quelque chose de très impressionnant et de très séduisant ; il faut reconnaître cette séduction. Il ne faut pas tourner le dos aux séductions, parce que cela prouve qu'on en a peur, et tôt ou tard on sera repris par elles ; il faut au contraire les regarder en face, et essayer de comprendre exactement leur signification. Pouvons-nous dire que c'est le phénomène économique qui donne à notre époque sa signification ? En regardant l'histoire sous un certain aspect, on pourrait le dire. Disons plutôt que le phénomène économique donne un visage particulier à notre monde. L'économie d'aujourd'hui tyrannise le monde et donne l'impression de l'unifier. Il est vrai que le progrès économique réalise une certaine unité, en ce sens qu'il enveloppe, en quelque sorte, toute l'humanité d'aujourd'hui dans une même perspective, dans une même orientation. Le réseau des actions humaines, du travail humain, de la production, ce réseau impliqué par le progrès économique, est de plus en plus fort et de plus en plus tyrannique. Le développement économique entraîne une dépendance de plus en plus grande des hommes entre eux et des hommes à l'égard de la technique et de la science, qui mobilisent de plus en plus l'intelligence et toutes les forces de l'homme. Mais l'importance de l'économie ne doit pas nous faire oublier la destinée propre de l'homme, là où joue sa liberté, sa recherche personnelle au sein d'une communauté.

Conditionnement et finalité. La tyrannie de l'économie s'exerce sur chacun d'entre nous d'une façon différente, suivant que nous sommes plus ou moins spirituels, suivant que nous avons un sens plus ou moins profond des exigences de l'esprit (non pas seulement celles de l'intelligence, mais celles du cœur et de la destinée humaine). Chacun d'entre nous peut (avec des nuances différentes, selon que son esprit est plus ou moins éveillé, plus ou moins fort), faire un partage lucide entre le conditionnement dans lequel nous vivons (conditionnement économique, qui nous serre très étroitement et qui, à certains moments, nous paraît tyrannique), et ce que nous devons sauvegarder en

fait de liberté intérieure. Nous ne pouvons pas nous soustraire au conditionnement économique, ni revenir en arrière ; nous sommes, surtout si nous avons de grandes responsabilités, pris dans un engrenage dont les économistes nous diront qu'on ne peut pas le freiner (problème de la concurrence, etc.). Mais au lieu de subir la marche de l'économie comme une tyrannie qui devrait s'étendre à tout, nous pouvons la considérer comme une sonnette d'alarme qui exige de l'humanité un réveil spirituel. Et chacun de nous peut, personnellement, comprendre que c'est sa destinée personnelle qui fait l'histoire, et que le conditionnement, si fort qu'il soit, ne peut jamais remplacer la liberté profonde de l'homme et sa finalité, sa capacité d'adorer, de contempler, d'aimer.

Hegel a raison de dire que l'esprit dépasse la matière, mais il a tort de penser que l'esprit arrive à rationaliser et assumer complètement la matière pour qu'il n'y ait plus que l'esprit et cette sorte de liberté substantielle qui s'identifie à l'esprit. C'est faux. Le marxisme, lui, sur-estime l'importance du conditionnement économique et ne voit plus que lui. Il s'agit, pour nous, de dépasser l'une et l'autre de ces deux visions, en nous servant de l'une et de l'autre. Nous devons comprendre l'importance du conditionnement économique, qui risque de nous faire croire que nous ne pouvons plus être qu'un robot, un rouage au sein d'un monde commandé par l'économie ; mais nous devons ramener ce conditionnement économique à sa véritable dimension. Même s'il nous prend beaucoup de temps, il ne prend pas notre esprit ; notre esprit peut toujours s'en libérer. Cependant, parce que nous sommes un esprit incarné (une âme spirituelle unie substantiellement à un corps), parce que notre destinée humaine doit se réaliser au sein d'une communauté, nous ne pouvons jamais nous abstraire du conditionnement, et nous devons toujours en tenir compte.

Nous vivons un moment, dans l'histoire de l'humanité, où la tension entre l'esprit et les exigences de la matière, au niveau économique, est particulièrement forte. C'est pour cela qu'à certains moments, on a l'impression que tout va sauter. Jusqu'où cela peut-il aller ? Aucun d'entre nous ne peut le dire. Le progrès écono-

mique et technique va-t-il pouvoir, à un moment donné, libérer l'homme pour le rendre plus spirituel ? Il faut l'espérer ; mais on sent bien que c'est très problématique, parce que le progrès entraîne constamment de nouvelles exigences, et des exigences d'extension qui rendent très difficile cette libération de l'esprit.

Certes, il peut toujours y avoir des individus qui se libèrent ; mais la libération des individus n'est pas la libération de l'humanité (au niveau de l'histoire). Il y aura toujours des ermites au désert. Ces ermites, au désert, se libèrent complètement du conditionnement. S'ils le font pour la gloire de Dieu et pour sauver les hommes, c'est parfait ; mais ce n'est pas eux qui nous donnent le sens de l'histoire d'aujourd'hui ; ce n'est pas eux qui nous font comprendre ce que représente aujourd'hui la tension de l'humanité. Ils peuvent la sentir très profondément dans leur prière, et la porter dans leur prière. Mais ils sont les témoins de quelque chose qui est au delà de l'histoire, les témoins d'un mystère qui dépasse tout, et ils rappellent à l'homme qu'il est fait pour autre chose. Je crois qu'une période comme la nôtre appelle très particulièrement un témoignage comme celui des ermites, ou des Trappistes. Mais en même temps, il faut bien voir que l'humanité, normalement, vit en communauté. Vous ne pouvez pas demander à tous les hommes de devenir ermites (du reste, ce serait la fin de l'humanité !).

Le hasard
n'est pas une réponse. Nous ne pouvons pas non plus répondre par le hasard : ce serait supprimer l'esprit, la capacité de comprendre. Celui qui affirme le primat absolu du hasard oublie qu'en l'affirmant, il le dépasse. Rappelez-vous la réflexion de ce professeur de physique, très intelligent, qui disait à ses étudiants : « Vous faites de la physique ; mais votre connaissance physique est-elle physique ? » Ils étaient alors obligés de réfléchir (13). Celui qui affirme le hasard domine le hasard. L'affirmation du hasard montre bien que tout n'est pas hasard. Ce-

(13) Cf. ci-dessus, IV^e conférence, p. 137.

pendant, une connaissance scientifique poussée très loin, et oubliant la philosophie, peut conduire à affirmer le primat du hasard. L'infiniment petit, dans l'ordre d'une analyse poussée le plus loin possible, conduit au hasard. On part de quelque chose qui implique une unité, mais en analysant à l'extrême, on ne voit pas le *comment* de l'unité ; on ne voit que les éléments, et donc la multiplicité.

L'histoire ne donne Au plan philosophique, et
qu'une vision partielle. au plan tout simplement hu-

main, nous ne pouvons pas en rester à cette vision du hasard, ni à la vision dialectique, que ce soit celle de Marx ou celle de Hegel. Nous devons essayer de comprendre que la signification de l'histoire revient toujours à la signification profonde de l'homme. Nous ne pouvons pas savoir où nous en sommes dans le déroulement de l'humanité ; nous n'avons du passé que des connaissances extrêmement partielles. La reconstruction historique est peu de chose par rapport au passé, un grand historien le sait bien. Nous n'avons que des éléments ; la trame de la vie nous échappe. (Dans mille ans, que restera-t-il de votre vie, du point de vue historique ? pas grand-chose, même si vous avez joué un rôle très important ; et pourtant chacun d'entre nous est irremplaçable, non seulement du point de vue biologique, mais aussi du point de vue de l'esprit.) La notion d'une histoire totale est contradictoire dans les termes (14). L'histoire ne peut être qu'une vision partielle. On peut donner l'explication de certains événements, mais une explication qui se voudrait exhaustive est impossible. Prenons l'un des faits que nous mentionnions tout à l'heure : la drogue. On peut en donner une explication partielle, on peut essayer d'expliquer comment ce phénomène arrive, comment il prend subitement une force très grande. Mais donner l'explication dernière n'est pas possible ; parce que cette explication partielle nous

(14) Henri Marrou rappelle très justement qu'un jugement sur le sens de l'histoire postulerait une connaissance vraie de l'histoire universelle, de l'histoire totale. Une telle connaissance, Dieu seul la possède. Une philosophie de l'histoire commet donc le péché de la « démesure », de l'*hybris* (l'orgueil).

fait entrer dans d'autres explications, et ainsi de suite. Dans l'ordre du devenir, disait Aristote (c'est-à-dire dans l'ordre de l'histoire), il ne peut y avoir de premier, il ne peut y avoir de dernier. Et donc vous devez vous contenter, nécessairement, d'une vue partielle.

*Notre vie humaine
a un sens,
mais il n'y a pas
de sens de l'histoire.*

Si l'économie joue un rôle si important pour nous, ce rôle ne peut être que partiel. Vouloir lui donner un rôle total, c'est supprimer la *destinée* de l'homme. Il faut donc essayer de comprendre que notre vie humaine peut avoir un sens, mais qu'il n'y a pas, au sens propre, de sens de l'histoire. Vous voyez la différence. Dans le monde d'aujourd'hui, nous devons essayer de redonner un sens à notre vie. Nous donnons un sens à notre vie dans la mesure où notre vie s'oriente vers un but, dans la mesure où nous avons une certaine finalité profonde, dans la mesure où nous comprenons que chacun d'entre nous a une certaine personnalité et une destinée. A ce moment-là, nous donnons un sens à notre vie d'homme. Mais nous ne pouvons pas donner un sens à la vie de notre voisin, c'est impossible. Vous pouvez juger sa vie, mais vous ne pouvez pas lui donner un sens, si lui-même n'en a pas.

Vous ne pouvez donc pas donner un sens à l'histoire. L'histoire, comme telle, n'a pas de *sens*. Mais vous pouvez, dans cette histoire, comprendre qu'en définitive l'humanité n'existe que dans les hommes. Il n'y a pas « l'humanité » : les hommes ne sont pas pour l'humanité, c'est l'humanité qui est pour les hommes. C'est très simple à comprendre, parce que « l'humanité » est une abstraction. Or l'abstraction, comme telle, n'existe pas et ne peut pas exister. Par le fait même, il ne peut pas y avoir un sens de l'histoire ; il ne peut y avoir qu'un sens de l'homme, et de la destinée de l'homme, dans tel ou tel conditionnement, dans telles ou telles circonstances, dans tel ou tel milieu. Certes, le milieu aide plus ou moins à l'accomplissement de notre destinée humaine, il est plus ou moins favorable à notre sens spirituel. Il y a des climats où on a l'impression que la personne humaine

peut se développer davantage. Il y a des moments, au contraire, où on a l'impression que le climat empêche l'homme d'être parfaitement lui-même. Mais cela, ce n'est pas le « sens de l'histoire », ce sont simplement les circonstances dans lesquelles nous nous trouvons et qui, de fait, nous aident à atteindre notre fin ou, au contraire, nous entravent. Je crois qu'à partir de là nous pouvons — non pas donner une réponse exhaustive, car le problème est trop complexe — mais au moins saisir les confusions qui se font constamment à ce sujet.

Du point de vue chrétien. Du point de vue *chrétien*, nous devons affirmer que Dieu gouverne tout avec sagesse. Il n'y a que pour Dieu que l'histoire a un sens ; mais alors ce n'est plus l'histoire, c'est un dépassement de l'histoire : c'est la sagesse de Dieu. L'*Apocalypse* a un sens, mais c'est un sens divin, qui n'est pas un sens historique. Si vous appliquez matériellement l'*Apocalypse* à la situation de l'Eglise actuelle en disant : « cela correspond parfaitement », vous pouvez être sûr que vous n'avez rien compris. La lumière que donne l'*Apocalypse* est une lumière de *sagesse*, la Sagesse de Dieu. Et Dieu nous donne cette lumière pour nous faire pénétrer toujours plus loin dans le mystère de la Providence et le mystère de la prédestination. Dieu a vis-à-vis de nous une sollicitude si grande qu'Il ne laisse rien au hasard. Il n'y a pas de hasard pour Dieu, non seulement parce qu'Il prévoit toute chose, mais parce qu'Il est présent à tous les événements. Nous le voyons bien dans l'Ancien Testament, dans ce que nous appelons à juste titre « l'histoire sainte » : Dieu gouverne son peuple en lui donnant une signification. Toute l'histoire sainte est ordonnée au Christ. Vous pouvez donc dire que l'histoire du peuple d'Israël a une signification : c'est le mystère du Christ qui donne sa signification au peuple d'Israël. Et si nous lisons attentivement l'Ecriture, nous voyons que le peuple d'Israël est le premier-né. Donc, le peuple d'Israël est vraiment le levain dans la pâte et donne un sens à l'humanité. Dans la perspective de Dieu, toute l'humanité est ordonnée au mystère du Christ. L'humanité n'a sa signification profonde que dans le mystère du Christ. Evi-

demment, cela n'est compréhensible que dans la foi ; et nous voyons comment l'hégélianisme est une laïcisation du point de vue chrétien. Vous savez ce qu'a dit Hartmann : la philosophie hégélienne est la plus blasphématoire qui soit, parce que c'est une philosophie qui laïcise la théologie.

Attendre le retour du Christ. Donc, du point de vue chrétien, il y a un sens de l'histoire, et c'est le mystère du Christ. Nous pourrions dire la même chose pour l'Eglise. L'Eglise n'a pas de sens en dehors du mystère du Christ. Ce n'est pas dans l'Eglise que nous découvrons le sens de l'Eglise; c'est le mystère du Christ qui donne son sens à l'Eglise. L'Eglise n'est elle-même que dans la mesure où elle est relative au Christ, dans la mesure où elle est tout entière ordonnée au Christ. Si bien que nous ne pouvons pas savoir où nous en sommes dans l'histoire de l'Eglise, ni jamais connaître parfaitement ce que peuvent représenter les crises et les luttes de l'Eglise. Cela reste dans la foi. Mais, comme l'enfant qui, roulant à bicyclette dans la nuit, s'étonne que ce soit si dur de pédaler, et s'aperçoit seulement après coup qu'il vient de monter une côte, nous pouvons être sûrs que, si c'est dur, c'est parce que « ça monte ». Et plus nous approcherons du terme, plus « ça montera », et plus la lutte sera grande. Voilà la lumière que nous donne l'*Apocalypse*. Nous savons qu'il y a un terme ; l'Eglise ne sera pas toujours l'Eglise militante. Il y aura un retour du Christ. Mais quand ? nous ne le savons pas ; personne d'entre nous ne peut le savoir. Donc, n'écoutez pas les imaginations qui circulent de droite et de gauche. Mais affirmez que le Christ doit revenir. Ceux qui n'attendent pas le retour du Christ ne sont plus chrétiens. Le Christ est « Celui qui vient », et Son retour marquera le terme du pèlerinage de l'Eglise sur la terre. Un pèlerinage n'a de signification, une route n'a de signification, que dans la mesure où on atteint le terme. Nous savons donc qu'il y aura un terme, mais nous n'en connaissons pas la proximité.

Nous ne pouvons pas savoir quand le Christ reviendra, puisque « même le Fils de l'homme ne le sait pas ».

Mais Dieu nous donne des signes. Comme il y a des signes d'une civilisation qui se fatigue, il peut y avoir aussi des signes dans l'Eglise (15). Notre-Seigneur, dans l'Evangile, nous dit qu'il y aura des signes très évidents. Il nous dit qu'il y aura des signes, pour nous tenir toujours en alerte ; c'est très net. « Cette génération ne passera pas sans que tout cela ne s'accomplisse ». Notre-Seigneur veut donc nous tenir en alerte ; cela fait partie de l'espérance chrétienne qui, justement, nous permet d'être toujours en attente et de ne pas nous reposer, ne pas nous arrêter. Nous n'avons pas le droit de nous arrêter ; c'est pourquoi nous n'avons pas le droit de regarder uniquement le passé, parce que, quand on regarde uniquement le passé, on s'arrête. Nous devons tendre toujours vers ce retour du Christ, et c'est pour cela que Notre-Seigneur nous dit qu'il y a des signes, qui ont pour chacun d'entre nous une valeur réelle. Mais la traduction de ces signes, par rapport à notre temps, est extrêmement difficile. Le « bientôt » de Dieu n'est pas *notre* « bientôt ». Il est dit dans l'*Apocalypse* que le Christ vient « bientôt » ; c'est le bientôt de Dieu, c'est le bientôt de Celui qui aime avec une telle force que tout devient très proche. Notre bientôt à nous n'est pas aussi proche parce que notre amour est moins grand et que nous avons peur ; mais si nous avions le même amour que Dieu, le retour du Christ nous semblerait très proche. Il nous faut en tout cas bien voir qu'à chaque époque il nous est donné des signes du retour du Christ et que, plus nous approchons, plus ces signes sont forts. Les signes accompagnent tout le pèlerinage de l'Eglise. Elle a absolument besoin de ces signes, parce qu'elle a besoin d'être constamment renouvelée dans cette espérance ; nous risquons de perdre courage, c'est la grande tentation. Ces signes nous sont donc toujours donnés, mais nous ne devons pas les matérialiser et dire que nécessairement ces signes correspondent à tel ou tel aspect du temps. Ce serait oublier que l'espérance chrétienne nous fait dépasser le temps en l'assumant.

(15) Voir à ce propos *Le mystère de la conduite de l'Esprit Saint sur l'Eglise*, in *Bulletin du Cercle thomiste* (Saint-Nicolas de Caen), n° 48 (sept. 1969), pp. 1-25.

*Dépasser notre
conditionnement
pour redécouvrir
le sens de notre vie.*

Je réponds maintenant à la dernière question que j'avais soulevée tout à l'heure. S'il n'y a pas de sens de l'histoire au sens absolu, au sens hégélien,

nous n'en devons pas moins être attentifs à comprendre l'appel de notre monde d'aujourd'hui. Or, ordinairement, ce sont les plus jeunes qui comprennent le mieux les appels. St. Benoît disait déjà cela dans sa *Règle* ; il disait que les novices comprenaient certaines choses que les vieux Pères ne comprenaient plus, et que l'Abbé devait donc demander de temps à autre à un novice ce qu'il pensait de telle ou telle chose... Il n'est pas facile de saisir ce qu'il y a de juste, ce qu'il y a d'appel authentique, dans les mouvements qui secouent le monde d'aujourd'hui. Mais nous sentons très bien qu'il y a des cris de détresse, des appels très forts, que nous devons essayer de capter et de comprendre. Or, nous ne pouvons les comprendre que dans la mesure où nous-mêmes avons dépassé le conditionnement dans lequel nous sommes. Ordinairement, ce qui blesse le plus les jeunes, c'est de voir l'identification d'un être humain avec son conditionnement, parce qu'alors ils ne sentent plus un esprit libre, quelqu'un qui *sait ce qu'il fait*. Les jeunes, ordinairement, respectent quelqu'un qui est déterminé, qui a choisi et qui s'oriente ; même s'ils ne le comprennent pas, ils en ont au moins un respect, dès l'instant où ils sentent un dépassement à l'égard du conditionnement économique qui les blesse. Je reviens du Sénégal et j'ai vu, à Keur Moussa, de jeunes novices bénédictins noirs, qui entrent avec une force extraordinaire dans un idéal monastique qui est le plus ancien dans l'Eglise mais qui, là-bas, apparaît comme le plus jeune. Il faut que nous soyons sensibles aux aspirations des jeunes. Pour cela, il n'y a pas de recette. Il faut essayer d'être soi-même, le plus possible, en redécouvrant le sens de sa vie. Car s'il n'y a pas de sens de l'histoire, il y a un sens de la vie. C'est le sens de notre vie humaine que nous devons redécouvrir profondément, dans une liberté intérieure toujours plus grande, malgré le conditionnement si fort. C'est ainsi que nous pourrons, du point de vue humain, comprendre un appel et y répondre.

Du point de vue chrétien, si nous sentons que l'Eglise est très secouée, si nous sentons constamment autour de nous des angoisses, des difficultés, nous devons avoir une foi beaucoup plus personnelle, et donc une foi dans le Christ beaucoup plus forte, pour retrouver la signification la plus profonde de notre vie chrétienne et, par le fait même, relativiser une quantité de choses qui sont secondaires et qu'on avait peut-être mises au même niveau que les choses essentielles. Cela exige un renouvellement. Ce renouvellement se fait d'abord intérieurement, au niveau de la foi et de l'espérance ; il nous donne une espérance plus grande dans le retour du Christ, espérance qui donne elle-même une grande liberté intérieure.

En réfléchissant sur le sens de l'histoire, en voyant toute la complexité du problème et ses difficultés, on en arrive nécessairement à comprendre davantage le prix de l'homme, et à comprendre qu'insister sur le sens de l'histoire à la manière hégélienne ou à la manière marxiste, ou insister sur le hasard, c'est oublier l'homme. Hegel et Marx oublient l'homme concret, c'est-à-dire la personne humaine, et regardent uniquement l'esprit (au sens rationnel) ou l'humanité (du moins une partie de l'humanité). Les partisans du hasard regardent uniquement le cosmos dans sa vie, sans considérer la personnalité humaine.

Vivant au milieu de ces philosophies, nous risquons toujours de nous laisser contaminer par elles. La seule chose qui nous permette de les juger et de les dépasser, c'est de retrouver le sens profond de notre destinée personnelle, au niveau humain et au niveau divin.

TABLE DES MATIERES

<i>Lettre-Préface du Cardinal Renard</i>	5
<i>Avant-propos de Louis Reverdy :</i> Pourquoi une pédagogie familiale ?	7
<i>Remarques préliminaires</i>	9
I. LA VIE A-T-ELLE UN SENS ?	15
II. CONTESTATION ET CONFORMISME	51
III. CULTURE DE MASSE ET SOCIÉTÉ	89
IV. LA VÉRITÉ	113
V. LA LIBERTÉ	163
VI. L'AUTORITÉ EST-ELLE PÉRIMÉE ?	187
VII. DEVANT LE MAL : SCANDALE OU RÉVOLTE ?	217
VIII. LE SENS DE L'HISTOIRE	245

ACHEVÉ D'IMPRIMER LE 10 MARS 1972 SUR LES PRESSES
DE L'IMPRIMERIE CH. CORLET, 14 - CONDÉ-SUR-NOIREAU
POUR BEAUCHESNE, ÉDITEUR A PARIS
N° d'Imprimeur : 9067 - Dépôt légal : 1^{er} trimestre 1972

Pour les pères et mères de famille, l'éducation a toujours été une entreprise passionnante pleine de grandeur mais combien difficile, de longue haleine et aléatoire...

Et cela est encore plus vrai de nos jours où les enfants sont appelés à vivre dans un monde en pleine évolution et bien différent de celui dans lequel leurs parents, même lorsqu'ils sont encore jeunes, ont été élevés.

C'est pourquoi, d'accord avec les A.P.E.L. de l'Académie de Paris, les *Associations Familiales Catholiques* ont décidé d'organiser des colloques sur les problèmes qui préoccupent les familles et les jeunes. Pour introduire les sujets discutés, il a été fait appel au Père Marie-Dominique Philippe, alliant à une sûreté philosophique et doctrinale une grande connaissance des jeunes.

La publication de ces conférences permettra aux auditeurs de les relire et de les méditer, mais surtout d'en faire profiter les pères et les mères de famille, les éducateurs et les jeunes qui n'ont pu y assister.

Les associations familiales, les associations de parents d'élèves, les cercles éducatifs pourront également les utiliser d'une façon fructueuse pour leurs réunions de cercles de parents.

Imprimé en France

ÉDITIONS BEAUCHESNE

117, rue de Rennes
PARIS - VI^e

*Institut d'éducation familiale
et d'entraide conjugale*
ASSOCIATIONS
FAMILIALES CATHOLIQUES
28, place Saint-Georges
PARIS-IX^e