

## Recensions

### PHILOSOPHIE

*Suarezismus*, Erkenntnistheoretisches aus dem Nachlass des Jesuitengenerals Tirso Gonzáles de Santalla (1624-1705), Abhandlung und Edition, [Hrsg. von] Sven K. Knebel, « Bochumer Studien zur Philosophie, 51 », Amsterdam-Philadelphia, B. R. Grüner, 2011, 1 vol. de XIV-582 p.

Ce travail érudit veut corriger l'illusion qu'avec la suppression de la Compagnie de Jésus en 1773 auraient disparu deux siècles de leur scolastique. Une première partie est un exposé; une seconde reproduit des textes sources. Puisant dans deux manuscrits latins, témoins des cours donnés par Gonzáles à Santiago de Compostelle de 1653 à 1655, cette étude entend dévoiler un théoricien de la connaissance, son activité philosophique et la genèse d'une théorie psychologique du jugement.

Une confrontation entre opinions contemporaines sur le jugement, un thème central de la philosophie classique, introduit au psychologisme, enfant du XIX<sup>e</sup> siècle. Dans un contexte d'après débats, le jugement serait irréductible à sa structure psychologique, mais résiderait dans la valeur objective d'un lien subjectif entre des représentations. Il est une mise en rapport non des objets eux-mêmes mais de la perception qu'on en a.

Faut-il revenir, se demande S. K. Knebel, à la philosophie d'Aristote avec laquelle le XVIII<sup>e</sup> siècle n'a pas coupé tous les liens? Thomas d'Aquin ne situait pas le jugement

du côté du *Cogito*. Le jugement affirmatif en sa prétention à la vérité repose sur une identité supposée *adaequatio rei et intellectus*, le jugement négatif sur une non-identité, tandis que l'aristotélisme entendrait, aux yeux de Knebel, fonder métaphysiquement le jugement « catégorique ». Ces quelques éléments glanés dans un « tour d'horizon » d'une critique du psychologisme, appellent toutefois une correction en faveur du subjectif, même du côté des jésuites, pour subordonner la logique à la psychologie. Mèneraient-ils à la racine du psychologisme? Pour l'établir des barrières resteraient à franchir comme l'antipsychologisme dogmatique ou un anachronisme dans l'évolution des idées, vu la fidélité à Aristote jusqu'au XVIII<sup>e</sup> siècle. Le répertoire de ses commentaires dévoile son rôle normatif pluriséculaire dans les écoles européennes, dominées par les jésuites, la philosophie tirant profit de son rôle de servante de la théologie, logique, psychologie et métaphysique étant solidaires.

La logique de Gonzáles est essentiellement une leçon sur le jugement. Parmi bien des cas abordés, retenons celui de la chimère : quel est son statut ontologique? Pourquoi serait-elle impossible? De la répugnance pour elle, on ne déduira pas une limitation de la puissance du Créateur, dont la raison fonctionne autrement que celle des hommes et dont la puissance n'est pas limitée par le monde existant,

car Dieu s'identifie aux mondes possibles à l'instar de ce qu'enseignait Molina. Autres sujets évoqués : la négation et son statut ontologique; le jugement vrai; Dieu est indépendant des lois naturelles mais motivé par le choix du meilleur parti, à savoir l'avantage de créer un monde, dans l'optique d'un optimiste théologique.

Sous le titre de « Vazquez ou le psychologisme » sont soulevées de façon très technique des questions comme celles du rapport spécifique du jugement avec la vérité, la pensée de l'impossible, le rôle de la copule; serait-elle le point de concentration du jugement? Celui-ci est-il un acte cognitif? Au XVIII<sup>e</sup> siècle, ce thème était devenu interdisciplinaire.

Une présentation attendue de la personnalité de Gonzáles introduit l'exposé de divers débats qui l'ont occupée, comme l'interaction entre les volontés divine et humaine, le probabilisme, les spectacles, les dérives de la mode féminine et son action de prédicateur et de missionnaire. Gonzáles fit œuvre de polémiste, engagé contre le jansénisme, la prédestination physique, mais en faveur de la crédibilité de la foi. Comme Général, il fut mêlé à des conflits, notamment celui du gallicanisme. Il était un philosophe d'école qui tient à l'autonomie de la raison mais qui corrigea aussi ses positions sur un concept aussi controversé que le « futurible ». Un débat à également mobilisé la Compagnie sur la question du maintien d'un compromis entre le cartésianisme et l'aristotélisme d'école.

Gonzáles a contribué au culte dont Suarez a joui dans la Compagnie, qui le fêta comme son premier maître et un second Augustin, encore qu'il eût Vasquez pour rival. À partir de 1767 fut menée une politique de fermeture des collèges et de dissolution de la Compagnie dans un contexte de conflit entre le gallicanisme, l'ultramontanisme qui mobilise le suarézisme, annonçant les Lumières et l'entrée des jésuites dans une position défen-

sive, notamment par le refus des langues nationales.

Faut-il apprivoiser Gonzáles pour des temps nouveaux? Une rupture s'est produite avec les jeunes philosophes. La tendance à partager le temps s'est affirmée, tandis que le jésuite donnait une image de trouble-fête du progrès. Le génie a été remplacé par la star. Il faudrait que la théorie et l'action s'engendrent pour réhabiliter la philosophie d'école.

Ce ne sont là que quelques bribes puisées dans un travail d'analyse qui s'engage dans un entrelacs d'opinions philosophiques rivales résistant à un essai de récapitulation. S. K. Knebel dévoile une érudition impressionnante dans un domaine bien particulier; mais une méthode d'exposition plus didactique aurait facilité le cheminement du lecteur dans une matière passablement touffue.

Gérard REMY.

Frédéric GUILLAUD, *Dieu existe*, Arguments philosophiques, « La nuit surveillée », Paris, Cerf, 2013, 1 vol. de 416 p.

Ce livre bienfaisant part du constat suivant : si la pensée philosophique européenne, française en particulier, refuse droit de cité à la métaphysique et à la théologie naturelle, c'est qu'elle est prisonnière d'un kantisme, dont les conclusions sont devenues un tel dogme qu'aucun doute n'est permis à leur égard. En prenant soin d'écarter toute référence religieuse, l'A., dans une première partie, montre l'inconsistance du « slogan » kantien selon lequel le principe de causalité est inutilisable au-delà des phénomènes, et le montage banal que sont les antinomies de la raison sensées conduire à l'agnosticisme.

La route ainsi dégagée, notre A. réfute les objections des philosophes scientifiques contre toute idée de cause première. L'analyse de la causalité interne, dans la

série des phénomènes que sont les états du monde, ne rend pas compte de l'existence du premier terme de cette série, que celle-ci soit finie ou infinie. Si elle est finie, le premier terme est soit « incausé », ce qui est contraire au principe de causalité, soit il vient de rien, ce qui est absurde, ou tout au moins intellectuellement insatisfaisant. Si elle est infinie, on rejoint Hume pour lequel si les parties sont expliquées, le Tout du monde l'est aussi. Or cela est contradictoire, car aucune totalité dont aucun des éléments n'a son explication en lui-même ou dans une partie de lui-même ne trouve la sienne en elle, et donc a besoin d'une cause pour exister, ce qui nous conduit à l'infini. Une telle régression étant stérile, il faut admettre que, pour exister, ladite totalité a besoin sinon d'un commencement, du moins d'un fondement qui existe sans cause, d'une réalité dont tout dépend et qui ne dépend de rien, qui soit son origine dans l'être, ce qui ne veut pas dire commencement dans le temps. Alors soit cet être sans cause, qui est par soi et nécessaire, est l'univers lui-même, soit il lui est extérieur.

Longuement, l'A. analyse l'hypothèse d'un univers sans cause. Il serait perpétuel, soit comme totalité, soit dans l'un de ses éléments; on pense à la matière, sujet permanent de tous les changements, ou à un au moins de ses constituants dégagés par la science. La cause première recherchée serait donc constitutive des choses, comme le veut Spinoza, mais l'inconvénient est qu'elle n'a pas en elle la raison de son existence, ce qui veut dire qu'elle l'a nécessairement en dehors du monde physique. Ainsi en distinguant *commencement* et *origine*, on est conduit à poser une cause première métaphysique, qui ne peut être qu'un esprit dont la nature implique l'existence, une réalité sans limitation, infinie, qui cause la matière librement et par une sorte de générosité gratuite. Cette cause, nous l'appelons Dieu. Cependant, cette conclusion se heurte à des objections

que l'A. examine dans le détail et dont il montre qu'aucune n'est concluante.

L'univers peut avoir eu un commencement. Aux arguments classiques qui s'efforçaient de le prouver dans le passé en arguant que l'infini ne peut pas être traversé, s'ajoute aujourd'hui la « théorie standard » du big-bang qui inquiète les athées, car elle paraît fonder l'existence d'une cause, non pas antérieure à ce moment où surgit la matière, mais simultanée à ce surgissement; elle est donc d'un autre ordre. Mais un fait scientifique peut-il servir de prémices à un raisonnement philosophique? Or les hypothèses ne manquent pas. Celle de Stephen Hawking pour lequel la finitude du passé n'implique pas l'existence d'un commencement. Dans cette hypothèse le temps devient une quatrième dimension de l'espace, ce qui est pour le moins discutable.

La thèse ancienne d'une intelligence première et transcendante, organisatrice de l'ordre de choses, répond à une apparence finalité, perceptible surtout chez les vivants. La théorie de l'évolution semble la contredire. La sélection naturelle de Darwin et la position de ses opposants sont longuement considérées et discutées (p. 265-332). Des antidarwinistes s'appuient sur la « complexité irréductible » d'un système fonctionnel pour en appeler soit au hasard, soit à une intelligence qui guiderait l'évolution. Les darwinistes, qui refusent le hasard, répondent par les théories d'une évolution ou progressive ou par sauts, ce qui ne fait que reculer le problème. Quant à l'apparition de la vie, les darwinistes l'expliquent en invoquant la possibilité d'une loi physique encore inconnue qui, en rendant cette émergence moins improbable, orienterait vers l'idée d'une auto-organisation de la matière grosse de la vie. L'A. répond en s'appuyant sur la distinction de l'*intelligence* et de l'*intention*. L'idée d'une « Nature » intelligente s'adaptant aux conditions évolutives de la matière, mais sans intention, qui serait

l'origine de la raison et de la conscience, aboutit à faire de cette « Nature » une sorte d'« Âme du monde ». Cette solution n'est pas recevable. D'une part, les lois de la nature ont toujours besoin d'explication, d'une raison explicative. D'autre part, la science enseigne que l'existence de la vie est suspendue à un paramétrage de conditions initiales de l'univers, de sorte que se pose inévitablement le problème de la concordance de ces conditions et de l'origine et de l'émergence de la conscience. Deux hypothèses bien connues ont pu être avancées : la nécessité et le hasard. La première suppose que les grandeurs ultimes soient bien ajustées mais sans raison, la seconde, qu'un programme habite les lois de la nature actualisé à l'aveugle par ledit hasard. Dans les deux cas, la probabilité d'un univers régi par une cause intelligente est bien plus forte que celle d'un univers sans une telle cause. On le comprend, entre toutes les explications possibles, la plus probable reste l'hypothèse Dieu.

La troisième partie de l'ouvrage aborde la question de l'origine de l'idée d'infini et l'aspiration incoercible de l'esprit humain au bonheur. L'A. en profite pour reprendre le dossier de l'argument ontologique. La discussion est classique, elle repose sur la confusion de l'idée et du réel. Pour la rendre probante, Descartes avance que l'idée de Dieu implique son existence parce qu'elle vient de Dieu. Or, c'est une pétition de principe. Et celle de Leibniz, pour lequel l'idée d'un être nécessaire implique son existence parce qu'il est impossible que le nécessaire ne soit pas conduit de même à supposer l'existence de cet être nécessaire.

Chez Descartes l'idée d'infini ou de perfection doit précéder celle de fini, c'est pourquoi elle est toujours présente en « creux » dans la connaissance du fini. Or, notre intelligence est ouverte par définition à l'infini qui est son horizon connaturel, et notre esprit, toujours insatisfait, au désir insatiable, irrépressible et illimité du

bonheur. C'est pourquoi certains préfèrent adhérer au pessimisme bouddhiste qui ne demande pas moins que l'extinction du désir de vivre, alors que d'autres s'emploient à le cultiver, et le satisfaire autant qu'il est possible, selon les principes d'un freudisme pratique constitué parfois en idéologie.

En réalité seule l'existence d'un être parfait est la meilleure explication de ce désir naturel de perfection et de bonheur : celui-ci, ne pouvant pas être vain, il renvoie à son correspondant adéquat et transcendant qui est Dieu. Le désir naturel de la béatitude est comme une preuve de l'existence de Dieu. Cette preuve eudémonologique était bien connue des thomistes du siècle dernier. L'A. achève sa réflexion par la question du mal au sujet duquel le dernier mot de la philosophie, dit-il, ne peut être qu'un aveu d'ignorance.

Pour F. Guillaud, l'option théiste est plus probable que toutes les options athées. Son mode d'argumentation privilégié ressort plutôt à la dialectique et à la rhétorique qu'à de lourds et longs jugements démonstratifs. C'est une pensée affinée de l'argument par le probable qui place l'intelligence du lecteur en situation d'avoir lui-même à conclure. La dimension apologétique de cet essai ne déroge jamais à l'analyse métaphysique où chaque argument est pesé sans simplisme. Saint Thomas est souvent cité. Il est à l'arrière-plan d'une réflexion stimulante qui contribue à renouveler l'intérêt pour la question de Dieu en philosophie. Que l'A. en soit remercié.

Jean GOLFIN.

Alain SAUDAN, *Penser Dieu autrement*, Introduction à l'œuvre d'Emmanuel Falque, « Les clés de la philo », s.l., Éditions Germina, 2013, 1 vol. de 224 p.

L'A. expose le projet philosophique d'E. Falque de « rendre crédible ce qui

peut paraître incroyable dans [la] foi » (p. 16). Le rapport établit entre la philosophie et la théologie ne conduit ni à les confondre ni à subordonner la première à la seconde. En revanche, A. Saudan estime que si la théologie peut enrichir la philosophie, comme le montre l'histoire des doctrines, il reste qu'en l'état actuel de la pensée philosophique, la phénoménologie remplace légitimement l'ontothéologie. L'existence de Dieu ne se prouve pas, elle ne peut être qu'objet d'expérience. C'est pourquoi la phénoménologie doit aussi aborder l'expérience de la foi, et l'expérience vécue par le Christ. Les liens de la philosophie à la théologie s'avèrent donc non seulement possibles mais nécessaires. Cependant la théologie ne doit pas intervenir trop tôt, de manière à profiter de ce que la phénoménologie peut lui apporter.

La crédibilité du christianisme est possible en raison de sa consonance avec certains thèmes philosophiques contemporains : « Souffrance, mort, naissance, corporéité, finitude prendront ainsi toute leur véritable signification, rendant dans le même temps intelligibles les concepts théologiques auxquels ils peuvent renvoyer » (p. 51). Le Christ assumant la finitude humaine jusqu'à la peur de la mort et la souffrance montre que le christianisme ne fuit pas cette finitude, à propos de laquelle Heidegger reprochait une sorte de déni. S'il est vrai que l'athéisme fixe son horizon de pensée à l'intérieur de la finitude, Falque souligne que la Résurrection la métamorphose. La refuser constitue le péché. La théologie rappelle à l'homme que « la vie dans sa finitude demeure une épreuve à vivre que seul l'amour de Dieu pourra métamorphoser » (p. 94).

Contrairement à ce que certains affirment, tel Nietzsche par exemple, le christianisme ne dénigre pas le corps, au contraire il le considère dans toutes ses dimensions : « Penser l'animalité de l'homme, cette voie s'ouvre [...] aussi à partir de l'enseignement de la Bible et du

Christ, qui affirment également et mettent en évidence cette animalité en dénonçant le péché d'angélisme » (p. 139). La phénoménologie pense la chair, ce corps animal et humain qu'expérimente le sujet singulier. Le Christ assume un tel corps, transformé par la Résurrection et donné dans l'eucharistie pour changer le corps de qui le mange : « Il sera aussi question de métamorphose, quoique plus profonde, puisqu'il ne s'agira pas seulement de celle de l'humanité mais aussi de celle de l'animalité. Quant à l'eucharistie, elle permet de mieux saisir la capacité de transformation de la figure du Christ au sein de l'immanence » (p. 140). En christianisme, cette transformation du corps ne s'effectue que moyennant un don et une action de Dieu.

L'A. nous présente une œuvre au projet ambitieux, mais, comme il se le demande lui-même dans son épilogue : est-il, en l'état de son développement, « une promesse tenue » (p. 163)? Outre quelques affirmations théologiques surprenantes (par exemple, la solitude de Dieu avant la création), on peut se demander si la disqualification post-heideggerienne de l'ontothéologie est encore pertinente, le dossier étant largement ouvert, et si la phénoménologie peut prétendre remplacer ou se substituer à la démarche métaphysique toujours reconnue par la foi en régime catholique.

Michel MAHÉ.

Edith STEIN, *Le Problème de l'empathie*, Traduction de Michel Dupuis, revue par Jean-François Lavigne, Paris, Cerf-Ad Solem / Toulouse, Éditions du Carmel, 2012, 1 vol. de 224 p.

En 1916, Edith Stein défend sa thèse de doctorat intitulée « Le problème de l'empathie ». Ce travail philosophique rigoureux a été mené sous la conduite d'Ed-

mund Husserl et, en même temps, prolonge les recherches de ce dernier.

La première partie de la thèse d'Edith Stein — qui n'a malheureusement pas été conservée — consistait en une présentation historique de la littérature traitant de l'empathie. Cette synthèse s'avérerait utile de nos jours, où le terme est utilisé couramment, souvent sans discernement et dans des sens très divers. Notre A. annonce dans son introduction que l'empathie est « l'expérience de sujets étrangers et de leurs vécus » (p. 13), et qu'elle n'a malheureusement été traitée jusque-là que dans une grande confusion. D'où sa volonté de procéder à une analyse phénoménologique, entre les sciences de la nature (dont la psychologie) et les sciences de l'esprit, afin de mieux connaître l'essence même de ce qui est visé, l'acte d'empathie, et de mettre en valeur son rôle dans la constitution de la personne. Le texte débute par une analyse *eidétique* de l'essence des actes d'empathie, se poursuit par l'analyse de son rôle dans la constitution de l'individu *psycho-physique*, et s'élève ensuite, par l'intégration de ces deux éléments, vers la compréhension des personnes *spirituelles* (monde de l'esprit).

L'empathie est l'expérience que je fais de sujets et de leurs vécus comme, par exemple, celle de la douleur de l'autre. Non que je perçoive sa douleur comme un objet, non que je me la représente intellectuellement et « froidement », mais, dans la démarche propre à l'empathie, je comprends la douleur de l'autre comme étant la sienne. Dans cet acte d'empathie, l'objet, la douleur de l'autre, est perçu par moi, mais le sujet de l'empathie (moi) n'est pas le même que le sujet originaire de cette douleur (l'autre). Dans la perception interne, les contenus psychiques proviennent de mon vécu propre et cela m'est donné de façon originaire. Dans un acte d'empathie, par contre, si le contenu de l'acte (par exemple, la tristesse de l'autre) est bien originaire, dans ma saisie empa-

thique de sa douleur, c'est lui qui reste le sujet de la douleur (cette douleur s'inscrit dans son flux de vécu et dans son flux de conscience). Ce n'est pas moi qui vis la tristesse de manière originaire, même s'il arrive qu'ensuite sa tristesse provoque en moi une tristesse qui m'est propre, qui s'inscrit dans le flux de mon vécu. Voilà pourquoi, Edith Stein rejette l'explication de l'empathie comme unipathie qui impliquerait la fusion des sujets.

Ces réflexions eidétiques sont prolongées dans le domaine psychophysique. Comme moi, l'autre est sujet d'une âme psychique substantielle qui est le sujet du flux de conscience. Toute âme psychique appartient à un corps dont le sujet fait l'expérience. Ici, l'A. analyse l'expérience interne que je fais de moi-même sur le fondement de ma perception du corps vivant, des sentiments de l'âme et de la volonté, qu'ils soient sensibles, comme la lassitude physique qui affecte le corps, ou spirituels, comme la mélancolie qui teinte l'humeur, en parallèle avec l'expérience d'autrui. En effet, par empathie, je peux expérimenter que l'autre a un corps propre, des sentiments, une âme psychique et une volonté.

Ces réflexions nous font accéder au monde de l'esprit. En effet en tant que réalité psychique, l'âme est en contact avec le monde extérieur, mais pas sous son aspect spirituel (esprit objectif); elle est une monade fermée sur soi qui reçoit des impressions et est soumise à leur causalité (ce qu'elle appelle « loi naturelle »). En tant que personne spirituelle, par contre, le sujet est un « œil ouvert » sur le monde, qui peut viser le sens des « objets-corrélats ». C'est en percevant le sens des objets que la personne s'ouvre au monde des valeurs morales. En accueillant en elle ces valeurs, la personne découvre une profondeur dans son moi spirituel. Chaque valeur peut être reçue dans une strate particulière du moi qui lui est propre. En l'accueillant ainsi, je donne vie, en quelque sorte, au moi de la personne. Si le monde

de l'âme psychique est régi par les « lois naturelles » de la causalité, celui de l'esprit est régi par les lois rationnelles du sens et de la motivation, qu'il faut comprendre comme « un enchaînement des vécus du sujet, une totalité de sens vécue » (p. 158) dans laquelle le sujet peut interférer. Je peux, par exemple, refouler les manifestations d'un sentiment comme la mélancolie et délibérément adopter une attitude différente motivée par ma volonté.

Que nous apporte l'empathie pour la constitution de la personne, que ce soit sur le plan psychique ou personnel? Du point de vue psychique, l'empathie nous permet de corriger notre propre perception interne. En effet, celle-ci recèle des illusions (mises en lumière par Scheler) qu'il est possible de déceler par empathie. L'exemple d'Edith Stein mérite d'être cité : « Il est possible qu'un autre me "juge plus correctement" que moi-même, et m'apporte la clarté sur moi-même. Il remarque par exemple que je regarde autour de moi en cherchant les applaudissements quand je fais une bonne action, alors que moi-même je pense agir par pure charité » (p. 149). Nous pouvons ainsi atteindre à une meilleure perception de notre âme psychique en intégrant à notre perception celle que, par empathie, l'autre a de nous-mêmes.

Sur le plan de l'esprit, l'empathie peut favoriser le déploiement de mon être intérieur. En effet, tout vécu d'autrui impliquant des valeurs présentes en moi, même à l'état non dévoilé, peut faire vivre la couche correspondante en moi. « Par l'empathie, je peux vivre des valeurs et découvrir des strates corrélatives de ma personne auxquelles mon vivre originaire n'a pas encore offert d'occasion de dévoilement. Celui qui n'a jamais regardé lui-même un danger en face peut pourtant, dans la présentification empathique de la situation d'un autre, s'éprouver lui-même comme intrépide ou couard » (p. 184). Quand on sait que, pour Edith

Stein, la personne idéale serait celle qui ressentirait toute valeur adéquatement et déploierait ainsi parfaitement son être, on comprend que l'empathie, par l'enrichissement inouï qu'elle nous offre, soit incontournable dans son analyse de la personne.

Edith Stein démontre que, pour pouvoir « empathiser » un vécu, il n'est pas nécessaire de l'avoir vécu soi-même, mais seulement de pouvoir le vivre soi-même. La présence des « strates » corrélatives à ce vécu est une condition de possibilité de l'empathie. Ainsi, je peux « empathiser » la douleur de quelqu'un et même, dans une mesure plus imparfaite, d'un animal, parce que j'ai moi-même un corps qui peut souffrir, même si je n'ai jamais éprouvé cette douleur (p. 105-106). La douleur comme la joie sont donc communicables dans les limites expliquées, même si leur contenu est originairement celui du sujet « empathisé » et non du sujet qui « empathise ». Dans les circonstances de la vie sociale, il nous arrive de « partager » une peine, par exemple lors d'un décès. Nous voyons que ce partage est réel : je peux comprendre quelqu'un qui souffre d'un événement, même si je ne le vis pas de manière originaire.

C'est bien de cette manière qu'Edith Stein a initié ses réflexions sur la foi : « C'est ainsi que j'acquies par empathie le type de *l'homo religiosus* qui m'est essentiellement étranger, et je le comprends, quoique ce que là je rencontre pour la première fois restera toujours non rempli », écrit-elle en 1916 (p. 185). Connaissant la suite de son parcours, nous pouvons déduire que, par empathie, des barrières apparemment infranchissables peuvent tomber, et de nouveaux horizons se découvrir à toute personne « de bonne volonté ».

Sibylle VON STRENG.

Edith STEIN (Sœur Thérèse Bénédictine de la Croix, o.c.d.), *De la personne humaine*, I. Cours d'anthropologie philosophique (Münster 1932-1933), Traduit de l'allemand et annoté par Flurin M. Spescha, avec la collaboration de Anne-Sophie Gache et Grégory Solari, Introduction de Beate Becklann-Zöller, Paris, Cerf-Ad Solem / Toulouse, Éditions du Carmel, 2012, 1 vol. de 280 p.

Cet ouvrage est la traduction d'un cours d'anthropologie donné par Edith Stein à Münster en 1932-1933. Elle l'enseignait alors à l'Institut allemand de pédagogie scientifique, qui s'adressait aux futurs professeurs de l'enseignement catholique. La nécessité de cette réflexion anthropologique s'explique aisément. En effet, tout acte humain est orienté vers une fin. Pour savoir quelle est la fin de l'éducateur chrétien, il faut découvrir quelle est sa vision de l'homme. Après avoir écarté certaines visions anthropologiques répandues dans les années 1930 (idéalisme allemand et psychologie des profondeurs), Edith Stein retient l'anthropologie chrétienne selon laquelle l'homme, bon au moment de la création, a chuté et a été racheté par la grâce. Tout véritable éducateur chrétien est mû par cette conception de l'homme racheté par la grâce. La vie humaine comme réalisation de la personne est un processus vivant et évolutif qui tend à dépasser les écueils provoqués par la chute pour renouer avec l'homme tel qu'il a été voulu au départ et racheté ensuite par Dieu. De ce fait, l'éducateur (parent, enseignant ou autre) est un instrument de la pédagogie divine, au même titre que les parents sont des instruments de l'acte créateur divin.

L'éducation vise donc à aider l'enfant en faisant « en sorte qu'il devienne ce qu'il doit devenir » (p. 43) en tant qu'être humain (général) et personne (particulier). Pour savoir ce que « l'homme doit devenir », Edith Stein entreprend une étude

anthropologique systématique en abordant l'homme sous ses différentes réalités : être matériel doté de vie organique, animale, humaine et spécifiquement spirituelle, enfin, être social et orienté vers Dieu. Tous les grands thèmes steiniens sont ainsi repris dans une sorte de grande synthèse proposée au pédagogue. L'anthropologie générale met en relief différents types, dont le type homme-femme, qui aident à appréhender l'homme — de manière générale — jusqu'à un certain point. On retrouve le style de notre phénoménologue et l'aisance avec laquelle elle expose le déroulement de l'expérience interne : du fait de son caractère spirituel et personnel, l'homme est ouvert à l'autre et l'échange interpersonnel est possible. Par l'esprit, l'enfant peut entrer dans un dialogue « d'âme à âme » avec l'éducateur et il se dévoile comme un être unique, ayant sa particularité propre. Et c'est à ce niveau que l'éducation s'enrichit véritablement. Ainsi, la rencontre personnelle complète l'approche anthropologique générale et fait apparaître la personne dans ce qu'elle a de strictement personnel.

Certes, le processus éducatif connaît des limites : la nature (caractéristiques génétiques et qualités innées) et la liberté de l'enfant ainsi que les insuffisances de l'éducateur. Il revient à l'éducateur d'aider l'enfant à déceler ses dons, à les faire éclore par un exercice soutenu. En effet, ce dernier a la liberté et donc la responsabilité de renforcer ses dons par l'exercice habituel de dispositions durables. Nous ne sommes pas responsables de notre nature, mais bien de ce que nous en faisons... Quant à notre capacité d'agir, elle dépend de notre énergie ou, en termes steiniens, « de la force vitale » qui nous anime et que nous sentons provenir de sources diverses : physique, psychique et spirituelle. Cette force, à laquelle notre agir puise comme à une source, doit être dirigée par la volonté : je peux choisir de m'investir dans le développement de ma force phy-

sique (entraînement physique) ou artistique (répétitions musicales). Un engagement régulier et intense dans une « force » particulière confèrera à celle-ci une forme permanente, par exemple un niveau sportif ou musical de qualité. La volonté joue donc un rôle crucial dans l'orientation du développement personnel. « Ainsi l'évolution de l'être humain dépend donc de la manière dont sa volonté fait usage de la force disponible » (p. 216), cela en tenant compte de la nature donnée et de la quantité de force à disposition (il ne s'agit donc pas d'une liberté sans limite). Et pourtant, cette volonté peut même dépasser en un certain sens ses propres limites : face à une tâche qui s'impose absolument et qui lui semble impossible, « elle a la possibilité et le droit de s'y atteler en faisant confiance à la grâce de Dieu, source inépuisable de force » (p. 218). Le riche enseignement qui nous est offert ici ouvre à l'espérance : « Jointe à la volonté divine, la force du vouloir est infinie » (p. 218). En effet, par la grâce, la personne (l'enseignant, l'enfant) n'est même plus liée aux limites de la nature, mais relève déjà en partie du monde surnaturel.

Ces pages s'adressent à tout enseignant ou parent soucieux de faire grandir les enfants dans une perspective foncièrement humaine et chrétienne et profondément orientée vers la fin ultime : la réalité de l'homme racheté par la grâce. Dans le processus éducatif, la part de l'activité directrice de l'éducateur diminue à mesure que l'enfant prend la relève par son activité propre. Mais à travers toutes ces phases, l'éducateur ultime, Dieu, est à l'œuvre. L'enfant que les éducateurs auront amené à faire l'expérience de l'action directe de Dieu dans sa vie se laissera conduire par Dieu là où il le veut. Edith Stein affirme avec force que « l'événement eucharistique est l'acte pédagogique le plus essentiel : une coopération de Dieu et de l'homme, dont le fruit est l'acquisition de la vie éternelle » (p. 273). Cette ac-

tion directe de Dieu dans la vie de chacun nous responsabilise et nous libère tout à la fois : nous avons à faire tout ce que Dieu attend de nous, tout en sachant que c'est à Lui qu'il appartient d'amener toutes nos œuvres à leur achèvement.

Sibylle VON STRENG.

Éric DE RUS, *La Personne humaine en question*, Pour une anthropologie de l'intériorité, « Cahier d'études steiniennes, 3 », Genève, Ad Solem / Paris, Cerf / Toulouse, Éditions du Carmel / 2011, 1 vol. de 136 p.

La vie d'Edith Stein s'est accompagnée d'une réflexion philosophique approfondie sur la personne. Dès le début, son anthropologie phénoménologique témoigne d'une compréhension à la fois très intuitive et très organisée de la réalité intérieure de la personne, qui demande à être reçue par la connaissance intellectuelle. Ce contact cognitif est d'autant plus adéquat que la personne s'y engage « en profondeur ». La quête du sens ultime de la réalité, la rigueur phénoménologique et l'attitude d'écoute face à sa conscience ont révélé à la jeune philosophe que c'est dans son intériorité, au plus profond de son âme, que la personne a l'assise nécessaire pour mener une vie responsable. En effet, le monde externe, reçu dans les couches profondes de la personne — par la perception externe et interne —, l'invite à se déterminer et à agir en conscience alors qu'une vie « en périphérie » ne permet pas à la personne de se prendre en main. C'est ainsi qu'Edith Stein est conduite sur le chemin de la foi qu'elle avait envisagé à titre d'hypothèse avant sa conversion. La grâce de la foi qui l'a touchée lui apporte un apaisement autant personnel qu'intellectuel : la connaissance, comme la personne, ne peut se réaliser, recevoir leur complétude, que dans cette perspective.

En effet, seule la connaissance divine est à même d'embrasser toute la réalité. De même, c'est en accueillant librement son Dieu au plus intime que l'homme peut accéder au plus « réel » de son être. Dieu nous veut tels que nous sommes, c'est-à-dire tels qu'il nous a créés pour nous unir à lui et nous ouvrir aux autres. *A contrario*, « rien n'est plus douloureux que de suivre un chemin existentiel en conflit avec sa nature propre » (p. 86). L'homme est fondamentalement à la recherche du sens de sa vie et de l'être et nul autre que son Créateur ne le guidera plus sûrement dans cette quête. L'ouvrage d'É. de Rus a le mérite de mettre en valeur l'approfondissement que reçoit l'anthropologie philosophique au contact de la foi.

Sibylle VON STRENG.

Robert SPAEMANN, *Les Personnes*, Essais sur la différence entre « quelque chose » et « quelqu'un », Traduit de l'allemand par Stéphane Robilliard, « Humanités », Paris, Cerf, 2009, 1 vol. de 368 p.

Dans cet essai, Robert Spaemann défend, en philosophe, les personnes les plus fragiles des menaces de philosophies dangereuses, comme celle de Peter Singer notamment, ou de pratiques politiques répréhensibles et de législations contestables. Il identifie la personne à l'homme, doté de raison, de liberté, de conscience morale, « la caractéristique la plus manifeste de la personne » (p. 239). Mais l'homme n'appartient pas à son espèce comme n'importe quel autre vivant à la sienne : « Être une personne ne signifie pas être une instanciation d'un concept ou d'un élément d'une classe, mais être membre d'une communauté de reconnaissance » (p. 339). La personne transcende l'individu ; elle est « présente dans chacun de ses actes mais [...] ne fusionne jamais avec l'un d'eux au point de s'y dis-

soudre » (p. 91). Respecter sa promesse, pardonner au fautif montre que ni soi ni l'autre ne se réduisent à telle ou telle condition ponctuelle. Pourtant, s'assumer personne en refusant de succomber à la tentation égoïste de ne se soucier que de son propre élan vital, de chosifier l'autre, demande des efforts. L'A. connaît les comportements de l'homme animé de l'élan vital. Mais cet effort fonde la dignité personnelle. L'individu peut d'ailleurs être socialement contraint, dans les limites du respect de sa dignité, à s'assumer personne. Accepter ce statut conduit parfois au sacrifice de soi : « Le fait précisément d'être capable de mettre en jeu sa propre vie et de la "donner" pour quelque chose est sans doute le caractère le plus important de la personne » (p. 225).

Chacun est une personne parmi d'autres : « Je ne peux me définir en tant que personne qu'en relation avec toutes les autres personnes » (p. 261). La reconnaissance doit être réciproque. Mais elle ne produit pas la personne. L'homme possède ce statut dès sa conception, même s'il doit épanouir son être-personne, épanouissement qui ne se peut que grâce aux autres. Ne pas reconnaître untel comme personne demeure toujours possible, mais cela ne lui ôtera pas son statut, qui ne naît pas d'une convention : « Être une personne signifie bien plutôt en un sens éminent que je tire mon existence de ma propre origine soustraite à toute fabrication extérieure » (p. 346). Donc les plus fragiles sont des personnes, indépendamment de leur conscience de l'être et de la reconnaissance par leur environnement. Même si la reconnaissance du statut personnel de l'homme émerge lentement dans l'histoire, il ne se réduit pas à une catégorie culturelle ou historique.

Ce livre propose de très belles pages sur la personne — notamment sur sa transcendance par rapport au biologique —, sur l'amour, la promesse conjugale, le pardon : tout homme quel qu'il soit « demeure, tant

qu'il vit, quelqu'un à qui il est possible de pardonner » (p. 338). Mais il laisse une impression d'inachevé. Nous ne sommes pas sûr en effet qu'il dépasse le spécisme qu'il critique, un spécisme certes plus élevé puisqu'il insiste sur la dimension spirituelle de l'homme, manifestée par sa conscience morale et par l'amour interpersonnel. Mais il ne le dépasse pas dans la mesure où il ne remonte pas jusqu'à la relation originale de l'homme à Dieu, cause de sa dignité et de sa valeur transcendantes. L'A. laisse entendre qu'on sortirait alors du champ philosophique (p. 139-140; 228 s.; 290-291). Ce rapport appartient pourtant de droit à la considération philosophique. Quoi qu'il en soit de cet aspect, ce livre s'inscrit dans la perspective d'un authentique humanisme éthique et métaphysique.

Michel MAHÉ.

Pierre MAGNARD, *La Couleur du matin profond*, Dialogue avec Éric Fiat, « Les dialogues des Petits Platon », Paris, Les Petits Platon, 2013, 1 vol. de 192 p.

Au soir de sa vie, Pierre Magnard, dans un livre-entretien avec un de ses anciens étudiants, Éric Fiat, nous livre comme son testament intellectuel en nous traçant les arêtes essentielles de son itinéraire intellectuel, ses étapes principales, les philosophes qu'il a rencontrés et qui l'ont marqué, qui l'ont nourri, telle une bonne abeille butinant aux meilleures fleurs son miel, nourrissant ainsi ses élèves. Il nous restitue cette histoire intellectuelle avec un accent inimitable, celui que la seule passion de la vérité a animé tout au long de son enseignement universitaire.

« La couleur du matin profond » est ce matin qui vit naître P. Magnard, il y a maintenant quatre-vingt-sept ans, un cœur de croyant profond et fidèle qui annonçait ainsi l'aurore d'une vie consa-

crée à la recherche de la vérité, un cœur de « maître d'école » — pour reprendre une expression de son avant-propos (p. 7) — qui annonçait l'aurore d'un enseignement auprès de nombreuses générations d'étudiants, dont certains allaient devenir, à leur tour, des professeurs de philosophie; un cœur de philosophe, plus exactement d'un métaphysicien qui, loin des idées toutes faites répétées à satiété, voulait signifier combien le Moyen Âge avait été l'aurore, le « matin profond » de la Renaissance dont il nous faisait découvrir, en bon montagnard qu'il a su être, les sommets principaux, comme Charles de Bovelles, Nicolas de Cues, Léon-Baptiste Alberti, Montaigne et, en continuité avec la Renaissance, Pascal. Et tout cela pour finaliser la philosophie vers la recherche de Dieu, en voulant vivre ce que la nature de l'homme, définie comme cette *imago Dei* célébrée par Nicolas de Cues (p. 94), ce que le Dieu « sensible au cœur » de Pascal, peut toucher du cœur profond de chacun et, par voie de conséquence, de son intelligence. En quelque sorte, Pascal devenait pour P. Magnard un chemin de pensée qui ne mène pas nulle part, mais vers un « matin profond » qui donne l'occasion de construire la métaphysique par un retour à Dieu, en réponse à la critique heideggerienne de la métaphysique occidentale et de son « onto-théologie » qui nous ferait oublier la destinée de la métaphysique authentique (chap. 2 : « Pascal répond-il à Heidegger ? », p. 25-51). Heidegger fut, en effet, le point de départ de la recherche de P. Magnard dont il eut une connaissance par la *Lettre sur l'humanisme*, alors qu'il était élève de Jean Beaufret en khâgne (p. 10-11); celui-ci lui confiait de collecter les questions des khagneux qu'il amenait ensuite à Heidegger lorsqu'il le rencontrait. D'une certaine manière, Heidegger, par sa critique de la métaphysique occidentale, le réveilla de son sommeil de « philosophe chrétien » et il entra en philosophie comme l'on entre en religion (p. 10).

Il entrain également en Pascal (p. 14). On comprend ainsi que « la couleur du matin profond » est la couleur du matin profond d'un cœur de croyant qui s'éveille à la philosophie...

On découvre qu'Henri Birault, jeune assistant à la Sorbonne, a marqué P. Magnard. Il a été l'un de ses derniers confidentes : « Est-ce trahir un secret que de dire que notre ultime entretien, portant sur la mort qu'il sentait venir, fut pour lui l'occasion de regretter de n'avoir pas les certitudes de notre ami commun Michel Henry, et de m'avouer son indécision devant la question des fins dernières ? Réservé et non point négateur, il s'abandonnait au mystère de cette nuit dont il ne pouvait savoir si elle déboucherait sur une aurore. Dont il ne pouvait savoir, je dis bien, je ne dis pas dont il ne voulait savoir, car il restait ouvert à toute inspiration. Du moins me laissa-t-il en cette ultime conversation sur cette recommandation : de lire et relire inlassablement Pascal » (p. 17). Est aussi levé un voile sur Merleau-Ponty : « Je me souviens du jour où Merleau-Ponty me confia qu'il était le fils d'une femme d'une grande piété, qui l'avait élevé dans la foi chrétienne, ajoutant que cette foi chrétienne il ne l'avait jamais reniée, tout juste mise à l'écart, la conservant par provision, peut-être un jour pour la faire sortir de sa nuit. Toujours est-il qu'il ne la reniait pas et que c'est à partir de là qu'il devait concevoir une sorte de réenchâtement du monde, de ce monde devenu si prosaïque du fait des outrances tant de l'idéalisme subjectif que du matérialisme » (p. 18).

Dans ces conditions, il fallait, pour répondre à la critique heideggerienne de la métaphysique, refaire le chemin de la philosophie pour montrer que l'invocation du divin, ou Dieu lui-même, est le principe auquel tout discours est suspendu. Dieu se retire de sa création pour y laisser sur elle des traces ténues de sa Présence, un peu comme cette « main négative »

dont parlent les archéologues : « Pensons au premier langage symbolique qui nous sera resté de la première humanité. C'était une trace, et cette trace était celle d'une main, ce que les archéologues ont appelé la "main négative". Sur la paroi même de la grotte, cette main obtenue par la position de la paume sur le rocher, tandis que celui qui veut marquer sa trace souffle un pigment qui permettra à cette main de laisser en quelque sorte le signe vide de sa présence, cette main négative, c'est bien la trace de celui qui s'en est allé. Or, je ne trouve pas de symbole plus fort que celui que nous donne l'homme du néolithique quand il pratique cette manière de signifier qu'il fut là mais qu'il en est parti. N'ayant pas rencontré celui qu'il voulait voir, il lui laisse le signe de sa présence passée, la trace de celui qui s'en est allé » (p. 64). On comprend mieux le pèlerinage de P. Magnard avec les néoplatoniciens : Plotin, Porphyre, Proclus, Damascius, Denys l'Aéropagite, Jean Scot Érigène, Thierry de Freiberg, Aymeric de Campo, Nicolas de Cues, Marsile Ficin, Charles de Bovelles furent ses compagnons — et même Montaigne et Pascal qui n'appartiennent à aucune école (p. 65).

« La couleur du matin profond » est aussi la couleur matinale d'un cœur de professeur entièrement donné à sa tâche, et qui est un passeur : « Au moment de passer le flambeau, que reste-t-il au passeur ? Un surcroît d'enfance qui lui advient de l'instant même où il devient le disciple de ses propres élèves, vérifiant cette affirmation de Platon que vieillir c'est jeunir, pour mieux accueillir ce retour de vérité de tous ceux à qui l'on a voulu donner. Ces élèves devenus mes maîtres me précèdent maintenant sur le chemin de la vie. Il faudrait à cette heure les pouvoir tous invoquer comme en un temps retrouvé » (p. 187).

Le chemin philosophique de P. Magnard, nous l'avons dit, est inspiré de la tradition néoplatonicienne. Ce faisant, il identifie

par les textes une continuité du Moyen Âge à la Renaissance : « Car, en effet, ce que je ne puis pardonner aux Modernes, c'est d'avoir cru que, pour comprendre la Renaissance, l'on devait frapper d'obsolescence le Moyen Âge. Ce faisant on frappait d'obsolescence cette levée de l'astre, cette aurore, ce matin profond que j'évoquais tantôt. On frappait d'obsolescence cette enfance de l'humanité [...] pour avoir perdu le sens de l'aurore, pour avoir perdu le goût de l'enfance, pour avoir perdu l'enthousiasme de l'adolescence, cette modernité est déjà sénile dès qu'elle tente de s'affirmer à travers l'*Aufklärung*, puis chez les philosophes criticistes. Et c'est pourquoi je pense qu'Heidegger en un sens a raison, en un autre qu'il a tort. Il a raison quand il nous dit que si l'on juge de l'humanisme à partir de ce déclin, c'est évidemment triste chose. Mais il a tort, car c'est en méconnaissant ce Moyen Âge superbe et délicat — comme disait Verlaine — qu'il n'a pas vu ce caractère juvénile d'une Renaissance qui ne mérite son nom que dans la mesure où elle fait retour à la source d'où elle jaillit. De là, sans doute, l'importance que prenait la lecture de Montaigne. Car s'il est un homme du *xvi*<sup>e</sup> siècle qui ne fut pas abusé par la *novatio*, c'est bien Montaigne, lui qui déplore cet amour de la mode, un mot qui apparaît justement à cette époque [...]. Or je sais gré à Montaigne d'avoir d'emblée démythifié cet amour de la mode, c'est-à-dire de ce qui n'est que d'aujourd'hui, ignorant tout passé, toute enfance, toute jeunesse, tout hier, mais ce qui, précisément parce qu'il ignore tout cela, sera sans lendemain » (p. 98).

Quelles sont, pour P. Magnard, les caractéristiques de la Renaissance ? Pour Heidegger, l'humanisme de la Renaissance, qui est essentiellement « acheminement à la subjectivité » (p. 96), considère l'homme comme une espèce parmi d'autres. Pour P. Magnard, au contraire, les humanistes n'ont eu de cesse de manifester la transcendance de l'homme parmi

les autres espèces. L'important n'est pas l'introduction de la notion de sujet, mais celle de « dignité de l'homme », d'un homme comme « *nexus*, ou *nodus*, ou encore *vinculum et copula mundi*, lien, couple du monde [...]. Car c'est cela essentiellement que voyait Pic de la Mirandole, l'homme, nouvel Adam, grand ensemblier du monde » (p. 97). La deuxième caractéristique de l'humanisme de la Renaissance est la considération du « singulier universel ». Là encore, P. Magnard nous donne des pages passionnantes sur Montaigne influencé par Guillaume d'Ockham, Nicolas de Cues, Raymond de Sebond. Il rapporte deux citations importantes : « Il se trouve plus de différence de tel homme à tel homme que de tel animal à tel homme » ; et : « Nous sommes tous des lopins, et d'une contexture si informe et diverse, que chaque pièce, chaque moment fait son jeu. Et il se trouve autant de différence de nous à nous-mêmes, que de nous à autrui. » Montaigne insiste sur la singularité de chaque être humain : singularité de l'homme par rapport à ses semblables, et différence de nous-mêmes à nous-mêmes qui manifeste la singularité de chaque état vécu aussi par rapport à chacun de nos états : « ...il veut faire valoir que cette coupure que nous voulons faire passer entre les hommes passe en réalité dans le cœur de chaque homme, la différence étant de nous-mêmes à nous-mêmes, plus encore que de nous-mêmes à autrui » (p. 103). Cela ne signifie nullement que chacun se tiendrait dans un solipsisme radical ou dans l'incapacité de s'assumer pleinement homme, ni qu'il n'y ait pas une humanité commune à chacune de ces singularités. Car tout homme a, de par son existence, vocation à « convenir » avec d'autres hommes. Montaigne introduit ici le concept de « convenance » repris de Guillaume d'Ockham. Comme le souligne P. Magnard : « Car ce n'est pas dans la généralité, ce n'est pas dans la spécificité, ce n'est même pas dans la

particularité, c'est dans la singularité que la rencontre se fait. "Chacun par sa forme singulière", disait Guillaume d'Ockham. De même Montaigne fait l'économie du critère de ressemblance pour désigner le rapport d'homme à homme, puisque ce critère ne pourrait que banaliser, uniformiser, ceux qui ne laissent pas d'être absolument originaux. Et c'est cela qui le conduit à établir entre ces êtres réputés ainsi incomparables cette relation de convenance. Ne pas chercher un trait commun mais vouloir que deux amis, Socrate et Platon, conviennent l'un avec l'autre, ce que Montaigne appelle ce mélange si universel, éprouver que ces deux âmes se puissent mêler et confondre l'une en l'autre, au point d'effacer "la couture qui les aura jointes" » (p. 106). En ce sens, l'expérience de l'amitié de Montaigne pour La Boétie est, évidemment, la meilleure réalisation de cette « convenance » de deux singularités qui, par l'amitié, par cet amour de mutuelle bienveillance, leur permet de se découvrir « formées », unifiées, absolument singulières.

Nous voudrions faire une remarque. Si, selon la formule bien connue de Montaigne « chacun porte en lui la forme entière de l'humaine condition », ne doit-on pas dire alors que l'universel permet la singularité, qu'étant une partie d'une nature humaine, une partie du cosmos, nous pouvons, en développant les potentialités de notre nature, devenir pleinement nous-mêmes, et donc pleinement singuliers ?

À propos de l'analogie, P. Magnard dit : « Un même radicalisme aura conduit Pascal à renoncer à l'arsenal des preuves, qui réduit Dieu à sa fonction présumée de principe, de substrat, de cause dans un système en charge de la totalité de l'étant. La réalité de Dieu, si l'on peut employer un tel terme, est d'un autre ordre. Le mot réalité ne saurait être univoque à Dieu et aux êtres naturels. Il n'est pas davantage place ici pour une analogie, au sens de l'analogie de l'être. Heidegger comme Pascal

travaillent dans la disproportion » (p. 27). Est-il certain que l'analogie supprime la disproportion entre Dieu et ses créatures ? Ne se justifie-t-elle pas, au contraire, par cette disproportion elle aussi affirmée et qui la caractérise plus fondamentalement encore ? Quant à la distance établie par les néoplatoniciens entre l'un et l'être, on sait que saint Thomas les tient ensemble, que sa métaphysique intègre des éléments néoplatoniciens reçus de Boèce, Denys, et Platon lui-même. La sagesse de P. Magnard nous apprend à pratiquer la vertu du dialogue, à recevoir, d'où qu'elles viennent, des semences de vérités qui *paulatim et gradatim* guérissent l'homme de cette angoisse qui l'habite depuis le péché originel.

Jean-Baptiste ÉCHIVARD.

Martha C. NUSSBAUM, *La Connaissance de l'amour*, Essais sur la philosophie et la littérature, Traduit de l'anglais par Solange Chavel, « Passages », Paris, Cerf, 2010, 1 vol. de 592 p.

Par ce recueil d'essais, dont la première édition date de vingt ans, l'A. veut montrer l'importance de la littérature en philosophie morale. Elle oppose sa conception « de la manière dont il faut vivre » (p. 15) à ceux qui ne pensent la vie morale qu'à travers des règles inamovibles. Vivre moralement demande de ne pas suivre mécaniquement les règles, ce qui, excluant le relativisme, « ne signifie pas que nous devons nous en remettre au *laissez-faire*, que n'importe quel choix fera l'affaire » (p. 149). L'homme moral ressemble à l'acteur, au jazzman, qui, tout en respectant la trame préalablement définie, improvise la réponse la plus adéquate au jeu de ses partenaires. Voilà qui demande plus de souplesse que n'autorise le formalisme moral, et plus d'attention, de respect, pour la situation concrète, et qui suppose une expérience nourrie au contact de telles situations.

La littérature, notamment romanesque, procure cette expérience. Bien mieux que « le langage de la prose philosophique conventionnelle, style plat et sans surprise » (p. 16), le style romanesque correspond aux exigences de l'apprentissage de la vie morale. Il propose d'« examiner une vie dans sa longueur et sa profondeur » (p. 212), et permet au lecteur, par la sympathie ressentie pour les personnages, d'enrichir sa capacité à vivre humainement. La réflexion philosophique demeure nécessaire. D'ailleurs, certains auteurs, James, Proust, proposent une interprétation morale par l'intermédiaire « d'un personnage (qui vaudra comme un cas particulier de sensibilité humaine à la valeur) » (p. 212). En outre la littérature connaît aussi ses limites : « L'écriture transmet, assurément. Mais ce faisant, elle fixe, simplifie, modèle » (p. 475). Ainsi, la *connaissance de l'amour* — différente ici d'une connaissance par le cœur — se heurte au mystère de ce sentiment : « Aime, et tais-toi » (p. 492).

En pensant ainsi le rôle éthique de la littérature, l'A. rejoint la conception aristotélicienne de la tragédie selon laquelle la mise en scène de passions donne au spectateur, non immédiatement impliqué, de ressentir des émotions qui ne peuvent qu'aiguiser sa pertinence morale. L'A. défend un courant philosophique très minoritaire, dont Aristote est l'« unique avocat » (p. 567), qui refuse la commensurabilité des valeurs, tient compte des particularités des situations et des personnes concrètes, et accorde une importance à l'émotion dans le jugement moral.

L'appel à la redécouverte de l'importance philosophique de la littérature permet à l'A. de critiquer l'incitation faite à l'homme de transcender son humanité. La philosophie a toujours cherché à définir la bonne vie humaine, mais a trop souvent, depuis Platon, conçu sa démarche d'une manière purement intellectuelle, au profit des universaux et au détriment du

concret singulier. Elle a alors pensé l'épanouissement de l'homme dans une vie semblable à celle du divin. L'A. défend la vie proprement humaine, qui n'empêche pas l'aspiration à « une transcendance qui serait, pour ainsi dire *interne* » (p. 556), et soit la recherche de « pensées, motivations, et émotions adéquates » (*ibid.*). La littérature vise cette vie respectueuse de la finitude, des émotions humaines plutôt qu'une transcendance « religieuse, ultra-mondaine, ou même contemplative » (*ibid.*). Les philosophes l'ont bien compris qui l'écartent de la cité idéale, de la vie sage.

L'A. a raison de dénoncer une mauvaise aspiration à la transcendance, mais inciter l'homme à ne plus concevoir sa vie bonne que dans l'éthique, dans l'amour humain, ne lui fait-il pas courir le risque de réduire son espérance au seul horizon de sa finitude ? Les derniers chapitres de *l'Éthique à Nicomaque* qui, selon l'A., trahissent l'intention fondamentale d'Aristote lui-même, et qu'elle entend alors sauver de la contamination platonicienne (p. 564), ne le signaleraient-ils pas ? Rappeler que l'homme diffère de l'ange ne signifie pas que le désir de contempler Dieu ne domine pas légitimement toute autre aspiration naturelle.

Michel MAHÉ.

Antoine GUGGENHEIM, *Pour un nouvel humanisme*, Essai sur la philosophie de Jean-Paul II, « Collège des Bernardins : Essai, 12 », Paris, Parole et Silence, 2011, 1 vol. de 272 p.

L'A. rassemble diverses études sur *Personne et acte* de Karol Wojtyła, pour renouveler le dialogue avec l'humanisme contemporain.

K. Wojtyła affirme que la personne qui agit obéit à des valeurs morales objectives. En outre, la personne doit pouvoir parti-

ciper librement, parmi d'autres, au bien commun. Totalitarisme et individualisme dépersonnalisent. L'adhésion par amour à l'ordre objectif, à l'être, à la personne, à Dieu, dans l'acte objectivement bon et reconnu tel par l'agent, confère liberté et accomplissement à la personne : « La dignité de l'homme-personne est d'engager sa liberté dans le choix du bien connu, quelque coûteux qu'il soit, par un effort créateur qui fait exister dans le monde les valeurs qu'il juge digne d'amour » (p. 131).

Les sociétés se sont toujours opposées à l'avortement, dans un *arrangement social*, fondé sur Dieu, la famille, l'État. La modernité juge les contrats qui en découlent négateurs de la liberté individuelle. Le *projet parental* devait favoriser celle-ci, tout en évitant le point de vue égoïste. Mais un projet non réalisé conduit à l'avortement, vécu comme une contrainte. L'A. discerne dans la pensée wojtlyenne les moyens de fonder plus solidement le droit à la vie de l'embryon : « Cette situation montre l'importance d'une éducation de la liberté éthique des hommes et des femmes à cette "pédagogie du corps" et à cette "théologie du corps" en lesquelles Jean-Paul II voyait une contribution importante de l'Évangile de la vie » (p. 175).

*Personne et acte* éclaire les fondements philosophiques de *Dignitatis humanae*, sur la liberté religieuse. La personne ne s'accomplit que dans le devoir de recherche et d'adhésion à la vérité. Aucune institution, politique et religieuse, ne peut empêcher ou contraindre à l'adhésion : « Le fondement des Droits de l'homme et du "vivre ensemble" ne se trouve pas dans la mise entre parenthèses de l'autorité de la vérité, car elle est trop intime à la liberté, mais dans le desserrement de tout lien entre la quête de vérité et l'exercice du pouvoir » (p. 184).

L'agnosticisme méthodologique de la science, qui interdit de juger l'objet étudié, ne doit pas s'étendre au refus d'affirmer l'objectivité des valeurs : « Quand l'agnos-

ticisme méthodologique des sciences humaines engendre un agnosticisme de masse, il s'ensuit une perte du sens commun de l'historicité et une individualisation des repères éthiques » (p. 217). Refuser de mettre l'éthique entre parenthèses, inciter chacun à juger les actes, constitue le remède à la crise de l'humanisme européen. En outre, si reconnaître le travail des sciences s'avère nécessaire à la foi, reconnaître la religiosité de la personne est nécessaire à la modernité : « Les valeurs spirituelles et religieuses contribuent au Bien commun parce qu'elles interrogent la dimension la plus profonde de l'histoire des sujets et des institutions » (p. 221-222).

Distinguons, dans cet ouvrage, ce qui relève de l'A. et de K. Wojtyła. Celui-là voudrait attribuer son enthousiasme pour la philosophie moderne à celui-ci, qui, bien qu'il reconnaisse la contribution de la phénoménologie à la juste connaissance de la personne, considère toutefois que la métaphysique thomasiennne en dépasse les limites : « Il faut compléter la phénoménologie de la spontanéité affective et l'éthique de l'autonomie formelle par une étude ontologique pour comprendre l'alliance de la liberté et de la vérité dans l'acte » (p. 118). Son adhésion à la tradition thomiste s'impose, comme le manifeste l'ultime parole du premier chapitre qui revient à l'Aquinate (p. 155-156). En revanche, l'avant-propos dispense quelques propositions sur les rapports entre la foi et l'humanisme qui seraient à discuter, par exemple : « La nouvelle évangélisation ne consisterait-elle pas en une refonte de la foi et de l'humanisme se découvrant capables de se renouveler mutuellement dans la liberté et la fidélité à soi-même ? » (p. 12). Que la foi et la raison se fécondent mutuellement, se renouvellent en dialoguant, rien de plus juste et de plus souhaitable ; mais parler de refonte pour la foi, c'est trop dire.

Michel MAHÉ.

François-Xavier PUTALLAZ, François PERRAUDIN, *Montagne et philosophie, Une initiation aux grands philosophes*, Genève, Slatkine, 2012, 1 vol. de 224 p.

Michel MALHERBE, *D'un pas de philosophie en montagne*, « Matière étrangère », Paris, Vrin, 2012, 1 vol. de 294 p.

La fin de l'année 2012 a vu la parution de deux ouvrages consacrés à la montagne et à la philosophie. L'un, en raison de son format, fait partie de ce que l'on peut appeler les « beaux livres », alliant la somptuosité des photographies proposées par François Perraudin à la clarté du style et à la plume allègre de François-Xavier Putallaz. L'autre, faite de pouvoir dire mieux, fait partie de ce que j'appellerais les « livres rares ». Presque d'un format « de poche », alliant aussi le texte et la photographie quoiqu'avec plus de parcimonie, il se fait volontiers un compagnon de route plein de charme, tant dans l'écriture et l'art de la conversation, et de gravité dans le propos tenu. En fait ces deux ouvrages se répondent. Le premier vous conduit vers les sommets immuables — titre du dernier chapitre qui est consacré à Platon. Le second illustre assez bien le mot du psalmiste : « L'abîme répond à l'abîme » (*Ps* 41), dans la mesure où, à l'expérience dénommée avec un brin de malice « je vois les dieux » (p. 211-212), répond l'arrivée de la vieillesse et surtout la souffrance sourde, vrillante, déchirante de l'effacement, de la lente disparition de l'autre. L'un tourné vers l'exaltation de la beauté de la montagne et de la grandeur de la pensée, l'autre marqué par la joie sereine du pas qui marque sa trace, la clarté de la pensée et du regard sur les choses, l'ironie face à la boursoufflure du langage et aux pensées qui enferment, l'affrontement lucide face à ce qui n'a plus de sens : sensation et signification. L'un donne à voir, l'autre à méditer.

L'ouvrage de F.-X. Putallaz et de Fr. Perraudin se propose un triple objec-

tif : donner un accès aux textes, c'est-à-dire donner envie de les lire, cheminer avec aisance et courage grâce à des compagnons prestigieux, goûter l'accord entre la forme et le fond tant au plan de l'écriture qu'à celui des photographies présentées. Le livre se structure donc en deux grands moments qui pourraient être comparés à deux courses de deux cordées, séparées par un arrêt au refuge ou un retour à la base : l'essai de F.-X. Putallaz (« Beauté de la philosophie », p. 109-119). La première cordée semble composée de deux groupes antithétiques : tout d'abord Socrate, Henri Bergson, Descartes, Aristote, Thomas d'Aquin, cordée centrée sur ce qui unit, ce qui relie ; l'autre composée de Jean-Paul Sartre, Dante, l'empirisme, Héloïse, Edith Stein, centrée sur ce qui sépare. Mais les choses ne sont pas aussi simples, car la première cordée semble aussi prendre en compte ce qui fait la matière même de la montagne, les courbes (Bergson) et les plis (Aristote), la brume (Descartes), les trois niveaux de l'humain (philosophie, théologie, mystique) qui peuvent répondre aux différents étages de la montagne, allant de la trace de l'humain à la radicalité des sommets. Le second groupe met plus en évidence les dangers de la montagne et aussi de la quête philosophique : le choix crucial face au réel (J.-P. Sartre), l'amour-amitié qui s'individualise de plus en plus (Dante et Héloïse), la personne qui se perd ou qui se sacrifie (l'empirisme, Edith Stein), autant de dangers que peuvent risquer tant ceux qui marchent que la succession des philosophes à travers le temps. Cette première cordée est aussi curieuse par un autre point ; elle part de Socrate dont la dimension féminine est rappelée : « On aime Socrate pour cette éternelle féminité : il se fait accueil du *logos*, de la parole universelle confiée à chacun, qui se révèle du moment où l'on fait taire sa particularité pour maternellement mettre au monde l'humanité du vrai » (p. 15), pour s'achever avec Edith Stein pour laquelle

« la femme aurait comme mission d'amener l'humanité à son degré de développement propre, elle dont la "vie trouve son plus pur épanouissement dans la soumission à l'amour" » (p. 103). L'essai de F. X. Putallaz rappelle et justifie le caractère classique de cet ouvrage : « On y cherche moins à exprimer un sentiment subjectif qu'à faire voir quelque chose qui nous échappe, moins l'authenticité que la vérité. Pourquoi s'en offusquer ? La montagne a-t-elle jamais été une "moderne" expression de la subjectivité ? Certainement pas ; elle est au contraire rude et impitoyable. Surprenante et émerveillante, résistant à toute emprise. Pareillement la philosophie : la grandeur de son objet y introduit une difficulté dont on vient à bout au prix d'une conquête » (p. 113). Chaque membre de la seconde cordée, composée de Montaigne, Kant, Hegel, Rousseau et Marx, Camus, Nietzsche et enfin Platon, semble davantage se rattacher à une image ou à un moment de l'ascension. Son agencement paraît plus lâche, plus distrait. Ainsi Montaigne est lié au « reflet du paysage dans un lac », ce qui n'est pas spécifiquement montagnard et Rousseau et Marx à « l'aventure commune », ce qui pourrait tout aussi bien se dire de tout autre équipe sportive. Sauf pour Platon dont la figure, vers la fin de l'ouvrage, répond à celle de Socrate qui ouvre le livre, on a un peu l'impression que cette seconde cordée rassemble d'aimables touristes désireux de faire une course pour y éprouver le reflet d'eux-mêmes, ou pour y rapporter quelques souvenirs à raconter aux amis tout en montrant les superbes captures de la boîte à images. Celles de F. Perraudin ont en tout cas l'évidence des principes, elles ne se discutent pas et répondent à l'ambition de l'œuvre entreprise.

Michel Malherbe est indéniablement un *honnête homme*, il en a le ton, l'écriture, la courtoisie *cum grano salis*, qui fait qu'on le retrouve avec plaisir et qu'on le quitte avec un léger sentiment de regret. En outre c'est

un marcheur, non pas de plaine mais de montagne : « J'ai longtemps pensé qu'il me suffisait d'aller et d'aller toujours, le corps alerte et l'âme sereine, tranquillement occupé aux choses de la vie et restant ouvert à toutes les rencontres, sans que je dusse me soucier d'une longue conversation avec moi-même. Cela me semblait un détournement de la vie comme un manque d'intelligence » (p. 22). Ce livre, qui ne manque pas d'intelligence, s'ouvre par une méditation sur le souffle, la marche, la montagne et la philosophie dont certaines pages ont déjà été publiées dans un collectif dirigé par Denis Moreau et Pascal Taranto : *Activité physique et exercices spirituels*, Essais de philosophie du sport, « Pour demain », Paris, Vrin, 2008, p. 121-131. Il se poursuit par une course en montagne dans laquelle le rédacteur (*Moi*) dialogue avec le *Lecteur* rencontré au refuge, dialogue qui fera intervenir d'autres personnages, notamment Heidegger et la Philosophie du Genre, selon les tours et détours de la conversation, mais aussi les différents moi du *Moi / rédacteur*, et enfin dans l'avant-dernier chapitre le *Soi*, personnage redouté et pourtant nécessaire. Chaque chapitre possède son lieu physique et intellectuel ; il commence souvent par une description, un souvenir qui prépare l'assentiment des lecteurs, stimulant leur attention aux choses et facilitant l'accueil des *lieux philosophiques* qu'ils exploreront durant cette course. Le premier chapitre, « Au refuge », est centré sur le rapport que nous entretenons avec les choses, avec ce qui est. « Je ne suis jamais plus fidèle à moi-même qu'en recevant tout du monde. Et je n'entends par là rien de fusionnel » (p. 68), affirme le *Moi*. Le chapitre suivant, « Dans la pente », est consacré aux *lieux*, comment être dans un lieu, se laisser accueillir et l'accueillir. Cet accord entre le monde et ses lieux permet alors durant l'« Escalade » d'éprouver son moi, sa complexité (c'est alors qu'apparaissent des personnages qui joueront un rôle déterminant : le moi-philosophe, le moi-distrain, le moi-chagrin...),

son identité. Le chapitre « Traversée », qui me semble être le centre de ce livre, déroule, par-delà des propos sur le sublime, une belle méditation sur le toucher et la grâce, sur le sens premier, fondateur, sur ce qui est principe et qui va aussi au-delà de tout discours. Quand le langage prend la pose et pèse ou quand il s'épuise, il reste alors le silence et/ou le toucher. La « Descente » nous fait rencontrer l'autre et non l'auteur, et le *Moi* « voit les dieux », en une expérience qui vient en quelque sorte compléter les sens du contact, du toucher, par celle de l'évidence; les cinq sens sont ainsi tous honorés. Les deux derniers chapitres prennent une couleur plus grave. La « Chute » médite sur ce que pourrait être *bien vieillir* et la proposition du *Soi* est bien tentante : « Ce n'est qu'en soi qu'on monte plus haut que soi. Tu es un marcheur et tu aimes répéter que tu marches pour marcher » (p. 249). Le dernier chapitre, « La mort de l'autre », est au-delà du vieillir, il dit l'insoutenable sentiment éprouvé devant une cordée qui se dénoue, c'est une rude descente, une chute (p. 290) à laquelle seul le toucher et sa grâce ou la grâce qui vous touche pourrait peut-être répondre.

Les beaux esprits sauront retrouver la forte érudition et les confrontations qui charpentent ces dialogues, mais que nous importe, ouvrons la porte, le ciel est pur, l'air légèrement piquant, et le sentier attend la trace de nos pas.

Dominique DOUCET.

René MOUGEL, *Manifeste existence*, Six leçons d'observation métaphysique, « Métaphysique », Paris, Parole et Silence, 2012, 1 vol. de 166 p.

Dans sa conclusion, René Mougel déclare qu'il a voulu produire dans l'esprit de ses lecteurs une « connaissance métaphysique » qui ne s'arrête pas à la lecture, mais « tisse des liens fraternels » autour

d'un projet commun, l'amour de la vérité (cf. p. 163-164). En pédagogue averti, il nous conduit vers la saisie des vérités absolument premières qui permettent d'asseoir toute connaissance ultérieure, philosophique ou scientifique, sur un socle ferme et ouvert à la richesse d'un réel dont il a su nous faire entrevoir la profondeur.

Le *Manifeste existence* se situe dans la lumière des *Sept leçons sur l'être* de J. Maritain. R. Mougel met en œuvre toute sa science pédagogique pour nous faire aimer la métaphysique dans son exigence rationnelle, naturelle et contemplative.

Les deux grands mérites de ce livre nous semblent, d'une part, de ne pas encourir le reproche d'Heidegger sur l'ontothéologie de la métaphysique occidentale, puisque l'A., à aucun moment, n'évoque pour fonder la métaphysique l'idée ou l'existence de Dieu qui, seule, rendrait possible et pensable celle de l'être. D'autre part, il unit avec un même bonheur la singularité de l'être et son universalité, la singularité de chaque existant et l'universalité de l'être qui fait communier chaque existant à cette profusion continue et durable de l'exister (*esse*). La métaphysique est révélée comme science de l'*ens commune*, c'est-à-dire science de l'être dans toute sa généralité première, tout aussi bien que science de la singularité de chaque existant. Le principe métaphysique par excellence, ce n'est plus « je pense donc je suis », mais « je pense l'être », l'exister lui-même et l'existant.

Le livre est construit en deux parties et six chapitres. La première partie (p. 9-88), organisée en trois leçons, permet de saisir ce que nous pouvons dire de plus premier sur l'existence et l'intelligence de l'être qui lui est donné et qu'elle accueille dans un jugement d'existence à partir d'une intuition eidétique (intuition de l'être). Il s'agit de susciter une attention patiente au réel, une « vitalité silencieuse », faite d'accueil, d'écoute, dans un « regard qui s'affine » (p. 90).

La deuxième partie du livre porte sur les caractères premiers de l'être, de l'exister et des existants : « Identité et analogie de l'être » (p. 89-112), « Luxuriance et transcendance de l'être » (p. 113-134), « Le sujet subsistant » (p. 135-164). Cette partie est une introduction à la question classique des transcendants. C'est parce que l'être est le premier transcendantal qu'il fonde toute participation à sa perfection analogique : « La participation à la perfection d'être qui, commune mais diversifiée selon l'analogie, est une perfection transcendant les formes individuelles et particulières où nous les percevons » (p. 123). « Exister définit ainsi, en quelque sorte, une intériorité singulière, un "en-soi" unique, où chacun existe de sa propre existence; seul en un sens, dans cet intérieur bien délimité par rapport à autrui, et qui fait face à tout autre. Absolu en ce sens, même s'il dépend d'autrui. Unique, mais non solitaire, puisque d'autres sont » (p. 139).

Il s'agit ici de la découverte de la singularité de chaque existant substantiel « qui se tient dans son être » (p. 150). Cette substance qui existe dans son être de sujet accueille en elle la pluralité indéfinie de ses accidents; substance qui a une essence déterminant ce qu'elle est, existant ainsi parmi les autres substances avec lesquelles et pour lesquelles elle est en relation. C'est pourquoi, il y a une profonde unité entre la substance et les accidents (p. 152). La substance n'est pas un accident surgi du non-être sans raison. Chaque existant est un sujet subsistant qui unifie en lui une pluralité d'accidents et qui surabonde par ses opérations : « L'action est existentiellement surabondance du sujet existant, une effluence surgie du dynamisme qu'il recèle » (p. 162).

« Au terme de ces explorations, un rapide retour en arrière nous ferait voir combien peu à peu les notions simples et fondamentales de la métaphysique étaient aperçues dès les premières observations, mais que néanmoins elles ne se laissent

pas approcher et préciser que lentement, par un affinement du regard posé qui va et vient parmi les choses et, toujours, doit refréner le galop des discours logiques et l'inflation verbale pour laisser surgir les objets sous l'œil observateur et laisser se former leurs concepts. Là est la méthode de la métaphysique d'observation » (p. 163). L'A. l'annonce : d'autres observations métaphysiques approfondiront ce beau *Manifeste existence*.

Jean-Baptiste ÉCHIVARD.

Jean-Baptiste ÉCHIVARD, *La Politique fait-elle le bonheur de la société?*, Perpignan, Artège, 2012, 1 vol. de 324 p.

Professeur de philosophie à l'IPC - Facultés libres de philosophie et de psychologie, l'A. poursuit son entreprise de valorisation d'une discipline dont les débats bruissent peu dans les rues. Sa réflexion met l'homme au centre de la pensée qu'il décline ici en termes de politique et de morale. Tandis que, dès l'introduction, le philosophe manie aisément les concepts (la société, la justice et le droit), le pédagogue expose la problématique qui sous-tend la réflexion : la politique n'est-elle pas une activité morale, et toute morale n'est-elle pas politique? Tout en reliant son inspiration aux sources antiques et médiévales, il convoque les philosophes modernes européens et contemporains français (jusqu'à Jean-Paul Sartre et l'existentialisme, p. 71); il fait même un long détour par le Tao pour étayer ses propositions (p. 117-131).

Le souci d'éclectisme affiché par l'A. répond à la volonté d'élargir les champs d'une pensée à vocation généraliste; l'accord se fait sans difficulté sur l'affirmation que « séparée de toute considération morale, la politique ne veille plus à l'intérêt commun » (encore faudrait-il expliquer pourquoi préférer ici « intérêt »

à « bien » commun). L'A. vise à faire mesurer combien la désintringation du politique et du spirituel n'en finit pas de peser sur les choses de la vie. Le lecteur peut illustrer selon son expérience les dérives politiques qu'inspirent l'ambition personnelle, le cynisme et l'esprit de domination; il a constaté qu'ambitieux et corrompus, les hommes politiques cherchent à capter l'opinion publique pour la manipuler, la conditionner... Que les lois imprègnent, voire conditionnent les comportements, chacun peut trouver des preuves à cela jusque dans l'actualité la plus récente.

Tout en disant que l'homme politique a pour mission le service de son peuple, le philosophe expérimente que, compte tenu des variables observées, cela ne facilite pas pour autant la tâche à qui veut rendre compte de l'expérience commune; la *politeia* d'Aristote est aussi complexe que le *dikaïos* (esprit de justice). Qu'en est-il de la « raison droite », de la « juste mesure », ou du « juste milieu »? Et que deviendrait la vie sociale si les passions du plaisir, le désir d'argent ou la violence du ressentiment contre les riches l'emportaient dans toutes les activités sociales (p. 92)? Entre Socrate et Jésus, J.-B. Échivard interroge : faut-il choisir? (p. 145).

Il n'est pas inutile de souligner que si « un homme politique ne peut pas tout » (p. 260), il lui appartient de respecter et faire respecter « l'homme comme un sujet libre ayant ses droits et ses devoirs » (p. 257 s.); dire que « l'État n'est pas la réunion amorphe d'individus », préciser qu'« il est, et doit être en réalité, l'unité organique et organisatrice d'un vrai peuple », appelle aussi les citoyens à prendre en mains leur volonté politique. D'autant plus efficacement que le bien commun, la question des droits de l'homme, l'organisation de l'économie et du travail sont concernés.

J.-B. Échivard n'ignore rien des dérives politiciennes; avec un argumentaire délibérément syncrétique, il s'efforce de

convaincre qu'en renouant avec « le politique », c'est-à-dire l'engagement au service de la Cité, électeurs et élus pourraient encore sauvegarder ce qu'il reste de bonheur dans les sociétés où l'État ne saurait avoir un pouvoir absolu.

Geneviève GAVIGNAUD-FONTAINE.

Henri DE LUBAC, Jacques MARITAIN, *Correspondance et rencontres*, Texte établi, annoté et présenté par frère Jean-Miguel Garrigues et René Mougel, Préface par le cardinal Philippe Barbarin, « Œuvres complètes. Études lubaciennes, Onzième section : Posthumes, 50 », Paris, Cerf, 2012, 1 vol. de 144 p.

La publication de la correspondance entre le cardinal Henri de Lubac et Jacques Maritain est en soi un événement. Il s'agit, en effet, de deux personnalités hors norme qui ont eu des parcours si différents que l'on ne pouvait imaginer *a priori* qu'une rencontre fût possible. Le premier était théologien, grand lecteur de Bergson, de Blondel, des P. Rousselot, Maréchal ou Teilhard de Chardin. Le second était un disciple du Docteur angélique marqué par l'étude de ses grands commentateurs Cajetan et Jean de Saint-Thomas. Il s'était éloigné de son maître Bergson, avait critiqué Blondel de manière sévère, demeurait loin des travaux de Rousselot et de Maréchal (à l'exception, pour ce dernier, de la question mystique), et il resta un opposant farouche de Teilhard jusque dans ses derniers ouvrages. Il est vrai que le *Paysan de la Garonne* (1966) finit par situer le philosophe d'Aix hors de la classe honnie des « idéosophes » pour l'admettre au rang des vrais philosophes et que, avant ce livre qui fut un succès de librairie, Maritain avait eu plusieurs occasions de se rapprocher du P. de Lubac.

Il est intéressant de suivre l'évolution de leurs rapports, même si, il faut le re-

connaître, leurs échanges épistolaires (17 lettres dont 11 du P. de Lubac; cf. p. 43-79) n'ont ni la même ampleur ni le même intérêt métaphysique et théologique que les *Lettres de M. Étienne Gilson adressées au P. Henri de Lubac et commentées par celui-ci* (Paris, Cerf, 2013 [1986]).

Le P. Jean-Miguel Garrigues excelle, dans sa riche introduction (p. 13-41), à nous faire mieux comprendre la « distance » et les « convergences » qui marquent l'histoire des relations entre le théologien de Lubac et le philosophe Maritain. Il évoque ainsi diverses questions qui furent entre eux objet de controverses : la philosophie chrétienne, ce que le pape Pie XII a appelé la « nouvelle théologie » (dans laquelle, au demeurant, le P. de Lubac a toujours refusé de se reconnaître), Teilhard de Chardin, ou encore les critiques portées par le P. Gaston Fessard à *Humanisme intégral* de Maritain.

Puis il en vient aux points de contact : le problème du rapport entre nature et grâce, surtout à propos du « péché de l'ange », comme l'explique fort bien René Mougel dans une étude annexe (p. 85-113); les prises de position de Maritain (conjointement à celles d'un Bernanos ou d'un Mauriac) contre les thèses de la « croisade » ou de la « guerre sainte » lors du conflit espagnol; la résistance des deux hommes au nazisme durant la Seconde Guerre mondiale; la parution, en 1953, de l'ouvrage du philosophe *Approches de Dieu*, particulièrement remarqué et apprécié par le théologien, et, dix ans après, la publication du petit livre sur *Dieu et la permission du mal*, tout aussi positivement reçu par l'éminent jésuite.

Mais c'est particulièrement autour de la grande crise qui suivit le concile Vatican II, et dont nous éprouvons encore les conséquences, que se fit le rapprochement des deux hommes. L'un et l'autre diagnostiquèrent alors une crise de la foi et parlèrent même d'« apostasie immanente ». On sait aujourd'hui que Maritain contribua de

très près à la préparation de la Profession de foi par laquelle Paul VI voulut clôturer l'Année de la foi le 30 juin 1968, et qui fut un grand réconfort pour le P. de Lubac. Désormais les deux hommes n'hésitèrent pas à se citer mutuellement dans leurs ouvrages respectifs et leur communion de cœur et d'esprit ne cessa de s'approfondir.

Ainsi que le montre Florian Michel (p. 115-130), leur « dialogue sur les traductions liturgiques » y contribua beaucoup, notamment la traduction du Credo qui nous fait reprendre — avec le « de même nature que le Père » en lieu et place du *consubstantialem Patri* —, sous le faux prétexte d'une meilleure intelligibilité, une formule que Maritain considère (avec Gilson) comme « à strictement parler *hérétique* », parce qu'elle recouvre des erreurs que les anciens Pères entendaient précisément écarter par l'usage du terme « consubstantiel ». Non sans humour, le philosophe écrira à ce sujet en 1971 au directeur de la *Revue thomiste*, le P. Marie-Vincent Leroy : « Je suis de même nature que M. Pompidou, je ne lui suis pas consubstantiel »... C'est bien du côté des « intransigeants », même si F. Michel semble hésiter à l'admettre, que se retrouvait une fois de plus Maritain (et le P. de Lubac avec lui) contre un modernisme à côté duquel les errements condamnés par Pie X lui apparaissaient comme un « rhume des foies ».

On ne saurait éviter, pour finir, d'évoquer la question du « désir naturel de voir Dieu ». Elle est, en effet, au cœur de la controverse que le grand livre *Surnaturel* du P. Henri de Lubac (1946) a provoquée, et qui a fait l'objet d'un colloque mémorable organisé en mai 2000 à Toulouse (cf. *Surnaturel, Revue thomiste* 201 [2001]). Maritain et Lubac se sont situés très différemment sur cette question avant de se retrouver pour l'essentiel sur le fond. Le philosophe a longtemps tenu la position cajétanienne bien connue d'un désir « élicite », c'est-à-dire procédant de la connaissance

de Dieu (au moins par la raison) et conditionné par la pleine gratuité de l'adoption divine en grâce. Le théologien jésuite a bien vu que saint Thomas, qui ne niait certes pas l'existence de ce désir « élicite », entendait parler d'une réalité plus universelle, mais il n'a pas clairement discerné ou manifesté que l'Aquinatense inscrivait la radicalité de ce vœu dans la nature même de l'esprit. Le P. de Lubac, en effet, s'est surtout attaché à montrer qu'ayant été créés en grâce, nous avons *de fait* « un désir naturel du surnaturel ». Mais il n'était pas métaphysicien de métier, et cette explication théologique ne pouvait satisfaire Maritain. Le P. Garrigues a raison de noter de ce point de vue que le philosophe thomiste situait l'anthropologie lubacienne sur le plan d'une morale « adéquatement prise », c'est-à-dire une morale complétée par les données de la Révélation. De son côté il cherchait plutôt à dévoiler en l'homme, scruté métaphysiquement dans sa spiritualité « en condition charnelle », des aspirations « transnaturelles ». Celles-ci apparaissent, selon une suggestion du P. Garrigues, comme « l'indice que l'homme a été créé en grâce et se trouve toujours de fait appelé à la vie surnaturelle par le dessein bienveillant de Dieu » (p. 38) — je ne pense donc pas qu'il les regardait immédiatement. Certes stimulées par la création en grâce, les aspirations « transnaturelles » n'en sont pas moins inscrites, pour Maritain, dans la structure naturelle de la personne prise comme telle. Comment le philosophe pourrait-il, en effet, montrer que l'homme est *capax Dei* en faisant fi de la consistance même de sa nature spirituelle ? Il faut bien considérer cette nature pour elle-même sans absorber en quelque sorte son approche rationnelle dans l'intelligence théologique de ce qui est, en fait, l'unique projet de Dieu : conduire l'homme, par son adoption en grâce, jusqu'à la béatitude qu'est la vision de Dieu.

Aussi bien Maritain, attentif aux exigences d'une métaphysique de l'esprit et

sans complètement rejoindre le langage d'H. Lubac, mais recueillant tout le fruit de son effort pour dégager saint Thomas de certaines déformations introduites par ses grands commentateurs, en arrivera-t-il, dans une note de 1967 rarement citée, à tenir ce qui me paraît être la position réelle de l'Aquinatense. L'homme, doté d'une âme spirituelle, ne peut pas ne pas aspirer, en raison de la nature même de son esprit dont l'intelligence est comme l'« œil » intérieur, à ce qu'il n'a pas la capacité de se donner, mais qui est susceptible de le combler et de lui procurer la béatitude : la vision immédiate du Visage divin, que seul Dieu peut gracieusement lui accorder. Il existe donc « un désir *de nature* qui ne fait qu'un avec l'être même de l'intellect, même en tel homme qui manquerait à connaître de loin *par la raison*, ainsi qu'il le peut et le doit, Dieu comme *Cause de l'être*. Et ce désir de nature se double d'un désir élicite *de grâce* en celui qui, *par la foi*, connaît Dieu *comme Sauveur et comme Ami*, qui se fera voir immédiatement, par son essence, à l'intellect glorifié » (J. MARITAIN, *Approches sans entraves* [1973], dans *Œuvres complètes*, vol. XIII, Paris-Fribourg, p. 582, n. 5).

Comme le remarque dans sa préface le cardinal Philippe Barbarin, la pensée n'aura jamais été uniforme entre ces deux grands esprits que furent H. de Lubac et J. Maritain. Mais « hommes authentiquement "d'Église", vivant de la foi et de la charité et visant la communion dans une même doctrine de la foi », ils ont été « capables de dépasser un stade où les différences seraient un danger pour l'unité » (p. 11). Demeure la question de savoir si, comme semble le suggérer le cardinal, ce pluralisme de fait au service d'une sagesse chrétienne intégrale légitime un pluralisme de droit. H. de Lubac l'eût vraisemblablement admis, mais J. Maritain l'eût sans nul doute récusé.

Yves FLOUCAT.

## DIVERS

Edith STEIN, *Correspondance I (1917-1933)*, Introduction, traduction et annotations par Cécile Rastoin, « Œuvres steiniennes », Genève, Ad Solem / Paris, Cerf / Toulouse, Éditions du Carmel, 2009, 1 vol. de 768 p.

La correspondance d'Edith Stein (de 1917 à 1933), traduite par Cécile Rastoin, est un témoignage vivant du parcours qui a mené sainte Thérèse Bénédicte de la Croix de la philosophie au Carmel. Elle nous plonge dans le flux réel de la vie de l'A. qui s'y manifeste à travers des sentiments et des anecdotes qui nous la rendent plus proche et plus attachante que jamais.

Les lettres présentées ici ne reprennent malheureusement pas celles qu'Edith Stein a fidèlement adressées chaque semaine à sa famille. Ce manque est bien regrettable, mais on peut néanmoins penser que les courriers adressés à ses confidents du moment (Roman Ingarden de 1917 à 1922 et, plus tard, sœur Adelgundis Jaegerschmid, mère Petra Brüning et sa marraine, Hedwig Conrad-Martius) sont plus révélateurs encore de son vécu et du développement de sa pensée. En effet, avec ces correspondants-là, elle écrit en « engageant toute sa personnalité ». Au niveau de sa pensée, cela paraît assez évident : Edith Stein la partage avec ses collègues et amis philosophes dont la formation lui permet d'avoir des échanges d'égal à égal. En ce qui concerne ses expériences et combats intérieurs, sa discrétion naturelle et son désir de ne pas peiner sa famille l'incitent à leur taire son état dépressif tout d'abord, sa conversion et sa décision d'embrasser la vie religieuse ensuite. Cette réserve qui la caractérise est attestée dans une lettre adressée à son principal confident des années 1917 à 1920, R. Ingarden ; elle écrit qu'il est « l'unique victime de toute la déraison qui se cache en moi, et que je me comporte d'ordinaire envers tout le

monde d'une manière horriblement raisonnable. Tellement raisonnable que mes lettres seraient probablement considérées comme des faux s'il vous venait un jour à l'idée de les publier » (Lettre à Ingarden, 5 juillet 1918, p. 150-151). Ainsi, Edith Stein ne manifeste l'état de son cœur qu'à de rares occasions ; par contre, un lecteur attentif pourra parfois le deviner ailleurs, entre les lignes.

Lorsqu'elle décrit à Ingarden ses tourments intérieurs, Edith Stein reprend systématiquement le thème de l'histoire contemporaine et de l'évolution historique de l'Allemagne et de l'Europe, causes importantes de son désarroi. Son sentiment d'appartenance à la nation allemande est fortement ancré chez cette juive allemande et il s'exprime avec l'idéalisme que manifestent les jeunes dans leur désir de changer la face du monde. Cette appartenance lui donne des droits, mais lui confère surtout des devoirs qu'elle souffre de ne pas remplir lors de la Première Guerre. C'est un supplice pour cette femme avide d'engagement de ne pas savoir comment servir son pays et d'ignorer l'issue du conflit. Le 9 février 1917, elle écrit à Ingarden : « Je ne peux pas être amoureuse de l'Allemagne, [...] car je suis moi-même l'Allemagne, c'est-à-dire une partie d'elle. [...] aujourd'hui, ma vie personnelle a cessé et tout ce que je suis appartient à l'État [...] et je souffre en permanence de ne pas avoir trouvé la place qui convient pour agir totalement en ce sens » (p. 75-76). Les faits de 1914-1918 suscitent en elle une profonde réflexion historique à caractère pratique : « On ne peut m'ôter la conviction que l'histoire mondiale a un sens et se poursuit, même si personne n'est là qui puisse lui montrer le chemin. Je me suis déjà longtemps cassé la tête pour comprendre quelle marge de manœuvre est laissée à l'initiative de l'individu » (Lettre à Ingarden, 6 juillet 1917, p. 103). À cette époque, elle concrétise son engagement par un service infirmier aux soldats malades, puis par un engagement, assez

bref, en politique. Ainsi, au-delà de ses expériences personnelles, les événements du monde entraînent chez elle une réflexion sur l'histoire, réflexion à caractère philosophique qui, après quelque temps de répit, resurgira lors de la montée en puissance du nazisme.

Ce sentiment d'appartenance à une communauté occupe son esprit dès 1919 et 1920 comme l'indiquent les titres de deux publications : *Individu et communauté* et *De l'État*. En partant de l'expérience de la personne, et en particulier de la sienne, Edith Stein rencontre la vie en communauté. La première communauté avec laquelle elle fait corps est sa famille; viennent ensuite le groupe d'amis de Breslau (début de l'université : le « trèfle à quatre feuilles ») et le cercle de Göttingen (modèle d'amitié universitaire empreinte d'une grande fidélité et solidarité). Dans le cadre de sa conversion, Edith Stein se trouve une famille à dimension universelle : l'Église. Suivant la méthode phénoménologique, elle attribue une valeur épistémologique à ses expériences au sein de ces communautés : chez elle, l'expérience vécue est toujours « réfléchie » et prolongée dans une réflexion anthropologique (d'abord psychologique, puis phénoménologique et philosophique, enfin théologique et spirituelle). Dans ses travaux philosophiques, elle analyse les différentes manières de s'attacher adéquatement à un groupe : selon la nature de ce dernier, l'engagement individuel concerne et implique des couches plus ou moins profondes de la personne. La correspondance qui nous est proposée témoigne avec force de la mise en œuvre de cet engagement, en particulier auprès de ses amis. C'est ainsi qu'elle fait profiter les membres du cercle de phénoménologues de sa fidélité en amitié : « L'oubli n'est certainement pas mon fait en amitié » (p. 293). Du fait qu'elle est restée à Fribourg pendant une bonne partie de la guerre et qu'elle assis-

tait Husserl dans son travail, de nombreux amis et collègues se sont adressés à elle pour avoir des informations sur le Maître ou ses élèves de jadis. Elle a ainsi permis à d'anciens collègues de rester en contact les uns avec les autres, elle a favorisé les échanges entre phénoménologues partis dans différents pays et soutenu financièrement directement ou indirectement certains collègues dans leurs projets philosophiques. De surcroît, elle a fait preuve d'un grand dévouement et d'une grande disponibilité en corrigeant et conseillant ses amis philosophes (en particulier Ingarden) dans l'élaboration de leurs travaux écrits. Ainsi, elle a mis en œuvre sa « vieille idée : qu'on devrait avoir dans les différents pays des "échanges culturels" pour frayer la voie à une compréhension mutuelle » (Lettre à Ingarden, 2 juin 1918, p. 142). C'est pourquoi, C. Rastoin peut écrire dans son introduction qu'Edith Stein partage la « conception de la phénoménologie comme entreprise collective d'acheminement vers la vérité » (p. 17). Pour sa part, Edith Stein a poursuivi cette recherche en confrontant phénoménologie et philosophie thomiste. Ce parcours se lit dans son courrier, lui conférant ainsi un intérêt particulier en histoire de la philosophie.

Si l'engagement d'Edith Stein dans l'Église s'exprime de manière plus radicale encore par son entrée au Carmel et le don de sa vie à Auschwitz, c'est parce que la rencontre avec le Christ l'interpelle au plus intime d'elle-même. À une telle invitation ne peut correspondre qu'un engagement intégral de sa personne : avec le Christ, elle trouve enfin un appel correspondant à son profond désir de se donner. Dans ses écrits sur la femme, on retrouve des passages décrivant cette aspiration typiquement féminine à donner et à recevoir de l'amour. Son parcours personnel atteste de cette recherche de servir la vérité, et c'est dans l'Église catholique que se réalisera pour elle ce don de soi qui dépasse

de loin le « discours » sur Dieu. Elle décrit à sœur Adelgundis Jaegerschmid l'impression que lui a laissée une conversation avec Husserl : « La prière et le sacrifice sont certainement bien plus importants que tout ce que nous pouvons dire [...]. Je ressens combien est faible l'influence directe, cela aiguise en moi le sentiment de l'urgence de l'*holocaustum* personnel » (Lettre à sœur Adelgundis Jaegerschmid, 16 février 1930, p. 414-415). L'Église, devenue sa nouvelle patrie, est le seul moteur de sa vie et de son action. Pour elle, la foi est une « affaire de cœur » ; « le Christ est le centre de ma vie et l'Église du Christ ma patrie » (Lettre à Ingarden, 13 décembre 1925, p. 315) ; ce qui compte est d'« aller vers le monde pour y porter la vie divine » (Lettre à sœur Callista Kopf, 12 février 1928, p. 370). À nouveau elle n'aura de cesse de discerner par quel moyen elle peut servir cette nouvelle cause, celle de Dieu, selon Son bon vouloir. Voilà pourquoi, malgré son désir de vie religieuse (« *in desiderio vitae monasticae* », écrit-elle à sœur A. Jaegerschmid le 26 janvier 1930 [p. 410]), elle se consacre à l'enseignement, aux travaux philosophiques, à de véritables tournées de conférences, etc. Lorsqu'elle acquiert la certitude que Dieu lui-même l'attend au monastère, et après se l'être fait confirmer par son père spirituel, elle réalise enfin son désir le plus intime.

Au fur et à mesure que l'on progresse dans la lecture de la correspondance, deux éléments nouveaux s'imposent. D'une part, les centres d'activités d'Edith Stein ont changé, il s'agit pour elle d'enseigner, de donner des conférences dont le seul but est de dire « une simple petite vérité : comment on peut commencer à vivre en tenant la main du Seigneur » (Lettre à sœur A. Jaegerschmid, 28 avril 1931, p. 512). S'il est vrai qu'elle tente de vivre vers l'intérieur, sa tâche consiste désormais à indiquer cette voie aux autres. D'où ses nombreuses interventions dans

le cadre des associations catholiques féminines, puis l'enseignement à l'Institut pédagogique de Münster. D'autre part, l'amitié si présente dans la vie d'Edith Stein reçoit une nouvelle signification. C'est en Dieu que se forment maintenant les amitiés où elle peut « engager toute sa personnalité ». C'est pourquoi elle ouvre son cœur à ceux qui partagent ce qu'il y a au plus profond d'elle-même. Les amis d'autrefois restent cependant dans son cœur et ce, tout particulièrement, dans la prière. Aux destinataires de toujours s'ajoutent les innombrables personnes qui l'ont rencontrée et sollicitent de sa part des conseils intellectuels ainsi que, de plus en plus, de l'aide « dans la vie intérieure ». Elle suit ainsi d'anciennes élèves, les aidant à discerner leur voie. Le ton d'Edith Stein est empreint de vérité : elle ne veut pas plaire (ses constatations ne manquent pas d'être sévères dans certains cas), mais contribuer au bien de son destinataire. Le plus souvent, elle donne des conseils spirituels d'ordre général (d'où leur intérêt pour nous) et parle avec beaucoup d'affection, même quand le contenu est difficile à entendre.

Le ton est très direct, surtout quand il s'agit d'aider quelqu'un à y voir clair sur lui-même. Les lettres d'Edith Stein confirment également la continuité de sa vie qui est une grande recherche de la vérité avec un profond désir de la servir. Ce qu'elle vit devient l'objet de sa réflexion, réflexion dans laquelle les éléments théoriques sont présents, mais toujours ordonnés à la vie elle-même : « Certes, j'aime aussi les idéaux pour ce qu'ils sont en eux-mêmes — car je suis certainement très portée sur l'aspect théorique — mais aussi pour ce qu'ils sont dans notre vie : les seules étoiles qui nous guident sûrement, sans lesquelles nous nous perdons sans rémission » (Lettre à Ingarden, 10 décembre 1918, p. 198). Cette conviction présente si tôt en elle ne cessera de s'ancrer davantage, et c'est finalement le Christ lui-même

qui se révèle à elle et qui la guide : « Et je n'ai appris à aimer la vie que depuis que je sais pour quoi je vis » (Lettre à Ingarden, 19 juin 1924, p. 288).

Sybille VON STRENG.

*Genèse religieuse de l'État laïque*, Textes choisis de Roger Williams, Édités par Marc Boss, Traduction de Mireille Hébert sous la direction de Marc Boss, Préface de Jean Baubérot, *Études théologiques et religieuses* 88, Hors-série (2013), 1 vol. de 204 p.

Accueillons avec gratitude la première traduction en français de quelques textes de Roger Williams, peu connus dans notre pays, dont le thème central de la laïcité, ici à fondement religieux, ne peut que retenir tout de suite l'attention, comme le souligne la préface de Jean Baubérot.

1. Une longue et excellente introduction de Marc Boss expose d'abord la biographie de Roger Williams, anglais du XVII<sup>e</sup> siècle (1603-1683), qui a consacré sa vie à revendiquer la liberté de la religion face au pouvoir politique. De confession congrégationaliste, émigré en Nouvelle Angleterre, et appelant tout de suite à la rupture avec l'Église d'Angleterre, il se heurte aux dirigeants de la puissante colonie du Massachusetts, partisans du lien avec cette Église. Banni en 1635, et même condamné, il se réfugie chez les Indiens Narragansett dont il devient l'ardent défenseur. Il y fonde la Plantation de la Providence qui reçoit des colons et accueille des persécutés, les Quakers entre autres. C'est cette colonie qui deviendra en son temps l'État de Rhode Island.

M. Boss explique ensuite l'arrière-plan du débat, sans portée doctrinale, qui s'instaure alors dans le milieu des confessions calvinistes et en particulier chez les congrégationalistes, pour savoir sous quelle forme de gouvernement ecclésias-

tique les élus doivent accomplir leur mission de conversion et d'évangélisation. En Nouvelle Angleterre, ce débat oppose John Cotton, de Boston la traditionnelle, à Williams, tenant du séparatisme intransigeant qui, au nom de la liberté religieuse, dénonce l'intrusion du pouvoir civil en ces matières qui relèvent de la seule conscience éclairée. Mais Williams ne s'arrête pas là : prenant fait et cause pour les Indiens, il dénonce les chartes royales concédant aux colons des propriétés sur des terres qui appartiennent de droit aux Indiens et à qui il faut les acheter. Cette dénonciation ne pouvait qu'alimenter les griefs des émigrés du *Mayflower* contre Roger Williams. La présentation historique se termine sur le problème du calvinisme de Williams. Une notice éditoriale la complète, dans laquelle M. Boss justifie le choix des textes traduits. Il explique qu'en l'absence d'une édition critique des œuvres de Williams, il est possible de se fier à la collection publiée en 1963, et réimprimée en 2007, sous le titre *The Complete Writings of Roger Williams*.

2. Le premier ensemble concerne la controverse avec John Cotton. Il contient trois textes extraits de *La doctrine sanguinaire de la persécution pour motif de conscience examinée dans une confrontation avec la vérité et la paix* : le « Syllabus », l'« Adresse au Parlement », l'« Adresse au lecteur », et l'appendice de *La doctrine sanguinaire plus sanguinaire encore*. Dans un esprit de grande humilité, Williams s'appuie sur la Bible pour proclamer la liberté de conscience et de culte, et au nom de quoi il dénonce les persécutions. Puis il demande au Parlement d'arrêter son intrusion dans les affaires de religion, car il viole les consciences. Au lecteur, il intime d'être prêt pour la persécution, de tout faire par la foi, et de ne jamais abandonner la vérité de l'Évangile.

3. Le deuxième ensemble de textes, tirés de la *Clef pour la langue de l'Amérique*, traite dans une « Adresse au lecteur » de

la langue des Indiens, des noms qu'ils se donnent, de leur origine supposée, grecque ou juive. Une trentaine de petits textes sous forme poétique lui font suite. Appendices d'une grande étude sur la civilisation indienne, ils affirment l'égalité entre Indiens et Anglais quant à l'aveuglement spirituel. Ce thème est précisé dans *Le Baptême ne fait pas le chrétien*. Tous les peuples, civilisés ou non, sont des païens face au vrai peuple de Dieu; même dans le monde officiellement chrétien, les papistes d'abord, les protestants ensuite qui ont été des prophètes et des témoins contre le faux mais dont Dieu a dévoilé les erreurs, sont tous des chrétiens non convertis. La conversion, en effet, doit naître de la libre proclamation de la repentance et du pardon pour se détourner du pouvoir de Satan et des idoles. Le dernier grand extrait, *Le ministère mercenaire n'a rien à voir avec le Christ*, composé de six textes d'inégales longueurs, reconnaît la valeur de ces hommes qui, trompés eux-mêmes et transformés en mercenaires, trompent ensuite. Et sont aussi mercenaires les universités, séminaires, diplômés, décorations des temples, et autres choses du culte humain, car le seul titre réel qui fait le missionnaire est l'onction divine dans le respect de la liberté de conscience.

4. En conclusion, nous pouvons voir que le premier ensemble traite des principes, comme la liberté de conscience, et le second, des moyens, comme la neutralité religieuse du pouvoir. Mais, contrairement à l'opinion de Ferdinand Buisson, Williams n'est pas un libéral. Il n'a jamais cessé de combattre, par les armes de l'esprit, ceux qui n'adhéraient pas à l'orthodoxie telle qu'il l'entendait. Et comme le remarque M. Boss, c'est dans cet « exclusivisme "sectaire" » que Williams a puisé son zèle missionnaire chez les Indiens (p. 39). Un ouvrage à lire donc, où l'on voit une laïcité du pouvoir civil imposée par la religion avant l'apparition du libéralisme de Locke, inspirateur anglais des

Lumières, et avant la laïcité imposée à la religion par ce même pouvoir civil.

Jean GOLFIN.

Joseph RATZINGER, *La Parole de Dieu*, Écriture sainte, Tradition, Magistère, Paris, Parole et Silence, 2007, 1 vol. de 142 p.

Les trois contributions réunies dans cet ouvrage ont été publiées en leur temps dans la collection « Questiones disputatae ». Les deux premières datent de 1961 et de 1965 quand Joseph Ratzinger était professeur de théologie, la troisième est de 1989 alors qu'il était devenu préfet de la Congrégation pour la doctrine de la foi. Au confluent de la théologie fondamentale, de l'ecclésiologie et de la réflexion œcuménique, le futur Benoît XVI s'interroge sur la primauté, l'épiscopat et la succession apostolique, sur la tradition et sur l'exégèse.

J. Ratzinger interprète la doctrine de Vatican I sur le primat de juridiction et l'infaillibilité du pontife romain, à la lumière de la « Déclaration collective de l'épiscopat allemand au sujet de la circulaire du chancelier allemand concernant la future élection papale », datée de 1875, déclaration qu'il estime être un commentaire authentique de Vatican I et qui renvoie dos à dos le papisme et l'épiscopalisme. On observe un même souci de mise en contexte au sujet du rapport entre l'Écriture et la Tradition. J. Ratzinger s'intéresse en effet aux débats à Trente, notamment à la position du cardinal Cervini qui attribuait la qualité d'Écriture Sainte aux seuls livres de l'Ancien Testament, et qui plaçait l'Évangile implanté dans les cœurs au-dessus de ce qui en fut consigné. La Tradition se distingue par sa dimension pneumatologique, non réductible à la voie orale de la Révélation. J. Ratzinger juge historicisante la thèse selon laquelle

la Révélation est close à la mort du dernier apôtre : « La Révélation a certes son ἐφάπαξ [une fois pour toutes], puisqu'elle s'est réalisée dans des faits historiques, mais elle a aussi son "aujourd'hui" permanent puisque l'Événement d'une seule fois continue de demeurer toujours vivant et agissant dans la foi de l'Église » (p. 91). En exégèse, enfin, le futur auteur de *Jésus de Nazareth* recommande une autocritique de la méthode historique. Il importe surtout de ne pas traiter le texte biblique comme une chose séculière et selon des méthodes issues des sciences naturelles. Le cardinal Ratzinger en appelle en particulier à saint Thomas pour qui l'analogie et la participation rendent possible « une philosophie ouverte capable d'accepter le phénomène biblique dans sa radicalité » (p. 129). L'Aquinat est aussi convoqué pour rappeler à l'exégète contemporain que « le sens, qui apparaît à la fin du mouvement, surpasse celui que l'on pouvait détecter dans les portions prises isolément du trajet parcouru » (p. 130) de telle sorte que, en matière d'interprétation biblique aussi, c'est le tout qui éclaire la partie.

abbé Christian GOUYAUD.

Jean MERCIER, *Célibat des prêtres*, La discipline de l'Église doit-elle changer?, Paris, Desclée de Brouwer, 2014, 1 vol. de 352 p.

Le point d'interrogation dans le sous-titre accrocheur de l'ouvrage pourrait laisser penser à un énième plaidoyer pour le mariage des prêtres. Ces dernières années, en effet, beaucoup de livres se sont présentés sous la forme de témoignage ou de réflexion comme autant d'attaques ou de pressions contre la discipline de l'Église latine de n'ordonner que des hommes ayant le charisme du célibat. Loin de la polémique ou de l'idéologie, l'A. fait le choix d'un exposé serein, sérieux, extrêmement documenté, toutefois non dénué

d'humour à l'occasion. En cinq parties, il aborde les diverses facettes du sujet.

En un peu plus d'une centaine de pages, la première partie, historique, donne l'essentiel des données de deux mille ans de la vie de l'Église, de la Bible au Pape François. L'A. est conscient d'être en présence d'« un débat historique sous haute tension idéologique » (titre du chap. 4, p. 45) et n'hésite pas à évoquer le silence relatif autour de la thèse du cardinal Stickler, celle du P. Cochini (qualifiée de « pavé dans la mare », p. 51), et celle du P. Heid (insistant sur l'ancienneté de la règle du célibat et le fondement apostolique de cette exigence), au regard de celles, dominantes, du Père allemand Funk (suivi en France par le P. Vacandard et Dom Leclercq) et du P. Gryson (défendant l'idée d'une contamination de l'esprit évangélique par des influences externes durant les trois premiers siècles). L'A. expose de manière équilibrée les idées en présence, et tranche en faveur de Stickler, Cochini et Heid : « Il est important de noter la cohérence de la thèse en faveur de l'origine apostolique avec les propos du Nouveau Testament » (p. 55).

La deuxième partie, thématique, met le célibat en question. L'A. aborde courageusement toutes les objections formulées contre le célibat : « Le célibat sacerdotal est-il un handicap pour être heureux? », « la source de déviances? », « un refuge pour les homosexuels? », « la cause de la pénurie des vocations sacerdotales? » ; « Vivre sans sexe est-il vraiment sain? » (p. 129-140). Le deuxième chapitre pose une question récurrente, absolument centrale : « Le célibat est-il une loi de l'Église ou la traduction visible et anthropologique, dans un état de vie, d'une réalité théologique profonde? » (p. 143). C'est le regard même que l'Église porte sur le sacerdoce qui est engagé. Des arguments théologiques et spirituels, au-delà d'une simple discipline ecclésiastique, sont proposés par l'A. Cela ne l'empêche pas de s'interroger, dans un troisième chapitre,

sur l'affectivité et la sexualité du prêtre. Se dessine un chemin de maturité pour celui qui s'engage au célibat : « L'enjeu de la chasteté » ; « Du discernement et de la prudence » ; « De moins en moins un tabou » ; « L'importance de l'amitié et de la famille » ; « La solitude » ; « L'amitié avec les femmes » ; « Accepter de se laisser affecter par l'autre » ; « Passer de l'idéalisation de soi à l'acceptation de soi » (p. 161-173). Les deux derniers chapitres examinent des difficultés qui sont souvent évoquées : la situation de l'Afrique et les échecs du célibat.

La troisième partie, « Les prêtres mariés, ces inconnus... » (p. 201-248), et la quatrième, « Grandeur et difficultés d'un clergé marié » (p. 249-293), mettent en lumière le statut et la vie des prêtres mariés dans l'Église latine ou dans d'autres communautés ecclésiales. L'A. consacre une cinquantaine de pages très éclairantes et neuves à la situation de pasteurs, issus de la Réforme ou de l'anglicanisme, passés à l'Église catholique. La place de la femme, la vie des enfants, la disponibilité, les soucis économiques et financiers, l'acceptation par les fidèles, la vie sexuelle du couple, autant de faits qui permettent de dresser un bilan précis et nuancé. Cinquante autres pages permettent de faire aussi le point sur la situation des ministres des autres communautés chrétiennes et sur celle des diacres permanents.

La cinquième et dernière partie tente de répondre à la question de l'opportunité d'« une révolution nécessaire ? » (p. 295-326). Si le débat est passionné, et cela au plus haut niveau de l'Église puisque nombre d'évêques et de cardinaux n'hésitent pas à s'engager, l'A. examine les arguments avancés fréquemment. La solution apparemment rapide de faire appel aux *virī probati* pour faire face à la pénurie actuelle peut-elle être autre qu'un pis-aller à court terme ? L'invocation du droit des communautés chrétiennes à l'eucharistie n'est-elle pas un anachronisme

à l'époque où la mobilité est bien plus grande qu'autrefois ? En effet, l'eucharistie est-elle un droit ou un don ? Abroger le célibat des prêtres — cela pourrait se faire d'une manière plus radicale par un décret de changement de la loi sur le célibat ecclésiastique, ou de manière plus douce, par des permissions au cas par cas — revient à toucher un ordre symbolique plus que millénaire. Cela ne pourrait se faire qu'avec grande prudence. On toucherait alors à la conception de la grâce du ministre ordonné : « Ces renoncements font du prêtre catholique un mendiant radical de la grâce » (p. 322).

En guise de conclusion, l'A. insiste sur la dimension prophétique du célibat du prêtre dans une société qui le comprend si peu et sur la complémentarité du mariage et du célibat (« deux vocations parallèles », p. 332). Cela suppose alors *in concreto* une nouvelle manière d'envisager la pastorale et de veiller sur l'équilibre psycho-affectif du prêtre et des futurs prêtres.

Cet ouvrage fouillé et pondéré, œuvre d'un travail de plusieurs années, donne un instantané de l'état de la question qui répondra à tous ceux qui cherchent des éclaircissements dans un domaine très débattu. Les engagements de l'A. sont perceptibles sans pourtant altérer la discussion ; aucun aspect, des plus concrets au plus conceptuels, n'est négligé. On comprend que la question du célibat ne peut être envisagée seulement sous l'angle historique, théologique ou théologal, mais aussi par le moyen de témoignages sur la vie des personnes. Ces éléments concrets et contingents permettent de mieux situer les arguments théoriques. En tant que formateur de futurs prêtres, je crois qu'il serait particulièrement utile que ceux qui songent à devenir prêtre lisent ce livre.

abbé Vincent SIRET.