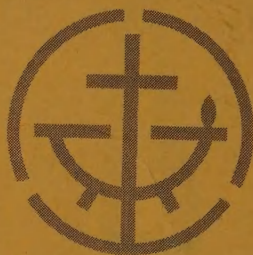


School of Theology at Claremont



1001 1333804



Theology Library

SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

*Bibliothèque de
Philosophie Contemporaine
Fondée par Félix ALCAN*

PHILOSOPHIE DE LA RELIGION

ESSAI SUR LA SIGNIFICATION DU CHRISTIANISME

TOME PREMIER

**CATÉGORIE DE SUJET
CATÉGORIE DE GRACE**

PAR

HENRY DUMÉRY



*Presses Universitaires
de France*

3/2

LIBRARY
SOUTHERN CALIFORNIA SCHOOL
OF THEOLOGY
CLAREMONT, CALIF.

PHILOSOPHIE DE LA RELIGION

I

DU MÊME AUTEUR

- La philosophie de l'action*, préface de Maurice BLONDEL, collection « Philosophie de l'esprit », Paris, Éditions Montaigne, 1948.
- Les trois tentations*, collection « Rencontres », Paris, Éditions du Cerf, 1948 (traductions allemande, espagnole, italienne, portugaise).
- Recherche de la famille* (en collaboration avec Gabriel MARCEL, Jean LACROIX, Aimé FOREST, etc.), Paris, Éditions Familiales de France, 1949.
- La philosophie catholique en France, in *L'activité philosophique contemporaine en France et aux États-Unis*, études publiées sous la direction de Marvin FARBER, t. II : *La philosophie française*, Paris, P. U. F., 1950.
- Blondel et la philosophie contemporaine, *Études blondéliennes*, fasc. 2, Paris, P. U. F., 1952.
- Foi et interrogation*, Paris, Téqui, 1953.
- Blondel et la religion*, Paris, P. U. F., 1954.
- Regards sur la philosophie contemporaine*, Paris, Casterman, 1956.
- La tentation de faire du bien*, Paris, Éditions du Seuil, 1957.
- Le problème de Dieu en philosophie de la religion*, Paris, Desclée de Brouwer, 1957.
- Critique et religion*, *Recherches sur la méthode en philosophie de la religion*, Paris, Éditions Descartes (Sedes), 1957.
- La foi n'est pas un cri*, Paris, Casterman, 1957.
- Maurice Blondel, Newman, Paliard, Mounier, Notices dans « Les grands philosophes », sous la direction de Maurice MERLEAU-PONTY, Paris, Mazenod, 1957.
- Maurice Blondel ou La philosophie de l'action, in *Histoire de la philosophie européenne*, d'Alfred WEBER (édition mise à jour), Paris, Fischbacher, 1957.
- Le modernisme*; Maurice Blondel, contributions à l'ouvrage collectif *Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine*, Milan, Marzorati, 1957.
- Foi, dogmes et sacrements (étude phénoménologique), in *L'encyclopédie française*, t. 19 (Philosophie. Religion), Paris, Publications de l'Éducation Nationale, 1957).

A PARAÎTRE

- L'itinéraire de l'esprit vers Dieu, selon saint Bonaventure*, Paris, Desclée de Brouwer.
- Philosophie de l'institution chrétienne*.
-

BR
100
D8
v.1

BIBLIOTHÈQUE DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

MORALE ET VALEURS

SECTION DIRIGÉE PAR RENÉ LE SENNE, MEMBRE DE L'INSTITUT,
PROFESSEUR HONORAIRE À LA SORBONNE

PHILOSOPHIE DE LA RELIGION

ESSAI SUR LA SIGNIFICATION DU CHRISTIANISME

PAR

HENRY DUMÉRY

TOME PREMIER

CATÉGORIE DE SUJET — CATÉGORIE DE GRÂCE



PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, PARIS

—
1957

*A Monsieur Raymond BAYER
Professeur honoraire à la Sorbonne*

*A Monsieur Jean WAHL
Professeur à la Sorbonne*

*Hommage
de reconnaissance, de fidélité,
de respect*

DÉPOT LÉGAL

1^{re} édition 1^{er} trimestre 1957

TOUS DROITS

de traduction, de reproduction et d'adaptation
réservés pour tous pays

© Presses Universitaires de France, 1957

AVERTISSEMENT

Le présent travail fait suite à notre étude : *Critique et religion. Recherches sur la méthode en philosophie de la religion* (1). Il ne peut être compris que dans le prolongement de notre enquête méthodologique.

Ce n'est pas à dire que la méthode ait été élaborée *a priori*, pour être vérifiée ensuite. Non, méthode et doctrine sont contemporaines ; elles ont été conçues ensemble, elles ont pris corps en même temps. Spinoza a fort bien dit que la méthode est la doctrine en croissance. Elle ne précède pas l'idée ; elle ne détermine pas la vérité du dehors. Elle est « l'idée de l'idée », « la voie par laquelle la vérité elle-même » se déploie sous le regard de la connaissance réflexive (2). Bref, elle est la régulation qui permet à la vérité de produire son ordre interne et de le rendre manifeste. La méthode n'est donc pas séparable de l'expérience qui la met en œuvre. De fait, c'est en pratiquant notre méthode de philosophie de la religion que nous avons pu la dégager. C'est là une raison suffisante, nous semble-t-il, pour que le lecteur ne disjoigne pas *Critique et religion* et *Philosophie de la religion*. Les nécessités de la rédaction et de l'édition nous ont imposé de les présenter de façon distincte. Mais les deux ouvrages restent solidaires. Ils valent l'un par l'autre, ils doivent être jugés ensemble. En lisant le premier, puis le second, le lecteur pourra contrôler si les applications répondent bien à la méthode, la pratique à la théorie.

Je dois dire un mot de l'esprit dans lequel ont été menés ces travaux. La religion n'est pas une matière comme une autre. Le salut qu'elle propose ne se donne pas pour facultatif. En outre, il se trouve qu'une critique de la religion peut être bienfaisante, si

(1) Paris, Editions Descartes (Sedes), 1957.

(2) Cf. *Traité de la réforme de l'entendement et de la meilleure voie à suivre pour parvenir à la connaissance vraie des choses*. Cf. trad. APPUHN, *Œuvres de Spinoza*, Garnier, t. I, p. 239. BRUNSCHVICG commente le passage dans *Spinoza et ses contemporains*, 4^e éd., pp. 21-23.

John Burnheim 10-30-58

elle est comprise ; nuisible, si elle vient à être mal interprétée. C'est pourquoi des précautions s'imposent. On souhaiterait ne jamais prêter à malentendu. Mais comment être sûr de ne heurter personne ? En particulier, comment satisfaire le savant sans troubler l'âme simple ? Nous avons cru que le meilleur moyen était de traiter techniquement de problèmes techniques. Malgré soi, il faut consentir à décourager bien des lecteurs. Notre but est de rendre service à ceux que la spécialisation met à l'abri des contresens ; il n'est pas d'informer — ni de heurter — ceux qui n'auraient pas l'initiation suffisante. Naguère, on écrivait en latin sur toute matière délicate : c'était prudence. A présent, on n'a plus cette ressource. Il reste à protéger la science par la terminologie qui convient. Ce n'est ni prétention ni mépris du profane. C'est respect des consciences. Il vaut mieux n'être point lu que d'induire en erreur. Et l'on induit en erreur, chaque fois qu'on offre une vérité, ou un ensemble de vérités, à des lecteurs non préparés.

Pratiquement, nous écrivons pour les gens de métier, pour les philosophes, pour les historiens des religions. A nous suivre, les débutants, les autodidactes feraient fausse route (1). D'avance, nous désavouons tout ce qui reste étranger à la science : emballements, polémiques, controverses. Attaché au Centre national de la Recherche scientifique, nous avons poursuivi une étude désintéressée, sans idée partisane. On irait contre notre intention si l'on y voyait l'ombre d'une arrière-pensée.

Nous n'avons pu songer à être utile aux théologiens de profession. Qu'ils agréent nos excuses. Notre spécialité étant distincte de la leur, nous avons tout à recevoir d'eux. Ils voudront bien nous pardonner si notre vocabulaire s'écarte parfois du leur ; il est emprunté au langage philosophique qui a cours aujourd'hui ; il doit être entendu dans le sens de ce langage. Souvent des confusions naissent de ce que telle expression, dans son acception récente, est interprétée selon sa signification ancienne. Pour prendre l'un des cas les plus virulents, il est sûr que le mot *mythe*, employé techniquement par les phénoménologues de la religion, n'a plus le sens de fable. Il veut dire : *représentation*, de structure imaginative (non imaginaire), avec saisie de valeurs. On voit quelle méprise on commettrait si l'on continuait à entendre par *mythe* une simple fiction allégorique. Et ce n'est là qu'un exemple entre cent. Il convient donc de rester attentif aux questions de

(1) Le danger est d'autant plus réel que nous développons seulement ce qui ne pénètre pas dans l'enseignement élémentaire. Tout le reste, nous le supposons acquis ou nous ne le traitons que par allusion.

vocabulaire. D'eux-mêmes, nous le savons, les théologiens avertis y prennent garde. Pour notre discipline, la chose est d'importance (1).

Le présent travail n'examine que trois catégories du christianisme (2), avec leurs schèmes. Ceci correspond au quart d'un plan de recherches plus vaste, que nous devons rapporter tel qu'il a été conçu. Le lecteur jugera de ce qui a été fait et de ce qui reste à l'état de projet.

PLAN DE RECHERCHES

- I. — Catégorie d'absolu. Schème de transcendance.
- II. — Catégorie de sujet. Schèmes de l'âme.
- III. — Catégorie de grâce. Schème de surnaturel.
- IV. — Catégorie de foi. Schèmes factuels et doctrinaux.

Le point I a fait l'objet d'une publication séparée : Cf. *Le problème de Dieu en philosophie de la religion*, Paris, Desclée de Brouwer, 1957 ; le lecteur est invité à s'y reporter, chaque fois que nos développements se trouvent commandés par les positions que nous avons prises en théodicée. Les points II et III sont traités dans le t. I du présent ouvrage ; le quatrième point est envisagé dans le t. II).

- V. — Catégorie de foi (*suite*). Schèmes proprement dogmatiques.
- VI. — Catégorie de contingence, ou d'Événement (3). Schèmes de révélation, d'inspiration, d'alliance.

(1) Malebranche assure qu'il est inutile de définir les mots lorsque la suite du discours éclaire le sens qu'on leur donne. Nous souhaitons qu'il ait raison. Pour plus de précaution, nous tenons à préciser au moins trois points de vocabulaire. Sous notre plume, l'expression : *conscience religieuse* veut dire *homme religieux*, sans subjectivisme ; *objet religieux* veut dire *donné religieux*, s'il s'agit des déterminations historiques et concrètes de la religion, et *valeurs religieuses*, s'il s'agit du corrélat spécifique de l'intentionnalité religieuse, l'une et l'autre significations sans objectivisme ; *option libre* ou même *choix* veut dire, de notre point de vue, initiative ou exercice de la liberté, mais sans séparatisme des fonctions de la conscience, donc sans anti-intellectualisme, sans contingentisme irrationnel, sans aucun arbitraire.

(2) Notre méthode s'applique ici au christianisme. Il va de soi que tout système religieux peut être critiqué par le philosophe de la religion. La méthode de différenciation de la conscience (ou de discrimination des niveaux noétiques) est applicable à toutes les formes religieuses, plus généralement, à toutes les activités humaines.

(3) La catégorie d'Événement a pris une importance croissante dans la théologie contemporaine. « Pour être vraiment ce qu'elle prétend et espère être, estime Karl BARTH, la prédication doit se fonder sur la Parole de Dieu en tant qu'événement. C'est ici le fondement décisif » (*Résumé analytique de la dogmatique ecclésiastique de Karl Barth*, par Jean-Louis LEUBA, 1^{er} fascicule, *La doctrine de la Parole de Dieu*, I, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1945,

- VII. — Catégorie de contingence (*suite*). Schèmes de création, de providence, d'histoire du salut, d'eschatologie, de résurrection, d'immortalité, etc.
 - VIII. — Catégorie de miracle. Schèmes du prodigieux.
 - IX. — Catégorie de Verbe. Schèmes du Médiateur ou du Lien.
 - X. — Catégorie d'universel. Schème d'Église.
 - XI. — Catégorie de péché. Schèmes de chute et de rédemption (deux sotériologies), du sacrifice (problème du mal), de l'enfer.
 - XII. — Catégorie de charité. Schème d'extase. (Ascétique et mystique, vie sacramentelle, composantes de la piété, critique du piétisme, etc.)
- (Ces huit points, V-XII, restent à étudier.)*

Ainsi, une faible portion de ce plan se trouve réalisée. Cependant, en religion tout tient à tout. Il est impossible de résoudre aucun problème isolément. C'est pourquoi nos analyses, bien que centrées sur quelques points, poussent des prolongements vers beaucoup d'autres. A l'occasion, on verra ce que nous pensons, même sur des points non directement abordés. Cela suffira peut-être à donner une idée de notre dessein d'ensemble. Si le loisir nous en était laissé, nous pourrions poursuivre la tâche.

p. 29). On a également restitué à l'eschatologie une place plus grande dans l'exposé de la foi. Barth encore souligne que le temps inauguré par Jésus est le « temps nouveau » et que le temps de l'Eglise est « le temps de la fin » (*Esquisse d'une dogmatique*, traduit de l'allemand par E. MAURIS et F. RYSER, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1950, pp. 121-122). Cette remise en honneur, sous diverses formes, de la catégorie de contingence, aboutit en fait à des résultats variés : relief conféré à l'idée d'un Transcendant qui décide souverainement (BARTH, *Esquisse*, pp. 32-43), autorité plus haute reconnue à la Parole de Dieu (*op. cit.*, p. 64), interprétation de la foi comme décision (*ibid.*, p. 24), réhabilitation de l'espérance comme puissance prophétique de la foi (*ibid.*, pp. 143-145), etc. Autant de notions renouvelées ou de déplacements d'accents. La ferveur de certains y gagne, et cela est un bien. Cependant, il nous semble que le contingentisme ne peut rendre compte à lui seul de l'histoire du salut, même en contexte chrétien. Pour que les événements relatés dans le Nouveau Testament aient un sens, il faut nécessairement les faire entrer dans des cadres logiques et les interpréter à travers un système d'idées, quel qu'il soit. Barth, on le sait, accorde peu de crédit à la philosophie ; toutefois, il ne veut pas méconnaître « que la foi chrétienne comporte une *illumination* de la raison » (*ibid.*, p. 19) : ceci est un aveu que la contingence n'est ni brute ni totale ; elle comporte sens, elle appelle élucidation. C'est pourquoi la catégorie d'Événement ne saurait être tout à fait décisive ; elle n'appartient pas au plan de conscience le plus élevé. Nous aurons soin par la suite de lui consacrer les développements qu'elle mérite, équilibrant ainsi ce qui pourrait ressembler à un intellectualisme du fait chrétien. Dans le présent travail, nous ne manquerons pas de la rencontrer, soit dans le domaine de l'histoire, soit dans celui du mythe, où elle joue de façon différente. Mais jamais nous ne la rendrons ni prédominante ni exclusive.

Aux philosophes, je puis dire que ma méthode ne s'appuie sur aucun préjugé. Si elle a des *a priori*, comme toute méthode (même celles qui ne le savent pas ou ne veulent pas le reconnaître), elle ne les dissimule pas ; elle les proclame. J'invite donc les esprits indépendants à faire route avec moi sans crainte d'être entraînés plus loin qu'ils ne désirent. Ils resteront maîtres de leur jugement. Aucune apologétique ici. Seulement une recherche critique, rationnelle et libre.

Aux croyants, je puis dire également qu'ils n'ont rien à redouter. Je traite la foi comme un objet spécifique, irréductible à tout autre. X Le but de la critique n'est pas de dissoudre : il est de *comprendre*. Et comprendre n'est pas *expliquer*, c'est-à-dire décomposer en éléments dénombrables. Comprendre, c'est saisir en homme les démarches de l'homme, intelligemment et librement ce qui procède de l'intelligence et de la liberté. Offertes à la compréhension critique, les conduites religieuses ne deviennent jamais ce résidu que laissent derrière elles les méthodes « explicatives ». Le croyant n'a donc pas à s'inquiéter du style de nos recherches. Ici ou là, nous aurons à signaler que le relatif est relatif. Mais nous maintiendrons que l'absolu est l'absolu. Le problème est de savoir à quel niveau réside l'absolu, à quels niveaux le relatif.

Au reste, ce travail entend rester classique. Les remarques qu'il fait valoir ont leurs racines dans la tradition. Il rassemble de vieilles idées éparses. Ces idées, une fois rapprochées, présentent un visage nouveau. Simple changement de perspective. Sous le nouvel éclairage, on reconnaîtra sans peine des positions héritées d'un long passé critique. Nous ne revendiquons aucune originalité, si ce n'est celle de la mise en ordre. Au lecteur de dire si cette dernière est correcte. Si elle ne l'était pas, il saurait découvrir les points de rupture. Lorsqu'on propose une méthode, il n'est pas sûr qu'on l'applique bien. En cela, l'inventeur peut être plus maladroit qu'un tiers. Souhaitons que d'autres redressent nos erreurs et combleront nos manques. L'auteur, en tant qu'individu, demande qu'on le néglige. Il désire que la recherche — la discussion aussi — se maintienne au seul plan de l'idée (1).

(1) Notre étude *Critique et religion* contient une bibliographie abondante concernant nos recherches. Le lecteur pourra s'y reporter. Les exigences de l'édition ne nous ont pas permis d'ajouter au présent ouvrage un nouvel index bibliographique, qui eût d'ailleurs doublé inutilement le premier.

SIGLES SCRIPTURAIRES

Dans le corps du présent ouvrage, nous citons plusieurs livres de la Bible (1), à l'aide des sigles suivants (2) :

ANCIEN TESTAMENT

Pentateuque

Genèse	<i>Gen.</i>
Exode	<i>Exo.</i>
Lévitique	<i>Lév.</i>
Deutéronome.....	<i>Dt.</i>

Livres historiques

Juges	<i>Jg.</i>
1 Samuel	<i>1 S.</i>
1 et 2 Rois	<i>1 et 2 R.</i>

Livres poétiques et sapientiaux

Job	<i>Job</i>
Psaumes	<i>Ps.</i>
Proverbes.....	<i>Pr.</i>
Ecclésiaste	<i>Ecclé.</i>
Sagesse	<i>Sag.</i>
Ecclésiastique	<i>Eccli.</i>

(1) Sans le concours de M. André L., exégète, je n'aurais pu mener à bien mes analyses de l'Ancien et du Nouveau Testaments. Qu'il soit remercié ici pour ses conseils et ses suggestions. C'est de la conjonction de certaines de ses vues et d'autres vues de Spinoza (notamment sur le rôle de Jésus) que procède mon interprétation de la Bible. Il va sans dire que mes prises de position n'engagent que moi ; elles ne sauraient être imputées à ceux qui m'ont aidé dans la recherche.

(2) Sauf indication expresse, le premier chiffre placé après le sigle désigne le numéro du chapitre ; le ou les autres chiffres indiquent les versets. Les Bibles de L. SECOND et de CRAMPON, celles dites de Lille (éd. Letouzey) ou de Jérusalem (éd. du Cerf), m'ont servi pour établir les concordances, parfois les traductions.

Prophètes

Isaïe	<i>Is.</i>
Jérémie	<i>Jér.</i>
Ezéchiel	<i>Ez.</i>
Daniel	<i>Dan.</i>
Osée	<i>Os.</i>
Amos	<i>Am.</i>
Michée	<i>Mic.</i>
Malachie	<i>Mal.</i>

NOUVEAU TESTAMENT

Évangile selon Matthieu	<i>Mt.</i>
Évangile selon Marc	<i>M^c.</i>
Évangile selon Luc	<i>Lc</i>
Évangile selon Jean	<i>Jn</i>
Actes des apôtres	<i>Ac.</i>
Épître aux Romains	<i>Rm.</i>
Première épître aux Corinthiens	<i>1 Co.</i>
Seconde épître aux Corinthiens	<i>2 Co.</i>
Épître aux Galates	<i>Gal.</i>
Épître aux Éphésiens	<i>Eph.</i>
Épître aux Philippiens	<i>Phil.</i>
Épître aux Colossiens	<i>Col.</i>
Première épître aux Thessaloniens ...	<i>1 Th.</i>
Seconde épître aux Thessaloniens ...	<i>2 Th.</i>
Première épître à Timothée	<i>1 Ti.</i>
Seconde épître à Timothée	<i>2 Ti.</i>
Épître à Tite	<i>Tit.</i>
Épître à Philémon	<i>Phm.</i>
Épître aux Hébreux	<i>Héb.</i>
Épître de Jacques	<i>Jac.</i>
Première épître de Pierre	<i>1 Pi.</i>
Seconde épître de Pierre	<i>2 Pi.</i>
Première épître de Jean	<i>1 Jo.</i>
Seconde épître de Jean	<i>2 Jo.</i>
Épître de Jude	<i>Jud.</i>
Apocalypse	<i>Ap.</i>

PREMIÈRE PARTIE

CATÉGORIE DE SUJET SCHÈMES DE L'ÂME

On trouve de tout dans la religion, disait Alain. Il convient d'ajouter : c'est parce qu'on y trouve l'homme tout entier. La religion est un miroir anthropologique parfait. Au cours des âges, elle a réfléchi toutes les tendances de l'humanité. Même décantée par le spiritualisme et le monothéisme, elle continue à nous renvoyer l'image de mentalités archaïques. Même vécue par une âme très pure, elle continue à s'exprimer selon les divers plans de la conscience incarnée. C'est que, telle une plaque photographique ultra-sensible, la religion commence par tout enregistrer. La mise en ordre vient ensuite, peu à peu ; encore reste-t-elle floue, et même aléatoire, tant que la religion demeure enveloppée dans les créations de la pensée spontanée ; elle apparaît plus nette au fur et à mesure de la formation du jugement moral ; et elle doit apparaître tout à fait explicite, mais beaucoup plus tard, au regard critique.

Le christianisme a eu l'avantage de surgir en un moment historique spécialement favorable. La tradition juive était suffisamment évoluée pour qu'un renouveau religieux eût des chances de réussir et de marquer un progrès. De son côté, la civilisation hellénique offrait son concours ; elle devait favoriser la diffusion de la nouvelle doctrine et l'implanter dans une culture plus large que la culture sémitique. Ces deux appuis conjugués expliquent la bonne fortune du christianisme. Il a eu à son service des structures de pensée bien supérieures à celles des autres cultes, même de ceux qui lui étaient contemporains.

Pendant, ce serait une illusion de croire que le christianisme lui-même a pu choisir et agencer ses structures selon une

exigence proprement critique. Il n'était pas une nouvelle métaphysique, mais une nouvelle religion. Et, bien qu'il ait de plus en plus absorbé d'éléments métaphysiques (1), il entend rester d'essence religieuse. On n'a donc pas à lui demander d'opérer en lui un tri de valeurs, à la façon de la philosophie. Il garde dans sa synthèse des notions de provenance variée, de portée inégale. C'est au critique qu'il appartient de le dire, non à l'homme religieux.

Pour une raison analogue, le christianisme, tout en fournissant des vues précises sur la conduite de la vie, n'impose aucune anthropologie de nature philosophique. Simplement, par ses affirmations de principe, il manifeste que n'importe quelle anthropologie ne pourrait lui être associée ; et même, par ses textes, il donne des indications plus détaillées qui peuvent servir de suggestions pour une anthropologie d'esprit chrétien ; néanmoins, ces indications restent d'ordre général ; de toute façon, elles ne pourraient entrer dans une réflexion philosophique qu'en étant reprises d'un point de vue différent. C'est dire qu'il ne faut pas songer à extraire du christianisme une anthropologie toute faite. Il faut plutôt chercher à voir comment l'attitude chrétienne peut être effectivement vécue, bien que la foi n'offre jamais à ses fidèles une critique proprement dite des activités de la conscience. De lui-même, le christianisme est un style de vie ; il n'est pas, au sens philosophique de l'expression, un système de pensée. Il peut diriger un comportement, et par là servir la réflexion. Mais il ne peut pas, en tant que norme religieuse, juger critiquement des catégories et des schèmes qu'il emploie.

Si, par exemple, on prétendait déduire de son credo de quoi classer et interpréter *en philosophe* les sens qu'il convient de reconnaître à la catégorie de sujet, on serait bientôt déçu. Pourtant l'élucidation de cette catégorie importe souverainement à l'anthropologie. Si l'on ne prend pas parti sur ce qu'elle peut signifier, on ne saura jamais de quel homme on parle, quand on parle de l'homme chrétien. Pour porter un jugement critique sur la religion, il faut bon gré mal gré déterminer quelle réalité humaine peut la vivre et dans quelles conditions. De fait, chaque

(1) Ceci est vrai, non seulement pour la théologie dogmatique, mais aussi pour la théologie mystique et morale. Le P. FESTUGIERE n'hésite pas à écrire : « Il m'est apparu, comme à bien d'autres, à Clément, à Origène, à Augustin, que sur ce point [la théologie mystique] le mouvement issu de Jésus a doué d'une vie nouvelle un organisme préexistant dont la structure remonte à Platon. Quand les Pères « pensent » leur mystique, ils platonisent » (*Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris, Vrin, 1936, p. 5).

croyant à sa manière à lui, plus ou moins confuse, de se représenter ce qu'il devient, lorsqu'il accepte la foi chrétienne. L'enseignement religieux lui désigne les moyens à prendre pour s'orienter dans la pratique quotidienne ; même, il lui fournit un certain nombre de notions et de schèmes pour qu'il sache, au moins en gros, ce qui se passe en lui. Mais cela ne dit pas à quels niveaux de conscience précis, ces schèmes et ces catégories sont à utiliser valablement. C'est pourquoi le fidèle, tout en exécutant correctement les consignes de la religion, reste souvent incertain, voire insouciant, de toute mise au point critique touchant ce qu'il croit, et d'abord ce qu'il est. On voit couramment des croyants exemplaires garder par devers eux nombre d'illusions sur l'exacte portée de telle ou telle démarche de la conscience.

Le critique, lui, ne peut se contenter à si bon compte. Il a besoin de savoir quelle conception de l'homme est présupposée par l'attitude religieuse. Il se reconnaît incapable d'établir selon quelles modalités la religion est concrètement vécue, tant qu'il ne situe pas à leur rang ou dans leur ordre les représentations qu'elle suscite dans la conscience. En conséquence, il doit s'efforcer d'instituer d'abord une gamme de critères ou une échelle de valeurs, susceptibles de justifier son travail de discrimination. Cette tâche préliminaire soulève pourtant une objection.

On dira, par exemple, que différencier la conscience, établir une anthropologie critique préjudicielle, tenter de dire ce qu'est le sujet humain en plaçant entre parenthèses ses activités particulières, c'est prendre parti trop tôt et s'exposer ensuite à faire rentrer de force chaque conduite dans des cadres préconçus ; la religion, notamment, devrait se ployer par contrainte à des exigences élaborées sans son aide, en tout cas formulées en dehors d'elle. En réalité, ce danger n'est pas à craindre pour nous. S'il est évident que nul ne peut juger les expressions de la religion sans avoir critiqué au préalable et en elle-même la subjectivité humaine, cela ne revient jamais à prédéterminer le contenu de ces expressions. Celles-ci, en leur singularité, ne peuvent être apportées que par le donné religieux. Nul n'a à les construire par avance, mais seulement à les recevoir. Néanmoins, il faut dire où et comment elles peuvent être reçues. Sans connaissance du sujet appelé à les abriter, à les exercer, on serait bien en peine de porter un jugement sur elles. Sur quel plan de conscience seront-elles à situer, dans quel « ordre » devra-t-on les déclarer valables, voilà ce qu'il importe de préciser. D'où la nécessité inéluctable de disposer d'une anthropologie critique, si l'on veut faire une véritable philosophie de la religion. Au reste — nous

avons souvent eu l'occasion de le dire dans notre étude de la méthode — tout spécialiste des religions a dans l'esprit un système critique implicite ; mais souvent il l'ignore ou il le cache. Il nous paraît, au contraire, plus loyal, plus correct et plus efficace de tirer au clair, résolument, les positions anthropologiques à partir desquelles nous aurons à formuler nos jugements sur l'homme religieux. Le préjugé est ici du côté de celui qui préjuge sans le savoir ou sans le dire ; il n'est pas du côté de celui qui commence par abattre ses cartes (1).

Nous allons donc esquisser l'anthropologie de base qui nous servira de critère. Qu'est-ce que le Moi ? Quels sont les schèmes qui l'escortent ? Et d'abord, peut-on faire la preuve, comme nous l'avancions, que la religion ne peut pas nous l'apprendre (et n'a pas à nous l'apprendre) sur le terrain philosophique ? Auquel cas, il nous faudrait coûte que coûte prendre nos responsabilités et ressaisir l'initiative, à nos risques et périls, dans le domaine critique. C'est en philosophe qu'il faudra sans aucun doute dégager une philosophie de l'homme, une anthropologie générale. Cet effort est peut-être aventureux ; mais il serait déshonnête de l'éluder. Il convient de l'entreprendre.

On devine ce que sera notre tâche dans cette première partie. Non pas, comme dans notre étude sur la catégorie d'absolu (2), une tentative de dissolution critique appliquée à une notion, dont on veut déterminer ce qui tient en elle et ce qui ne tient pas. Mais bien un essai personnel de décrire la conscience dans son unité et sa complexité. Description non pas fantaisiste, mais fidèle, non point passive, mais *judicatoire*, dans l'esprit même de nos réflexions sur la méthode. On aura ainsi un deuxième exemple de nos procédés de recherche, différent de ceux utilisés dans les autres parties de notre philosophie de la religion (3).

(1) Il convient sans doute de mettre autant de passion à extraire la philosophie qu'on a dans la tête que certains critiques religieux en mettent à ignorer ou à nier qu'ils en ont une.

(2) Cf. *Le problème de Dieu en philosophie de la religion*, Paris, Desclée de Brouwer, 1957.

(3) L'ampleur que nous allons donner à la philosophie du sujet manifestera vite que notre philosophie personnelle déborde notre philosophie de la religion. Le lecteur pourrait en conclure que cet effort philosophique est excessif, en partie inutile. En un sens, rien de plus exact, puisque nous pousserons le souci technique au delà de ce qui est nécessaire pour l'étude critique du donné religieux. Cependant, nous croyons que l'impuissance à tirer au jour, jusque dans le détail, l'ensemble de nos postulats philosophiques, serait un signe d'incapacité critique ; nos analyses de la religion ne tarderaient pas ensuite à paraître suspectes. Construire, mettre au point, déployer en son entier notre philosophie du sujet n'est pas un luxe : c'est un acte d'honnêteté.

L'étude préalable des notions d'absolu et de sujet s'impose, de toute évidence, à quiconque entend procéder à un inventaire de la positivité religieuse. C'est pourquoi nous avons d'abord mené des recherches de théodicée. Nous les faisons suivre à présent de recherches sur la catégorie de sujet. Une fois renseignés sur la valeur critique de l'idée d'absolu, sur la nature et les exigences de la subjectivité humaine, nous aurons en main les deux termes du rapport religieux, les deux pôles de la relation théandrique (1). Nous serons alors à même d'examiner des catégories religieuses comme celles de grâce et de foi. Cependant, ces catégories elles-mêmes restent assez générales ; seules des recherches ultérieures pourraient porter sur des catégories ou des schèmes de moindre envergure.

Inévitablement, l'étude de la subjectivité et des schèmes du Moi nous renverra aux conclusions de notre enquête sur l'idée de Dieu (2). Car l'esprit et l'Absolu ne sont jamais disjoints. On ne peut s'abstenir d'évoquer le second quand on décrit le premier, un peu comme Péguy, dans la *Note conjointe*, parle de Bergson à propos de Descartes et de Descartes à propos de Bergson. Plotin déjà pensait à l'Un en dissertant de l'intelligible et à l'intelligible

(1) Cette expression, jusque-là utilisée par les théologiens, est entrée dans le vocabulaire philosophique avec R. LE SENNE : cf. *Introduction à la philosophie*, Paris, P. U. F., 1939, p. 366.

(2) Pour faciliter l'intelligence de notre texte, rappelons brièvement quelles sont ces conclusions : l'idée de Dieu est plus qu'une idée, plus qu'une détermination ; elle désigne *ce par quoi* il y a dans l'esprit idées et déterminations. Dieu est au delà de l'essence et de l'existence ; on ne peut, sans précaution, l'appeler l'Etre. Le nom qui lui convient le mieux, c'est l'Un. A condition toutefois de comprendre qu'aucun nom divin n'est Dieu. Les noms que nous lui décernons, les attributs que nous énumérons à son propos, n'entrent pas comme des prédicats dans un jugement dont il serait le sujet. Ils ne sont que des *concepts intentionnels*, c'est-à-dire des moyens de le viser par-delà tout discours. Seule une théologie négative résiste à la critique. Et seule une *hénologie* (théisme de l'Un) permet de sauver la Transcendance en substituant au schème spatial de dépassement celui, beaucoup plus pur, du *simple* opposé au *multiple*. Elle permet en outre de saisir que les idées et les valeurs, en tant que déterminations, sont posées par l'esprit fini, puisqu'il est contradictoire de les placer dans la simplicité divine. Idées et valeurs constituent un ordre, un système ; elles renvoient aux intelligences ordonnatrices. Dieu reste au delà : l'Un est nécessairement *trans-ordinal*. C'est pourquoi sa présence est plus radicale que celle d'un Absolu de dialogue. Il ne fait pas nombre avec la conscience. Il est en elle comme un principe de liberté, d'énergie, qui la rend capable à la fois de tout poser et de tout contester. Découvrir Dieu, ou plutôt découvrir l'Un (car Dieu est le nom sacré que les religions lui donnent), c'est récupérer en soi-même cette spontanéité-source, cette liberté pure, et c'est comprendre comment, pourquoi, nous ne pouvons l'atteindre sans lui ajouter, c'est-à-dire sans réintroduire le multiple que nous sommes dans toute tentative d'appréhender l'unité parfaite, l'énergie infinie. Cette position ne conduit ni à l'agnosticisme ni au relativisme. Mais elle interdit de sortir du théandrisme ; ce serait vouloir échapper au rapport qui lie chaque esprit à l'Absolu.

lorsqu'il traitait de l'Un. A l'instar de la cinquième et de la sixième *Ennéades*, nous serons amené à reproduire ce chassé-croisé. C'est la preuve que toute méditation sur la condition humaine doit être une « philosophie à double foyer » (1). Le Moi renvoie à Dieu et Dieu, dans l'homme, renvoie au Moi.

(1) Expression empruntée à Mikel DUFRENNE et Paul RICEUR, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Paris, Le Seuil, 1947, p. 371.

CHAPITRE PREMIER

LES DIVERS MOI-SUBSTANCE

Si l'on veut savoir ce que le christianisme entend par *sujet*, ou plutôt, comme s'exprime le langage commun, par *âme* (1), on éprouve d'abord un certain embarras. Faut-il demander le sens de cette notion à la Bible, aux théologiens ou philosophes chrétiens, aux auteurs spirituels ? On répondra que, pour être complet, il y a lieu de le demander à tous. Il est évident que la totalité des témoignages importe ; seule la diversité des opinions admises au sein du christianisme nous renseignerait sur ce qu'il juge compatible ou non avec son inspiration fondamentale. Cependant, nous croyons pouvoir nous épargner cette enquête positive qui n'en finirait pas. Outre que, pratiquement, elle se bornerait à un échantillonnage plus ou moins arbitraire, critiquement elle ne pourrait dire ce qui vaut ou ne vaut pas. Car il ne suffit pas que telle représentation figure dans les textes sacrés ou dans les écrits des docteurs chrétiens ; il ne suffit pas davantage qu'elle ne trahisse point la foi, ni même qu'elle la serve, pour qu'aussitôt elle apparaisse fondée aux yeux du critique. Il se peut que cette représentation ait un rôle accessoire. Il se peut qu'elle porte une intentionnalité qui, visant l'Absolu, n'a pas à rendre absolu le moyen relatif qui sert à le viser. Il se peut enfin, et c'est le cas ici, que la notion ou la représentation en cause soit indispensable à la foi, mais que sa détermination critique ne soit pas prérequis par la foi. C'est pourquoi, dans une certaine mesure, les schèmes peuvent se relayer pour sous-tendre l'idée, sans que la foi qui s'appuie sur celle-ci ait à en faire un examen rationnel. Prenons des exemples.

Le schème de l'âme-souffle (2) suffit à la Bible primitive, relevé il est vrai du schème plus spirituel, et promis à un grand avenir,

(1) Nous verrons qu'un langage mieux critiqué ne tient pas pour interchangeables les termes de *sujet* et d'*âme*.

(2) *Gen.*, 2, 7.

de l'homme-image de Dieu (1). Dans le Nouveau Testament, le terme de ψύχη-anima (2) (ou ψυχικός-animalis (3)) interfère avec celui de πνεῦμα-spiritus (4) (ou πνευματικός-spiritualis). L'un et l'autre sont des schèmes vitalistes. Mais, alors que le premier ne dépasse pas le plan bio-psychique, le second (qui soutient aussi, à l'occasion, un symbolisme physique) (5) peut aller jusqu'à désigner le plan le plus élevé de la trichotomie anthropologique (6) : πνεῦμα, ψύχη, σῶμα ; il peut également — usage très fréquent — s'appliquer à Dieu lui-même, aux esprits célestes, aux démons. Mais il est difficile, dans ces divers emplois,

(1) *Gen.*, 1, 27. — Ces deux schèmes relèvent de mentalités différentes. *Gen.*, 2, 7 porte la trace d'une pensée moins évoluée que *Gen.*, 1, 27. De fait, le document J daterait du ix^e siècle, le document E du milieu du viii^e siècle. Pourtant le polythéisme a été purgé avec plus de vigueur dans J que dans E ; cela peut dépendre du remanieur. Philon a vu dans *Gen.*, 1, 27 le type idéal de l'homme (cf. *Leg. alleg.*, 1, 31 ; *De opif. mundi*, 134) et dans *Gen.*, 2, 7 l'homme historique, le père de l'humanité (cf. LOISY, *Les mystères païens et le mystère chrétien*, 2^e éd., Paris, Nourry, 1930, p. 235, n. 2). C'est un signe qu'il jugeait le premier schème plus pur que le second.

(2) En maints endroits, mais par exemple *Mt.*, 10, 28.

(3) Par exemple, *1 Co.*, 2, 14 et 15, 44 ; *Jac.*, 3, 15 ; *Jud.*, v. 19 (l'opposition de l'homme pneumatique et de l'homme naturel).

(4) Références innombrables, même pour l'application exclusive de ces termes à l'homme. Voir *Mt.*, 5, 3 ; 26, 41 ; 27, 50. — *Mc*, 2, 8 ; 8, 12. — *Lc*, 1, 47 et 80 ; 8, 55 ; 23, 46 ; 24, 37. — *Jn*, 11, 33 ; 13, 21 et, *passim*, *Ac.*, *Rm.*, *1 et 2 Co.*, *Gal.*, *Eph.*, *Col.*, *1 Th.*, *Héb.*, *Jac.*, *1 Pi*.

(5) Voir par exemple *2 Th.*, 2, 8.

(6) *1 Th.*, 5, 23. Voir sur cette trichotomie : A.-J. FESTUGIÈRE, *L'idéal religieux des Grecs et l'Evangile*, Paris, Gabalda, 1932, pp. 196-220 ; E. B. ALLO, *Première épître aux Corinthiens*, Paris, Gabalda, 1935, pp. 91-112 ; F. PRAT, *La théologie de saint Paul*, II, Paris, Beauchesne, 1912, pp. 62-63. A notre avis, il est bien difficile d'établir quel sens exact saint Paul attache à chacun des trois termes. Ceux-ci ont-ils même, pour lui, un sens bien spécifié et, pour ainsi dire, technique ? Ils se trouvent jetés, en passant, dans une formule de vœux. Ce qui est sûr, c'est que la trichotomie (sous cette forme, ou sous des formes équivalentes, parfois dans un ordre de facteurs différent) se trouve chez Platon (qui en hérite, mais ne la crée pas), chez Aristote (le νοῦς occupe la place du πνεῦμα) et chez les Stoïciens (où le πνεῦμα est le terme le plus large, sorte de force cosmique à l'origine de tout être). Ajoutons que saint Paul, qui cite toujours la Bible juive d'après les *Septante*, n'a pu rester étranger à la mentalité alexandrine, ni réfractaire aux influences de l'ambiance hellénistique. Précisons également qu'il parle une vingtaine de fois de νοῦς, en des sens divers que la *Vulgate* rend par *sensus* ou par *mens* ; l'opposition entre la loi des membres et la loi de la raison (*Rm.*, 7, 23) est une antithèse très connue ; on a moins remarqué la distinction fort significative de *1 Co.*, 14, 14 : saint Paul marque l'inefficacité et l'équivoque d'une prière d'inspiration pneumatique, mais dénuée de sens ; au verset 20, ensuite, il exige qu'on répudie la puérilité du jugement, marquant ainsi qu'une spiritualité privée de discernement n'est ni authentique ni utile. Quoi qu'il en soit de ces points de détail, une chose semble sûre : la disparité du vocabulaire de saint Paul, les fluctuations, les fausses équivalences de termes, prouvent que cet auteur, pareil en cela à bien des pasteurs religieux, ne se préoccupe guère de créer un langage technique pour enseigner ses disciples ; il emploie le langage courant qu'il plie à ses fins, lesquelles sont d'ordre pratique, non métaphysique. Chercher dans ses formules une base pour l'anthropologie, au sens philosophique et critique, c'est provoquer une collusion de points de vue du plus dangereux concordisme.

de discerner de quelle mentalité cette notion de *pneuma* relève en tant que schème ; même porteuse d'une idée très pure, elle reste dépendante d'attaches spatiales, physiques ou biologiques ; opposée à la *psyché*, située au-dessus d'elle, elle ne parvient pas à s'affranchir du vitalisme, parfois dans la même phrase (1). Que conclure de tels caprices philologiques ? Rien d'autre que l'impossibilité, pour le philosophe, de faire fond sur un langage aussi mouvant : les schèmes s'y substituent les uns aux autres, sans d'ailleurs sortir d'un même ordre de référence à l'espace, tandis que les idées s'affinent et s'enrichissent. Mais que la langue du Nouveau Testament, après celle de l'Ancien, jongle avec les termes de *πνεῦμα* et de *ψύχη*, cela ne trouble guère la foi et n'a pas à la troubler. Elle s'accommode fort bien d'un parler populaire ou pré-critique, qui se modifie au gré des incidences culturelles. « Le mot esprit, déclare l'auteur de l'article Esprit-Saint dans le *Dictionnaire de Théologie catholique*, a : 1° Un sens physique qui exprime des phénomènes naturels ; 2° Un sens physiologique, qui désigne la vie et ses manifestations ; 3° Un sens psychologique, qui exprime l'âme humaine, ses puissances, ses affections, sa vie ; 4° Un sens préternaturel pour désigner le monde visible et les êtres qui en font partie ; 5° Un sens surnaturel pour énoncer l'être de Dieu, sa vie, ses attributs, son action sur l'âme humaine (2). » Et l'auteur de souligner l'embarras des Docteurs qui, luttant contre les hérétiques, peinaient à détecter dans l'Écriture le sens se rapportant à Dieu et ceux concernant les créatures. L'embarras du théologien est pourtant moindre que celui du philosophe. Car le premier peut se contenter de l'*usage habituel* des termes pour transmettre son message de salut ; tandis que le second a besoin de fixer d'abord leur *usage rationnel* pour les amener à ne point trahir la connexion logique des idées (3).

Ainsi, nous aurions beau recenser, dans la tradition chrétienne comme dans l'Écriture, tous les emplois du mot *âme* ou du mot *esprit*, nous ne saurions découvrir, par la statistique et le repérage des constantes, quelle est la valeur intrinsèque des schèmes et des catégories mentionnés. La question critique est toujours liminaire ; elle n'est pas *a priori*, au sens péjoratif de parti pris ; mais elle est préalable et conditionnante ; elle porte davantage sur les significations elles-mêmes, que sur les événements où

(1) Cf. 1 Co., 15, 45. Premier Adam = psyché vivante ; dernier Adam = pneuma vivifiant.

(2) D. T. C., t. V, I^{re} Partie, col. 677-678.

(3) BRUNSCHVIG distingue *usage courant* et *usage réel*. Cf. *De la vraie et de la fausse conversion*, Paris, P. U. F., 1951, p. 123.

elles surgissent et disparaissent, où elles oscillent et se transforment. C'est pourquoi nous serons attentif, moins à retracer l'histoire des notions discutées, qu'à marquer les différences de mentalité les plus saillantes qui se trouvent inscrites *encore aujourd'hui* (et donc pour tous, pour moi éventuellement, *hic* et *nunc*) dans le vocabulaire spiritualiste chrétien. Mais peut-être les premières notations sur ce point nous conduiront-elles à trouver dans le christianisme de quoi dépasser son propre vocabulaire. Nous serons alors entraîné, par delà les insuffisances ou les équivoques d'une terminologie non critique, vers une conception de l'esprit, disons vers une *noologie*, aussi éloignée du psychologisme de la piété que des évidences du sens commun.

Pour lors, commençons par dégager les principales significations du mot *âme* en contexte chrétien. Elles ne peuvent, pour les raisons déjà dites, que s'identifier aux acceptions les plus communes, celles mêmes que relève E. Bréhier chez les Stoïciens : « 1^o L'âme, force vitale, principe de la respiration et du mouvement ; 2^o L'âme, sujet permanent de la destinée d'un être, persistant malgré les vicissitudes du corps ; 3^o L'âme, sujet des fonctions appelées aujourd'hui psychiques, de la connaissance et des passions (1). » A bon droit, l'auteur ajoute : « Presque toutes les théories de l'âme consistent à essayer une synthèse entre ces trois significations. » Le christianisme ne fait pas exception ; sauf dans ses écoles, c'est-à-dire tardivement, sa préoccupation est de synthèse pratique, non de synthèse théorique. Il ne se soucie guère d'harmonie logique ; il se moque d'expulser les équivoques du langage avant de lancer son appel. Nous allons donc présenter trois états de la notion d'âme — énumérés dans un ordre qui ne peut être ni strictement historique ni strictement logique, car ils interfèrent entre eux, pour échanger, selon les époques, une sorte de primat mobile et incertain. Du moins, ce qui les rapproche, c'est le fait d'appartenir à un même genre : celui des *Moi-substance*, dont il y aura lieu de se demander s'il suffit ou s'il exige une mise au point.

I. — Le *Moi* sotériologique

En premier lieu, disons que la religion chrétienne, jugée par la fin qu'elle poursuit, voit dans l'âme, plus encore que le *Moi* psychologique ou l'agent moral, le sujet sotériologique. Bien

(1) Cf. *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, nouv. édit., Paris, P. U. F., 1951, p. 157. BRUNSCHWIG fait allusion à cette page (cf. *Héritage de mots, héritage d'idées*, Paris, P. U. F., 1945, p. 72) pour dénoncer un éclectisme qui parasite de schèmes matérialisants la spiritualité de l'âme.

entendu, il n'est pas question d'abstraire celui-ci de la personne concrète. Mais l'analyse est déjà savante qui consiste à distinguer les fonctions de l'âme. En gros, le croyant primitif (ou non cultivé) se borne à opérer, selon ses préoccupations, un déplacement d'accent. La foi met en relief, laissant les autres aspects dans l'ombre sans les nier ni les souligner, l'aspect primordial par où l'homme réalise sa dépendance de Dieu. Ce qui intéresse la religion, ce n'est pas que l'homme ait telle ou telle faculté ; c'est que, foncièrement et pleinement, il soit créature de Dieu, créature posée libéralement dans l'être, créature révoltée et finalement réconciliée. Etre dérivé, être pêcheur, être racheté, voilà l'être de l'âme. Cet être, qui fut le motif de l'Incarnation, l'objet de la Rédemption, est également le sujet de l'Église, le bénéficiaire de ses moyens de salut. Il y a donc littéralement dans l'homme un Moi sotériologique, dont la liaison à l'Absolu s'exprime par une série de démarches qui commandent sa destinée.

Seulement ce Moi, en son essence, se dérobe à l'introspection et même à la réflexion. La qualité d'enfant de Dieu (1) procède de la foi et n'est perceptible qu'aux yeux de la foi. L'homme nouveau, l'homme régénéré doit dépouiller l'ancien ; il revêt le Christ, il devient une créature nouvelle (2). Cette croyance à la régénération intérieure par le baptême est au départ, chez saint Paul, du dogme de la justification. Elle occupe une place centrale dans la doctrine chrétienne. Mais parce qu'elle se situe au plan de la grâce, elle se maintient dans une sorte de dimension à part ; en tant que telle, elle ne peut qu'échapper au philosophe. Celui-ci peut tout au plus décrire les expressions externes qu'un tel état d'âme se donne, ou encore les notions qu'une telle croyance utilise.

Une remarque vient aussitôt à l'esprit. Pour pouvoir parler de transformation par la grâce, il faut qu'il y ait quelque chose à transformer, à savoir un Moi humain. Sur ce Moi, la religion ne dit rien de plus que le sens commun. Ou plutôt, sans se soucier de définir le Moi en lui-même, elle lui applique d'autorité ses catégories à elle. Saint Paul enserre le Moi dans les grandes corrélations : péché-grâce, mort-résurrection, Adam-Christ, etc. Il le caractérise par sa situation dans le drame du salut. Il use en cela des mêmes procédés que toute pensée spontanée. Il projette en événements ce qui n'a de sens que du point de vue de l'intériorité. En même temps il donne de la densité à ce qui pourrait passer pour trop indéterminé. On croirait que tant

(1) *Gal.*, 3, 26.

(2) *2 Co.*, 5, 17.

d'abstractions — l'ensemble des antithèses chargées d'éclairer la nature de l'homme — ne peuvent qu'ajouter à l'incertitude. En réalité, elles deviennent des suggestions immédiatement pratiques, dès lors qu'elles se présentent comme les coordonnées d'une histoire empirique. On n'a plus à demander ce qu'est l'homme ; il suffit de savoir par quelles expériences il a passé et quelles expériences l'attendent. Cette manière de l'insérer dans un cycle de vie, ponctué d'étapes distinctes, est autrement stimulante qu'un essai de psychologie réfléchie. Sans cette schématisation historique, qui partout la sous-tend, la foi nouvelle n'aurait pas eu d'emprise durable sur la masse. Le Moi mystique n'a trouvé preneurs si nombreux que parce que son idéal s'exprime dans les schèmes les plus familiers. Ce qu'une pédagogie savante n'eût pas réussi, la pensée spontanée se parlant à elle-même l'a d'emblée réalisé.

Toutefois le passage par l'histoire n'avait pas seulement l'avantage de frapper les sens et l'imagination. Il répondait à une inquiétude profonde. L'âme religieuse est avide de transformation, parce qu'elle est avide d'immortalité ; se sachant impure par elle-même, elle rêve de purification pour conjurer le pire et obtenir le meilleur. Le Moi qui se pense en fonction de sa destinée est un Moi qui ne veut pas périr, et qui lutte contre tous les motifs qu'il aurait de se perdre. La transformation de soi, selon un moyen ou un autre, est dans ce sens une prime à la sécurité, un gage d'immortalité. Par le fait, le Moi sotériologique reçoit une densité supplémentaire, et comme définitive. Il est le lieu et l'objet d'un salut qui lui confère une valeur inappréciable : en fonction du salut, il s'explique lui-même à lui-même, il s'estime justifié d'exister ; il s'impose de se changer ici-bas pour être changé dans l'au-delà, et de mourir à soi pour vivre éternellement. Procédé fort naturel que nous n'avons pas à juger ici, mais seulement à décrire. Le Moi sotériologique acquiert consistance parce qu'il se situe dans un drame qui lui donne sens et importance, parce qu'également il sait se dicter les conditions qui lui permettront de franchir la mort. Paul exaltant l'espérance (1) et chantant la résurrection a conquis les foules plus encore que par l'annonce de la Parousie, dont l'imminence limitait l'efficacité. Car ceux-là mêmes qui n'ont aucune notion rigoureuse de ce qu'est l'âme ou l'esprit, ont néanmoins une soif de salut extrêmement vive. Pour eux l'espoir confiant est la première forme de la foi.

(1) *Rm.*, 5 ; *1 Co.*, 15.

En résumé, nous dirions que le Moi sotériologique se définit par une quasi indifférence à s'appréhender en lui-même. Il est exigence de salut, mais il se place en deçà ou au delà de toute réflexion méthodique. C'est pourquoi il ne revient pas sur lui-même pour se définir par sa spiritualité intrinsèque ; il se définit, non par ce qu'il est, mais par ce qu'il désire ou par ce qu'il redoute ; l'inquiétude et la crainte le harcèlent ; il ne leur échappe qu'en les désarmant par un vœu d'éternité ; on pourrait dire qu'il se prouve à soi sa spiritualité par son immortalité, comme il se rassure sur son passé de péché par son présent de grâce et son avenir de gloire. Il est prise de position militante en face de son destin, ce qui d'ailleurs, même sous d'humbles formes, représente une remarquable initiative de la liberté (1). En même temps, c'est un fait, il ne peut se concevoir qu'en recourant aux procédés élémentaires de la pensée spontanée : schèmes historiques cristallisant autour de sentiments fondamentaux : anxiété (complexe insécurité-culpabilité) et espérance. Dès lors, pour en scruter critiquement la valeur, il faudrait mettre en cause la valeur même de ces schèmes et de ces sentiments ; nous ne pourrions le faire que plus tard. A n'en pas douter, la « sotériologie » définit un certain climat, un certain style de vie ; elle est une réaction à l'existence, qui en vaut bien d'autres. Mais on doit constater aussi son incapacité à s'élever au plan spéculatif. C'est ce que nous voulons faire ressortir par nos analyses présentes.

Le Moi sotériologique, expliquions-nous, est intellectuellement très peu élaboré. Il n'a pas besoin de réflexion technique et il n'en a cure. Il se donne ses cadres formels au plus vite, au moins coûteux (toutes les religions à salut individuel en font autant, le christianisme ayant sur les autres la supériorité d'une base historique plus riche). C'est dire qu'on ne peut tirer de lui des structures fermes et précises. De fait, après avoir souligné que la religion tend à mettre en valeur un Moi spécifique (qui est essentiellement aspiration au salut), il faut reconnaître que ce Moi est trop pauvre de contenu réfléchi pour continuer longtemps à tenir par lui seul. Même chez saint Paul il est sous-tendu par les schèmes anthropologiques que nous avons vus et dont plusieurs sont étrangers à la religion. Et plus tard, il empruntera aux voca-

(1) Le Moi religieux est toujours un Moi en situation. Ceci nous fait déjà soupçonner que la conscience incarnée se définit spontanément par ses rapports au monde et à l'histoire. Nous le comprendrons mieux en voyant, d'une part, ce que requiert critiquement le régime d'incarnation, d'autre part, ce qu'entraîne dans l'ordre religieux l'immanence de l'âme au corps et de la spiritualité aux conduites.

bulaires philosophiques de quoi se donner le complément structural dont il manque.

Cependant un détail significatif doit être souligné. Comment chercher à cerner un Moi subjectif quelconque en deçà d'un certain âge de la civilisation ou de la culture ? Tant que l'individu est noyé dans la masse ou resserré dans le réseau fonctionnel de la tribu, tant que la religion transpose en elle cet état de choses et s'organise autour de l'idée du salut de la cité (ou du groupe en général), non du salut des individus, il est impossible d'établir quelle part d'intimité ou d'intériorité revient à chacun. Au contraire, lorsqu'éclate l'impressionnante floraison des religions à mystères, on est assuré qu'une revendication individualiste a fini par percer au travers de l'immense faisceau social. Lorsque les mailles du filet se desserrent, l'individu n'est plus réduit à sa fonction, il s'émancipe ; il gagne en liberté, mais aussi il perd en sécurité ; c'est alors qu'apparaît, toute vive, l'espérance de l'immortalité individuelle, qui fait pâlir les précédentes conceptions de l'au-delà, les rêves de survie trop imprécis ; c'est alors, également, que se déploie dans toute son ampleur l'idée de l'universel, par extension de l'empire romain, par fusion des civilisations, des races et des cultes, par maturation enfin de l'idéal moral préconisé par le prophétisme juif.

Ce n'est pas là simple coïncidence, cumul fortuit : l'universel arrive à la conscience, à l'instant où l'individu, pour s'affirmer, commence à secouer les divers particularismes. Il y a, évidemment, causalité réciproque entre un universalisme qui franchit les frontières de tous ordres et un individualisme qui perçoit les limites des différents groupes. Mais l'initiative d'où procède cette dialectique reste d'ordre spirituel ; la saisie d'un déterminisme quelconque renvoie à l'acte qui le pose, et cet acte n'éclôt qu'au sein des consciences personnelles.

Toujours est-il qu'avant le passage à l'universel, l'histoire ne peut nous offrir, dans le domaine religieux, aucun échantillon de subjectivité distincte, vraiment détachée des fonctions du groupe. Par bonheur, il se trouve que le pas décisif vers l'universel coïncide avec le moment historique du christianisme. La tradition juive va alors fructifier au delà de ses espérances, puis, soudain, éclater contre sa propre attente. Car la soif d'immortalité sera étanchée par la religion du Christ ; elle sera même attisée en chacun et en tous, sans distinction d'origine, au mépris du nationalisme et du légalisme juifs. Chose curieuse : la religion de la Bible avait su, grâce aux prophètes, faire germer une certaine intériorité morale par delà la matérialité des observances

et la rigidité de l'organisation tribale. Mais la tension spirituelle, la ferveur d'un grand nombre allaient à un messianisme temporel, à l'établissement d'un règne terrestre, à la conquête du monde par les Juifs ; elle n'allait pas suffisamment dans le sens d'une universalité libératrice, dans le sens d'un idéal qui s'offre à tous sans distinction de patrie. Quant à l'espérance individuelle, elle se mesurait trop à la conviction que la conduite morale reçoit son salaire ou sa punition dès ici-bas, de façon utilitaire : la prospérité était récompense et l'affliction châtiment ; pour l'au-delà, on manifestait assez peu d'imagination, ce qui est à la fois inquiétant et rassurant : d'une part, la représentation du Scheol (1) trahit une certaine impuissance de l'esprit à décoller de la condition charnelle et de l'emprise sociale ; d'autre part, le maintien d'une confiance totale en Dieu, malgré le flou des rêves de survie (2), garde une dignité indiscutable. De toute façon, le christianisme était dans l'impossibilité de reprendre l'acquis ou l'héritage juif sans le transformer pour l'adapter à d'autres situations. De fait, c'est lui qui, dans un contexte élargi, avec des motivations morales et spirituelles plus pures, a fondé définitivement la sotériologie en Occident. Le Moi humain, grâce à lui, commença à entrer en possession d'un minimum de subjectivité distincte. Gain positif, sans nul doute. Et pourtant, comme nous

(1) On sait que, même du temps de Jésus, les Saduccéens ne croyaient pas à la résurrection. — On a émis l'hypothèse que l'absence de théorie un peu approfondie de la survie résultait, dans la Bible et l'histoire du peuple juif, du danger polythéiste. Pour faire triompher le monothéisme sur les risques d'animisme, le culte des morts aurait été délibérément supprimé. C'est vers 150 seulement que se dessinerait, avec l'immortalisation des Macchabées, un effort pour restaurer les vieilles croyances à la survie. Et finalement l'immortalité serait apprise en clair d'Alexandrie (cf. *Sag.*, 8, 13, 19, 20 et 9, 15). On peut toutefois faire fond auparavant sur *Is.*, 26, 19 ; *Dan.*, 12, 2-3 et 13. R. BULTMANN tient que l'idée de résurrection n'est pas d'origine sémitique, mais iranienne (cf. *Le christianisme primitif dans le cadre des religions antiques*, trad. JUNDT, Paris, Payot, 1950, p. 40). Si cette provenance est confirmée, on trouvera piquant qu'une mythologie dualiste comme celle de la Perse ait fourni au judaïsme palestinien le schème le plus moniste qui soit pour favoriser, jusque par delà le tombeau, l'intégrité du composé humain.

(2) Des penseurs réformés comme M. Roger MEHL (cf. *Notre vie et notre mort*, Paris, S. C. E., 1953) vont jusqu'à affirmer que le judéo-christianisme enseigne, non l'immortalité de l'âme, mais sa mortalité, compensée néanmoins par la résurrection du composé humain. Du point de vue des schèmes hébraïques et mise à part l'influence de la pensée grecque, l'opinion est peut-être soutenable. Car finalement ce réalisme énergique n'a rien d'une anthropologie matérialisante. Son but est de souligner que seule la puissance divine peut assurer le salut de l'homme ; après quoi, on ne se soucie guère d'étudier les moyens. Il a fallu l'intervention du schème de résurrection pour permettre au biologisme biblique d'aborder le problème de la survie. Moins dualiste que les schèmes immortalistes, celui de résurrection offre, avec des avantages, quelques pièges. Nous aurons à en discuter.

en faisons l'aveu, bénéfice encore restreint. Car il n'est pas possible que le Moi se définisse uniquement par la quête de salut. Un moi sotériologique non lesté de déterminations complémentaires ne serait qu'une sorte d'épiphénomène ; il resterait promis à tous les avatars, du moins à nombre de retouches et de corrections.

Au reste, si le bien-fondé d'une telle remarque paraît incontestable — ou alors c'est qu'on ignore à quel point l'exigence religieuse peut servir de noyau condensateur à la personnalité — non moins incontestable est son caractère d'abstraction. La religion l'institue et le place en un vigoureux relief. Mais en fait nul ne peut se contenter d'un Moi mystique. Même les simples, des premiers temps chrétiens ou des temps actuels, sont contraints de le sous-tendre de schèmes non-religieux, lesquels déteignent aussitôt sur les schèmes religieux employés. Or, en deçà du seuil critique, c'est l'empirisme qui commande. Il est à craindre que le Moi sotériologique ne devienne un Moi-substance, parce que le Moi psychologique qui lui sert de support est lui-même substantialisé. Peut-être le premier n'est-il d'ailleurs que le double ou le reflet du second ; disons même qu'il n'est autre que le second, lorsque le sujet psychologique se meut, à sa manière, dans le sacré. Or ce sujet psychologique est aussi le « sujet naturel », celui d'avant la réduction, au sens de Husserl ; il ne s'est pas décanté de ses illusions originelles ; il ne parvient pas à distinguer le monde dont il émerge et le monde qu'il constitue comme corrélat de son intentionnalité. C'est dire que tout ce qui dépend de conditions spatio-temporelles reste pour lui objet de confusion : il ne peut faire le partage entre ce qu'il subit et ce qu'il fait, entre ce qu'il est ou n'est pas. Il risque même de se méprendre sur ses sentiments les plus nobles, voire sur le sens de son effort : il croira, par exemple, que tout surgit d'en bas, quand tout procède d'en haut ; ou encore il ne verra pas que ce qu'il fait descendre d'en haut n'est trop souvent que l'objectivation, devenue illusionnante, de ses propres perceptions ; en tout cas, il restera incapable de faire l'exact repérage entre ce qui relève de l'attitude « naturelle » et ce qui relève au contraire de l'attitude critique. Sans doute, cela n'a pas tellement d'importance pour l'efficacité de sa vie morale et religieuse. Mais cela importe grandement au philosophe de la religion, dont la fonction est de départager les différents niveaux de conscience et de réalité.

C'est pourquoi nous devons dénoncer ici une grave erreur. S'imaginer que la religion, de soi, opère un discernement critique à l'intérieur des sujets, c'est, en se méprenant sur son rôle, se

leurrer sur le résultat. Il ne suffit jamais de dégager comme lui appartenant ce qui découle de son intervention. Il faut encore voir sur quel terrain cela se produit. On s'aperçoit alors qu'elle a utilisé pour ses fins à elle ce que lui offrait l'immanence psychologique ; en un sens, elle transfigure ce qu'elle touche puisqu'elle le fait tendre à un but supérieur ; en un autre sens, elle laisse inchangé ce qu'elle aborde, son rôle n'étant pas de suppléer au jeu de la nature. Le Moi sotériologique peut signifier que le Moi psychologique se trouve haussé à une finalité incomparablement plus noble ; il peut signifier également que le Moi psychologique reste noétiquement aussi confus, aussi incertain.

On protestera que c'est là une contre-vérité. Car en fait le christianisme a éclairci la position même du sujet psychologique. Mais il s'agit de savoir s'il l'a fait par son élan religieux, ou bien par les emprunts rationnels qu'il a contractés. Nous tenons qu'il n'est pas, qu'il n'a jamais été et ne pourra jamais être une pure forme religieuse. Il s'est très rapidement gonflé d'éléments intellectuels, sans lesquels une religion resterait une aspiration vague et sans contours. En sorte que l'influence qu'il exerce est extrêmement complexe : on a peine à discerner ce qui tient à l'inspiration religieuse et ce qui tient aux ébauches de réflexion que suscite toute adhésion à un culte. Ce qui paraît sûr, c'est que la notion d'un Moi, élaborée exclusivement en fonction d'un idéal religieux, devient vite un trompe-l'œil ; sous couvert d'accroissement, on consacre un régime de conscience qu'on omet de passer au crible. Comment dès lors s'étonner que le psychologisme envahisse la religion comme les autres activités de la conscience ? Si le Moi est un moi-chose, dans la sphère profane, il le demeurera dans la sphère religieuse. La foi n'est pas une baguette magique qui, du plomb vil, fait de l'or pur ; il lui suffit de tirer de chaque métal plus que ses possibilités naturelles ne lui permettraient, *plus*, c'est-à-dire, en le laissant tel qu'il est, de le faire servir à une fin plus relevée. *Gratia non tollit naturam*.

Dans ces conditions, force est bien de ne pas trop miser sur le Moi sotériologique. Il reste incomplet ou équivoque. Il comporte exactement les mêmes inconvénients et les mêmes avantages que le Moi psychologique, qui le sous-tend. De celui-ci, nous n'avons fait que signaler la déficience congénitale ; depuis Kant, son procès a été fait suffisantes fois, et la phénoménologie de Husserl l'a irrémédiablement jugé. Nous l'avons appelé Moi-substance, parce qu'étant sous le coup de l'illusion naturaliste, il se prend lui-même pour un objet parmi d'autres. La subjectivité pure ne se découvre que par la réduction : nous aurons à le

rappeler (1). Voyons pour l'instant ce que le Moi sotériologique devient lorsque la religion progressivement s'endocrine et passe divers compromis avec la raison.

II. — Le Moi-forme

Le Moi-forme est un essai, non pas de mise en accusation du Moi psychologique, mais simplement de mise en formule, de codification. On a affaire ici à la canonique du sens commun. Certes, pour ce qui est de la pensée chrétienne, ce n'est pas là l'unique tradition. On sait à quel point l'école augustinienne, par exemple, a maintenu l'immédiateté de l'illumination divine, ce qui conduit à une théorie de l'âme, d'essence noétique, et à l'indistinction des facultés (2). Le pluralisme des philosophies chrétiennes, qui s'accordent comme chrétiennes et divergent comme philosophies, est d'ailleurs un lieu commun. Si nous faisons une place à part à la conception du Moi-forme, alors que nous nous contenterons de faire écho dans la suite à certains points de la tradition augustinienne, c'est parce que notre préoccupation fondamentale est de décrire la liaison des catégories et des schèmes les plus révélateurs. Or, de ce point de vue, l'étude du Moi-forme mérite une attention particulière ; il a ceci de curieux qu'il prétend rester fidèle aux requêtes du sens commun et néanmoins soutenir une spiritualité conforme aux exigences de la raison. On peut dire que, sans l'habileté de saint Thomas qui réussit à équilibrer Aristote avec d'opportuns contrepoids (Denys et Augustin), l'empirisme, toujours prêt à fonder une logique sur le langage, une ontologie sur l'univers de la perception, aurait peut-être éclipsé dans l'Eglise, pour longtemps, toute noétique du jugement et toute mystique de l'Un. Cepen-

(1) Si nous avons commencé par une critique du Moi sotériologique, c'est que trop d'auteurs s'imaginent pouvoir tirer directement du donné religieux une anthropologie critique. Il n'en est rien. Si le donné religieux ne peut être interprété, ou même vécu, sans la médiation d'une philosophie au moins implicite, cela ne signifie aucunement que la foi soit de l'ordre de la philosophie. On échouera toujours à élaborer une anthropologie rationnelle à coups d'éléments de foi. Ou plutôt, on risque fort, en croyant obtenir du *philosophique* à partir du *religieux*, de conférer une portée métaphysique à des notions pré-critiques dont l'usage pratique peut être sain, mais dont l'intégration théorique reste sujette à caution. C'est pourquoi, même si la sotériologie chrétienne donne un prix infini à toute âme humaine, nous ne pouvons fonder sur elle une anthropologie technique et critique. Ce serait confondre les compétences et compromettre la religion autant que la raison.

(2) Cf. E. GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, 2^e éd., Paris, Vrin, 1943, p. 290, et Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin, in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, année 1926-1927, Paris, Vrin, 1926, pp. 5-127.

dant nous ne désirons point entrer dans le détail des controverses historiques ; nous voulons nous en tenir à l'analyse critique des idées. La théorie du Moi-forme n'est d'ailleurs pas seulement une position du passé, elle est une tentation toujours actuelle ; étudions-la à ce titre et disons qu'elle correspond à un premier stade de la réflexion : celui où la pensée se fait classificatrice avant de s'apprécier elle-même. Parce que le modèle de toute classification, de toute hiérarchie, est une graduation objective, on ne peut être surpris que la conception du Moi-forme s'énonce en termes substantialistes, non en termes fonctionnels.

Le Moi-forme implique une catégorie et un schème. La première est celle — fort défendable — de l'âme forme du corps. Le second est celui — plus vulnérable — de l'âme-substrat ou de l'âme-support de facultés, elles-mêmes plus ou moins durcies et disjointes. L'anthropologie fondée sur cette catégorie et sur ce schème est classique ; il n'est pas besoin de la décrire en détail. Elle a l'avantage de resserrer plus qu'on ne croit l'unité du composé humain, car l'âme et le corps sont aussi besogneux l'un de l'autre que forme et matière : le dualisme est ainsi évité (1). D'autre part, les fonctions végétative, sensitive, intellectuelle, sont assumées par une forme unique : l'unité est ainsi renforcée, et d'autant mieux que l'exercice de ces trois fonctions requiert la présence du corps, y compris la fonction intellectuelle, qui procède par abstraction du sensible. Enfin, la dignité spirituelle, l'immortalité même ne sont pas compromises : l'âme ne reçoit pas du corps son existence ; c'est elle qui lui communique l'exister, qu'elle reçoit directement de Dieu et qu'elle garde à son actif par delà la mort biologique. Ceci explique qu'elle reste individuelle, même séparée du corps individualisant ; l'acte d'exister, qui émane d'elle et lui revient, suffit à maintenir en tout état de cause le rapport au corps, par lequel se définit obligatoirement l'essence de l'âme. La survie de l'esse entraîne celle de l'indivi-

(1) En fait, pour Aristote, comme l'a rappelé M. Edmond BARBOTIN, le composé humain est « la résultante de trois principes hiérarchisés : le corps, l'âme et l'intellect ». L'auteur ajoute : « Mais cette division tripartite est dominée par un dualisme supérieur : tandis que l'âme est forme du corps et ressortit, comme lui, au domaine de la nature, le νοῦς relève d'un ordre transcendant ; grâce à lui, l'homme communie par privilège au divin et à l'éternel » (*La théorie aristotélicienne de l'intellect d'après Théophraste*, Paris, Vrin, 1954, pp. 241-242). On remarquera, d'après ce texte, toute la différence qui existe entre l'anthropologie d'Aristote et celle de son « disciple », saint Thomas d'Aquin. Sur la question de l'intellectualité et de l'immortalité de l'âme d'après Aristote, on pourra voir : Joseph MOREAU, *L'être et l'essence dans la philosophie d'Aristote* (notamment, pp. 203-204), in *Autour d'Aristote*, Mélanges Mansion, Louvain, Publications universitaires, 1955, pp. 181-204.

duction (1). Ainsi, cette théorie satisfait à l'unité de l'homme, au rôle du corps comme à celui de l'âme, à la médiation de celui-là, à l'immortalité de celle-ci. Que demander de plus ?

Si l'on attend de cette théorie qu'elle rende service à la morale et à la psychologie religieuses, on ne sera pas déçu. Elle organise la morale solidement : elle admet une nature humaine immuable (car les âmes participent toutes d'un même exister infini ; elles le restreignent à la mesure de leurs essences respectives ; celles-ci se déterminent dans leur rapport aux différents organismes, et ces derniers donnent prise sur un même univers, œuvre du Dieu créateur). De plus, elle répartit avec netteté les charges ou les responsabilités de l'intelligence et de la volonté. De fait, elle a édifié le code moral le plus détaillé qui soit : son catalogue des vices et des vertus est un chef-d'œuvre de précision (2). Si l'on passe à la psychologie religieuse, la même habileté produit les mêmes résultats ; il s'agit d'une psychologie de gros plan, de celle qui soutient l'observation interne ou externe et qu'entretient volontiers l'examen de conscience, avec sa qualification des aveux ; la psychologie des profondeurs, ou bien celle des mystiques, échappe évidemment à une méthode faite pour explorer la conscience claire ; du moins, là où l'attention psychologique prédomine, la méthode fait merveille. Au simple retour sur soi, le sens commun ne peut-il pas fournir, avec ses motifs, ses critères et ses procédés ?

Tout change cependant si, à la place de ces services utilitaires, on demande une reddition de comptes d'ordre critique. Il s'agit de savoir si par *forme* on devra entendre une substance ou un acte spirituel et s'il peut être permis d'hypostasier les facultés de l'âme en leur attribuant un support. Car on ne peut être dupe plus longtemps du langage, ou des métaphores. Le schématisme auquel on recourt est tout entier emprunté à la spatialité. Sans doute on pourrait continuer à l'utiliser, si l'on était sûr qu'il hausse l'intentionnalité vers son terme, au lieu de la faire déchoir. Mais c'est ce risque même qui est en question. Il y a toujours deux usages d'un schème spatial : l'un auxiliaire, l'autre causal ; le premier fait jouer au schème le rôle d'une cause occasionnelle ; le second lui fait jouer le rôle d'une cause efficiente ; autrement dit, dans ce dernier cas, c'est le schème qui mesure l'idée, dont il devrait rester le modeste appui. Dans ces conditions, notre

(1) Pour le thomisme, ceci est un point fort, non un point faible. Cf. GILSON, *Le thomisme*, 4^e éd., Paris, Vrin, 1942, p. 274.

(2) Sa théologie sacramentaire est un autre succès.

problème se simplifie ; il peut s'énoncer comme suit : les schèmes substantialistes ou objectivistes, qui sont partout impliqués dans la théorie du Moi-forme, remplissent-ils une fonction de cause ou une fonction d'image auxiliaire ?

A cette question la réponse ne semble pas douteuse : la fonction de cause est usurpée, au moins en cours de route. Il n'en peut aller autrement dans un contexte où la distinction de matière et de forme, d'essence et d'existence, est préalable à toute réflexion sur le sens même de l'être. En effet, dès lors que cette réflexion n'a pas encore paru, dès lors surtout qu'il n'est question nulle part qu'elle doive intervenir, les distinctions ci-dessus mentionnées sont privées de leur justification. Elles dérivent seulement d'une observation empirique, à savoir l'existence de choses et l'embarras où l'on est de leur découvrir une intelligibilité. Mais à ce niveau, qui est celui de l'expérience naïve, l'existence des choses n'est qu'un choc sensible ; de même, l'énigme que ce choc fait lever devant l'esprit n'est qu'une interrogation confuse, qui ignore les conditions de l'expérience possible. Ainsi, tout est vicié à la base ; après un tel départ, les descriptions qu'on poursuit pourraient être valables en fait ; elles ne le seraient pas en droit, la question de droit n'ayant même pas été abordée. On aura beau faire : sans une critique préliminaire des notions de réalité et de vérité, la recherche demeurera infructueuse ou inopérante ; la recherche ne vaut que si l'on détermine d'abord à quel *niveau de recherche* on s'engage à l'établir et à la maintenir.

En dehors d'une telle garantie toutes les illusions restent possibles. Les schèmes promettent plus qu'ils ne peuvent tenir, ou bien ils donnent autre chose que ce qu'ils annoncent. On ne peut faire le départ entre leur apport légitime et leur intervention frauduleuse. Et comme leur choix, en premier lieu, leur mode d'emploi, ensuite, ne sont pas indifférents, l'absence d'un critère sûr devient grosse de conséquences. Par exemple, il n'est jamais sans importance que la psychologie se mette à parler le langage des solides, sans répercussion non plus. Lorsque le mot *être* prétend réfléchir l'existence de fait, c'est l'indice qu'on a commis une erreur de grammaire : on a pris pour substantif (et finalement pour substance) ce qui doit rester un verbe et qui, restant un verbe, opère essentiellement une liaison (1). De même, lorsque l'âme-forme et le corps-matière s'unissent censément pour former

(1) BRUNSCHVIG, en raison de son idéalisme, mais Maurice NÉDONCELLE au nom du personnalisme spirituel, formulent cette même critique contre la logique issue d'Aristote. Cf. *La personne humaine et la nature*, Paris, P. U. F., 1943, pp. 41 sq.

une substance unique (qui, d'ailleurs, se dédouble à la mort pour se reconstituer, transformée, au jour de la résurrection de la chair), on se trouve dupe d'un artifice : car sceller l'unité d'un être par l'union de deux principes d'être, qu'on a prélevés par abstraction sur cet être lui-même, revient à prétendre qu'on peut refaire la synthèse vivante avec la somme des éléments découpés par l'analyse. D'une part, on traite l'être humain comme un objet, placé tout entier sous le regard, chose immobile et comme morte, offerte à une dissection savante, mais arbitraire (seule l'ingénuité anthropomorphique laisse croire que le logicien resuit du premier coup, sans tâtonnements et sans contrôle, les véritables articulations du réel). D'autre part, la division étant terminée, on se flatte de faire retour à l'unité comme si l'analyse et la synthèse étaient convertibles, et comme interchangeable. Une telle attitude implique un double postulat : celui de l'objectivisme au plan du concept et du mécanisme au plan du jugement. Pour légitimer ces présupposés, il faudrait prouver, soit que l'âme est objet de constatation psycho-empirique, soit que le lien du composé humain se réduit à l'appétit réciproque de deux notions logiques, tour à tour et selon les besoins, désunies puis réunies. Évidemment, il n'en est rien. On se masque la difficulté, parce qu'on a décidé au départ, sur la simple créance du sens commun, qu'il suffisait d'ouvrir les yeux sur le monde pour percevoir la réalité telle qu'elle doit être. Perception et connaissance deviennent alors des généralisations instantanées, douées d'une merveilleuse efficacité ; elles jouent sur tous les tableaux à la fois ; par exemple, elles s'ajustent aussi bien aux exigences idéales qu'à la matérialité des substances : elles atteignent l'exister pur comme l'exister brut. Coup de baguette magique singulièrement heureux, mais dans un univers où les hypothèses de recherche n'auraient jamais besoin de vérification.

Mais justement comment vérifier ici ? En revenant à l'expérience et à la critique. La perception et, plus généralement, le déploiement de l'activité signifiante (1) réussissent mieux à prouver l'unité de l'homme que des abstractions réifiées : ils la prouvent, en effet, en la manifestant, tandis que les artifices logiques ou ontologiques croyaient pouvoir la retrouver après l'avoir détruite. Lorsque je perçois un objet (ou que je fais passer une intention dans un mot ou dans un geste), mon corps devient rapport au monde et aux autres ; et comme aucun acte

(1) Cf. A. MARC, *Psychologie réflexive*, I, Paris, Desclée de Brouwer, 1949, pp. 17-32.

n'est isolé, mon corps indéfiniment perceptif et actif est un ensemble lié de rapports ou de relations. Mais qu'est devenue mon âme ? Question superflue, qui trahit un reste de dualisme, ou bien, comme tout à l'heure, un spiritualisme illusoirement ontologique. Mon âme n'est nulle part en surimpression ou en sous-impression ; elle n'est même pas cachée au dedans ; tous ces schèmes restent trop spatiaux ; en vérité, elle est partout où se trouve mon corps ; elle aussi est l'ensemble des rapports et des relations ; en un sens non trompeur, elle est mon corps (1). Seulement, ce corps est le mien, c'est un corps humain, porteur de significations humaines. Le système de rapports dont il est le centre, l'univers dont il est le nœud vivant, sont un témoin de ce qu'il fait et, par là, de ce qu'il est. Or dans ce qu'il fait, on peut distinguer, cette fois sans artifice, ce qui prend un sens et ce qui donne un sens — je dis bien : ce qui « prend » un sens, car il est littéralement exact que le corps prend et garde les significations (comme on dit *prendre* un pli) ; c'est donc le corps qui devient signifiant et expressif, dans toute la force des mots ; toutefois ce n'est pas à dire qu'il soit *donateur du sens* (et simultanément de la valeur) : ce rôle précis revient au Cogito. Mais comme la donation de sens coïncide avec l'intentionnalité vécue, et donc manifestée (elle peut l'être de façon interne, comme de façon externe), on n'a jamais ni à chercher un sens avant qu'il ne soit signifié, ni à faire l'âme plus vieille que le corps. Lorsqu'on a saisi que le corps — il s'agit toujours du corps-propre (2), le

(1) Bien entendu, non pas mon corps dévitalisé et dérationalisé, comme le fait le point de vue abstraitif.

(2) On reconnaîtra sans peine ce que nous devons à la philosophie contemporaine. Mais si l'on nomme M. Maurice MERLEAU-PONTY, il conviendra d'ajouter, paradoxalement, LACHELIER et BRUNSCHVIG. Cf. par exemple, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, t. II, Paris, Alcan, 1927, pp. 627-635 ; *Héritage de moi*, pp. 72-74, et *Fondement de l'induction*, Psychologie et métaphysique, in *Œuvres de Jules Lachelier*, Paris, Alcan, 1933, t. I, pp. 44-45 et 46, 90-91, 178-181, 198, 206 et aussi 208 (que Brunschvig a tout de même eu du mal à faire coïncider avec sa propre pensée). Bien entendu, ces références ne signifient pas de notre part ratification globale des systèmes cités (on approuverait alors des choses souvent opposées). Mais chacun à leur manière, M. Merleau-Ponty d'une part, Lachelier et Brunschvig d'autre part, sont des stimulants pour qui veut sauvegarder l'unité de l'expérience perceptive et cognitive. On doit, de plus, aux deux idéalistes une critique féconde des schèmes substantialistes et des substrats imaginaires. Par delà ces auteurs, on devrait également nommer Spinoza. Chez lui, la conjonction âme-corps, Brunschvig l'a bien vu, ne doit pas être interprétée comme un parallélisme psychologique ; elle désigne une double série de rapports solidaires, qui résulte d'une double lecture accordée à deux niveaux de conversion différents. Parce que, d'autre part, la Substance spinoziste (entendez, malgré le vocabulaire réaliste, l'*Aséité*) est partout présente, quoique dissimulée par des limitations, la jonction des parallèles ne se fait pas à l'infini, comme on le croirait ; elle se fait dans un éternel présent, que seul, il est vrai, le troisième genre de connais-

corps-objet n'étant qu'un résidu déshumanisé livré aux sciences de l'objet — est un ensemble de rapports signifiants dont le Cogito reste, pour ainsi dire, l'âme judiciaire, on a définitivement vaincu dualisme et objectivisme. L'âme et le corps ne sont plus *substantiels*, mais *fonctionnels* (1). Les schèmes vitalistes et substantialistes sont dépassés. Le Moi-forme, au sens hylémorphique, est devenu le Moi-forme, au sens structurel (2). Et l'unité anthropologique est retrouvée parce que l'homme a cessé d'être une hybridation angélico-animale pour devenir ce qu'il est en effet : *l'être porteur de sens*, celui pour qui vivre, agir et penser consistent à signifier, c'est-à-dire à ne produire d'intelligibilité, ou de valorisation, qu'incarnée et manifestée. Jamais l'univers des idées n'a été plus près du sensible, ni la réflexion, de la perception, et pourtant l'empirisme a disparu : on se garde bien de confondre, à l'intérieur de la signification elle-même, ce qui porte le sens et ce qui le constitue.

Après ce retournement, qu'impose, croyons-nous, l'attitude critique, on hésitera sans doute à lier de trop près la religion et le Moi-forme de l'objectivisme. Si le sens commun a imposé prématurément une théorie de ce genre, ce n'est pas une raison pour croire qu'on doive la conserver, sous peine de blesser le donné religieux. Encore un coup, la religion ne nous livre aucune refonte spéciale des traités de psychologie, de logique, d'ontologie, et pas même de morale théorique. Elle coiffe les conceptions préexistantes, dont elle répudie seulement ce qui serait incompatible avec son intention sotériologique. Or, le Moi-forme (au sens ancien) ne semble pas contredire ce que le croyant doit penser de sa destinée ; celui-ci peut donc, s'il y tient, conserver cette notion pour sa pratique religieuse ; du moins, il lui est loisible de s'exprimer par ailleurs librement ; ou plutôt, sa libre expression retombe de droit sous la juridiction du philosophe, qui s'empresse d'apprécier schèmes et catégories, images et idées.

Cependant, après tant de services rendus par le Moi subs-

sance peut livrer adéquatement, mais qui, en tout cas, est la vérité des transpositions inférieures. Cf. *Ethique*, II, prop. VII, IX, aussi XI (sur la singularité) et XIII (l'âme, idée du corps ; le corps, objet de l'âme, — formules à entendre en dehors de tout objectivisme). Consulter V. DELBOS, *Le spinozisme*, 2^e éd., Paris, Vrin, 1926, pp. 77 sq.

(1) C'est pourquoi le parallélisme âme-corps ne pourrait être sauvé, lui aussi, selon l'expression de M. Poirier, que d'un point de vue « fonctionnel, non géographique » (cf. René POIRIER, *Le problème de l'âme et du corps*, arguments présentés à la Société française de Philosophie, le samedi 27 novembre 1954 ; Développement dans *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 48^e année, n° 4, octobre-décembre 1954).

(2) « A l'image du *substrat* charnel, dit très bien M. DESCHOUX, se substitue la *norme* de l'immanence spirituelle » (*La philosophie de Léon Brunschvicg*, Paris, P. U. F., 1949, p. 200).

tantiel, on pourrait douter que le Moi structural fit plus et mieux pour la religion. Aussi bien n'est-ce pas ce qu'il se propose. Ce qui satisfait le critique n'a pas à être lancé dans l'usage quotidien ; seul l'usage juge l'usage ; ce que pratique la religion est pour elle, indiscutablement, le plus pratique ; et, sauf aberration à redresser, ce qui s'adresse au sens commun peut venir sans grand inconvénient du sens commun. Quant à l'homme cultivé, il faut le supposer capable des mises au point qu'exige sa culture. Comprenons toutefois que le critique ou le philosophe de la religion n'a rien de commun avec un réformateur religieux. Il juge en toute indépendance, et il apprécie chaque notion par référence à l'ordre de vérité où elle tend spontanément à se fixer ; ainsi, il ne fait peser aucune contrainte sur le donné religieux, il ne cherche pas à le dissoudre comme perspective spécifique.

Néanmoins, vis-à-vis de lui-même (et ici vis-à-vis du lecteur), le critique a intérêt à examiner si les résultats qu'il atteint ne détruisent pas en fait, ou n'altèrent pas, le donné religieux soumis à son attention. La mise en question du Moi-forme a paru nécessaire, bien qu'elle semble consacrée par un long usage traditionnel (1). Mais il reste à savoir si ce qu'on substitue à cette notion, et qui dissout certains postulats, ne dissout pas en même temps plusieurs garanties exigées par la foi. On doit se le demander d'autant plus (2) qu'une notion dégagée par antithèse n'a pas encore livré sa signification complète, ni révélé sa vraie portée. Bien des prolongements sont à souhaiter, et des éclaircissements. Par exemple, si l'âme est comme l'intériorité du corps, que devient-elle à la mort de celui-ci ? En la liant de trop près à l'organisme, ne va-t-elle pas sombrer avec lui ? L'objection serait angoissante si l'âme avait effectivement été liée au corps selon un mode biologique. Par bonheur, il n'en va pas ainsi. Liaison noétique et attache vitale ne sont pas même chose. Nous aurons l'occasion d'y revenir, et nous la saisirons volontiers ; car ce problème de l'immortalité appartient autant à la philosophie qu'à la religion ; critiquement, il lui revient de plein droit. Mais avant de poursuivre le débat, il convient de caractériser une troisième forme du Moi ; il s'agit d'un autre Moi-substance, quoique infiniment plus subtil ; la religion, dans les temps modernes, l'a de plus en plus favorisé.

(1) Usage surtout scolaire, soulignons-le. Le croyant, en tant que tel, n'a pas à contresigner des formulaires philosophiques. De plus, le christianisme abrite en son sein un pluralisme de traditions touchant ces problèmes.

(2) Cependant, on pressent tout ce que le symbolisme liturgique et sacramental pourrait tirer d'une conception structurale du Moi.

III. — Le Moi-personne

En contexte chrétien, les personnalismes partent toujours favoris. S'ils échouent, c'est qu'ils sont gâtés par des défauts trop éclatants : tel serait le personnalisme kantien, authentique à certains égards, mais compromis par les questions préalables qu'il suppose ; tel serait aussi celui de Renouvier, affirmant avec chaleur le primat de la personne, mais l'établissant sur des catégories parfois suspectes ou bien se livrant à des hypothèses hasardeuses au sujet de Dieu (1). Mis à part le cas de ces ancêtres dont la réputation reste mélangée, on peut dire que les milieux chrétiens, notamment contemporains, réservent un accueil chaleureux aux philosophes personnalistes (2).

On en devine les raisons. Le personnalisme fait de chaque conscience un absolu dérivé, ce qui revalorise le schème de la *Genèse* : l'homme image de Dieu. De plus, dans ses formes les plus hautes, chez M. Nédoncelle par exemple, le personnalisme pose une réciprocité des consciences qui coïncide avec l'effusion de la charité divine. Enfin, la thèse de l'éminente dignité de la personne ne poursuit pas seulement un but métaphysique ; elle poursuit un but moral et religieux : c'est par le sacrifice du rédempteur que les âmes rachetées ont reçu un prix infini, qui les fait égales entre elles et les rend dignes d'accéder à une même vision de Dieu (3) ; de même, dit-on couramment, si l'esclavage finit par disparaître, c'est parce que la foi chrétienne relevait chez l'esclave autant que chez le maître une dignité spirituelle inaliénable. En outre, la qualité de fils de Dieu, qui donnait à l'homme un sentiment de légitime fierté (4), contribuait à lui révéler sa puissance : au même instant, comme l'a montré Duhem, le sacré de la nature païenne quittait les choses, se réfugiait dans l'homme, reliant directement celui-ci au Dieu unique ; il en résultait un nouveau type de conduite : libéré de la terreur

(1) Cf. R. VERNEAUX, *L'idéalisme de Renouvier*, Paris, Vrin, 1945, pp. 190 sq.

(2) Nommons Berdiaeff, G. Marcel, Mounier, Nédoncelle, J. Lacroix, L. Doucy, Ricœur, Gusdorf. Quant à Blondel, on se rappellera qu'il a dénoncé l'ambiguïté du personnalisme. Cf. à ce sujet l'article de M. NÉDONCELLE, Maurice Blondel et les équivoques du personnalisme, in *Teoresi*, Anno V, n^{os} 1-4 (annata 1950), pp. 123-132.

(3) Déjà, dans la réciprocité, E. BRÉHIER voyait une attitude essentiellement religieuse qu'il rattachait à la parole évangélique : lorsque vous serez plusieurs réunis en mon nom, je serai au milieu de vous. Ainsi « chaque couple... est comme une église élémentaire... l'universalité concrète est un lien vivant, de la nature de la catholicité » (La philosophie française en 1950, in *Hommes et mondes*, février 1951, p. 161).

(4) *Agnosce, christiane, dignitatem tuam.*

panique (1), attentif à chercher son salut spirituel au moyen d'une conversion intérieure, l'individu devenait capable de dominer et de transformer une nature profane, offerte à son effort comme un champ d'action illimité.

Si l'on récapitule ces considérations, on obtient une première esquisse de la notion de personne : absolu du Moi singulier, par dérivation de l'Absolu transcendant ; solidarité mutuelle et intrinsèque des Moi, donc liaison de la personne et de l'interpersonnel, mieux, de l'interpersonnel ; enfin, responsabilité de l'agent moral et du sujet religieux, tout homme ayant à réaliser ensemble, et sa dépendance à l'égard de Dieu, et la dépendance de la nature par rapport à lui-même. Le personnalisme naît à la rencontre de ces principales lignes de recherche.

Notre dessein n'est pourtant pas d'examiner comment le personnalisme se construit ou se systématise. Comme maintes doctrines, il cherche et trouve son équilibre à l'aide de redressements opportuns, de contrepoids subtils. En dosant les formules, il est toujours possible d'obtenir de salutaires vérités moyennes. Ou bien, lorsqu'on joint à l'esprit de finesse l'esprit de géométrie, la synthèse peut présenter un heureux équilibre (2). Il reste que notre souci est de critiquer des catégories ou des schèmes, sans nous enhardir à porter un jugement sur les doctrines particulières.

Sur quelles catégories, sur quels schèmes, le personnalisme a-t-il généralement tendance à établir le Moi ? Il ne faudrait pas qu'il substituât seulement un langage à un autre, en laissant les choses en l'état. Par exemple, si le Moi-personne se contente de relayer le Moi-forme, mais dans la même perspective, on n'est guère plus avancé. Or le péril est parfois celui-ci : changer de terminologie sans changer d'ontologie. Le personnalisme serait un empirisme, sous vêtement d'emprunt, plus noble et plus fastueux.

On doit en faire l'aveu : un personnalisme de ce genre existe ; il existe infailliblement chaque fois que la notion de personne est utilisée du point de vue de l'attitude naturelle, c'est-à-dire avant la réduction. Tous les efforts sont alors vains : on a beau qualifier

(1) Le *tremendum* d'Otto (cf. *Le sacré*, trad. JUNDT, Paris, Payot, 1949, pp. 34 sq.) gagnerait à se décanter plus explicitement, à certains stades d'évolution, de la crainte inférieure des phénomènes naturels. La frayeur devant le mystère de l'inconnu n'a rien, en soi, de religieux. Elle manifeste la réaction de la sensibilité, lorsque l'*a priori* religieux, inhérent à la conscience, cherche à se manifester à travers l'ambiguïté de l'ordre sensible.

(2) Je songe, par exemple, à M. NÉDONCELLE qui fut le premier à réunir en gerbe des thèses jusque-là éparses,

de *personne* le Moi-substance, ou encore, le sujet psychologique, le sujet juridique, le sujet moral, le sujet religieux, la peine qu'on se donne est inutile ; en effet, la nature exacte du rapport sujet-objet reste incomprise ; pour la saisir vraiment, il faudrait un retournement énergique de l'attitude naturelle ; la découverte de l'Ego transcendantal conditionne l'état de santé philosophique. Supposons, au contraire, qu'on méconnaisse cet Ego ; on obtiendra un substantialisme, un psychologisme du Moi, avec composantes juridique, morale ou religieuse. Même si l'on plaide contre l'insularité du Moi, même si l'on favorise son expansion et qu'on exige pour lui ouverture et communion, rien de cela n'est légitime, car le vrai fondement n'est pas posé. Certes, l'isolement du Moi est la chose la plus funeste ; il est quasi inévitable dans un univers de substances refermées sur elles-mêmes, vouées à l'autarcie. Mais le danger des rapprochements artificiels n'est pas moins à redouter dans certaines doctrines de communication. Au reste, qu'on fournisse à chaque conscience un équipement complet, ou qu'on cherche à la raccorder du dehors à toutes les autres, cela peut revenir au même ; toute philosophie, même atomiste, même monadique, doit forcément en venir à rendre l'échange possible et le contact effectif. Mais ce n'est pas à dire qu'elle suive alors sa logique interne, ni que sa solution soit la vraie ; elle n'obéit peut-être qu'à la nécessité pratique de ne compromettre ni la connaissance ni l'action ; elle forge, par exemple, le concept d'une identité de nature (schème objectiviste), ou l'idée d'une harmonie préétablie (schème mécaniste) ; ces notions rétablissent tant bien que mal la possibilité de l'échange, la réalité du contact ; elles le font de l'extérieur, et non pas du dedans de la subjectivité. Dans les deux cas, les relations interpersonnelles ne procèdent plus des personnes ; elles leur sont comme surajoutées ; elles deviennent les modalités accidentelles d'une substance, ou bien le déroulement d'une loi évolutive prédéterminée. N'est-ce pas un échec pour le personalisme ? La personne, devenue nature, perd son intériorité ; devenue monade, elle perd son initiative et sa liberté. Le rapport à autrui, greffé artificiellement sur elle, ne peut que l'exposer à la contrainte ou à la peur. De fait, les systèmes de la « nature humaine » sont souvent les mêmes qui exaltent l'autorité. Et ceux de la solitude, même atténuée, vont plutôt dans le sens de l'inquiétude, de l'orgueil, que dans le sens de la collaboration joyeuse, du travail en commun et de l'amitié.

Ces remarques sont heureusement devenues plus ou moins anachroniques. La mise en accusation de l'empirisme, du psycho-

logisme, n'est plus à faire ; les personalistes contemporains l'ont inscrite à leur programme, comme ils ont repris à leur compte, avec les adaptations nécessaires, la marche hégélienne vers la reconnaissance mutuelle. Si la connaissance d'autrui ne cesse pas de faire problème (1), si même elle reste chargée d'équivoques (comme l'analyse sartrienne du regard le souligne) (2), ou encore hérissée de difficultés métaphysiques sur le plan d'une certaine raison théorique, du moins le rapport à l'autre est devenu une structure de la conscience personnelle ; l'extrinsécisme est éliminé, et l'altérité, en quelque sorte, intériorisée. Certains préfèrent décrire l'affrontement par la haine, d'autres la communion par l'amour ; mais tous insistent (3) sur l'interaction des consciences. On aurait donc mauvaise grâce à rechercher de parti pris s'il y a des « tours d'ivoire » attardées dans la philosophie contemporaine.

Néanmoins, la faillite de l'individualisme ne signifie pas la victoire définitive du personalisme. Les progrès réalisés ne dispensent pas d'œuvrer pour l'avenir avec zèle. Le personalisme aurait tort de se tresser des couronnes avec les dépouilles du psychologisme. On n'est jamais sûr que celui-ci soit tout à fait mort ; il peut renaître de ses cendres. Lorsque la personne, sans rompre aucune de ses attaches, a pris conscience qu'elle dépasse ses conditionnements naturels, mieux, lorsqu'elle a découvert que c'est elle qui les pose pour se poser (car seul l'acte de liberté constitue en *déterminismes* les séries causales objectives), elle a dégagé le principe de son autonomie, elle n'a pas encore réalisé son autonomie effective. Il lui reste, non plus à racheter ses origines, à soulever ses sédiments, mais à *se faire* elle-même à la mesure de son vouloir. Or, pour cela, elle a besoin — tous les personalistes le reconnaissent — de médiations intellectuelles et axiologiques. Une grave question se pose alors : ces exigences idéales ou ces valeurs qui ont nom : bien, vrai, beau (4), utile, procèdent-elles de la personne, ou lui sont-elles imposées d'en haut ? Selon la réponse, la personne réussira ou échouera à se rendre autonome.

Une habileté, qui ne lâche pas l'esprit de sérieux, peut évidemment ne répondre ni oui ni non, ou les deux à la fois. Dans

(1) Voir sur ce point la thèse si curieuse de Maxime CHASTAING, *La connaissance d'autrui*, Paris, P. U. F., 1950.

(2) Cf. Jean-Paul SARTRE, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943, pp. 310 sq.

(3) Même ceux à qui l'étiquette de personalistes ne ferait aucun plaisir.

(4) Les transcendants des scolastiques.

une certaine mesure, la ruse est utile ; le passage d'un niveau de conscience à un autre, comporte parfois le sentiment que ce qui paraissait d'abord hétéronome introduit à l'autonomie (1). Par contre, la feinte est regrettable lorsqu'elle masque l'incapacité de décider s'il y a moyen d'avantager l'homme sans désobliger Dieu. Les faire entrer en concurrence, c'est prouver qu'on a commencé par les mettre sur le même plan, par les insérer dans une même série. Raisonner ainsi, en vue d'aboutir soit au théisme soit à l'athéisme, constitue une erreur grave, dont on se tire par des solutions verbales. La moindre hésitation sur l'enjeu de ce problème trahit, avec un manque de confiance dans le pouvoir de l'homme, une fausse conception de la transcendence divine.

En effet, comme nous l'avons montré dans nos recherches de théodicée (2), les deux problèmes de la transcendance hénologique et de la créativité spirituelle sont liés. La productivité de l'esprit par rapport aux idées ou aux valeurs ne peut nous déconcerter. Si le créationnisme axiologique préconisé par M. Sartre et par M. Polin a paru si révolutionnaire, c'est, ou bien parce qu'il se présente dans un contexte que l'on repousse, ou bien parce qu'on n'a pas saisi son véritable sens (3). De toute façon, il pose au personnelisme un cas de conscience particulièrement aigu, que le personnelisme n'a pas résolu. Il arrive, hélas, que sur ce point l'hypothèque vienne au personnelisme de ses sources chrétiennes. C'est pourquoi l'arbitrage du philosophe de la religion peut devenir décisif. A-t-on à choisir entre la cause de l'homme et la cause de Dieu ? Il y aura lieu de dire que cette option repose sur une erreur, qui matérialise la liberté humaine et plus encore celle de Dieu. Le personnelisme n'a pas besoin, pour s'édifier, de recourir à de tels expédients.

Il ne doit pas davantage se contenter au rabais. Il est utile d'écarter le substantialisme des facultés, le vitalisme de la forme, tout ce que M. Jean Piaget appelle le biomorphisme (4). Il est également utile de surmonter tout psychologisme, de distinguer

(1) Je crois qu'il en est ainsi dans la dialectique blondélienne, voire chez Lavelle, Le Senne, Nédoncelle où le sujet doit se dépendre d'une illusion créatrice pour mieux jouir de sa participation à l'Acte, à la Valeur, à l'Amour.

(2) Cf. *Le problème de Dieu en philosophie de la religion*, chap. III.

(3) Lequel n'est pas l'arrière-pensée athée ; celle-ci, à notre avis, est loin de faire corps nécessairement avec un créationnisme des essences et des valeurs au niveau humain.

(4) Lire les développements de J. PIAGET sur la physique et la psychologie aristotéliennes, spécialement : *Introduction à l'épistémologie génétique*, t. II : *La pensée physique*, pp. 81-82, et t. III : *La pensée biologique. La pensée psychologique et la pensée sociologique*, pp. 84-87 (Paris, P. U. F., 1950).

nettement entre la nature et la personne, c'est-à-dire entre les conditions de l'acte et l'acte, entre l'environnement de la liberté et la liberté. Mais rien de cela ne suffit ni n'aboutit, si un dernier anthropomorphisme, si un ultime schème artificialiste (1) fait tout échouer. Or, à notre sens, c'est bien un schème naturaliste et artificialiste qui dissimule le point de vue de la créativité axiologique. On déclare la personne libre, autonome, consciente, responsable, douée d'initiative intellectuelle et morale. Au même moment, on fait l'éloge de l'accueil et de la docilité à l'égard des idées ou des valeurs contenues dans l'essence divine. Accueil-lante, la personne se croit créatrice ; docile, elle s'imagine inventive. Elle ne voit pas qu'elle se dupe et qu'elle devient victime d'une transposition induite : car ce plan de l'accueil, de la docilité, qu'on prétend supérieur et qu'on veut rendre spécifique, n'est qu'une réplique du plan de réceptivité empirique. Certes, de même que la facticité sensible est indéniable, de même la contingence métaphysique est irrécusable. Seulement, on a tort d'estimer qu'il s'agit dans les deux cas d'un même genre de facticité. Être jeté dans le monde, être suscité esprit, ce serait même chose, disons, même procédé de fabrication aux mains du Créateur (d'où naturalisme et artificialisme). Mais c'est là identifier, dès l'origine, des plans ou des ordres que la réflexion, au contraire, s'empresse de distinguer et d'opposer. Dieu n'est pas un pétrisseur d'argile, l'esprit n'est pas un objet, un « matériau » passif ; le corps lui-même n'est pas une chose. La dépendance de l'esprit à l'égard de l'Absolu doit être comprise selon d'autres schèmes ; ou bien, on ne fait que réintroduire à la pointe de la conscience le substantialisme et l'empirisme que l'on avait éliminés à la base.

Bien entendu, les personnalistes de la participation reconnaissante, de la liberté ratifiante, voire ceux de la communion généreuse et active, feront remarquer que subir Dieu c'est agir ; théopathie et théergie se confondent ; le fini, à qui Dieu prête sa force, acquiert une force infinie. Et cela est vrai, ces formules peuvent s'entendre en un sens acceptable, aussi honorable pour l'esprit que pour Dieu. Mais en réalité l'utilisation par l'homme de la motion divine ne ressemble guère à la soumission aux idées éternelles, arbitrairement localisées dans l'Absolu. Il faut distinguer avec soin, d'une part, l'expansion processive, c'est-à-dire

(1) Nous empruntons ce terme à BRUNSCHVIG (cf. *L'expérience humaine et la causalité physique*, nlle éd., Paris, P. U. F., 1949, p. 159), sans toutefois en user aux mêmes fins. Brunschvig s'en sert souvent contre la transcendance, qu'il croit soutenue par un finalisme esthétique. Nous l'employons au contraire pour dégager et préserver la véritable originalité de l'Un.

la spontanéité de l'Un, source première, infiniment féconde ; d'autre part, l'effort régressif que les êtres dérivés, c'est-à-dire les esprits, ont à effectuer pour franchir les médiations dont ils ont besoin en vue de retourner à leur principe. Si nous n'avions en théodicée employé ces expressions dans un sens particulier, nous dirions qu'il ne faut pas confondre *création descendante* et *création ascendante*. Seule cette dernière est en cause ici ; nous ne nions pas que l'Un est ce par quoi tout existe, ce sans quoi rien n'existerait ; la présence de l'Un agit partout, au départ, au terme et dans le cours de tout. Mais nous nions que le seul mode de relation correct de l'esprit à Dieu soit celui d'un rapport à des idées éternelles qui, du sein de Dieu, s'imposeraient à la conscience. Si le régime de l'esprit était cette ratification forcée, la liberté humaine ne serait qu'un trompe-l'œil, une servitude dorée. Au reste, le problème n'est pas aussi nouveau qu'on le croit. Sartre le fait remonter à Descartes, qui l'aurait entrevu à partir de l'idée scotiste d'une création *divine* des idées éternelles. E. Bréhier, pour sa part, en a fait l'historique de façon brillante (1). Il est symptomatique que son impartialité d'historien l'ait conduit à déclarer : « En séparant aussi profondément Dieu des créatures, on met les essences au niveau de l'intelligence humaine, mais on place en même temps Dieu en dehors de ses prises (2). » Le créationnisme des essences au niveau humain conduirait à l'agnosticisme. Ou bien, pour revenir à un théandrisme raisonnable, il faudrait renoncer à toute création humaine des essences. Dilemme redoutable ; il a embarrassé plus d'un philosophe ; longtemps il a profité à la théologie ; mais finalement, il a engendré l'athéisme sous prétexte de servir l'humanisme. Si l'on devait ne jamais briser une telle alternative, la foi en Dieu et la foi en l'homme n'auraient aucune chance de se réconcilier jamais.

Ainsi la voie est ouverte devant le personnelisme s'il a le courage de s'y engager — la voie où la liberté n'aura pas à inventer seulement dans le négatif, c'est-à-dire dans le péché ou l'erreur (lesquels ne « sont » rien, ou sont non-être) (3). Les

(1) Cf. La création des vérités éternelles dans le système de Descartes, in *La philosophie et son passé*, Paris, P. U. F., 1940, pp. 103-124.

(2) Cf. *op. cit.*, p. 119. — Par ailleurs, à la p. 106 de ce même ouvrage, Bréhier semble croire que s'il y a détente des essences par rapport à l'Un, l'émanatisme et le nécessitarisme sont liés. Il faut répondre, avec Gilson, que du point de vue de l'hénologie, si l'Un est transcendant à l'être, il est également transcendant à la nécessité de l'être qui découle de lui.

(3) Tels sont en effet les griefs sartriens. Cf. La liberté cartésienne, in *Situations*, I, Paris, Gallimard, 1947, pp. 314-335.

trahisons de la personne peuvent venir d'en haut aussi bien que d'en bas. Si le théisme et l'objectivisme font cause commune, c'est la notion de Dieu — ainsi déformée — qui devient attentatoire à la liberté humaine. De lourdes responsabilités sont ici engagées. Le Moi-personne, qui a su déjouer les pièges de l'empirisme vulgaire, doit rejeter également un chantage à la modestie qui n'est digne ni de l'homme ni de Dieu ; loin de révéler la transcendance de Dieu, ce chantage l'offense, en la faisant passer pour une aliénation de l'homme. Car il y a aliénation, lorsque les valeurs surplombent la conscience et préexistent, en quelque sorte, à la liberté. Seulement, la faute en est, non à l'Absolu, dont la simplicité pure ne peut recevoir en elle aucune détermination, mais à la maladresse de ceux qui lui font jouer le rôle d'un principe déterminant. Maladresse inconsciente chez la plupart, gravement coupable lorsqu'elle est mise au service d'une secrète volonté de puissance. Trop souvent la projection en Dieu de la constellation des idées et des valeurs est une façon de consacrer des conventions humaines ; ainsi font certains oppresseurs : leurs exigences retombent en message divin sur les faibles ; le détour par Dieu cache aux opprimés la distance qui sépare l'obéissance et la contrainte, l'humilité et l'aliénation. Certes, un abus aussi révoltant est un passage à la limite, qu'on ne peut généraliser. Mais c'est parfois l'exceptionnel qui, tel un verre grossissant, permet de comprendre l'habituel. Ce schème d'étoilement de l'essence divine fait tout saisir d'un coup ; il cherche à donner un statut philosophique à des procédés contestables et périlleux. Le dénoncer, c'est venger le personnalisme. Celui-ci doit éliminer, à tous les niveaux, la chose en soi ; il doit l'éliminer de Dieu comme de la nature, de l'individu comme de la société (1). Il ne doit discerner partout que des relations spirituelles vivantes, dont les esprits vivants sont responsables ; la sclérose, la déchéance viendront toujours trop tôt ; elles ne

(1) En résumé, nos craintes contre certaines tendances du personnalisme sont les suivantes : 1) La catégorie de *personne* n'est parfois qu'un autre nom du sujet psycho-social ; les schèmes personnalistes restent la plupart du temps calqués sur un patron juridique ; 2) La destinée de la personne garde souvent, dans la description qu'on en donne, quelque chose des représentations, voire des illusions, du Moi biologique ; 3) La notion de *personne* masque, dans de nombreux cas, l'existence d'un ordre intelligible hypostasié ; elle n'est guère utilisée pour soutenir la thèse d'une créativité axiologique ; 4) Elle favorise habituellement le recours à un Absolu de dialogue, dont la transcendance n'est rétablie qu'à coups d'artifices. — Ce sont là des tendances plus ou moins accusées selon les systèmes. On ne peut nier qu'elles soient des risques courus par de nombreux philosophes personnalistes.

lésinent jamais sur la menace. La liberté personnelle s'avouera créatrice, ou bien elle se reniera (1).

(1) Dans ces pages, je n'ai pris pour antithèse ni le personalisme spirituel de Maurice Nédoncelle ni la position de Paul Ricœur sur la « liberté seulement humaine », qu'il présente dans *Philosophie de la volonté*, I, Paris, Aubier, 1949. Car le premier (cf. *La personne humaine et la nature*, pp. 151-153, et *La réciprocité des consciences*, Paris, Aubier, 1942, pp. 229-260) équilibre vocation et personnification. Voir, relativement à cette difficulté, notre exposé du personalisme nédoncellien, in *L'activité philosophique contemporaine en France et aux Etats-Unis*, II, pp. 246-252. Notre contribution à cet ouvrage était rédigée lorsque M. NÉDONCELLE a publié un article intéressant : Les données de la conscience et le don des personnes, in *Giornale di Metafisica*, janvier-février, 1950 ; la distinction entre *donné-obstacle* et *donné-don* est heureuse ; mais selon nous, dans une perspective hénologique capable de fonder la spécificité de l'ordre intelligible, le *donné-don* se confond avec une productivité déterminante ; il s'absorbe dans l'auto-position ; nous en donnerons la preuve plus bas. Quant à Paul Ricœur, il semble penser qu'une liberté qui crée les valeurs s'affranchirait de toute loi ; nous verrons au contraire que créer une valeur, c'est aussi s'imposer une loi, de soi à soi. Cf. P. RICŒUR, *op. cit.*, pp. 453-456.

CHAPITRE II

LE MOI SPIRITUEL

(Spécification de l'acte intelligible)

Au terme des analyses sur la qualité des *Moi* jusqu'ici rencontrés, notre insatisfaction demeure. Pour raison de commodité, nous les avons étiquetés « *Moi-substance* », leur reprochant l'usage équivoque de certains schèmes. On admet sans trop de difficulté que la religion ne peut avoir pour tâche de structurer *philosophiquement* le *Moi* ; elle le rend *important*, mais elle n'a pas (car elle n'est pas logicienne) à le rendre cohérent. Quand elle s'efforce de lui donner consistance et densité du seul point de vue sotériologique, elle glisse à l'empirisme où le sens commun l'attire irrésistiblement. Que surgisse alors une technique de classification formelle, et la religion, heureuse de l'occasion, lui fait confiance ; mais la spiritualité y perd plus qu'elle n'y gagne ; le *Moi* s'englue dans un biologisme naïf, qui surajoute aux schèmes vitalistes des schèmes physiciens, tel celui de *substrat* ou de *substance-support* des facultés. Là encore, la religion peut se tirer d'affaire avec ce *Moi-forme* comme elle pouvait se contenter du *Moi* sotériologique. Le philosophe de la religion, lui, a d'autres préoccupations ; il ne peut souscrire qu'à ce qui souffre l'examen critique. Même lorsque la religion progresse dans le sens du personnalisme et abonde en sa faveur, le philosophe reste vigilant ; il se réjouit si le personnalisme s'efforce de surmonter les schèmes psychosociologiques (1) ; mais cela ne lui suffit pas ; l'imagination d'un donné ultime à subir de la part de Dieu, le déçoit ou l'irrite. Il souhaite dépasser tout personnalisme, qui maintiendrait ce donné. Que faire pour cela ? C'est ce qu'il importe de dire.

(1) Il ne le fait que s'il pense la personne, non plus comme *Moi* psychosocial, mais bien comme *sujet* singulier, au plan métémpirique.

Sans vouloir arracher des secrets métaphysiques au comportement religieux (qui reste d'un autre ordre), il n'est pas inutile de signaler un fait trop ignoré. La pratique chrétienne, lorsqu'on l'observe de près, semble impliquer une conception de la vie personnelle plus souple et plus large que celle décrite par certains théoriciens. La religion baigne évidemment dans une atmosphère sotériologique, qui renvoie à des données empiriques et fait réagir l'homme au sein d'une situation historique. Mais elle sait en même temps, renvoyer à un plan métémpirique qui préserve la pureté du rapport de l'esprit à Dieu. Elle le fait spécialement lorsqu'elle atteint au niveau de l'expérience mystique. Elle le fait aussi de façon plus banale, comme le prouvent certaines pratiques significatives. Par delà les activités psychologiques, elle met en relief des activités plus hautes, ne serait-ce qu'une vie théologale qu'elle déclare incommensurable aux opérations naturelles. Certes, elle insiste sur des procédés qui demeurent ambigus, tel l'examen de conscience, trop souvent compris comme une culture de l'attention psychologique. Mais d'autres fois, elle encourage des procédés plus hardis, dont on peut citer des exemples curieux. Le pédobaptisme catholique présuppose qu'il existe chez l'enfant une spiritualité capable de recevoir la foi avant l'éveil de la conscience (1). La pratique des vœux manifeste une puissance d'engagement, une aptitude à la fidélité qui défient la durée et annulent par avance toute possibilité de reprise ; l'âme religieuse s'estime assez forte pour se sentir vouée à Dieu par delà tous les démentis, toutes les faiblesses de l'avenir. Également, la notion de *caractère* (2) chez le baptisé, le confirmé, l'ordonné, semble souligner l'existence d'un plan de conscience méta-psychologique.

Sans doute l'Église qui agit et pense ainsi, le fait comme par instinct, ou bien par tutorisme (lorsqu'elle baptise un enfant en péril de mort) (3). Il n'en est pas moins vrai que ses démarches spontanées (en accord avec les tendances de toute pensée spontanée) plaident, à leur manière, pour une sorte d'élargissement de la notion de conscience. Il n'est pas question, bien sûr, de changer en preuve ce qui n'est qu'un indice. Mais le relevé de

(1) A elle seule cette manière de faire suggère que la vie théologale s'exerce sur un plan plus profond que toute explicitation discursive et toute prise de conscience psychologique. L'expression manifeste de la foi est donc secondaire, bien que nécessaire dès qu'elle devient psychologiquement possible.

(2) Schème malheureusement objectiviste. On pourrait en donner une interprétation fonctionnelle.

(3) Voir un fœtus inviable, ce qui est d'un tutorisme plus qu'évident.

l'indice est une invitation à chercher la preuve. C'est précisément le devoir du philosophe de la religion. Il ne peut réfléchir longtemps sur la vie chrétienne sans remarquer qu'elle suppose constamment une sorte de psychisme des profondeurs, qu'il vaudrait mieux nommer *supra-conscience*. L'acte de foi, l'exercice liturgique, la pratique sacramentelle, l'affirmation de la Communion des Saints, d'une manière générale, l'insertion active dans le mystère de Dieu, tout cela repose sur la conviction préalable qu'il existe un niveau de conscience supérieur à celui de l'attention psychologique. Certes, de telles croyances recourent, pour s'exprimer, à des schèmes parfois critiquables; nous l'avouons sans peine, tout en comprenant que la religion se désintéresse de la critériologie. Même si les schèmes de la pensée ou de la pratique chrétiennes restent exposés aux coups de la critique rationnelle, cela ne préjuge pas la question de savoir si l'intentionnalité religieuse qu'ils portent atteint ou n'atteint pas son but.

De toute façon, pour le point qui nous occupe, la référence à un plan méta-psychologique, telle qu'elle se dégage du comportement religieux, semble suggestive. Elle ne peut que nous engager à découvrir à notre tour, et sous notre responsabilité, les vraies profondeurs du Moi humain.

I

Deux exigences contraires ressortent, semble-t-il, des données du problème du Moi : 1) Il est impossible au sujet d'échapper à ses propres limites ; la conscience incarnée s'emporte toujours tout entière, âme et corps, liberté et situation ; elle peut tenter de s'élucider elle-même ; elle ne peut pas se survoler pour se juger d'un point de vue qui ne serait pas le sien. 2) Il est impossible de borner la conscience aux limites de la conscience psychologique, et même, en un sens, de la conscience réflexive ; plus bas et plus haut, s'étend encore la conscience. Ramassons ces deux observations en langage technique : *compréhension de soi* opposée à *explication* ; *conscience de soi pré-réflexive* ou *supra-réflexive* opposée à *connaissance de soi réfléchie*. D'un côté, refus de l'objectivisme ; d'un autre côté, dépassement de l'analytisme pur (sans recours néanmoins à un intelligible ou à un noumène hypostasiés). Après ce que nous avons dit sur la nécessité de réduire substantialisme et psychologisme, nous pouvons nous dispenser de rouvrir le procès de l'illusion empiriste et des méthodes explicatives. Faisons donc porter tout notre effort sur le second point : critique d'un primat de l'analyse, sans en

appeler à un monde idéal, extérieur autant que supérieur à la conscience (1).

Notons d'abord que l'analyse saisit toute chose après coup et comme de dos. La conscience, grâce à elle, se retourne, l'attention se renverse, mais toujours avec un temps de retard : la prospection devient rétrospection ; le présent, passé ; l'avenir, futur antérieur (2). Il y a pis : au retard s'ajoute le danger d'altération : la joie, l'amour, la prière, etc., se troublent dès qu'elles s'observent. Toutefois ces griefs s'adressent principalement à l'analyse introspective. Au niveau de la réflexion — et la réduction a pour charge de nous y conduire — la fascination du psycho-sensible cesse ; il y a ■ dégagement de structures universelles, de lois nécessaires ; surtout, il y a jugement d'objectivation ; toute confusion entre les choses et la conscience est alors écartée ; cela d'autant mieux qu'on adoptera, par exemple, la notion d'intentionnalité qui suspend le monde au *Je*, tout en le tenant à distance. Cependant, même à ce niveau, si l'on persiste à enfermer la conscience dans les limites d'une réflexion analytique, on ne peut supprimer l'ambiguïté inhérente à toute démarche réfléchie. Celle-ci implique un acte ; mais vouloir saisir cet acte par l'analyse seule, c'est le manquer comme acte, c'est n'en atteindre qu'une caricature, un résidu. Analytiquement, on ne rejoint pas plus l'acte opératoire du penseur ou du mathématicien que l'acte libérateur du prolétaire insurgé ; seul le produit de ces actes s'offre à l'analyste ; et ce produit, dérivé de l'acte, lui reste inférieur en dignité. Certes, l'analyste protestera qu'il s'efforce de faire revivre les produits de chaque acte, qu'il a soin de les rattacher à l'initiative d'où leur viennent sens et

(1) Si l'on tenait à situer cette recherche en fonction de certains systèmes contemporains, il faudrait dire à peu près ceci : comment élargir la position de Brunschvicg sans réintroduire par delà la conscience la chose en soi sous forme de monde intelligible ? Ou bien : comment, avec Sartre, plaider pour le pré-réflexif sans dissoudre, avec l'Ego, la fonction personnalisante de la liberté ?

(2) BLONDEL a marqué l'opposition des deux pensées prospective et rétrospective dès 1906 : cf. Le point de départ de la recherche philosophique, in *Annales de philosophie chrétienne*, janvier et juin 1906. (R. Le Senne use des termes plus dynamiques de *proversion* et de *rétroversion*). Brunschvicg, commentant Blondel, admet la distinction de la prospection synthétique et de la rétrospection analytique, mais il estime qu'on ne peut briser leur union : « il nous paraît impossible de rompre en quelque point que ce soit la solidarité qui rend la progression de la synthèse relative à la régression de l'analyse : la synthèse, considérée à part de l'analyse, n'a pas de place dans le tableau des opérations qui conduisent au vrai. L'homme ne peut s'évader du circuit de ■ propres jugements ■ (cf. *Le progrès de la conscience*, II, pp. 781-782). Nous condamnons nous aussi cette rupture, et pourtant nous accuserions Brunschvicg de surfaire l'analyse.

valeur ; c'est là une intention louable ; mais c'est aussi avouer implicitement que l'étincelle de vie est toujours prise de l'acte de synthèse. L'analyse révèle ainsi, et sa fonction insuppléable, et sa dépendance indéniable, sa grandeur et sa faiblesse.

Cela dit, il reste à comprendre comment la conscience peut effectuer ce va-et-vient de la réflexion. Il reste à saisir ce qui fonde la double possibilité de l'initiative originaire et de l'inventaire rétrospectif, ou encore ce qui motive la double impossibilité, soit d'égaliser le produit à l'acte, soit de laisser s'évanouir l'acte dans la discursion analytique. Lorsqu'on a repéré les deux fonctions antithétiques (*pro et retro*) de la réflexion, on n'a plus qu'un souci : montrer qu'elles sont compatibles. Nécessaires l'une à l'autre, on l'accorde, et complémentaires. Mais comment justifier que la discursion n'est pas dispersion, ni l'initiative, unité et homogénéité pures ? Il faut unifier le divers et démultiplier l'un. Sans présence à soi au sein du multiple, la pensée analytique n'a plus aucun pouvoir ; sans opposition de soi à soi, la pensée synthétique n'a plus rien à faire. Le problème revient à concilier présence et opposition à soi-même. Difficulté non illusoire, non abstraite, mais réelle : je dois me posséder, et cependant prendre du recul par rapport à moi. L'équation à soi implique encore discrimination (1) ; la « différence » est à réintégrer dans le « même » ; que serait la conscience si elle n'était la différence *intégrée et comprise* ?

II

Pour résoudre cette difficulté, il n'est qu'un moyen : que la distance de soi à soi ne soit mesurée par *rien* et qu'en revanche la présence à soi s'effectue, en toute opération, sans recours à un *mouvement second*, sans reprise expresse. Ces formules demandent à être éclaircies, surtout la première. Elles s'énoncent dans l'ambiance de la phénoménologie contemporaine. Mais, en les employant, notre intention est seulement de faire droit à l'exigence du vrai spiritualisme, qui est celle-ci : *fonctionnaliser* ou *dé-substantialiser* au maximum tout ce qui concerne la conscience (2). Nous ne suivons aucune mode. Nous tenons seulement à ce que la critique de la religion soit consciente de ses postulats noétiques, qu'elle s'en rende compte et qu'elle en rende compte.

(1) On lira dans Georges GUSDORF, *La découverte de soi*, Paris, P. U. F., 1948, l'histoire des difficultés pour s'atteindre directement soi-même.

(2) C'est pourquoi tous les schèmes que nous retiendrons seront *intentionnels* ou *fonctionnels*, non substantialistes ou naturalistes.

Qu'est-ce qu'une distance à soi mesurée par rien ? N'est-ce pas une distance nulle ? Et qu'est-ce qu'une présence à soi sans mouvement second ? N'est-ce pas une coïncidence trop parfaite ? L'embarras vient surtout du langage, dont les métaphores sont spatiales. Admet-on, au contraire, que l'objet connu n'est pas quelque chose dans la conscience, mais la conscience de quelque chose (1) ? Admet-on également que la prise de conscience dont on parle doit être poussée, par la réduction, jusqu'au point où elle pourra s'apparaître à elle-même comme constituante ? Si on souscrit à ces deux thèses, la solution est proche. Or, on est contraint d'y souscrire si l'on a admis ce qu'exigeaient nos précédents développements, à savoir le refus de l'objectivisme touchant les choses ou l'esprit (ordre extérieur hypostasié (2) ; âme-substance, dont les opérations seraient comme des accidents). Dès lors, la conscience devient une *visée efficace* : elle fait passer l'objet matériel, du continuum phénoménal, au plan des déterminations ; elle *le fait advenir comme signification*. L'objet opaque devient l'objet connu. Et l'ensemble des choses devient la signification « monde », sur laquelle sont prélevées, comme sur un fonds inépuisable, les significations particulières. Quant à dire comment la visée (ou l'intentionnalité) peut apporter un sens à des qualités sensibles, qui ne reposent pas sur une chose en soi, nous aurons l'occasion de nous en préoccuper. La « constitution », selon nous, pourrait bien aller au delà de tout dualisme. Pour l'instant, nous convenons de ce point précis : la conscience est intentionnelle, elle objective les choses en phénomènes — *objectivation* qui est le contraire de l'*objectivisme*, puisqu'elle aboutit à la conscience du monde comme objet, non à la réification des objets du monde ; l'objectivité est posée par le jugement ; elle ne ressemble pas à une matérialité figée en soi ; elle en est même la négation

(1) Ceci implique l'intentionnalité, notion husserlienne (références données dans l'index analytique de Ricoeur qui suit la traduction française des *Ideen*, I, Paris, Gallimard, 1950) ; cf. aussi, dans cet ouvrage, p. 116, n. 2, et p. 312. Voir également *Méditations cartésiennes*, Paris, Vrin, 1947, p. 28 ; G. BERGER, *Le Cogito dans la philosophie de Husserl*, Paris, Aubier, 1941, pp. 47 sq., et aussi SARTRE, *L'être et le néant*, pp. 27-29 ; F. JEANSON, *Le problème moral et la pensée de Sartre*, Paris, Le Myrte, 1947, pp. 143-153 ; MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. vi. — Le terme d'*intentionnalité* parvient à Husserl par Brentano, qui le reprend de la scolastique. Husserl reproche à ■■■ devanciers de concevoir l'intentionnalité dans un sens seulement psychologique. Je rappelle qu'en empruntant à Husserl une portion de son vocabulaire, je n'entends pas ratifier toutes ses positions, encore moins celles de Sartre (lequel s'opposerait vivement à une conscience constitutive, au sens fort).

(2) Ou même un *plenum* d'être, compact et homogène, tel l'*en-soi* sartrien qui, à notre avis, réifie la forme d'extériorité de Brunschvicg.

délibérée, comme elle est, et pour le même motif, rejet de tout duplicatum de l'objet matériel dans la conscience psychologique. Finalement il n'y a d'objets qu'*intentionnels* parce qu'il n'y a de conscience qu'*objectivante* (1).

Mais qui dit conscience objectivante dit, par le fait, conscience vidée de tout substantialisme. Par là s'affirme la victoire sur le faux spiritualisme confondu avec le naturalisme. La visée intentionnelle est un acte, un rapport, elle n'est pas une absorption. La conscience n'a pas à se nourrir, à s'engraisser, non plus à subir une grosseur (autant de schèmes biologiques auxquels recourent volontiers les professeurs). Elle a à effectuer des opérations spirituelles. Et l'unique façon de les accomplir sans dommage, c'est-à-dire sans confusion entre ce qui est de l'esprit et ce qui est de la matière, c'est de les comprendre comme *relations d, visées de...* Connaître, c'est faire face, c'est placer devant soi (*obj-jet*), c'est se mettre en rapport. Ainsi se déleste la conscience au moment où l'objet prend forme. Il n'y a plus de *contenu* conscientiel ; il y a seulement des *attitudes*, grâce auxquelles toute chose acquiert un sens. L'homme est réellement l'être par qui il y a un problème de l'être, c'est-à-dire des significations et des valeurs.

A partir de là, la conscience, devenue plus fluide, se prête aisément à une interprétation fonctionnelle. Présente à soi, elle peut l'être sans torsion sur elle, et comme sans effort. Lorsqu'elle se tend vers un objet, elle n'a aucun besoin de se dire *de surcroît* qu'elle est en train d'y tendre ; effectuer cette démarche, c'est exercer sa fonction de conscience ; d'un mot, c'est être conscient, spontanément, *opérativement*, par mouvement direct (2). Aimer, par exemple, c'est être conscient qu'on aime, sans avoir à se dire qu'on aime. Pourquoi et comment, néanmoins, le Cogito réflexif naît-il ? Il naît, comme l'a montré Sartre (3), non de la nécessité d'un redoublement stérile et indéfini, mais du régime imposé à la conscience par la temporalité. Si, pour percevoir et apprécier un objet, il fallait en outre se prendre soi-même comme objet de connaissance, la conscience se fuirait dans un jeu de miroirs sans fin. Au contraire, si elle s'atteint de tous points, directement, au moment où elle s'applique à un objet, présence à soi et présence

(1) Et non assimilatrice, ou digérante, comme le note Sartre contre Brunshvicg, Lalande et Meyerson. Cf. Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : L'intentionnalité, in *Situations*, I, Paris, Gallimard, 1947, pp. 31-35.

(2) Cf. *L'être et le néant*, pp. 18-23 ; commentaires dans JEANSON, *op. cit.*, pp. 187-191.

(3) Qui sur ce point élargit et transforme considérablement le réflexivisme brunshvicgien.

au monde, loin de se nuire, se lient et se renforcent (1). Seulement il vient un temps où ces deux présences simultanées ne sont plus à envisager au présent, mais au passé. La conscience en recueille alors le souvenir (même s'il s'agit d'un passé tout proche, et comme immédiat, il s'agit bien d'un souvenir) ; elle n'est pas connaissance réflexive de soi ; elle est conscience de soi directe et présente — *et* connaissance d'une conscience antérieure ou passée. Comme réfléchissante, elle récupère l'*avant* en tant que tel : car, d'une part elle le distingue du présent, d'autre part elle l'y rattache ; c'est par là qu'elle engendre la temporalité, qu'elle la déploie et l'unifie du même mouvement. La démarche réflexive est donc le fait d'un Cogito temporel et temporalisant (ce que l'idéalisme a souvent méconnu) ; mais elle ne mesure pas l'ampleur véritable du Cogito humain ; celui-ci comprend aussi l'irréfléchi (plus bas et plus haut que la réflexion). Sans doute il est utile, il est nécessaire que l'irréfléchi et le réflexif collaborent (2) ; il faut savoir se déprendre du présent et l'objectiver en passé pour réserver l'avenir ; mais il faut d'abord s'appliquer au présent et, dans l'ignorance de ce qu'on est soi-même, chercher à se connaître, moins selon ce qu'on est ou n'est pas, que selon ce qu'on fait. La réflexion est le moment de la reprise critique ; l'application directe est celui de la spontanéité. La conscience se trouve en se perdant ; elle se possède en s'échappant vers l'objet.

Nous obtenons ainsi une conscience opérante, qui ne s'objective elle-même que pour réfléchir à son passé ; la réflexion sur soi est la seule à troubler sa transparence, car elle la dédouble, elle extrapose en elle sujet et objet ; en réalité, nous venons de l'établir, ce n'est là qu'une rétroversion temporelle ; elle ne détruit pas la continuité de l'opération ; elle peut permettre au contraire de vérifier la fidélité à soi. Nous avons donc affaire, soit pour le pré-réflexif, soit pour le réflexif, à un même Cogito présent à lui-même, en tout état de cause, selon des modes différents. Lorsqu'il « intentionne » un objet, il prend telle attitude qui lui en fait pénétrer le sens d'emblée, pour la raison que c'est lui qui apporte ce sens ; mais sans l'objet, il ne pourrait le faire ; la conscience a besoin de rebondir sur une résistance ou de réagir à un choc ; sa présence à elle-même est conditionnée par l'en-

(1) Bonne formule de F. JEANSON : « Toute conscience est à la fois conscience de quelque chose et conscience de soi comme étant conscience de quelque chose » (*op. cit.*, p. 190).

(2) De même, le volontaire et l'involontaire dans la *Philosophie de la volonté*, de P. RICŒUR.

semble des objets de la perception. Lorsque, d'autre part, le Cogito se prend lui-même comme objet, lorsqu'il devient auto-réfléchissant, il ne fait que récupérer le bénéfice d'attitudes antérieures, suscitées par des perceptions réelles. Il est ainsi toujours solidaire du monde, ou d'une situation qu'il ne peut survoler. Qu'on ait affaire au rapport intentionnel direct ou à la réflexion temporalisante, on ne peut sortir de soi, déduire toute chose, y compris soi-même. L'univers et la conscience, la situation et la liberté, sont en corrélation rigoureuse. Cependant, malgré ces limitations, ou plutôt à cause d'elles, le Cogito se possède aussi bien lorsqu'il se transcende vers le dehors que lorsqu'il se dédouble au dedans, et quand il perçoit et quand il s'analyse : dans l'un et l'autre cas, il s'aperçoit comme conscience (non connaissante) de soi.

Avons-nous prouvé par là ce que nous avançons : une présence à soi, permanente et directe, unie à une distance de soi à soi, mesurée par rien ? Nous pensons que oui. Car, d'un côté, nul obstacle n'a surgi pour faire échec à la conscience de soi, qui est réellement sans épaisseur ; d'un autre côté, la conscience ne s'apparaît à soi — directement — qu'en se portant sur un objet (objet de perception actuelle ou ancienne, ou bien attitude antérieure, référée à des choses expérimentées). La conscience est ainsi transphénoménale et phénoménalisante. Elle est assez dominatrice pour ne jamais se perdre dans la promiscuité des choses. En revanche, elle a besoin des choses pour se poser elle-même. Cette maîtrise fait sa dignité ; ce besoin provoque sa déhiscence. Mais parce qu'elle s'ouvre sur les choses, non pour abdiquer devant elles et les subir, mais pour les dépasser, elle devient négation active, ou libération, en face de l'être purement objectif. Alors, il devient vrai d'affirmer qu'elle est non-être ou néant. C'est-à-dire refus d'être *chose*, refus de cette chose même dont elle ne peut se passer. Or c'est justement la nécessité de ce refus qui permet de dire qu'elle est distante de soi (car elle doit user du détour intentionnel) et d'ajouter que cette distance n'est mesurée par rien (car pour aller d'elle à elle, en elle, il suffit qu'elle soit *néant*) (1).

Cette démonstration faite, le primat du réfléchi a certainement perdu des points. Mais on peut redouter que le sujet personnel, et ses exigences idéales, aient laissé eux aussi quelques dépouilles

(1) Bien entendu, *néant* signifie ici négation de l'être-chose. Il n'y faut point voir un nihilisme matérialiste. Aucun contresens ne serait plus grossier. Les mystiques qui, par opposition à l'être, appelaient Dieu *Néant*, ne niaient certes pas son existence ; ils l'exaltaient au contraire au-dessus de tout être.

en chemin. La conscience n'est-elle pas devenue trop lisse, trop transparente, pour que s'y inscrive une singularité ? Et le quasi-automatisme de l'intentionnalité, n'a-t-il pas fait oublier que les attitudes de la conscience sont commandées, en même temps que par la réaction au sensible, par des normes transcendentales ? S'il suffit de faire face aux objets, non certes pour les enregistrer (ce qui est par trop naïf), mais pour les doter de signification, on voit mal ce que cela suppose d'initiative et d'inventivité ; la conquête et la maîtrise des choses exigent habituellement un effort beaucoup plus considérable. Mais nous ne le faisons pas. Simple-ment, notre description reste inachevée. Il nous faut la poursuivre.

Et d'abord il importe de le souligner : l'intentionnalité ne vaut que ce que vaut la réduction qui l'accompagne ; l'homme « naturel » exerce les prérogatives de la conscience pure sans savoir les nommer ; il réussit, mais il ne peut se féliciter de sa réussite dont il ignore les raisons. Le philosophe, lui, doit découvrir ces dernières ; la réduction phénoménologique l'en rend capable. Elle rattache l'intentionnalité psychologique à l'intentionnalité transcendente et celle-ci à l'intentionnalité constituante (1). Car il ne suffit pas de discerner les faits et les idées, les choses et les significations, il faut encore éclairer la donation de sens (2). Or comment celle-ci peut-elle se faire ? D'une part, dans notre théodicée, nous avons établi le caractère trans-ordinal de Dieu ; toute détermination se trouve ainsi éliminée de l'Absolu. D'autre part, la conscience, telle que nous l'avons élucidée il y a un instant, n'a aucun contenu substantiel ; elle est essentiellement fonction d'intentionnalité ; elle doit cependant livrer les résultats de ses intentions ou de ses réflexions dans un discours expressif (3). Nous sommes donc contraint :

1^o De placer la donation de sens, avec les déterminations qu'elle comporte, au-dessous de Dieu (4) ;

(1) Ces deux dernières intentionnalités seront finalement réunies pour nous dans la notion d'*intelligible*.

(2) Ce dont Sartre se dispense plus facilement que Husserl, mais c'est une lacune.

(3) Tout sens est immanent à un langage.

(4) Dans *Logique et existence* (Paris, P. U. F., 1953), M. Jean HYPPOLITE montre que chez Hegel l'Être n'est pas l'*essence*, mais le sens. Cela évite de mesurer l'Être aux déterminations de l'intelligence humaine et maintient la logique au-dessus de l'anthropologie. Mais ensuite on ne sait plus si, pour Hegel, c'est Dieu qui a besoin des hommes pour parler son discours absolu ou si c'est l'homme qui, s'enflant d'orgueil, s'essaie à recomposer le savoir divin. Pareille équivoque n'existe pas pour nous. Car Dieu est au delà de l'être comme au delà de l'essence. Néanmoins, même en restituant à l'esprit fini le pouvoir de poser l'intelligible, nous ne ramenons pas l'anthropologie à une psychologie. La logique de l'intelligible est au niveau du Moi spirituel, mais ce niveau est plus haut que celui de la conscience psychologique.

2° De l'insérer dans la conscience, mais pré-réflexive ou supra-réflexive : en effet, elle s'effectue dans l'opération directe ; elle se dérobe à la réflexion qui intercale entre le *Je* et son opération la distance du passé au présent, de l'effectué à l'effectuant.

3° De l'identifier à une initiative, source des déterminations, mais source cachée, attestée seulement par ses propres déterminations ;

4° De nommer cette initiative *intelligence, esprit ou liberté*, pourvu qu'elle reste spécifiée, c'est-à-dire qu'elle soit considérée comme un ordre distinct ; elle ne peut être ni l'Absolu (négarion de tout ordre) ni l'ensemble des intentions au niveau psychologique (ordre réductible et réduit en fait par la conversion). Cet ordre est à peu près ce que Plotin nommait l'*Intelligible*, intermédiaire entre l'Un et l'âme. Sa position médiane ne doit pas donner lieu à des méprises spatiales ; il est purement fonctionnel ; il reste intérieur au Cogito (1). La surimpression de l'intelligible que craignait Brunschvicg se trouve récusée.

Ces quatre conséquences ne sont pas les seules. Il en est d'autres sur lesquelles la phénoménologie a attiré utilement l'attention. Le sujet ne s'apparaît tel que dans l'intersubjectivité ; même si l'on refuse la communion, la réciprocité aimante, il faut convenir de certains modes d'échange et de contact, d'affrontement et de combat ; de toute façon, la subjectivité se conjugue au pluriel ; les oppositions elles-mêmes ne font que favoriser l'auto-position ; elles la rendent plus précieuse en la menaçant. D'autre part, et symétriquement, les univers des différents sujets se heurtent ou se recoupent ; les significations circulent ainsi, se mélangent ou se repoussent ; mais elles travaillent toujours à enrichir un patrimoine commun : elles forment système (2). Platon et Spinoza l'avaient déjà montré : chaque idée particulière, chaque détermination, n'est qu'une relation au sein d'une totalité ; elle se délimite elle-même en prélevant sa signification sur le tout ; ce qui veut dire qu'en excluant ce qui n'est pas elle, elle implique, avec ce qu'elle est, tout ce qu'elle n'est pas : elle est refus du tout et référence au tout : *omnis determinatio negatio*. Aussi devons-nous admettre, après la communauté subjective, une communauté objective. Ou plutôt, ces deux ensembles ne peuvent être que corrélatifs : rien n'est

(1) Plotin a tout un traité (*Enn.*, V, 5) pour montrer que l'intelligible est intérieur au sujet pensant.

(2) Une pluralité de systèmes particuliers ne fait qu'un seul système général, comme plusieurs mondes font un seul *univers*.

déterminé sans déterminant (1). Il convient donc de ne jamais disjoindre le système des idées et la pluralité des consciences : à l'intersubjectivité répond la multi-objectivité. Il est vrai que la réflexion critique ne peut retrouver ni tous les liens qui unissent une personne aux autres personnes ni toutes les connexions qui rattachent une idée aux autres idées. Mais ceci est un autre problème. Il suffit de comprendre que chaque personne s'assume en fonction des réactions, même inconnues, de la communauté entière, comme chaque idée se définit en fonction des oppositions, même implicites, de l'ensemble des essences. Ce qu'on ne peut discerner ni nommer n'en joue pas moins son rôle dans une réalité complexe, où l'interdépendance est un principe irréfutable, parce que l'isolement, théorique ou pratique, n'est qu'un artifice d'abstraction. La phénoménologie nous a rendu le sens de l'intersubjectivité et, simultanément, celui de l'interliaison des idées (il faudrait dire la double circumincession des sujets et des objets); par là, elle nous a fait répudier du même coup le morcelage naturaliste et l'arbitraire subjectiviste. Prolongeant l'énumération des facteurs qui conditionnent la donation de sens, nous pouvons donc ajouter :

5° Le sujet, donneur de sens, ne peut être un individu isolé ; il ne se pose qu'en s'opposant aux autres sujets, ou bien en réagissant à l'opposition des autres. La façon dont il s'assume et dont il assume le monde est solidaire de celle dont il reprend à son compte, de son point de vue, l'interaction sociale ; le déterminisme de celle-ci procède de l'union de tous, bien qu'il continue à peser sur chacun (un peu à la manière de notre corps, qui à la fois nous pèse et nous porte).

6° Si les sujets sont communauté, les idées sont système ; qui dit *détermination* dit à la fois totalité et particularité, universel et singulier. Parce que les déterminations renvoient aux déterminants, le tout des existences et le tout des essences ne sont qu'un tout unique à deux faces. A chaque singularité objective, correspond en droit une singularité subjective, même s'il est difficile d'analyser — et impossible d'épuiser — chaque rapport d'essence à existence. Le problème n'est pas de passer des idées prises une à une aux sujets pris un à un. Il est, pour chaque homme, de briser l'attitude naturelle, de remonter

(1) C'est là le gain positif de la révolution kantienne. Les auteurs qui répandent les formes et les structures dans la nature elle-même, refusent cette primauté du sujet. Ils en viennent, comme l'a montré M. LACHÈZE-REY, à penser la nature dans la catégorie du sujet, ce qui contredit à leur position de principe. Cf. *Le moi, le monde et Dieu*, 2^e éd., Paris, Aubier, 1950, p. 226.

de l'objet au sujet pour fonder l'objectivité ; de la sorte, l'efficacité du sujet est garantie, sa transcendance dégagée, son intimité préservée. Or il se trouve que ce but est atteint lorsque l'intersubjectivité et l'interobjectivité sont reconnues ensemble par chacun et par tous, mieux, sont voulus par chacun, et pour soi, et pour tous. Le choix foncier qui procède de chaque liberté peut alors se raccorder harmonieusement aux choix concourants (et non plus concurrents). En même temps il devient capable de *personnaliser* le sujet qui en est l'auteur : car il se situe exactement au niveau où l'universel et le singulier, loin de se nuire en chaque individu, se réconcilient et s'entre-répondent (1).

Ainsi s'achève une première description de la conscience ; elle n'est pas complète, loin de là ; elle manifeste du moins la nécessité d'élargir la conscience au delà du Cogito réflexif comme aussi du transcendantal impersonnel. Au reste, elle nous a surtout fourni les bases phénoménologiques, à la fois positives et critiques, qui rendent désormais légitime une description générale. Nous allons donc développer librement une théorie de l'*acte-loi*, destinée à recueillir le bénéfice de nos analyses. Ce sera le moyen d'arriver enfin à une anthropologie systématique. Mais auparavant donnons brièvement une définition de ce que nous entendons par acte-loi.

III

Acte-loi, tel est le nom que nous croyons devoir attribuer à la conscience pure, c'est-à-dire à celle que dégage la réduction phénoménologique ou, si l'on préfère, la conversion. La conscience psychologique n'est qu'un plan dérivé, puisqu'elle est réduite. Au contraire, le *Je* dit transcendantal ou intelligible est originaire ; sans doute, la réduction ultime pousse plus loin ; elle discrimine unité et multiplicité, et permet par là de découvrir l'Un ; mais précisément l'Un, simplicité pure, est la racine de tout ordre, sans être un ordre. Le *Je* est donc bien l'ordre premier ; il l'est comme chef de file de la procession ; il l'est aussi comme constituant ; les déterminations n'auraient aucune prise sur la simplicité de Dieu ; elles ne peuvent apparaître qu'au niveau de l'un multiple, c'est-à-dire dans l'esprit fini.

(1) D'un autre point de vue — nous le verrons plus loin — la fonction personnalisante implique une référence à l'Absolu. Tous les sujets procèdent de Dieu et aspirent à le rejoindre. La manière singulière, chaque fois incomparable, dont procession et conversion s'effectuent, voilà ce qui personnalise les esprits. En contexte plotinien, on pourrait dire que le style propre de chaque « extase », c'est la *personne*.

Ainsi, nous discernons en toute conscience, au delà du plan psychologique, ou même du plan rationnel (celui où l'analyse réfléchit l'irréfléchi) un plan plus radical : celui où l'esprit est *acte déterminant*.

Il est un acte, car l'Un ne le pose pas tout fait ; ce serait chose impossible ; la simplicité absolue, la spontanéité pure, est indétermination ou sur-détermination jaillissante ; elle n'usine aucune matière préexistante, à la façon de l'artisan ; elle n'agit même pas selon une idée directrice, à la manière de l'artiste ; elle ne conçoit pas à l'avance et n'exécute pas selon un plan d'architecte ; encore une fois, elle est pur jaillissement, sans imperfection et sans déclin. Si donc son aséité reste au principe de la procession, on ne peut la relier aux termes qui procèdent d'elle, selon des schèmes anthropomorphiques (1) ; non plus selon des schèmes matériels, bien que les schèmes physiques, comme l'a vu Plotin, aient l'avantage de moins trahir la marque de l'homme. L'Un-source, c'est l'irradiation triomphante, le foyer lumineux en plein éclat. Que les rayons soient interceptés et réfléchis suivant diverses incidences, la finitude aussitôt s'introduit. Ainsi pourrait-on symboliser la création des esprits. La spontanéité infinie se laisse capter, diffracter, « partialiser » dans des foyers secondaires, qu'elle suscite librement. Mais cette comparaison même devient trompeuse. Elle ne suggère pas suffisamment que les foyers secondaires transforment l'énergie reçue en énergie propre. L'Un demeure trans-ordinal, tandis que les esprits ne peuvent agir qu'en déployant un *ordre* de déterminations. Cependant, l'image plotinienne pourrait être reprise et modifiée dans notre sens : le rayon émané de la source n'est saisissable qu'intercepté ; intercepté, il est nécessairement réfléchi (au sens optique) ; réfléchi, il est mesuré par un angle ; le voilà donc *déterminé*, et cela grâce à l'ardeur de la source émettrice, grâce également à la résistance du terme récepteur ; ainsi se trouveraient respectées la souveraineté de l'Un et l'originalité des esprits dérivés. De toute façon, il faut admettre qu'un Absolu trans-ordinal ne peut se diffuser qu'en se recueillant dans des centres secondaires, seuls capables de constituer des *ordres*, c'est-à-dire de poser des déterminations multiples. Etre un centre où l'Absolu se recueille, c'est évidemment le fait d'un être dépendant. Mais user de l'Absolu pour se poser soi-même en posant les déterminations, c'est le fait d'un principe actif

(1) L'étude particulière des schèmes créationnistes fera l'objet de recherches ultérieures.

quoique dépendant, ou plutôt actif parce que dépendant. L'esprit ne sort pas de l'Un tout fait ni tout armé ; il se fait lui-même, il s'auto-détermine ; littéralement, il se « spirofie » ; il est une reprise originale, partielle mais inventive, de l'expansion énergétique de l'Un lui-même ; il est le nœud vivant de la procession et de la conversion (de l'irradiation et de la « réflexion ») ; c'est pourquoi il se définit tout ensemble par le mouvement d'aller et par le mouvement de retour, par la création et par l'« extase » (1).

Le nom d'*acte* peut donc lui convenir. Mais il exige d'être immédiatement précisé ; l'acte spirituel n'est rien s'il n'est déterminant, et même auto-déterminant. En conséquence, il est utile de souligner que cet acte est, non pas *actus purus* ou *actus simplex*, mais *actus ordinans et determinans*, c'est-à-dire, pour faire court, *acte-loi* (2). L'opération et ses déterminations se trouvent ainsi réunies dans la même formule. On désigne à la fois le double aspect constituant et constitué, subjectif et objectif ; on suggère d'emblée que l'esprit est cette corrélation même. Productivité et régulation, liberté et ordre, créativité et déterminations, d'un mot, *acte-loi*, l'esprit se présente ainsi, directement, comme l'un *multiple* dérivé de l'Un suprême.

(1) M. Maurice DE GANDILLAC écrit à propos de Plotin : « c'est en devenant pleinement elle-même que la subjectivité s'unit à l'absolu » (*La sagesse de Plotin*, Paris, Hachette, 1952, p. 85, n. 1). Rien n'exprime mieux comment la dépendance de l'Un reste source d'autonomie.

(2) De son point de vue, Édouard Le Roy, qui héritait à la fois du bergsonisme et de la philosophie de l'action, avait créé l'expression de *pensée-action*. Cette alliance de mots a l'avantage de réincorporer le jugement dans l'activité spirituelle ; mais elle conserve trop de résonances psychologiques. C'est pourquoi j'ai avancé en 1949 l'expression d'*acte-loi*.

CHAPITRE III

DESCRIPTION DE L'ACTE-LOI

En parlant d'acte-loi, nous ne devons pas donner à croire que nous allons du mot à la chose. Revenons donc à l'analyse point par point. Montrons successivement : 1) Que l'acte-loi est auto-position et position de tout ; 2) Qu'il est, non insulaire, mais collégial, non impersonnel, mais singulier ; 3) Qu'il est liberté productive, non liberté indifférente ou ratifiante ; 4) Qu'il est éternité temporalisante, non éternité figée ou immortalité chronomorphe. Nous tirerons ensuite quelques conséquences et ramasserons les résultats de notre recherche.

I

L'acte-loi est principe universel de position parce qu'il est auto-position. C'est parce qu'il doit se faire qu'il fait, se créer, qu'il crée. L'Un est au delà de l'essence et de l'existence ; il est simplicité rigoureuse. Au contraire, l'acte-loi inaugure le cycle de l'être : pour exister, il invente son essence ; on veut dire par là que, procédant de l'Absolu, il s'efforce de lui faire retour ; précisément, il n'y peut revenir sans se renier qu'à deux conditions : d'une part, il doit se préserver de toute absorption, donc adhérer à l'expansion processive au lieu de la résorber ; d'autre part, il doit user de médiations pour que sa conversion soit une reprise, originale et agissante, de l'énergie qui lui est communiquée. La première condition est d'importance ; elle empêche toute confusion panthéistique ; elle manifeste que la procession n'est jamais annulée. La seconde est aussi impérieuse ; elle prévient toute confiscation de la mystique par un anti-intellectualisme équivoque ; l'irréléchi (qu'il soit pré-réflexif ou supra-réflexif) doit être médiatisé par la réflexion, ce qui ne signifie pas assimilé ni dissous par elle. Notons, en effet, qu'il s'agit de médiations intérieures à l'acte-loi, appartenant à son ordre, échappant par conséquent, en tant que telles, à la cons-

science psychologique, sauf lorsque celle-ci les emploie à l'état distinct. Ce sont des médiations intelligibles ou transcendentales, non sensibles ; elles font partie d'un système de relations que seul l'acte-loi, du sein de son initiative, pose et détermine. Parce que cette initiative est à la fois opérante et législatrice, on ne peut distinguer à ce niveau un point de vue axiologique et un point de vue gnoséologique ; les deux points de vue sont interchangeables, tout comme les perspectives sujet-objet ; ils s'appellent, ils s'unissent, ils s'éclairent l'un l'autre, en montrant deux aspects du même visage.

Toutefois, cet ensemble de médiations vivantes qui découle d'une initiative actuelle, ne se déploie pas dans un espace intelligible ; il s'exerce réellement à l'intérieur du *Cogito* : la conscience le porte en elle ; elle l'engage dans l'action et dans la réflexion. On peut même signaler quelles sont les principales activités concrètes (1) par où l'acte-loi exprime à la conscience ses efforts de conversion : ce sont la mathématique (2), l'esthétique, la morale et la religion. A travers ces quatre fonctions de la conscience, se manifeste l'acte-loi lui-même ; mais les expressions qui attestent au plan psycho-empirique sa présence et son action, ne sont qu'une transcription, rationnelle ou symbolique, de ses exigences cachées. C'est au plan le plus profond, le plus radical, que l'acte-loi s'engage et se médiatise lui-même ; il ne se montre jamais à découvert ; nous ne l'apercevons que sous le voile d'expressions discursives, parfois assez confuses, qui brassent pêle-mêle des fragments d'intuition, des réflexions plus ou moins coordonnées, des observations empiriques non vérifiées. Ainsi l'acte-loi s'affirme et se dérobe dans sa quête d'expression. Il fait jaillir toutes les déterminations (idées, normes, valeurs) ; il les institue et il les anime ; il garantit leur vérité, il soutient leur efficacité dans la pensée consciente et l'action effective. Mais il laisse à la réflexion, pourtant bornée, le soin de récupérer ce qu'elle peut de ses richesses à lui, lorsqu'il s'agit non plus de les vivre, mais de les organiser systématiquement.

Nous ne nions pas pour autant que la pensée spontanée suffit en pratique à éclairer sa propre route. Car, d'une part, l'acte-loi, par définition, est opération judiciaire ; d'autre part,

(1) Plotin en fait la description. Cf. *Enn.*, I, 3. Chez les contemporains, voir R. LE SENNE, *Introduction à la philosophie*, Les démarches de l'esprit, pp. 278 sq.

(2) La technique n'est que l'application du calcul à la nature. En transformant la condition de l'homme, elle renvoie aux trois autres fonctions. Elle n'est jamais complètement séparable des quatre activités énumérées ; elle en dépend, même sans le savoir ; elle doit y ramener.

sa présence est impliquée dans les activités de prospection créatrice : les quatre fonctions citées plus haut sont, ne l'oublions pas, d'essence prospective ; elles n'accèdent au plan critique que par une démarche seconde, en passant du pré-réflexif au réflexif méthodique, lequel, à notre avis, s'identifie à la conscience philosophique. Nous admettons ainsi : 1) Au niveau intelligible (celui de l'acte-loi), la *création d'un ordre* ou une *création ordonnée* de principes régulateurs. 2) Au plan de la conscience de soi (en qui l'irréfléchi déborde le réfléchi) une transposition à deux degrés : d'abord, une spécification d'idées et de valeurs, mais effectivement pensées et vécues en prise directe ; ensuite une systématisation critique (1) de ces mêmes idées ou valeurs, mais saisies cette fois par prise réflexe. Pratiquement, si l'on faisait abstraction des catégories et des schèmes qui incarnent dans la conscience toute détermination, on pourrait confondre le plan de création intelligible et le niveau de spécification vivante tel qu'il affleure au *Cogito* pré-réflexif. Seulement la spécification réelle ne peut se passer de ces catégories et de ces schèmes — en quoi elle est déjà expression, et non plus création. Pourtant, l'intelligible ne se réalise que dans cette spécification. Il convient donc d'affirmer toutes les solidarités concrètes et de maintenir toutes les distinctions nécessaires. Il faut préserver l'originalité de l'intelligible : en un sens, par son pouvoir créateur, il est au delà de la détermination conscientielle où il prend corps. Il faut néanmoins reconnaître que, sans la détermination conscientielle, la détermination intelligible serait néant (elle n'existe que dans une création actuelle, qui présuppose un sujet ; et nous ne connaissons aucun sujet qui ne soit à la fois acte-loi et conscience de soi). Enfin, il faut attribuer à la réflexion le droit et le devoir, moins de travailler à la connaissance de soi (qui, par voie directe, est impossible), qu'à la *purification de soi*, qui consiste à discerner les plans par où chaque démarche vivante passe dans son effectuation. La réflexion nous révèle alors que les idées et les valeurs ne sont pas des objets, mais des créations et que ces créations ne sont que la conséquence obligatoire de l'auto-crétation.

Cette dernière remarque laisse deviner qu'on doit voir dans les idées et les valeurs, non des entités absolues (2), mais des

(1) Cette systématisation peut être amorcée par n'importe quel effort réflexif un peu soutenu. Mais nous ne croyons pas qu'elle puisse être poussée à son terme en dehors des voies et des méthodes de la recherche philosophique.

(2) Les idées et les valeurs ne sont jamais des entités évoluant dans un monde ou dans un ciel quelconques ; ce sont des *fonctions* ou des *attitudes*, ce qu'exprime le mot *relation* ou *rapport* : « L'idée, écrit M. Joseph MOREAU,

principes médiateurs ou des normes subordonnées. Ces principes, ces normes, commandent notre vision du monde en assurant notre prise sur lui ; en même temps qu'il nous permettent de transformer les choses, ils nous servent à nous transformer nous-mêmes : car aucune conscience n'agit, même au dehors sur la matière, sans adopter des attitudes qui l'engagent tout entière. Quant à croire que la créativité des essences et des normes conduit à l'anarchie ou à la fantaisie subjectives, c'est une crainte vaine : un tel excès est impossible dans une philosophie du sujet où la *position de soi* est aussi, inséparablement, *position*

est la relation au moyen de laquelle nous déterminons le phénomène, nous le constituons en objet ; elle n'est donc pas une entité séparée du sensible, lequel ne pourrait dès lors avoir communication avec elle. Réaliser l'Idée en dehors du sensible, c'est faire de l'Idée une chose, de l'Idée de l'homme un Homme intelligible ; c'est la rendre impropre à sa fonction, l'obliger à se redoubler indéfiniment, sans qu'elle puisse jamais jouer le rôle d'attribut d'un sujet sensible. Or l'Idée n'est pas une chose ; l'Idée et la chose ne constituent pas une dualité réelle, ne sont pas deux choses ; l'Idée est la détermination qui s'appliquant au donné empirique constitue l'objet ou la chose ; et loin que l'Idée, ainsi entendue, échappe par son caractère absolu à la connaissance, elle est l'instrument de la connaissance » (*Réalisme et idéalisme chez Platon*, Paris, P. U. F., 1951, p. 17). — On distinguera entre elles *idée* et *valeur* en disant que l'idée est *fonction théorique*, la valeur *attitude pratique* : on peut en effet avoir vis-à-vis des choses le comportement du savant, de l'artiste, de l'agent moral, de l'homme religieux, etc. Il faut noter cependant que toute attitude, même impersonnelle par méthode ou neutre par tactique, reste dépendante d'un acte libre inaliénable ; celui-ci valorise toute chose dans l'homme, et jusqu'à ses indifférences apparentes. Enfin, relativement aux idées, il est utile de signaler que le calcul mathématique, les *nombres* en général, sont, comme le voulait Platon, le meilleur instrument de liaison, déterminant rigueur et proportion. De ce point de vue, ils peuvent être considérés comme supérieurs aux idées dont ils assurent les connexions et, par celles-ci, l'efficacité sur les choses. Toutefois, transcendante aux nombres comme aux idées, est la liberté, source de l'auto-position et de toute position. Si maintenant on demandait ce qui importe le plus, valeurs ou idées, il faudrait répondre en affirmant leur solidarité indissociable. La vie de l'esprit les unit constamment ; même si on fait des mathématiques en chambre ou de la critique purement théorique, on implique des valeurs ; et si l'on se contente d'agir, apparemment sans réfléchir, on raisonne encore, on se fournit mille justifications tacites de sa conduite. Le seul cas curieux, c'est qu'on puisse lier des idées de façon rigoureuse sans mettre au jour les valeurs correspondantes. Le philosophe, lui, envisage chaque idée dans son rapport au tout ; il travaille donc à systématiser les idées alliées aux valeurs ; l'Idée pour lui reste une idée pratique. Le savant, au contraire, ou le mathématicien, parviennent à maintenir une certaine abstraction : ils s'intéressent aux relations idéales pour elles-mêmes, indépendamment de l'usage pratique et des fins morales. Seulement, en faisant cela, ils se tiennent sur un plan symbolique ou formel. Un rapport mathématique considéré en lui-même est une vérité éternelle (participante de l'éternité vive de l'acte-loi), mais sans contenu réel, en ce sens qu'il est susceptible de s'appliquer aux concrets les plus divers. Tout se passe comme si le mathématicien était capable d'exercer sa fonction créatrice en laissant suspendues les questions d'application ; c'est l'unique cas connu où la créativité intelligible s'objective, pour ainsi dire, à l'intérieur de son ordre ; et encore l'élaboration du calcul n'est-elle jamais coupée de toute référence au sensible (cf. les remarques sur ce point de J. MOREAU, *op. cit.*, p. 81).

de lois (1). L'acte-loi est auto-régulateur ; mais être à lui-même sa règle, c'est médiatiser son union à l'Un. Or ce rapport à l'Absolu, constitutif de l'esprit, est plus exigeant qu'aucune norme extrinsèque ; il appelle une fidélité d'autant plus profonde et impérieuse que renier Dieu serait ici se renier soi-même ; littéralement, ce serait se contredire, s'armer contre son Principe avec l'énergie de celui-ci. Nous verrons plus tard que la faute est peut-être moins la rupture d'un lien essentiel que la méconnaissance ou l'oubli de ce lien, par un attachement exclusif du Moi aux plans inférieurs, qui en sont les expressions inversées et dérivées.

II

L'acte-loi ne peut être solitaire, et il n'est pas impersonnel ; il ne peut être que plural ; pourtant il reste singulier. En effet, le multiple s'insinue en lui, du point de vue objectif, par la diversité des déterminations ; pareillement, il doit l'affecter du point de vue subjectif. Même en admettant qu'un sujet unique puisse valoriser avec une intensité égale l'ensemble des déterminations intelligibles (2), il échouerait néanmoins (nous avons expliqué pourquoi dans notre étude sur Dieu) à nous faire passer correctement d'un transcendantal moniste à la pluralité conscientielle ; celle-ci n'aurait qu'une consistance modale et provisoire ; elle serait une illusion, et plus qu'une illusion biologique, une illusion à portée métaphysique qui ferait de chaque esprit le mystificateur de chaque conscience. Pour parer à un danger aussi grave, il faut trouver le moyen de fonder la singularité et la multiplicité conjointes jusque dans l'intelligible, comme Plotin et Spinoza semblent l'avoir vu. Or cela est possible.

Dès qu'on admet que l'acte-loi, dégagé en chaque subjectivité par la réduction appropriée, est une initiative de consti-

(1) C'est pourquoi l'objectivité de la connaissance sera finalement plus affirmée de notre point de vue que dans les systèmes d'antécédence des normes ; l'antériorité de celles-ci n'est qu'un chronomorphisme illusoirement porté à l'absolu. Pour fonder l'objectivité de la connaissance, il n'est nécessaire ni de mettre les essences en Dieu ni de les prendre pour des choses. Il faut et il suffit que le sujet humain les crée, et les crée *objectives* (normatives) — ce qu'il fait selon l'intentionnalité — et qu'il ne puisse pas ne pas les créer, forcé qu'il est de médiatiser ainsi son nécessaire retour à l'Un. Le fondement de l'objectivité des essences, c'est le rapport intrinsèque de l'esprit à l'Absolu, rapport qui a pour expression première et inévitable la projection (ou création) des essences.

(2) Hypothèse bien risquée, car si ce sujet a une sensibilité (ce qui est le cas de l'homme), le choix de ses déterminations restera mesuré aux possibilités de sa situation physique et cosmique. De fait, les déterminations se départagent et se multiplient par le nombre des sensibilités comme par celui des intelligences.

tution (ce qui est inévitable, puisque l'Absolu hénologique refuse toute détermination), le dilemme suivant s'impose. Ou bien, l'acte-loi, comme principe constituant, engendre la totalité des déterminations sans en privilégier aucune ; mais alors sa liberté est saturée ; le système des essences l'écrase, sans qu'il ait la possibilité de le maîtriser en l'ordonnant autour d'un centre d'intérêt, qui fait prévaloir telles déterminations et laisse les autres en réserve ou à l'état de subordination. Ou bien, comme créateur des idées et des normes, l'acte-loi, tout en suscitant leur totalité (de droit, chaque détermination implique le système idéal entier), accorde une préférence à certaines d'entre elles (1). De ces deux propositions, seule la seconde donne satisfaction. Autrement, on retombe dans le monisme, dont nous avons prouvé qu'il ne saurait tenir devant la critique. En outre, on est acculé à l'absurde : car il est impossible à un sujet déterminant d'embrasser toutes les déterminations sans les différencier. Or les différencier, c'est les sélectionner ; c'est privilégier certaines d'entre elles par rapport à d'autres. Mais alors le choix « préférentiel » peut-il être unique ? Justement non, car le système des déterminations (au plan intelligible) est susceptible d'être redistribué tout entier en fonction de n'importe quelle détermination prise comme référence de base ; il y a de droit une infinité d'objets intelligibles, donc une possibilité également illimitée de réordonner ces objets à partir de chacun d'eux jouant le rôle de centre. Le choix des modes de systématisation varie à l'infini. Dans ces conditions, s'il est démontré d'autre part que le transcendantal ne peut être impersonnel (ce que nous avons fait (2)), il ne reste qu'un moyen d'élucider ce qu'implique dans l'ordre intelligible une pluralité de sujets. Elle ne peut impliquer qu'une chose : leur distinction par la manière dont chacun d'eux, uni aux autres, reprend à son compte le système des essences (3). Chaque sujet pose en droit l'ensemble des déterminations (en poser une, c'est implicitement les poser toutes), mais il les pose en choisissant de les unifier autour de telle ou telle. A ce niveau, il est impossible que deux sujets fassent exactement le même choix :

(1) Dans ce sens, chaque expérience spirituelle est d'abord une Idée prédominante, qui unifie toutes les autres. Tout homme possède un secret qui lui est propre, un style de vie incomparable.

(2) Cf. *Le problème de Dieu*, chap. II.

(3) Il va sans dire que cette distinction au niveau intelligible ne s'identifie pas à l'individualité psycho-empirique. Par son corps, par sa situation dans le monde, chaque sujet a une optique singulière. Mais on ne peut faire reposer la distinction des personnes sur celle des psychologies. Celles-ci sont réductibles. L'intersubjectivité doit subsister et être fondée dans l'ordre transcendantal.

ils ne seraient alors qu'un seul et même sujet (1) ; à plus forte raison, si tous les sujets opéraient le même choix, il n'y aurait plus qu'un sujet unique ; mais celui-ci succomberait aussitôt, puisqu'il est absurde de poser toutes les déterminations avec la même force (il faut nécessairement discriminer, ce qui entraîne une infinité de mises en ordre possibles, donc une infinité de choix distincts). Ainsi, ou bien il n'y a qu'un sujet, et il s'abîme dans une objectivité indifférenciée (ce qui n'a aucun sens), ou bien il y en a un nombre illimité, correspondant au nombre illimité des mises en ordre possibles. Mais alors on doit convenir que seul le choix de telle mise en ordre peut définir chaque subjectivité dans ce qu'elle a d'original et d'irremplaçable (2).

(1) Ce qui fait illusion sur l'unicité du choix, c'est que les consciences concrètes peuvent ratifier d'un même accord des codes axiologiques objectifs (par exemple, les tables de valeurs de la morale commune). Mais cette ratification, souvent passive et routinière, ne doit pas faire illusion : les intentions restent singulières ; elles ne sont jamais interchangeables. Il reste vrai que jamais deux consciences ne font le même choix, pour les mêmes raisons, dans la même situation. Le fait de l'accord des esprits sur certaines vérités (en science, par exemple, ou dans la vie sociale) ne prouve pas non plus qu'ils aient le même point de vue sur l'ensemble des idées ou des valeurs. Leur entente ne se fait que sur des points partiels, qui concernent surtout l'efficacité de telle science ou de telle forme d'organisation politique. Enfin, l'unanimité mathématique n'est telle que parce qu'elle concerne la liaison des idées, sans engager la liberté qui seule leur donnerait une valeur pratique. Loin de prouver quoi que ce soit contre l'irréductibilité des choix personnels, les mathématiques attestent que les esprits ont en commun un même système d'essences, qu'ils doivent résoudre à sens unique dès lors qu'ils partent du même point de départ. Mais ce point de départ est une abstraction : les mathématiques demeurent hypothético-déductives ; si j'admets ceci, je dois admettre cela, etc. Au contraire, lorsque les idées sont reliées aux valeurs, donc à la liberté, elles dépendent de celle-ci, non l'inverse. On peut alors affirmer que chaque liberté est seule à pouvoir décider de quelle manière elle doit employer idées et valeurs pour se réaliser elle-même. À ce niveau, il n'y a plus de règle universelle toute faite. Chacune des libertés, tout en se référant au système universel des essences, continue à s'y rapporter de son point de vue et sous sa responsabilité. La logique inhérente à l'ordre intelligible peut être la même pour tous (ce que nous admettons en disant qu'il n'y a qu'un système de déterminations) ; cela n'empêche pas — bien au contraire — que chaque sujet assume le système entier dans une perspective qui lui est propre.

(2) En langage non technique, on pourrait dire que chaque intelligence a sa manière à elle d'assumer l'ensemble des vérités et des valeurs. Jamais deux consciences ne suivent identiquement le même chemin. Leurs expériences ne sont jamais tout à fait les mêmes ; chacune répond à une exigence propre. D'où le paradoxe de certaines âmes qui peuvent rechercher le bien à travers des comportements étranges et, par exemple, dans le mépris des valeurs établies. Il n'y a là aucun plaidoyer pour un nihilisme axiologique. Car toute quête du bien et du vrai, même sous des dehors déconcertants, doit retrouver spontanément l'auto-réalisation intelligible. Or celle-ci met toujours en jeu la logique qui lui est immanente. On peut partir de n'importe où, mais bon gré mal gré, il faut porter les conséquences de ses actes ; ceux-ci une fois posés ne produisent pas n'importe quoi. Les conduites les plus anarchiques sont encore jugées par le degré de cohésion intérieure qu'elles rendent possible, ou plutôt qu'elles manifestent.

Il est donc permis d'affirmer qu'il n'y a pas d'initiative constituante sans choix fondamental, sans reprise du système des essences selon un mode chaque fois inédit. L'acte-loi se singularise par un choix foncier, à la fois constitutif et réalisant ; il se définit et se délimite par sa prise de position initiale, laquelle fait correspondre tel univers à telle qualité d'auto-crédation. Toutefois, et ceci est à souligner, cette singularité choisie n'a ni l'étroitesse ni la rigidité que Leibniz impose à sa monade. Car chaque univers particulier est prélevé sur l'ensemble des déterminations, que chacun des actes-lois engendre ; la conciliation de l'universel et du singulier ne saurait être plus poussée. Tout se passe comme si le système des déterminations était la propriété commune, mieux, le produit (1) de chaque déterminant uni à tous les autres. Cependant il n'en résulte ni confusion, ni accaparement égoïste. Chacun possède le tout, mais l'assume de façon originale en choisissant son mode d'ouverture au tout. Ou encore, chacun est en tous et tous en chacun. Mais cette inhabitation mutuelle n'empêche pas que chaque intériorité ait sa manière à elle, son style voulu, d'intérioriser les autres. D'autre part, comme nous l'avions remarqué, les points de vue subjectif et objectif sont encore enveloppés à ce niveau l'un dans l'autre ; le multiple intervient autant pour différencier une pluralité de sujets qu'une diversité d'objets. Le système des idées et le collège des esprits sont ainsi en étroite correspondance (2).

On voit donc sur quoi nous ferions reposer la fonction personnalisante : sur le choix d'auto-position, d'où découle ensuite

(1) En employant ce terme, on évite de faire croire que le système des essences existe quelque part constitué et déployé en ordre. L'acte-loi le produit et le déploie chaque fois qu'il agit. Nous ne dirions ni qu'il le construit (de peur qu'on ne le confonde avec les « constructions » rationnelles qui appartiennent au plan discursif de l'expression), ni qu'il le contemple (car les essences ne font pas tableau devant lui). Mieux vaut dire qu'il le crée ou qu'il le pose, sans qu'on voie là aucune initiative arbitraire.

(2) Pratiquement, on aurait là un argument court pour fonder l'intersubjectivité au niveau intelligible. S'il n'y a de système d'idées que par une idée dominante, c'est-à-dire par un choix subjectif, on ne comprendrait pas qu'il n'y eût qu'un sujet unique ; cela reviendrait à dire que le système des essences ne peut être ordonné qu'en fonction d'une détermination également unique (qu'on décréterait seule dominante). Or ceci serait d'un arbitraire ridicule. Il est de la nature des idées (au plan intelligible) de pouvoir devenir, chacune à tour de rôle, principe de mise en ordre. Aussi peut-on conclure par une formule brève : il y a place pour autant de sujets que de systématisations intelligibles possibles. C'était déjà l'inspiration de Plotin : le sujet n'est autre que le système objectif ressaisi sur un point ou, si l'on préfère, considéré d'un point de vue singulier. Cf. *Enn.*, VI, 2, 5 : « L'âme elle-même est une raison et une somme de raisons ; les raisons, c'est l'acte de l'âme quand elle agit selon son essence ; et son essence, c'est la puissance d'agir des raisons » (trad. BRÉHIER, p. 104).

l'universelle position ; il faudrait parler d'auto-élection, si l'on ne craignait de suggérer par là, soit un survol et une anticipation arbitraire de toute expérience, soit surtout un mimétisme d'apothéose assez puéril. Ce dernier risque est écarté du fait que tout acte-loi s'assume en vue de médiatiser son union à l'Un. En sorte que son choix fondamental n'est autre que le choix de son chemin de retour vers Dieu. Dans ce sens, la fonction personnalisante n'est plus ce coup de force, ce caprice individuel qui, dès le départ, établirait l'acte-loi dans l'omnipotence sur soi et sur tout. Elle est la décision radicale (non délibérée, mais efficiente) d'être *telle* visée de l'Absolu pour devenir peut-être au terme, et sur un plan de gratuité spécifique, *telle* vision de l'Absolu. Etre une personne — en dehors et au delà de tout psychologisme ou sociologisme — ce n'est pas seulement se choisir, se vouloir comme une fin en soi ; c'est se choisir et se vouloir comme *rapport à Dieu*, lequel est moins une fin qu'une présence. Cependant, s'il en est ainsi, on ne peut plus parler de *personne*, terme statique, d'essence juridique ou tout au plus éthique. Il faut parler d'une norme intelligible de personnalisation. Cette norme se confond avec l'auto-régulation de l'acte-loi, c'est-à-dire avec la manière dont il se singularise et s'universalise, lorsqu'il se pose et se réfère à l'Absolu.

Bien entendu, la référence à l'Absolu comme le choix singularisant, n'apparaissent à la conscience de soi que sous les traits ambigus de l'expérience concrète. Ce n'est pas une raison pour nier ce qui conditionne celle-ci. Le défi peut être lancé au négateur de sauver autrement, soit l'un multiple, soit l'intersubjectivité, qui s'imposent à la réduction phénoménologique. Contrairement aux apparences, nous ne venons pas de faire une description de l'incontrôlable, comme par un don de double vue qui nous permettrait de lire dans l'intelligible comme d'autres lisent (ou croient lire) dans le sensible, à l'œil nu, sans réflexion. Nous avons seulement voulu montrer qu'en un point, au delà de la conscience psychologique, mais réellement dans la subjectivité humaine, les rapports interpersonnels comme les singularités auto-affirmatives ont une signification et une justification (1). Lorsque la phénoménologie montre qu'autrui est une structure du pour-

(1) Ramassons en quelques formules toute notre démonstration. Dès qu'il y a de l'esprit, il y a de l'idée ; dès qu'il y a de l'idée, il y a système d'idées ; dès qu'il y a système d'idées, il y a collège d'esprits. Car chaque idée peut devenir dominante ; elle permet une infinité de reprises actives selon l'infinité des dominantes possibles ; d'où la possibilité d'une infinité d'esprits singuliers et singularisants.

soi (1), lorsque la nouvelle philosophie de l'amour établit qu'il n'est pas de promotion personnelle sans réciprocité ni de réciprocité sans Charité unifiante, peut-on dire que c'est là déduire, non décrire ? Pourtant, ces résultats qui peu à peu s'incorporent à la philosophie classique, restent illégitimes, en tout cas incomplets, tant que les activités spirituelles ne sont pas rigoureusement purifiées de leurs concomitants psychologiques et sociologiques. Notre méthode n'est autre que la réduction phénoménologique, mais la réduction capable d'analyser ses présupposés autant que les implications du réel. Ici même, notre présentation de l'acte-loi comme singulier et universel ne signifie pas autre chose qu'intersubjectivité, ou société des esprits, ou réciprocité des consciences. Mais il a fallu créer un nouveau climat et même un nouveau langage pour n'évoquer ni le *mit-sein* de la lutte sociale ni le personnalisme du sens commun.

III

L'acte-loi, doué d'auto-position, singulier et universel, ne peut être que liberté productive. Lorsque l'existence pose l'essence et l'acte la loi, lorsque le choix est fondamental (initial et constituant), les déterminismes ne sont que subséquents et dérivés. Si l'acte-loi engendre idées et valeurs (il suscite intégralement le système noétique et axiologique, mais il fait prévaloir, pour ce faire, certaines idées et certaines valeurs), il n'y a plus ni déter-

(1) Spécialement éclairante sur ces problèmes est l'actuelle philosophie du langage. Le langage est comme une projection du système des idées au service des personnes. Toute langue est un tissu de déterminations : chaque signification est prélevée sur toutes les autres, lesquelles demeurent en réserve ; pourtant chacune d'elles implique aussi toutes les autres. Cette façon de concilier le singulier et l'universel ne provient pas du seul caractère objectif des déterminations linguistiques. Elle découle en outre des initiatives personnelles qui tout ensemble reçoivent et font la langue. Car le mot est aussi bien subjectif (ou intersubjectif) qu'objectif : il sert à ma propre compréhension, mais en même temps à l'échange ; il est tantôt *sujet*, porteur de signification, tantôt *objet*, signification incarnée, sens objectivé. En sorte que le phénomène du langage comporte deux faces inséparables : il est esprit et il est matière. Mieux encore : il n'existe que parce que *moi sujet* je puis devenir *objet* pour les autres, et les autres *sujets*, *objets* pour moi. Mais devenant objet pour d'autres, j'arrive à me saisir également objet pour moi (sans la présence d'autrui et sa mise à distance de moi, je ne parviendrais même pas à percevoir distinctement mon individualité psycho-physique). Ainsi, subjectivité, intersubjectivité, objectivité sont liées ensemble dans le langage, comme dans tout mode de communication entre consciences incarnées. C'est là comme une image du système des essences, image d'ailleurs déficiente et ambiguë : car si une langue reste une unité de sens dans la multiplicité de ses vocables, ceux-ci sont néanmoins contraints à une énonciation discursive et exposés à l'incompréhension ou au malentendu.

minations neutres ni objets contraignants ; il n'existe donc plus ni indifférence subjective ni nécessité à ratifier.

Au reste, l'indifférence en face de valeurs privées de signe, ou la résignation en face d'une nécessité préalable, impliquent des schèmes chronomorphiques ; ceux-ci ne peuvent résister à la critique ; ils seront réduits tout à l'heure par notre analyse de la notion de temporalité. Néanmoins, ces attitudes d'indifférence, de docilité ratifiante, nous intéressent en ce qu'elles prétendent parfois se hisser au niveau de la réduction. En fait, elles en restent aux équivoques de l'homme naturel. Parler d'indifférence, c'est faire tenir la liberté dans l'embarras de la délibération psychologique. Or celle-ci n'est souvent qu'une reconstitution scolaire, artificielle et approximative, des états d'âme concrets. Parler de ratification, c'est durcir en nécessité objective, aveugle et intemporelle, les divers principes d'expérience. Pourquoi en use-t-on ainsi ? Simplement, parce que ces principes échappent à l'observation directe. Ils se dérobent à la conscience psychologique ; ils se soustraient également à la science positive, à ses critères, à son décret de tenir hors de ses frontières ce qui résiste à ses prises, mieux, ce qui résiste à sa maîtrise définitive ; car son idéal le plus cher est la répétition ou la reproduction du phénomène à volonté. Mais alors on fait comme si la conscience psychologique était toute la conscience, ou comme si le savant était tout l'homme ; au lieu de garder les limites de ce qui est limité, on extrapole.

Pis encore : on extrapole de travers ; on ne prolonge pas les faits dans leur ligne, on les prolonge dans l'arbitraire. De quel droit projeter devant soi une nécessité tout objective ? La conscience psychologique ne connaît que des causalités dont ses options peuvent être l'origine. Ou bien des fragments de causalité dont elle ignore les tenants et les aboutissants. Ou enfin des heurts de facticité injustifiables. Jamais, si ce n'est par majoration ou généralisation abusives, elle ne connaît de nécessité à la fois intelligible et contraignante. De même, le savant découvre des connexions phénoménales, des enchaînements expérimentaux. Il suppose un déterminisme là où la nature ne répond pas non à ses questions, là où la rigueur du calcul permet de relier entre eux des phénomènes qu'il s'agit de faire entrer dans un ensemble opératoire. Mais jamais il ne se trouve en présence d'un causalisme tout constitué. L'ordre suppose un metteur en ordre. Les structures expérimentales sont celles du laboratoire, c'est-à-dire de l'homme et de ses instruments, non celles de la nature. Certes, la mise en ordre prouve que le réel se laisse utiliser et, au moins

en partie, maîtriser ; on peut même dire qu'il se laisse rationaliser. Mais le savant n'a affaire qu'à un déterminisme qui est son œuvre (pas de déterminisme sans déterminant). Ou bien il a affaire à des phénomènes encore inclassables, « in-structurables » de son point de vue, proprement « in-quantifiables ». Ce serait par fantaisie et par déraison qu'il tenterait, soit de les qualifier en eux-mêmes (on sait l'échec des physiques qualitatives), soit de les rapprocher en dehors du contrôle mathématique (par exemple, selon un symbolisme superstitieux). Ainsi, il semble démontré qu'aucun type de nécessité purement objective n'existe. C'est seulement le fait d'une imagination intempérante, qui déborde à la fois l'observation psychologique et l'observation scientifique.

Il reste alors à comprendre que le schème nécessaireiste a surgi de la même erreur que l'objectivisme. On a affirmé en dehors des lois de la constitution. Pas d'ordre sans ordonnateur ; pas de déterminisme sans liberté, voilà ce qu'établit la réflexion critique. Pour que des esprits inspirés du stoïcisme nomment *nécessité* la face du destin (1), il leur a fallu transporter hors de la subjectivité le produit de celle-ci, à savoir le système des déterminations. Ils l'ont plaqué sur les choses, ils l'ont projeté en elles. Du coup, la conscience s'abîmait dans une nécessité dont elle oubliait l'origine ; elle ne savait plus que le destin est encore une attitude de la liberté, une attitude d'incompréhension et de démission. Vu sous cet angle, le nécessaireisme n'est autre que le fatalisme ; il est destitution du sujet par lui-même, réification de la conscience, complicité avec la torpeur des choses, accueil masochiste des coups du sort (2).

Mais pourquoi la liberté d'indifférence garde-t-elle généralement plus de crédit que la liberté-ratification ? On serait tenté de répondre : la faute en est aux professeurs. L'acte libre, c'est une leçon, un exposé. Or il n'y a d'exposé facile que par description externe ou psychologique. Pour décrire la liberté, on décrit la décision, le choix délibéré. Autrement dit, on commence par se tromper de sujet ; à la place de la liberté, qui est créativité des essences et des valeurs, on étudie l'expression psycho-empirique de cette initiative. Et parce qu'on méconnaît la présence à soi pré-réflexive, qui fait qu'un acte libre emporte sa

(1) Il n'est pas sûr que cette critique touche le stoïcisme historique. Peut-être la pensée stoïcienne authentique, comme aussi la pensée plotinienne et spinoziste, envisage-t-elle un dépassement des catégories de nécessité et de liberté. La voie serait ouverte à une autonomie radicale. La leçon du stoïcisme consisterait dans le procès des schèmes contingentistes.

(2) J'ai décrit l'attitude fataliste dans *Foi et interrogation*, pp. 64 sq.

propre conscience de soi (1), on fait porter l'analyse réfléchie sur un état antérieur (ou futur antérieur). Je puis choisir entre ceci et cela, veut dire en effet : qu'arrivera-t-il lorsque j'aurai choisi ceci ou cela, avantages et inconvénients ? Il y a supputation de deux termes avec anticipation irréaliste. L'artifice est manifeste. Dira-t-on néanmoins que balancer les possibles, c'est éprouver la contingence, donc la liberté ? L'objection enferme une confusion. D'une part, les possibles ne sont que des réels imaginaires ; on les construit inévitablement à partir de réels réalisés, les seuls réels, bien entendu (2). D'autre part, la contingence, qui serait l'indifférence à être ou n'être pas, la possibilité neutre, n'est qu'une fiction hypostasiée ; elle ne désigne rien de concret. L'applique-t-on à un objet ? Celui-ci est toujours sous la dépendance d'un sujet. Or le sujet, doué d'auto-position, assigne à chacune de ses créations une place logique dans le déploiement ordonné des déterminations ; l'objet n'est donc plus contingent, au sens de fortuit ou d'irrationnel ; il est prescrit (3). Applique-t-on au sujet lui-même la notion de contingence ? Si l'on veut dire qu'aucune explication objective, c'est-à-dire extrinsèque et causale (au sens chosiste), ne peut le justifier, le sujet est en effet contingent ; c'est toutefois user d'un vocabulaire équivoque. Mais l'idée de contingence est souvent prise d'un autre point de vue, dans un autre contexte. Elle noue ensemble *contingent* et *possible*. Le sujet devient alors le joueur à pile ou face, l'invocateur du hasard. Il se flatte de provoquer des déchirures dans la trame du réel, d'y insérer à volonté telle ou telle série causale ; il insinue la liberté dans les lacunes du déterminisme (4). Mais on ne tarde pas, par ce procédé, à retrouver le cas, déjà vu, de l'anticipation rétroversive. On imagine des causalités contradictoires déjà déroulées, tout affairées à s'exclure alternativement. On se trompe alors doublement. D'abord, on enjambe sur l'avenir ; on suppose réalisé ce qui ne l'est pas ; même, on suppose réalisées à tour de rôle des séries

(1) Il s'agit, bien sûr, d'une conscience (non-connaissante) de soi.

(2) Si l'on parle de possibles virtuels et actualisables, où les mettre ? L'Absolu hénologique les repousse. L'acte-loi lui-même n'a d'essence que par auto-position. Le possible est donc toujours mesuré par le réel actuel. Ou encore : tout le possible est réalisé, car toute existence se confère l'essence dont elle a besoin pour être ce qu'elle est. D'un mot, l'acte-loi pose la totalité de ce qu'il est ou sera, fait ou fera. Seuls des chronomorphismes peuvent abuser ici l'homme naturel.

(3) Nous parlons de l'objet phénoménal ; aussi bien n'en existe-t-il pas d'autre pour la conscience.

(4) Formule inspirée d'un exposé oral de M. Raymond POLIN (Congrès international de Philosophie d'Amsterdam, 1948).

causales opposées, dont l'une ne pourrait être actualisée qu'en excluant l'autre ; or c'est nier la temporalité, c'est faire pénétrer en elle, ne serait-ce qu'à titre d'essai, des choses incompatibles. Ensuite, on rabat l'avenir sur le passé, on l'y abîme grâce à la ruse grammaticale du futur antérieur ; on change une habileté logique en manœuvre ontologique destinée à abolir l'irréversibilité du temps. Nous le comprendrons mieux en étudiant la durée de la conscience. Du moins en avons-nous assez dit pour nous défier du concept de contingence étayé par des schèmes possibilistes (1).

Le seul fait de croire à des lacunes du déterminisme trahit une falsification objectiviste. Car le déterminisme — postulat pour la science positive, conséquence rigoureuse pour toute philosophie de la constitution — renvoie toujours à l'acte de liberté, à l'initiative déterminante qui l'institue. En sorte que la liberté est dans les connexions, non dans les failles du déterminisme. Au reste, d'où viennent les failles, s'il y en a ? Simplement d'une maîtrise opératoire dont l'étendue reste bornée. Le réseau relationnel présente alors, à travers l'expression d'une pratique qui a des ratés, des solutions de continuité ; on objective ces discontinuités logiques en les projetant dans les choses ; on fait porter au réel la responsabilité des étroitesse imputables aux problématiques scientifiques ou philosophiques ; on refuse de passer l'aveu d'une insuffisance instrumentale, d'une erreur de calcul, d'une impuissance à débrouiller un écheveau de conditions particulièrement complexe — impuissance qui est souvent une incapacité de renouveler ses méthodes, de varier ses prises, de remanier les structures logiques dont on dispose, d'en créer d'inédites ; on trouve plus honorable, surtout plus commode, de donner tort aux choses, de leur prêter sa propre insuffisance. Procédé fréquent, dont Brunschvicg, Bachelard et Piaget ont été les censeurs clairvoyants. Ne parlons plus de ruptures ni d'interruptions dans le déterminisme. Confessons seulement nos maladresses théoriques ou pratiques : la science n'est-elle pas l'histoire des erreurs redressées ? Si le déterminisme semble avoir des trous, ce n'est pas que le réel en soit affecté ; c'est que le principe déterminant, lorsqu'il doit, non plus déployer idéalement le système des idées, mais bien l'*exprimer* dans un ensemble de catégories (mêmes pures comme les mathématiques), à plus forte raison, l'appliquer à la transformation du sensible (science

(1) Les possibles critiqués ici n'ont rien à voir avec les *possibilités*, c'est-à-dire les tâches offertes à l'existant. Anticiper celles-ci, c'est imaginer pour créer ; l'imaginaire est alors un irréalisant efficace ; il suspend les prises de la pensée spontanée et fait découvrir la liberté.

physique) ou à la transformation de soi (morale), rencontre des résistances avec lesquelles il doit composer. En descendant les uns après les autres les plans de la conscience, l'opposition sujet-objet se diversifie et s'aggrave : l'irrationnel mathématique, l'inconnue physique, l'hérédité biologique ou la passion, sont autant d'écarts ou de tensions caractéristiques entre le sujet et l'objet. Nous n'avons pas à les analyser ; cela revient, selon les cas, au logicien des sciences ou à l'épistémologiste des sciences normatives (car il y a une Critique aussi de la morale). Il nous suffit de comprendre que les échecs eux-mêmes, en ces domaines, ont leurs lois secrètes ; rien n'est *a-logique*, disait Blondel ; il y a encore une logique des illogismes. Non, rien, ni un monde hostile ni aucune menace d'anéantissement, ne peut légitimer de la part du sujet humain une renonciation, peureuse ou paresseuse, à son initiative et à ses responsabilités.

On ne déposera donc nulle part le fardeau de la liberté. Ni l'indifférence (1) ni la résignation ne seront un motif de démission. Il n'y a de neutralité que suspecte et coupable, de résignation que menteuse et factice. C'est dire que la liberté comporte une dignité inamissible, jusqu'au sein de la mauvaise foi, de l'erreur ou de la faute. Elle a l'ampleur et l'intensité de l'auto-position ; elle est créativité noétique et axiologique ; elle n'est bornée par rien, puisque ses échecs supposent encore qu'elle s'assume, même pour se démettre. Quant au fait que l'acte-loi procède de l'Un, qu'il dérive de l'Aséité sans être cette Aséité, il convient de dire d'un trait, dès maintenant, ce qu'il signifie. Cela nous permettra de retrouver plus tard avec profit la notion centrale de la sotériologie chrétienne : celle du surnaturel.

(1) D'autres schèmes interviennent dans la notion de liberté d'indifférence, ou dans l'expérience si ambiguë de la délibération : ce sont les schèmes substantialistes. Je ne fais que les signaler, car nous avons déjà fait le procès du substantialisme. L'intelligence et la volonté (à quoi on ajoute la sensibilité) sont assimilées à des accidents de l'âme-substance. Elles agissent comme des rivales qui s'influencent ou se neutralisent du dehors. On est en plein chosisme. Cela permet un étiquetage scolaire précis, mais entraîne un morcelage arbitraire, qui répugne à la spiritualité du sujet. Lorsque, par une disgrâce de l'histoire, l'acte de foi est analysé à l'aide de tels schèmes, le croyant devient une conscience à tiroirs. A une intelligence privée d'évidence, on juxtapose une volonté capable de faire croire l'intelligence incapable de voir, cela sous l'impulsion d'une grâce, entité créée et finie, dont on ne sait (question débattue) si elle surnaturalise d'emblée ce qui conduit à la foi (y compris le raisonnement naturel) ou si elle se contente de baptiser après coup le ralliement de la raison aux vérités religieuses. Les intentions de ces problématiques sont certainement pures : on veut respecter la transcendance du mystère divin et la liberté humaine. Le tort serait de canoniser des schèmes de sens commun, de prétendre y enserrer adéquatement l'acte spirituel et le don de Dieu. Personne n'en est là, au moins en théorie.

C'est un fait : ceux qui mettent en compétition Dieu et l'homme pour la création des valeurs pensent à un Dieu-objet, lieu des vérités éternelles, Bien subsistant (1). L'Ordre (ou la constellation des idées et des valeurs) une fois identifié à Dieu (2), c'en est fini d'une liberté humaine productive. En forçant la note, l'Absolu sera présenté comme un tout-fait, éternel et statique, qui empêche l'activité de l'homme de créer et d'inventer. Comment dès lors songer à *faire* le bien ? Peine inutile, dirait Sartre, il est déjà fait, c'est Dieu qui l'a fait (3). Resterait à l'homme la possibilité de faire le mal ; car le mal est en dehors de Dieu ; il s'offre comme un chemin nouveau à ouvrir et à frayer. Seulement, le mal ne comporte rien de positif. L'homme n'est ainsi pourvu que d'une liberté négative. Ou bien, il accomplit ce qui est bon ; il se borne alors à ratifier l'ordre inscrit dans l'essence divine. Ou bien, il accomplit ce qui est mauvais, et dans ce cas il invente, mais dans le vide (4). D'un côté comme de l'autre, il est perdant : l'adhésion à un tout-fait ou la vaine aventure ne conduisent à aucune liberté efficace.

On sort du dilemme, si l'on exclut l'Absolu d'aliénation. Dieu rejeté, l'homme rentre en possession de prérogatives créatrices. Le chemin de la liberté, il va le tracer lui-même, sans autre souci que celui de s'épargner toute retombée au niveau des choses. Il n'y a plus ni bien ni mal objectifs. Il n'y a plus aucune norme, aucune valeur, antérieures au choix créateur qui pose librement les lois de l'existence. Aucune contrainte, par conséquent, ne pèse sur une autonomie enfin pourvue de tous ses pouvoirs. L'homme est désormais l'artisan de sa destinée, conscient et responsable. Il ne sort pas du domaine de l'ambiguïté où l'enferme sa situation. Mais précisément sa liberté garde la puissance

(1) Dans *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Nagel, 1946, SARTRE assimile directement Dieu à un ciel intelligible où se trouveraient les valeurs. Cf. p. 35.

(2) Il convient toutefois d'éviter les critiques sans nuances. Chez Malebranche, par exemple, l'ordre est bien en Dieu (Verbe augustinien, lieu des idées) ; mais la transcendance divine reste indemne, du fait que Malebranche distingue entre la « substance » de Dieu, que celui-ci « engendre par la nécessité de son Etre » et son « ouvrage » qu'il « produit par une action entièrement libre » (*Méditations chrétiennes*, IX, § X, édition GOUHIER, p. 174).

(3) Cf. *Le diable et le bon Dieu*, Paris, Gallimard, 1951, p. 89.

(4) Je résume ici la position de SARTRE, d'après le fragment sur la « Liberté cartésienne », in *Situations*, I, pp. 314 sq. On remarquera que Sartre envisage un Dieu-chose, et rien d'autre. De son côté, R. POLIN, dont la ferveur assimile la création des valeurs à une intégrité, disons à une sainteté militante, traite également l'Absolu comme un objet. Voir par exemple les critiques qu'il fait dans *La création des valeurs*, Paris, P. U. F., 1944, pp. 15, 17, 29. Ces auteurs sont complices de leurs victimes : ils se donnent un Dieu pseudo-ontologique pour l'accabler. Quant à la notion d'un Absolu hénologique, ils l'ignorent.

de rejaillir malgré les limites ou plutôt à cause d'elles : le refus des limites, leur négation active, leur irréalisation, devient le plus exaltant des courages. C'est dans cette lutte, dans cet affrontement, que l'homme assume sa subjectivité et qu'il entreprend la transformation de soi et de tout.

On devine ce qui nous rapproche d'une position de ce genre et ce qui nous en écarte. Nous admettons, nous revendiquons une créativité aussi inventive, aussi efficace. Car sans productivité humaine, il n'y a plus d'humanisme (1). Mais nous sommes d'autant plus à l'aise pour doter l'homme de créativité que nous croirions blesser la transcendance divine en projetant sur elle le système des déterminations. Celui-ci ne peut appartenir à l'*Un* ; il revient à l'*un multiple*, à l'acte-loi (2). Loin que la productivité noétique et axiologique (3) nous accule à l'athéisme, c'est le théisme qui nous impose la création des idées et des normes. Lorsqu'on admet une transcendance hénologique — seule manière pour le théisme d'échapper à la critique des schèmes causalistes et spatiaux — on doit admettre aussi un créationnisme des essences au niveau humain. Tentative, d'ailleurs, qui n'est pas inédite : Plotin, à notre avis, en a eu l'intuition. Et c'est pour ne pas l'avoir reprise à son compte que la philosophie a constamment oscillé entre un théisme chosiste et un humanisme athée.

Néanmoins, objectera-t-on, qu'y a-t-il de changé avec un Absolu hénologique ? Qu'on ait affaire à l'*Un* ou à la Cause première, n'est-ce pas toujours faire échec à l'autonomie de l'homme ? Si Dieu est à la source, peu importe le mode de présence qu'on lui attribue. Il reste l'éternel gêneur ; il est l'*Autre*, et cela fait deux sujets dans la conscience. L'altérité-dualité consacre le régime d'aliénation.

Nous pensons avoir déjà réfuté une méprise de ce genre (4). Il

(1) L'*humanisme chrétien* n'est trop souvent qu'un concordisme bâtarde ; il allie un théocentrisme causaliste, donc anthropomorphique, et un anthropocentrisme d'adhésion ratifiante, c'est-à-dire de conformisme, non d'inventivité.

(2) « L'*Un*, écrit BRÉHIER commentant Plotin, est donc le principe toujours présent, infiniment fécond, des actes de l'Intelligence. Ce n'est pas en lui, mais en elle qu'est l'activité productrice dont il est le principe » (*La philosophie de Plotin*, Paris, Boivin, 1928, p. 143).

(3) R. POLIN (cf. *La création des valeurs*, pp. 292 sq.) distingue énergiquement le mode de création éthique et le mode de position des jugements théoriques. Mais il semble réduire ceux-ci à des constats, sans initiative vraiment créatrice. Nous dirions plutôt, pour notre part, que les idées ou les normes sont des relations constituées par la même puissance génératrice, quoique à divers titres. Les idées restent des relations hypothétiques, tant qu'elles ne sont pas ressaisies, unifiées et subordonnées à un exercice effectif de la liberté.

(4) Cf. *Le problème de Dieu*, chap. III.

n'y ■ pas deux sujets, il n'y a pas moi et l'*Autre*, ou bien moi et le *Toi* divin. Ce sont là des schèmes psycho-sociologiques réductibles ; en fait, nous les avons réduits en critiquant l'Absolu de dialogue. Rappelons-nous que l'acte-loi est le vrai principe déterminant ; il constitue un *ordre*, tandis que Dieu est absence d'*ordre* (1). Ordinal et non-ordinal ne peuvent s'ajouter, ils ne peuvent faire nombre ; ils ne sont pas contradictoires ; ils sont même tout à fait compatibles, à condition de ne pas être pris dans un même plan. En rigueur de termes, il faudrait dire que l'ordre de l'acte-loi fait plan ; au contraire, l'Absolu trans-ordinal, loin de faire plan dans un « sur-monde » (2), est *ce par quoi* les plans existent ; il est spontanéité surabondante, source de vie, générosité expansive, mais à l'état pur, sans qu'aucune détermination affecte son unité rigoureusement simple. Dès lors, l'unité multiple qui définit l'acte-loi, ne peut apparaître que comme une dérivation de l'Un. Le rapport qui les lie est irrécusable pour quiconque ne se satisfait pas d'une réduction avortée au niveau intelligible. Mais ce rapport est à interpréter dans le sens d'une réciprocité purement spirituelle : ni le Dieu de la nature (schème substantialiste), ni le Dieu de la vie (schème vitaliste), ni le Dieu de la conscience (schème psychologiste), ne saurait soutenir une telle réciprocité. Il faut aller jusqu'au Dieu sur-essentiel, celui des mystiques non-dialoguants, celui de la spiritualité agissante (religieuse ou philosophique, sur ces sommets l'appellation n'importe plus). Ce Dieu est super-Etre ; il refuse d'entrer dans toute corrélation où il serait compromis par l'homogénéité du rapport ; il ne s'offre qu'à l'esprit qui mène la réduction jusqu'à son terme, à celui qui franchit les plans de réalité et de vérité, à celui qui découvre que la notion même de plan est relative et précaire. Lorsque l'ordre le plus élevé — celui de l'acte-loi — apparaît lui-même comme multiple et instable ; lorsque tout est remis en

(1) On sait que saint THOMAS (cf. *S. T.*, *Ia pars*, Q. 15, a. 1 et 2) s'efforce malgré tout de concilier la simplicité divine et la multiplicité des idées en Dieu. Pour lui, les diverses idées ne sont autres que l'essence divine en tant qu'elle est indéfiniment imitable par les créatures. Cette théorie fait appel naturellement à des schèmes artificialistes (le constructeur, l'architecte) et à un exemplarisme finaliste. Toutefois, si l'interprétation du P. SERTILLANGES est la bonne, la position thomiste échappe à l'anthropomorphisme : « Pour celui-ci (saint Thomas), le monde ne préexiste pas réellement sous forme d'Idées, même divines. Ce qui préexiste, c'est Dieu, simplement, et ce qu'on appelle Idées n'est que la projection en Dieu, par notre intelligence à nous, des objets du temps et des acquisitions du temps » (*Le christianisme et les philosophies*, t. I, Paris, Aubier, 1941, p. 275).

(2) J'emprunte cette expression à Heinrich BARTH. Cf. Esquisse d'une philosophie de l'existence dans son rapport avec la visée de foi, in *Revue de théologie et de philosophie*, Lausanne, 1951, III, pp. 161-174.

question par la conscience, et même de savoir s'il y a une question ; lorsque la liberté, fondement de tout, s'aperçoit qu'elle n'est fondée sur rien et qu'aucun objet ne la mesure, alors, à ce moment, Dieu peut être visé et atteint. Il est même, en nous, comme le nerf de cette exigence terrible et fière qui est contestation en acte, contestation sans bornes, capacité de contester jusqu'à l'intelligible, je veux dire d'angoisser même (et surtout) la liberté. Et c'est par là qu'un espoir pourrait nous venir, non pas d'échapper à toute situation, mais de dépasser toute nature pour communier à l'Aséité elle-même.

Cela dit, il est devenu impossible de concevoir Dieu comme un donné pré-posé qui pèserait sur la conscience, comme une altérité rivale et aliénante. On ne peut même plus se contenter d'affirmer qu'il n'est pas un donné, mais un donnant (1). La précision doit aller jusqu'à indiquer que la donation de sens est au compte de l'acte-loi, non de Dieu ; celui-ci n'apporte que l'indétermination infinie d'où peuvent jaillir, en quelque sorte par auto-spiration, le principe déterminant et le système des déterminations. On pourrait objecter que la présence de l'Un indéterminé à la racine de l'auto-déterminant est encore de trop, qu'il suffit de poser l'existence dans une gratuité injustifiable. Il faut répondre que le choix s'impose de buter sur une facticité brutale ou de découvrir une spontanéité souveraine. Se satisfaire à trop bon compte, se borner à dire que l'existence est remise à elle-même, que nous sommes condamnés à vivre, condamnés au sens et à la liberté, c'est entériner un fait, c'est s'accorder un donné, et refuser de le contester au même titre que tout le reste. Ou encore, c'est retourner sans le dire à l'analytisme réflexif, tel que le pratiquait Brunschvicg, et ne pas vouloir répondre pour la vie et la matière. Ou enfin et surtout, c'est confondre, par mégarde ou par ruse, *auto-position* et *aséité*. Mais cette confusion est grossière. Notre privilège est d'auto-détermination ; il n'est pas de nous installer nous-même au delà de toute détermination. Il nous paraît indéniable que l'esprit fini reste un et multiple. De fait, l'existentialisme discerne fort bien que l'existence s'impose à elle-même ses catégories et ses normes ; elle crée ses propres valeurs. Nous disons de même : l'auto-position signifie que l'acte-loi est tout ensemble *position de soi* et *position de lois* (2).

(1) Comme j'ai cru pouvoir le faire dans des écrits antérieurs.

(2) Cette formule nous a été inspirée à la fois par un texte de Lagneau et par une déclaration de Simone de Beauvoir. On trouvera l'un et l'autre rapportés dans notre contribution aux *Etudes blondéliennes*, fasc. 2, p. 127, n. 1. Même M. GILSON, commentant saint Thomas est amené à écrire : « Ces pro-

Il y a ainsi une déhiscence de la subjectivité, un dédoublement sujet-objet, qui se durcit au fur et à mesure qu'on descend les plans de conscience. Cela, personne ne le met en doute ; c'est un signe que la condition humaine est reconnue dans son ambiguïté : menace de la facticité, précarité d'une subjectivité, qui ne peut se poser elle-même sans créer son existence, mais qui reste exposée à la lassitude et à la torpeur, au point de s'enchaîner parfois à son passé plutôt que de construire son avenir. La conscience rencontre là un onéreux devoir : s'assumer, elle et toutes ses structures, sans pouvoir ni s'échapper ni les déposer ; elle est créatrice, mais en même temps limitée. L'Absolu, quant à lui, n'est asservi à aucune condition de ce genre ; il n'est asservi à aucune condition ; il n'a pas à se déterminer, voire à se créer, selon l'expression équivoque *causa sui* ; il n'y a aucun écart, aucune dénivellation entre son existence et son essence, entre son *Soi* et sa *loi*. Sa simplicité échappe à ces corrélations ; il n'est question pour lui ni de dédoublement ni de redoublement (1). Aussi bien son pur jaillissement mérite-t-il le nom d'*aséité* qui, malgré l'étymologie, désigne moins une auto-causation qu'une spontanéité radicale. Dieu n'a pas à se poser (le pronominal est de trop) ; il a encore moins à poser des lois pour se poser lui-même. Auto-position, auto-régulation, ces termes ne lui conviennent pas ; ils doivent nous être réservés ; nous sommes seuls à devoir

priétés [le bon, le vrai, le beau], que l'on nomme souvent les *transcendants*, n'ont de sens et de réalité qu'en fonction de l'être, qui les pose toutes en se posant » (*Le thomisme*, 4^e éd., Paris, Vrin, 1942, p. 146).

(1) En étudiant l'athéisme sartrien (cf. *Foi et interrogation*, pp. 93 sq.), j'avais tenté naguère de montrer que le Dieu trinitaire du christianisme échappe aux objections de Sartre. Seuls le Dieu moniste (simple axiome), le Dieu dualistique (relation Réflété-Réflétant) se trouvent compromis par l'impossibilité de concilier l'En-soi et le Pour-soi. Si je ne reprends pas ici cette démonstration, c'est parce qu'elle emprunte à une problématique qui doit au préalable être critiquée. Le dogme trinitaire est une structure extrêmement complexe, sur laquelle nous reviendrons. Dans la mesure où il objective la triple intervention du Créateur, du Rédempteur, du Sanctificateur, il semble hypostasier des données contingentes (elles-mêmes élaborées en fonction d'une mentalité déterminée). Dans la mesure où il exprime des relations nécessaires et qu'il s'essaie à concorder les exigences antithétiques de la subjectivité et de l'objectivité, il est l'une des intuitions les plus extraordinaires de l'esprit humain. L'historien pourra y déceler une inspiration alexandrine : ce ne sera pas une grande surprise. L'important est de saisir la signification d'une telle démarche ; là, le critique a son mot à dire. Il notera, par exemple, que le psychologisme risque de gâter cette construction métaphysique (les trinités psychologiques ne sont pas du même ordre). Il remarquera aussi, croyons-nous, que mettre à égalité le schéma trinitaire et le caractère trans-ordinal de Dieu, c'est confondre la transcendance elle-même avec les modes d'appréhension de la conscience. De ces écueils, ni saint Augustin, ni Blondel ne se sont suffisamment gardés. Avec Scot Érigène, s'inspirant de Denys, il faudrait répéter que Dieu est plus qu'Unité et plus que Trinité. En aucun cas, il ne peut être circonscrit par l'intentionnalité qui le vise.

nous imposer des médiations pour pouvoir nous égaier. Dieu est, au contraire, équation parfaite et souveraine. C'est pourquoi le passage efficace de l'auto-position à l'Aséité ne pourrait être effectué que par grâce, c'est-à-dire par une initiative de Dieu, non par une prétention de nous-mêmes.

Il reste que l'Aséité nous domine et nous dépasse. On voit en quel sens. L'athée se croit fondé à dire que nous ne sommes pas pleinement autonomes, si, pour être, nous devons tenir l'être d'un autre. Ce n'est qu'apparence, ou difficulté inhérente au langage. Car la relation de l'esprit à Dieu est incommensurable à toute autre. La transcendence divine ne crée pas l'esprit comme une chose ; elle féconde l'immanence spirituelle ; *elle crée des auto-créateurs* (1).

Après quoi, nous ne cherchons pas à dissimuler cette dépendance, nous la proclamons. Elle est un fait et plus qu'un fait ; elle est le mystère de notre origine ; la conscience, selon le mot de Brunschvicg, ne peut se rendre à la fois plus jeune et plus vieille qu'elle-même. Mais, alors que la phénoménologie athée se cabre sur une facticité injustifiable, que néanmoins elle dramatise, nous observons que le mystère du fait initial n'est pas sans action sur nous. Il ne se laisse pas cerner par l'analyse (toute histoire des origines est expression imaginative). Mais il nous éclaire bien davantage : c'est lui qui nous jette en avant et nous ouvre aux tâches humaines ; on lui doit de pouvoir exercer l'ensemble des fonctions de la conscience. Au terme de ses entreprises se révélera la destinée de l'esprit. La mise en route n'est comprise qu'à l'étape ; la fin illumine le commencement, et l'arrivée le départ. L' α n'est rejoint qu'à l' ω . Pratiquement, l'Absolu ne sera peut-être reconnu sans honte et sans susceptibilité que lorsque l'hypothèse aura pris corps d'un élargissement de l'auto-position à la mesure de l'Aséité. La libération de l'homme pourrait alors être complète. Un Dieu simplement bienfaiteur restera toujours paternaliste ; c'est mieux qu'un tyran, c'est encore une subtile aliénation. Seul un Dieu, capable de faire partager sa spontanéité, peut assurer le salut et la dignité de l'esprit. Mais cela concerne

(1) M. Claude TRESMONTANT dans son *Essai sur la pensée hébraïque*, Paris, Le Cerf, 1953, n'hésite pas à écrire : « La méthode de Dieu, exigée par son amour, a été de créer un être qui puisse se créer lui-même et ainsi devenir vraiment un dieu, un être à l'image et à la ressemblance du Créateur » (p. 147 ; la formule est soulignée dans le texte). Dans un tout autre contexte, M. PRADINES écrit : « L'esprit le plus humble, dès qu'il est esprit, ne peut faire moins que de créer le monde. C'est au sens le plus vrai que Dieu l'a fait à son image : il l'a créé créateur, n'en déplaise à Malebranche » (*Esprit de la religion*, Paris, Aubier, 1941, p. 46).

la spiritualité vivante. La tâche du critique se bornerait à définir les conditions de possibilité et de validité d'une telle promotion (1).

IV

L'acte-loi, auto-déterminant, singulier et universel, libre et productif, est enfin éternité vivante, disons mieux, temporalisation jugée et unifiée.

Remarquons que Dieu n'est pas éternel au même sens, ou bien que le concept d'éternité, appliqué à Dieu, reste inadéquat(2). Car l'éternité pour nous reste prise dans une corrélation dont le temps est le second terme. La définition de Boèce : « L'éternité est la possession entière, parfaite et simultanée d'une vie sans terme (3) » recourt à des schèmes spatiaux, ce qui est inévitable puisqu'il faut parler, et même à des schèmes temporels, ce qui est plus ennuyeux ici : l'éternité est, en somme, la *simultanéisation* du temps ; par quoi il faut entendre la récapitulation immédiate et totale des dimensions de la durée, donc une présence à soi indivisible. Ce procédé négatif a du bon s'il s'agit de conjurer la succession et de dégager l'immutabilité de Dieu ; on souligne ainsi la différence d'avec nous, on refuse de compromettre l'Absolu dans notre propre changement. Mais c'est là un souci de préservation, qu'on peut avoir à propos de tout attribut divin. Lorsqu'il s'agit, non plus d'épargner à Dieu nos limites, mais de saisir son Acte pur, la négation purifiante tourne court, et c'est heureux. Le cas présent fait bien sentir cette difficulté. On déclare Dieu éternel, mais par opposition à l'avant et à l'après qui sont de notre condition ; on se contente de ressaisir, de ramasser en un, ce qui est dispersé, puis de remplir, d'intensifier le *maintenant* de l'instant temporel qui, laissé à lui-même, comme le note finement saint Thomas, est vide parce qu'abstrait. Ce fai-

(1) Dans mon travail déjà cité des *Etudes blondéliennes*, j'ai tenté de montrer comment Sartre et Polin placent à la racine de la liberté, soit le Néant, soit le refus du donné. Aucune de ces deux notions ne s'éclaire elle-même ; elles sont admises comme des postulats. On se donne la liberté avec mille privilèges, en particulier celui de la négativité efficace. Mais le fait de cette productivité absolue ne soulève aucune curiosité. On en profite, on ne cherche pas à l'éluider. Il est vrai qu'on identifie à tout coup théisme et objectivisme. On se ferme ainsi la voie vers Dieu. A notre sens, l'hénologie la rouvre et disloque l'humanisme athée. Grâce à elle, en effet, la créativité humaine se trouve réintroduite de plein droit en contexte théiste.

(2) Saint Thomas n'hésite pas, sur ce point même, à parler de « l'infirmité de nos concepts » en face de Dieu. Ia P., Q. 10, a. 2.

(3) Cité par saint THOMAS, Ia P., Q. 10, a. 1, *ad primum*. Saint Thomas rallie finalement à cette définition, après l'avoir critiquée de près.

sant, on use d'une double habileté : on insère Dieu dans la série catégoriale, puis, pour sauvegarder son infinité, on l'en retire. Ruse cumulative, dont on ne saurait dire si l'échec où elle court est à situer au premier moment ou au second. Car objectiver Dieu semble tout aussi illusoire que lui rendre sa transcendance après l'avoir négligée. Il convient d'être plus prudent ou moins ambitieux.

Au reste, si saint Thomas par exemple identifie Dieu et l'éternité, c'est qu'il admet une éternité participable. Et il peut l'admettre, parce que l'ontologie, pourvue de la notion d'analogie et prémunie par elle contre tout panthéisme, est une dialectique de participation descendante. L'hénologie, elle, n'a besoin d'aucun artifice logique pour préserver la Transcendance ; elle confie à l'ordre des déterminations (situé dans l'esprit) le rôle dévolu à l'analogie, à savoir : empêcher le fini de s'absorber dans l'infini et de se confondre avec lui. L'hénologie connaît ainsi la procession, non la participation, et fait de Dieu, non l'Être, mais l'Un. Dès lors, les dérivations de l'Un ne peuvent être, à proprement parler, des « participations » de l'Être éternel. Dieu demeure au delà de notre conception de l'éternité comme il demeure au delà de l'être. De même qu'il dépasse la corrélation essence-existence, il dépasse celle de temps-éternité ; une fois pour toutes, il dépasse toutes les corrélations comme toutes les déterminations (1).

L'éternité et le temps reviennent ainsi, de droit, non à l'Un, mais à l'acte-loi. C'est la distension de l'une à l'autre qui permet le déploiement des différents plans de conscience. Le sommet de l'esprit est comme l'unité d'une diversité. Et cette unité originaire s'appelle éternité en ce qu'elle domine, pénètre et illumine toutes les zones de changement. Elle est l'âme de tous les mouvements, le principe vivant qui les empêche de s'emporter eux-mêmes dans un devenir évanescent. Lorsque précisément la durée cesse d'être fluence pure et réconcilie mesure et mobilité, naît le temps.

(1) Il va sans dire que Dieu ne peut pas être moins qu'éternel, car il est la source de l'éternité de l'esprit. A ce sujet, remarquons bien la cohérence du thomisme : il place dans l'intelligence divine les vérités éternelles, parce que le concept d'éternité dans ce système ne convient pleinement qu'à Dieu. — Quant à l'appellation d'éternel appliquée par l'Écriture à Dieu, elle s'offre à toute critique du langage spontané ; employée là dans un sens pré-critique, elle vise remarquablement juste en ce qu'elle cherche à rejoindre Dieu par delà tout changement. L'Écriture use d'ailleurs de cette appellation, même pour ce qui n'est pas Dieu, difficulté que saint Thomas s'oppose à lui-même. Détail curieux, ce docteur met en enfer, non l'éternité, mais une sorte de temps : *In inferno non est vera aeternitas, sed magis tempus*. Ia P., Q. 10, a. 3, Resp. 2.

Mais alors éclate aussitôt son rapport à l'éternité (1). Celle-ci est sa mesure même : elle est l'unité unifiante dont il a besoin pour renaître à chaque instant de ses cendres, mieux, pour maintenir toute signification par delà le décousu du discours et la discontinuité psychologique. Ainsi l'éternité et le temps, loin de s'exclure, s'impliquent ; seule l'éternité est temporalisante, seul le temps peut réussir, au niveau de la conscience psycho-empirique, à exprimer l'éternité. Car de soi l'éternité ne se laisse saisir ni par l'observation ni par la réflexion ; comme l'unité, elle est apercevante et inaperçue. Essayons d'immobiliser le temps pour la découvrir : peine perdue. Le présent n'est que la capacité de notre attention, laquelle est perpétuellement mouvante : ce à quoi je suis attentif, c'est ou bien du passé (le présent vient d'y tomber) ou bien du futur (le présent reste une tâche à faire). Autrement dit, je me meus dans l'imaginaire beaucoup plus que dans l'objet réel. Le temps est peut-être cette force d'arrachement qui me déprend de ce qui est là pour le rejeter derrière moi ou le projeter devant moi (2), me libérant ainsi pour les entreprises à venir. Être temporel, c'est avant tout imaginer (3), c'est-à-dire circuler dans la durée, en remonter et en descendre le cours à volonté. Seulement, cela se fait toujours

(1) La réciproque est également vraie : l'éternité n'est saisissable pour nous qu'en fonction de l'expérience temporelle. « L'idée d'éternité s'évanouit, écrit Maurice NÉDONCELLE commentant une opinion de F. von Hügel, si nous ne pouvons pas l'opposer à la succession » (*La pensée religieuse de Friedrich von Hügel*, Paris, Vrin, 1935, p. 95).

(2) On saisit par là à quel point les philosophes ont raison de lier temps et espace. Juxtaposition et succession sont deux mises en ordre solidaires ; elles préludent à une action qui doit se situer et s'orienter pour être efficace sans cesser d'être libre.

(3) C'est ce caractère imaginatif qui fait dire à certains auteurs que le temps est un mythe. M. Gaston BERGER le définit comme suit : « Construction collective d'une représentation à laquelle ne correspond aucune « réalité », mais qui nous délivre de la solitude et permet une action commune, le temps semble nous livrer sa nature véritable : il est un mythe » (*Approche phénoménologique du problème du temps*, Arguments présentés à la Société française de Philosophie en sa séance du 3 juin 1950). De fait, nous croyons le temps mythique, mais ce mythe, qui irrealise passé et futur (« passé et avenir sont ineffectuables par essence, dit M. Berger. Ce qui s'offre est toujours au présent »), est comme un index existentiel de l'éternel présent. Le sujet humain ne peut retenir celui-ci, il ne peut le fixer dans un moment. Il le vise sans cesse et sans cesse il le laisse échapper. C'est pourquoi la présence à soi devient histoire ; elle éclate, en quelque sorte ; elle se distend du côté du passé et s'étire du côté de l'avenir. Elle se représente ou se rejoue ce qui n'est plus (souvenir), elle symbolise et devance ce qui n'est pas encore (anticipation). Le mythe temporel lui permet de dominer à quelque degré ce qui déborde ses prises. C'est une ruse, sans être une fiction. Car l'impératif de présence à soi, jusque dans son recours aux artifices de l'imaginaire, conserve une exigence intacte. Il urge à tout instant sans rémission ni répit. La conscience simultanée de cet impératif et de l'échec partiel que subit la conscience lorsqu'elle cherche à le réaliser, produit l'angoisse.

selon un double point d'attache : le corps, qui est un poste d'observation dont on ne peut sortir, et qui reste exposé aux injures de l'évolution biologique ; l'invariant du jugement, qui maintient une orientation à sens unique et qui impose à la mobilité l'irréversibilité (1). La temporalisation est ainsi dépendante à la fois du corps et de l'éternité.

Pendant cette double référence au corps et à l'éternité semble peu cohérente, voire contradictoire. Il semble plus commode et plus rigoureux d'immerger la conscience tout entière dans le temps, plutôt que de lui faire déployer la temporalité à partir de l'éternité. C'est que le corps semble avoir assez de souplesse pour se prêter aux prises perceptives les plus variées ; il peut permettre les mises à distance, en avant ou en arrière, avec une grande facilité ; en outre, il assure une continuité suffisante qui enchaîne les divers rapports au monde et aux autres dans une même trame de comportement. La temporalisation peut se faire grâce à lui, qui concilie avec bonheur unité et diversité. Le recours à l'éternité devient superflu, sinon nuisible ; car l'éternité semble récuser la relativité incessante des diverses structures, dégagées grâce à l'intervention du corps.

Cette position (2) ne peut nous inquiéter longtemps. Elle a tort de figer l'éternité, en brisant la corrélation que celle-ci entretient avec le temps. Si elle a raison de retrouver en toute perception la médiation du corps, si elle a le mérite de montrer par quelles voies le corps procède à la mise en forme du monde,

(1) La durée bergsonienne se présente comme continue afin de bien distinguer son essence qualitative de celle, morcelable et mesurable, du temps physique. Mais elle ne peut être fluidité pure. Même la durée musicale, à laquelle on la compare souvent, implique distinction et ordre. Après H. Delacroix et J. Nogué, M. Jean PUCELLE note à bon droit : « La phrase mélodique, en effet, est organisation vivante, accentuation, combinaison de coupes et de rythmes. Plutôt qu'un flux, elle est une structure qui se déplace... Si le phrasé musical est un mouvement structuré, pourquoi la durée ne le serait-elle pas aussi ?... Elle se construit... elle s'articule » (*Le temps*, Paris, P. U. F., 1955, p. 51). Ce qui scande le temps, c'est la dialectique présence-absence ou encore la dialectique appui-élan (*op. cit.*, p. 53). Le temps apparaît alors comme la figure de notre action, laquelle est un dynamisme orienté, mais ne peut progresser qu'en appuyant son intention sur les déterminations du passé, qu'en l'ouvrant sur l'indétermination de l'avenir.

(2) On aura compris que nous faisons allusion à une philosophie du genre de celle de M. Merleau-Ponty. Nos griefs pourraient aller aussi au système sartrien. Mais pour Sartre, la liberté si triomphalement productive, si efficacement négatrice, paraît bien dominer et maîtriser le devenir. Pourquoi alors refuser de nommer l'éternité vivante ? C'est sans doute parce que l'éternisme est confondu avec l'objectivisme. Trop souvent l'existentialisme n'est qu'un nettoyage du vocabulaire rationaliste, une sorte de dégel du rationalisme assimilé à un statisme. Mais c'est une illusion de croire que le véritable rationalisme est un immobilisme, ou encore un survol impersonnel de l'expérience concrète.

elle reste incapable de justifier le passage de l'irréfléchi à la réflexion, ou, en général, de la structure au structurant. Dire que la notion de structure comporte sujet et objet indissolublement liés, ce n'est pas élucider le fait que certaines structures sont muettes et passives, tandis que d'autres sont intentionnellement expressives et actives. C'est au contraire, et sans l'avouer, étendre à la nature entière les fonctions catégoriales de la pensée pensante. En mettant l'absolu dans l'esprit et tout l'esprit dans le corps, on finit par obtenir une perception étonnamment riche et savante. Mais pourquoi tout bloquer en un et tout condenser sur le plan le plus bas ? C'est un vigoureux plaidoyer pour l'incarnation ; ce n'est pas une situation aisée pour le repérage des niveaux de vérité, sans lequel il n'est pas de critique possible.

Tenons donc pour assuré que l'éternité et le temps s'entre-répondent. Nous sommes loin de leur faire jouer le même rôle, de les doter du même genre d'efficacité. La causalité va ici de haut en bas, non de bas en haut ; il n'y a même pas de causalité réciproque, parce que l'empirique ne mord jamais, en tant que tel, sur le transcendantal. L'éternité temporalise, mais ce n'est pas le temps qui, de son fait, éternise. Quelle est donc sa fonction, et sa part d'efficace ? Elle ne peut être — nous l'avons insinué plus haut — que d'ordre expressif ou symbolisant, ce qui ne signifie pas irréel ou inconsistant. Le temps, c'est d'abord l'éternité présente ; c'est aussi l'éternité manifeste ; c'est enfin l'éternité totalisante ; je veux dire que le temps est ce par quoi l'unité se révèle à l'œuvre dans la conscience, y témoigne de sa présence opérante et sauve finalement de la dispersion tout ce qui a été accompli. N'est-ce pas là quelque chose de très positif ? Le temps n'est autre que l'éternité même, mais réfléchie dans une psychologie, c'est-à-dire dans un plan de conscience qui ne peut recevoir l'unité spirituelle que diffractée. Du moins, de cette façon, l'unité descend réellement dans le divers, y prend corps et s'y maintient malgré tous les risques. Si la matérialité met en nous l'oubli, il est vrai aussi que, grâce à elle, l'unité étend son règne sur des zones de plus en plus larges de matière et de vie. Le temps est à la fois l'occasion, le lieu et l'instrument de cette conquête ; il ne faut ni le surfaire ni le dégrader ; il est pour nous le mode d'actualisation, de présentification de l'éternité, tandis que l'éternité est vraiment la source, la mesure et la justification du temps.

Le rapport de l'éternité au temps a cependant été compris de façons très différentes, même chez ceux qui entendent échapper au devenir pur. Le temps peut être l'image mobile de l'im-

mobile éternité (1) ou bien le lieu des options contingentes (2) qui décideront d'une survie de bonheur ou de malheur. Dans le premier cas, le temps semble illusoire ; dans le second cas, il semble efficace à l'excès, et pour ainsi dire plus valorisant que l'éternité même. A ce contraste s'ajoute celui des schèmes représentatifs correspondants : cycle ou progrès linéaire, retour éternel ou série unique et orientée (3). La différence importe d'autant plus qu'elle inspire des mentalités religieuses antithétiques : la mentalité grecque et la mentalité judéo-chrétienne (4). Les préoccupations sur l'au-delà, qui jouent un si grand rôle en morale et en religion, viennent encore accroître l'intérêt de la confrontation. Il convient donc de prendre parti là-dessus.

Disons d'abord que la question des schèmes est ici moins décisive qu'on ne croit. Les modernes se sont grisés de l'idée de progrès et tout à fait enivrés de la notion d'histoire. Au contraire, les anciens ne prenaient jamais aucun *hapax* au tragique ; ils s'attachaient surtout au permanent. La perspective des éternels retours ne les choquait pas ; c'était la preuve à leurs yeux que l'ordre régnait dans le cosmos et que l'universalité des lois ne connaissait ni démenti ni restriction. Au surplus, leur naïveté était peut-être moins grande que celle de certains modernes. Lorsqu'un stoïcien imagine le cataclysme de refonte et de relancement à la fin de la grande année, il risque fort d'être mis en garde contre la fiction et d'en tirer la leçon par delà la littéralité (5) ; tandis qu'un moderne s'empresse souvent de prendre au pied de la lettre le mythe du progrès et de lui donner une portée réaliste qu'il ne saurait avoir. La prudence doit revenir à nouveau de notre côté ; autrement, en accusant les anciens,

(1) Cette formule du *Timée*, 37 a, est longuement commentée par PLOTIN dans *Enn.*, III, 7, 1, 11 et 13 ; I, 5, 7.

(2) Cf. par exemple, Jean GUITTON, *Justification du temps*, Paris, P. U. F., 1941, pp. 8 et 39.

(3) On peut étudier cette opposition dans les thèses du même J. GUITTON, *Du temps et de l'éternité chez Plotin et saint Augustin* et *La philosophie de Newman : Essai sur l'idée de développement*, Paris, Boivin, 1933.

(4) Chose notable : Brunschvicg, qui est spinoziste, et donc très logiquement, éterniste au niveau de l'unité, redevient progressiste, à la manière bergsonienne, au niveau de l'effectivité. Quant aux phénoménologues temporalistes purs, leur notion de durée renvoie à une progression à sens unique, ce sens ne relevant dans sa détermination que de l'initiative subjective, affrontée au monde et aux autres consciences.

(5) Cette leçon est celle d'un rationalisme intégral. Cf. E. BRÉHIER, *Histoire de la philosophie*, t. I, 1938, p. 314. — Récemment, M. Victor GOLDSCHMIDT a montré que les stoïciens, en se servant de l'éternisme pour donner le primat au présent, avaient réussi à conférer à l'engagement moral un sérieux aussi appuyé que celui des éthiques contingentistes. Cf. *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Paris, Vrin, 1953, pp. 209-210, § 108.

nous risquerions de commettre des bévues plus graves que les leurs ; en tout cas, nous serions tentés d'accorder à nos propres structures imaginatives plus de crédit qu'eux-mêmes n'en donnaient peut-être aux leurs.

La vérité, en effet, c'est que cycle ou linéarité ne sont que des schèmes à notre disposition, non des décalques objectifs. La linéarité a sans doute toujours appartenu à l'individu comme la forme de sa mémoire personnelle. La cyclicité a d'abord été la forme du devenir collectif, du moins lorsque celui-ci put être pensé à la mesure du cosmos. Seul le peuple juif, ayant purgé relativement vite sa manie des cosmogonies imaginatives (1), est parvenu assez tôt à penser le devenir collectif lui-même, y compris le devenir cosmique, comme une histoire personnelle faite de relations entretenues avec Dieu. Il fallait pour cela identifier le destin du groupe et la destinée de chacun, ce qui est facile dans une communauté peu différenciée ; il fallait en outre s'accorder le privilège du choix divin : ce qui est facile au temps où chaque peuple a sa divinité (2), ce qui devient plus ambigu (en raison de l'orgueil qui se flatte), mais aussi plus décisif, lorsque le Dieu d'alliance est réellement pensé comme le Dieu unique régnant sur tous les peuples. A ce moment précis, l'évolution d'Israël se conçoit comme une suite d'étapes liées ; elle se trouve orientée vers le messie libérateur, qui changera les tribus en conquérantes du monde. La communauté juive prend ainsi conscience de son unité à travers le temps ; peu à peu, elle se fait centre de l'histoire universelle ; elle soude ensemble les générations qui l'ont suscitée et qui se sont relayées pour porter et transmettre le même flambeau ; elle commence à entrevoir une

(1) Ceci est trop méconnu. Qu'on songe à la sobriété du récit de la création en comparaison des mythes babyloniens. L'aspiration monothéiste a purifié maints éléments troubles, l'idée de création aussi. Et les Hébreux ont pu penser leur relation à Dieu comme un dialogue de personne à personne ; ainsi fut forgée une alliance pour des buts précis, amorçant une collaboration ponctuée d'événements significatifs, ordonnés à la même fin et classifiables en fonction d'elle. De là est née la catégorie d'*histoire*. Toutefois cette histoire fut celle d'un salut temporel avant de devenir l'histoire du salut spirituel. Et ce que les cosmogonies avaient perdu en éléments imaginatifs, les apocalypses le recouvrèrent. La sensibilité hébraïque n'a jamais cessé de visualiser, de dramatiser les péripéties des relations avec Dieu. Ceci explique l'étendue de son influence religieuse. Car les schèmes affectifs sont quasi tout-puissants pour galvaniser un peuple ; ils y réussissent incontestablement mieux que l'idée nue.

(2) Le *Vocabulaire* d'A. LALANDE appelle « hénothéisme » (terme forgé par Max Müller) le culte d'une seule divinité, lors même qu'on admet qu'il en existe d'autres et que chaque peuple peut avoir la sienne. Le monothéisme est au contraire la croyance à un Dieu unique et universel ; il n'a existé que dans la dernière phase de l'histoire d'Israël, celle que Renan appelait la « phase évoluée ». Cf. *Vocabulaire*, 5^e éd., pp. 397 et 634-635.

sotériologie, dont l'application ne fera acception de personne, si ce n'est que les fils d'Israël continueront d'être les instruments providentiels, c'est-à-dire les maîtres. De la sorte, l'histoire irréversible, l'histoire où l'événement singulier devient un absolu parce qu'il prépare l'avènement de l'Absolu (1), l'histoire, au sens de contingence réalisatrice, est née. Et elle est née, répétons-le, parce que le schéma linéaire, qui est celui de toute évolution personnelle, a été transposé sur le plan collectif — transposition ambiguë, puisqu'elle s'est faite dans la perspective d'un univers anthropocentrique, voire judéocentrique (2). Cependant cette extension des catégories personnelles n'aurait pas été possible, si elle n'avait été soutenue par l'idée primordiale d'un dialogue avec Dieu (idée familière à toute psychologie personnaliste). Dieu débouchant dans l'histoire, voilà le moyen court pour valoriser celle-ci, pour la charger d'un sens à nul autre pareil. L'histoire est révélation, le temps est manifestation des desseins de Dieu sur l'humanité.

Nous retrouverons, au moment voulu, cette création originale de la pensée juive, dont le schématisme chrétien est issu. Il suffit pour lors d'avoir noté l'origine du schème linéaire ; il vient d'une extension et d'une généralisation de structures individuelles, qu'il restera à critiquer.

Le schème cyclique, lui, est perspective cosmologique : il est objectivation, non pas de la psychologie individuelle, mais de l'ordre impersonnel et rationnel. Le mouvement parfait, aux yeux des Grecs, n'est-il pas la révolution astrale, véritable harmonie divine ? Et ne faut-il pas que l'organisation biophysique soit aussi légaliste que la cité la mieux ordonnée ? Mais ce respect de l'ordre, ce goût de la mesure, de la hiérarchie, de l'eurythmie, ne va pas jusqu'à dissoudre le point de vue de l'individu ; il sert à penser le cosmos, il ne supprime pas la psychologie. Le schème cyclique, qui supporte la vision du monde, n'exclut pas, à ses côtés, le schème linéaire, qui subsiste pour rendre compte des fluctuations de la vie personnelle. Mise à

(1) Cet avènement a pris finalement une forme paradoxale, voire déconcertante, car le monothéisme juif était abrupt, iconoclaste. L'idée d'Incarnation fut une assumption du fait messianique à la catégorie de Logos, notion en partie étrangère à la mentalité hébraïque.

(2) Cependant, S. W. BARON (cf. *Histoire d'Israël*, t. I, trad. V. NIKIPROWETZKY, Paris, P. U. F., 1956, pp. 3-41) a montré que, sans recours à une perspective de ce genre, Israël n'aurait pu être l'*instituteur* de la religion positive. En valorisant l'histoire par l'idée de révélation, d'alliance divine, etc., le judaïsme a fait passer la religion du naturalisme à l'humanisme : c'est là un gain incontestable. Je résume et commente la thèse de BARON dans *La foi n'est pas un cri*, chap. II : « L'expérience d'Israël ».

part la question d'état-civil (qui ■ son importance pour les cadres sociaux de la mémoire), les anciens, et tout aussi bien n'importe quel individu, même inculte, sont capables de repérer, au moins en gros, enfance, jeunesse, vieillesse ; ni l'idée de progrès ni le sentiment de continuité ne leur sont étrangers (1) ; pour peu qu'ils échappent à l'oppression du groupe et qu'ils ne se trouvent pas réduits à leur fonction, ils chargent leur vie personnelle d'une densité particulière ; ils finissent par éprouver individuellement l'angoisse de l'au-delà, même s'ils méprisent les affaires biologiques de la mort. Cela s'est vu dans tout le monde hellénistique et a préparé pour le christianisme le plus beau champ d'influence : l'aspiration à l'immortalité en tant que salut singulier a favorisé la foi à la Rédemption. Replacé dans ces perspectives, le schème linéaire se révèle commun à tous les individus : il est comme le graphique de la conscience de soi et aussi comme la courbe de l'espérance humaine, de ses craintes et de ses conjurations du sort. Nous rejoignons ici ce que nous disions à propos du Moi sotériologique.

D'où vient cependant que la science moderne, qui a découvert les lois de l'objectivité, applique encore au monde un schéma linéaire ? Veut-elle par là retourner à l'anthropocentrisme ? Qu'a-t-elle contre le schème cyclique qu'elle débusque de partout, même de l'astronomie ou de la macrophysique ? A vrai dire, elle risque de se méprendre sur le rôle des schèmes, que ce soit le schème linéaire ou le schème cyclique. La paléontologie, par exemple, date approximativement l'apparition de l'homme, puis ses différents âges géo-ethniques ; elle conclut que l'humanité (quel que soit son type de genèse, fixiste ou transformiste) est un tout contingent qui, à l'instar de l'individu, naît, croît et meurt. Or, par cette conclusion, le savant extrapole sans l'avouer. Il se situe dans un temps pré-humain qui est une énorme fiction (2), obtenue par des déductions rétro-actives, dont le caractère chronomorphique est hors de doute (3). Admettons néanmoins que

(1) On peut dire seulement qu'ils n'y attachent pas le même prix qu'un moderne. En particulier, les penseurs de l'Antiquité opposent volontiers, pour la plupart, l'immutabilité de l'idée aux variations du devenir sensible et à l'agitation des passions.

(2) Je ne suis pas sûr que Pierre TEILHARD DE CHARDIN puisse échapper à ce grief. Cf. *Le phénomène humain*, Paris, Le Seuil, 1956, pp. 65 sq.

(3) « Car que veut-on dire au juste, écrit M. Merleau-Ponty, en disant que le monde a existé avant les consciences humaines ? On veut dire par exemple que la terre est issue d'une nébuleuse primitive où les conditions de la vie n'étaient pas réunies. Mais chacun de ces mots comme chacune des équations de la physique présuppose *notre* expérience préscientifique du monde et cette référence au monde *vécu* contribue à en constituer la signification valable. Rien ne me fera jamais comprendre ce que pourrait être une nébuleuse, qui ne serait

l'homme, cet être temporel, puisse se précéder lui-même et se voir naître (concession généreuse) : il reste un autre coup à porter au savant intemporel. La science peut embrasser telle ou telle portion de la durée (qu'elle apprécie inévitablement en fonction des mesures de l'instrumentation humaine). Mais elle demeure incapable de décider si ce qu'elle atteint est autre chose qu'un tout partiel, c'est-à-dire un *cycle* ou une *économie* parmi d'autres. Bref, disons que ni la science ni la philosophie ne peuvent assurer que le monde a eu un commencement (1). Saint Thomas le reconnaissait après Aristote ; il apprenait de la foi seule que la création a commencé. Mais on ne voit pas pourquoi la foi s'intéresserait à une autre économie que la nôtre, pourquoi elle inventerait un nouveau chapitre métaphysique, où il serait prouvé que la temporalité peut être survolée, précédée ou annulée.

Il serait prudent de n'hypostasier aucun schème, aucune catégorie : ni progrès ni retour éternel. Ce sont là des modes de représentation qu'il s'agit d'utiliser, non de réifier. La linéarité est notre structure psychologique la plus familière, voire la plus essentielle, mais elle n'est pas un en-soi : elle est le canevas dont la pensée constituante a besoin pour ordonner et classer certains phénomènes ; la succession comme la juxtaposition, le temps comme l'espace, sont des instruments opératoires ; il n'en faut pas faire des objets. Tenu compte des habitudes mentales, qu'il est aisé de critiquer, mais difficile de changer, nous proposerions volontiers que le schéma linéaire fût adopté chaque fois que la relativité humaine n'anthropomorphise pas trop le réel et qu'au contraire le schéma cyclique fût retenu pour les cas où l'imagination doit savoir se borner. Nous estimons, par exemple, que la catégorie d'histoire (comprise dans un sens unilinéaire) est excellente pour classer quelques millénaires de civilisation, voire de pré-civilisation immédiate. Mais lui faire embrasser tous les temps, ou plus exactement, lui faire embrasser *le temps*, c'est là un abus, c'est recommencer à mettre, non pas le temps dans l'homme, mais l'homme dans le temps, ce qui est l'un des plus vilains tours que le langage joue à la pensée. Le schéma cyclique permettrait de le déjouer : on doit concevoir, en effet, qu'il y a

vue par personne. La nébuleuse de Laplace n'est pas derrière nous, à notre origine, elle est devant nous, dans le monde culturel » (*Phénoménologie de la perception*, 3^e édit., p. 494).

(1) Nous retrouverons ce problème plus tard à propos des schèmes créationnistes. Précisons qu'un monde éternel peut fort bien être éternellement dépendant de son principe. Sur les différences entre platonisme et aristotélisme ■ propos de l'éternité du monde, cf. Joseph MOREAU, *L'idée d'univers dans la pensée antique*, Turin, S. E. I., 1953, pp. 13-18.

progrès à l'intérieur d'un cycle ; mais chaque cycle prend place parmi d'autres cycles ; il n'est jamais que la portion de durée que les capacités humaines sont aptes à mesurer. Au reste, le progrès lui-même n'est pas une accélération uniforme, ni une progression continue : il connaît des ratés, des avancées et des rechutes. Comme les âges de l'intelligence, le progrès fait des caprices : il procède par bonds, en avant, en arrière ; il laisse à l'initiative spirituelle la chance de réussir et le risque d'échouer.

La question des schèmes réglée, celle de leur contenu métaphysique reste entière. Le temps est-il efficace ou expressif ? Ou plutôt, son efficacité, qui est réelle puisqu'elle donne prise à la constitution, est-elle d'ordre empirique ou d'ordre intelligible ? Deux conceptions du temps s'affrontent ici qui rééditent l'antagonisme de tout à l'heure. Mais cette fois il n'est pas sûr que le christianisme soit à ranger d'un seul côté (1). Bornons-nous aux premiers éléments d'une solution. Le problème rebondira plus tard lorsque nous pourrons traiter à fond des schèmes et des catégories contingentistes.

Ceux qui éliminent l'éternité et s'enferment dans le devenir doivent croire à l'efficacité empirique du temps. Ceux, au contraire, qui lient temps et éternité, ne peuvent jamais croire à l'efficacité seulement empirique du progrès évolutif. Parmi les premiers, il s'en trouve pourtant qui rachètent leur empirisme. Et parmi les seconds, il s'en trouve qui trahissent leur éternisme. Ainsi, une curieuse logique leur permet de se contredire en conclusion pour échapper à la contradiction de leurs prémisses. Ni un pur devenir, ni une pluri-dimension temporelle purement mécanique (passé, présent, avenir se différenciant par automatisme psychologique) ne répondent exactement à l'expérience de la temporalité : il y a toujours une unité originaire à sauver, ou bien une liberté, dont la négativité efficace doit jouir d'une continuité réelle. Le principe déterminant, le choix fondamental, ne sont jamais noyés dans le flux phénoménal. Ce sont eux, au contraire, qui le maîtrisent et le rendent signifiant (2). Sans projet

(1) Comme l'a montré M. G. PIDOUX, « il y a dans la Bible plusieurs conceptions du temps », celle du temps linéaire et celle du temps concentré. Cf. A propos de la notion biblique du temps, in *Revue de théologie et de philosophie*, 1952, II, pp. 120-125. De son côté, M. Maurice NEESER ■ pu remarquer, en réponse à *Christ et le temps* d'O. CULLMANN, que le temps n'est pas seulement rectiligne ; il comporte à la fois une marche horizontale et un mouvement vertical (d'où résultent des mues). Cf. même revue, 1950, n° 4, p. 290.

(2) « Le devenir, disait Paul Häberlin, n'a pas de but final. Il trouve chaque fois son but dans chaque instant. Son sens a constamment sa plénitude dans l'actualisation de l'unité éternelle » (cité dans *Revue de métaphysique et de morale*, octobre-décembre 1952, p. 470).

existentiel, pas d'efficacité de l'existence. L'initiative reste au sujet, quoi qu'on dise, et la temporalité ne fait que l'exprimer.

Passons au cas symétriquement inverse : celui des éternistes qui rendent l'éternité plus languissante pour obtenir un temps plus dramatique. Le temps est, d'après eux, la monnaie avec laquelle on achète une éternité de bonheur ; il est aussi le monnayage continu d'une initiative éternelle de Dieu révélant à l'humanité les conditions de son salut. Dans ce contexte, on comprend que chaque acte soit gros d'un infini, que chaque événement de l'histoire religieuse ait une portée décisive. Mais qu'est-ce à dire ? L'événement empirique compte-t-il d'abord par sa matérialité, ou par sa signification ? L'acte de l'agent moral compte-t-il par sa matière ou par sa forme chargée de telle matière ? Nous ne croyons pas qu'aucun théologien puisse répondre en faveur de la facticité, au détriment des structures éternelles. Si la révélation historique est susceptible de prendre autorité sur la conscience religieuse, c'est au titre d'incarnation et de manifestation de vérités supérieures au devenir ; sans quoi tout passe, y compris les prières à l'Immuable, et ses interventions. Le temps est toujours plus que l'étoffe palpable des événements ; il est leur trame significative ou intelligible ; il est l'insertion de l'unité dans le divers, la présence de l'éternité au changeant. Ainsi, son efficacité est réelle, mais non par sa texture empirique ; elle déploie, dans le plan phénoménal, l'efficacité de l'acte-loi éternel (1).

Après ces discussions, il reste à résoudre, sur le même sujet, deux questions connexes (2). Nous abrègerons à dessein, car ces questions ne manqueront pas de reparaitre dans la suite. Si nous disons que l'acte-loi est éternel, que devient la notion d'*âme* chère au christianisme ? Où marquer son commencement absolu, sa création immédiate par Dieu ? Et comment respecter sa survie immortelle ? A ces difficultés, il faut opposer une réduction des chronomorphismes. Notons toutefois que cette réduction ne détruit pas l'intentionnalité des notions réductibles ; elle la dégage, elle la porte à un niveau de vérité supérieur. Il y a ainsi récupération, ou même promotion, de l'idée.

Et d'abord l'âme est une notion à bien déterminer. Si l'on

(1) En critiquant dans des études ultérieures le contingentisme, nous aurons l'occasion de montrer que le schème involutif, loin de détruire la leçon du schème évolutif, la fortifie et lui donne sa vraie portée.

(2) Nous croyons inutile de fournir des descriptions de phénoménologie concrète touchant l'expérience de la temporalité. À quoi bon répéter ce que d'autres ont fort bien dit ? Le philosophe de la religion n'a pas à revoir tous les aspects de la psychologie ni à doubler les autres spécialistes.

en fait un *Moi* ou un *Je* spirituel, le nom d'acte-loi lui convient. Si, au contraire, on la réduit à la *psyché* (1), elle n'a plus qu'un rang subordonné. Quant à l'identification du *Moi* sotériologique (« sauver son âme », « gagner les âmes au Christ », « le Christ par l'effusion de son sang a racheté les âmes »), c'est là un langage pré-critique, légitime, efficace, au plan des activités spontanées, mais hors de jeu dans une étude spéculative sur les rapports du temps et de l'éternité. Restent en cause uniquement l'acte-loi et la *psyché*. L'un et l'autre sont à interpréter, selon les exigences de la réduction, d'un point de vue fonctionnel, non substantialiste. Disons que l'acte-loi est une opération proprement spirituelle ; la *psyché*, dans la diversité de ses rôles (végétatif, sensitif, rationnel), est l'application d'une fonction intelligible au sensible (2), c'est-à-dire au corps et, par le corps, au monde. Dès lors, la référence à l'éternité s'impose en ce qui concerne le principe spirituel ; la référence à la durée s'impose aussi, mais en fonction de la présence du sensible qui a à être informé. Autrement dit, on peut fort bien concevoir que l'acte-loi est éternel, tandis que la *psyché* se spécifie fonctionnellement en vue de l'information du sensible, ce qui se fait sous le signe du temps. Est-ce à dire, dans ce cas, que *psyché* et acte-loi soient comme deux sujets ? Nullement, si ce n'est par illusion spatiale née du langage. L'acte-loi ne peut assumer sa fonction psychique que dans le temps, ou plus exactement, qu'en déployant le temps. Mais c'est bien lui qui la suscite et qui l'exerce. Quant à objecter que nous n'avons pas conscience d'une telle production, Spinoza a déjà répondu : on n'a pas souvenir d'un temps d'avant le temps (3),

(1) Nous appelons ainsi l'ensemble des fonctions psychiques (ou même psycho-somatiques) dans l'homme, mais sans faire allusion aux théories psychanalytiques qui utilisent à d'autres fins le même terme.

(2) Cette formule semble dualistique ; ce n'est qu'apparence ou façon de parler ; la structuration effective pallie ces oppositions.

(3) La déclaration de Spinoza est la suivante : « Il est impossible cependant qu'il nous souvienne d'avoir existé avant le Corps, puisqu'il ne peut y avoir dans le Corps aucun vestige de cette existence et que l'éternité ne peut se définir par le temps ni avoir aucune relation au temps » (*Ethique*, V^e Partie, Prop. XXIII, scolie, traduction APPUHN, t. II, p. 209). Spinoza précise sa pensée quelques lignes plus bas dans les termes suivants : « Bien que donc il ne nous souvienne pas d'avoir existé avant le Corps, nous sentons cependant que notre Ame, en tant qu'elle enveloppe l'essence du Corps avec une sorte d'éternité, est éternelle, et que cette existence de l'Ame ne peut se définir par le temps ou s'expliquer par la durée. L'Ame donc ne peut être dite durer, et son existence ne peut se définir par un temps déterminé qu'en tant qu'elle enveloppe l'existence actuelle du Corps et, dans cette mesure seulement, elle a la puissance de déterminer temporellement l'existence des choses et de les concevoir dans la durée » (*trad. cit.*, pp. 209 et 211). Pour nous, qui distinguons acte-loi et *psyché*, il nous est plus facile d'attribuer au premier l'éternité et la temporalisation vécue à l'âme informant le corps.

car la conscience psychologique est temporalisation vécue ; elle est, par définition, chronomorphe ; elle ne peut précéder la durée.

La création immédiate par Dieu est-elle maintenue dans cette conception ? Oui, pleinement, mais s'agissant de l'acte-loi, elle doit être disjointe des schèmes chronomorphiques. L'acte-loi titre son auto-position de l'aséité de l'Un. Théocentrisme d'autant plus fort qu'il est plus intériorisé : l'esprit ne se constitue que dérivé de la spontanéité absolue et polarisé par elle. Seulement, il n'est plus question de chronologie : toujours pour la même raison qu'il n'y a pas d'antériorité par rapport à la temporalité elle-même. L'acte-loi est éternel : c'est dire qu'il serait absurde de lui assigner un commencement (1). La psyché, du moins, n'a-t-elle pas commencé, n'a-t-elle pas paru en un point du temps ? C'est encore parler très improprement. Car le temps lui-même, si l'on tient à user d'un langage rigoureux, ne commence pas ; il est sans origine assignable, sans point de départ, pour le motif bien simple qu'il n'a rien d'une série objective limitée aux deux extrémités. Il est, dès qu'il est, tri-dimensionnel : passé, présent, futur. Et c'est ce passé qu'on aurait tort d'hypostasier, comme l'*avant* préexistant de la triade temporelle, en dehors de laquelle ni précession ni succession n'ont aucun sens. La psyché ne peut donc être dite avoir surgi dans le temps ; simplement, lorsqu'elle s'apparaît à elle-même, elle se trouve astreinte au régime de la temporalité. Ou bien, si l'on veut malgré tout recourir à des schèmes imaginatifs, il faut dire qu'avant la psyché, il y a seulement l'acte-loi. Pourtant, là encore, c'est fausser gravement les perspectives. Car la conscience ne peut se découvrir, en son fond, acte-loi qu'à travers son psychisme incarné. Bon gré mal gré, elle doit apprendre ensemble et l'éternité de l'intelligible et la temporalité de l'expérience psycho-empirique : double leçon qui ne satisfait pas complètement l'imagination, mais qui délivre un enseignement suffisant pour l'action et la réflexion ; toute autre curiosité sur les origines restera et doit rester vaine.

Avec les chronomorphismes disparaît une illusion fâcheuse : celle qui tendrait à faire croire que l'éternité de l'acte-loi peut prédéterminer la psyché. L'éternité est vie jaillissante, unité unifiante ; elle est l'auto-position même ; toujours actuelle, auto-présente, auto-régulatrice, elle maintient l'acte-loi fidèle à lui-même par delà la disparité des attitudes de la conscience et la multiplicité expressive. Mais son exercice ne nous apparaît

(1) Bien entendu, sa source éternelle reste Dieu.

qu'indirectement, à travers et au sein des expressions qu'il donne de lui-même dans la conscience incarnée. L'acte et sa loi, sa loi et les formulations concrètes de celle-ci, jouent solidairement ; ils ne peuvent être séparés, mais seulement distingués. C'est pourquoi on n'a pas à redouter qu'une liberté intelligible, ou nouménale, ne vienne à forcer les choix historiques, ou même à les effectuer à la place du sujet réel. La liberté ne préexiste jamais à la libération en train de se faire. Mais ce n'est pas à dire que ce qu'elle fait, comme liberté, supprime les résistances empiriques et détruit le mécanisme naturel. Au contraire, comme l'a vu Kant, c'est parce que phénoménalement tout s'enchaîne, que, nouménale, tout est prescrit ; la liberté se donne un phénomène où tout est lié, afin de s'exprimer en lui de façon cohérente, sans être ni prise ni compromise elle-même dans la série causale qu'elle institue. « A cet égard, écrit Kant, l'être raisonnable peut, de toute action contraire à la loi et accomplie par lui [le sujet], quoique, comme phénomène, elle soit suffisamment déterminée dans le passé et comme telle inévitablement nécessaire, dire avec raison, qu'il aurait pu ne pas la faire ; car elle appartient, avec tout le passé qu'elle détermine, à un phénomène unique du caractère qu'il se donne à lui-même et d'après lequel il s'attribue à lui-même comme à une cause indépendante de toute sensibilité, la cause de ces phénomènes (1). » Ainsi, la liberté reste la vraie source de ce qui, au plan phénoménal, apparaît comme déterminé. Mais ce faisant, on ne peut la dire prédéterminante, comme si son choix s'inscrivait chronologiquement au départ du déterminisme qu'elle pose dans l'ordre psycho-empirique ; l'acte de liberté reste d'un autre ordre (2) ; son actualité étant permanente, peut être coextensive à tous les moments du temps ; elle demeure aussi jaillissante, aussi indivisible, quel que soit l'instant de la durée où elle s'exprime. Le déploiement temporel s'effectue en éventail à partir d'elle, mais elle reste contemporaine de chaque dimension du temps. En ce sens, l'âge ne la marque pas ; elle est un *éternel présent*. Surtout, elle n'est jamais une pré-motion qui anticipe ou manœuvre l'acte libre effectif. Elle est l'actualité de cet acte, elle n'est pas son passé ni son hérédité. Le mythe d'une éternité prédétermi-

(1) *Critique de la raison pratique*, liv. I, chap. III, trad. PICAVET, Paris, P. U. F., 1943, p. 104.

(2) « Une création ne peut être admise comme événement parmi les phénomènes », dit très bien KANT (cf. *Critique de la raison pure*, Analytique transcendantale, liv. II, chap. II, 3^e section, 2^e analogie de l'expérience, trad. BARNI-ARCHAMBAULT, t. I, Paris, Flammarion, 1944, p. 223).

nante se trouvera tout à fait conjuré lorsque nous aurons ruiné l'illusion dualiste au sein de l'anthropologie. Il n'y a aucun surmonde, ni réel ni idéal. Et l'intelligible n'est pas un ciel où s'inscrivent les mirages de la terre. Nous aurons soin de le rappler, lorsque, plus bas, l'occasion nous sera fournie de regrouper les éléments de notre description de la condition humaine.

Le chronomorphisme qui faisait de l'apparition de l'âme un commencement dans le temps, fait de sa survie au corps une immortalité, soit séparée, soit réinformante selon un nouveau mode. Laissons de côté ici toute donnée religieuse ; nous retrouverons plus tard le détail des constructions eschatologiques. Ce qui nous intéresse, c'est la notion d'immortalité en elle-même. Elle est surtout négative (1), et elle est, de plus, corrélative d'un point de départ chronomorphique. L'âme est dite immortelle, parce que le corps périt et qu'on refuse de la voir périr avec (un schème dualistique aide plus facilement à concevoir la séparation du corps et de l'âme, moins facilement une restauration possible du composé humain). On la dit également immortelle, parce qu'elle jouit d'une existence qui se prolongera indéfiniment, mais n'a pas toujours été ; elle a eu un commencement, elle n'aura pas de fin. L'immortalité, c'est pour ainsi dire une éternisation greffée sur un surgissement contingent. A parler scolairement, le temps a deux extrémités, l'éternité aucune, et l'immortalité une seule, *ab anteriori*. Ainsi l'imagination parvient-elle à symboliser des notions qu'on n'objective jamais sans les altérer plus ou moins. Seulement, on peut toujours se demander si le sujet d'attribution d'une telle immortalité est la psyché ou l'acte-loi ; et là, de nouveau, tout change selon le cas. L'acte-loi, lui, ne se laisse pas happer par la chronologie ; on n'a pas à le prolonger, parce qu'on n'a pas eu à dater son apparition ; il n'a aucun état civil empirique, ni pour sa naissance, ni pour sa mort, ces deux termes n'ayant aucun sens à son propos (2). Au contraire, la psyché a été déployée en liaison avec le déploiement du temps ; on ne peut la dire éternelle. Devra-t-elle donc, à l'image du sensible, s'effacer après la mort ? Retranscrite dans notre terminologie, cette question équivaut à ceci : la fonction psychique deviendra-t-elle inutile et vaine lorsque le rapport de l'acte-loi au monde aura changé ? On pressent tout ce que la religion

(1) Voir à ce sujet les remarques de L. LAVELLE, *De l'âme humaine*, Paris, Aubier, 1951, pp. 483 sq.

(2) Là encore, qu'on ne se figure pas que l'acte-loi plane, par delà le temps, dans une durée particulière, figée, indéfiniment longue. Ce serait une imagination matérialisante, éloignée de tout esprit critique.

et la morale ont à perdre ou à gagner dans une interrogation de ce genre. L'analyse aura à y revenir lorsqu'il sera possible de scruter une à une les données de la religion positive. Ici, nous ne ferons qu'ébaucher le sens de la réponse.

Rappelons-nous que la prétention de totaliser la durée du monde nous est interdite, soit pour la ressaisir avant son départ, soit pour la contempler après son terme (1). Le rapport au monde ne court donc aucun péril de se trouver sans point d'appui, du moins si l'on ne quitte pas le terrain de l'expérience humaine. Cependant nous savons les actes-lois éternels ; les âmes, au contraire, semblent dérouler leur cortège sur la scène de l'existence historique, puis de nouveau quitter la scène par ordre. Mais quel a été le changement en cela ? Et qui a changé ? Des fonctions psychiques structurant des corps se sont exercées, puis ont cessé leur exercice. Ou encore, des individualités empiriques se sont évanouies en tant que telles ; elles se sont résorbées dans cette biosphère qui est comme l'unité de l'ordre bio-physique tout entier ; la transformation incessante du quadrille azote, carbone, oxygène, hydrogène, ne nous importe pas outre mesure. Par contre, les fonctions psychiques qui œuvraient au sein des individualités biologiques nous intéressent hautement ; étant d'essence intelligible, elles jouissent à ce titre de la même éternité que l'acte-loi ; étant néanmoins des applications sensibles, elles semblent livrées au sort commun de l'empirie.

En réalité, il convient de préciser de quel genre sont les opérations accomplies par la fonction psychique, ou psycho-somatique. Les activités végétatives et sensitives sont abandonnées à la mort nécessairement ; si on tient à les récupérer pour l'au-delà, ce sera dans un tout autre sens, même chez les immortalistes soucieux d'un certain physicisme (le « corps spirituel » n'est tout de même pas le cadavre remis en état de marche, de respirations, de digestion, etc.) (2). Reste l'activité rationnelle (3) ; or, celle-ci ne fait guère problème pour ce qui est des normes et

(1) Les schèmes de *genèse* et d'*eschatologie* sont les supports de ces deux tentatives quasi désespérées. Nous aurons à les filtrer, surtout ceux d'*eschatologie* que surfont l'éloquence et la poésie. Prévenons encore que l'intentionnalité de ces démarches reste intacte, même quand leur schématisation est retournée.

(2) Pourtant certains théologiens fournissent des renseignements pittoresques sur les corps glorieux. Ils tiennent pour une assimilation et une désassimilation célestes ; une telle opinion donne évidemment beaucoup à penser. Cf. V. DE BROGLIE, *De fine ultimo, Pars prior, positiva*, Appendice VI, Paris, Beauchesne, 1948, pp. 292-293.

(3) Ou plus exactement *logico-raisonnelle*, car elle exprime dans un discours logique ce que l'acte-loi constitue par auto-position,

des valeurs qu'elle réfléchit ; normes et valeurs sont créées éternellement par l'acte-loi (1) ; le bénéfice qu'on en a retiré reste donc acquis à jamais. Cependant cette activité rationnelle a servi à constituer une expérience personnelle et concrète au sein d'une situation donnée. On peut alors demander si cette expérience tout entière, au moins en ce qu'elle a de positif, sera elle-même éternisée. Nous répondrons oui, en écho à la tradition spiritualiste, avec l'argument suivant. L'acte-loi ne se donne pas un phénomène de lui-même, par accident, mais par exigence intrinsèque. La psyché, et en général les conditionnements de la conscience, procèdent de lui en vertu d'une loi d'expression qui se confond avec l'expansion processive à tous les niveaux. Le rapport au monde, l'incarnation ne se surajoutent pas à l'acte-loi comme des manifestations arbitraires et extrinsèques. C'est par eux, en eux, que le principe spirituel se rend présent et agissant. S'il est incorporé et situé, c'est parce que sa multiplicité interne, qui l'écarte de l'Unité pure, l'engage dans un réseau de relations et de conditions, qu'il doit dominer pour s'unifier, sans cesser d'être distinct de l'Un. A cet égard, sa « situation », lieu de ses démarches empiriques, ne fait qu'exprimer la façon dont il se rapporte à Dieu au moment où il en procède en se particularisant. C'est dire que son histoire est comme la projection à la fois de son orientation vers l'Absolu et des médiations qui lui sont nécessaires pour se reconquérir sur le multiple. Parce que cette orientation lui est intrinsèque, parce que ces médiations, avant de s'exprimer au dehors, s'imposent au dedans de lui-même, son histoire entière, sa situation concrète, son expérience effective, ne peuvent être perdues pour lui. Elles feront corps éternellement

(1) C'est de là qu'on peut tirer une sorte de preuve ontologique de l'immortalité de l'âme : le *posant* ne peut retourner au *posé*. Pour que les âmes se succèdent, il faut qu'elles apparaissent et disparaissent ; elles semblent alors retomber au niveau du *posé*, non du *posant*. Sartre dira, par exemple, qu'à la mort la liberté déchoit définitivement en passé ou en déterminé ; après le dernier souffle, l'existence n'est plus qu'un destin étalé. En réalité, il y a là une contradiction. La liberté, comme acte de position, ne se confond jamais avec ses résultats, c'est-à-dire avec le déterminisme de ses produits. Jamais le *posant* ne peut s'abîmer dans le *posé*. La chose est déjà exclue par PLATON dans le *Phédon* et dans le *Phèdre* : âme (au sens intellectuel) = vie = être (auto-affirmatif). L'âme platonicienne peut être le sujet des contraires, mais elle n'a pas de contraire ; elle n'a qu'un contradictoire, à savoir le non-être. Elle se pose ainsi par preuve ontologique, si du moins l'on appelle de ce nom toute démarche qui tire la réponse de la question existentiellement comprise, non d'un simple énoncé logique. Preuve ontologique se dit de Dieu, mais aussi de la pensée (le *dubito, cogito, sum* cartésien), et aussi bien de l'âme chez PLATON et PLOTIN. Cf. JOSEPH MOREAU, L'« argument ontologique » dans le « *Phédon* », in *Revue philosophique*, n° 7 à 9, juillet-septembre 1949, pp. 320-343, et JEAN TROUILLARD, *La purification plotinienne*, Paris, P. U. F., 1955, pp. 91-93 : « L'âme auto-affirmative ».

avec lui, parce que ce qu'elles auront manifesté dans le monde, ce n'est pas un ensemble de vérités ou de valeurs accidentellement rencontrées, fortuitement acquises ou méritées, mais bien l'expression d'un éveil à soi-même qui aura révélé ce que chacun était intérieurement, avant qu'il l'apprenne à la mesure de sa lucidité et de son courage. De ce point de vue, la vie d'un homme, le bilan d'une existence, c'est le degré d'aperception que la psyché ou la conscience aura permis de réaliser par rapport à l'acte-loi. Le résultat de cette aperception demeure à jamais valable, parce qu'au fond il traduit et atteste, pour chaque personne, ce qui la constitue personne singulière, c'est-à-dire la distance où elle s'établit elle-même, solidairement avec toutes les autres, vis-à-vis de l'Un.

Quant à savoir si la matière elle-même, condition ultime de l'incarnation des sujets, c'est-à-dire de leur existence au monde et de l'existence du monde, peut à son tour être sauvée, il suffit de signaler qu'elle est incapable de subsister à l'état isolé. Elle est toujours, à quelque degré, informée, structurée ; pour la sauver, il importe que soient sauvées les structures qui la soutiennent. Or ceci est possible, semble-t-il, dans le cas où l'organisation du monde, loin d'être un réseau purement objectivé (ce qui n'a aucun sens) (1), est le produit d'une systématisation active. On aurait à choisir ici entre deux solutions : 1) L'intervention d'une pensée créatrice infinie, portant dans son essence la totalité des essences créées ou créables ; 2) La position des déterminations cosmiques (lesquelles sont finies, quoique en nombre illimité) par des déterminants, également finis dans leur être, mais non limités dans leur puissance opératoire : à savoir les actes-lois eux-mêmes, agissant solidairement et suscitant le maximum de variété par leurs interférences de points de vue. De ces deux solutions éventuelles, on devine que nous préférons la seconde. Car l'Un est bien la source de tout, mais il ne peut porter lui-même les déterminations. Nous verrions donc l'univers comme la projection sensible du réseau relationnel intelligible, que pose éternellement le collège des actes-lois. Mais ceci n'est guère plus qu'une hypothèse (2).

Souvenons-nous, d'ailleurs, que la critique n'a pas à construire par elle-même ; elle se borne à purifier, à juger les constructions de la pensée spontanée. De fait, lorsque nous ren-

(1) SARTRE l'a compris, et a présenté son *En-soi* comme une masse homogène, indifférenciée, sorte de matière-limite qui sert de résistance dialectique.

(2) Plus bas, nous apporterons des arguments en sa faveur.

contrerons à nouveau ce problème dans des travaux ultérieurs, nous aurons à faire le procès d'un certain immédiatisme divin, attaché aux schèmes créationnistes du sens commun. Et nous dirons que *la médiation de déterminants finis comme auteurs de déterminations finies* est plus plausible. Nous concluons alors que le salut de la matière, ou plutôt de ses structures, est lié à l'idée qu'on se fait de la relation des actes-lois au monde. Si l'on distend cette relation, tout est perdu ; si on la maintient, tout peut être gagné, et gagné à tel ou tel titre selon le type même de la relation. Autrement dit, il n'existe point de solution partielle ; tout tient à tout. « Être ou ne pas être, disait Lagneau, soi et toutes choses, il faut choisir (1). » Nous méditerons avec profit sur le salut universel, lorsque nous serons à même de n'attribuer jamais aux divers plans de vérité, de vie ou de réalité, que la valeur respective qui revient à chacun.

Pour lors, il nous semble que seule l'éternité intelligible emporte de droit l'unité stabilisatrice ; il nous semble aussi que la psyché pourrait partager cette unité dans la mesure où, retournant toute expression, surmontant toute dispersion, elle progresserait de structure en structure jusqu'à découvrir l'auto-déterminant, c'est-à-dire l'acte-loi (2). L'éternité délivre, l'éternité conserve aussi ; elle est, en effet, totalité constituante. Et constituer n'est autre chose qu'agir en exprimant, je veux dire posséder en témoignant qu'on possède, faire, et se faire, en sachant qu'on fait.

(1) Cf. *Célèbres leçons et fragments*, éd. Michel ALEXANDRE, Paris, P. U. F., 1950, p. 310.

(2) On comprend alors quelle est la véritable portée du problème de la survie. Il revient à envisager l'immortalité de l'âme comme un index existentiel de l'éternité de l'esprit.

CHAPITRE IV

TABLEAU ANTHROPOLOGIQUE

On ne dira jamais assez l'importance, pour une critique de la religion, des positions noétiques prises par les auteurs. Tout dépend des idées qu'on se fait de Dieu et de l'esprit. C'est pourquoi nous avons fourni d'abondantes précisions sur le rapport de l'intelligible à l'Absolu. Si nous avons cherché à mettre au point une théorie de l'*acte-loi*, ce n'est pas pour le plaisir de raffiner sur la technicité. C'est pour manifester en toute clarté les substruc-tures de nos démarches critiques. Loin de cacher nos postulats, nous les tirons au jour, nous les affichons. Et nous donnons les raisons qui nous poussent à adopter telle ou telle conclusion. Ce n'est pas que nous édifions une philosophie nouvelle, d'essence abstractive, pour, en son nom, critiquer ensuite la religion ; ce serait là un *a priori* insupportable ; non, nous n'avons que faire d'un système ajouté à d'autres systèmes, d'un parti pris gratuit ajouté à d'autres partis pris. La réduction n'est autre chose que le nom technique de la conversion (1). Elle ne crée pas les plans qu'elle repère. C'est l'homme concret, tel qu'il est, qu'il faut analyser ; c'est sa complexité bio-spirituelle qu'il s'agit de différencier avec méthode. (2) La théorie de l'*acte-loi* est un essai d'opérer cette différenciation, d'effectuer ce discernement. Il convient de demander à notre vocabulaire ce qu'on demande aux vocabulaires philosophiques : une expression faite sur

(1) C'est pourquoi, tout en parlant le langage de la phénoménologie, nous ne pensons pas la canoniser ni souscrire à toutes ses thèses. Nous ne consacrons aucun système, pas même nos propres recherches. Une seule chose compte, l'homme vivant.

(2) Si, pour respecter cette complexité, il faut entrer en métaphysique, comment hésiter à le faire ? M. Ferdinand ALQUIÉ affirme crânement : « Il faut dire que, le méta-physique, c'est l'homme même, et qu'on ne saurait être l'ennemi de la métaphysique si l'on n'est, par quelque côté, l'ennemi de l'homme ». Il ajoute : « Rejeter la métaphysique, c'est toujours, en effet, réduire l'homme à un seul plan de réalité et, le plus souvent, à celui de l'objectivité. Or, il est en tout homme des expériences totalement irréductibles à cette dimension... » (*La nostalgie de l'être*, Paris, P. U. F., 1950, p. 139.)

mesure, mais une expression, rien de plus. Mise à part cette fonction auxiliaire, on pourrait le rejeter. Il subsisterait ce qu'il a voulu désigner : cette diversité de plans de conscience qui est celle de l'esprit incarné. L'acte-loi est comme le fond ou la fine pointe de notre personnalité ; il est l'étincelle de liberté, l'initiative de toute création déterminée, de toute constitution. Il n'est pas au-dessus de la conscience, il est en son cœur. Les malentendus sur ce point seraient particulièrement graves. Nous les préviendrons en insistant sur l'unité anthropologique. La religion, si diverse en ses structures, est en même temps très exigeante pour l'unité du composé humain. Le philosophe peut en recueillir l'avertissement ; il cherchera à vérifier si sa conception de l'homme n'est pas trop disparate.

I

La différenciation des niveaux de conscience, en particulier la spécification de l'ordre intelligible (celui de l'acte-loi), ne font-elles pas courir un danger réel à l'unité de l'homme ? Plus d'une fois le lecteur a pu se dire que nos essais de discerner plusieurs plans de clivage dans la totalité humaine, ressemblaient fort à un travail d'abstraction. Pourtant nous protestons que notre intention était de décrire et de *comprendre* une réalité concrète ; cette réalité, on peut, on doit la différencier, sans la désagréger ; on peut, on doit la reconnaître et l'identifier dans chacune de ses structures fondamentales ; mais elle ne se laisse ni « élémenter » ni déduire ou construire *a priori*. Comment donc le repérage des différents niveaux (1), les antinomies ou les interférences de ces niveaux, ne sont-ils pas un obstacle au maintien de l'unité anthropologique, mais bien une condition préalable de cette unité, c'est ce qu'il nous faut dire.

Rappelons-nous constamment que la distinction des plans n'équivaut jamais à situer dans la conscience une pluralité de

(1) On sait qu'une pluralité de niveaux de conscience, avec un Moi curseur et une psychologie extrêmement souple, se trouve chez PLOTIN (cf. par exemple, *Enn.*, IV, 7, 10, éd. BRÉHIER, p. 207). Les anthropologues qui s'inspirent de Husserl ont également le souci de différencier la conscience. Mais le vocabulaire dont ils se servent n'est pas toujours aussi rigoureux qu'il serait souhaitable. Nous préférons la précision de la hiérarchie plotinienne : pensée imaginative ou prélogique ; pensée raisonnable ou discursive ; pensée pure ou contemplative ; à la source de l'esprit, contact avec l'Un, ou extase. Tous ces plans se trouvent ramassés dans un seul jugement. Ce sont des degrés différents de réflexion du jugement sur lui-même. Cf. Jean TROUILLARD, *La procession plotinienne*, Paris, P. U. F., 1955, appendice, pp. 89-92.

sujets. Un pluriel numérique serait la consécration d'un échec : ce n'est pas le sujet concret qui agirait et penserait ; c'est un autre (à savoir le sujet intellectuel) qui se poserait et s'affirmerait aux frais de l'existant réel. Mais, pour mieux saisir ce point, déployons d'abord, par commodité, l'éventail des fonctions de toute personnalité humaine. Nous obtiendrons ainsi le tableau anthropologique qui nous permettra d'assigner à chaque ordre sa place sans que l'unité en soit menacée ; car l'unité de l'homme ne peut être que celle d'un divers.

Nous distinguons dans l'homme :

Entre le pôle supérieur où l'Absolu est visé par l'esprit et le pôle inférieur où l'on rencontre, par passage à la limite, la matière, sorte d'antithèse pure de l'idée,

1^o Le plan spirituel, où se créent les idées et les valeurs, plans qu'on peut appeler *intelligible* (1), et que nous tenons pour intermédiaire entre l'Absolu et la conscience psychologique.

2^o Le plan rationnel qui, en regard de l'intelligible, se présente comme un pouvoir d'expression temporelle, c'est-à-dire de construction ou de symbolisation discursive.

3^o Le plan sensible, né de l'application de l'activité rationnelle au monde extérieur, par l'entremise du corps propre ; ce plan instable et ambigu est celui de la sensation.

Ces trois plans exigent quelques commentaires (2). Reprenons par ordre :

1^o Le plan spirituel est proprement celui de l'*acte-loi*, de l'auto-position ou encore de la création des idées, des normes et des valeurs.

Un kantien pourrait voir là un noumène, mais nous n'avons pu retenir ce mot, auquel s'attachent des réminiscences dualistes ; d'autre part, le point de vue de la créativité nous imposait l'emploi d'un terme neuf. Le vocable d'*existence*, au sens de Jaspers, aurait pu convenir, si bien des équivoques ne s'accro-

(1) Il ne s'agit aucunement d'un monde intelligible superposé à la conscience, comme un en-soi réaliste. Les critiques de Brunschvicg contre toute tentative d'hypostasie de l'intelligible seraient alors justifiées. Cf. Marcel Deschoux, *La philosophie de Léon Brunschvicg*, p. 183 : « Le « monde intelligible » résulte précisément de cette « surimagination », dont le processus est analogue à celui par lequel on prétend atteindre des substances par delà la perception effective des individus. »

(2) On trouvera dans Jean WAHL, *La pensée de l'existence*, Paris, Flammarion, 1951, pp. 71-72, la description des différents niveaux de conscience d'après JASPERS : *Dasein*, conscience en général, esprit, le tout encadré par Dieu et le monde. Dans un autre langage et selon d'autres préoccupations, c'est là un essai de repérage anthropologique, qui n'a guère influencé le nôtre, mais qui prouve combien le problème est réel.

chaient à lui. De plus, le mot *existence* n'évoque pas une énergie auto-normative comme le fait le couple *acte-loi*.

2^o Le plan rationnel recueille le bénéfice de la créativité intelligible et en rend possible l'expression dans la durée (expression discursive et, grâce au corps, symbolique ou linguistique).

Ce niveau a en propre de pouvoir transposer dans un ordre successif ce que l'acte-loi crée sur un plan d'éternelle présence à soi ; c'est pourquoi certains philosophes idéalistes (Brunschvicg par exemple) (1) ont vu en lui, à la manière de Kant, une activité rationnelle discursive. En fait la construction est symbolisante, car la création dérive d'un principe originaire beaucoup plus radical : l'acte-loi. Si l'on ne distinguait pas construction rationnelle et création intelligible (l'une et l'autre en mutuelle immanence), on ne saurait plus qualifier la corrélation éternité-temps (2).

D'autre part, si la conscience dite réflexive est à rattacher à ce plan rationnel et temporalisant, c'est parce qu'en s'objectivant elle-même, elle met à distance d'elle l'un de ses états antérieurs (l'antérieur ici peut être au futur ou au passé) ; c'est aussi parce qu'elle est privée d'intuition directe et que, de cette manière, elle s'oppose assez vivement au plan de l'acte-loi qui, lui, pourrait en quelque sorte s'intuitionner s'il était esprit pur. Mais la conscience réflexive n'a pas à confisquer à son profit ce plan de l'activité constructive. Car la subjectivité, comme nous l'avons expliqué, déborde la réflexion ; elle est conscience de soi immédiate en tout ce qu'elle fait, mais non pas connaissance de soi ; pour se connaître, la médiation de l'objet lui est nécessaire ; elle ne se saisit comme activité opératoire qu'en contre-coup d'une opération effective ; et encore ne s'éprouve-t-elle alors que comme engagée dans une effectuation donnée, qui lui fait expérimenter, non pas son acte intelligible, mais les résistances de l'objet à poser (entendez : de l'objet à subir au plan de la sensibilité en même temps qu'à constituer au plan de la pensée). Voilà pourquoi il n'y a pas d'*expérience* du pouvoir créateur ou même seulement constructif ; on ne peut en percevoir

(1) M. Lachière-Rey aussi, mais l'idéalisme transcendantal laisse place chez lui finalement à une ontologie.

(2) C'est ce qui arrive chez nombre de contemporains qui ne connaissent plus que la temporalité et rejettent l'éternité, confondue avec une absoluité hors situation. C'est ce qui arrivait déjà à Brunschvicg, lequel redoutait le passage à l'éternité ou à l'unité pures comme une sortie de la conscience ; pourtant BRUNSCHVICG a écrit (très différent en cela de Sartre et de Merleau-Ponty) : « Il n'y a de temps, disait Lachelier, et, par suite, de souvenir, que pour une intelligence qui n'est pas dans le temps » (*Progrès de la conscience*, II, p. 692).

que les effets. Voilà aussi pourquoi il est vain de chercher à expérimenter directement ce pouvoir ; la présence à soi pré-réflexive dispense d'un effort impossible autant qu'inutile. Elle suffit à rendre compte de ce qu'on pourrait appeler avec Kant, mais d'un autre point de vue, la « conscience originaire et nécessaire de l'identité de soi-même », ou mieux « de l'identité de son acte » (1).

On peut noter, de plus, que beaucoup d'auteurs assimileraient ce plan à celui de l'*entendement* par opposition au plan de la *raison* intelligible. C'est qu'en effet cet ordre de la succession n'a d'activité qu'appliquée à l'expérience sensible. Cependant il n'y a pas ici de formalisme ni de dualisme ; la conscience temporalisante est à la fois forme et contenu, en ce sens que pour elle, en elle ou hors d'elle, tout est également structure, parce que tout exprime, à des degrés divers, l'unique création intelligible existante, celle des actes-lois. D'autre part, nous tenons que le temps n'est pas seulement forme de la sensibilité ; il est loi de construction ou, si l'on préfère, de constitution.

3^o Le plan, essentiellement ambigu, du sensible, naît du rapport de la subjectivité à l'univers extérieur, au monde de la matière, d'où, par le corps, l'âme tire ses sensations.

Nous disons que ce plan est ambigu parce qu'une double lecture peut être donnée du phénomène de la sensation. On peut dire qu'elle est l'échec d'une intuition pure, et comme la nécessité imposée à nos pensées de se faire médiatiser par des chocs externes, que l'âme parvient à qualifier grâce au corps propre. On peut dire aussi qu'elle est le premier éveil de la conscience au sein du sensible, le premier essai de récupération de soi sur l'irréfléchi, la première mise en ordre et comme l'ébauche la plus lointaine de l'universalité. Autrement dit, la sensation est tour à tour servitude et délivrance, sommeil et réveil. Cela provient de l'ambiguïté du corps lui-même, qui peut être écran ou médiation, tantôt éprouvé comme corps propre, participant de la subjectivité, tantôt assimilé aux autres objets, représenté comme eux (et donc changé en chose). Cette ambiguïté dérive à son tour d'une ambiguïté plus profonde, celle de la liberté elle-même : car, c'est un fait, l'acte-loi, qui se donne une conscience, se la donne intellectuelle et sensible ; il se veut âme et corps ; il se choisit activité et passivité, lumière et confusion, d'où antinomie et conflit, mais aussi conquête de soi et libération. Le sensible devient l'oc-

(1) *Critique de la raison pure*, trad. cit., t. II, p. 322 ; ces formules se trouvent dans l'Appendice ajouté par KANT à la 1^{re} édition.

casion, et la condition, soit de la marche à l'autonomie, soit de l'égarément dans l'équivoque.

Précisons cependant que le sensible n'est pas *chute* par lui seul. Une conscience incarnée, qui aurait des sensations parfaitement dominées et, pour ainsi dire, lumineuses, qui ne se méprendrait ni sur le sens de son corps ni sur celui du monde ambiant, n'est pas impossible à concevoir. Les théologiens trouvent cette transparence dans la psychologie humaine du Christ, voire dans le type idéal de la Vierge-Mère. Rien n'interdit de le découvrir, d'une façon générale, chez le saint ou le sage parvenus à la maîtrise de soi. Mais la chose est sans doute exceptionnelle. La condition commune lie plus fréquemment passage au sensible et chute. Car la sensation, au lieu de délivrer simplement son message, sollicite une complaisance qui bientôt s'attarde et se mue en complicité. Elle recourbe sur la matière le mouvement imaginatif qui ne devrait susciter l'image que pour porter l'idée ; il arrive que la conscience psychologique se grise de son pouvoir, s'enchanté de son vertige et bientôt succombe à ses propres appâts. La tentation est cette auto-fascination, cet appétit de la chute ; c'est même chose de convoiter l'objet et d'y projeter l'irrésistible attrait de soi-même. De toute façon, la chute consiste, non pas dans le sensible en tant que tel, je veux dire dans l'objet physique, mais bien dans le sensible devenu un niveau de recherche de soi, comme si l'on pouvait espérer se trouver au sein d'une confusion voulue et entretenue. Il n'y a de chute que par ce choix, par cet exclusivisme ; la chute n'est pas seulement descente vers l'objet sensible ; elle est adhérence à lui, crispation sur lui, frénésie (1).

II

Acte-loi, conscience temporelle (rationnelle et sensible), l'homme est exactement cela. Mais il n'est pas que cela. Il évolue, nous l'avons dit, entre deux pôles qui, l'un et l'autre, le dépassent (ou le débordent) par excès ou par défaut : l'Absolu, d'une part ; la matière, d'autre part. L'Absolu, comme source de la spontanéité ; la matière, comme principe-limite de la dispersion.

(1) Ces remarques suffisent à convaincre que le sensible, par son ambiguïté, reste un plan promis à toutes les vicissitudes. C'est pourquoi on ne peut en faire un plan comparable aux autres. Il n'en a ni la solidité ni la pureté. Il n'est guère possible de l'estimer définitif. Il conviendrait plutôt de voir en lui une simple perspective, plus ou moins brouillée, qui peut amener, selon les cas, un effort vers la lumière ou l'abdication de soi.

Le premier n'est pas un plan : car l'Aséité, à la différence de l'auto-position humaine, ne se donne pas de loi pour se poser, ni d'essence pour exister. La seconde n'est pas davantage un ordre, encore moins une chose en soi : elle n'est qu'une antithèse, à l'état pur, ce qui heurte et contredit l'idée, ce qui, par conséquent, divise et limite les essences. Toute multiplicité dérive d'elle, bien qu'on préfère dire, au niveau intelligible, que le multiple découle de la finitude, tandis qu'au niveau sensible, on n'hésitera pas à dire que le multiple découle de la matérialité brute. C'est que, contrairement à ce que plusieurs philosophes ont pensé, la matière ne peut pénétrer dans une dialectique, en un point de son déploiement, en cours de route. Ou bien elle accompagne la dialectique d'un bout à l'autre, ou bien elle n'y paraîtra jamais.

En effet, il n'y a pas d'effort s'il n'y a pas de résistance, ni de libération s'il n'existe pas d'obstacle à surmonter. Bien plus, il n'y a pas d'acte autonome s'il n'y a pas de loi, ni de sujet sans objet, ni d'esprits sans unités multiples. Même au plan intelligible, tout essai de fonder la singularité en se donnant une intensité originale, privilégiée, est l'amorce d'une partialité ; et ceci peut déjà lancer l'antinomie de l'un et du multiple sur la pente des rivalités et des égoïsmes. Or, du moindre choix égo-centrique, résulte la suite indéfinie des malentendus et des contradictions. En sorte qu'on doit admettre deux choses ensemble : d'une part, que l'unité n'est jamais brisée, qui fait que chaque esprit en tant que tel a rapport à tous les esprits (sans quoi, il n'y aurait pour lui, ni sens de la vérité, ni valeur de la liberté) ; d'autre part, que malgré cette union de principe, la matière accomplit à tout moment son travail de sape (1), mêlant sans cesse le non-être à l'être. Seulement, au fur et à mesure qu'on marche dans le sens de la multiplicité, le non-être gagnant sur l'être, le passif s'accroît ; en quelque sorte, la matière s'épaissit ; elle s'attire des noms de plus en plus péjoratifs ; d'abord finitude et, au plus bas, facticité, elle s'appelle dans l'entre-deux : pour le Moi, *non-moi* (ou altérité) ; pour l'âme, *corps* ; pour la mémoire, *passé* ; pour la réflexion, *irréléchi* ; pour le sujet, *objet* ; pour l'idée, *image*, etc. Bref, pour chaque genre d'activité, elle est la passivité corrélative ; pour chaque genre de position, l'opposition

(1) Bien entendu, l'emploi de verbes actifs pour quelque chose qui est source de passivité, occasion d'échec ou de lutte, ne doit pas faire illusion. La matière n'agit pas, elle se fait subir, et ceci, peut être fort onéreux ; elle résiste au sujet ; par elle, le sujet comporte positif et négatif ; il se sent divisé d'avec soi ; il se trouve, pour ainsi dire, empêché à l'intérieur de lui-même plus encore que neutralisé au dehors.

correspondante; pour chaque thèse, l'antithèse. Ceci atteste qu'elle est, non pas entité isolée, bloc compact et séparé, mais bien hostilité de composition, négation au sein d'un rapport. Même à la limite, elle demeure relation, puisque prise à l'état pur (cas d'ailleurs irréel), elle s'oppose directement à l'idée; elle devient alors l'échec de toute dialectique. Réinsérée dans la pratique, elle est seulement la nécessité pour toute situation pensée et vécue de ressentir sa propre limitation, de s'éprouver précaire, menacée, voire caduque; par où le sujet se trouve sans cesse rejeté vers l'angoisse, mais une angoisse susceptible de lui faire découvrir à la fois sa finitude (ou sa contingence) et l'Absolu (donc la Transcendance).

III

Replacé entre Dieu et la matière (un Transcendant qui est aussi immanent, une extériorité qui est plutôt obstacle interne, absence de soi à soi), l'homme est vraiment l'être en qui les extrêmes se touchent.

Mais cette description n'a que faire de l'éloquence habituelle, d'après laquelle l'homme réunit en lui l'infini et l'infime, sorte de microcosme aspirant et exprimant le macrocosme. La vraie caractéristique humaine n'est pas cette conciliation paradoxale, ce mélange de grandeur et de petitesse; tout cela reste thème oratoire. Ce qui définit l'homme, ce n'est pas d'être à la fois fini et illimité; c'est de s'imposer à lui-même, pour atteindre l'infini, le détour du fini; pour penser, de sentir; pour aimer, d'éprouver; pour vouloir, de s'obliger; pour devenir libre, de prendre sur soi. Tout se passe comme si ses fonctions propres ne pouvaient s'exercer qu'en projetant devant lui ce qui le nie ou le contrarie: devant l'acte, la loi; devant l'intuition, la sensation; devant l'esprit, la chose, etc. Chacun de ses élans se recourbe, avorte même, revient sur soi, se cherche un équilibre à meilleurs frais, c'est-à-dire un peu en-dessous de son énergie initiale, avec le contrepoids ou le frein des forces contraires, qui ont d'abord heurté son dynamisme et qui, à présent, le contiennent. C'est ainsi que s'engendre, par rapport à chaque plan, le plan immédiatement inférieur; ce dernier profite de l'efficacité du premier, mais en opposant à celle-ci le freinage nécessaire et suffisant, sinon pour la terminer à lui, du moins pour la déterminer à sa mesure. Un tel accueil, doublé de volonté restrictive, produit inévitablement une *expression* affaiblie, dégradée ou même *inversée*; car recevoir une énergie sur une résistance, c'est

la contraindre à repartir en sens inverse et de façon oblique ; c'est donc l'obliger, en quelque sorte, à se manifester *par son envers*. Voilà pourquoi l'expression du supérieur dans l'inférieur (1) est à la fois fidèle et retournée, grosse de vérité et cernée de confusion. Le sensible, par exemple, est réellement l'expression de l'intelligible, mais atténuée, mélangée, ambiguë. Pour revenir à l'intelligible à partir du sensible, il faut dissiper la brume, délier le mixte, lever l'équivoque. Ainsi opère la science, quand elle passe de la sensation au fait scientifique, du constat brut à la loi rigoureuse ; ainsi opèrent les diverses activités de la conscience quand elles substituent au monde de la perception et du discours celui des normes et des valeurs.

Ce n'est pas encore remonter assez haut. L'intelligible lui-même est à dépasser. Il est un ordre qui, pour être compris, doit être saisi comme fondé sur la liberté qui se fonde elle-même. Parce que celle-ci n'est qu'auto-position, c'est-à-dire création de soi donnée à soi, il faut passer de la liberté à l'Aséité. Seulement, en raison de la transcendance, la relation de l'intelligible à l'Un n'est pas la même que celle du sensible à l'intelligible. Cette dernière est littéralement d'expression inverse (2). L'autre, qui est déploiement d'un ordre à partir du trans-ordinal, ne peut être comparé au renversement d'un plan dans un autre (l'Absolu n'est pas un plan) ; on la verra, plus rigoureusement, comme une activité de position se réalisant elle-même, essence et existence, sur un fond d'indétermination suprême (3). L'auto-génération spirituelle renvoie à la fécondité de l'Un, qu'elle emploie réellement. Et ceci permet de dire que l'homme demeure l'*image de Dieu* (4). Mais il n'en est pas l'ex-

(1) M. Jean GUITTON, de son point de vue, note une chose semblable : « Tout se passe, écrit-il, comme si l'inférieur était habité par une tension vers l'ordre qui est supérieur, mais aussi par une distension contraire, qui le pousse à s'en séparer selon une structure nouvelle » (*L'existence temporelle*, Paris, Aubier, 1949, p. 51) ; ces formules sont soulignées dans le texte). Nous préciserions que l'écart, autant que l'aspiration, en donnant naissance à un plan nouveau, n'engendrent pas plus d'intelligibilité, mais seulement plus d'expressivité ; car l'empirie, par exemple, ne fait que rendre *manifeste* l'intériorité de l'acte-loi. Je signale ce détail pour qu'il reste entendu que la causalité va toujours de haut en bas, non de bas en haut.

(2) J'évite de parler d'un rapport de la *copie* au *modèle* ; l'imagination croit alors au réalisme de l'original autant qu'à l'empirisme de la transcription. L'original, ici, est un acte qui ne se laisse pas saisir matériellement. Et la copie est une démarche effective qui amène la promotion des choses au plan des significations.

(3) Il suffit de se rappeler que l'être ne peut exprimer de façon participée un principe hénologique, c'est-à-dire *méontologique*.

(4) Même PLOTIN emploie des formules de ce genre (cf. par exemple, *Enn.*, V, 4, 2 et V, 6, 4). En d'autres contextes, elles désignent plutôt le rapport entre l'homme, être déterminé, et Dieu, Etre déterminant.

pression directe et adéquate : l'Absolu ne fonde aucune détermination ; il fonde seulement des esprits capables de créer des déterminations.

Si l'on admet que la loi d'expression joue, du moins, de l'intelligible au sensible, on lui soumet pratiquement l'étendue de la conscience. Et c'est là le moyen de réaliser l'unité différenciée dont nous parlions ; en sorte que le mélange de lumière et d'obscurité, d'esprit et de matière, est à la fois un péril et un avantage, ce qui définit le régime de l'ambiguïté. Si l'inférieur est l'expression inverse du supérieur, le temps traduit réellement l'éternité qui tour à tour agit et se dérobe en lui ; de même, le discours traduit réellement l'acte intellectuel qui, à la fois, se concentre et se découd en lui ; de même enfin, l'image contient et voile l'idée, comme la sensation excite et aveugle l'intuition, comme la perception suscite et alourdit la réflexion, comme le corps éveille et enchaîne l'âme. D'un mot, disons que par l'expression (au sens où nous l'entendons) l'ambiguïté se répand de proche en proche, apportant partout, et la présence réelle du vrai, et le voile qui l'estompe. Cela ne saurait nous surprendre, s'il est exact, selon l'étymologie grecque mise en avant par Heidegger, que la vérité (1) est dévoilement, *a-letheia*, dévoilement progressif d'un mystère irréductible.

(1) La vérité est dans la continuité du cheminement, dans la fixité d'orientation de la recherche, dans la rectitude conquérante du progrès. Elle n'est pas dans la préexistence d'un objet-étalon, auquel il faudrait tout rapporter pour en obtenir des certificats de conformité. L'exigence du vrai est d'abord une exigence de vérification, exigence qui procède de notre incoercible besoin d'absolu. Pour l'homme, la vérité reste à *faire* ; seul ce qui pousse à la faire et permet de la faire, est absolu.

CHAPITRE V

LE MOI ET SES PUISSANCES

Ces précisions données, le Moi se découvre à nous tel qu'il est. Trop souvent, il est confondu avec le Cogito formel ou avec son contenu, sans qu'on dise pourquoi. En fait, le Moi n'est pas un plan ; il est une fonction ; il n'a rien de substantiel, ni au titre de forme ni au titre de matière ; c'est pourquoi une réduction de l'Ego est toujours possible lorsqu'on cherche à suspendre, soit le mode individuel du *Je* psychique, soit l'acquis spatio-temporel qu'il s'est procuré.

I

Mais par delà la conscience dite psychologique subsiste néanmoins ce que nous avons appelé la *fonction personnalisante* ; elle n'est autre — nous l'avons montré — que la démarche de position de soi en tant que l'esprit s'assume de telle ou telle manière pour faire sienne la motion processive. Chaque acte-loi se singularise en se faisant *choix sur fond d'universel*, c'est-à-dire en ajustant à son propre élan vers l'Un l'intentionnalité objectivante, qui peut à la fois le soutenir du dedans et l'exprimer au dehors. Autrement dit, toute relation spirituelle à l'Un est singulière en ce qu'elle traduit l'intensité de son aspiration par une objectivation appropriée, l'énergie de son acte par une régulation correspondante ; elle est unique dans la conversion comme dans la procession ; c'est même chose pour l'esprit de se poser et de poser sa loi, selon un choix perpétuellement réédité qui configure l'une à l'autre son existence et son essence. Au surplus, nous l'avons montré, supposer deux choix identiques n'est qu'un leurre, étant donné les conditions où le choix s'opère : chaque esprit se fait lui-même à partir de l'indétermination surabondante de l'Un ; si donc deux termes dérivés passaient par la même option noétique, ils coïncideraient. Du reste, ce péril moniste n'est pas à craindre : l'intelligible se constitue comme ordre universel, c'est-à-dire comme système à la fois

subjectif et objectif. Au-dessous de l'Un, il ne peut y avoir que du multiple, lequel est toujours, par définition, non pas détermination unitaire (1), mais inévitablement pluralité et même infinité de déterminations (ce qui suppose déterminants et déterminés en circumincession constante). On sait d'ailleurs que cette multiplicité, une et diverse, correspond à l'expérience concrète ; elle se trouve confirmée aussi bien par la voie phénoménologique que par l'analyse des notions.

Il y a donc, fondée dans l'intelligible lui-même, une singularité indéniable. Et l'on peut dire que la plus haute fonction du Moi (ou du *Je*, si l'on préfère) est de la choisir, ou de la poser, ou de l'« exister ». Mais l'activité du Moi ne se borne pas là ; cette première démarche (qui s'effectue à la racine de l'acte-loi) amorce une dialectique longue et complexe. Il faut que le Moi s'insère dans la filière des médiations et des expressions successives, par lesquelles l'acte-loi monnaye son choix, ou médiatise son extase germinale. Ou plutôt, il faut que le Moi, en circulant à travers les divers niveaux de conscience, proportionne l'activité à chaque plan et dose ainsi la passivité qui s'insinue sous forme de résistance croissante. Au niveau de l'acte-loi, le Moi est singularisant en tant qu'auto-déterminant. Au niveau de la conscience temporalisante, il est plutôt centre de coordination, nœud actif de convergences multiples à travers la succession des séries ou la juxtaposition des ensembles (temps et espace). Au niveau enfin de la connaissance sensible, il devient le lieu de l'ambiguïté, évoluant, pour ainsi dire, de l'âme au corps (dans la sensation), ou de l'âme à l'univers par la médiation du corps (dans la représentation extérieure). A la limite, s'il se fait complice de la confusion, au lieu de poser correctement l'objectivité, il projette ses propres états sur les choses, il se perd en elles ; il s'éblouit de l'univers intériorisé par ses soins ; il oublie le processus intentionnel ; il confond le donné et son acte propre.

II

Toutefois, ces distinctions demeurent statiques. Ce qui rend compte des fonctions du Moi, c'est plutôt leur continuité dynamique. Or celle-ci épouse de tous points l'enchaînement qui relie

(1) C'est pourquoi je trouve difficile à comprendre la déclaration de M. MERLEAU-PONTY prétendant que « la conscience constituante est par principe unique et universelle » (*Phénoménologie de la perception*, p. 428), ainsi que les commentaires de M. DE WAHLENS (*Une philosophie de l'ambiguïté : L'existentialisme de Maurice Merleau-Ponty*, Louvain, Publications universitaires, 1951, p. 263).

l'intelligible et ses expressions. S'il y a inversion de l'intelligible au sensible, c'est par mélange, disions-nous, d'être et de non-être, d'énergie et de résistance ; nous marquions à ce propos le rôle de la matière. Dans ces conditions, la démarche du Moi ne peut être que l'exacte mise en rapport d'une activité et d'une réceptivité. Mais pourquoi faut-il recevoir quelque chose ? pourquoi la sensation ? A cela il n'existe pas de réponse *a priori* ; la condition humaine ne se déduit pas ; elle s'impose, comme la facticité. Cependant, comme la matière n'est pas une chose en soi, même quand on franchit par en bas les bornes de toute composition ontologique, nous sommes assurés qu'aucun dualisme ne nous menace. Nous n'avons jamais affaire qu'à une dialectique à antinomies réelles, à résistance interne, à division intrinsèque. C'est pourquoi la réceptivité ne peut être assimilée à du subi pur et simple ; elle est du reçu *assumé*, c'est-à-dire déterminé. L'objet physique peut nous heurter dans un choc ; il peut même, dans une certaine mesure, nous affecter selon un ordre de qualités. Cela ne le révèle pas comme plein de formes *intelligibles*. La signification, c'est l'esprit qui l'apporte, et la qualité elle-même n'est que conclue : le corps et la sensibilité la prélèvent sur le continuum phénoménal ; elles lui confèrent sa « talité » conformément aux tendances et aux aptitudes organiques. On sait que le résultat de la démarche perceptive varie d'individu à individu, selon le degré de finesse, le libre jeu des habitudes, l'entraînement méthodique. On sait aussi que la gamme sensorielle humaine est limitée, qu'elle peut être artificiellement enrichie ; or ceci, contrairement à ce qu'on croit, ne prouve pas le réalisme qualitatif des chocs naturels, mais la réussite d'instruments prolongateurs des sens, c'est-à-dire la possibilité de tirer de la nature certaines réponses qui n'ont de sens qu'en fonction d'interrogations précises, émanées d'un esprit à travers un corps. Il semble donc établi que la réceptivité est interprétation d'un choc, non échange réel avec l'extériorité. Il n'existe ni son inaudible ni saveur insensible, ni couleur imperceptible, ni, d'une manière générale, d'objet inexpérimentable. Le fait de l'intermittence des perceptions ne démontre rien, si ce n'est que l'univers se déploie ou s'estompe au gré de nos dispositions. Au reste, le corps est toujours situation effectuant à quelque degré, ou bien c'est la mort et, avec elle, la résorption de l'empirie. Le Moi est constamment actif, même réceptif ; ce qu'il reçoit, il l'assume ; par le corps, il le qualifie ; par l'intelligence, il le comprend.

Pourtant, dira-t-on, la facticité demeure. Ceci est irrécusable. Mais y a-t-il pour l'homme un monde autre que celui qui est

intentionné, c'est-à-dire caractérisé et compris ? Non, il n'y en a point. La nature, selon un mot de Marx, est humanisée (1) ; elle n'est pas cette objectivité brute qu'imagine l'empirisme. Et même, par le fait des civilisations, des techniques et d'abord du langage, elle est la somme de nos utilités et de nos contrariétés ; elle est l'ensemble de nos ustensiles ou des limites de nos interventions. Bref, à tout instant, elle a le visage de nos conquêtes ou de nos échecs ; elle révèle jusqu'où a pu aller, à ce jour, le pouvoir que l'homme possède de se transformer, lui et toutes choses.

Passons néanmoins l'aveu que le lecteur attend : il y a un cosmos physique et il y a, présents à ce cosmos, des sujets incarnés. Le fait des sensibilités au travail sur des résistances naturelles, le contact des corps de chair et des corps inanimés, l'existence aussi d'animaux à côté de l'homme, d'un mot le domaine immense de la biosphère, le domaine aussi de l'inorganique, tout cela s'impose et corse la difficulté de notre problème. Même si l'on maintient, comme nous l'avons fait, que la perception est humaine, et au plan de la signification, et au plan de la qualité, il reste, au sens large, un extérieur, ou, ce qui semble moins aisé à justifier, des ébauches d'intériorité qui ne sont pas notre intériorité. La pensée psychique de l'animal est un fait à interpréter, mais qui ne peut être nié : le dualisme cartésien n'a pu permettre au mécanisme de réduire la biologie. Et, plus bas que l'animal, la pensée organique, plus bas encore, la pensée cosmique (2), sont déjà des structures à ressaisir, à situer, dans l'impossibilité où nous sommes de les justifier du dedans, puisque nous ne pouvons ni sortir de nous-mêmes ni entrer dans le vivant étranger ou dans la force naturelle. Du même coup, voilà un donné extrinsèque, qui n'a que faire, pour être informé, de notre pouvoir déterminant (3). N'est-ce pas là contredire et réfuter ce que nous avons affirmé plus haut ?

En réalité, il n'y a pas contradiction. Car nous avons refusé à l'objet externe ou physique des formes *intelligibles*, c'est-à-dire,

(1) M. MERLEAU-PONTY dit très bien : « ... Le réel tel qu'il nous apparaît dans l'expérience perceptive, nous le trouvons chargé de prédicats anthropologiques » (*Phénoménologie de la perception*, p. 369). A noter que, dans cette page, l'auteur insère le sens dans la chose même, mais celle-ci, dit-il « est le corrélatif de mon corps... elle se constitue dans la prise de mon corps sur elle ».

(2) J'emprunte ici des termes blondéliens : cf. *La pensée*, I, Paris, P. U. F., 1934, pp. 1-59.

(3) Par contre, nous ne pouvons connaître ce donné sans le percevoir et sans le situer par rapport à nous. La zoologie, par exemple, reste un point de vue de l'homme.

au sens le plus rigoureux, des significations d'ordre intellectuel, lesquelles sont le fait de la seule intelligence. Mais l'objet ou la chose peut fort bien posséder une forme *organisée*, laquelle d'ailleurs nous resterait tout à fait impénétrable si nous n'avions pas contact avec elle par notre corps. Ceci appelle les remarques suivantes.

En règle générale, la chose ne devra pas être considérée à l'état isolé ; elle devra être rattachée à l'ordre total dont elle est une partie organique ; elle fait corps avec l'ensemble, elle participe de l'organisation générale. Il s'agit de la replacer dans son règne : animal, végétal, minéral ; si le règne connaît des genres suffisamment différenciés, des espèces suffisamment spécifiées (comme c'est le cas au moins pour l'animal), il convient de reclasser chaque individu à l'intérieur de sa branche, de le rapporter à son type. Comme, d'autre part, le schéma évolutionniste est à ce jour l'hypothèse la plus plausible, il faut aller jusqu'à la totalité de l'ordre de la vie (c'est-à-dire la biosphère) pour comprendre que les diverses structures biologiques (y compris le corps humain) peuvent dériver, par transformations et mutations, d'une même source.

De toute manière, une fois restauré le point de vue de la totalité, l'existence de centres bio-psychiques (1) différents de l'homme déconcerte beaucoup moins ; ils ne sont pas des nœuds réflexifs, mais des intuitions vivantes, ouvertes au monde (à des degrés très divers) et parvenant, de façon inégale, à concentrer en elles le tout objectif. Dans ce sens, ce qui fait la pensée des animaux et des plantes, c'est leur corps en tant que prise sur le monde (2) ; et comme, même les plus individués parmi eux, n'ont rapport au monde que dirigés par l'instinct ou l'inclination spécifique, on peut dire à bon droit que le coefficient d'intériorité de l'animal ou de la plante est exactement celui de leur espèce ; du moins, on comprend que celle-ci soit une idée incarnée et vécue, ou bien, comme dirait Plotin, la contemplation d'une idée réelle.

On devine ce qui fera la différence entre ces formes inférieures de pensée et celle de l'homme. Si ce dernier est lui-même corps présent au monde, subjectivité inhérente à l'univers, comme le veut M. Merleau-Ponty, il demeure libre et responsable. Il peut être l'auteur conscient de ses prises et de ses perspectives. Au

(1) Ou même, à la rigueur, seulement bio-organiques.

(2) Au reste, si nous pouvons sympathiser avec les vivants non humains, c'est parce que nous rejoignons leur forme corporelle à l'aide de la nôtre. Dans ce sens, il est au moins *kinaesthésiquement* vrai, et parfois moralement, que chacun de nous peut devenir lion, cheval, renard, fleur ou libellule !

lieu d'un jeu corporel purement pragmatique, réglé par l'instinct, et donc mû par l'espèce, il est capable d'un comportement gestuel, non pas seulement expressif, mais signifiant. L'intentionnalité qui l'anime est éclairée par la réflexion ; à ce titre, le sujet s'apparaît comme distinct de l'objet, bien qu'il ne puisse s'en passer. Ainsi, nous pouvons à la fois comprendre les vivants non humains et néanmoins sauvegarder la dignité de l'homme.

Mais comment comprendre le règne non vivant, les choses brutes, le monde matériel, avec lesquels nous sommes cependant en contact ? Egalement en appliquant la consigne de totalité que nous avons donnée pour générale. Seulement une difficulté nouvelle se présente. Tout à l'heure il était facile d'aller de l'individu à l'espèce et du corps (habité par l'instinct, qui est loi de l'espèce) au monde. Ici, on ne peut aller des choses aux choses, encore moins, sur leur plan, du particulier au général. Où loger, au sein des choses, ces formes organisées dont nous parlions ?

La réponse à cette question n'a pas à être éludée : c'est bien dans les choses qu'il convient d'insérer les formes des choses. Cette déclaration, d'apparence plutôt empiriste, n'annule aucunement notre plaidoyer en faveur de l'activité du sujet connaissant et percevant. Ce qu'il importe de retenir, c'est que nous sommes dans l'impossibilité d'attribuer une signification quelconque à des choses qui seraient autres que celles qui nous sont données en fonction de notre rapport au monde ; elles seraient moins que des chimères, toute chimère s'esquissant à partir d'un rêve qui a les contours de notre psychologie — moins même qu'un *x* mystérieux, car cette inconnue se détache encore sur le fond de nos problématiques ; bref, ce qui n'est pas pour nous n'est pas — principe d'identité corrigé et passé au négatif pour nous interdire de forger un chosisme moins qu'imaginaire, complètement extra-humain et acosmique. Dès lors, il faut nous borner à ce qui est donné, ne nous interroger que sur ces choses et ce monde nôtres. Et là nous retournons aussitôt à la corrélation perceptive qui lie tout ensemble notre corps, les choses et la totalité du monde.

Toutefois, ce point est capital, si notre corps est constamment assuré de ses prises, c'est que, selon la formule de M. Merleau-Ponty, le monde est *déjà là*, sorte de réalité ontique antéprédicative ; il y a alors, pour retrouver la fraîcheur du contact primitif, à nettoyer toute prédictivité (qui détermine, mais selon des perspectives toujours relatives, incomplètes autant qu'inépuisables) ; il y a aussi, pour comprendre la perception, à reconnaître que le monde qui nous précède et nous

déborde ne se change en un tout différencié, que par l'union effective des choses et de notre corps (organe nécessaire de l'intentionnalité). On se sait ainsi à la fois dépassé par les choses et les dépassant ; on les dépasse puisqu'on les intentionne, faisant surgir qualités et significations ; on est dépassé par elles, puisque le monde où elles se trouvent est aussi celui où nous nous éveillons, c'est-à-dire un monde plus vieux que nous et qui nous survivra. Mais le point d'insertion de notre rapport au monde ne nous donne pas seulement cette leçon de précarité, qui humilie notre activité prédicative, non notre spiritualité profonde, et menace notre corps, non notre acte-loi. Il nous donne aussi une leçon, assez inattendue, d'intersubjectivité.

En effet, si chacune de nos perceptions s'éprouve précédée, soutenue et aussi assujettie, c'est parce que nos points de vue, en dépit de la variété de nos prises et de la souplesse de notre gestualité, restent inadéquats aux choses, non par simple inexhaustibilité *de fait*, mais par inexhaustibilité *de droit*. S'il y avait une perspective centrale, totalement récapitulative et explicative, elle épuiserait le réel. Il n'y en a pas, il ne peut y en avoir ; la raison en est que le monde n'est jamais un tout qui fait tableau ; c'est un tout qui marque sans cesse un surplus par rapport à ce qu'on atteint de lui. Quant à prétendre que, du moins, la vérité du monde est sommée au plan intelligible des actes-lois, cela peut s'entendre en ce sens que la source de toute expressivité est située à ce niveau ; malheureusement, il y a de l'intelligible au sensible le retournement des expressions inverses, et celles-ci équivalent à la projection d'un monde qui a son économie propre, tout à fait réfractaire aux essais de lecture synoptique ou panoptique (1). La phénoménologie contemporaine recoupe ici ce que nous disions de l'obligation faite au sujet de passer par l'expérience pour y trouver la révélation de l'intériorité. Elle n'a pas de peine à nous faire admettre ce que nous avançons de la nécessité de déchiffrer l'expérience avec les moyens de l'expérience, le perçu avec les ressources de la perception. Ce qu'il faut ajouter, dans le prolongement de la phénoménologie, c'est que rien ne s'épuise pour nous, parce qu'aucun d'entre nous ne peut se flatter, ni d'égaliser en clair le point de vue des autres, ni même de le rejoindre exactement ; encore moins peut-il espérer atteindre et récapituler dans sa psychologie les points

(1) « L'homme est libre, dit très bien M. Eric WEIL, parce qu'aucun monde ~~ne~~ le lie ; et il n'est pas libre, parce qu'il se trouve toujours dans un monde et qu'il ne peut pas le quitter sans s'enfermer dans un autre monde » (*Logique de la philosophie*, Paris, Vrin, 1950, p. 376).

de vue de tous les autres. Dès lors, le décalage, la partialité, sont irréductibles pour la conscience incarnée ; ils cèdent, ils varient continuellement, mais pour rester invincibles. J'élargis, je refonds, je reprends ma perspective à chaque instant, selon des projets inédits qui ajoutent à ma culture (donc à mon information auprès des autres) un nouveau témoignage de mon initiative et de ma liberté. Pendant ce temps, les autres font de même ; la solidarité humaine et, jusqu'à un certain point, l'unité de la civilisation, favorisent ainsi, et un réseau culturel plus étendu, et un progrès interpersonnel plus accusé. Néanmoins, au sein de cette communauté qui évolue vers le mieux-être, les divers sujets continuent à s'entr'empêcher autant qu'à s'entr'aider. En tout cas, il semble prouvé que les limites d'une perspective individuelle sont données autant par la distance à autrui (ou la distance de chacun à tous) que par l'étroitesse obligatoire de chaque point de vue.

On comprendrait alors pourquoi nous avons toujours à apprendre de la chose, pourquoi surtout le monde nous apparaît comme un réservoir, non pas seulement inépuisable, mais déjà rempli lorsque nous nous apprêtons à y puiser. Donnez-moi une pluralité de sujets incarnés, donnez-moi la liberté pour chacun, et je vous ferai un monde dont ils ne pourront épuiser les secrets. Leurs sensibilités multiplieront à l'infini les perspectives sans que les interférences de celles-ci puissent jamais amener des coïncidences. D'autre part, chaque fois qu'une sensibilité nouvelle apparaîtra, elle s'éveillera, effrayée ou ravie, à un monde déjà-là, celui-là même que les autres sujets auront façonné. Elle ne cessera plus de réagir à des contacts, de restructurer sa propre perspective dans la dépendance ou la maîtrise de tout ce qui coexiste avec elle. Elle est ainsi précédée par une relation cosmo-anthropologique, point de départ salutaire de toute connaissance effective. Quant à dire que la matière précède toute expérience sensible, nous avons vu que la matière pure n'est pas un être, qu'elle ne se manifeste que sous forme de résistance intégrée à une dialectique. De même, si l'on note que l'univers matériel est plus ancien que l'humanité, on doit répondre — ce que nous avons fait — que cette observation scientifique est un artifice chronomorphe qui, rétro-anticipant le temps, se permet de structurer le monde en fonction de perceptions humaines qui n'ont lieu que dans le temps (lequel est seulement de l'homme).

Pour conclure ce point, nous dirons que l'organisation des choses n'est autre que l'expressivité de celles-ci lorsque les pré-

sences corporelles viennent à leur contact, mieux, lorsque les sujets intentionnels les visent selon des aptitudes réceptives inégales et selon des projets divers. Or, qui dit expressivité, dit à la fois objet porteur d'expression et sujet lecteur d'expression (1). Il n'y a d'organisation des choses que dans la mesure où il y a des perceptions actuelles ou possibles, à des fins pragmatiques ou à des fins idéales. En revanche, s'il y a perception, c'est qu'il y a préalablement (sans antériorité chronologique, mais par antériorité de conditionnement) de quoi lui servir d'appui, c'est-à-dire un ensemble de chocs, de résistances, ou même de qualités si l'on y tient, qui font de la mise en forme par le corps percevant et par l'intentionnalité signifiante autre chose qu'un arbitraire fantaisiste (2). Seulement, comme le décompte est impossible à faire entre l'élément brut et l'élément intentionné, on dira que, pour nous, le monde lié à notre corps se présente sous l'aspect de formes organisées ; par quoi il faut entendre que le monde qui nous est donné, nous est donné corrélatif de notre corps, corrélatif aussi des divers types de culture dans l'humanité et dans l'histoire.

III

Tout cela ne fait que souligner le rôle si important du corps dans l'activité de l'homme ; nous aurons à nous en souvenir dans la critique des schèmes religieux. Nous n'avons même insisté sur la psychologie de la perception et l'ontologie de la nature, qu'en vue d'éclairer par avance les comportements si complexes de la conscience religieuse. Un Moi extrêmement bigarré se révèle à nous à travers ces développements. Il se trouvait d'abord à la hauteur d'une activité de choix et de liberté. Il est à présent au niveau du corps ; il exerce ses prérogatives par la médiation de celui-ci ; il semble faire tenir tous ses privilèges dans l'habileté à s'orienter et à œuvrer dans le monde. Le contraste semble un peu violent ; en vérité, il est heureux ; il répond à ce qu'est la condition humaine qui unit les extrêmes. D'ailleurs, et ceci importe avant tout, le Moi dont la fonction perceptive s'exerce par la médiation du corps, recourt au seul mode d'activité concrète qui lui puisse convenir ; en assurant son empire sur les

(1) Pour l'animal, ceci vaut sur un plan d'images et d'affectivité. L'homme, au contraire, atteint d'emblée l'idée, ce qui entraîne un changement radical.

(2) Nous ne pouvons dire ce que sont les choses en elles-mêmes ; ceci n'a pas de sens pour nous. Le fait primitif, c'est notre prise sur le monde ; tout part de là, et rien ne peut remonter en deçà. Mais il est légitime d'affirmer que, pour nous, les choses ne se présentent qu'organisées.

choses, cette activité lui permet de leur obéir sans les subir, d'en être affecté sans être altéré. Or ceci peut être la solution que nous cherchions au problème de la conciliation entre activité et réceptivité.

Par le corps, le Moi s'ouvre à un monde dont il faut dire à la fois qu'il précède le Moi et qu'il en dérive, qu'il l'accepte et qu'il le modifie. Mais ceci est même chose que d'affirmer l'interliaison des Moi, ou bien leur entr'empêchement, même chose aussi que d'évoquer le phénomène des expressions inverses par rapport aux actes-lois originaires. Dans les trois cas, en effet, on pose, d'une part, des principes actifs, associés ou affrontés (aucun Moi n'est solitaire), d'autre part, des produits correspondants. Est-il si téméraire d'en inférer que ce qui est réfractaire à chaque perspective individuelle, c'est l'*altérité*, laquelle cependant lui est nécessaire pour s'auto-déterminer (c'est-à-dire pour se distinguer en intégrant la différence), et que, par voie de conséquence, ce qu'il y a de résiduel dans le monde, c'est pour chacun la somme des altérités qui subsistent même après l'effort de pénétration maximum ? Pratiquement, ce qui résiste à l'intelligence, à l'amour, au vouloir, c'est-à-dire aux sciences, aux techniques, aux arts, aux philosophies et aux religions, c'est cela l'opacité matérielle. Mais en passant du fait au droit, il faut dire en outre que l'obscurité ne saurait jamais être totalement dissipée, du moins dans l'état de notre condition ; le caractère même de l'expression inverse entraîne une ambiguïté impossible, sinon à conjurer, du moins à supprimer. Dès lors, l'organisation cosmique (1) est-elle autre chose que l'effet des altérités, mais comme cristallisé et montrant son envers ? Car si les sujets ou les actes-lois sont solidaires, cette solidarité joue dans les deux sens du mot interdépendance, et pour la communion, et pour l'opposition réciproque. Cette dernière se traduit par des contrariétés ; elle se durcit en obstacles qui deviennent occasion d'échec, c'est-à-dire d'incompréhension ou de méprise. L'ensemble de ces obstacles (que nous nommions aussi des résistances), voilà le monde vu du côté de son étrangeté, de son adversité. Il est comme la projection du système des esprits (2) — projection obtenue selon

(1) BLONDEL, je l'ai signalé, allait jusqu'à parler de *pensée cosmique*. Dans le dessein d'arracher cette notion à l'objectivisme, j'ai tenté de la repenser en fonction de la créativité des esprits finis. Cf. *Études blondéliennes*, II, pp. 90 sq.

(2) Pour le dire d'un mot, la pensée cosmique (ou bien, avec un schème pan-animiste, l'âme du monde) n'est autre chose que l'application du système des actes-lois à la matière. Nous retrouverons cela dans l'avenir en étudiant la notion de Création et ses schèmes.

la loi des expressions inverses et s'offrant à l'intentionnalité sous la forme de choses qui répondent à l'interrogation du corps ; car seul le corps sait conjoindre, au profit de l'esprit, l'accueil et la prise, l'activité et la passivité. De ce point de vue, l'effort organique serait notre présence d'esprit au monde ; et le monde serait le champ de notre activité, parce qu'il est le moyen dont chacun dispose pour communiquer avec tous, aussi avec le tout, en gardant néanmoins à son profit une initiative originale et une perspective singulière.

Cependant n'y a-t-il pas abus à appeler organisation ce qui n'est qu'une projection dégradée, une expression inverse ? Le mot peut être discuté. Il ne s'appliquerait bien qu'à l'organique, c'est-à-dire au vivant. D'autant qu'utilisé pour désigner l'inorganique, il tendrait à ressusciter l'animisme dont la conception de l'âme du monde ne peut être exempte. Toutefois, l'expression de « Grand Vivant » appliquée à l'univers est de Platon. Comme l'a montré M. Joseph Moreau (1), lorsqu'on emploie cette métaphore, on peut, si l'on y prend garde, dominer le schème animiste et vitaliste ; avant d'être entraînée dans l'équivoque des schèmes hylozoïdes, la notion d'âme du monde a été comprise comme un réseau de relations (2). Ainsi voudrions-nous faire. Mais comme les relations dont il s'agit ici ne sont pas les relations purement intelligibles qui se situent au niveau des actes-lois, comme elles sont au contraire la projection empirique de ces relations, nous choisissons le mot *organisation* (faute d'un terme meilleur) pour marquer la distinction d'avec le système idéal originaire. Sans compter qu'avec le perspectivisme étroit et la confusion partielle qu'introduit la matière, il ne peut s'agir d'un ordre explicite, mais d'un ordre ambigu. La preuve en est que l'ordre des choses n'est aperçu que si les choses sont, pour ainsi dire, retournées. L'univers est une expression inverse. Il

(1) Cf. *L'âme du monde de Platon aux stoïciens*, Paris, Belles-Lettres, 1939, p. 187. Dans *Réalisme et idéalisme chez Platon*, M. MOREAU explique également comment l'Univers peut être une organisation, mieux, la réalisation d'un ordre idéal. Cf. pp. 106-109 et 110. Du même auteur, cf. dans le même sens, *L'idée d'univers dans la pensée antique*.

(2) Pour justifier le passage (qui s'opère d'ailleurs par saut, par discontinuité dans la continuité) de l'animal à l'homme et d'abord de l'organique au vivant, de la molécule à la cellule, le P. TEILHARD DE CHARDIN est amené à professer un panpsychisme, même au plus bas de la matière (cf. *Le phénomène humain*, pp. 49-64). A certains égards, ce qu'il appelle le *dedans des choses* rappelle la notion antique de l'âme du monde. Cette sorte d'intériorité, d'abord étalée (le monde), puis peu à peu concentrée (le végétal, l'animal), enfin, présente à soi (la conscience humaine), fait saisir comment l'univers et l'homme sont, non seulement en correspondance, mais littéralement en communion de pensée et d'être.

est comparable à une tapisserie vue à l'envers, dans l'emmêlement inextricable de ses fils ; pour en découvrir le dessein, il est nécessaire de la remettre à l'endroit ; quand cette opération est faite, le désordre apparent (qui est un ordre caché) s'éclaire et se justifie (1). Ou bien, si l'on prend un autre exemple (cher à Brunschvicg), on peut dire que le soleil sensible est une apparence fondée lorsqu'elle est surmontée, c'est-à-dire lorsque le soleil astronomique est découvert ; il est clair, en effet, que le soleil du savant ne supprime pas celui du paysan ; il explique, et la perception que l'on continue à en faire, et la vérité qu'en doit retirer le jugement. En sorte que, sans la perception, nul n'atteindrait l'idée ; et sans l'idée, nul ne vérifierait la perception, nul ne la validerait. Le phénomène se trouve ainsi sauvé dans sa particularité parce que la relation est dégagée dans sa rigueur. A son tour, et par passage à la totalité, l'organisation cosmique sera tout ensemble mise à nu et respectée, si la découverte du principe originaire est faite.

Ce n'est pas qu'une déduction intervienne pour redescendre de ce principe à son expression inverse, de l'intelligible au sensible (Brunschvicg a raison de récuser une dialectique descendante aussi naïve) ; il est nécessaire que la perception s'effectue et subsiste à son rang ; seule une dialectique ascendante est correcte (2). Mais lorsqu'on a, d'une part, la démarche perceptive, d'autre part, au sein de la perception, une intentionnalité où la distinction du sujet et de l'objet est sauvegardée, où chaque perspective demeure consciente de ses limites, donc de son rapport à toutes les autres, alors le monde est conçu comme un tout, un tout différencié, corrélat de la conscience (3). Signe que la

(1) Mais il ne faut point se hâter de passer du *dessin* de l'univers à un *dessein* du Créateur. Ce finalisme confusionniste est justement dénoncé par M. François MEYER, cf. *Problématique de l'évolution*, Paris, P. U. F., 1954, p. 107. La science est de connexion efficace ; elle n'est pas d'hypothèse compréhensive, même formellement cohérente.

(2) Autrement dit, c'est le monde, mieux, l'expérience « monde » qui est chargée de nous apprendre de quoi les choses sont pour nous l'expression ; et c'est l'histoire qui nous révèle l'intériorité des actes-lois.

(3) « L'intentionnalité, écrit M. Mikel DUFRENNE, signifie donc que l'homme et le monde sont de la même race. Elle a ainsi un sens ontologique, mais sans autoriser pour autant une ontologie, car elle n'implique pas nécessairement l'idée de l'Etre comme d'une instance transcendante, d'un sens dont le sujet et l'objet seraient les phénomènes » (Intentionnalité et esthétique, in *Revue philosophique*, nos 1-3, 1954, janvier-mars, 79^e année, t. CXLIV, p. 84). Si M. Dufrenne veut dire que la conscience ne peut survoler sujet et objet pour les voir en clair se rejoindre, nous sommes d'accord : le sensible n'étant pour nous qu'une *expression inverse* de l'intelligible, on ne peut jamais le déduire de ce dernier. Mais il reste que, si le sensible et l'intelligible n'étaient pas reliés par une communauté de sens, si l'homme et le monde n'étaient pas « de la

médiation corporelle, qui pratique la mise en forme de l'univers (sans qu'on doive y mêler un finalisme naïf), est beaucoup plus qu'un aménagement empiriste. Elle équivaut à la seule prise efficace qui nous soit donnée sur les choses. Du contact physique, elle tire une authentique victoire sur l'irréfléchi ; elle valorise notre corps et tous les corps ; elle fédère l'ensemble des perspectives ; elle lie tous les sujets en même temps qu'elle fait surgir devant eux le monde, comme expression pour chacun et pour tous du décalage inévitable entre chaque point de vue particulier et l'universel. Le monde livré à la perception n'est que l'écart mutuel des parties entre elles, leur commune distance au tout. Il n'y a de donné que parce que chaque sujet concret n'est pas tous les autres. Parce qu'il en est ainsi, il est vrai également que le monde devient le moyen de communication entre les différents sujets. La matière structurée est ce qui sépare et ce qui unit, ce qui oppose et ce qui rapproche. Bref, tout se passe comme si l'universel qui, à la racine des actes-lois, assure une communion foncière, devait se retrouver au plus bas, lorsque les consciences se projettent dans l'empirie, sous la forme d'une multiplicité de perspectives interdépendantes. La limitation de chaque optique est alors cruellement ressentie. Mais aussi l'inépuisable de toute chose est comprise, la nécessité de percevoir toujours plus, donc de signifier davantage, est exaucée. Le mouvement de recherche part à l'infini : il reste ouvert ; il donne à comprendre que pour récupérer le bénéfice de l'acte exprimant, il ne sera pas de trop de poursuivre sans terme la quête de vérité dans le monde. Il n'existe pas de meilleure preuve de fidélité à cet acte que cette entreprise sans fin. Elle marque le refus d'une prétendue équation, au niveau des choses, entre subjectivité et objectivité. Elle venge donc le sujet, elle proclame sa dignité, elle atteste que si la transformation de soi et celle du réel sont liées, c'est du moins la première qui importe et qui décide de l'autre.

Ces considérations sur le monde et ses objets nous ont entraînés fort loin des prémisses de notre théorie du Moi. Ce long détour était pourtant nécessaire. Car le Moi, loin de planer au-dessus de l'expérience sensible, s'y engage profondément ; il risque même

même race », il serait impossible de passer de l'un à l'autre ; l'intentionnalité ne pourrait s'exercer. Cela suffit pour qu'on ne fasse pas du monde un dehors étranger à la conscience, réfractaire à la compréhension. Ce que l'intentionnalité prouve, c'est que l'opposition entre extériorité et intériorité est réellement surmontée, même si l'intuition directe de ce dépassement nous est refusée. C'est pourquoi nous disons qu'il s'opère au niveau de l'acte-loi, non au niveau de la conscience psychologique ni même réflexive.

de s'y compromettre. L'analyse de la conscience empirique n'est pas moins utile que celle de la conscience intellectuelle ; les rapports de l'une à l'autre restent le point délicat de la plupart des philosophies. Il était donc indispensable de tirer au clair les problèmes de la connaissance sensible, de dire ses moyens et la signification de ses démarches : ce que nous avons fait en étudiant ses conditionnements cosmique et corporel autant que sa portée judiciaire. Cette tâche accomplie, il est temps — et il est devenu possible — de montrer que les divers niveaux de conscience se concertent dans l'unité fonctionnelle d'un même exercice efficace.

CHAPITRE VI

L'UNITÉ FONCTIONNELLE ANTHROPOLOGIE ET RELIGION

Chacun de nous est une humanité complexe : à la fois esprit (ou acte-loi), conscience temporelle et discursive, sensible et percevante ; à son sommet, l'Absolu ; à ses pieds, le monde ; ou plutôt, Dieu immanent en elle, quoique transcendant, et l'univers compris par elle, bien qu'extérieur. Quant au Moi, il est la fonction de présence à soi sur toute l'étendue du parcours ; il se situe à tous les niveaux selon des modalités sans cesse réajustées, mais assumées par ses soins. Sans lui, chacun de nous serait *plusieurs* irrévocablement ; par lui, chacun demeure une unité diverse, une complexité différenciée autant qu'unifiée.

I

D'où l'on devine le sort que peut faire au Moi une réduction intransigeante : elle peut le débusquer de ses positions bio-psychologiques ; elle peut mettre en pièces les schèmes substantialistes et vitalistes qu'on lui accroche ; mais elle ne peut pas, du moins sans faute et sans dommage, lui ravir sa singularité fondamentale, celle du choix auto-déterminant qui, au niveau de l'acte-loi, fait de lui l'auteur de son existence et de son essence. Or si cela est mis hors de conteste, la réduction repart victorieusement dans un autre sens ; elle comprend que si l'esprit s'engage — et c'est un fait — dans la voie des expressions et des projections, il le fait en toute liberté, d'après une exigence interne. Dans ces conditions, on est assuré que tous les plans sont solidaires entre eux et que, selon les lois de leurs économies respectives, ils traduisent à leur manière l'ordre qu'ils sont chargés d'exprimer au dehors. Ainsi s'effectue la procession, par dégradations, mais aussi par illustrations successives. Cependant ces illustrations

ne sont pas des transpositions imagées ; elles sont, si l'on peut dire, des symbolisations réalisantes. Car l'acte-loi qui engendre cette phénoménalisation progressive, se la donne comme un corps, où il vit et agit réellement ; elle est son organe d'expression en un double sens : il l'emploie pour se manifester et pour exercer concrètement son efficacité toujours actuelle. Il n'y a ici ni rupture ni dualisme. La continuité est implacable, l'unité reste sauve. Et comme tous les actes-lois forment un système unique, c'est leur histoire commune qui s'exprime par la totalité du monde. Comme d'autre part, ils sont chacun éternité temporalisante, valorisation universelle, c'est la durée entière, c'est l'évolution dans son ensemble, qui se rattachent à leur liberté constituante. Le déterminisme découle de leur acte ; il ne l'accable pas, il en dérive. Nulle part n'existe ni prédétermination (l'éternité ne précède pas le temps, elle le déploie) ni choc en retour du contingent (les conséquences du choix ne réagissent pas sur lui ; elles sont mesurées par lui dans l'effectuation même). On aboutit par là à la seule intégration possible de la différence, en montrant que le mouvement de détente est multiplicité expressive, au gré d'une surabondance qui suscite des déterminations nouvelles parce qu'elle est déterminante ; or, si elle est déterminante, ce qu'elle étale ne saurait se disperser ; il ne se répand que maintenu par un rapport infrangible, bien que le lien puisse demeurer latent. On saisit alors sur le vif le pourquoi de la remontée qu'opère la conversion : parce que le lien est secret, il faut le découvrir ; parce qu'il est réel, sa mise au jour coïncide avec le retour effectif vers l'ordre supérieur.

Dans un tel contexte anthropologique, ce n'est donc pas la dissociation qui menace le Moi, au moins en droit. Il reste, au sein de l'obscurité la plus épaisse, assez de clarté pour qu'on retrouve le foyer de lumière. Ce qui fait problème, c'est que cette lumière qui subsiste au fond de l'esprit et qui n'est jamais totalement éclipmée, puisse être méconnue lors même qu'elle est employée. Nous rencontrons de nouveau la question du salut ; nous tenterons de l'éclairer le moment venu. Disons simplement qu'un acte noétique, même dans l'impossibilité de supprimer sa relation constitutive à l'Absolu, peut choir dans l'oubli de cette relation, comme par une sorte de sommeil ou de pesanteur. Le Moi s'engluie alors dans les expressions inférieures ; il confond l'envers et l'endroit ; il se fixe à un niveau de conscience plus ou moins bas ; il reporte sur celui-ci l'énergie infinie qui devait lui permettre de remonter jusqu'au sommet de la dialectique. La faute — nous l'avons signalé — est cet arrêt prématuré,

mais, en outre, voulu et expérimenté avec un dynamisme supérieur à tout le relatif ; il y a inversion, et inversion choisie. Toutefois, par le fait que la lumière brille encore derrière les ténèbres, on devra se demander plus tard si la conséquence du péché est un échec à l'esprit lui-même ou seulement à la cohérence de ses expressions. Problème décisif qu'une fois de plus il faut ajourner.

En tout cas, nous voyons comment la diversité et l'unité peuvent, en droit, se réconcilier dans l'homme ; comment les divers niveaux de conscience peuvent se distinguer et pourtant se souder ; comment l'activité et la réceptivité peuvent être conjointes et à quelles conditions. Ces résultats n'ont rien que de classique. Aussi bien n'avons-nous pas cherché à soulever des difficultés irréelles. C'est la conscience concrète que nous avons souhaité décrire telle qu'elle se présente à la réflexion critique. S'il y a divers plans en elle, nous les repérons, nous les discernons ; nous ne les créons pas, comme des artifices. Une fois qu'ils se trouvent spécifiés, l'important est de comprendre comment ils fonctionnent solidairement. Le Moi doit être pour eux le pourvoyeur d'harmonie, ou bien il se tient lui-même en échec. Depuis le sommet de l'acte-loi jusqu'à la base de la conscience incarnée (tout ensemble incorporée et présente au monde), une même énergie doit instaurer le règne de l'unité conquérante. Ceci concerne chaque personnalité humaine, qui doit devenir, pour elle-même, jointe à toutes les autres, une personnalité *une*.

Confrontés à cette position, on verrait vite, les insuffisances, et de l'idéalisme, et du réalisme scolaires. L'un et l'autre sacrifient la complexité de l'homme, par leur tendance à majorer, soit l'activité, soit la passivité du sujet. L'idéalisme défend bien l'activité, et aussi (contrairement à ce qu'on croit souvent) l'unité de la conscience, par refus de superposer l'intelligible au sensible (1). En revanche, s'il ne dépasse pas le transcendantalisme, il risque de méconnaître la fonction du corps propre et la médiation du monde. Le réalisme, au contraire, réserve les droits du sensible et peut s'efforcer de comprendre l'incarnation. Mais il néglige de voir que le monde extérieur, selon le mot de Lachelier, « est l'objet d'une conscience intellectuelle qui l'affranchit,

(1) La conscience intellectuelle et la conscience sensible sont en effet une seule conscience. « Il y a donc réellement en nous, disait LACHELIER, une conscience intellectuelle, qui n'ajoute rien au contenu de la conscience, mais qui imprime à ce contenu le sceau de l'objectivité » (*Œuvres de Jules Lachelier*, I, *Psychologie et métaphysique*, pp. 202-203. Ce texte est commenté par BRUNSCHVICG dans *Le progrès de la conscience*, II, p. 631.

en le pensant, de la subjectivité de la conscience sensible » (1). Or nous désirons, par respect de la complexité humaine et pour ne pas oublier l'ambiguïté de toute conscience incarnée, tenir compte à la fois de ce qu'il y a de plus spirituel en nous et de plus matériel. Notre préoccupation est d'affirmer en même temps l'identité numérique de la conscience intellectuelle et de la conscience sensible, mais sans allier une forme vide et un contenu expérimental. L'intentionnalité nous permet de faire de la conscience un rapport vivant à une réalité médiatrice entre les sujets. A son tour, le pré-réflexif nous permet de trouver une présence à soi qui soit directe sans être intuitive, car la conscience de soi n'a pas besoin, pour agir spontanément, d'être « connaissance » de soi. Enfin la liberté axiogénique et aussi normalisante (ce que signifie *acte-loi*) nous permet d'envisager une constitution par créativité au plan le plus radical ; et cela, même si, par ses projections aux plans inférieurs, l'universel intelligible suscite des décalages entre les perspectives, au point de les faire s'entr'empêcher, mais aussi de les faire collaborer à l'édification du monde. Ni idéaliste ni réaliste à proprement parler, notre position voudrait être fidèle à la fois au jugement et à la perception.

Ces précisions apportées, il n'est sans doute pas nécessaire d'énumérer scolairement, de décrire dans leurs applications concrètes, les activités de la conscience. Ce que nous avons dit montre assez, semble-t-il, que pour nous l'âme est une fonction ou un faisceau de fonctions, non une substance pourvue d'accidents ; cette dernière façon de parler recourt à un schématisme déformant. Les fonctions de l'âme sont, naturellement, le connaître, le vouloir et le sentir, médiatisant tous les trois, chacun à son rang, l'auto-position. L'intelligence, la volonté, l'affectivité ou la sensibilité ne sont autre chose, dans leurs expressions psycho-physiologiques, que des moyens de satisfaire à l'exigence d'auto-réalisation. Tout comme la science et l'art, la morale et la religion ne sont autre chose, en tant que produits de la conscience spontanée, que des réponses à l'interrogation de l'homme, quand il découvre et cherche à surmonter la distance de lui-même à lui-même. Ce sont là des observations qui de soi découlent de nos affirmations antérieures ; il n'est pas du premier intérêt de les formuler tout au long. Mieux vaut ramasser les idées essentielles de notre enquête sur le sujet et sur l'âme ; nous préparerons ainsi une conclusion valable à cette série d'exposés.

(1) LACHELIER, *op. cit.*, p. 203.

II

Nous avons d'abord éliminé les solutions hâtives ou insuffisantes au problème du Moi, celles qu'inspirent les schématismes sotériologique, substantialiste et personnaliste. Nous avons ensuite présenté une théorie de l'*acte-loi*, pour spécifier dans la conscience (non pas au-dessus ni en dehors) un plan supérieur d'intelligibilité, intermédiaire entre la présence de Dieu à l'esprit et les plans dérivés de la conscience (niveaux de la temporalité et de la démarche perceptive). Après avoir décrit cet acte-loi, nous avons tenu à montrer comment l'anthropologie n'éclate pas sous la pression d'un ordre de liberté et de constitution qui semble imposer à la conscience une sorte de déséquilibre par en haut. Il a fallu marquer le raccord harmonieux entre un sommet spirituel aussi élevé, aussi chargé de responsabilités, et une base psycho-empirique aussi fragile, aussi instable. L'homme est cet être complexe qui à la fois se fait et se reçoit, qui crée et subit un monde, qui vise et accueille un Absolu. Quiconque manque à saisir le nœud de ces antithèses manque assurément ce qu'il y a d'original et de fécond dans l'homme.

Reste-t-il dans l'esprit du lecteur quelque doute ? Serait-il victime du langage et des images ? Croit-il, malgré nous, que la sphère des actes-lois est un sur-monde, un étage surajouté aux consciences réelles ? Qu'il écarte alors notre terminologie propre, que seul un souci de rigueur technique a fait naître. Et qu'il revienne à un énoncé plus direct, devant une expérience plus fraîche. Qu'il se répète à lui-même la description suivante : au moindre de mes actes pourvu qu'on l'analyse à fond, je mets en jeu mon corps, les objets sensibles, le milieu ambiant (situation historique, matérielle, sociale, culturelle), ma mentalité psychologique (et donc tous ses conditionnements bio-psychiques), mon jugement intellectuel, ma liberté profonde, ma communion aux autres, ma relation à Dieu. Si, à présent, j'essaie de démêler dans cet imbroglio l'essentiel et l'accessoire, le nécessaire et l'accidentel, l'originaire et le dérivé, j'aperçois que la diversité est relative à l'unité, le variable à l'invariant, l'effet à la cause, etc. De toute façon, je discerne des déterminations et des principes déterminants. La question se pose alors de savoir si ces principes déterminants sont à identifier aux sujets humains purement et simplement, ou si la subjectivité dans l'homme se laisse déterminer par des valeurs incluses dans l'essence divine. Or une nouvelle considération entre ici en ligne. Si Dieu est simple et un, il dépasse tout ordre de déterminations ; car toute détermination est multi-

plicité, et tout ordre est double, sujet et objet, regard et horizon. En conséquence, *le lieu de l'ordre, ce n'est pas l'Absolu, c'est l'esprit*, lequel se fait tout ensemble essence et existence, *acte-loi*.

Ainsi présentée, la notion d'acte-loi signifie concrètement ceci : penser et agir, c'est se porter responsable des idées et des valeurs qu'on crée nécessairement pour s'assumer comme sujet et se donner un monde. L'éternité par laquelle s'effectuent le déploiement temporel et la création des idées ou des normes, ne suppose pas un sujet second, caché derrière ou au-dessus du sujet concret. C'est à partir d'un présent éternel, d'une *actualité toujours vive*, que la conscience opère temporalité et créativité. Ce faisant, elle n'est pas dominatrice au point de se survoler elle-même dans son opération ; au contraire, elle ne cesse de s'astreindre au détour par l'expression pour se connaître, au détour par la situation pour se vouloir et se libérer. Le dédoublement acte et loi, sujet et objet, indique déjà que la conscience se fait regard, ou intention, dirigés sur un ensemble de déterminations ; et le discernement des autres plans confirme cette remarque. L'intentionnalité qui emploie le corps vise le monde extérieur. Celle qui traverse la mémoire vise le monde du souvenir (qui n'est pas le monde intériorisé ou conservé, mais plutôt le monde réel et extérieur, rejoint comme tel, selon une intention qui ressaisit l'action passée en fonction de l'action présente ou future) (1). Celle enfin qui poursuit l'idéal ne cesse pas de viser les choses, dont elle estime que leur transformation conditionne, à quelque degré, la transformation de soi. Autrement dit, dans ce dernier cas qui engage la signification de la métaphysique, la conscience a encore des idées ou des valeurs opératoires ; elles exercent leur efficacité sur le monde réel, vécu et assumé dans la situation réelle. Cela n'empêche pas (au contraire) une présence à soi permanente, mais inséparable de l'effectuation opérante. On peut toujours remonter, on remonte toujours en effet, à l'esprit (ou à l'acte-loi) pour se « ressourcer » dans la liberté et dans l'intelligibilité en acte. Mais on y remonte par la voie exclusive de l'engagement effectif. La conscience s'enrichit et se fortifie, non en se retournant sur elle, comme on le croirait, mais en marchant hardiment devant elle pour se poser et

(1) Philippe Fauré-Fremiet a montré que le souvenir n'est ni survivance ni conservation, mais recreation active. M. Vladimir Jankélévitch résume ainsi cette thèse : « il n'y a que du présent ; tout est présent, et le passé n'est en aucun cas la reproduction d'un modèle. La mémoire n'est pas l'accroissement d'un avoir, elle est l'exercice d'un pouvoir (préface à *Esquisse d'une philosophie concrète*, par Ph. FAURÉ-FREMIET, Paris, P. U. F., 1954, p. vi).

s'orienter dans l'univers. La réflexion méthodique vient toujours de surcroît ; elle ne fait que récupérer, en la critiquant, la mise de fonds de la spiritualité vivante.

III

Peut-être le lecteur se demande-t-il surtout à quoi peut servir ce luxe de détails touchant le sujet humain, dans le cadre précis d'une philosophie de la religion. A notre sens, rien n'est pourtant plus nécessaire, pour juger l'expérience religieuse, que de savoir quel statut critique la subjectivité peut revendiquer dans toute conduite humaine. Nous croirions pour notre part ne pas pouvoir parler de religion, du moins sur le plan philosophique, si la mise en question de la catégorie de sujet n'était pas faite au préalable. Elle seule permet de découvrir la pluralité des ordres dans l'homme, la diversité des niveaux de conscience. Spécifier l'acte-loi, déterminer les rapports de l'éternité au temps, de l'intentionnalité au monde, voilà ce qui importe quand on tient à qualifier les démarches religieuses. C'est ce que nous avons voulu faire en esquissant une anthropologie à trois degrés, lesquels ne sont pas trois étages inertes, mais trois niveaux fonctionnels.

Au reste, même une réflexion élémentaire atteste d'emblée que la religion recouvre toute la superficie de la conscience ; elle embrasse étroitement l'arc qui va de l'acte-loi à l'efficiencia corporelle. Elle est liberté créatrice ; elle est aussi docilité de la machine. Elle est éternité, et elle est également, parfois étrangement, socio-temporelle. N'anticipons pas une description capitale qui prendra place ailleurs. Redisons seulement, car ceci est d'importance, que la religion qui se situe à tous les niveaux de la conscience, aux plus hauts comme aux plus bas, n'assume pas pour son compte la fonction critique (celle du philosophe de la religion). Elle coïncide avec le mouvement de la conscience spontanée, qui s'exerce par et dans ses opérations, et donc emploie l'intelligence à un rôle de création directe, non de retour sur soi méthodique. Il est vrai que toute religion mêle à son expérience des éléments théologiques ; ceux-ci introduisent au cœur du comportement religieux des produits rationnels ou réflexifs. Mais cela même ne se fait pas dans un esprit systématique rigoureux, dans l'esprit précisément où le philosophe entend juger la religion. La preuve en est que le théologien passe un compromis entre la raison et la foi ; le philosophe, lui, n'a pas à le faire ; sa critique est toujours tout d'un côté, non des deux ensemble. Le philosophe de la religion se borne à analyser d'un point de vue rationnel

les structures de l'expérience religieuse ; il est autorisé à traiter la religion comme le résultat d'une activité humaine déterminée ; mais il se garde de confondre la transcendance de la spiritualité profonde et le plan des déterminations où elle s'exprime. De toute façon, il serait incapable de conduire ses analyses avec quelque rigueur s'il ne savait de quoi la conscience humaine concrète est formée.

Le danger serait sans doute qu'il eût des préjugés par lesquels la portée de ses observations serait confisquée d'avance. Auquel cas il semblerait qu'il valût mieux aborder l'examen de la religion avec un esprit vierge, sans aucune prévention. Mais nous avons rejeté cette inconscience des illusions, comme la dernière et la plus invincible illusion. Chacun a des postulats, beaucoup l'ignorent ; la seule honnêteté ici, c'est le postulat proclamé. En fait, et loin de tout paradoxe, étudier la religion sans scruter le sens, la validité, la portée des catégories d'absolu et de sujet (or cela se voit tous les jours), c'est littéralement la détruire : on ne sait plus de quoi on parle ni à qui on s'adresse. Au contraire, déclarer ouvertement ce qu'on entend par sujet ; prendre position, au nom des exigences de la pensée, contre certaines représentations, certains schèmes ; bien plus, assumer courageusement la responsabilité de réviser, de remettre en ordre, ses propres conceptions anthropologiques, c'est ce qui nous a paru obligatoire pour le critique religieux. Aussi bien l'avons-nous fait comme on accomplit un devoir essentiel. Loin de nous enfermer dans des *a priori* inconscients, nous avons voulu dégager les seuls *a priori* que la réflexion méthodique reconnaît valables, à savoir ceux d'une pensée devenue maîtresse de ce sans quoi elle ne serait ni cohérente ni efficace. Au reste, il est toujours permis à l'éventuel contradicteur de nous prendre en défaut dans la question préjudicielle. Mais s'il veut le faire avec raison, ce sera en prouvant que nos prémisses et notre conclusion ne se raccordent pas ; ce ne sera point en se donnant d'autres prémisses pour aboutir à une autre conclusion que la nôtre, c'est-à-dire à la sienne.

Là n'est pas le point le plus délicat pour une critique de l'anthropologie, destinée à fonder une philosophie de la religion. Il y a lieu d'écarter une méprise plus grave. L'exigence nous a poussé à réduire bien des schèmes anthropologiques du sens commun. Pourtant, sans nul doute, la religion les emploie. Par exemple, on peut dire que les trois schèmes sotériologique, substantialiste et personnaliste lui sont chers, tour à tour ou simultanément. La catégorie de sujet, dans l'expérience et la pensée religieuses, est volontiers ramenée au niveau d'une âme-

support, que ce support soit celui d'un salut historique, celui de facultés psycho-morales (qu'épouse et surélève le surnaturel) ou celui d'une personnalité qu'on déclare fin en soi, tout en lui imposant autant de devoirs que de droits. C'est seulement une preuve que la religion s'énonce dans les catégories de la pensée commune, dont elle ne cherche pas à répudier les schèmes. Nous ne croyons d'ailleurs pas que notre critique ait ruiné dans son fond l'intentionnalité religieuse, bien qu'elle ait marqué les limites des représentations qu'elle emploie. Bien plus, nous estimons qu'il y a là un phénomène normal, dont nous devons dire un mot.

A notre sens, ce pourrait être une loi générale du langage de porter plus loin qu'il ne dit. En tout cas, cela se vérifie quand il s'agit d'exprimer une expérience qui engage l'homme tout entier, avec tous ses niveaux de conscience, à savoir l'expérience religieuse. Parce que celle-ci se réfère en chaque homme aussi bien au niveau noétique qu'au comportement le plus socialisé, on peut se convaincre que même les expressions ambiguës ou les schèmes spatiaux ne parviennent pas à borner l'élan spirituel. Admettons que l'homme ait mis du temps à libérer ses représentations de l'emprise de la matière et de la tyrannie du groupe. Admettons même que, cette libération faite, il retourne vite aux vieilles images, aux vieux schèmes remplis d'équivoques. Cela veut-il dire qu'il est incorrigible et que, sous l'effet d'une pesanteur invincible, il retombe prisonnier de ses moyens d'expression ? Oui ou non, est-il nécessairement dupe de ceux-ci ? confond-il invariablement la logique et la grammaire, l'idée et le mot, la catégorie et ses schèmes ? Cette question, qu'il n'est pas facile de résoudre pour maintes activités de l'homme — le calcul des âges de l'intelligence doit s'effectuer sur pièces, et les pièces manquent souvent — nous semble, au contraire, susceptible d'être éclaircie en ce qui touche la religion. Pour nous borner, nous prendrons le cas du catholicisme.

Ce système religieux offre ses documents à la critique de façon ininterrompue. Si l'on estime qu'il prend corps avec le Nouveau Testament (lui-même confronté avec l'Ancien) et qu'il continue avec les décisions conciliaires, l'ensemble de ses textes officiels peut être ramassé en un ou deux volumes. On peut alors resuivre en son entier l'évolution des catégories et des schèmes auxquels il a recours (1). La difficulté reste d'interpréter des

(1) Chose curieuse : aucune histoire de ce genre n'a été écrite *in extenso* ; il est vrai qu'aucune table systématique des catégories chrétiennes n'a encore été fournie. Certes, il existe de bonnes monographies, mais sur le plan théologique ou dogmatique. Leur souci n'est pas d'apprécier le coefficient critique des notions et des schèmes employés ; or c'est ce qui préoccupe le philosophe de la religion.

notions ou des représentations fixées par écrit, donc, comme tout écrit, d'une littéralité ambiguë. Cette difficulté est levée, dans une certaine mesure, par la *tradition* qui survit à chaque écrit après l'avoir suscité et qui opère la jonction entre les diverses séries de textes (1). Quoi qu'il en soit, ce qui nous intéresse, c'est que la foi catholique, appuyée sur l'Écriture et la Tradition, se trouve aboutir à un objet dont elle atteste qu'il n'a jamais varié et qu'elle ne l'a jamais trahi. C'est un fait, au cours de l'histoire, elle l'a visé sous des angles divers, à l'aide de notions et de schèmes très différents. Il arrive même, à travers le renouvellement des langages et des mentalités, que l'esprit religieux connaisse un accroissement de ses connaissances à l'intérieur du cadre permanent de ses croyances. Par conséquent, se trouvent rapprochés et sans doute réconciliés, une intentionnalité religieuse constante et des moyens d'expression changeants (même si l'on parle d'explicitations successives et enchaînées). Le relayage des représentations et des schèmes n'est donc pas forcément un péril, à moins d'estimer que l'évolution est altération et qu'en fait la foi catholique s'est donné des objets hétérogènes. Mais nous n'avons pas à en juger à sa place ; seule la foi peut saisir du dedans sa propre continuité (2). L'illusion de certains historiens fut de croire qu'une identité objective ou, à l'opposé, une hérétogénéité objective pouvaient se laisser percevoir au ras des faits ou des textes. Or nous savons que la démarche religieuse échappe par essence aux méthodes d'enquête objectivistes. Au surplus, c'est un fait indéniable que la foi catholique a toujours cru en son identité et immutabilité substantielles du 1^{er} au 20^e siècle. Est-ce une illusion de sa part ? Encore un coup, ceci ne nous concerne pas et ne regarde qu'elle. L'important est qu'elle ait toujours déclaré que son contenu, exprimé de diverses manières, explicité aussi à des degrés divers, conserve en tous temps une signification actuelle et valable. C'est donc qu'elle estime possible de maintenir une visée identique par delà les transformations des mentalités et des cultures. Certes, l'adhésion qu'elle donne à son objet ne tend pas à vérifier scientifiquement une évolution

(1) On sait que seule l'Écriture biblique est considérée comme sacrée et inspirée. Les actes du Magistère, même les plus officiels, ne sont que *préservés* d'erreur ; ils engagent la foi dans certains cas (pas toujours ni au même degré), mais ils ne sont pas constitutifs ; ils explicitent seulement le contenu du dépôt initial.

(2) En tout état de cause, même si on pense qu'elle se trompe, il est prouvé que la religion croit pouvoir rejoindre un même objet à l'aide de schèmes divers et variables. De ce point de vue, elle accorde aux cultures plus de confiance que certains philosophes ou savants, toujours prêts à proclamer la valeur exclusive de leur propre mentalité.

empirique. Elle va à reconnaître pour authentique et fécond un certain type de rapports à Dieu, tel que l'ont déterminé les membres d'une communauté historique dont le recrutement n'a jamais cessé. Du moins, nous voyons dans sa manière de faire le cas d'une intentionnalité qui fuse, s'impose et progresse par des schèmes de valeur inégale. Ce cas illustre parfaitement la thèse que nous avançons : le langage, au service de la foi religieuse, est sans cesse amené à brasser des représentations de structures différentes ; malgré cela, il est susceptible de porter une intentionnalité maintenue intacte et infiniment plus relevée que certains de ses modes d'expression.

La même observation peut être faite d'un autre point de vue. Les fidèles sont loin d'avoir la même culture. Leur foi s'adapte à leurs possibilités intellectuelles ; elle épouse les contours de leur mentalité. Et finalement le moine Sérapion qui croit que Dieu a un corps peut rivaliser de ferveur avec le théologien qui le couvre de confusion. Ce théologien lui-même a-t-il, en tant que théologien, à se demander si sa spécialité requiert au préalable une critique du langage ? Nous ne le pensons pas. Son but n'est pas de s'adonner à une spéculation purement rationnelle ; il est de codifier une expérience *sui generis*, où interfèrent selon des modes spécifiques pensée et action. Bref, ni la foi du charbonnier ni celle du théologien n'ont à chercher quelle valeur critique revient aux catégories ou aux schèmes religieux. De fait, les croyants ont dans la tête des schèmes bien différents, voire opposés, selon leur culture. L'Ascension est pour les uns lévitation matérielle, pour les autres simple retour au Père. De même, la Résurrection est pour la masse réanimation du cadavre ; pour le savant, philosophe ou biologiste, elle devient l'assurance que le Christ est victorieux de la mort. De même enfin, l'Eucharistie est, pour le vulgaire, contact physique, presque assimilation digestive, tandis que le théologien traite un tel physicisme de *stercoraire* (1). Nous reviendrons sur ces exemples à propos du contenu factuel des dogmes.

Ainsi, ce qui différencie les schématismes, ce n'est pas la croyance, c'est la culture. Pourtant, même le croyant naïf, dont les schèmes restent mal dégrossis, peut faire passer à travers eux une intentionnalité exigeante et désintéressée. Car l'intentionnalité religieuse, à la différence de l'analyse critique, se définit par la valeur où elle tend, non par le choix de ses expressions

(1) Cf. La tradition de l'Evangile dans l'Eglise, d'après la tradition catholique, par E. ORTIGUES, in *Foi et vie*, 49^e année, n° 4, juillet 1951, p. 320.

ni par sa rigueur réflexive ; ce n'est pas la même essence ; ce ne sont pas les mêmes critères, nous le verrons dans notre troisième partie. Il y aurait donc possibilité pour l'élan religieux d'atteindre au but sans posséder une valeur noétique aussi éprouvée que sa valeur morale. Si toutefois le souci lui venait de mettre l'une et l'autre au même niveau, cela lui serait certainement profitable. Un tel effort ne peut être imposé qu'à ceux qui en sont capables, à la mesure de leur aspiration et de leurs aptitudes.

Ne soyons pas surpris de voir la religion aller au delà de ses propres schèmes ; elle vaut plus qu'eux, elle les rachète par sa transcendance ; en somme, elle paraît si sûre d'elle-même qu'elle n'hésite pas à s'appuyer sur des étais plus ou moins solides.

Au reste, même pour une pensée avertie, il existe une retombée inévitable ; on vise en fait plus haut qu'on ne le dit. Par définition, la chose signifiée est d'un ordre supérieur à celui de ses signes ; il est très difficile de se tenir *consciemment* au niveau du plan supérieur, qu'on ne voit pas, tandis que le plan expressif, qui lui est subordonné, reste accordé à la perception et à l'action. Seule une réflexion énergique et vigilante, pourrait maintenir une purification de tous les instants. Pour les autres consciences, c'est la retombée qui devient régime ordinaire. Non qu'on soit dupe nécessairement du signe pris en lui-même (ou alors le matérialisme et l'idolâtrie seraient invincibles) ; mais on opère secrètement le passage du signe au signifié, sans prendre une conscience explicite de la transcendance du signifié sur le signe. Ceci fait penser au primitif ou à l'homme inculte qui sait fort bien utiliser certaines séries causales dans la pratique, mais qui ignore qu'il existe une loi de causalité (1). Bien entendu, ceci n'est qu'un exemple ; poussé trop loin, il favoriserait le superstitieux plus que l'homme religieux ; ce dernier doit savoir, au moins en gros, que les signes sont des signes, même s'il n'est pas capable de restituer au signifié toute sa pureté. Il reste que, même une conscience exigeante, doit se plier à la nécessité de s'exprimer, avec les risques que cela comporte. Le décalage que nous avons marqué entre les plans conscientiels subsiste pour tout homme ; tout sujet s'engage dans la voie des expressions ; il se soumet, par conséquent, aux requêtes comme aux limitations du discours. L'esprit le plus éveillé, le plus avide de rigueur, retombe ainsi dès qu'il parle — et il y est obligé — sous la dépendance, non pas du seul jugement, mais des servitudes de l'expressivité psycho-empirique. C'est pourquoi le philosophe lui-même,

(1) Cf. *Les carnets de Lucien Lévy-Bruhl*, Paris, P. U. F., 1949, pp. 37 et 185.

et pas seulement l'homme inculte, doit prendre son parti de l'inévitable glissement : on ne vient à l'expression que par cette chute partielle, ce détour, cette distension dans le temps et dans l'espace.

Aussi bien croyons-nous qu'il existe, à propos de tout langage, une véritable *loi de retombée* ; le malheur, c'est qu'elle puisse jouer, dans certains cas, à l'encontre de la pensée et à ses dépens. Cette loi pourrait être définie comme suit : l'impossibilité pour la conscience incarnée de viser l'objet qu'elle exprime sans rapporter son intentionnalité et l'expression de celle-ci à deux plans différents, d'inégale valeur. Le premier plan est celui où se situe le sujet lui-même, comme source active et auteur responsable de toute intention. Le second est celui où le sujet se projette et s'incarne, celui, pourrait-on dire, où il se fait corps et monde. Or nous savons que l'écart entre les deux est la marge de toute conquête de soi par soi. Telle est la condition humaine imposée à tous. Il n'existe pour l'homme aucune possibilité de se rejoindre en dehors des deux voies solidaires : celle d'intention et celle d'expression.

La loi de retombée n'est pas une inconnue au sein des critiques classiques du langage. Elle affleure sous des remarques banales : inadéquation des concepts, trahison et infirmité des mots, pauvreté ou partialité des images. Seulement, on se borne à voir dans ces défauts une simple constante ; on se répand en propos pessimistes sur la portée de tout moyen de communication interhumaine ; ou bien, sans faire la théorie de son attitude, on met son orgueil à reconquérir l'idée sur le mot, à force d'énergie créatrice et de raffinement formel (1). Il y faut voir plutôt une loi rigoureuse ; contre elle la révolte ne peut rien ; pour en abuser, la complicité peut beaucoup. Si l'idée se donne un schème, ce schème sera toujours trop étroit ; s'en indigner est superflu. Mais si la conscience s'hypnotise sur le schème, si elle confisque l'idée, elle devient victime de son imprudence ou de sa naïveté. La sagesse consiste à tenir l'équilibre entre le refus d'un risque et le consentement à la tentation. Il faut reconnaître tout ensemble la nécessité du schème et son insuffisance. Si l'on a le discernement critique assez exercé, il faut améliorer les schèmes qui ont cours, mais toujours convenir que l'activité catégoriale ne peut se passer de schèmes. Supposons, par exemple,

(1) Il ne faut pourtant pas donner l'impression que l'idée réside en dehors et au-dessus des mots. Elle a une âme, mais cette âme requiert de s'incarner ; l'expression est son corps nécessaire. Ceci explique l'immanence réciproque de la forme et du fond, sans affaiblir la transcendance de la pensée subjective.

que nous ayons à viser et à exprimer la subjectivité (ce qui était le cas dans cette première partie) ; nous pouvons le faire au moyen des schèmes d'âme-substrat, d'âme-personne, etc. Ce faisant, nous pouvons, soit transcender ces représentations, donc atteindre le sujet sur son plan, soit nous bloquer dans ces représentations et rester au niveau de l'objet, soit enfin réformer ces représentations ou les relayer par d'autres. De toute façon, l'illusion serait de vouloir rejoindre le sujet à son niveau, sans condescendre à la schématisation ; il y aura toujours dénivellement ou, comme nous disions, retombée.

Appliquée au christianisme, la loi de retombée joue à plein. La majorité des fidèles reste évidemment incapable de critiquer les schèmes dogmatiques. Bien plus, nous répétons que la religion, voire la théologie comme telle, n'ont pas à le faire, si ce n'est dans les limites du sens commun et pour pallier des excès imaginatifs trop criants. Par contre, tout croyant authentique est obligé d'accomplir une démarche intentionnelle correcte qui fasse des schèmes, non pas un *signum quod*, mais un *signum quo*, non l'objet de la visée, mais son instrument. Autrement, l'intentionnalité religieuse, loin de se rapporter à son objet, qui est le mystère de Dieu, se fixerait, par exemple, sur des notions abstraites ou, à l'opposé, sur des événements historiques, les unes et les autres coupés du contexte où peuvent leur être conférés sens et valeur. Ainsi naît la superstition : idolâtrant les schèmes, elle les fait agir au nom d'une conscience magicienne, prête à changer le monde sans passer par les lois de l'objectivité. Il ne s'agit plus d'une retombée inévitable ; il s'agit d'une chute consentie et voulue ; non d'un décalage à l'intérieur de la conscience, mais d'une tentative d'absence de soi-même, coupable et contradictoire.

A titre d'illustration, on peut citer des exemples religieux de retombée expressive, qu'on se gardera de confondre avec la dégradation superstitieuse. Nous avons déjà vu la retombée classique de l'âme-fonction à l'âme-substance, ou de la personne-acte à la personne-état. Nous verrons plus loin la trans-détermination divine s'affaïsser en prescience, la liberté ouverte à la grâce se durcir en prédestination. De même l'éternisme du salut, au plan individuel et collectif, se muer en eschatologie imaginative. De même encore, l'histoire dégénérer en contingentisme. De même enfin, la tension vers l'extase s'alourdir en moralisme, en psychologisme, en piétisme ; plus prosaïque encore, le devoir d'apostolat se changer, de témoignage, en propagande, de respect des consciences en empire sur autrui. Qu'il y ait là des risques

quotidiens, nul n'en disconviendra. Mais l'inquiétant n'est pas la retombée obligatoire sur le schème expressif. Le danger, c'est l'équivoque qui peut naître à l'occasion de la retombée ; tout schème expose les esprits faibles à confondre figuration et signification. En ce sens, l'expressivité religieuse est l'ambiguïté la plus redoutable. D'une intentionnalité particulièrement haute, elle peut tirer la réussite la plus merveilleuse ou l'échec le plus dérisoire.

Cependant cette crainte ne sera pas conjurée par le fanatisme de la pureté, mais plus modestement par l'acceptation lucide et courageuse de l'ambiguïté. On peut remonter une pente ; on ne peut l'annuler. La religion risque sans cesse de virer en morale, la morale en système juridique, le juridique en sociologique, le sociologique en politique, et celui-ci en volonté de puissance, inquisition (1) et tyrannie. Par dégradations insensibles et subtiles, on passe du meilleur des biens au plus pernicieux des maux. Mais ce scandale ne peut conduire à désespérer de la cause religieuse. La religion est ce qu'on la fait. Ce n'est pas elle qui trahit l'homme ; ce sont les hommes qui peuvent la trahir. Sa décadence est d'abord celle des consciences. Tout individu oscille entre le désintéressement et l'oppression, entre la sainteté et le viol des âmes. Nul n'a le droit de condamner les autres s'il ne se condamne d'abord lui-même. Chaque fois qu'on fait grief à une Eglise (ou même à un Etat) de manquer à ses fins, de desservir l'homme, on doit se sentir soi-même responsable. Dénoncer l'aliénation, c'est éprouver pour son compte l'ivresse de la violence, avant de l'attribuer aux autres et de la projeter dans le collectif. En ce sens, personne n'est innocent qu'il y ait des coupables. L'incroyant comme le croyant se trouvent compromis dès que la religion s'enlise ou dévie en un point du monde.

Un jour nous reprendrons ces considérations à propos de la responsabilité des confessions religieuses et des groupes sociaux qu'elles constituent. Ces thèmes sont moins de parénèse que de réflexion. Ils nous rappellent que si la religion demeure indemne des reproches qui concernent tout langage, elle est du moins, plus que d'autres activités, exposée aux abus de prestige et de

(1) L'Inquisition de l'Eglise, son attitude parfois violente à l'égard des hérétiques s'expliquent, sans se justifier, par le contexte historique : « c'est précisément la coïncidence de l'unité religieuse et de l'unité politique de la nation, écrit le P. Joseph LECLERC, qui faisait des hérétiques, même pacifiques, des hors-la-loi » (*Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, Paris, Aubier, 1955, t. II, p. 436). Cf. aussi, ma critique de l'intolérance dans *La tentation de faire du bien*, in *Esprit*, janvier 1955, pp. 1-34.

pouvoir, que favorisent ses moyens d'expression (1). Les retombées qui affectent son incarnation, littérale ou sociale, sont de deux sortes : l'une inévitable, l'autre regrettable. La première affecte toute forme de conscience spontanée. La seconde reste une situation à redresser sans cesse, un enjeu à préserver. Ainsi peut s'éclairer l'ambiguïté qui nous est imposée. Quant à la surmonter en fait, cela dépend du courage qu'on y apporte. De toute façon, l'antinomie de visées de conscience portant jusqu'à l'Absolu et de schèmes plus ou moins adéquats, ne devient un mal que si l'on refuse d'en faire une occasion de purification et de progrès.

(1) Le P. LABERTHONNIÈRE a rappelé, en termes véhéments, que l'Eglise doit être une mission plus qu'une administration, une prédication plus qu'un gouvernement, un service plus qu'une domination. Cf. *Sicut ministrator ou Critique de la notion de souveraineté de la loi*, introd. et notes de M. M. D'HENDECOURT, Paris, Vrin, 1947 ; *La notion chrétienne de l'autorité*, avertissement et notes de L. CANET, Paris, Vrin, 1955. On sait que M. Canet, d'un style toujours irrité et comme « incrépant », aggrave les positions du P. Laberthonnière ; ce dernier ne pouvait pas ne pas mettre, au moins implicitement, les contrepoids nécessaires à ses formules. Dans la récente édition de *La notion chrétienne de l'autorité*, M. CANET me prend vivement à partie pour avoir taxé Laberthonnière de moralisme (*op. cit.*, p. 43, n. 3). Il m'excuse en imputant mes « calomnies » et « vilénies » à Blondel lui-même. Je croyais jusqu'ici que tout critique a le droit de porter sur un auteur le jugement qui lui semble convenir et que cette indépendance mérite autre chose que l'insulte. Si M. Canet croit atteindre à l'objectivité par la passion, libre à lui. Il comprendra que je n'aie aucune envie de répondre à la colère par la colère. Dans le différend entre Blondel et Laberthonnière, il a épousé la cause de celui-ci. Pour moi, j'estime que nous n'avons pas à prendre parti dans la querelle de nos maîtres. Nous ne sommes que des historiens ; nous n'avons pas à nous substituer à nos auteurs. Un facétieux proposait que, pour éditer les dernières liasses de Laberthonnière, on mit en texte les commentaires de M. Canet, en notes les développements du bouillant oratorien. C'était une plaisanterie de mauvais goût. Mais peut-être les chrétiens anti-grecs et anti-romains doivent-ils être ramenés au sens de la mesure.

CONCLUSION DE LA PREMIÈRE PARTIE

RÉSULTATS OBTENUS

Nous pouvons récapituler les résultats techniques de notre enquête sur la subjectivité. Il suffira de souligner quels avantages philosophiques entraîne la notion d'un plan intelligible spécifié, intermédiaire entre Dieu et la conscience empirique.

On va le voir, la liste de ces résultats ou de ces conséquences ne laisse pas d'impressionner par le nombre. Il en va toujours ainsi lorsqu'on se place en un point central de l'expérience. Nous ne pensons pas opérer en philosophie la moindre révolution copernicienne ; nous désirons seulement retrouver ou remettre en vigueur de très vieilles idées. La phénoménologie contemporaine est prompte à railler l'idéalisme, qu'elle accuse de survol, d'évasion, de dualisme. Elle a bien du mal, en contre-partie, à se préserver d'un temporalisme pur, d'un immanentisme clos, voire d'un nouveau dualisme qui, cette fois, est à l'actif du corps mais au passif de l'esprit. La théorie de l'acte-loi serait pour nous, au contraire, l'expression d'une conscience qui garde en son sommet une actualité inaltérable, une liberté inaliénable, mais qui, pour se connaître, se vouloir, se transformer, doit *se médiatiser*, c'est-à-dire s'engager dans une série de projections liées qui conduisent à la naissance simultanée du corps propre et du monde. Nous aurions ainsi rendu compte de l'expérience concrète et non d'un arrangement de concepts, sans qu'une terminologie plus ou moins compliquée pût en faire douter. Toujours est-il que si la notion d'acte-loi désigne la fonction la plus haute de la conscience, fonction spécifique, il s'ensuit les conséquences ci-dessous :

1° La transcendance divine est dégagée ; l'un *multiple*, qui constitue un ordre, se situe nécessairement au-dessous de l'*Un* ; celui-ci demeure, par sa simplicité, *trans-ordinal* (1).

(1) Pour tout ce qui concerne Dieu, voir notre étude : *Le problème de Dieu en philosophie de la religion*.

2° La créativité de l'esprit s'impose ; il n'y a plus de déterminations en Dieu, donc aucune norme pré-posée commandant adhésion et ratification.

3° Le panthéisme est réfuté ; aucun risque de confusion n'existe entre un *ordre* et une *absence d'ordre*.

4° Les équivoques de l'ontologie sont levées ; en particulier, il n'y a plus *participation* entre l'être et l'Un, qui est Non-Être ou Super-Être. *L'inférieur n'est jamais que ce que le supérieur n'est pas*. C'est pourquoi la procession hénologique *ajoute* des déterminations, tandis que la conversion en enlève ; mais ce dépassement des déterminations reste une démarche profitable pour deux raisons : a) Parce que marcher à l'indétermination n'est pas marcher à la disette, mais à la surabondance ; b) Parce que *se convertir*, c'est continuer à *procéder*, en sachant qu'on procède et de qui l'on procède.

5° L'esprit n'est plus victime de sa relation à Dieu, comme pour certains théismes où le foyer de la spiritualité n'est plus dans la conscience, mais dans l'Absolu lui-même. Ici, il y a auto-position, disons même auto-spiration, au contact de l'Aséité. Celle-ci, néanmoins, reste spontanéité absolument pure ; l'esprit fini, au contraire, déploie toujours un ordre ; il est *acte* et il est *loi*.

6° L'intentionnalité bien comprise permet d'échapper aux impasses où s'enferment, soit les philosophies de l'intuition, soit les philosophies de la réflexion analytique. La conscience est présente à soi au sein de ses opérations, *directement*, sans mouvement second. En même temps elle se médiatise pour s'engager, elle se dédouble, elle se démultiplie à chaque effectuation ; au minimum, elle pose toujours un objet en face d'un sujet. On saisit alors, d'une part, que la liberté (ou la pensée en acte) commande et oriente ; d'autre part, qu'elle ne peut se passer des expressions et projections qui la manifestent. Seule l'expérience effective nous instruit du vrai visage de l'intelligible ; dans l'inséparabilité du principe opérant et des objets constitués, il est impossible d'atteindre la conscience posante autrement qu'en la mettant à l'œuvre.

7° La singularité et l'universalité se trouvent fondées, non plus au niveau psycho-empirique (comme les schèmes personalistes ordinaires), mais au niveau intelligible. Chaque sujet a sa manière originale de se rapporter à l'Absolu, aux autres, au monde. Ou encore chaque sujet possède un style particulier pour médiatiser son auto-position, également pour prescrire ses projections les meilleures, soit au contact d'autrui, soit au contact des choses. Cette « manière » ou ce « style » ne sont

pas pris du seul contexte de l'expérience sensible, sociale et perceptive ; l'universel de cette expérience n'est que « reprise » indéfinie des objets du monde, communauté culturelle illimitée ; l'universel véritable est, au contraire, circumincession toujours actuelle des objets et des sujets ; il est éternellement vivant ; il est la réciprocité foncière des actes-lois. Mais parce que le système des sujets et celui des objets sont nécessairement corrélatifs (*ordo ordinans, ordo ordinatus*) leur interliaison est celle d'une société d'esprits singuliers, qu'il ont en commun tous les objets, bien que chacun les reprenne à son compte de son point de vue. En termes différents, disons que la singularité est éternelle parce que chaque acte-loi prélève sur la totalité subjective-objective l'ensemble des idées et des valeurs qui commandent ses expressions historiques. Ce choix fondamental, voilà ce qui le personnalise.

8° Les rapports de l'éternité et du temps échappent à tout immobilisme comme à tout mobilisme. Ils se définissent par une corrélation constante : l'éternité est l'unité de déploiement ; le temps est l'éclatement de tout moment de conscience en trois relations solidaires : présent, passé, avenir. Mais l'unité est génératrice ; elle ne totalise pas le déploiement comme s'il était objectivé, étalé, achevé. Elle n'est pas davantage prédéterminante ; elle est actualisante, sans préexister et sans planer. De même, la temporalisation est visée active selon sa triple dimension, non fusion récapitulative, ou anticipation, de type mécaniste.

9° La liberté coïncide avec la créativité ; elle est sans fondement, mais sert de fondement à tous les ordres (1). L'auto-position est aussi position de tout.

10° La nécessité et la contingence, la productivité et le déterminisme sont réconciliés. La liberté est choix fondamental, non option accidentelle et par à-coups. D'autre part, elle est *position*

(1) Malgré ce primat de la liberté, répétons que l'objectivité idéale est, non pas compromise, mais garantie. Les essences sont objectives, oui ; la conscience est intentionnelle, oui. Pourtant les idées sont éternellement produites par les sujets, nécessairement et objectivement produites par eux. Cette création éternelle commande et surmonte toute construction dans le temps (les constructions ne sont que symbolisantes ou rationnelles). Le mérite de Husserl, à nos yeux, est de nous apprendre à voir les essences comme éternellement contemporaines des sujets et comme objectives. Les sujets n'en sont pas moins les créateurs des essences. Seulement, pour se poser, ils sont *contraints* de créer ces essences, et de les créer objectives. En effet, ils n'ont de fécondité que par la spontanéité de l'Un ; c'est en tendant vers lui qu'ils sont amenés à créer les essences comme médiatrices de leur effort. Les essences tirent leur objectivité de ce rapport nécessaire de l'esprit à l'Absolu ; elles expriment ce rapport, elles l'entretiennent ; elles y puisent la rigueur du vrai comme l'efficacité du bien.

de soi et position de lois ; elle est auto-régulation, auto-détermination. D'où il appert qu'elle ne peut être que ce qu'elle est, ce qui est même chose pour elle que d'avoir à devenir ce qu'elle doit être ; le devoir-être n'est que l'obligation où elle se met de retrouver par le détour expressif son exigence intérieure. C'est elle qui se projette, s'extrapose et même s'invertit dans ses projections. On peut la dire éternellement *se-faisante*, bien qu'elle se gagne temporellement. Et l'on sait que l'histoire de ses conquêtes, prescrite par l'autonomie de son acte, trouve sur son parcours assez de résistances pour qu'on ne déclare pas son effort illusoire.

11° Le possible et le réel sont reliés entre eux, non comme virtualité antécédente et réalisation subséquente, mais bien comme créativité et expressions concrètes. Dans ce sens, c'est le réel réalisé qui mesure le réalisable ; il n'existe pas de virtuel pur, c'est-à-dire indifférent. Quant à la possibilité d'avenir, elle est monnayage expressif de l'acte réalisant. Celui-ci, par définition, reste d'une actualité toujours vive.

12° L'homme demeure fondamentalement un malgré sa diversité. Sa conscience intellectuelle ne redouble pas sa conscience sensible ; elle l'oriente, la rend objectivante et efficace. L'activité spirituelle s'exerce, ici et maintenant, dans la situation concrète ; elle vivifie du même mouvement la conscience, le corps et le monde. Le dualisme est donc dissous, sans que la pluralité des niveaux soit supprimée. La moindre démarche coalesce toutes les énergies fonctionnelles du sujet. En même temps, si elle est correcte, elle fait jouer chaque plan selon son économie, n'exigeant de lui que ce qu'il est capable de donner.

Ajoutons à ces conséquences d'ordre philosophique, quelques résultats d'ordre plus spécialement religieux.

1° L'extase, au sens de communion à Dieu, est rendue possible par la référence intrinsèque à l'Absolu. Et la gratuité est totale dès le principe.

2° La religion tire son sens du fait que la conversion, en son sommet, rejoint une Présence irréductible, celle de l'Un. En même temps, par suite des projections de la conscience, la religion recourt inévitablement à l'expressivité du corps en situation dans le monde. Culturelle, liturgique, sociale, elle anime un ensemble de démarches concrètes ; à travers celles-ci, la conscience religieuse tente de récupérer sur l'irréfléchi ce que la spiritualité humaine a de plus secret, voire ce qui *dans* l'homme n'est pas *de* l'homme.

3° Le salut acquiert une dimension nouvelle. Il consiste non plus dans une maîtrise calculée des passions (d'ordre moral), mais dans le dévoilement d'un plan suprême où chaque esprit, uni aux autres, opère librement son passage à Dieu. On pressent par là qu'en référence à l'Aséité et à l'universel, l'une dans sa libéralité, l'autre dans sa réciprocité, il se fonde, très au delà de l'éthique, sur la charité. En outre, le rapport de l'éternité au temps, de la liberté au contingent, introduit une sotériologie de type éterniste : se sauver, c'est, par une purification répondant à la grâce, lever l'ambiguïté des projections ; ou encore, c'est reconnaître celle-ci comme *expressions* au lieu de les subir comme des pressions ou des fascinations ; c'est les prendre comme moyens, non comme fins.

4° Les problèmes de la matière, de la vie, de l'empirie en général (y compris celle de la conscience), ne sont plus au compte de Dieu, mais de l'homme. C'est l'esprit fini, l'acte-loi, qui se médiatise et qui porte la responsabilité de ses projections. Certes, la facticité déconcerte le sujet empirique (je n'ai pas choisi de naître) ; mais on a vu qu'il n'y a de monde que par coexistence de sujets entrecroisant leurs perspectives. La théorie d'un cosmos, conçu comme un ensemble d'expressions inverses ou de projections du système des esprits, s'impose, au moins à titre d'hypothèse. D'une part, en effet, il y a corrélation entre un univers de choses et des consciences incarnées. D'autre part, la position de déterminations finies renvoie à des déterminants finis, non à un déterminant absolu, dont la simplicité exclut toute constitution d'ordre ; par rapport à l'Aséité, la Création n'est que médiate ; elle est immédiate par rapport à l'auto-position (1).

Avec ces remarques, s'achève notre étude sur le sujet spirituel. L'analyse des notions de Dieu et de sujet nous a instruits

(1) On connaît la déclaration de BRUNSCHVIG : « Le Dieu auquel les mystiques ne demandent plus rien sinon qu'il soit digne de sa divinité, *sub ratione boni*, ne saurait avoir de part dans ce qui ne ressort pas de l'esprit ; il est au-dessus de toute responsabilité dans l'ordre, ou dans le désordre, de la matière et de la vie » (*Héritage de mots...*, pp. 62-63). Nous croyons avec Brunschvig que le Dieu-au-delà-de-toute-détermination ne peut être dit responsable des déterminations. En revanche, parce que l'esprit se « projette », parce que la conscience est expression multiple, parce que le corps perceptif et le monde sensible sont liés, parce qu'enfin il n'y a pas d'univers pour nous sans un entrecroisement de perspectives qui s'entraident et s'entr'empêchent (d'où la solidarité et la gêne sociales ; d'où les bienfaits et les heurts de la coexistence), il semble que les sujets humains ne puissent éviter de prendre en charge l'ordre ou le désordre de la matière et de la vie, l'imperfection en général, le mal lui-même. Toutefois, en ce qui concerne le mal, il y aurait lieu d'envisager le problème à part : nous ne pouvons le faire ici.

de certaines exigences à faire valoir. Nous ne serons plus surpris de la diversité de sens que comportent les mots *Dieu* ou *conscience*. Nous comprendrons pourquoi la religion, qui prend l'homme tel qu'il est et qui n'a pas, pour le sauver, à se changer en métaphysique ou en critique, draine tant d'éléments, répond à tant de besoins différents. L'illusion serait de croire que la religion est tout d'une pièce, comme si l'homme était un être homogène, une chose. Parce que chacun de nous est, au contraire, un être complexe et tourmenté, la religion sera elle-même, à l'image de l'humanité, une évolution orientée, mais disparate.

Quant au bénéfice particulier à retirer de cette première partie, il n'est pas seulement d'ordre descriptif. Nous n'avons pas fait une critique de catégories et de schèmes pour le seul plaisir de voir qu'un décalage subsiste entre la conscience et ses projections. Ce phénomène a été signalé maintes fois avant nous. Nous avons redit ce qui est, et que chacun peut expérimenter pour son compte. Mais à ces observations se joint une affirmation essentielle, qui est celle-ci : la liberté de l'homme est créativité ; elle n'est pas ratification ; autrement, la subjectivité ne se choisit pas radicalement, elle ne se pose pas, soi par soi. Toutefois, il faut à un être dédoublé une source d'unité pure ; à une existence qui se constitue en constituant son essence, il faut un principe de spontanéité absolue. C'est pourquoi, faisant droit tout ensemble à la dignité de l'esprit et à celle de l'Un, nous pensons avoir établi le véritable rapport de Dieu et de l'homme : Dieu est aséité ; l'homme n'est qu'auto-position ; mais il est auto-position.

DEUXIÈME PARTIE

CATÉGORIE DE GRACE SCÈME DE SURNATUREL

Y a-t-il un problème philosophique de la grâce ? En quoi ce que la théologie chrétienne a nommé le surnaturel peut-il tomber sous les prises de la critique rationnelle ? Comment, sans confondre ni les disciplines intellectuelles ni les plans de conscience, aborder un tel sujet ? C'est ce que nous devons d'abord nous demander. Sans doute nos recherches sur la méthode de la philosophie de la religion ont-elles en gros répondu par avance à ces questions. Mais le problème de la grâce est si délicat, les écueils qui l'entourent sont si nombreux, qu'il vaut mieux courir le risque de se répéter plutôt que d'être mal compris. Il ne s'agit d'ailleurs pas de répéter nos consignes les plus générales. Il importe de dire expressément comment elles peuvent s'appliquer ici dans le détail.

LIBRARY

1877

RECORDS

1877

CHAPITRE PREMIER

Y A-T-IL UN PROBLÈME PHILOSOPHIQUE DE LA GRACE ? COMMENT LE POSER ?

I

Le problème du surnaturel n'est autre que celui du salut religieux, tel que le présente le christianisme. A ce salut sont conviés tous les hommes, sans distinction de races ni de cultures. Devant cette prétention à l'universalité, le philosophe ne peut se dérober. Lui aussi souhaite que tous les esprits soient sauvés ou affranchis. Mais sa tendance n'est-elle pas de contester à la religion le monopole d'une rédemption des consciences ? Ne désire-t-il pas restituer à la raison l'exercice de ce monopole ? A tout le moins, n'est-il pas en droit d'examiner si les solutions que propose la religion sont recevables pour la raison ? Sur tous ces points nous avons à faire la lumière. Au fur et à mesure de notre marche, les difficultés les plus graves pourront s'éclaircir. Au départ, nous devons insister sur la signification que peut avoir la notion de grâce, ou encore la représentation du surnaturel. A eux seuls ces modes de pensée soulèvent bien des discussions. Quelques remarques préliminaires à leur propos semblent indispensables.

1. SURNATUREL OU SPIRITUEL ?

« *Surnaturel* ou *spirituel*, il faut choisir. » En ces termes, M. Deschoux (1) fait écho à Léon Brunschvicg. Cette disjonction procède du désir d'éliminer, avec l'imagination réaliste d'une

(1) *La philosophie de Léon Brunschvicg*, p. 176.

transcendance spatiale, les schèmes naturalistes ou vitalistes qui s'y rattachent ; elle a pour but, en définitive, d'arbitrer entre physicisme et idéalisme. Or le recours à la notion de surnaturel, chez le théologien et d'abord chez l'homme religieux, s'effectue dans un tout autre contexte. Le croyant ne se pose pas et n'a pas à se poser, comme croyant, le problème critique. La question primordiale pour lui est de savoir si la conscience est à elle-même son propre salut, ou bien si sa délivrance lui vient par l'Absolu. Autrement dit, son discernement ne s'arrête pas à examiner en eux-mêmes des modes de représentation ; il s'attache à distinguer entre Dieu et l'homme pour mieux voir comment, sans confusion, peuvent s'unir leurs libertés. Le croyant ne se préoccupe pas d'abord d'opposer surnaturel et spirituel ; à cette dichotomie il en substitue une autre, qui est la suivante : entre la gratuité de l'effusion divine et la prétention à se sauver par soi-même, il faut choisir. L'option n'est plus à faire entre un idéal d'extériorité et un idéal d'intériorité, mais bien entre l'accueil et le refus de la grâce. Sans doute, ce point éclairci, il resterait à juger des conditions de l'accueil et, par conséquent, de la façon dont la conscience opère pour s'y disposer. Mais ceci retombe dans le domaine critique. Le croyant, quant à lui, se borne à déjouer en fait les pièges de l'extériorité, dans la mesure où il adhère de cœur et d'âme à son Principe. Les catégories et les schèmes, il les utilise, il n'en disserte pas ; par eux, il s'efforce de se dépasser lui-même, de se déprendre de ses propres opérations, de se confier directement à Dieu. S'il y réussit et comment il y peut réussir, c'est un problème tout différent, que nous verrons en son temps.

Nous sommes donc avertis : l'enjeu du présent débat n'est pas seulement un tri de représentations ; c'est encore, et avant tout, le rejet d'un salut égocentrique. Après ce que nous avons dit, en théodicée, de la nécessité de pousser la « réduction » jusqu'à l'Un, nous saisissons parfaitement que borner de parti pris l'aspiration de l'homme à ce qu'il peut produire par lui seul, serait prendre une décision redoutable ; ce serait le plus sûr moyen de l'enfermer dans ce qu'il y a de plus contestable en lui, et que d'ailleurs l'exigence spirituelle rejette : à savoir l'idolâtrie du psychologisme, l'orgueil de la finitude, le culte excessif des créations intellectuelles ; celles-ci, nous le savons, n'ont de valeur et de portée que par la liberté qui les soutient et qui, pour son compte, reste perpétuellement en question. Si notre point de vue était vérifié, on serait assuré à la fois de préserver la transcendance divine et de respecter les droits fondamentaux de la subjectivité. La

grâce et l'esprit seraient vengés ensemble. Au préalable, il n'est pas mauvais de montrer aussi qu'ils pourraient être compromis ensemble. En tout cas, un examen minutieux de la notion de grâce et des schèmes qui l'accompagnent est requis pour nous permettre de voir si la religion positive, en l'occurrence la religion chrétienne, présente sur ce point des structures valables ou insuffisantes. Il y va de la vérité du christianisme, : ceci est grave. Il y va surtout de la destinée de l'esprit, et ceci ne peut laisser aucun homme en repos.

2. GRÂCE, FOI ET CRITIQUE

Si le problème de la grâce a un tel relief, s'il est gros de telles conséquences, il n'en demeure pas moins délicat à bien poser. Comment le critique peut-il l'aborder ? Comment le philosophe peut-il s'en saisir ? Le théologien se meut dans l'ordre de la foi, au sein de la société des croyants, en référence à une pensée et à une vie communes. Le philosophe, lui, n'emploie que sa raison ; il traite le donné religieux en toute indépendance, sous la seule réserve qu'il s'impose de ne pas l'altérer, c'est-à-dire de l'envisager tel qu'il s'offre. Il constate ainsi, dans les questions qui nous occupent, que le dogme chrétien rend témoignage d'une liaison réelle, et vécue, entre l'homme et Dieu. Cette liaison se présente d'abord comme une alliance dont Dieu a l'initiative, et qui se traduit dans l'histoire sous la forme d'une expérience religieuse localisée et datée, celle du peuple juif. Puis vient s'insérer, au sein du judaïsme, une conscience privilégiée, celle d'un homme nommé Jésus, qui renouvelle l'esprit de l'alliance et la transforme en une philanthropie divine (1), de qualité plus intérieure. En fonction de ce que Jésus ■ dit, de ce qu'il a fait (mais son dire et ses gestes ne sont atteints que rappelés et réinterprétés par les premières communautés fidèles) s'élabore une mystique du salut, où l'homme prend une attitude filiale à l'égard de Dieu et même, en s'unissant à lui par l'amour, reçoit de lui sa vie propre, la vie divine. Pour finir, on obtient un processus de déification qui fait de chaque individu un autre Christ, selon la parole de saint Paul : « Ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi (2). » Mais — ceci n'est pas un point secondaire — cette expérience de divinisation, amorcée par une recherche collective (3), se poursuit et se réalise au sein d'une

(1) L'expression se lit dans *Tit.*, 3, 4.

(2) *Gal.*, 2, 20.

(3) Je parle de l'expérience juive.

communauté de prière, de culte, de pratique et d'enseignement. Voilà ce que le critique peut lire en gros dans les textes chrétiens, voilà ce qu'il peut voir se manifester dans le comportement des croyants (1). Un monde étranger, intime et mystérieux, se révèle ainsi à lui et même le déconcerte, à moins qu'il n'ait déjà rencontré, par l'éducation ou par l'étude, de telles formes d'esprit. Toutefois, en cette matière, il ne suffit pas d'observer en curieux et du dehors ; qui n'éprouve pas, risquera toujours de méconnaître. Le donné chrétien ne se livre adéquatement qu'à une seule forme, celle de la foi. Dès lors, ne pas posséder celle-ci, n'est-ce pas s'exposer à manquer celui-là ? Il semble que la philosophie, en tant que telle, échouera toujours à saisir le christianisme comme il se saisit lui-même dans la conscience de ses adeptes. Serait-ce donc l'échec de toute critique de la religion ? La preuve n'est-elle pas faite, non seulement de son inefficacité, mais d'abord de son impossibilité ?

Nous croyons qu'il y a là un malentendu. Signalons-le brièvement, car nous avons déjà répondu à cette difficulté (2). On ne peut confondre les démarches de la spiritualité vivante et les moyens d'expression qu'elles se donnent. Le sujet de la foi n'est autre que la conscience opérant tel choix, d'où découlent tels comportements pratiques. Dans ces conditions, il est clair que vouloir pénétrer dans une âme au point secret où l'initiative détermine librement options et attitudes, s'avère impossible ; seule une sympathie aimante pourrait en approcher ; et encore elle n'y pourrait parvenir que si elle rejoignait dans un même projet la ferveur de l'autre. Tant qu'on n'a pas découvert soi-même la source d'où jaillit une initiative de ce genre, tant qu'on n'a pas discerné le principe caché qui commande les expressions manifestes (celles de la vie chrétienne), on ignorera toujours ce qu'est la foi. Il n'est donc pas question de prétendre la posséder de l'extérieur, soit en la scrutant chez les autres, soit en l'étudiant dans les livres, soit en feignant de se la donner par sympathie méthodologique. Il n'existe aucun moyen de se la procurer en équivalence si on ne l'a pas en fait, réellement et sincèrement. Mais ce n'est pas à dire que la critique perde tout droit sur la religion. Car ceci renvoie à d'autres considérations. L'expérience religieuse est ce qu'elle est ; elle intéresse la spiritualité vivante.

(1) Je donne ce résumé, tout à fait sommaire, pour orienter le lecteur. L'ensemble des structures chrétiennes sera envisagé tout au long dans notre troisième partie.

(2) Cf. *Le problème de Dieu*, chapitre premier, sur la spiritualité vivante et la réflexion critique. Cf. également notre volume *Critique et religion*.

Toutefois elle rend compte d'elle-même par diverses structures, intellectuelles ou pratiques ; or celles-ci tombent sous la juridiction de la réflexion, et donc finalement de la critique méthodique. L'acte de foi, en son essence spécifique, c'est-à-dire en tant qu'*initiative libre* posant tel type de relation à Dieu au sein d'un ensemble de conditions psycho-sociologiques, échappe à celui qui ne croit pas, voire à quiconque n'en est pas l'auteur directement responsable ; il en va de même pour tout acte spirituel situé en profondeur. Cet acte de foi livre néanmoins ses motivations intellectuelles, donc sa signification, ses mobiles affectifs, donc ses qualifications sensibles, à plus forte raison ses manifestations externes, donc son style de vie et ses réalisations sociales. Autrement dit, tout se dérobe dans l'acte de foi, tout, sauf ce qu'implique sa position dans l'immanence conscientielle, à savoir le sens qu'il se donne et les expressions de ce sens. Aussi bien la critique ne revendique-t-elle pas autre chose comme objet d'examen ; la liberté reste transcendante en tout état de cause, qu'elle s'exerce selon sa loi interne ou qu'elle se réfère à Dieu (ce qui, de droit, coïncide).

Contre ces affirmations paraît se dresser la théologie. Il n'en est rien. La théologie rentre elle-même dans la matière de la critique, en tant que construction de l'esprit ; au reste, dire qu'elle y entre, ce n'est pas la dissoudre ; spécifier sa méthode, c'est la préserver et la fonder. On ne doit jamais identifier de tous points l'engagement de la spiritualité vivante et les problématiques, même théologiques, susceptibles de lui être appliquées. La théologie a ceci de particulier, et de distinct de la philosophie, qu'elle exprime l'expérience religieuse en fonction des données historiques qui l'encadrent, et qu'elle accepte au titre de critères auto-suffisants (1). La critique rationnelle, au contraire, sans nourrir aucun préjugé contre le croyant et les satisfactions qu'il éprouve, examine quelle est la signification de ces données et comment cette signification s'incarne pour être vécue. Elle s'efforce, en discernant la valeur respective de chaque niveau de conscience où la signification est reçue, de déterminer la cohérence et l'efficacité des affirmations ou des attitudes religieuses. Bref, elle ne prétend jamais se substituer à la démarche effective de l'homme religieux ; elle se borne à décrire ce que celle-ci enferme comme sens et comme valeurs, à la situer selon les divers niveaux noétiques, à rechercher ce qui, en elle, est irréductible et ce qui

(1) Dire qu'on croit sur l'autorité de Dieu révélant, c'est ratifier comme valide le processus historique de la révélation.

critiquement peut être « réduit », c'est-à-dire dépassé, bien que toute perspective puisse être justifiée dans son propre contexte.

Ceci rappelé, il devient évident que l'analyse critique des notions de grâce et de surnaturel n'a point pour but d'empiéter sur le terrain de l'expérience religieuse, du moins en tant que celle-ci est une offrande de la liberté à Dieu. Jamais un acte aussi foncier ne se retrouve dans la matière de la fonction objectivante. Il y a entre les deux toute la différence qui subsiste entre la réalité de l'esprit et la rétrospection analytique. Chaque fois que nous affirmons que la philosophie est une critique des démarches spontanées, nous suggérons l'originalité insuppléable de l'action effective. Dans le cas présent, la vie religieuse soumise à l'examen ne saurait être résorbée ni dissoute dans l'examen ; cela n'a aucun sens. L'examen n'est possible qu'à partir d'un donné doué d'une économie interne. Et le but de toute réflexion méthodique est de récupérer, autant que faire se peut, la lumière immanente à l'organisation du donné lui-même.

Ainsi, nous croyons pouvoir, sans sacrilège, étudier la catégorie de grâce, si fondamentale dans la religion chrétienne, et les schèmes qui la soutiennent devant l'imagination. Cependant la mentalité religieuse constitue, comme on sait, une trame particulièrement serrée, un ensemble où chaque détail tient à tous les autres. En conséquence, les développements qui vont suivre ne devront pas faire perdre de vue le contexte des notions analysées. Il ne servirait de rien de parler de grâce et de surnaturel si l'on ne pouvait les replacer dans le climat de pensée et d'action qui leur est propre. Il faut pouvoir les rattacher aux notions qui les accompagnent, également aux intentions qui les utilisent. On ne doit jamais oublier ce qui fait corps avec elles. Par exemple, le Dieu qui intervient par des signes sensibles dans l'histoire de l'humanité, est un Absolu de dialogue. Corrélativement, le sujet de la grâce, interlocuteur, contradicteur ou collaborateur de Dieu, est engagé dans un cycle sotériologique qui présente les diverses notes d'une historicité contingente. Enfin, et selon les degrés de purification religieuse, la projection du sacré se fait à des niveaux plus ou moins élevés ; la théorie qui s'élabore pour rendre compte des comportements accordés à chacun de ces niveaux est elle-même plus ou moins incorporée à la richesse, confuse et féconde, du mythe. Ainsi, la mise entre parenthèses de l'Absolu de dialogue, de l'histoire du salut, des expressions sacrales, des premières cristallisations mythiques, ne peut être que provisoire. Elle est inévitable, parce qu'on ne peut traiter tous les sujets d'un coup. Mais aucun artifice de méthode ne doit éclipser l'exigence d'unité

et de totalité. De fait, nous reprendrons un à un dans la suite les problèmes maintenus en suspens. C'est seulement au terme de nos analyses qu'une vue synthétique méritera quelque crédit.

II

L'étude critique de la catégorie de grâce et de ses schèmes paraît si complexe, elle appelle un si grand nombre d'observations qu'il nous semble nécessaire d'en esquisser une sorte de genèse historique. Pourtant c'est mal définir notre intention. Notre méthode ne peut être d'histoire pure (1). D'une part, l'histoire des idées religieuses est d'une complication déconcertante ; elle appellerait des monographies en nombre illimité. D'autre part, une exploration exhaustive de la matière historique n'est pas indispensable à notre dessein. Car la religion ou la foi ne prétendent pas valoir par une continuité historique scientifiquement observable (2) ; elles se donnent pour valables, ici et maintenant, en tout temps, pour toute âme ou tout esprit bien disposés. Leur signification, leur efficacité sont, de droit, *toujours actuelles* ; elles exigent l'adhésion du fidèle, quel que soit le chemin qu'a déjà parcouru le développement doctrinal et institutionnel. D'où l'on doit accorder que ce qui importe d'abord, du point de vue de la conscience religieuse, ce n'est pas de resuivre l'évolution dans la diversité de ses phases ou de ses productions (ceci revient aux historiens de métier) ; c'est plutôt de dégager avec précision le noyau résistant, proprement irréductible, des significations permanentes. Cette tentative répond d'ailleurs au désir le plus vif du critique. Le vrai problème pour lui est celui-ci : comment, en dépit des transformations de telle catégorie et malgré le relayage des schèmes qui s'effectue sous cette catégorie, une même signification peut-elle se maintenir, se propager, voire se purifier et s'affiner ?

On saisit là l'aspect le plus paradoxal, le plus suggestif aussi, de l'évolution religieuse. Du même coup, on devient curieux d'apprendre quelles fonctions de la conscience peuvent s'employer à modifier sans cesse les contours des notions, tout en maintenant avec fermeté l'axe de leur visée. Peut-être l'histoire des idées religieuses renvoie-t-elle, moins à une finalité énig-

(1) Elle consiste, comme nous le disions dans *Critique et religion*, à esquisser une genèse du sens, donc à réintégrer dans la *génétiq*ue l'*eidétique*.

(2) Du moins, pour le croyant en tant que tel ; celui-ci peut, éventuellement, se trouver incapable de procéder à une vérification de ce genre.

matique qui tirerait à elle une évolution capricieuse et rétive, qu'à la diversité intérieure qui caractérise toute conscience incarnée. Chacun de nous peut découvrir en lui comme une série de plans superposés, que sa pensée et son action gravissent avec un succès incertain. Ce qui se produit au dehors, dans l'évolution sociale, ne fait qu'exprimer ce qui se passe au dedans, dans l'évolution interne de chaque sujet. En ce sens, il est permis d'observer avec Alain qu'il s'agit, non pas de retrouver les *étapes* successives de la religion, mais ses *étages* (1). Ces derniers correspondent précisément aux plans dont nous parlons, c'est-à-dire aux divers niveaux de conscience. L'avantage de cette comparaison est de faire entendre que l'inférieure n'est pas franchi comme un relais qu'on laisse derrière soi ; il se trouve dépassé, mais il demeure en place, comme un « ordre » qui continue à jouer son rôle. Il y a en nous des étages de valeur inégale ; l'exigence spirituelle les parcourt dans les deux sens, progressif et régressif ; encore ce mouvement vers le haut ou vers le bas n'est-il pas uniforme ; il y a des avancées soudaines, des reculs imprévus, des alternances de sursaut et de rechute. Qui ne s'éprouve, à un certain niveau, fétichiste, à un autre, polythéiste, à un autre enfin monothéiste, ou bien, au plus bas, panthéiste et tellurique, au plus haut, tout près de l'envol mystique ? Il serait trop commode d'être ceci ou cela, exclusivement ; on ne se tient pas à un seul niveau ; on va de l'un à l'autre ; même si l'on s'attarde à celui-ci, à celui-là, les autres, au-dessous, au-dessus, ne cessent pas d'attirer ou de solliciter, en tout cas d'exercer leur fonction. Ce qui est corps en nous, ce qui est terre ou matière, comme ce qui est vie, respiration, échange biologique, psychologique, spirituel, tout cela continue à faire sentir son influence dans la complexité de la personne. Dans ces conditions, on s'explique que l'évolution religieuse soit à l'image de cette dialectique, fort tourmentée en vérité, qui enchaîne raisons et passions au fil de l'existence.

Le philosophe de la religion aperçoit aussitôt l'intérêt qu'il y a pour lui à situer les différents moments, ou les différents niveaux, d'une dialectique de cette espèce. Sa tâche essentielle est de déterminer le coefficient critique des représentations que l'élan religieux emporte dans son cours ; cet élan monte plus ou moins haut ; il fuse, il retombe, il repart, s'exacerbe ou s'endort ; mais dès qu'il

(1) Cf. *Les dieux*, 7^e éd., Paris, Gallimard, 1947, pp. 95 et 221. Cf. aussi Jean HYPPOLITE, Alain et les dieux, in *Mercure de France*, vol. 313, n° 1060, 1^{er} décembre 1951, pp. 611-635.

agit, il fait apparaître sur chaque plan de conscience le genre de vérités ou de valeurs dont ce plan est capable. On n'a pas à exiger de lui qu'il fasse produire à un plan plus que celui-ci ne saurait donner. Chaque ordre a ses valeurs, ses vérités propres. La seule faute qu'on puisse commettre, c'est de s'attacher à un plan en excluant tous les autres. On prend, par exemple, telle ou telle expression pour l'unique ou la meilleure ; on en fait un absolu en soi, au lieu de la saisir comme expression, de la relier directement à ce qu'elle signifie, à ce vers quoi elle doit porter l'intentionnalité religieuse. C'est pourquoi le critique mesure l'authenticité des schèmes et des notions qu'emploie la religion, à leur capacité de bien diriger le regard sur le signifié ; s'ils le recourbaient sur eux-mêmes, s'ils l'interceptaient, s'ils le gênaient de quelque manière, ce serait l'indice d'une maladresse ou d'une insuffisance. L'aptitude plus ou moins grande d'un schème, ou d'une catégorie, à exercer la fonction qui lui revient, tel est le premier élément à apprécier. Le philosophe de la religion pourra alors saisir l'évolution des notions et des schèmes religieux comme une histoire complexe, pleine de vicissitudes : le progrès n'y est pas uniforme, nous l'avons dit ; il est solidaire de l'effort culturel qui lui est contemporain et qui, souvent, nous apprend plus de choses sur le type de civilisation correspondant que sur le mystère religieux lui-même. Toutefois, ne l'oublions pas, ces remarques ne valent que dans la mesure où l'historien de la religion parvient à comprendre ce qui se passe au dehors ; or il ne peut le comprendre qu'en le rapportant d'une manière ou d'une autre à ce qui se passe en lui. Pour qui sait réfléchir, il n'est aucune conduite historique qui ne puisse devenir un moment de sa propre histoire. Tout événement ayant une portée humaine, rejoint en nous un ordre de signification et de valeur qui le reconnaît aussitôt comme sien, et se l'incorpore en le comprenant. Cela est spécialement vrai en religion, où toute découverte dans le passé de l'humanité est aussi une découverte qui s'effectue dans le présent de chaque conscience.

S'il en est ainsi, le devoir du critique est évidemment de ne jamais ramener l'histoire à une physique. Le sujet humain demeure l'auteur de l'histoire à un double titre : comme responsable de l'évolution réelle et comme responsable de l'interprétation à lui donner ; il est à l'origine de la temporalité concrète, à l'origine aussi de sa reprise, de sa réactivation ou réorientation. Seulement, lorsqu'il s'agit de ressaisir le mouvement de la foi, de critiquer ses catégories ou ses schèmes, la chose est spécialement compliquée. Le passé, en général, ne se comprend qu'à partir du présent

et en fonction de l'avenir : notation banale ; il faut ajouter dans notre cas : aucun de ces trois temps ne pourrait abriter une démarche religieuse qui se veut, de droit, universelle, si cette démarche, au sein des expressions changeantes qu'elle revêt, ne comportait ce que nous avons appelé un noyau de signification irréductible, toujours actuel. Or le seul critère qui puisse jouer pour empêcher une signification religieuse, non pas de vieillir (toute signification ou toute idée vraie est éternelle), mais d'être méconnue ou oblitérée, c'est l'effort qu'on fait pour s'acheminer, par elle, vers la Transcendance. Quels que soient les schèmes historiques, et nous savons combien ils peuvent se modifier, la seule condition qu'on puisse exiger d'eux, c'est de ne pas faire écran, mais de rester ce qu'ils doivent être : une hausse d'intentionnalité vers l'Absolu. Ainsi l'efficacité de l'acte religieux est-elle à chercher en fonction d'un même principe, valable en tous temps, à savoir le dépassement des signes grâce aux signes, des schèmes grâce aux schèmes. D'où une double série de préoccupations distinctes chez le croyant et chez l'historien. Le premier n'a pas besoin de faire et d'achever pour son compte l'enquête historique ; pour lui, le bénéfice de l'histoire est ramassé, à tout moment, dans la démarche qu'il accomplit ; il lui suffit de faire sienne l'intentionnalité de foi pour rejoindre une signification qui domine toutes les époques. Le second, au contraire, s'intéresse au passé, de par son métier ; les multiples façons dont l'intentionnalité s'est exprimée à travers des mentalités différentes, ne manquent jamais d'enrichir sa connaissance de l'homme. Entre les deux — le croyant d'un côté, l'historien de l'autre — nous dirions volontiers que le philosophe de la religion joue un rôle à part. La permanence de la signification le frappe ; l'évolution des expressions retient également son attention ; mais son souci principal est de saisir le rapport des expressions à l'idée qu'elles incarnent, afin de déterminer comment la genèse de celle-ci n'est pas une apparition accidentelle de phénomènes, mais une implantation progressive dans des couches successives de culture. Soucieux de relater les faits pour eux-mêmes, il serait pur historien. Soucieux de les comprendre pour les décrire selon le « sens », il devient phénoménologue ; il fait le départ entre l'accessoire et l'essentiel, le contingent et le nécessaire, le variable et l'immuable. Et même, à notre avis, il va plus loin encore ; il dépasse le plan purement phénoménologique ; il finit par prendre parti absolument ; il proclame ce qui, au regard de la raison judicatrice, vaut ou ne vaut pas.

Ce préambule méthodologique laisse deviner ce que va être

notre étude de la catégorie de grâce et des schèmes du surnaturel (1). Nous aurons à passer par l'histoire, non pour nous tenir au ras des faits, mais pour dégager la visée intentionnelle qui la traverse. Nous n'en resterons pas là. Nous en viendrons à une discussion strictement critique, à un examen philosophique au sens le plus rigoureux. Portée par divers schèmes, la catégorie de grâce, en tant qu'idée ou signification générale, devra être confrontée directement avec les exigences de la raison.

Pratiquement, après avoir échantillonné divers schèmes surnaturalistes empruntés à différents âges, nous chercherons à scruter les rapports de la grâce et de la nature, puis de la grâce et de la liberté. Ainsi la critique pourra boucler sur elle-même ; sa tâche culminera là où, de droit, elle s'achève, au seuil de l'engagement effectif, qui reste d'un autre ordre.

Dans le foisonnement des schèmes qui enserrent l'idée de grâce, nous nous bornerons à relever ceux qui ont une portée critique plus décisive. C'est pourquoi notre enquête historique sera essentiellement « sélective ». Seuls les schèmes qui correspondent à des niveaux noétiques nettement différenciés sont à retenir. Les autres s'absorbent dans le schème-type qui rend compte de leur valeur critique. L'historien s'emploie à tout nommer, à tout recenser ; il n'a rien à retrancher de la matière historique. Le critique, lui, à ses risques et périls et pourvu qu'il ne dissimule aucune raison de ses choix particuliers, peut légitimement faire état de cela seul qui répond à son dessein fondamental, à savoir : marquer si le progrès de la conscience est favorisé, ou contrarié, par le recours à telle ou telle notion. En conséquence, nous n'hésiterons pas à prélever sur la masse du schématisme surnaturaliste les échantillons les plus significatifs. Avouons d'ailleurs que le surnaturel, en tant que métaphore spatiale, est d'origine moderne, non ancienne (2). Et précisons que le titre de notre deuxième partie a été choisi de façon délibérée. La grâce est bien une catégorie proprement dite ; elle déborde toute représentation imaginative. Tandis que le surnaturel, pris en rigueur de terme, n'est qu'un schème, comme l'étymologie en rend témoignage. Seulement, par une curieuse évolution du langage, le mot ■ tendu de plus en plus à jouer un rôle identique à celui de grâce. Critiquement, il ne peut en aller de même. La part de l'imagination risquerait, si elle n'était tenue à sa place, de contaminer l'idée ou la notion.

(1) Et toute étude de catégories ou de schèmes religieux.

(2) Cf. H. DE LUBAC, *Surnaturel*, Paris, Aubier, 1946, p. 325. Cet auteur donne une esquisse remarquable de l'histoire du mot *surnaturel*. Je m'y suis fréquemment reporté.

Il nous arrivera peut-être à nous-même de céder à la pression du langage ; du moins, ce ne sera pas pour remettre en question la distinction de principe.

III

Dès le début de son livre important sur la grâce (1), le R. P. Rondet remarque que la notion de grâce est impliquée « partout où l'on rencontre une notion correcte de la prière » (2). Cette observation est exacte. Car l'attitude de prière, qui se veut union à Dieu, présuppose non seulement que cette union est possible, mais qu'elle tire sa réalité et sa valeur de l'initiative de Dieu. Si l'âme se rapporte à l'Absolu, c'est qu'elle le reconnaît pour son principe ; en se référant à lui, elle s'avoue dépendante ; en l'invoquant, elle le proclame ; en lui adressant ses demandes, elle salue sa toute-puissance, elle en appelle à sa libéralité. Bref, à la racine de sa communion à Dieu, elle discerne une communication de Dieu ; ainsi, la prière se découvre grâce. Seulement, cette découverte n'est donnée qu'à la prière capable de purifier suffisamment son intention ; pour elle, la purification décisive consistera à retourner la demande en gratitude ou l'appel en accueil. Tant que cet effort n'est pas fait, l'ambiguïté subsiste ; l'ambition de suborner l'Absolu — ce qui est illusion superstitieuse — risque toujours de faire méconnaître le lien de dépendance.

Le danger ne s'arrête pas là. Une optique trop étroite, un attachement excessif au psychologisme, une complaisance du Moi dans son propre recueillement, dans l'analyse de ses besoins, de ses regrets ou de ses désirs, cela suffit à confisquer la rectitude et le désintéressement de l'orant. C'est pourquoi une histoire de la prière ne parviendrait pas d'elle-même à opérer le tri entre les formules rituelles (3). Il y faut joindre la critique, au sens où nous la prenons dans nos recherches. Sans elle, il n'y a que notations empiriques ; le lien peut en être plus ou moins ingénieux, mais il reste lâche. Par elle, on doit obtenir, au contraire, à propos du moindre acte humain, une mise en valeur de la totalité des niveaux noétiques et instituer une étude rigoureuse de leurs rapports mutuels. Ainsi, ce n'est pas assez d'énumérer ni même

(1) *Gratia Christi, Essai d'histoire du dogme et de théologie dogmatique*, par Henri RONDET, S. J., Paris, Beauchesne, 1948.

(2) *Op. cit.*, p. 23.

(3) Aussi bien — et le P. Rondet en a le juste sentiment — le travail de Frédéric HEILER, *La prière* (trad. KRUGER et MARTY, Paris, Payot, 1931) est-il un recueil pittoresque, sans plus.

de classer les formes de la prière, si l'énumération est faite en vrac, si le classement procède, un peu au hasard, selon des critères arbitrairement choisis. Il est nécessaire de référer chacune de ces formes à l'exigence spirituelle, telle qu'elle se différencie elle-même à travers le prisme de la conscience incarnée (1). On découvre alors que la prière vaut critiquement ce que vaut le niveau de conscience où elle se situe. Ou plutôt, en ressaisissant dans son ensemble l'attitude du récitant ou de l'invocateur, on s'aperçoit que la prière est mouvement ; partie d'un certain niveau (et « situable » au départ à ce niveau), elle se hausse ensuite vers les autres plans ; elle finit, à moins de déviation superstitieuse, par viser directement la Transcendance. On doit donc, pour la critiquer correctement, l'identifier à son intention globale et finale, voir comment celle-ci s'origine dans la conscience, en parcourt les différents ordres et aboutit au delà (2). Or ceci n'est possible que si l'on a préalablement mis au point un instrument méthodologique approprié. Sans référence à une anthropologie critique, c'est-à-dire sans aucun moyen de spécifier les divers niveaux conscientiels, on reste dans une double incapacité : on ne peut ni différencier rationnellement les comportements du sujet ni réunir dans une totalité organique leur diversité ou leur hétérogénéité. En revanche, dès que le regard est capable d'un exercice contrôlé et qu'on demeure conscient de certains postulats, la différenciation et l'intégration s'opèrent d'elles-mêmes. L'unité, la diversité, se trouvent sauvées ensemble, je veux dire comprises.

Appliquée à la prière, une telle méthode n'aurait pas de peine à repérer les cas où l'attitude orante est réellement *visée de transcendance*, donc implication de grâce. Mais justement on ne ferait ici que prouver le même par le même : la démarche serait tautologique. On ne peut compter sur une étude critique de la prière pour définir la notion de grâce. Le motif en est simple : leur corrélation, quand on l'explicite à fond, va jusqu'à la conte-

(1) Le P. Rondet n'oublie-t-il pas lui-même de distinguer nettement entre prière psychologique et prière mystique ? Privé d'un instrument critique capable de différencier les activités de la conscience, il reste à la merci d'un certain empirisme. A sa décharge, disons que son travail se veut théologique, non philosophique.

(2) On enchaîne ainsi, comme dans une courbe dialectique, les différents moments ou états de la prière ; on voit comment ils se distinguent et comment ils se lient. Ne retenir que les plans inférieurs (comme certains sociologues) ou que les états purs (comme J. SEGOND, dans son livre sur *La prière*, 2^e éd., Paris, Alcan, 1925), est également arbitraire. Il en est de la prière comme de tout acte religieux, ou même de tout acte humain. Elle intéresse toutes les régions de la conscience. Il convient d'examiner comment elle les affecte, si elle les confond, si elle les différencie, comment elle les parcourt et jusqu'où elle s'élève.

nance réciproque. Grâce et prière s'articulent toutes deux autour de la notion plus fondamentale de transcendance ; la première est libre effusion de l'Absolu ; la seconde est reconnaissance ou accueil (plus encore qu'invocation) de cette effusion initiale. Il n'y a pas de prière vraie sans grâce. Et il ne peut davantage y avoir de grâce sans esprits pour l'accueillir, pour la mettre en œuvre, donc pour prier. Ainsi apparaît la solidarité des deux mouvements de grâce et de prière ; ils se lient entre eux exactement comme procession et conversion.

Seulement, s'il en est ainsi, il faut renoncer à chercher ce que signifie la grâce en cherchant ce que signifie la prière. Les deux vont de pair ; elles se font valoir mutuellement ; on ne peut les fonder l'une sur l'autre, en tant que notions (1). Il faut, préalablement à leur mise en œuvre, retrouver ce qui peut les justifier, à savoir la relation de l'esprit à l'Absolu. A plus forte raison, un simple épingleage de formules tirées des contextes les plus disparates ne saurait dépasser la portée des observations empiriques. Même si le contexte était homogène, comme une enquête au sein du christianisme, il resterait à confronter les résultats et les exigences critiques les plus radicales. Aucune recherche dans ce domaine ne peut aboutir, si l'on néglige de remonter jusqu'au principe qui permet la véritable compréhension. Or, pour nous en tenir à la religion chrétienne, il apparaît vite que si la prière et la grâce renvoient constamment l'une à l'autre (2), c'est que leur fondement commun présente des caractéristiques originales. La

(1) L'illusion ici consiste à se dire : faisons une description pure et simple de la prière ; c'est là chose praticable, tandis que la grâce échappe à toute description directe. En réalité, ce raisonnement ne tient pas. D'une part, une description de la prière ne donnera que des résultats confus, tant qu'aucune analyse critique n'aura pris parti sur les catégories d'Absolu et de sujet. D'autre part, si la grâce était tenue pour inaccessible, même dans ses expressions au sein de la conscience, si elle ne s'incarnait nulle part sous forme de structures de comportement, elle n'existerait réellement pas pour l'homme. En son essence, elle peut rester transcendante ; mais pour s'insérer dans l'humain il lui faut nécessairement emprunter les voies de l'immanence psycho-empirique ; finalement, elle n'est rien, ou bien elle ne peut être que le moteur de la vie religieuse, c'est-à-dire en définitive l'âme de la prière. On revient par là à l'indissoluble solidarité de la prière et de la grâce. Celles-ci sont, pour ainsi dire, les deux faces d'un même phénomène : la première, l'aspect humain de la relation à Dieu ; la seconde, son aspect divin — cet aspect divin restant tourné vers nous, dans l'impossibilité où se trouve la conscience de sortir du théandrisme.

(2) Au point que la notion de grâce ne se rencontre avec précision que dans le christianisme. Le P. RONDET en fait la remarque, mais n'en donne pas la raison (*op. cit.*, p. 23). On peut penser que cette notion a des équivalents dans d'autres doctrines, expressément religieuses ou non. Mais n'étant pas liée de la même façon, d'une part à une affirmation catégorique de transcendance, d'autre part à une conception historique des projections de la transcendance dans le devenir humain, elle reste plus indéterminée ou autrement déterminée.

grâce, au sens chrétien, et la prière, de même qualité, ne sont valables que reliées à des conditions définies, dont la principale est la connexion entre un processus de déification intérieure et un processus de révélation historique. L'invocation du croyant se réfère alors, non pas seulement à un Absolu invisible, mais à un système expressif contingent, aux modalités institutionnelles impérieuses. D'où l'impossibilité d'échapper au devoir de différenciation critique : il faut distinguer l'intérieur et l'extérieur, et les relier entre eux. La distinction des niveaux s'impose ; une philosophie de l'expression, ou encore de l'utilisation de l'immanence par la transcendance, s'avère indispensable. Et la nécessité de parcourir tout l'entre-deux, depuis l'humble liturgie du geste jusqu'à l'état mystique le plus subtil, ne se laisse pas éluder. Bref, on est conduit à tout remettre en question : ce qui est du corps, ce qui est de la conscience psychologique, ce qui est de l'esprit. La religion appelle d'emblée une saisie critique de l'expérience humaine intégrale. Somme toute, le christianisme n'est peut-être qu'un type de spiritualité articulée sur l'universel concret ; il se trouve configuré à la complexité de la conscience incarnée ; et sa vision de l'histoire est une manière d'orienter l'homme en aménageant jusque dans le détail sa sphère d'existence.

Ces remarques nous ont paru utiles avant d'entamer l'analyse des schèmes de la grâce. S'il suffisait de refaire l'histoire de la prière (*lex orandi, lex credendi*) pour dégager la notion de grâce, notre travail serait bien simplifié. En réalité, la tâche est plus complexe. Comme le suggère la formule latine citée à l'instant, ce qui importe, ce n'est point le détail rituel ou la croyance matérielle, mais leur loi. Or pour découvrir celle-ci, il faut dépasser la littéralité ou la matérialité. Mais aux yeux du critique, ce dépassement doit être rigoureusement contrôlé. D'où un luxe de précautions jamais superflu. C'est la relation des parties au tout qui mérite attention, ou le rapport des expressions au signifié. En conséquence, on devine que se borner à décrire la prière et ses formes plutôt que de chercher à retrouver sous les différentes activités religieuses l'intentionnalité fondamentale qui les anime, serait insuffisant. Nous prendrons nos schèmes de toutes les démarches où s'exprime la *lex orandi*, qui est aussi *lex credendi*, mais avec le souci d'atteindre les normes foncières qui dirigent d'un bout à l'autre l'expérience religieuse. En outre, ayant sélectionné et critiqué ces schèmes, nous devrons, comme nous l'avons annoncé, relayer l'exégèse par l'approfondissement philosophique des catégories elles-mêmes.

Nous avons dit que les schèmes proprement surnaturalistes étaient de date récente. Mais ils furent précédés par des schèmes à visée sensiblement équivalente. Voyons d'abord ces derniers, c'est-à-dire les schèmes pré-surnaturalistes ; ils règnent sur presque toute l'étendue de l'âge biblique et de l'âge patristique, jusqu'à l'âge proprement théologique.

CHAPITRE II

SCHEMES BIBLIQUES DE LA GRACE : L'ANCIEN TESTAMENT

Contrairement à ce qu'on pourrait croire, l'étude philologique ne suffit pas à dégager le schématisation d'un mot. Le mot est toujours employé dans un contexte et le contexte importe plus que le mot. C'est pourquoi se contenter de relever dans la Bible (1) les différents sens des mots *μυστήριον* et *χάρις* (2), ou de leurs équivalents, serait insuffisant. Il faut déterminer en outre les *attitudes religieuses* qui répondent concrètement aux représentations évoquées par le langage. Le schématisation est du côté de l'attitude, non du côté de l'enveloppe verbale. On peut d'ailleurs fournir la preuve (3), et de l'utilité de la philologie, et de la nécessité de la dépasser. Il n'est que d'analyser les deux termes invoqués.

I

Le mot *μυστήριον* (4), que la Vulgate rend par *mysterium* et *sacramentum*, offre plusieurs acceptions.

(1) Je préviens le lecteur que je prends le texte de la Bible tel que le donnent les éditions courantes. Les questions d'authenticité, de fausse attribution d'auteurs, d'interpolations, etc., ne nous concernent pas. Nous avons à critiquer les notions et les schèmes dans la forme où ils ont agi sur la pensée chrétienne. Dès lors qu'ils appartiennent au texte qui a joué un rôle canonique dans le christianisme, ils ont droit à notre attention, même si leur provenance suscite des réticences chez les spécialistes. Néanmoins, le lecteur reconnaîtra sans peine que nous savons aussi, à l'occasion, tenir compte des résultats les plus plausibles de l'exégèse critique.

(2) A la suite de G. RABEAU, le P. DE LUBAC (*Surnaturel*, p. 325) conseille de chercher, par la combinaison de ces deux termes, à restituer le sens de l'idée de surnature dans le Nouveau Testament. Pour l'Ancien Testament, un travail analogue a été fait par P. BONNETAIN qui donne tous les équivalents du mot *grâce*. Cf. Supplément au *Dictionnaire de la Bible*, t. III, 1937., c. 727-946.

(3) Il nous semble indispensable d'administrer cette preuve avant d'entamer la lecture de l'Ancien Testament. Nous faisons état de notions empruntées au Nouveau Testament, parce que celui-ci permet une analyse plus précise et plus commode.

(4) Cf. *Mt.*, 13, 11. — *Mc*, 4, 11. — *Lc*, 8, 10. — *Rm.*, 11, 25 ; 16, 25. — *1 Co.*, 2, 1 (texte à variantes), 7 ; 4, 1 ; 13, 2 ; 14, 2 ; 15, 51. — *Eph.*, 1, 9 ; 3, 3 ; 5, 32 ; 6, 19. — *Col.*, 1, 26 ; 4, 3. — *2 Th.*, 2, 7. — *1 Ti.*, 3, 9. — *Ap.*, 1, 20 ; 10, 7 ; 17, 5 (mais absent de *Jn*).

Dans les *Synoptiques*, il intervient toujours en raison du fait que Jésus parle en paraboles : il semble désigner alors les secrets ou la signification cachée du Royaume des cieux, que seuls les disciples connaissent ; si Jésus se sert des paraboles auprès du peuple, c'est parce que celui-ci n'a pas reçu l'intelligence immédiate des choses de Dieu, d'où le recours indispensable à une pédagogie détournée ; la parabole est d'ailleurs à la fois voie d'approche et leçon ambiguë, capable d'éveiller ou d'endurcir ; en tout cas, le privilège des disciples aura été de bénéficier d'une révélation directe ; le mystère du Royaume leur est livré sans risque de méprise ; selon la remarque de Mc, 4, 34, si Jésus ne parlait point sans paraboles, « en particulier, il expliquait tout à ses disciples ».

Dans les *Epîtres*, *μυστήριον* a souvent trait au plan mystérieux que Dieu tenait caché, mais qui était le sien depuis toujours (1) : appeler au salut les païens, à l'instant où les Juifs se récusent (S. Paul développe volontiers cet argument qui justifie son apostolat) (2). Mais le terme signifie également, semble-t-il, les choses de Dieu, ses « profondeurs », sa *sagesse*, laquelle est connue seulement de l'Esprit de Dieu, qui nous la révèle. Cependant, ce qui est à souligner, c'est que le ou les mystères de Dieu ne sont pas considérés dans une transcendance séparée, mais bien dans leur communication (de Dieu à nous) ou leur transmission (entre chrétiens). Autrement dit, le mystère n'est pas l'intimité divine en tant qu'inaccessible, mais bien l'économie du salut, en sa gratuité fondamentale comme en sa complexité concrète. S'il y a un mystère de Dieu, c'est par les signes qui le manifestent, par le Christ, qui est principe de salut universel, et par l'Eglise du Christ, qui réalise le dessein de Dieu en faisant éclater la Synagogue. Le mystère devient alors celui de la présence du Christ, Christ présent en tous et annoncé à tous, unissant les hommes comme les membres d'un même corps (3).

Dans l'*Apocalypse*, *μυστήριον* renvoie, soit à un symbolisme plus ou moins énigmatique (le mystère des sept étoiles, de la femme), soit à la réalisation d'un dessein de Dieu.

(1) On notera au passage le chronomorphisme du possible tenu en réserve. Rien que de conforme au sens commun.

(2) Cependant le plan divin ne concerne pas seulement la vocation des Gentils, mais bien la destinée spirituelle de tout croyant.

(3) En outre, on peut trouver dans les *Epîtres* des sens mineurs : *mystère*, ■■■ sens de chose enfermant une leçon secrète, une valeur ineffable ou, en général, une signification cachée, qui mérite réflexion. Le *sacramentum* est plutôt le signe de ce qui est invisible ; le *mysterium*, le signifié qui, à la fois, s'offre aux prises et les déborde.

En somme, l'acception du mot semble relativement facile à circonscrire : ou bien il évoque l'idée de signe, ou bien il désigne plus précisément tel ensemble de signes, ou d'événements significatifs, qui expriment les intentions de Dieu à l'égard de l'humanité. Le *mystère*, au sens fort, est celui de la révélation (1).

Que connote à présent le terme *χάρις* (2) ? Tout d'abord l'idée de trouver grâce devant Dieu, donc de rencontrer sa faveur (pour les Juifs anciens, la prospérité était le signe de cette faveur) ; l'idée aussi d'être aimable, agréable, gracieux au sens d'attirant et, corrélativement, de méritant les bonnes grâces d'autrui. La grâce qu'on souhaite est une formule de politesse équivalente à un vœu de réussite sous la protection de la bienveillance divine (grâce et paix de la part de Dieu).

Pour découvrir l'idée de grâce, non plus au sens d'aide ou de bénédiction, mais au sens de justice intérieure (grâce sanctifiante), on pourrait faire appel à *Rm*, 5, 12-21. Toutefois, dans ce passage, il semble que la grâce désigne le pardon du péché (Dieu fait grâce à l'homme) ; la justification est alors considérée, non au titre d'état de conscience, mais comme conséquence d'un processus de salut (celui qui se rattache à l'intervention contingente du Christ). Ainsi donc, *χάρις*, si l'on se tient au mot lui-même, offre plusieurs sens ; mais tous restent éloignés de l'acception rigoureuse que lui donnera la théologie postérieure. Faveur de Dieu, faveur d'autrui, plus spécialement série de faveurs divines constituant la Rédemption, voilà ce qu'il signifie. Ou encore, il marque ce qui chez l'homme peut attirer ou mériter la bienveillance. De façon moins évidente, il accuse le contre-coup dans l'âme du baptisé de l'action du Christ, laquelle est objet de foi. En général, on le voit, le sens demeure pris de la psychologie humaine ou de l'histoire des relations entre l'homme et Dieu ; on ne s'intéresse pas encore à une intériorité proprement surnaturelle, d'ordre spirituel ou méta-psychologique (3).

Ces précisions philologiques apportées, qu'en peut-on tirer ? Assez peu de chose, puisque la multiplicité de sens, à en juger par l'analyse de deux termes auxquels les théologiens sont parti-

(1) On voit ici le concept de mystère s'attacher à marquer davantage la communication des secrets divins que leur impénétrabilité.

(2) Absent de *Mt.* et *Mc* ; dans *Lc*, 10 fois ; dans *Jn*, 3 fois ; dans *Ac.*, 17 fois environ ; dans les *Épîtres*, plus de 100 fois ; dans *Ap.*, 2 fois. Le terme est employé ■ peu près 150 fois dans le Nouveau Testament. Pour l'Ancien Testament, voir BONNETAIN, *op. cit.*

(3) Ou du moins on ne sait guère la nommer. On peut la trouver impliquée dans plusieurs exposés, mais elle n'a pas encore obtenu le vocabulaire qui conviendrait.

culièrement attachés, ne permet pas de faire une synthèse probante. Nous cherchons à qualifier critiquement l'idée de grâce et ses schèmes. Mais nous voyons comment la philologie échoue à relier les expressions primitives de cette idée à son expression actuelle, théologiquement élaborée, dogmatiquement promulguée. Le langage a ses caprices : l'idée de grâce n'est pas forcément portée par le mot *grâce*, en tout cas pas exclusivement. On peut se servir du mot *μυστήριον*, rapproché de celui de *χάρις*, pour rappeler que la faveur de Dieu se manifeste en proposant des moyens de salut déterminés et dont seul le Christ peut nous procurer l'accès. Mais cela même ne suffit pas. Ce qui nous intéresse avant tout, ce sont les modes de représentation de cette faveur ou de ce mystère dans la conscience. Et ils ne sont pas suggérés de façon assez explicite par les mots *μυστήριον* et *χάρις* ; sans être abstraits, ces termes demeurent trop généraux ; leur polyvalence nous laisse dans l'embarras. Si l'on veut approfondir le sens de ces vocables, il faut restituer leur contexte ; pratiquement, il faut analyser l'expérience religieuse décrite par la Bible. A tout le moins, dans l'impossibilité de tenter une analyse exhaustive, doit-on chercher à cerner les significations religieuses d'après les attitudes qui les incarnent plus que d'après les mots ; ceux-ci leur sont parfois attachés de manière occasionnelle. Nous devons donc repartir sur nouveaux frais et lire la Bible, moins en critiques d'un vocabulaire, qu'en critiques d'un style de vie et de pensée.

II

La singularité du christianisme, déclare P. Masson-Oursel, « tient en ce qu'il révere un règne de la grâce [...] la grâce [...] atteste que l'absolu ne s'épuise pas en la nature, mais qu'il conserve des initiatives insoupçonnées, des profondeurs insondables » (1). Ainsi comprise, l'idée de grâce équivaut à celle de transcendance, mais en tant que le Transcendant est le maître souverain de l'immanence historique. Certes, cette maîtrise ou cet empire n'empêcherait pas, aux yeux du philosophe, l'immanence de suivre son cours selon ses lois propres ; l'utilisation de la nature par Dieu pourrait coïncider avec une régulation immanente au créé. Mais c'est un fait : la conscience religieuse (qui diffère grandement en ceci de la réflexion philosophique) ne saisit bien l'active présence de Dieu qu'en lui rapportant des manifestations sensibles extraordinaires et privilégiées. C'est pourquoi

(1) *La pensée en Orient*, Paris, Colin, 1949, p. 153.

Dieu parle (Absolu de dialogue) (1), dicte ses commandements (Décalogue), guide son peuple, inspire les écrivains religieux (2), fait des miracles, finalement s'incarne, vit et meurt parmi les hommes (3). S'il n'entrait pas à chaque instant dans l'histoire, comment saurait-on qu'il la dirige ? Tandis qu'en y inscrivant sa présence, il apporte lui-même la clef des événements. Si l'on objecte qu'en se mêlant à l'événement, l'infini risque d'écraser le fini et qu'à ce compte il n'y a plus aucune autonomie interne de l'histoire humaine, la conscience religieuse récuse ce point de vue. Elle admet, en un sens, que la loi d'incarnation épouse intégralement l'économie de chaque ordre. Mais elle enjambe aussitôt tout l'horizontal, elle remonte à la verticale jusqu'à

(1) Le dialogue biblique est en réalité à la fois un échange et un monologue : un *échange*, puisque Dieu agit et l'homme réagit ; un *monologue*, puisque c'est l'homme seul qui peut *parler*, mettre en formules, la *Parole de Dieu*. La catégorie de dialogue ne recouvre pas une relation horizontale, mais une relation verticale. C'est en quoi elle échappe d'un même coup au schématisme sociologique et à l'immanentisme psychologique.

(2) Le prophète n'est pas inspiré à la façon du devin. C'est pour réserver cette différence que les Septante ont traduit *προφήτης* et non *μάντις* (cf. André NEHER, *L'essence du prophétisme*, Paris, P. U. F., 1955, p. 36). Le prophète n'est ni un magicien ni un faiseur d'oracles, ni même principalement un visionnaire (bien qu'on l'appelle *voyant*) ; essentiellement, c'est un homme qui a « rencontré » Dieu et qui parvient à rendre compte de cette expérience dans un message ; ce message, il le met en forme, il le transmet, mais il n'a pas conscience d'en être l'auteur ; l'appel divin l'a prévenu, sans aucun mérite de sa part et comme malgré lui. Grâce au « message » prophétique, l'expérience religieuse devient d'emblée parole, c'est-à-dire à la fois révélation et connaissance, communication de Dieu à l'homme et communication de l'homme de Dieu aux autres hommes. Les visions du prophète n'ont rien de primordial, c'est la parole qui compte et qui devient la norme : « Souvent même, la vision paraît suspecte lorsqu'elle contredit la parole » (NEHER, *op. cit.*, p. 110). En somme, le prophétisme, sous sa forme hébraïque — et parfois sous forme non-biblique : il y a un prophétisme grec, d'essence populaire, sans mantique magique ou savante (cf. NEHER, *ibid.*, p. 41) — est un mysticisme, et non pas une divination, mais un mysticisme où l'union à Dieu revendique et obtient son expression. Il n'est pas simplement extase ou illumination intérieure ; il est verbe et enseignement, témoignage et prédication. La prophétie, c'est Dieu se faisant parole, discours, *davar* (que les Grecs traduiront par *λόγος*), *davar* qui n'est pas seulement mot proféré, mais règle organisatrice, commandement. L'inspiration est ce passage même, de Dieu présent dans l'esprit ou exaltant l'esprit (cf. *Is.*, 63, 11 ; *Ps.*, 51, 13), à la parole qui ordonne et prescrit, qui féconde l'action et qui configure la volonté de l'homme à celle de Dieu (*Is.*, 55, 11) ; elle tient toute, comme l'explique M. Néher, dans la relation du *ruah* au *davar*, dans la liaison finale du rapport à Dieu et du rapport des hommes entre eux. Si nous n'y insistons pas dans le présent ouvrage, c'est parce que l'examen de la catégorie d'inspiration est prévu dans notre plan d'ensemble pour des travaux ultérieurs.

(3) Toutefois l'idée d'Incarnation divine ne se greffe sur la vieille Bible qu'après le fait Jésus et en fonction de schèmes qui sont en partie étrangers au fonds sémitique. Pour le monothéisme farouche de l'Ancien Testament, Dieu peut se faire *davar* ; mais que le *davar* se fasse chair, c'est là une idée qui ne saurait venir de soi à un Juif ; il faut attendre pour cela un renouveau ou un élargissement de mentalité.

l'Absolu ; elle s'établit curieusement au cœur de celui-ci ; elle se plaît à voir Dieu en train de modifier à son gré l'évolution historique (1). La souveraineté divine (2) éclate à ses yeux dans l'imprévisibilité des événements. Si ceux-ci déconcertent l'homme (3), surpris de ce qui lui arrive, c'est une preuve que la Providence commande le cours des choses, que ses intentions sont cachées, qu'on ne peut ni les prévoir ni les pénétrer d'un coup. Le schème providentialiste qui, par sa base chronomorphique, est plutôt fragile, offre ici un avantage appréciable : il préserve une transcendance qu'on a eu l'imprudence, au même moment, d'engager dans un contexte de pure contingence (4). Parce que les phénomènes de l'histoire ne peuvent être ramassés dans une loi rigoureuse, qui permettrait à la fois de les comprendre et de les prescrire, la conscience religieuse se procure la conviction que le Créateur s'en est réservé le secret ; il les manœuvre comme il l'entend, selon des desseins mystérieux, pour le plus grand bien — quoiqu'il paraisse — de l'humanité. La facticité réfractaire amène ainsi un rebond paradoxal : elle invite à conclure que l'échec du sens au regard humain se change en réussite de sens au regard divin. Du même coup, l'idée s'impose d'une

(1) En fait, à observer de près l'anthropologie biblique, on peut se demander si cette conception d'un Dieu posant l'événement ou orientant le devenir est autre chose que le schème d'une catégorie beaucoup plus profonde. Le peuple de la Bible ne conçoit son destin et, avec le sien, celui du monde, car spirituellement il a la certitude d'être au centre de l'histoire (il est le témoin par excellence : cf. *Is.*, 43, 12, le signe au milieu des nations), qu'en usant à tout propos de la catégorie du *devant Dieu*, mieux du *avec Dieu* (qui signifie également : *au nom de Dieu* ou *de la part de Dieu*). C'est pourquoi la durée est tout entière pénétrée de divin : pour l'Hébreu, la formule pascalienne : les événements sont des maîtres que Dieu nous donne, est vraie à la lettre. Dès lors, le schème contingentiste est surtout l'index d'une présence permanente, transcendante, éternelle, beaucoup plus que la représentation théologique d'un Absolu volontariste, despotique ou capricieux.

(2) Cf. *Jg.*, 8, 23 : L'Eternel est votre souverain. Cf. aussi *Ez.*, 20, 33 : « Malgré vous, par la force, je serai votre roi. » En Israël, c'est Dieu qui est le vrai Roi.

(3) L'imprévisible peut aller jusqu'à l'absurde (*Gen.*, 22, 1-2), voire jusqu'au défi des normes communes (*Os.*, 1, 2).

(4) M. NÉHER fait remarquer que la *Genèse* substitue le temps historique au temps mythique de ses modèles. Littéralement, elle affirme, non pas que Dieu créa *au commencement*, mais en un *commencement* ; « ... ce qui paraissait essentiel au narrateur de la *Genèse*, ce n'est pas ce qu'il y eut au début, mais qu'il y eut un début » (*op. cit.*, p. 129). Par là est insinué que le temps s'origine à la création et qu'il n'existe pas un temps de Dieu antérieur à l'acte créateur. En sorte que Dieu reste transcendant par rapport à son œuvre. Le schème créationniste, en son contingentisme même, semble donc servir la transcendance. Cependant, il n'est pas sûr, à notre avis, que les schèmes de contingence soient les seuls (ni forcément les meilleurs) à pouvoir préserver la transcendance du Créateur. Pas sûr non plus qu'un *hexaméron*, où les initiatives créatrices sont réparties selon un plan de travail précisé dans le détail, ne continue pas à emprunter au temps mythique.

sagesse supérieure (1), ainsi que d'une bonté suprême en Dieu, c'est-à-dire la notion d'un ordre de grâce qui dépasse infiniment, et qui déroute, l'ordre de la nature (2).

Sans aucun doute, la pensée des auteurs de l'Ancien Testament travaille sur des données de ce genre. L'idée de providence, l'idée d'alliance, l'idée de messie présupposent également que Dieu est le maître de l'histoire et qu'il conduit à travers celle-ci une sotériologie intentionnelle (3). Mais il la conduit selon des conceptions très particulières. Bien qu'il soit abusif de faire refluer sur la vieille Bible le « Dieu est amour » de 1 Jo., 4, 8 (4), on ne peut nier que le Dieu transcendant soit aussi le Dieu proche (5). Yahweh est, d'une part, le Dieu saint (6), trois fois saint (7), ce qui suggère mystère ineffable et redoutable (8) autant que pureté (9) et perfection absolues, d'autre part, le Dieu présent et secourable (10), celui qui est toujours proche, toujours prêt à aider et à reconforter les siens ; d'abord conçue selon un mode utilitaire (religion de besoin ou de faiblesse, qui appelle Dieu au secours) (11), cette proximité est replacée peu à peu dans un climat de confiance ; on n'a plus à faire alors aux comparaisons militaires (12) (« Sois mon bouclier, ma lance, mon javelot »), mais

(1) Sagesse trans-rationnelle de Dieu, opposée à la sagesse raisonneuse de l'homme. Cf. notamment *Job*, 4, 21 ; 32, 7-18.

(2) On doit sentir que les schèmes du miracle, ou du prodigieux, affleurent ici. Nous réservons leur étude.

(3) « La *berit* est moins l'alliance d'hommes avec un Dieu dont le secours leur est indispensable, que l'alliance de Dieu avec des hommes dont il a besoin pour créer son œuvre. C'est là la singularité de la *berit* hébraïque. Elle place les hommes dans le temps d'un Dieu qui les appelle » (André NÉHER, *op. cit.*, p. 118).

(4) Mais le précepte d'aimer Dieu est dans *Dt.*, 6, 5 ; 10, 12 ; 11, 13, 22.

(5) A la suite de J. KLAUSNER et d'OTTO, M. A. GELIN le prouve ingénieusement par l'analyse du *Pater* : le rapprochement des expressions *Noire Père* et *Qui êtes aux cieux* conjugue les deux thèmes de la proximité et de la distance, de la familiarité et de la transcendance, de la paternité et de l'infinité de Dieu, telles que les écrivains de l'ancienne Loi savaient déjà les concilier. Cf. *Les idées maîtresses de l'Ancien Testament*, Paris, le Cerf, 1948, p. 24.

(6) *Exo.*, 15, 11. — *Is.*, 40, 25. — *Ps.*, 30, 5 ; 97, 12 ; 99, 5.

(7) *Is.*, 6, 3.

(8) Otto se sert de ces passages pour appuyer sa théorie du « numineux », objet de crainte révérencielle.

(9) Pureté au sens d'intégrité morale. Car le concept de pureté, trop marqué par des connotations ritualistes, n'est jamais appliqué directement à Dieu.

(10) *Dt.*, 4, 7. — *Ps.*, 46, 2 ; 145, 18. — *Jér.*, 29, 13-14. — *Is.*, 58, 9.

(11) Type religieux assez médiocre qu'on peut trouver, entre autres exemples, dans *Ps.*, 35, particulièrement égoïste, belliqueux et vindicatif.

(12) Pour comprendre l'espèce d'obsession militariste qui a pesé sur Israël, il faut se rappeler les épreuves de ce peuple, la précarité de son existence (l'histoire contemporaine en offre une réédition). Le mérite des prophètes a été de sublimer cette spiritualité de combat, en rappelant que Dieu seul donne la victoire, que les catastrophes sont purifiantes, que l'optimisme de sécurité armée est blâmable. La terminologie militaire n'a donc pas toujours la portée

aux analogies de l'amour humain et aux schèmes familiaux : Dieu va devenir Père.

Ce recours au sentiment de paternité a une histoire révélatrice. L'expérience religieuse d'Israël est d'abord d'essence collective ; elle épouse les aspirations du groupe ; elle se confond avec sa volonté de réussite ; la protection de Dieu s'étend sur la communauté en tant que telle, non sur les individus considérés séparément. C'est pourquoi la première fois que Dieu est donné comme père dans la Bible, son fils est Israël (1) ; la paternité est ici relation entre Yahweh et son peuple ; elle est un autre nom de l'alliance, alliance à laquelle Yahweh est fidèle, mais dont Israël est souvent oublieux (2). Bientôt, et par voie de conséquence, c'est le juste pris en lui-même qui est dit fils de Dieu (3). Même quand le terme n'y est pas explicitement, la chose s'y trouve de plus en plus. Lorsque l'expérience religieuse s'intériorise, lorsque l'ancienne alliance se renouvelle en pacte d'intimité morale, comme il se voit dans *Jér.*, 31, 31-34, la paternité divine devient tout ensemble universelle et singulière (4). Même inté-

mesquine qu'on serait tenté de lui prêter. Elle est changée de plan, d'une part, grâce à l'attribution à Dieu de l'efficacité des armes ; d'autre part, grâce à l'intuition finale (cf. *Jér.*, 32, 28-44) que les valeurs politiques sont périssables, que seul compte le service de Dieu.

(1) Cf. *Ezo.*, 4, 22-23. La dénomination de fils n'est appliquée à Israël qu'incidemment, par parallélisme avec le fils du Pharaon. Les principaux couples symboliques sont Dieu-Père, Israël-fils ; Dieu-flancé, Israël-flancée ; Dieu-Epoux, Israël-épouse ; Dieu-maître, Israël-serviteur.

(2) Cf. *Os.*, 11, 1 et 7. — *Dt.*, 14, 1-2. — *Is.*, 63, 16. — *Jér.*, 31, 9. — Chez Osée et Isaïe, l'analogie du mariage entre Israël et Yahweh (pour souligner les bienfaits de Dieu et les infidélités de son peuple) interfère curieusement avec le schème paterniste. Mais l'une et l'autre comparaisons sont d'abord collectives ; seul l'individualisme naissant pourra en donner des applications personalistes. On sait d'ailleurs qu'elles restent toujours susceptibles d'un double emploi, au pluriel et au singulier. Dieu est notre père à tous et à chacun. De même, le Christ est à la fois l'Epoux de l'Eglise prise comme un tout et le conjoint de chaque âme mystique.

(3) *Sag.*, 2, 18.

(4) Pour dégager le progrès dans la piété filiale en contre-coup du sentiment de paternité appliqué à Dieu, M. GELIN (*op. cit.*, p. 26) fait fond sur *Ps.*, 25, 36, 42, 73, etc. A vrai dire, ces textes, dont l'expression à première vue est fort belle, ne sortent guère d'une piété psychologique intéressée. Par exemple, l'*approche de Dieu de Ps.*, 73, 28, au lieu d'être une confiance de sérénité et d'amour, est une hantise de sécurité ; car, dit à Dieu le psalmiste, « tu anéantis tous ceux qui te sont infidèles » (v. 27). Ainsi, ce qu'on croyait mystique l'est assez peu. D'autres invoquent *Ps.*, 90 (l'éternité divine), *Ps.*, 139 (l'omniscience divine), *Ps.*, 103 (la paternité divine), *Ps.*, 104 (l'action universellement vivifiante de Dieu). Mais tous ces psaumes ont des versets de valeur religieuse très inégale : cf. par exemple 90, 7 ; 139, 19 (ce psaume garde pourtant des parties fort belles) ; 103, 13 (ce verset mêle l'esprit filial et l'esprit de crainte, ce qui peut s'entendre favorablement ; mais la menace est sous-entendue : Dieu est terrible pour ceux qui ne le craignent point) ; 104, 35 (ce psaume chante le Dieu de la nature). Devant un tel psychologisme religieux,

riorisation et resserrement de l'alliance dans *Ez.*, 36, 26-28 : « Je vous donnerai un cœur nouveau, et je mettrai en vous un esprit nouveau... Je mettrai mon esprit en vous. » Cette fois, la relation de Dieu à l'homme rachète l'extrincésisme de tous les schèmes, y compris le schème familial. La présence de Dieu et son action s'inscrivent dans l'immanence spirituelle. Si l'expérience religieuse avait pu se maintenir à cette hauteur en Israël, elle aurait définitivement fondé dans l'histoire humaine la religion en esprit et en vérité (1). Toutefois, comme on peut s'en rendre compte par la lecture du contexte d'*Ez.*, ce passage à l'intériorité n'est que fugitif ; peut-être n'est-il qu'une allusion au devoir de pureté morale, placée dans ce chapitre XXXVI entre le rappel de la dispersion du peuple juif et une promesse de prospérité (2). Autrement dit, le Nouveau Testament est encore loin. En dépit du progrès religieux accompli, du Dieu terrible d'*Exo.*, 32, 35, au Père plein de pitié de *Jér.*, 31, 20, les schèmes familiaux utilisés (père, époux, et même mère) (3) n'ont pas encore la valeur d'intériorité vraie qu'ils recevront, semble-t-il, chez saint Paul ou dans le quatrième évangile. Néanmoins, un premier résultat est obtenu : l'insertion de Dieu dans l'histoire d'Israël a rejoint sur un point, qui est un sommet, la présence de Dieu au plus intime de l'âme ; l'Allié et le Père ont marché à la rencontre de l'Esprit illuminateur ; le Maître extérieur et le Maître intérieur, le Transcendant et l'Immanent, pour la première fois, ont tendu à fusionner.

sans parler du bellicisme pieux, ni du simple chauvinisme, on comprend que Simone Weil ait parfois trouvé dans Platon une religion plus pure. Si le psautier était resuivi avec le souci de spécifier les niveaux de conscience où atteignent ses envolées, on verrait : 1) Qu'il n'est pas homogène comme qualité religieuse ; 2) Qu'il est souvent de qualité moyenne. Ceci n'a d'ailleurs pas de quoi scandaliser ; l'évolution d'Israël est loin de se trouver achevée, au moment où éclôt la littérature psalmique (y compris les psaumes de la dernière époque). D'autre part, le chrétien qui psalmodie est familier des transpositions spirituelles. L'*In exitu* des Vêpres catholiques scande pour le fidèle le souvenir d'autres idoles que celles de Nabuchodonosor.

(1) Le deutéro-Isaïe, sur lequel on fait souvent culminer l'Ancien Testament, est plus émouvant par ce qui paraît en lui anticiper la factualité de la Rédemption. Mais, du point de vue de l'intériorité, il ne s'élève pas plus haut, même en 42, 1-4. Néanmoins, c'est Isaïe, d'ailleurs plus ancien que Jérémie et Ezéchiel, qui, par le thème de l'Emmanuel, a le plus influencé le messianisme du Nouveau Testament : cf. *Is.*, 7, 14 ; *Mt.*, 1, 23.

(2) Comme dans maints passages de l'Écriture, la différence de niveaux spirituels est telle qu'on est tenté, à chaque instant, de se demander si on a affaire à une même source. Cependant, il faut quelquefois se garder de projeter dans la critique littéraire cette critique selon l'idée, car toute expérience humaine est complexe ; en la décrivant, un auteur peut toujours emmêler les plans et participer ainsi à plusieurs âges de l'esprit.

(3) Cf. *Is.*, 49, 15.

III

Or c'est là un trait qui mérite d'être souligné. Il suggère une solution au délicat problème des spiritualités qui emploient un Absolu de dialogue, c'est-à-dire en fait toutes les grandes religions. Le judaïsme, établi sur la catégorie d'alliance (1), élaboré généralement selon les catégories du dialogue, réussit néanmoins à sauver la Transcendance en même temps que l'intériorité. Certes, ce n'est pas sans difficulté ; la victoire n'échoit qu'au terme, et l'on sait que le terme, malgré les efforts du prophétisme, n'est vraiment atteint qu'avec le Nouveau Testament. Mais enfin il y avait quelque mérite à cheminer, à travers tant de pièges, vers l'intériorité. On était parti du plus loin. La Transcendance se projetait dans l'extériorité : elle était vécue en situation ; les théophanies utilisaient tout naturellement les divers schèmes du prodigieux ; le sacré se mêlait au sensible, lors même qu'il exigeait la séparation du profane ; et la moralité se réduisait d'abord à la « légalité » (2), avant de reprendre une marche ascendante vers l'éthique du cœur et de l'intention. Bref, pour toutes choses, on était parti du corps et de ses structures, du monde de la perception et des grosses évidences de la pensée collective. Pourtant c'est dans ce contexte qu'un peuple a réussi à passer du clos à l'ouvert. La Bible en rend témoignage. Alors que l'Antiquité grecque, même avec une pensée évoluée, n'a pu rejoindre un monothéisme sûr (3), la civilisation juive, avec une pensée presque rudimentaire, a porté d'étonnantes affirmations reli-

(1) Nous reviendrons dans d'autres travaux sur cette catégorie. M. André NÉHER a montré qu'elle est plus qu'une idée abstraite : elle se rattache à « des valeurs ancrées dans l'existence concrète d'un peuple précis et historiquement bien défini » (*Amos, Contribution à l'étude du prophétisme*, Paris, Vrin, 1950, p. 39). Lorsque nous parlons nous-même de la catégorie d'alliance, nous n'avons jamais en vue une représentation détachée d'un comportement concret. Toute catégorie, pour nous, est d'abord une attitude et comme un vecteur de conduite.

(2) Rappelons néanmoins que la Torah dépasse, de droit, l'intégrité rituelle. Celle-ci, dit très bien M. NÉHER, donne lieu à « une casuistique du sacré, mais n'en concerne pas l'essence. Si le sanctuaire venait à disparaître, il n'y aurait plus ni pureté, ni impureté, mais l'exigence de la sainteté serait entière » (*L'essence du prophétisme*, p. 159). Ainsi, la pensée biblique dépasse l'opposition du pur et de l'impur, grâce à une éthique de la sainteté. Cependant, elle continue à utiliser cette opposition, même si elle la surmonte par une tension vers le Dieu de sainteté. Il y a là deux schématismes de niveaux différents et comme deux plans d'inspiration religieuse. Selon qu'on fait prévaloir l'un ou l'autre, on en reste à l'extériorité ou l'on s'oriente vers l'intériorité.

(3) J'excepte au moins le cas de Plotin, mais celui-ci est du III^e siècle après Jésus-Christ. D'autres excepteraient Platon lui-même, dont le monothéisme transparaît en ce que pour lui l'Idée du Bien engendre radicalement les autres idées.

gieuses (1). Ces affirmations, elle ne les a pas toujours clairement formulées. Elle les a vécues selon des attitudes (2) qui restent des types de comportement religieux assez mêlés ; ceux-ci oscillent, pratiquement, de la prière de besoin à la prière d'abandon, du sacrifice d'un objet au don de soi (3), de l'utilisation de Dieu à l'adoration en esprit. Attitudes d'inégale valeur, certes, et dont l'écart mesure l'intervalle qui sépare le dehors et le dedans de l'âme. Mais attitudes significatives, que le peuple juif eut souvent raison de maintenir ensemble au lieu de les supposer incompatibles. Son intuition a vu ici plus loin que le raisonnement. C'est en concertant des contradictions apparentes — transcendance et proximité de Dieu, séparation du trois fois saint et dialogue — que le judaïsme s'est tenu à égale distance de l'agnosticisme et du fétichisme. Il est vrai que pour ce peuple non spéculatif la tentation d'une spiritualité trop épurée ne fut jamais bien forte et qu'au contraire la tentation idolâtrique fut fréquente. Du moins, commencer par situer la religion au niveau du corps, je veux dire l'instituer primitivement sous les formes sacrificielle et cultuelle (4), lesquelles sont activités de groupe, la ployer

(1) On doit noter cependant que le texte actuel de la Bible, objet de révisions successives, a souvent l'âge intellectuel des refontes plutôt que celui de la composition. Il arrive aussi que les « récrivains » fassent mal leur travail et laissent passer de l'ancien non retouché, qui aurait dû l'être. Cela peut se voir par les traces de polythéisme ou de magie qui subsistent.

(2) En parlant d'attitudes, on arrive à dépasser l'opposition parfois trop facile entre *pensée dialectique* et *pensée mythique*. R. BULTMANN écrit : « Ist für den Griechen die Frage nach der Wahrheit, von der die menschliche Existenz im Grunde bewegt ist, die Frage nach der unverhüllten Aufgedecktheit des Seienden in seiner gegliederten Ganzheit, so ist für den biblischen Menschen die Frage nach der Wahrheit die Frage nach dem Sinn des begegnenden Augenblicks, nach seiner Forderung, seiner Gabe » (*Glauben und Verstehen*, Gesammelte Aufsätze, t. II, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1952, pp. 110-111). Si l'antithèse est vraie en gros, il reste à ne pas la durcir. Car la dialectique est le fait de la philosophie grecque évoluée. Et la mythique de l'événement n'exclut pas de la Bible certains apports sapientiaux. Bien plus, elle n'exclut pas la typologie des attitudes. Or celle-ci fait porter à l'événement beaucoup plus que ne comporte de soi sa factualité empirique.

(3) Il convient de garder en mémoire que l'Alliance fut conclue entre Dieu et un peuple souffrant, qui connut la servitude et l'errance. Or les épreuves collectives exaltent à la fois l'espérance et l'importance de soi, du moins chez ceux qui préfèrent le courage à la résignation passive. Il en résulte un mélange de confiance en Dieu et de confiance en soi, qui reste inévitablement ambigu et qui conduit, soit au messianisme d'abandon à Dieu, soit au messianisme de conquête matérielle. L'un et l'autre se retrouvent dans la pensée hébraïque. Cette ambiguïté ne laisse pas d'émouvoir. Elle a permis aux parias, aux pauvres, aux petits (thème des *anawim*), aux faibles et aux déshérités (veuves, orphelins, lévites sans biens) de surmonter leur misère. D'où ce long cri d'espoir, tour à tour geignant et triomphant, qui traverse la Bible entière.

(4) La « liaison, avec le culte, des phénomènes les plus spiritualistes de l'univers biblique » est soulignée par André NÉHER, à la suite de l'Ecole scandinave d'Upsala (*L'essence du prophétisme*, p. 122, n. 1).

parfois à des fins intéressées, voire impérialistes, et néanmoins redresser constamment ce mouvement à la verticale, dépasser le niveau du corps (comportement physique et social) pour viser à la Transcendance et finalement à l'intériorité morale, n'est-ce pas un tour de force ? L'expérience juive est peut-être le seul exemple d'une religion du comportement relevant peu à peu son intentionnalité à la hauteur d'un Absolu spirituel (1), sans cesser d'incarner ses visées dans des attitudes, des réactions ou des schèmes gestuels (2).

Mais n'anticipons pas. Ces remarques de portée générale trouveront plus tard leur vraie place. Nous en sommes à l'analyse de la catégorie de grâce d'après les représentations qu'en offre l'Ancien Testament. Or nous avons omis un élément important de la mentalité juive ; nous ne ferons que le mentionner ; dans l'avenir nous aurons à en faire état plus longuement pour l'analyse de la notion de péché : il s'agit du complexe de culpabilité. Ce complexe se traduit par l'imposition de la Loi (3) et par le regret des manquements qu'on y fait. Selon un schéma familier, qui consiste pour l'esprit juif, non à passer de l'extérieur à l'intérieur (comme le fait l'esprit grec), mais à déployer l'intérieur dans l'extérieur, c'est-à-dire à *le projeter pour l'impliquer*, Israël fait l'apprentissage du devoir à partir de la contrainte sociale. Toutefois, le retournement de la coercition en obligation libératrice est postulé dès la base, par le fait que la Loi est promulguée au

(1) L'angélologie, dont le principe avait été découvert par Israël en captivité, fut initialement un procédé commode pour accroître la distance entre Dieu et l'homme ; les anges, comme intermédiaires, unissaient, mais aussi séparaient. Voir GELIN (*op. cit.*, p. 23) qui, après Lagrange, montre les raisons de certaines retouches sur les textes de la *Gen.* et des *Jg.*, où Yahweh communiquait directement avec l'homme ; désormais, on interpose un ange ; celui-ci devient alors index et témoin de transcendance divine.

(2) On devine que les philosophes qui ne tiennent aucun compte du corps propre et n'en ont même pas la notion, voudront dissoudre cette religion dans son relativisme liturgique. Une philosophie du signe et de la motricité (cf. *Conscience et mouvement*, Paris, Alcan, 1938, par Gabriel MADINIER, notamment l'analyse des schèmes posturaux, Conclusion, pp. 405-462) y serait, au contraire, favorable. La phénoménologie, de son côté, pourrait apprécier le recours à la médiation corporelle pour situer les idées même les plus épurées ; mais dans la mesure où elle refuse (par exemple, M. Merleau-Ponty) de concevoir un Absolu (lequel n'est pourtant pas un géométral, s'il est trans-ordinal), la phénoménologie prend l'idée religieuse pour une illusion, voire une aliénation.

(3) La Loi, étant volonté divine, pousse à l'imitation de Dieu. Au plan social, elle institue la justice. Au plan personnel, sa mise en pratique mène à la sainteté (cf. *Lév.*, 19, 1). C'est pourquoi nous avons signalé qu'il serait abusif de prétendre que l'éthique de la Torah n'est qu'un légalisme. En fait, la tentation légaliste est permanente. Mais l'impératif de sainteté est constant lui aussi. Pour ceux qui le suivent, la justice cesse d'être extérieure pour devenir intérieure. Ou plutôt elle s'épanouit simultanément au dedans et au dehors.

nom de Dieu et que son observance est donnée comme impossible sans le secours divin. Par cet appel à la transcendance, ce qui est prohibition, au lieu de cristalliser simplement en tabous matériels, en craintes, en ressentiments d'essence sociologique, devient une occasion de resserrer le rapport de l'homme à Dieu. Il ne s'agit plus seulement de s'intégrer au groupe et de partager l'expiation après avoir hérité des fautes. Il s'agit de chercher Dieu de tout son cœur, de marcher selon ses voies, d'obtenir de lui de pouvoir garder la justice (1). On passe ainsi de la Loi, non pas à son auteur humain (le législateur qui codifie des lois divines est dépassé dans sa personne), mais à l'auteur de toute loi ; les commandements reçus se rapprochent désormais du plan de vérité et d'éternité (2) qui définit l'intériorité morale. Néanmoins, et le psaume 119 lui-même en témoigne, si la Loi promulguée peut favoriser l'aspiration de l'âme, elle la maintient dans une certaine ambiguïté. Comme le dira saint Paul (3), la Loi, en son littéralisme, multiplie les fautes. La libération vraie n'est acquise que si la lettre est définitivement, non pas supprimée, mais retournée. Il faut attendre que la révélation soit accomplie, c'est-à-dire, étymologiquement, que le voile soit levé. Alors, le principe d'intériorité sera mis au jour ; la charité transcendera, non seulement le légalisme, mais le moralisme lui-même (4).

Ainsi, tant qu'on se borne à l'expérience juive pré-chrétienne, la notion de grâce reste malgré tout imprécise et incomplète (5). Du moins, elle s'insère dans des structures originales. La Bible ancienne est pour nous la première charte du théandrisme. Certes,

(1) Le *Ps.* 119, l'un des plus purs du psautier, traduit, de l'aveu de plusieurs commentateurs, une intériorisation de la Torah, voire un élargissement de celle-ci à la dimension de la Révélation entière. De ce point de vue, le *Ps.* 119 serait un véritable hymne à la grâce.

(2) Cf. *Ps.*, 119, 142, 160.

(3) *Rm.*, 7, 4-25.

(4) Nous aurons à nous demander plus tard si la division d'avec soi qui s'objective dans le conflit entre soi et la Loi est une expérience propre à l'âme juive ou bien si elle correspond à un phénomène général que tout homme peut éprouver en lui. Il n'est pas sûr que cette division intime ait le même sens ni la même portée que l'inadéquation de soi à soi qui résulte dans l'âme grecque de la tension psychosomatique permanente.

(5) Je ne dis pas qu'elle est absente. Au contraire, elle est partout dans l'Ancien Testament. Implicite dans la notion d'alliance, explicite dans la purification du cœur réclamée par les prophètes, la grâce est vraiment l'âme de tous les échanges entre Dieu et son peuple. Mais comme ces échanges se résument à une série d'événements empiriques qui affectent l'histoire d'une communauté, on ne discerne pas toujours du premier coup la transformation de soi qui peut en résulter dans l'intimité de chaque membre du groupe. Le « projectif » ici cache le « subjectif », comme le contingent cache l'essence. Pourtant le premier élément enveloppe le second. L'analyse peut donc l'y retrouver ; il y est contenu, sans être expressément apparent.

elle se trouve encombrée d'anthropomorphismes ; elle est rédigée selon des modes imaginatifs et projectifs que personne n'a encore étudiés comme tels (1) ; mais dans ces cadres d'une logique paradoxale, elle enferme une leçon unique (2) : un peuple d'esprit positif (3), de culture restreinte, à tout prendre moins religieux que beaucoup d'autres, avide de preuves, de signes tangibles de l'assistance divine (4), ■ su découvrir et sauvegarder une notion de transcendance (5) particulièrement pure ; et il a finalement

(1) M. Claude TRESMONTANT s'y essaie sur quelques notions dans son livre, déjà cité : *Essai sur la pensée hébraïque*. Nous verrons que Spinoza a compris la structure imaginative de la Bible mieux que beaucoup d'exégètes modernes, formés aux seules disciplines de la critique historique.

(2) Cependant nul n'ignore que la plupart des peuples se sont éveillés à la religion par des procédés semblables à ceux de la Bible : alliance du groupe avec ses dieux protecteurs, loi reçue d'en haut, souvenir d'un âge d'or perdu, complexe de culpabilité, attente de la justice, manifestation de Dieu selon un triple procédé : par le monde (révélation du Créateur ou de l'auteur de la nature) ; par des théophanies privilégiées (apparitions divines, présence divine dans les sages, les prophètes, les écrivains sacrés, les envoyés spéciaux, en général les génies religieux, témoins de l'au-delà) ; par la lumière intérieure (présence de l'Esprit, inspiration du cœur, voix de la conscience). Seulement le cas d'Israël offre un double avantage : 1) Il se trouve consigné dans un recueil qui forme un tout ; 2) Il présente, par ce recueil, une évolution relativement homogène ; on ne remonte guère (les anciens vestiges ayant été à peu près recouverts) en deçà de la première émergence du monothéisme ; en conséquence, l'expérience religieuse qu'on y trouve est structurée à partir et en fonction d'une affirmation de Dieu qui, pour l'essentiel, demeure la nôtre. Le monde occidental, même intellectuellement grec, reste spirituellement sémite. — On notera que la Trinité chrétienne récapitule avec beaucoup de finesse les trois procédés de révélation divine que nous avons distingués.

(3) On sait que SARTRE décrit au contraire l'Israélite moderne comme un rationaliste « ayant la passion de l'Universel », doué d'une intelligence qui « prend volontiers un tour critique », plus dissolvante que constructive (cf. *Réflexions sur la question juive*, Paris, Gallimard, 1954, pp. 136-140). Mais ceci vaut du Juif qui a assimilé la culture occidentale, dont les structures logiques sont indéniablement grecques. Il serait difficile de retrouver un rationalisme semblable dans la pensée hébraïque ancienne ; elle est beaucoup moins abstractive et spéculative. Je me demande d'ailleurs si l'aptitude des Juifs modernes à la critique ne viendrait pas d'une défiance vis-à-vis des généralisations hâtives, des synthèses prétentieuses, des constructions trop brillantes ; ils dissolvent, ils démolissent, parce que ces réussites formelles leur paraissent sans fondement. De ce point de vue, le positivisme du vieux fonds hébraïque leur serait resté. Si quelques-uns d'entre eux deviennent des virtuoses de la spéculation, ils sont les derniers à se laisser prendre à leur propre habileté. La vie spirituelle reste pour eux au-dessus de ses produits les plus séduisants.

(4) L'épisode de Mt., 12, 38-42 est sur ce point fort révélateur. Il marque l'opposition de la foi par attestation dans le sensible et de la foi désintéressée. Le quatrième évangile exaltera la foi nue : 4, 48 ; 20, 29.

(5) J'ai déjà noté que cette transcendance, exprimée dans des cadres spatiaux, résistait malgré tout à la réduction des anthropomorphismes ; dans la Bible, elle est protégée par la notion de sainteté intensive, aussi par le refus de nommer ou de représenter Dieu. Mais on peut se demander si c'est le monothéisme qui l'a servie ou si c'est elle qui a servi le monothéisme. Que signifie d'ailleurs passer de dieux multiples au Dieu unique ? Si c'est réduire le mul-

suscité de son sein une élite d'hommes (1), entre autres une personnalité à tous égards exceptionnelle, qui ont apporté au monde, avec le primat de l'amour-oblation, le sens de la responsabilité individuelle, le culte de l'intériorité morale, le goût de l'engagement et du dévouement. Mais si un tel progrès a pu se faire, c'est sans doute parce que plus de résistance amena par choc en retour plus de dynamisme : avec moins d'idolâtres, il y aurait eu moins de prophètes (2), avec des nuques moins raides (3), il y aurait eu

triple en tant que tel, c'est-à-dire comme pluriel de déterminations, on obtient certainement par ce procédé un Absolu trans-ordinal. Si c'est refuser l'émiettement du divin entre dieux rivaux ou concurrents, qui se tiendraient mutuellement en échec ; si c'est une volonté d'unifier le divin en vue de le restituer à un intercesseur ou à un interlocuteur unique, donc tout-puissant, alors le résultat est un monothéisme ou plutôt un hénothéisme intéressé, posé par calcul, conçu selon la plus grande efficacité. La croyance d'Israël au Dieu unique relève-t-elle de l'un ou de l'autre types ? A vrai dire, si l'on consulte *Mic.*, 4, 5 ; *Jg.*, 11, 24 ; *1 S.*, 26, 19 et même (en raison du théisme utilitariste) les passages anti-idolâtriques de *Dt.*, on voit à quel point la fidélité à Yahweh est conditionnée par le pacte ou le contrat passé avec lui (les dieux étrangers sont exclus du culte, parce qu'exclus du contrat) ; on refuse d'honorer plusieurs divinités pour se procurer la faveur exclusive et plénière de l'une d'elles, celle qui présidera au destin du groupe. Vu sous cet angle, le monothéisme ressemble au choix d'un dieu protecteur, de préférence aux autres ; il est sélection selon le besoin, il n'est pas discernement d'un Absolu ; le théisme de l'Unique reste au-dessous du théisme de l'Un. Mais bientôt le premier se relève progressivement au niveau du second. D'une part, par le biais moral : *Am.*, 2, 1-6, enseigne l'universelle juridiction du législateur divin ; il parle même de l'universel guide des peuples (9, 7). D'autre part, par une prise de conscience expresse : cf. *Is.*, 44, 6 ; 46, 9 ; également, *Job*, qui paraît bien songer à l'universel humain et qui parle du Dieu de toute créature. Cf. aussi déjà *Dt.*, 6, 4, avec échos dans *Is.*, 42, 8 ; *1 R.*, 8, 60 ; *2 R.*, 19, 15, où le concept d'éternité semble introduit pour porter l'idée d'absolu. Ainsi, le monothéisme authentique a pu recouvrir ou redresser peu à peu la première tendance unitaire, elle-même utile, mais insuffisante. Dans ces conditions, on peut dire que le monothéisme arithmétique a précédé (de beaucoup) le monothéisme spirituel (lequel eut primitivement à lutter contre la localisation et les représentations sensibles de Yahweh). En revanche, monothéisme spirituel et transcendence ne peuvent être obtenus qu'en même temps ; l'Un est nécessairement au-dessus de toute détermination ; c'est ce qui le fait intrinsèquement Un, à la fois simple et incomparable. — Dans toute cette question, les datations sur textes sont bien hasardeuses, en raison des révisions rétro-actives exercées sur les écrits qui constituent la Bible. Au reste, pour notre dessein, l'analyse des idées et des schèmes importe seule.

(1) Dans *Am.*, 2, 11 (cf. également *1 S.*, 3, 20 ; 10, 12 et *Jg.*, 13, 4-7), l'apparition des prophètes et des naziréens est présentée comme le moyen choisi par Dieu pour tracer au peuple la voie du salut. C'est à l'élite de ses témoins que Dieu donne mission ; il en fait ses *révélateurs* : cf. *Is.*, 43, 12 (et 44, 8) : vous êtes mes témoins, dit l'Eternel. Rien ne marque mieux la nécessité de l'intermédiaire humain pour qu'il y ait révélation.

(2) L'opposition entre le prophète et la masse est un fait presque constant : cf. *Am.*, 7, 12 ; *Jér.*, 29, 25 ; *Ez.*, 2, 3-4. La tension entre le prophète et le sacerdoce officiel est un autre fait : les sacrificateurs n'ont pas dit : où est l'Eternel ? Les dépositaires de la Loi ne m'ont pas connu (*Jér.*, 2, 8).

(3) Le prophète lui-même commence par refuser sa mission ; il regimbe, il se révolte. Dieu l'emporte de haute lutte.

moins de justes armés du fouet de la colère ; mieux encore : avec moins de messianisme, c'est-à-dire d'objectivation de l'idéal intérieur, il n'y aurait peut-être jamais eu, au point de maturité voulu, de découverte de l'intériorité spirituelle (1).

(1) Cette découverte eût été plus totale si l'Ancien Testament avait lié la transcendance à une immanence vraiment spirituelle. Jusqu'à Jésus, l'intériorité véritable de Dieu à l'homme est mal dégagée. Le peuple juif s'est longtemps comme épuisé à jeter des ponts pour rejoindre un Dieu irrémédiablement extérieur et autre. Il s'est parfois crispé, il s'est donné du ton en se croyant privilégié. L'attitude religieuse apparaît alors un peu artificielle et tendue.

CHAPITRE III

SCHÈMES BIBLIQUES DE LA GRACE : LES ÉVANGILES

Le Nouveau Testament n'amène pas une révolution de schèmes, comme le croient trop vite certains auteurs. La reprise du schème filialiste (1) donnerait raison sur ce point à Harnack (2), non à ses contradicteurs. En un sens, rien de plus dans le Nouveau Testament que dans l'Ancien ; les mêmes catégories et les mêmes schèmes se retrouvent, quoique plus épurés. Pour élaborer leur expérience religieuse, les membres de la première communauté chrétienne n'ont pas eu à leur service d'autres cadres de pensée que ceux du judaïsme (3), et en tout cas le Jésus des *Synoptiques* interprète sa propre mission à l'aide de notions empruntées à la vieille Bible. Seulement ce qui change — nous aurons à y insister — c'est le sens de l'attente, ce culte de l'avent, ce futurisme inhérent à l'esprit juif ; de charnel, le messianisme devient spirituel ; surtout, d'extérieur, d'à venir, de sans cesse différé, il devient intérieur, présent, définitivement actuel. En cela consiste, indépendamment des recours ultérieurs à l'hellénisme ou au mystérisme, le noyau de la révolution chrétienne.

(1) Cf. *Job*, 1, 6 ; 38, 7 : l'expression « fils de Dieu » y est explicitement employée, mais appliquée aux esprits célestes, comme dans *Ps.*, 89, 7 et *Dan.*, 3, 25. Néanmoins, Dieu étant déclaré père dans l'Ancien Testament, les Hébreux sont nécessairement ses enfants.

(2) Cf. *L'essence du christianisme*, trad. fr., Paris, Fischbacher, 1902. On sait que Loisy écrivit *L'Evangile et l'Eglise* pour réfuter ce livre.

(3) J'entends : comme cadres principaux, car d'autres courants se mêlent au courant biblique. On ne doit jamais oublier, comme l'écrit M. Louis RÉAU, que « la Palestine qu'on devrait appeler la Philistine (le pays des Philistins), est géographiquement une « Marche », qui a servi tour à tour de trait d'union et de champ de bataille aux empires d'Egypte et de Babylonie... A cette influence fondamentale des anciennes civilisations de l'Orient s'ajouta celle des Grecs et plus tard celle des Romains... Elaboré dans l'Orient hellénisé, à Jérusalem et à Antioche, le christianisme a rayonné ensuite de Rome, foyer du monde latin » (*Iconographie de l'art chrétien*, Paris, P. U. F., 1955, t. I, p. 43).

I

Mis à part ce changement d'orientation, nous maintenons l'homogénéité catégoriale et schématisante du Nouveau Testament par rapport à l'Ancien. D'ailleurs, le Nouveau Testament n'est autre chose qu'une relecture de l'Ancien, appliquée au cas d'une personnalité extrêmement forte : celle d'un *nabi* qui exerça une telle influence sur le mouvement religieux de son temps que l'on vit surgir bientôt des communautés se réclamant de lui, se donnant pour continuatrices de son œuvre. Habituellement, on dit que l'Ancien Testament est la préfiguration du Nouveau, qu'il offre en symbole ce que l'autre présente en vérité, bref, qu'il n'est qu'une anticipation de ce que la nouvelle alliance apporte en plénitude. Ces affirmations contiennent une grosse part de vrai ; elles enferment cependant un défaut. Car, d'une part, ce qui prélude à la découverte de l'intériorité ne peut être du même niveau que celle-ci. Le sommet dominera toujours les voies qui montent vers lui ; comme il émerge seul dans la pleine lumière, on notera justement qu'au-dessous et auparavant régnait la pénombre, éclairée tout au plus de reflets indirects, dont on devait par la suite identifier la vraie source. En ce sens, l'Ancien Testament est bien une figure du Nouveau. A l'apparition du second, le premier devient comme son introduction. Il est alors livré à une rétrospection clairvoyante qui, à des fins pieuses, ressaisit le passé, moins comme ce qui simplement précède le présent que comme ce qui le joue d'avance et déjà le contient, mais en énigme. Ici, l'interprétation prophétique peut s'exercer d'avant en arrière, comme cela se fait couramment chez les *Synoptiques*. Toutefois, cette fonction figurative attribuée à l'Ancien Testament est insuffisante, car, d'autre part, elle n'annule pas le fait que l'expérience juive a vraiment été le terrain sur lequel a germé l'expérience chrétienne. C'est du fonds judaïque (1) qu'est pris d'abord (2) le matériel psychologique et éthique qui a servi à structurer le christianisme naissant (3). Du reste, il ne peut y avoir figuration ou anticipation que dans la mesure où le passé, préparant le présent, le rend possible et donc l'amène

(1) Lequel, nous venons de le signaler, ne s'est pas formé en vase clos. Israël a emprunté, comme tous les peuples. L'Israël inspiré en grand secret, maintenu en serre chaude, imperméable à tout apport étranger, n'est pas celui de l'histoire.

(2) Je ne dis pas : exclusivement.

(3) C'est un fait : même les historiens qui insistent sur les apports allogènes au courant biblique, ne vont pas jusqu'à prétendre qu'ils ont recouvert ou éliminé celui-ci.

à l'être en l'annonçant. Ceci conduit à légitimer le symbolisme rétrospectif mieux que ce dernier ne saurait le faire de lui-même. On conçoit tout à fait que la piété s'embarrasse assez peu de scrupules historiques, et donc qu'elle découpe, recompose et interprète à sa façon. Ce faisant, elle est sauvée par son intention, cela va sans dire. Mais elle est également soutenue et préservée par la continuité de l'expérience religieuse (d'un testament à l'autre) et par l'homogénéité de base des grandes attitudes spirituelles qui se retrouvent avant comme après Jésus (1). Les mêmes constantes morales unissent très intimement les deux testaments. La seule différence — importante — c'est qu'elles se rencontrent, ici et là, à des degrés d'explicitation inégaux. On ne peut nier ni l'évolution ni la maturation progressive ; mais il y a une identité indéniable, qui assure l'unité du développement. Pour tout résumer, nous dirions que la foi néo-testamentaire en son principe (2) n'est autre que la foi paléo-testamentaire, mais actualisant et intériorisant le messianisme : démarche révolutionnaire, conforme cependant à l'aspiration initiale, démarche en tout cas féconde et inventive dont on voit mal un groupe prendre l'initiative.

II

Ces remarques faites, on ne pourra plus s'étonner de retrouver les mêmes catégories et les mêmes schèmes en passant de la vieille Bible aux nouveaux livres saints. Le schème familial (3),

(1) Nous verrons que c'est là ce qui justifie sur le fond la thèse de la typologie.

(2) Je ne dis pas le christianisme, puisque celui-ci s'organise très rapidement autour d'emprunts mêlés, d'origine judéo-hellénique.

(3) Certains exégètes tiennent à ce que l'esprit filial ne date que de l'Évangile. S'ils entendent souligner par là des traits propres à la spiritualité de Jésus, et d'abord à sa psychologie, d'après les nuances de tendresse dont la revêt l'expression littéraire, ils ont pleinement raison. Si, au contraire, ils estiment que les schèmes de paternité-filiation sont, en eux-mêmes, si relevés que seule l'inventivité chrétienne a pu les utiliser, ils se font illusion. Considéré en soi, le schème paterniste appliqué à Dieu se situe, critiquement, au niveau bio-psychologique ; il est relatif à une mentalité vitaliste plus que spiritualiste. On n'a pas à être surpris que le judaïsme l'ait découvert et employé, ni que l'Évangile l'ait repris. Sa mise en œuvre ne demande pas un effort d'imagination considérable ; elle exige seulement que soit dépassé le stade naturaliste. D'autre part, il va sans dire que l'intentionnalité religieuse portée par un tel schème s'applique au diable. Du reste, on sait que le titre de père est accordé à nombre de dieux du paganisme, par exemple Neptune, Saturne, Mars, Janus, Quirinus et surtout Liber. Cf. Adrien BRUHL, *Liber Pater, Origine et expression du culte dionysiaque à Rome et dans le monde romain*, Paris, Boccard, 1943, p. 13. Quant au sentiment de fraternité, conséquence normale d'une filiation commune, on sait qu'il est répandu, à divers degrés, dans toutes les

en particulier, s'attarde et s'accroît ; il surabonde même, du fait que deux courants, assez distincts, vont se rejoindre et mêler leurs eaux pour en répandre l'usage. Prenons d'abord les *Synoptiques*.

Dieu est à la fois le père des hommes (1), le père de Jésus (2), le Père tout court (3). Qu'il soit dit père, que les hommes soient dits fils de Dieu, rien d'étonnant (4) ; c'est là la suite normale de l'Ancien Testament. Plus significatif, l'emploi exprès des termes *fils de Dieu* pour désigner Jésus (5). La filiation (6) divine de ce dernier devient privilégiée (7), première et même originante. Il est clair, en effet, que le rapport de Jésus au Père ne peut être exactement de même qualité que celui des autres hommes ; Jésus est le Fils qui connaît le Père et qui est chargé de le révéler à l'humanité (8). Dès lors, il est Fils, si l'on peut dire, sur un plan

religions. « Que les êtres comprennent leur origine commune, leur destinée commune, leur fraternité : toute religion est là » (R. BAYER, *Epistémologie et logique depuis Kant jusqu'à nos jours*, Paris, P. U. F., 1954, p. 270).

(1) Près de 20 fois dans *Mt.* Environ 4 fois dans *Lc* ; 2 fois dans *Mc* (11, 25-26).

(2) Fréquence plus élevée encore que pour le précédent, dans *Mt.*, *Lc*, et même *Mc* (8, 38 ; 14, 36 ; 13, 32).

(3) Par exemple, *Mt.*, 28, 19. — *Lc*, 11, 13. — A noter que dans les applications du mot *Père* à Dieu, la transcendance est préservée par la fréquente mention de l'épithète *céleste*.

(4) *Lc*, 3, 37 consonne fort bien à l'Ancien Testament, par exemple *Is.*, 64, 7.

(5) Fils de Dieu, ou équivalents (par exemple, si Dieu dit : « Mon fils », etc.) : environ 12 fois dans *Mt.*, 6 fois dans *Mc*, 6 fois dans *Lc*. — Jésus est également dit le Fils absolument : 3 fois dans *Mt.*, 1 fois dans *Lc*, 1 fois dans *Mc*.

(6) Jésus est dit aussi : Fils de David, fils de l'homme, etc. Je renvoie pour ces expressions aux travaux d'exégèse ; leur étude est importante pour qualifier la conscience messianique de Jésus.

(7) Cf. *Mt.*, 3, 17 ; *Mc*, 1, 11 ; *Lc*, 3, 22 ; versets théologiques donnant une expression empirique à la vision de foi.

(8) Cf. *Lc*, 10, 21-22 et *Mt.*, 11, 25-27. — Ces deux passages sont déjà assumption des faits à la doctrine ; *post Resurrectionem*, la foi reflue vers le passé ; elle fait fusionner avec amour le Christ glorieux et le Maître galiléen. Plusieurs critiques voient là un procédé de visionnaire qui déforme la réalité, puisqu'elle crée fictivement de l'histoire à partir d'un état d'âme mystique. Mais si l'on reste attentif au phénomène général d'une foi vécue en groupe avant d'être attestée par écrit, on ne peut que trouver normal l'entrelacement des faits et des significations religieuses. Quel que soit le donné empirique (le fait Jésus, pris comme facticité brute), il faut que lecture et interprétation en soient faites pour qu'il révèle son sens. Ce donné déchiffré et interprété, voilà l'Evangile. La connexion s'y trouve délibérément marquée entre les événements et leur sens doctrinal. Si on l'accepte, c'est-à-dire si on estime qu'elle a été légitime au regard des hommes qui en ont pris l'initiative et qui en portent la responsabilité devant l'histoire, on a la foi. Si, au contraire, on en conteste le bien-fondé, on devra produire ses raisons. Mais l'illusion de trancher le nœud, de libérer un résidu factuel qui serait de l'historique pur, authentique et irrécusable, est non seulement naïve, elle est anti-scientifique. Elle équivaut, du point de vue méthodologique, à rejeter une synthèse, non par défaut d'unité organique, mais en vue d'isoler de façon analytique ses composantes ; après quoi, on espère rétablir la synthèse en faisant la somme des éléments. Comme il n'y a pas de vraie syn-

transcendant (1), où il se situe, lui, de droit, tandis que nous-mêmes, pour y accéder, devons employer sa médiation. Il y aurait ainsi double avantage à user de l'expression *filz de Dieu*. Appliquée à tous, elle réfléchit la paternité divine déjà affirmée par l'Ancien Testament. Appliquée à Jésus, elle prend un relief plus accusé, elle désigne une intimité à nulle autre pareille : Jésus a un message spécial à livrer, il agit comme ayant autorité, il va jusqu'à se placer au-dessus de la Loi, etc. ; tout cela montre que sa mission et sa personne sont données pour incomparables.

Mais on voit combien est inégale, de l'un à l'autre cas, la portée du schème filialiste. D'un côté, il fait simplement écho au thème paterniste qui traverse l'Écriture ancienne. De l'autre, il épouse et féconde l'idée messianique (2), déjà favorisée, soit par des connotations sociologiques (origine davidique), soit par des évocations prophétiques ou apocalyptiques (notions mises en avant par *Is.*, *Dan.*, *Livre d'Hénoch*, etc.), soit enfin par l'ambition chronique d'Israël : l'établissement du Royaume. Au reste,

thèse par voie additive, il n'y a pas davantage d'acte de foi par rapprochements cumulatifs de données empiriques et d'aspirations morales ou religieuses. La foi ne peut être que liberté et jugement situés. Vouloir décanter le fait pur et le survoler pour l'apprécier, sont deux tentatives impossibles. Nous retrouverons ce problème dans notre troisième partie. Au reste, la présente référence à deux passages qui ont provoqué discussion est utile, indépendamment du débat sur la valeur du témoignage de foi. Car c'est un fait : dans *Lc* et *Mt.* comme ensuite dans *Jn*, le schématisme Père-Fils est le premier support imaginatif qui achemine à l'idée d'incarnation divine. Le schème familial qui, plus tard, s'assouplira pour coïncider avec une structure trinitaire, relativement pure de tout vitalisme, aurait ainsi contribué, chez des esprits habitués aux images bibliques, à ployer les notions de Christ ou de Messie dans le sens plus explicite de Fils de Dieu, égal au Père. Le quatrième évangile aura la tâche plus facile, en identifiant d'emblée les notions de Logos et de Fils. *Lc* et *Mt.*, avec un matériel verbal ou catégoriel différent, plus concret, moins malléable, ne pouvaient sans doute pousser plus loin l'équation du Fils au Père. D'ailleurs, relever le thème biblique de l'Emmanuel à cette hauteur est déjà un tour de force. Le porter consciemment à l'absolu (penser en clair Jésus = Dieu) est impossible sans inventer un langage nouveau (comme fera *Jn*) qui, sans manquer au monothéisme juif et, au contraire, tout en maintenant par d'autres moyens la transcendance de Dieu, pourrait introduire l'idée de Verbe incarné.

(1) Nous verrons que la foi l'y a établi cultuellement, bien avant de le faire théologiquement.

(2) L'étude du messianisme se trouve en partie renouvelée par les récentes découvertes des textes de Qumrân. La ferveur messianique, un peu avant notre ère et du temps de Jésus, était intense, non pas dans un, mais dans plusieurs groupes hétérodoxes par rapport au judaïsme officiel. Ces groupes méditaient principalement la littérature deutéro-isaïenne ; ils changeaient le thème traditionnel de l'exode en consigne pratique de retraite au désert et se fortifiaient dans l'idée que les temps nouveaux étaient advenus. Cependant ces différents groupes semblent avoir gardé leur originalité respective. Cf. la précieuse mise au point de J. SCHMITT, *Les Ecrits du Nouveau Testament et les textes de Qumrân. Bilan de cinq années de recherches* (avec un répertoire des travaux parus à ce sujet, depuis 1949), in *Revue des sciences religieuses*, 29^e année, n° 4, octobre 1955, pp. 381-401 ; cet article se présente comme le premier d'une série.

pour ne prendre qu'un seul exemple, la preuve de la fusion entre le schème filialiste appliqué à Jésus et l'une des notions messianiques qui comptent parmi les plus anciennes, peut être apportée. Le rapprochement s'impose en effet entre *Lc*, 3, 21-22 (1) et *Is.*, 42, 1 : ici, la relecture du prophète a relayé la vision du Serviteur de l'Éternel par celle du Fils bien-aimé dont le Père proclame l'origine divine. Ainsi, le messianisme s'est fortifié et précisé par le recours de plus en plus instant à ce schème familial. Remarque digne d'attention. C'est par ce biais que s'est insinuée dans le messianisme, non pas seulement une sotériologie, mais une théologie de l'incarnation (2). Avant d'entrer dans la catégorie de logos, et de s'y épanouir, l'idée du Dieu fait homme s'est insérée, ■ couvée et a mûri lentement dans la catégorie et les schèmes de la filiation divine.

Placée de la sorte entre deux courants, le courant ancien de la paternité de Dieu et le courant évangélique du Fils révélateur du Père, la plus haute des représentations bio-affectives ne pouvait que gagner en importance. Elle a joué, elle joue encore un rôle prépondérant dans le travail de réflexion spontanée que la religion accomplit sur elle-même.

III

Nous avons présenté d'abord les *Synoptiques*. Voyons brièvement l'auteur du quatrième évangile (3).

Chez lui, les schèmes familiaux fleurissent (4) avec une fréquence et une précision accrues (5). Jésus est le Fils monogène (6),

(1) Ou bien *Mt.*, 3, 16-17.

(2) Nous signalerons dans notre troisième partie comment la croyance à la Résurrection a eu sur ce point un effet rétroactif. Cf. touchant cette question Maurice GOGUEL, *Jésus*, 2^e édit., Paris, Payot, 1950, pp. 245 sq.

(3) Nous n'avons pas à prendre parti sur l'identité de l'auteur du quatrième évangile. Nous l'appelons Jean pour ne rien compliquer.

(4) On les trouve également dans *Ac.*, *Rm.*, 1 *Co.*, 2 *Co.*, *Gal.*, *Eph.*, *Col.*, 1 *Th.*, *Héb.*, 2 *Pi.*, 1 et 2 *Jo.*, *Ap.* — Mon intention n'est pas de les dépister dans tous les textes ni de retracer leur histoire dans l'ordre chronologique des écrits où ils sont employés. J'ai même respecté délibérément l'ordre de classification traditionnel. Je cherche seulement, à propos de la notion de grâce, quels schèmes principaux ont servi à l'illustrer dans l'Ancien et le Nouveau Testaments. Et je m'efforce de déterminer la valeur critique de ces schèmes en les rapportant aux niveaux de conscience auxquels ils correspondent. Au reste, sans reconstituer la genèse historique par le menu, je me garde bien de placer les œuvres du Nouveau Testament hors du temps ; en examinant *Jn* avant les Epîtres, je ne pense pas être dupe de l'anachronisme.

(5) Jésus, Fils : environ 26 fois dans *Jn*. Dieu, père des hommes, 3 fois. Dieu, père de Jésus, environ 34 fois. Le mot *Père*, en outre, est pris absolument quantité de fois.

(6) *Jn*, 1, 18 (selon la version la plus probable).

l'Unique ; aucune confusion n'est à craindre avec les autres enfants de Dieu (1), qui sont distincts et dépendants de lui, recevant grâce sur grâce de sa plénitude (2). De plus, le Fils est à la fois transcendant et immanent ; il est éternel et historique. Ce qui permet cette dualité de plans, on l'a deviné, c'est la notion de *logos* présentée dans le fameux prologue. Tout de même que les Stoiciens ont pu distinguer le λόγος ἐνδιάθετος et le λόγος προφορικώς (3), Jean conçoit un *logos* subsistant dès le commencement auprès de Dieu et pourtant se faisant chair en un point de l'espace, en un moment du temps (4). Il ne s'attarde pas sur ce contraste et, après le prologue, il n'y revient pas. Ou bien il y revient sous d'autres formes, présentant à la fois un Fils ne faisant qu'un avec le Père (5) et un Fils obéissant aux ordres du Père (6), ce qui dénote en même temps, selon les plans, unité et dépendance.

Mais ce qui est remarquable chez Jean, c'est que l'emploi du terme de père appliqué à Dieu et concernant toutes les âmes est en nette régression sur les *Synoptiques*. Sauf en trois passages (7), le schème paterniste est utilisé en fonction du Fils par excellence. Ainsi s'affirme avec toujours plus de vigueur la nécessaire médiation (8). Le Christ johannique est le révélateur indispensable (9), révélateur du Dieu unique (10) et spirituel (11), qui est vie (12), activité (13), amour (14). Notons en passant que Jean déclare dans un même texte que Dieu est à la fois Père et esprit (15) ; le schème familial se trouve ainsi définitivement racheté de ses origines biologiques ; grâce au syncrétisme culturel de Jean,

(1) *Jn*, 1, 12-13.

(2) *Jn*, 1, 16.

(3) Cf. E. BRÉHIER, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, 2^e éd., Paris, Vrin, 1925, p. 103.

(4) L'idée de fondre ensemble « expression » et « incarnation » ne peut être grecque. La notion de « chair » est spécifiquement judaïque.

(5) *Jn*, 10, 30-38.

(6) *Jn*, 10, 18.

(7) *Jn*, 8, 41 ; 8, 42 ; 20, 17. Ce que nous appelions le premier courant est ici résorbé dans le second.

(8) 6, 37. Et d'abord 1, 17, déjà cité.

(9) Cf. par exemple, 17, 25-26.

(10) 17, 3.

(11) 4, 24.

(12) 5, 21.

(13) 5, 17.

(14) 5, 42. Dans ce passage, il s'agit de l'amour qu'on porte à Dieu, mais il est évident que Dieu est le principe de cet amour. La belle formule *Dieu est amour*, que nous avons rapportée plus haut, se trouve seulement dans 1 *Jo.*, 4, 8.

(15) 4, 22-24.

vitalisme et spiritualisme (1) sont mutuellement raccordés, voire identifiés.

Si le Christ est révélateur et médiateur, le salut de tous dépend de sa personne et de son action, de sa mort et de son retour au ciel. Il est le chemin (2) ; il est aussi la lumière du monde (3), ce qui veut dire à la fois flambeau éclairant la marche et source lumineuse rayonnant sur les âmes pour les rendre lumineuses à leur tour (4). Il est enfin la vie véritable (5). Ces métaphores (route, lumière, vie) germent tout naturellement en comparaisons multiples, qui se croisent et se renforcent sans cesse. *Premier groupe* : venue au Christ (6), entrée par la porte (7), connaissance du chemin (8), hospitalité ou accueil. *Deuxième groupe* : lumière dissipant les ténèbres (9), témoignage rendu à la lumière (10), venue à la lumière (11), possession de la lumière (12), foi à la lumière (13). *Troisième groupe* : source jaillissant jusque dans la vie éternelle (14), résurrection et vie (15), pain de vie (16), plénitude de vie (17), etc. Ainsi, Jean ne se contente pas de l'analogie familiale. Il recourt aussi bien à des images biologiques plus générales ou à de simples images prises des éléments matériels (18). Joignons-y la fameuse allégorie de la vigne (19), si importante pour manifester la communauté de vie entre le Christ et ses fidèles, et aussi

(1) Le premier, d'inspiration plutôt biblique ; le second, d'inspiration plutôt grecque. Mais il est difficile de se prononcer à coup sûr.

(2) 14, 6.

(3) 8, 12. « Lumière de vie » est à rapprocher de « Je suis la vérité et la vie ». Vie et lumière s'identifient dès 1, 4, et la lumière est illumination intérieure dans 1, 9.

(4) 12, 35-36. — Rudolf BULTMANN tient le dualisme johannique *lumière et ténèbres, vérité et mensonge*, pour un emprunt gnostique. Il l'estime supérieur au dualisme, d'origine juive, opposant l'ancien *aïon* et le nouvel *aïon*. Car Jean s'en sert pour exprimer l'actualité du salut. Cf. *Le christianisme primitif dans le cadre des religions antiques*, trad. P. JUNDT, Paris, Payot, 1950, pp. 144-145. Cf. aussi, *Évangile saint Jean*, traduit et commenté par le P. Alfred DURAND, nouv. éd. revue, Paris, Beauchesne, 1938, pp. XLIV-XLV.

(5) 17, 3.

(6) 5, 40 ; 6, 35 ; 7, 37.

(7) 10, 1.

(8) 1, 12 ; 5, 43 ; 12, 48.

(9) 1, 4 et 12, 46.

(10) 1, 7.

(11) 3, 20-21.

(12) 11, 11.

(13) 12, 36.

(14) 4, 14.

(15) 11, 25.

(16) 6, 35.

(17) 6, 51-58 et 10, 10.

(18) Cf. la force attractive, 6, 44.

(19) 15, 1-8. — On la rapproche de la théorie paulinienne du Corps mystique. Mais ici le schème naturaliste est peut-être moins ambigu que le schème biologique.

l'évocation de l'amitié (1). Cette dernière implique l'idée d'élection et de familiarité ; elle transcende, non seulement l'idée de service mercenaire, mais encore, à certains égards, celle de filiation biologique. Ces divers exemples suffisent à illustrer les principaux schèmes dont Jean se sert pour dégager la signification de la rédemption et pour expliquer quel est le « don de Dieu », dont il rappelle constamment la gratuité (2).

Parmi la multiplicité des images et des comparaisons, qui marque à l'évidence une puissance imaginative plus grande que celle des *Synoptiques*, on doit reconnaître malgré tout la prépondérance des schèmes familiaux. C'est en les réintroduisant sans cesse que Jean précise sa pensée : l'amour du Christ amène la présence du Père et du Fils (3) ; c'est le Père qui donne le pain du ciel (4), etc. Constamment, il est question du Père et du Fils, leur relation intervenant partout (5). Tout se passe comme si l'auteur du Christ-Logos avait finalement plus d'inclination personnelle pour le vocabulaire biblique que pour les concepts alexandrins (6). Si, d'ailleurs, il parle du Pneuma en tendant de plus en plus à le personnifier (7), c'est, de l'aveu de plusieurs spécialistes, par réminiscence de saint Paul et par emprunt à celui-ci.

Somme toute, ce que nous rencontrons dans Jean, c'est la synthèse définitivement faite entre l'application à Jésus de l'idée messianique (8) et une mystique de révélation (ou une gnose religieuse, non spéculative), laquelle entend sauver à la fois l'éternel et le temporel. Si le Prologue culmine sur le verset 18, où l'on peut retrouver, exploitée à fond, la remarque de *Mt.*, 11, 27, on s'aperçoit que la logique militait en faveur d'une équation à instaurer (9) entre le Révélant et le Révélé, c'est-à-dire entre le Père et le Fils. Il fallait porter à l'absolu le Fils lui-même, et néanmoins respecter sa forme humaine ou son insertion dans la durée : deux choses que permettait de faire la notion de *logos*,

(1) 15, 14-16.

(2) 3, 3-7 ; 6, 44 ; 15, 2.

(3) 14, 23.

(4) 6, 32.

(5) Bien entendu, nous allons le dire, il est question aussi de l'Esprit. Mais c'est là une tout autre notion ; elle corrige le biologisme plus appuyé qui est inclus dans le schématisme familial.

(6) Néanmoins, le thème de la lumière, nous l'avons dit, est plutôt à rattacher au mysticisme hellénistique. Voir les remarques de M. GOGUEL sur ce point dans *La naissance du christianisme*, Paris, Payot, 1946, p. 395.

(7) Comme dans 14, 17, 26 ; 15, 26 ; 16, 13 ; 20, 22.

(8) Dans 4, 26, Jésus a pleine conscience d'être le messie.

(9) Ou mieux, à reconnaître.

en tant qu'elle comporte à la fois intériorité et prolation (1). On peut noter d'ailleurs que, craignant d'avoir pour ainsi dire trop éternisé le Christ ou trop divinisé le Messie, Jean s'efforce de tempérer cette vision par le rappel du réalisme charnel (2) ; il n'y a pas de docétisme chez lui, la double affirmation étant constamment maintenue d'un Logos-Theos et d'un Logos-Sarx ; il ne se soucie pourtant pas d'élaborer techniquement une théologie du Verbe incarné : la fonction révélatrice du Logos l'intéresse plus que sa nature, au sens métaphysique du terme.

Au reste, si nous portons ce jugement sur le quatrième évangile, ce n'est pas pour apprécier en elle-même sa christologie. C'est parce que, eu égard aux recherches qui nous occupent, Jean présente un intérêt essentiel. La grâce, à ses yeux, n'est autre que le Christ en personne : « Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique... pour que le monde soit sauvé par lui (3). » Le schème filialiste, surtout avec ce qu'il peut évoquer pour un Juif par consonance au récit du sacrifice d'Abraham (4), porte ici l'idée religieuse la plus haute : celle d'une prévenance divine poussée jusqu'au désintéressement intégral. Cette idée cependant reste complexe. Elle ne se réduit pas au renoncement héroïque, voire déconcertant, d'un père immolant son fils. Elle tend à concilier en elle les deux branches d'une requête apparemment contradictoire : seul Dieu peut sauver l'homme (5) et pourtant seul l'homme peut atteindre l'homme où il est. Chose curieuse : le thème de l'Emmanuel, l'idée d'un Messie-sauveur, d'un Envoyé de l'Éternel, suffisait peut-être à convaincre un Juif de l'action directe de Dieu à l'intérieur de l'histoire ; car pour le Juif, Dieu, c'est d'abord l'événement ; tout ce qui modifie la condition de l'homme manifeste Dieu par quelque endroit ; le rêve messianique résume en lui cette aspiration à une refonte

(1) On a fait remarquer que *la Parole* est une notion hébraïque, *Davar*, le parler ayant pouvoir créateur (quasi magique) chez le primitif du désert. Mais *logos* comporte autre chose, justement la dualité d'expression, intérieure et extérieure. Consulter sur ce terme, l'article *Logos* du lexique du Nouveau Testament de Gerhard KITTEL. Cf. aussi, Rudolf BULTMANN, *op. cit.*, pp. 83, 103, 105, 108, 112, 118, 165, 182, n. 43.

(2) 2, 1-11 ; 4, 6 ; 6, 42 ; 11, 35, etc.

(3) 3, 14, 18. — Cette idée est déjà dans *Rm.*, 8, 32, mais point dans les *Synoptiques*. On la trouve aussi dans *1 Jo.*, 4, 9, qu'on intègre à la littérature johannique et qui, par sa lutte contre le docétisme (4, 1-3), pourrait bien marquer que l'éternisme du Logos avait tendance à éclipser chez certains le réalisme de l'Incarnation.

(4) *Gen.*, 22, 1-18. On sait que la substitution de la victime animale à l'immolation du fils d'Abraham pourrait signifier tout simplement le rejet des sacrifices humains. Toutefois l'offrande de l'enfant exprime le renoncement absolu.

(5) *Is.*, 45, 21-25.

radicale qui révélera l'intervention toute-puissante de Dieu. Par contre, pour un Grec, et Loisy en a fait la remarque en 1902 (1), la notion de messie était inintelligible. En fournir l'équivalent, en livrer le suc spirituel à un Grec, c'était lui dire, par exemple, que Jésus avait été l'apparition corporelle du Logos. Ainsi a fait le quatrième évangile, qui décida par là de la conversion du monde grec au christianisme (2). Le texte johannique marque le tournant qui permit à la jeune religion de passer intellectuellement du cadre juif au cadre hellénique, tout comme saint Paul représente l'occasion qui permit au nouveau culte de s'affranchir de la tutelle judaïque, disons même de la tyrannie du légalisme et de la Synagogue.

Mis à part ces problèmes d'ordre historique, il reste que le quatrième évangile confère à l'idée de grâce un relief de premier plan : le don de Dieu, c'est son Fils, ce Fils étant à la fois Logos éternel et Messie historique ; *le don de Dieu, c'est Dieu même*, Dieu à la fois caché et manifeste, supra-temporel et temporel, infini et fini. Comme d'autre part, Jésus nous veut, non ses serviteurs, mais ses intimes ; comme de lui à nous, ainsi que de son Père à lui, une même vie circule, le théandrisme est déjà implicitement divinisation de l'homme (3), en tout cas, aux termes de *Jn*, 8, 51, éternisation glorieuse et donc salut définitif de l'homme. Seulement, c'est à condition que le lien du fini à l'infini soit ressaisi expressément dans le Logos incarné, connexion qui est l'essence de la foi et qui paradoxalement renvoie à l'ambiguïté d'un être de nature double (4).

(1) Cf. *L'Evangile et l'Eglise*, p. 171 (Voir 5^e édit., Paris, Nourry, 1905). Loisy, dans cette page, aussi dans les pages qui suivent, adopte et corrige en même temps une opinion de Harnack. P. 179, cette formule : « Jamais le monde grec ne se serait laissé circoncrire et jamais non plus il ne se serait converti au Messie d'Israël ; mais il pouvait se convertir et il se convertit au Dieu fait homme, au Verbe incarné. »

(2) Ce qui fait sentir la nouveauté, à certains égards, de la notion de Logos, c'est la résistance opposée par les Aloges aux écrits johanniques. Toutefois, nous l'avons noté, il est peu probable que l'auteur du quatrième évangile eût consenti à utiliser la notion de Logos si, sous l'énonciation grecque, elle n'avait fait entendre quelque implication ou réminiscence juive ; j'en verrais des commencements de preuve dans *Ap.*, 19, 14, dont le schématisme est pris à l'Ancien Testament, ou encore, assez curieusement, dans le fait des équivoques sur le mot *logos* révélées par *1 Pi.*, 1, 22-25 et *1 Jo.*, 1, 1-4, où la *parole* désigne plutôt l'évangile que le Verbe éternel.

(3) L'idée de partage de la nature divine n'est exprimée que dans *2 Pi.*, 1, 4, où le contexte ne permet pas de préciser s'il s'agit d'une déification spirituelle au sens fort ou de l'immortalité future rendant incorruptible. Les théologiens de la « theosis » utilisent en tout cas cette référence.

(4) Il y aurait en outre à définir ce que Jean entend par le don de l'Esprit. Mais nous renvoyons à une note spéciale tout ce qui concerne le Saint-Esprit. Voir, plus bas, note additionnelle aux chapitres III et IV.

CHAPITRE IV

SCHÈMES BIBLIQUES DE LA GRACE : LE « CORPUS » PAULINIEN⁽¹⁾

C'est en raison de son importance que j'ai réservé jusqu'à maintenant l'étude de saint Paul, bien que ses écrits aient précédé certains documents évangéliques. La chronologie est affaire d'historien ; le discernement des influences, affaire d'exégète spécialisé. Ce qui nous intéresse pour notre part, c'est la qualité des idées et des schèmes.

Or, ce qui frappe dans la classification traditionnelle (2) du Nouveau Testament, c'est qu'on ne passe de Jean à Paul qu'en franchissant les *Actes*. L'impression qui en résulte est celle-ci : alors que Jean, alors que Paul sont capables de s'élever à l'intériorité, le narrateur des *Actes* (principalement des chap. I à XII) se borne à rendre compte de la première expérience chrétienne dans le langage de l'extériorité. Il est soucieux de dater et de localiser la Pentecôte (3), de décrire l'emploi du temps des apôtres ce jour-là. Il ne saisit le don de l'Esprit que par ses effets sensibles (4). Il fait un usage à peu près constant de la catégorie

(1) J'emploie cette expression pour désigner la littérature d'origine ou d'expression paulinienne telle qu'elle nous est parvenue. Je n'ai pas à distinguer ce qui est de Paul en personne et ce qui est seulement dans sa manière.

(2) Qui ne suit pas l'ordre de composition historique.

(3) La Pentecôte ne peut tirer son sens de ces références matérielles, d'ailleurs vagues et symboliques. On peut la voir comme une expérience religieuse constituante, où le *fait Jésus* est interprété à la lumière de la foi (tout comme Jésus avait su, le premier, interpréter sa mission en fonction de valeurs religieuses définies).

(4) Tout le chap. II baigne dans l'empirisme ; le surnaturel s'y inscrit directement dans le monde de la perception. Schématisme naïf, qui a son habileté (il fait la théorie du succès), sa sincérité (il a le sens de la tradition), mais qui fait primer le spectaculaire sur le spirituel et se sert du prodigieux pour éveiller la crainte : cf. 2, 43 : « La crainte s'emparait de chacun, et il se faisait beaucoup de prodiges et de miracles par les Apôtres. » Il serait pourtant ridicule de juger sévèrement de tels procédés. Pour rendre compte d'une expérience religieuse un peu complexe, même haute et pure, l'auteur pouvait n'avoir à sa portée que les procédés de l'esprit populaire ; il les a utilisés largement, au service du

de miracle. Il idéalise volontiers les événements qu'il raconte (1). D'un mot, ses procédés sont ceux d'un narrateur de sens commun qui, poursuivant un but assez restreint, ne se préoccupe guère de critiquer, soit ses discours d'historiographe, soit ses récits édifians (2). Toujours est-il que, passant de cette mentalité religieuse à celle de Paul, on a l'impression, j'entends du point de vue des structures critiques, de changer d'univers. Et de fait, Paul avait su mettre en garde ses fidèles contre le culte du prodigieux et la complaisance dans les manifestations psychologiques anormales (3).

I

Ce n'est pas que chez Paul toutes les catégories (4) aient la

peuple et comme fait le peuple, sans les critiquer, mais aussi sans s'y attacher pour eux-mêmes ; il est visible, entre autres détails, qu'il compose le discours de Pierre comme un « genre » reçu ; de plus, les notions les plus proches de l'imagination et de la sensibilité : la crainte, le merveilleux, ne correspondent pas exactement aux sentiments élémentaires de la peur, de la stupeur ou de l'admiration béate ; un élément révérenciel positif s'abrite dans la crainte, et l'adoration d'un Infini spirituel passe aisément par le détour du saisissement devant les effets de la toute-puissance, elle-même conçue comme une maîtrise absolue de la nature. — D'autre part, on sait que le v. 26 de ce même chap. II attribue les titres de Seigneur et de Christ au Ressuscité, d'où l'idée chez plusieurs critiques que la foi s'origine au dogme de la Résurrection et reflue ensuite sur les autres données évangéliques pour lier Seigneurie et gloire du Ressuscité. Cependant, l'expression *Χρίστος Κύριος* est déjà dans *Lc*, 2, 11. Sur l'interprétation de ce verset, voir les remarques de J. DANIELOU, in *Mélanges Lebreton*, I, *Recherches de science religieuse*, avril-octobre 1951, pp. 348 sq.

(1) Plus de conflit entre les chefs de l'Eglise.

(2) Je n'entends pas dénier toute valeur historique aux *Actes*, surtout pas aux *Actes* dits de Paul. Cette question regarde l'historien. Disons, à la décharge du rédacteur des *Actes* dits de Pierre, que son réalisme doit avoir pour fin de combattre le docétisme ambiant, tout comme son explication de l'Ancien Testament doit tendre à persuader que le judaïsme en esprit est désormais le christianisme.

(3) *1 Co.*, 12, 28-31 ; 13, 1-3 et 14, 1-40. Paul a bien soin d'interdire une prière à laquelle le *voûς* ne participerait pas : *1 Co.*, 14, 14-15.

(4) L'intérêt historique de l'œuvre de Paul, aussi de celle de Jean, est d'être un miroir assez fidèle du croisement de cultures qui s'est opéré dans le monde méditerranéen à leur époque. Nul n'a à dissimuler que, dans Paul spécialement, on perçoit, avec l'écho direct des principaux thèmes de l'Ancien Testament repris en fonction de l'attitude de Jésus, les échos variés, déjà associés dans le judaïsme hellénistique, de la théologie et de la morale stoïciennes, de la Gnose, des religions à mystères, des dévotions astrologiques, voire sur quelques points d'un certain rationalisme philosophique. Qu'il ne soit pas facile de les démêler, que tout essai dans ce sens reste conjectural, c'est ce qu'on accordera sans peine. Mais on constate qu'à ne pas s'en soucier, on rend inintelligibles de nombreux passages des Epîtres. Lorsque, par exemple, Paul fait allusion aux « éléments du monde » (*Gal.*, 4, 39), aux « dominations », aux « autorités », aux « puissances » (*Rm.*, 8, 38 ; *Col.*, 1, 16 sq.), aux « archontes de ce siècle », au « dieu du siècle », au « prince de ce monde » (*1 Co.*, 2, 6 ; *2 Co.*, 4, 4), on ne comprend rien, si l'on n'y retrouve une terminologie gnostique composite, chargée de références astrologiques. A la lecture de ces textes, certains feignent de croire que Paul est en train de nous révéler quelque démo-

même dignité. Si l'on insiste sur la prédestination (1), sur l'eschatologie (2), qui impliquent chronomorphisme, sur la parousie (3), sorte de retour messianique à échéance courte, tandis que le millénarisme est à échéance longue, sur certains schèmes sotériologiques, par exemple ceux qui concernent la défaite des démons (4), sur les représentations cosmologiques appliquées au Christ ou aux Puissances (5), voire sur le polythéisme de subordination exprimé

nologie mystérieuse, dont il aurait reçu le secret pour notre édification. La chose est plus simple : Paul lutte contre les influences de la religion astrale ; il montre à ceux qui en seraient imbus qu'elle est le mal ; il emploie certes son vocabulaire mythologique, mais non pour le consacrer ; au contraire, pour le dépasser et enseigner que, grâce au Christ, le fidèle est libéré de toutes les puissances cosmiques, de ces esprits sidéraux, en particulier, qui vouaient à la fatalité tous les humains. D'un mot, il chante la libération par le Christ ; il ne prend pas à son compte les mythologies sur lesquelles ses correspondants le questionnent. Cela vaut de la Gnose, de l'astrologie, aussi de la cosmologie stoïcienne. A notre sens, ce qui est vraiment paulinien, c'est le fonds traditionnel d'idées judaïques, souvent interprété au sens spirituel (comme dans le judaïsme hellénistique), par-dessus tout appliqué et projeté sur l'expérience de Jésus. Là est le génie de Paul, dans cette reprise du vieux prophétisme à propos de Jésus, et dans son ardeur à opposer l'attitude-type du Christ au complexe multiforme de croyances et de rites qui accablait ses contemporains, et d'abord ceux d'entre eux qu'il évangélisait. Sa pensée n'est pas d'elle-même un fatras de schèmes hébraïques, de mythes gnostiques, de concepts stoïciens, etc. Elle est l'entêtement d'un homme qui veut faire passer son message coûte que coûte et qui le traduit dans les vocabulaires qu'il rencontre ou qu'on lui présente ; rapide, il les adopte ; habile, il garde une part de ce qu'ils suggèrent ; intransigeant, il maintient ferme l'essentiel de ce qu'il croit vrai. Le tort a peut-être été d'oublier que ses lettres sont des écrits de circonstance, des argumentations, sinon *ad hominem*, du moins adaptées. On a pris trop souvent ses textes comme un enseignement positif homogène, tout entier de son cru. En réalité, le positif autochtone est suffisamment abondant chez lui pour qu'on n'ait pas à ériger en doctrine ce qui, dans sa pensée, est seulement une parade à des conceptions religieuses insuffisamment purifiées. Le genre littéraire de son œuvre suffit à expliquer la disparate du contenu. C'est pourquoi nous ne croyons aucunement nuire à l'accueil de son témoignage en sérant les divers schématismes que traverse, parfois malgré lui, sa méditation polémique et pastorale.

(1) Cf. déjà *Ac.*, 13, 48 et pour Paul, *Rm.*, 8, 28-29 ; *Eph.*, 1, 4-5 ; 2 *Th.*, 2, 13-14.

(2) Surtout les *Th.*, mais aussi 2 *Co.*, 4, 4 ; *Gal.*, 4, 4, etc. La théorie de l'ancien et du nouvel « aïon » dérive de sources bibliques ; s'y ajoutent ici des emprunts astrologiques et gnostiques. Cf. BULTMANN, *Le christianisme primitif*, pp. 73, 145 et 162-164. Le mérite de Paul, nous venons de le voir, est d'opposer au règne des astres ou des puissances sidérales celui du Christ. Il insinue ainsi la supériorité du culte chrétien sur les mythologies ambiantes.

(3) Également les *Th.* et 1 *Co.*, 15-23.

(4) *Col.*, 2, 14-15 et 1 *Co.*, 2, 8.

(5) Dans *Col.* et *Eph.*, Paul combat des gnoses, à la manière que nous avons dite pour la démonologie ; il les filtre, il ne les reprend pas en thèse de tous points. Commettent une imprudence ceux qui prennent cette tactique pour une nouvelle gnose, valable en soi, qui permettrait de poser les fondements métaphysiques d'une cosmologie religieuse. Toutefois l'idée du Christ créateur, déjà dans 1 *Co.*, 8, 6, reprise dans *Col.*, 1, 15 et *Héb.*, 1, 2-3, est à distinguer du climat imaginaire des cosmologies ; elle peut très bien désigner une médiation d'ordre intelligible, tout comme *Jn.*, 1, 3-4. Quant à la solidarité cosmique de *Rm.*, 8, 19-22, qui consonne de si près à certaines thèses stoïciennes, elle n'est peut-être qu'une réplique à la malédiction de *Gen.*, 3, 17-19.

incidemment et de façon peu claire (1), on ne dépassera guère le stade où une expérience religieuse, pour s'exprimer, ne répugne pas à se servir des notions les plus en vogue, les plus accessibles à la masse, bien qu'elles soient aussi, dans certains cas, les plus vulnérables. Par contre, dès que le génie de Paul sent les limites de toute expression, dès qu'il s'efforce de ployer le langage pour faire passer, bon gré mal gré, la leçon d'une spiritualité plus exigeante, alors sa pensée se choisit des structures mieux adaptées, elle infléchit les catégories et les schèmes anciens dans un sens nouveau.

Le schème filialiste est, bien entendu, exploité par Paul (2). Il est appliqué, parfois dans le même passage, à Jésus et à ses frères d'adoption (3). L'envoi du Fils par le Père est évidemment inspiré par une bienveillance toute gratuite. Mais Paul mêle à cette représentation celle de l'émancipation de la Loi. Jésus est à la fois né sous la Loi et maître de la Loi ; il peut donc nous faire dépasser la Loi à notre tour. Comme il est de plein droit héritier des prérogatives du Père en même temps que notre frère, nous devenons, nous, héritiers par adoption. Ainsi le salut est vraiment grâce ou gratuité ; nous ne pourrions y prétendre de nous-mêmes (4).

Pour pouvoir être sauvés, explique également Paul, il nous faut un libérateur, qui est le Christ. Le schème filialiste se met là au service d'une dialectique de libération (5), qui atteint l'homme

(1) *1 Co.*, 8, 5-6. — Ce passage ne remet en cause, à aucun titre, le strict monothéisme de Paul. Mais à la manière grecque, il semble postuler des intermédiaires entre Dieu et l'homme, sorte de hiérarchie ordonnée à la diffusion progressive du divin. Les anges étaient tout indiqués pour occuper cette place et remplir cette fonction. Au reste, chaque fois que Paul fait des concessions à la mentalité ambiante, répétons que c'est par tactique. Ici, par exemple, on lui dit : il y a une foule d'êtres divins ; il ne se laisse pas impressionner ; aussitôt il pense : la Bible a bien les anges. Il conclut : on peut donc admettre des intermédiaires, mais l'essentiel est ailleurs ; il est d'affirmer Dieu et le Christ Jésus.

(2) Dieu, notre père, est dans *Rm.*, 1, 7 ; *1 Co.*, 1, 3 ; *2 Co.*, 1, 2 ; *Gal.*, 3, 3 ; *Eph.*, 1, 2 ; *Phil.*, 1, 2 ; *Col.*, 1, 2 ; *Phm.*, 3 ; *2 Th.*, 1, 1 ; *1 Ti.*, 1, 2. Également, *1 Co.*, 8, 6 ; *2 Co.*, 6, 18 ; *Gal.*, 1, 4 ; *Eph.*, 4, 6. — Dieu, père de Jésus : *Rm.*, 15, 6 ; *2 Co.*, 1, 3 ; 11, 31 ; *Eph.*, 1, 3 ; *Col.*, 1, 3. — Le nom de Père est encore appliqué à Dieu sous d'autres formes. — *Fils de Dieu*, ou équivalentement, se trouve 6 fois environ dans *Rm.*, 1 fois dans chaque *Co.*, 3 fois dans *Gal.*, 1 fois dans *Eph.*, dans *Col.*, dans *1 Th.* On le retrouve dans *Héb.*, 4, 14.

(3) *Gal.*, 4, 4-7. Bien noter que ce passage, très significatif, fait dépendre l'effectuation du salut, d'une part, de l'envoi du Fils, d'autre part, de l'envoi de l'Esprit dans les cœurs. Le premier évoque la contingence du fait de l'Incarnation ; le second désigne plutôt une Pentecôte intérieure. Le salut s'opère à la fois par la révélation faite au dehors et par la révélation faite au dedans, l'une renvoyant à l'autre.

(4) *Eph.*, 2, 8-10.

(5) *2 Co.*, 3, 17. L'esclave du Christ (*Rm.*, 14, 18) ou de la justice (*Rm.*, 6, 18) n'est pas à opposer, bien entendu, à l'âme libérée. L'expression marque la nécessité de juguler les passions ; elle souligne aussi le décalage entre la justification présente, toujours menacée, et la vie éternelle.

en ce qu'il a de plus intime. La sotériologie coïncide alors avec une conversion intérieure et même une refonte ou une recreation (1), qui dégage un nouveau type d'intériorité, fort bien nommé *pneumatique* (2). Sans doute, pour obtenir cet effet, y a-t-il à reconnaître l'action du Christ dans l'histoire ; mais il y a surtout, après l'avoir repérée au dehors, à l'intérioriser, à la prendre pour signe efficace (non pas symbole vide, mais opération effective se signifiant ou se manifestant) d'un processus de régénération radicale, qui est filiation divine en acte (3). L'identification au Christ (4) ne peut être comprise comme une union extrinsèque ou un simple lien de sympathie au Christ de chair, dont Paul déclare hardiment que nous ne le connaissons plus ainsi (5) ; elle est, plus profondément, échange vital (6), communion spirituelle, on peut dire « christification » réelle, au point que les actes du Christ, passion et résurrection (7), sont aussi des actes intérieurs à chacun (8). En somme, l'éternisme des opérations religieuses n'a jamais été poussé aussi loin, bien que Paul soit, d'autre part, très attentif à signaler les effets psycho-moraux de la charité intérieure (9).

Cependant, il n'y a pas lieu de trop systématiser une doctrine qui n'a pris corps que par des écrits occasionnels et qui procède d'un génie tumultueux, situé au carrefour des mentalités juive et grecque. L'éclatement du judaïsme religieux n'en est pas moins un fait très significatif dans l'œuvre paulinienne. Le Christ est

(1) Cf. 2 Co., 5, 17 ou 2 Co., 4, 16.

(2) Ce terme se répète au moins une vingtaine de fois dans Paul. Quelles que soient les variantes du contexte, il semble désigner le contact tangentiel de l'esprit avec Dieu, d'où découlent toute inspiration et toute illumination. Voir entre autres 1 Co., 2, 12-15.

(3) Gal., 4, 6 et 3, 26.

(4) Gal., 2, 20 ou encore Gal., 3, 28.

(5) 2 Co., 5, 16.

(6) Rm., 10, 9 ou 6, 5 et 12, 4-5.

(7) Gal., 2, 19 ; Eph., 2, 6. Le rite du baptême exprime ces actes de mort et de vie (cf. Rm., 6, 4) ; il les symbolise, les évoque et les actue, non pas seulement en référence à leur factualité historique, mais bien en référence aux opérations salvifiques éternelles ; celles-ci sont exprimées d'abord dans l'histoire de Jésus ; elles continuent à s'exprimer et à agir dans l'histoire de chaque fidèle, ou même de tout homme (au moins implicitement), car le salut est universel et de tous les temps : cf. Eph., 3, 6-12. Le sacrement ainsi compris n'est plus efficacité de l'empirie, c'est-à-dire magie ; il est projection au dehors et lecture par le dehors d'un processus immanent, lequel tire son efficacité d'un principe spirituel et transcendant dont les opérations, manifestées dans le temps, sont éternelles.

(8) Le schème exemplariste de l'imitation du Christ (1 Co., 11, 1) paraît être un affaiblissement de la position éterniste, car il est extrinsèque. Mais il répond surtout à une fin pédagogique.

(9) Par exemple 1 et 2 Co.

la fin de la Loi juive (1) ; il l'abroge en l'accomplissant. Autrement dit, l'extériorité pédagogique (2) de la Loi devait, par un détour, conduire à la découverte de l'intériorité ; la Loi n'était extérieure que pour être intériorisante. L'intériorité s'est rendue manifeste dans le Christ. Après quoi, il n'y a place que pour deux attitudes antithétiques : ou bien, le passage au Christ, qui est libération ; ou bien, la retombée légaliste, qui est rechute dans l'extériorité, c'est-à-dire dans la division morale (3) ou, comme dit Paul, l'esclavage du péché (4). Cette alternative, soulignons-le, n'est pas jouée seulement entre le judaïsme et le christianisme empiriques. Elle se joue pour tout homme à chaque instant (5). Elle constitue l'option fondamentale de toute vie spirituelle : ou l'intériorité pneumatique (qui est charité) ; ou l'éthique légaliste (6), plaçant le salut dans la conformité à un impératif qui n'a pas encore rejoint l'exigence intérieure. En d'autres termes, le moralisme de la pression du groupe, le moralisme tout court (7) doit céder la place à une morale d'amour, à la

(1) *Rm.*, 10, 4.

(2) *Gal.*, 3, 24.

(3) Si bien caractérisée par *Rm.*, 7, 19.

(4) Lire le chap. VII tout entier de *Rm.* C'est à dessein que je ne m'appesantis pas ici sur la notion de péché. Cependant, on saisit comment pour Paul le péché naît d'une division du sujet qui s'extrapose en *loi* distincte de *soi*. Y a-t-il là un procédé propre à la seule pensée juive ? ou bien ce mécanisme répond-il à un besoin de la conscience humaine en général ? Nous avons déjà évoqué ces questions ; nous n'y répondrons que plus tard, en étudiant pour elle-même la catégorie de péché. De même, que signifie le conflit chair-esprit ? L'antinomie paulinienne a-t-elle, n'a-t-elle pas des traits communs avec l'antinomie grecque : corps-âme ? La réponse à ces questions doit être différée.

(5) J'en vois une preuve dans le fait que les deux Adam de *Rm.*, 5, 14 et *1 Co.*, 15, 45 sont typés pour enseigner une chute et un salut universels. L'histoire empirique est ainsi donnée comme projection d'actes spirituels. Chaque péché et chaque rentrée en grâce jouent en entier l'histoire des antinomies entre Adam et le Christ. Il y a là un procédé archétypal, assez classique dans l'histoire des religions ; nous aurons à en reparler.

(6) Ainsi, ou bien l'on est juste, et il n'y a plus de loi (*Ama, et quod vis, fac*), ou bien, on ne l'est pas, et la loi réapparaît pour souligner l'opposition de soi à soi, de soi aux autres, de soi à Dieu.

(7) Celui-ci règne seul, au moins en apparence, jusqu'au prophétisme. Mais pour les meilleurs il ne pouvait empêcher l'exercice d'une rectitude du jugement, supérieure en droit à l'objectivisme de la Loi. Sur cette rectitude pouvait se greffer la grâce. Le salut était donc possible pour l'homme juste, même en régime légaliste. D'ailleurs, au plan empirique, comme l'affirme Paul revenant sur le passé pour en tirer une leçon applicable en tous temps, le régime de la Loi préparait (ou même enveloppait) le régime d'intériorité. L'extrinsécisme s'acheminait ainsi vers son propre dépassement (Paul y voit un finalisme divin), en ce sens que, de plus en plus, il s'éprouvait inadéquat à une exigence morale intérieure. Mais si l'homme de l'Ancien Testament se devait de passer par la Loi — car la Loi, en manifestant le décalage entre sa rigueur à elle et sa faiblesse à lui, pouvait lui faire espérer un régime de parfaite justice (messianisme) — il n'en va plus de même après la découverte, dans le Christ, de l'intériorité. Désormais, le principe de perfection et de justification intégrale est trouvé : c'est la charité.

charité (1), qui dépasse la Loi parce qu'elle exprime sa plénitude et réalise son esprit (2). Commentaire qui semble infidèle par modernité et qui pourtant se trouve rigoureusement appelé par le texte : le païen qui ne connaît pas la Loi, mais qui est à lui-même sa loi (3), se sauve s'il accomplit, non pas strictement la lettre de la Loi (il ne la connaît pas), mais ce pour quoi elle est faite, c'est-à-dire son esprit. Ainsi, de toute manière, le principe éthique est désormais doublé, ou plutôt intrinsèquement transformé, par le principe *charitique* ; et celui-ci vaut pour tous, l'appel au salut ne faisant acception de personne (4).

II

On n'a pourtant pas à dissimuler — nous l'avons insinué plus haut — qu'à cette couche d'idées, particulièrement pures, se juxtapose une autre couche d'un niveau critique moins élevé. Ou plutôt, car il s'agit moins d'idées que de schèmes, on doit dire que les représentations pré-critiques interfèrent parfois avec des notions plus pénétrantes et plus solides (5). Au thème

(1) L'éloge de la charité, mais selon ses effets, est donné dans *1 Co.*, 13. Cf. aussi *Rm.*, 8, 39 et 12, 9.

(2) *Rm.*, 13, 8-20. — Un curieux *agraphon*, non inscrit dans le texte canonique, mais qui serait à replacer dans *Lc*, 6, 4, prête à Jésus une attitude semblable. En voici la teneur : « Ce même jour, ayant vu quelqu'un travailler le jour du sabbat, Jésus lui dit : « Homme, si tu sais ce que tu fais, tu es heureux ; mais si tu ne le sais pas, tu es maudit et transgresseur de la Loi » (cité dans *Evangelies apocryphes*, par F. AMIOT, Paris, Fayard, 1952, p. 31). La lucidité, se pourvoyant de raisons jugées valables, serait ainsi au-dessus de la Loi ; autrement dit, une morale de réflexion personnelle prime la lettre de la Loi ; non qu'elle la blesse ; elle en rejoint plutôt l'intention, qui est d'aider à dégager les devoirs de chacun à l'égard de Dieu, du prochain et de soi. Ce qui reste condamnable, c'est le mépris de la loi sans raison ou pour de mauvaises raisons. Que le primat de la conscience sur la loi soit affirmé par Jésus lui-même, cela est bien dans la ligne de la morale évangélique.

(3) *Rm.*, 2, 14.

(4) Cf. *Eph.*, 3, 6-12.

(5) Cette disparate, nous venons de le voir, s'explique par le contexte culturel fort bigarré que présuppose le *corpus* paulinien, dans l'état où il nous est parvenu. Un exégète comme R. BULTMANN, y retrouve, avec le courant biblique (lui-même mélangé : le diable est iranien, les anges babyloniens, etc.), le courant mystérique, le courant gnostique, le courant stoïcien, le courant astrologique, sans compter les concessions au rationalisme philosophique, à l'éthique populaire, voire à la morale bourgeoise de l'hellénisme (cf. *Le christianisme primitif dans le cadre des religions antiques*, trad. P. JUNDT). Cela conduit l'auteur à analyser le christianisme comme un syncrétisme, reprenant en cela l'idée de Hermann Gunkel. Mais la multiplicité des emprunts confisque-t-elle l'unité d'intention, l'unité de structure existentielle ? C'est la seule question vraiment intéressante. Le syncrétisme risque fort de rester une mosaïque. Ce qui importe, ce n'est pas le recours à des notions ou à des schèmes d'origine fort diverse, c'est la façon dont on les rapproche et dont on les ordonne pour exprimer une même visée de foi. Il n'y a plus alors syncrétisme,

vibrant de la liberté (1) se mêlera, par exemple, le thème de la prédestination (2), où les schèmes providentialistes et chronomorphiques abondent. Se mêlera aussi, avec une insistance croissante, le thème de l'Église, corps du Christ (3) : schème biologique, accompagné à l'occasion de schèmes architectoniques (4) ; non critiqué, le schème biologique amène nombre d'équivoques verbales chez certains théoriciens du Corps mystique ; bien compris, purifié de tout vitalisme (5), il tend à exprimer l'idée d'unité et de totalité spirituelles (6).

Là où le contraste devient plus fort, c'est lorsque Paul, qui est capable de tout intérioriser s'il le veut (7), se remet à favoriser des vues imaginatives. Lui qui, sans hésitation, prêche un Christ éternel (8) et qui attribue à ce Christ la fonction créatrice, tout comme un théoricien du Logos (9), s'est souvent tenu au niveau de l'histoire empirique (10) ; il la survole en outre et la récapitule au nom d'un finalisme dont il a la clef (11). On pourrait croire qu'il s'agit ici d'une seule et même gnose, qui permet à l'Apôtre soit de se placer directement en Dieu, soit de lire l'histoire en

mais réfraction d'une intention animatrice dans le prisme culturel d'une époque. Les syncrétistes n'ont pu encore citer une seule culture ou civilisation qui fût homogène.

(1) Cf. la belle formule de 2 Co., 3, 17 et Gal., 3, 28.

(2) Il s'agit toutefois, selon certains interprètes, de la prédestination à recevoir l'Évangile, plus qu'à recueillir la récompense de l'au-delà. Le débat a lieu entre groupes : Juifs et Gentils, non entre individus. D'autre part, même lorsqu'il s'agit des personnes, comme dans Rm., 9, 16, le schème contingentiste appliqué à Dieu a seulement pour but de faire ressortir la souveraine liberté du Dieu de miséricorde.

(3) Eph., 4, 16 ; Col., 2, 19 ; 1 Co., 12, 12-30 ; Rm., 12, 5.

(4) Eph., 2, 19-22. Dans Eph., 4, 12-16, les schèmes biologique et architectonique se télescopent.

(5) L'idée de croissance organique, avec cohésion assurée par l'union des parties au tout, des membres au chef, ne peut être habilement suggérée que par les comparaisons biologiques, comme dans Eph., 4, 13 et 17. L'unité pourrait être évoquée par d'autres schèmes ; mais comment se passer de la référence aux organismes pour parler de développement continu ?

(6) Eph., 4, 4-6. L'Église est également dite épouse du Christ, selon une métaphore appliquée à Israël par Osée, Ezéchiel et Isaïe ; l'union conjugale, amour d'élection, est la plus haute forme de communion libre et fervente.

(7) Paul marque très nettement dans Rm., 35, 6, qu'il n'est pas dupe des anthropomorphismes.

(8) 2 Co., 5, 16. Ce qui ne nie pas le Christ incarné, bien entendu. Où l'éternisme éclatera avec le plus de vigueur, c'est chez l'auteur de Héb.

(9) Cf. Col., 1, 15-20. Le schème de la préexistence affleure au v. 15 ; chronomorphique, il rend cependant un grand service ; il rappelle Pr., 8, 22 : antériorité de la Sagesse. Or il est remarquable que dans Pr., 8, 23, cette antériorité soit déclarée explicitement éternité. Le Christ premier-né est donc pensé éternel par Paul. Le schème de priorité supporte ainsi très réellement le concept d'éternité. D'autre part, nous avons dit que Paul, répondant aux Colossiens, filtre une gnose qui lui est proposée.

(10) Par exemple, Gal., 4, 4 ; surtout, Rm., 5, 1-21.

(11) Rm., 11, 30-33.

fonction des desseins de Dieu. A la réflexion, on s'aperçoit que les deux choses ne relèvent pas du même niveau. La première peut renvoyer à un Médiateur éternel qui opère le contact entre Dieu et l'esprit : d'où la possibilité que l'esprit a de l'atteindre, non par évasion, mais par recueillement. La seconde, au contraire, de genre narratif, appartient au régime de la contingence et de l'extériorité. Comment Paul les concilie-t-il ? et les concilie-t-il ? Le problème est celui du Christ-Jésus (le trait d'union marquant l'unité composée du Dieu-homme).

Or saint Paul sur ce point ne s'embarrasse pas plus de la dualité des deux Verbes (extérieur et intérieur) que ne feront le Prologue de Jean ou *Héb.*, 1, 1-13 (1). Sans recours à aucun schème substantialiste, et plutôt à l'aide de schèmes fonctionnels (2), il exprime nettement la divinité du Christ sauveur. Le passage concernant la kénose (3) n'implique lui-même aucun substantialisme (4), puisqu'il aboutirait alors au contraire de ce qu'on cherche à établir ; loin de conjoindre deux natures, le Christ se viderait de la nature divine pour se donner la nature humaine (5) ; il y a tout au plus évocation d'un renoncement à un privilège, d'un changement d'état volontaire (6). Au reste, ces données sont repensées ici partiellement en termes grecs (7). En d'autres

(1) On sait que la Bible contient toute une littérature sapientiale. Celle-ci est moins assujettie aux catégories contingentistes. Parce que le sens commun est sensible à ces dernières, l'éternisme sapiential est souvent négligé ; c'est de nos jours un lieu commun d'exalter le contingentisme biblique, dans l'oubli des parties de la Bible qui lui sont étrangères. Il est vrai que le genre sapiential relève d'une tradition souvent pénétrée d'influences non judaïques. Raison de plus de se féliciter que la Bible ait réussi à l'intégrer. Spinoza a su en tirer profit.

(2) 2 Co., 5, 19 : présence opérante de Dieu dans le Christ ; Col., 2, 9 : inhabitation corporelle et récapitulation dans le Christ de la plénitude du divin (par opposition au pullulement gnostique des principes divins).

(3) *Phil.*, 2, 6-11 consonant à 2 Co., 8, 9 et d'abord à *Is.*, 53, 3.

(4) Je parle du point de vue des schèmes.

(5) Le texte porte seulement : similitude humaine.

(6) Contrairement au P. Paul HENRY, qui a étudié la kénose dans le Supplément au Dictionnaire de la Bible, le P. BOUYER pense que la clef de *Phil.*, 2 n'est pas donnée par le mot *ἐκένωσεν*, mais par le mot *ἀρπαγμος* ; par opposition au premier Adam, le Christ n'a pas voulu confisquer égoïstement à son profit l'égalité avec Dieu ; seul, il y avait droit et il s'en est dépourvu. Cf. *Mélanges Lebreton*, I, « Recherches de science religieuse », avril-octobre 1951, pp. 281-288.

(7) L'interprétation la plus hardie des formules kénotiques (*Phil.*, 2, 7 ; 2 Co., 8, 9 ; 1 *Ti.*, 3, 16 ; *Jn.*, 1, 14) est assurément celle de Bultmann (références dans L. MALEVEZ, *Le message chrétien et le mythe. La théologie de Rudolf Bultmann*, Paris, Desclée de Brouwer, 1954, p. 88). Pour notre part, nous la résumerions, ou plutôt, nous la développerions comme suit (sans avoir à la reprendre à notre compte). Pour parler à l'homme, Dieu ne reste pas Dieu. Il se fait homme, entendez que sans mettre en avant des phénomènes extraordinaires (lesquels appartiennent à la mythologie), il fait en sorte que l'homme comprenne qu'en parlant ce que Dieu lui commande de penser de lui, il parle vraiment la Parole

passages, Paul utilise les catégories bibliques de Fils de Dieu, d'Envoyé de Dieu, c'est-à-dire de Messie, ou bien de Seigneur (après la Résurrection) (1), titre qui, en outre, l'égale à l'Esprit (2). Toutefois l'appellation qui revient sans cesse est celle de Christ-Jésus ; elle rassemble en un le principe éternel et l'individu empirique qui le manifeste. On est autorisé par là, semble-t-il, malgré la difficulté d'unifier la multiplicité des vues de saint Paul, à conclure qu'il refuse tout ensemble le docétisme et l'empirisme ; il a souhaité maintenir à la fois le rôle historique de Jésus (3) et la médiation éternelle de l'Image du Dieu invisible (4). Conciliation qui présente bien des problèmes, mais que Paul ne cherche pas à expliquer sur un plan théorique. Du moins, la solution qu'il apporte sur le plan pastoral suggère ou impose plusieurs idées qui conduisent très au delà d'une idolâtrie du contingent. Lorsque Paul enseigne à passer du visible à l'invisible, du temporel à l'éternel (5), lorsqu'il voit le Christ comme mystère de Dieu, c'est-à-dire comme Révéléateur (6), surtout lorsqu'il affirme que nous portons toujours en nous et la mort de Jésus et sa vie (7) (actuation et intériorisation permanentes d'événements contingents), lorsqu'enfin il proclame explicitement

de Dieu ; c'est le Verbe, la Parole, qui s'incarne, qui s'humanise, non l'Etre divin ; en somme, la Parole de Dieu se fait homme lorsque l'homme comprend qu'il peut se faire, grâce à Dieu et en son nom, Parole de Dieu. Le dépouillement de la divinité revient donc à dire que la révélation s'opère par l'homme Jésus, qui se donne lui-même comme Parole de Dieu et qui fut compris en effet comme révélateur par les premiers fidèles. Le mérite de Jean, selon Bultmann, aura été de réaliser que le Christ est Logos, ou Parole et témoin du Père, sans le présenter comme θεῖος ἀνὴρ. En fait, nous verrons plus bas que Jésus n'a pu construire la christologie, mais que le fait de le prendre pour révélateur divin amène nécessairement sa consécration comme Dieu présent et manifesté, quoique caché.

(1) *Rm.*, 1, 4.

(2) *2 Co.*, 3, 17.

(3) *Gal.*, 1-4.

(4) *Col.*, 1, 18. Ce Christ éternel préside à la création des êtres même célestes.

Quels sont ces êtres ? Comme le contexte est celui d'un judaïsme hellénisé (déjà chez Philon, le Logos est dit à la fois *Image* et *fils aîné* : cf. BRÉHIER, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, p. 117), on ne sait si l'auteur ne joue pas sur des équations analogues à celles du philonisme, agent de liaison entre la Bible et le platonisme : le Logos peut être aussi bien Monde intelligible que Président des anges (cf. BRÉHIER, *op. cit.*, p. 103). Voir aussi, sur ces divers points, *Philon*, par l'abbé Jules MARTIN, Paris, 1907, pp. 59 sq. Les théories de la Sophia, liées chez Philon aux spéculations sur le Logos, ont dû vraisemblablement passer dans les gnosés que Paul eut à tamiser, ou même dans la langue et le style de pensée qui s'offraient à lui. Témoins *1 Co.*, 1, 21, 24 ; 2, 6. *Eph.*, 1, 17. *Col.*, 2, 3, etc. A noter que le mot *Logos* ne passe pas expressément chez Paul. On l'emploiera plus tard, sans doute quand on estimera pouvoir lever certaines équivoques.

(5) *2 Co.*, 4, 18.

(6) *Col.*, 2, 3.

(7) *2 Co.*, 4, 10-14.

qu' « aujourd'hui par l'Église [est connue] la sagesse infiniment variée de Dieu, selon le dessein éternel qu'il a mis à exécution par Jésus-Christ notre Seigneur » (1), dans tous ces passages l'Apôtre conçoit de manière cohérente et suggestive les rapports du temps à l'éternité. Au lieu de donner au temps une efficace qu'il tiendrait de l'effectivité empirique, il lui reconnaît plutôt celle d'une expressivité réelle ; celle-ci néanmoins peut être déclarée agissante, car c'est bien dans et par le temps que l'éternité des actes spirituels s'exerce et se révèle. Il y a là, disons-le, un apport assez nouveau par rapport à la mentalité juive, en tout cas par rapport à la description habituelle qu'on en donne (2).

Cependant, pour le dire en passant (3), la seule idée de révélation eût dû montrer que le temps où s'exprime une vérité éternelle tire sa consistance de celle-ci, non du découpsu des événements (4). S'il y a une « économie » du temps, nous contraignant de distinguer ses différentes phases (ce que fait fort bien saint Paul), ce n'est jamais à dire que l'événement en tant que tel prescrit son sens et sa valeur. Bien au contraire, l'événement, la facticité en général, ne prennent sens et valeur pour l'esprit que parce que celui-ci, inséré par son corps dans la causalité cosmique, par sa psychologie dans la civilisation historique, rapporte le donné à une liberté autonome, à une source active de significations, qu'on nomme le jugement. Pour le dire en clair, en fonction des textes à l'instant commentés, la vie et la mort de Jésus ne peuvent rien signifier pour qui ne les perçoit d'aucune manière ; et elles ne sont qu'un fait divers, entre mille autres, pour qui ne les perçoit que de façon distraite ; en revanche, elles retrouvent signification et efficacité pour le fidèle qui refait, à leur propos, la démarche interprétative tentée par Paul ou par les évangélistes. Mais cette démarche elle-même n'entend pas

(1) *Eph.*, 3, 10-12. Il s'agit de l'appel des païens. Mais Jésus, de toute façon, ne fait qu'exprimer un dessein et une médiation éternels.

(2) Cf. par exemple la temporalité unilinéaire d'Oscar CULLMANN, *Christ et le temps*, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1947.

(3) Nous aurons à y revenir. Le fait Jésus comme expression d'un acte salvifique éternel sera mieux compris, lorsque nous aurons exposé la structure « projective » de la mentalité religieuse.

(4) En réalité, le déploiement d'une vérité éternelle dans le temps reste un schème ambigu. Il peut conduire à l'illusion qu'on embrasse ou domine la temporalité. De plus, il risque de faire croire à une vérité éternelle, au sens d'objet statique, ou encore de totalité objective, manifestée par aspects successifs. Un sens plus affiné de l'immanence spirituelle doit faire entendre une leçon plus haute : l'esprit, dérivé de l'Absolu trans-ordinal, peut retrouver la médiation éternelle en valorisant lui-même les signes historiques qui lui viennent du dehors. Nous l'expliquerons plus tard en étudiant la catégorie de révélation.

s'attacher à faire revivre matériellement les faits historiques (en tant que facticité, la naissance de Jésus et sa mise à mort sur la croix ne sont qu'un *hapax*) ; elle s'efforce, au contraire, de rejoindre d'emblée une opération d'ordre intérieur et spirituel autant qu'éternel, à savoir la médiation du Verbe immanent aux esprits (1). Toutefois, de même qu'il faut à l'idée la médiation perceptive, il faut à la religion la médiation historique changée et prolongée en médiation culturelle. Le mérite de Paul fut de discerner dans le fait de la Crucifixion (2) le centre culturel nouveau, capable d'absorber en lui le besoin sacrificiel des Juifs et de tout homme, capable aussi de manifester avec le plus de relief la médiation divine. Du coup, le particularisme juif craquait, le ritualisme, le légalisme éclataient. En même temps, avec l'universalité du salut, pouvait être prêchée son intériorité. Car le sang de Jésus scellait une alliance nouvelle (3) ; il substituait à l'ancien testament, à son attente messianique, à ses espoirs de rénovation (4), une spiritualité de l'accomplissement, de l'effectivité transformante, de la justification plénière. Au lieu de la recherche anxieuse ou incertaine, on avait l'invention ; au lieu de la promesse, la réalisation ; au lieu de l'élection partielle, la consécration de tous les hommes. Le fait Jésus en rendait témoignage dans le sensible. Et la ferveur intuitive de Paul pouvait « publier la vérité », « annoncer la bonne nouvelle » (5) : le voile de l'Ancien Testament, « c'est dans le Christ qu'il disparaît » (6). Nous dirions dans ce sens que ce qu'a suscité le christianisme, c'est ce passage étonnant (7) d'une attitude projective à une attitude intro-jective, d'une attitude futuriste à une attitude actualiste (8). De même que Hegel pouvait affirmer que la philosophie s'arrêtait à lui, non parce qu'il n'y aurait plus de philosophes après lui, mais parce que la philosophie ne pourrait plus ignorer sa nature de dialectique historique ; de même, et plus encore, le Christ paulinien eût été fondé à estimer que la religion s'arrêterait à

(1) Selon l'équivalent johannique, *Prologue*, 1, 9-10.

(2) *1 Co.*, 2, 2.

(3) *2 Co.*, 3, 6.

(4) Espoirs soutenus au besoin par la volonté de puissance.

(5) *2 Co.*, 4, 2-3.

(6) *2 Co.*, 3, 14.

(7) Opéré sur l'initiative de Jésus lui-même, suivant *Mt.*, 5, 7.

(8) Bien entendu, l'attente subsiste par rapport à la vie éternelle, mais la certitude est acquise que le salut est déjà présent : *Rm.*, 8, 1-2 ; *Gal.*, 2, 8-20. Ailleurs, Paul parle du salut en espérance (*Rm.*, 8, 24) ; c'est parce que l'héritage dont nous avons présentement les arrhes (*Rm.*, 8, 4 sq.) nous sera remis définitivement dans l'au-delà. Les deux perspectives ne s'excluent pas ; elles se complètent.

lui (1) : non pas en ce sens que, hormis le christianisme, il n'existerait plus aucun mouvement religieux, mais parce que désormais toutes les aspirations religieuses auraient à se confronter à un idéal d'intériorité vraiment insurpassable (2). La différence entre Israël et l'Église naissante est là. Le premier résumait en lui toutes les attentes ; il était l'espérance, et il était la précarité. Par son « instabilité dynamique » (3), il était l'avenir ; il était aussi l'irréel lendemain ; il était le non-définitif, l'itinérant (4), j'allais dire l'errant. Bref, il était le peuple de la promesse ; parce que l'échéance reculait toujours, il n'échappait au doute que par un surcroît de confiance, par une lecture empressée des signes sensibles, par un orgueil passionné d'avoir été choisi. En regard de cette mentalité expectante ou nostalgique (car l'attente est aussi regret, et l'appel, insécurité), le christianisme représente le sentiment du définitif (5), de l'acquis, de l'éternel présent. Non qu'il ne soit ouvert et tourné lui aussi vers l'avenir (6) ; mais c'est à la manière de la subjectivité, qui se trouve orientée intrinsèquement au sein de son progrès. Quelle que soit la situation imposée au sujet, celui-ci applique invariablement la forme de la liberté au contenu variable de ses conduites. L'homme religieux, le chrétien fait de même : il n'attend plus de révélation nouvelle ; une fois dégagé le principe de libération intérieure, à savoir la charité, l'amour simultané de Dieu et du prochain, il n'a plus rien à découvrir d'essentiel : tout ce qui suivra passera par cette forme, tout sera jugé à cette lumière (7).

III

Ainsi, parmi des catégories de moindre valeur (finalisme, contingentisme), Paul a réellement posé un salut immanent et

(1) Renan disait pour son compte que Jésus a fondé sur terre *la religion*, comme Socrate a fondé *la philosophie*.

(2) On pourrait commenter dans ce sens *Lc*, 17, 20-21.

(3) Le P. LARCHER, à qui j'emprunte cette expression, a fort bien expliqué que cette tension d'Israël vers l'avenir lui interdisait de fixer un Credo proprement dit. Cf. La profession de foi dans l'Ancien Testament, in *Lumière et vie*, n° 2, février 1952, pp. 37-38.

(4) Figure de la Pâque.

(5) *Héb.*, 1, 1-4.

(6) L'eschatologie, catégorie juive, l'imprègne d'autant plus que l'imagination est d'elle-même anticipatrice et « parousiaque ». Au reste, le christianisme, en tant que religion, n'a pas pour but de promouvoir un progrès culturel, mais de faire accéder les consciences à un plan d'éternité. A quoi il faut ajouter que l'anxiété du Moi biologique s'efforce de dramatiser le plus possible le problème du salut individuel dans l'au-delà.

(7) Si Paul reste, malgré tout, eschatologique, Jean enseigne formellement l'actualité du jugement : cf. *Jn*, 3, 17-21.

transcendant, intérieur et gratuit. Comment conçoit-il la justification ? Par la foi ? Par les œuvres ? Ces questions, qui rappellent de célèbres querelles, ne nous concernent pas directement. S'il s'agit du caractère libéral, non dû, de la grâce, tout le monde est d'accord : Dieu a l'initiative, les œuvres n'y font rien. S'il s'agit de départager entre activité (au moins concourante) et passivité du sujet humain sous l'influx divin, le problème prend un aspect psycho-métaphysique et permet une intéressante critique de schèmes. En particulier, le schème de la re-crédation (1) s'oppose au schème de l'imputation (2), comme l'intrinsécisme à l'extrinsécisme. Dans le même passage (3), Paul emploie le terme de réconciliation, schème sociologique qui renvoie à celui d'alliance et qui, à ce titre, prend un relief spécial ; également, cette image conviendrait tout à fait pour évoquer à la fois l'inimitié introduite entre l'homme et Dieu par le péché et le pardon divin obtenu grâce à l'effusion du sang rédempteur. Mais au moment où l'on croirait qu'un tel schème se trouve tout entier enfoncé dans l'altérité, l'extériorité et la contingence, Paul se reprend : « C'est en nous qu'est mise la parole de réconciliation (4). » Au reste, dans un autre passage (5), la réconciliation devient pleinement spirituelle ; elle met en jeu la médiation éternelle du Christ qui opère la liaison et l'unité de tout ce qui existe ; aussitôt après, dès mention faite de cette unification d'ordre intérieur, la pensée de Paul retourne à l'acte empirique de réconciliation par la mort du Fils, mais c'est pour remonter immédiatement au niveau spirituel : car cette mort, pour quiconque en déchiffre le sens avec les yeux de la foi, est dite source de sainteté et d'intégrité. Ainsi, l'extrinsécisme, s'il n'est éliminé, est du moins contenu.

Au demeurant, plus encore que celle de réconciliation, la notion d'imputation est complexe (6). On a peine à la purifier du sens originel d'inculpation, acquis dans un contexte légal et pénal ; la loi juive, malgré les efforts des prophètes, évoque l'idée de jugement au sens judiciaire plutôt qu'au sens de justification immanente (7). Cependant, en passant de la première alliance à la nouvelle, on passe aussi d'un culte à un autre : le sacrifice efficace (celui du Christ) se substitue au sacrifice extrinsèque du

(1) 2 Co., 5, 17, ou meilleur encore (le *voûç* rénové), *Rm.*, 12, 2.

(2) 2 Co., 5, 19.

(3) 2 Co., 5, 18-21. Cf. aussi *Rm.*, 5, 10-11.

(4) 2 Co., 5, 19 (finale).

(5) *Col.*, 1, 20-22.

(6) Cf. *Rm.*, chap. III, chap. IV, chap. V.

(7) Sens qui se trouve dans *Jn*, comme nous l'avons vu.

Temple. Dès lors, s'attarder à l'observance primitive est inutile ; ce serait vain et anachronique, puisque la loi est accomplie à la perfection par le Christ (1) ; ce serait également dangereux, car s'estimer justifié par les œuvres, c'est s'attribuer à soi-même la cause du salut et donc empiéter sur Dieu, attenter à sa gloire. Le salut, seul le Christ l'apporte : par lui, donc très au delà des œuvres de la loi « est manifestée la justice de Dieu », celle qui rend juste (2). Dans ces conditions, il est rigoureusement vrai de dire que c'est la foi en Jésus qui justifie et qui sauve, c'est-à-dire l'adhésion à la médiation rédemptrice. Néanmoins, il ne faut conclure ni à une sotériologie extrinséciste ni à un quiétisme de la confiance pure, confiance d'ailleurs passionnée, mais inefficente. En effet, si le péché n'est plus imputé au fidèle du Christ, ce n'est ni parce qu'il a rempli de lui-même toutes les purifications imposées (la culpabilité juive croit s'annuler par l'holocauste offert matin et soir dans le Temple), ni parce qu'il abdique entre les mains de son sauveur. C'est bien plutôt parce que le Fils de Dieu lui-même (3) s'étant établi victime propitiatoire définitive (4), le fidèle connaît désormais la source de salut où il doit puiser pour alimenter et régler sa propre conduite. Ainsi, chacun de nous a à se sauver, non certes par des œuvres qui, en marge de l'action divine, lui procureraient un mérite suffisant, mais par l'aveu que seule la grâce peut valoriser ses œuvres (5). Il s'agit pour tout homme de participer personnellement à une opération de salut qui s'est manifestée dans l'histoire, mais qui est réellement *éternelle* (comme l'attestent aux yeux de Paul la préexistence du plan divin (6) et le précédent d'Abraham) (7), et *immanente*, comme l'implique la nécessité de mourir et de ressusciter soi-même avec le Christ (8). La foi sauve donc, non les œuvres, mais la foi ne sauve qu'en amenant l'insertion active dans le processus salvifique, et cette insertion à son tour amène une régénération qui produit des œuvres nouvelles (9) ; celles-ci ne procèdent plus d'un vouloir égoïste ou orgueilleux, mais bien de l'identification

(1) *Rm.*, 3, 31.

(2) *Rm.*, 3, 21-26. Il y a là un écho direct d'*Is.*, 45, 21-22, par où l'on prouve une fois encore que le Nouveau Testament ne fait que relire l'Ancien en fonction du fait Jésus.

(3) *Rm.*, 1, 4.

(4) *Ibid.*, 3, 25.

(5) *Ibid.*, v. 24.

(6) Schème prédestination et finaliste cher à Paul. *Ibid.*, v. 25.

(7) *Rm.*, 4, 1 sq. Au reste, le fruit de la grâce dans l'âme est la vie éternelle : *Rm.*, 6, 23.

(8) *Rm.*, 6, 3-11.

(9) Que décrivent sommairement *Rm.*, 5, 1-5.

au Christ. Dès lors, il devient impossible de confondre le passage de la Loi au Christ comme une dispense d'agir, sous prétexte que les actions de la Loi comportaient le risque d'entretenir l'illusion de l'auto-justification. Adhérer au principe de salut, c'est découvrir la source de l'action authentique et, l'ayant trouvée, c'est redoubler d'activité à son contact.

Eu égard à cette interprétation, le schème d'imputation apparaît évidemment plus ou moins heureux. Mais on peut comprendre pourquoi l'auteur l'emploie ; de toute façon, il n'en faut pas tirer une psychologie suspecte pour décrire l'état d'âme du fidèle. Paul expose l'histoire du salut en termes sociologiques (1) : Dieu envoie son Fils opérer la réconciliation ; ceux d'entre les hommes qui reconnaissent cette mission, se voient imputer par lui cet acte à justice. Si l'on met en scène le Dieu juge, puis le Sauveur qui manifeste la justice divine, enfin l'homme qui la reconnaît, on est conduit à dire qu'il revient au juge d'appliquer la sanction. Mais Dieu porte l'imputation, quand le Christ opère la réconciliation et que l'homme accomplit la démarche d'adhésion. La description empirique ne doit donc pas être figée dans l'extrinsécisme. On aboutirait alors à méconnaître la relation intime du Christ au Père et de l'âme au Christ. Il n'existe pas plus d'imputation extrinsèque qu'il n'existe de rédemption purement empirique. Il faut que le jugement comme le salut s'effectuent au dedans, à l'instant même où ils se trouvent manifestés au dehors et reconnus dans leur manifestation. Il reste qu'à titre de représentation, le schème sociologique d'imputation semble de valeur inférieure à ceux qui concernent la renaissance de l'âme ou sa régénération. En dépit des dangers qu'amènent les schèmes biologiques, ils sont ici moins extrinsèques que les schèmes juridiques ; et par la suite le vitalisme peut subir un redressement spiritualiste. On sait que l'*Epître aux Romains* mêle constamment deux grandes lignes de schématisme : l'une, d'essence juridique, qui parle d'inculpation, de solidarité dans le mal ou dans le bien, de reddition des comptes ; l'autre, d'essence vitaliste, qui parle de greffe, de corps unique, de circoncision intérieure, de justification apportant la vie, de retour à la vie, de don gratuit de Dieu consistant dans la vie éternelle. Cette seconde ligne fait appel en outre à l'esprit filial (lequel donne droit à l'héritage : le juridisme interfère alors avec le sentiment de filiation) ; enfin,

(1) En réalité, cette histoire du salut, il la répartit sur plusieurs plans solidaires. Nous ne pourrions vraiment comprendre son procédé qu'après avoir étudié la *mentalité projective*. Cf. notre troisième partie..

elle va jusqu'à évoquer un renouvellement de l'esprit ou un esprit nouveau (1) ; ce dernier se trouve assez bien défini lorsque la charité est présentée comme accomplissement de la loi, à condition d'entendre que cette charité, dont l'expression immédiate est le dévouement au prochain, prend sa source dans « l'amour de Dieu manifesté en Jésus-Christ ». Ainsi deux courants se croisent, au gré d'une intuition spontanée, non d'une réflexion critique. D'autre part, l'un et l'autre se ressentent d'un contexte où l'anthropomorphisme de la finalité inspire une théorie de la prédestination qui pèsera d'un poids très lourd sur la théologie de la justification. Selon que les commentateurs appuieront davantage sur la corruption par le péché ou le rachat par la grâce, sur l'imputation juridique ou sur la re-crédation intérieure, sur la foi confiante ou sur la foi coopérante, sur la prédestination rigide ou sur la libéralité du salut, ils tireront d'un même texte des interprétations opposées. Sans aucun doute, pour sortir de cette ambiguïté, on aurait dû cesser d'arguer sur la lettre, puis critiquer schèmes et catégories en fonction de l'intentionnalité religieuse qu'ils sont chargés de promouvoir. Au lieu de cette démarche, on eut l'aventure d'un subjectivisme braqué sur la lettre, devenant dupe de sa lecture, ne retrouvant sous le texte que la projection de ses propres états. Jamais ne fut mieux prouvée l'équivoque du critère scripturaire, lorsqu'il se rend exclusif et se déclare suffisant.

Par cette étude de saint Paul, nous avons largement débordé la philologie du mot *grâce*. C'était à dessein. L'idée générale d'une communication entre Dieu et l'homme, d'un échange théandrique, reçoit sa signification particulière du contexte où elle paraît. Or les données primitives du christianisme mettent en rapport un certain processus de déification et une série d'événements empiriques. Tout s'est passé, nous l'avons dit, comme si l'idée d'une participation à Dieu n'avait pu être livrée au judaïsme et à ses héritiers que manifestée, extériorisée dans l'histoire. Il a fallu la notion de dialogue, d'alliance, de loi prescrite, puis intériorisée (alliance nouvelle) ; il a fallu aussi les sentiments de crainte, d'obéissance, d'amour pour préparer ou soutenir l'idée d'une communion à Dieu, d'une transformation en lui et par lui. Bien plus, et c'est là le point décisif, il a fallu, pour porter cette idée de la médiation, sinon divinisante (car la *Θειοποίησις* est plus tardive), du moins éternisante, l'idée suprême d'Incarnation, le personnage du Messie, empiriquement situé, offrant son corps

(1) Métaphore plus extrinséciste : *revêtir Jésus-Christ*.

et sa psychologie au Logos éternel (1). A partir de là, l'action divine pénétrait vraiment l'histoire, mieux, elle faisait de l'histoire une sotériologie en acte, centrée sur un sauveur à la fois divin et humain : histoire du salut qui, de cette manière, pouvait se déployer dans le temps, l'orienter, le valoriser. D'où l'empressement d'un saint Paul à voir dans le fait Jésus la réalisation d'un plan qui domine la durée. Cette hardiesse de la foi serait déconcertante si son but était de nous tirer hors de notre condition, en nous invitant à survoler notre propre expérience. En réalité, ce qui justifie le message paulinien, ce qui lui confère sa vraie portée religieuse, c'est que Paul s'efforce de retrouver dans l'évolution empirique une succession d'états intérieurs à l'homme : le péché ou la mort, la grâce ou la vie éternelle (2). Parvenus à cette découverte de l'intériorité, nous serions peut-être tentés d'oublier, de négliger les voies qui y mènent. Là est l'illusion (3). Il s'agirait de savoir si la conscience peut se dispenser de reconquérir à tout instant sa spiritualité sur ses propres attaches : corps et monde, intersubjectivité et histoire, bio-psychologie individuelle et situation sociale. Si la conscience ne le peut pas, elle devra perpétuellement franchir la crainte et l'égoïsme, la sensibilité et l'affectivité, l'imagination et le concept, d'un mot le monde des impressions et celui de la culture. C'est dire qu'elle ne cessera de se mouvoir sur plusieurs plans, d'évoluer entre différents niveaux. Aussi bien serait-on partial et injuste si l'on reprochait à saint Paul ce qui reste inévitable en toute expérience humaine : la pluralité et l'inégalité des visées au service d'une même intentionnalité de foi. Ne nous étonnons pas que les religions soient des mélanges ; elles sont constituées pour et par l'homme ; or l'homme est un mixte.

(1) Je ne parle ici que de l'enchaînement des représentations, dont je cherche à saisir la liaison cachée. Je ne préjuge aucunement la valeur ontologique donnée par la foi à ces représentations.

(2) C'est en effet à tout moment que l'homme peut déchoir ; à tout moment qu'il doit se ressaisir. Ainsi, il pèche en Adam constamment, et ce péché de principe engendre bien d'autres fautes. Mais il peut aussi à chaque instant mourir et ressusciter en Christ, ce qui le conduit à une forme de vie et d'amour entièrement nouvelle. L'essentiel du message de saint Paul est là, dans cette alternative qu'il fait surgir devant tout individu, *hic et nunc*, entre l'aliénation par le péché et la libération par la grâce.

(3) Garder la leçon du mythe sans garder le mythe, voilà la tentation rationaliste. S'il est vrai, comme le déclare Kierkegaard, que « la mythologie consiste à maintenir l'idée d'éternité dans la catégorie du temps et de l'espace » (citée dans J. WAHL, *Eludes kierkegaardiennes*, Paris, Aubier, 1938, p. 444), on devine quel rôle assumera le critique : il préviendra toute confusion entre l'éternel et le spatio-temporel, en quoi il aura raison. Mais comment pourra-t-il éviter ensuite que la conscience spontanée ne recommence à projeter l'éternel dans le temps et dans l'espace, s'il n'y a de conscience humaine que par là ? Le critique devra éclairer ce mécanisme ; il n'aura pas l'ambition ridicule de le supprimer.

NOTE ADDITIONNELLE AUX CHAPITRES III ET IV

On pourrait s'étonner de ce que nous ayons assez peu parlé du rôle de l'Esprit-Saint. Voici quelques réflexions et références utiles pour critiquer les schèmes qui le concernent.

Jésus ayant promis d'envoyer l'Esprit consolateur, ce dernier fusionna avec l'esprit de Dieu du début de la *Genèse*. En sorte que l'Esprit de la Pentecôte (même en dehors de l'affabulation des *Actes*) réunit les attributs de l'inspiration prophétique et ceux de la sanctification spirituelle. L'Ancien Testament ne l'avait relié qu'à des représentations métaphoriques assez vagues; c'est pourquoi il n'a pu le personnifier. Au contraire, *Lc*, 1, 35 lui fait féconder miraculeusement la Vierge (schème biologique destiné à souligner l'origine divine du Christ). *Lc* 3, 17 et *Mt.* 3, 11 l'impliquent dans un baptême par le feu opposé au baptême figuratif de Jean-Baptiste. Les *Synoptiques* le voient descendre en forme de colombe au baptême de Jésus (vision rétrospective d'identification messianique; *Jn* 1, 32 en présente une pareille). Ils lui font également conduire Jésus au désert (scène « construite (1) »). *Lc*, 4, 14 le présente comme inspirateur de Jésus; *Jn*, 3, 34, comme don du Fils; *Jn*, 7, 39, comme don accordé aux croyants après la glorification de Jésus; *Lc*, 12, 11 sq., *Mc*, 13, 11, sq., *Mt.*, 10, 19 sq., le présentent une nouvelle fois comme inspirateur; *Jn*, 14, 1-27, souligne l'intériorité et l'actualité de l'Esprit de vérité, en même temps qu'il annonce l'envoi de la part du Père d'un Esprit inspirateur et préservateur (même idée, *Jn*, 15, 26 et 16, 12). Ainsi, l'Esprit de Dieu est à la fois symbolisé et repéré, au plan empirique, par les effets de son action au moment de tel ou tel événement. Toutefois ces représentations ne suffiraient pas d'elles-mêmes à personnaliser l'Esprit-Saint. La preuve en est que chez Paul où il est nommé plus de cent fois, on pourrait se contenter de dire qu'il est l'Esprit du Père ou l'Esprit de Jésus, présence divine, inspirante et préservatrice, transformante et régénératrice, principe de charité. D'autre part, Paul et les *Synoptiques* précédant Jean, on devrait avoir chez ce dernier, plus évolué, une personnalisation de l'Esprit; or il semble excessif d'affirmer qu'on l'y trouve de façon

(1) Mais le thème prophétique de la retraite au désert avait suscité, chez les contemporains de Jésus, un érémitisme effectif. En liaison avec Jean-Baptiste, puis, en toute indépendance, Jésus ■ pu suivre cette pratique,

expresse, si l'on se tient à la littéralité du texte (1), car la relation de l'Esprit au Père ou au Fils ne repose pas encore sur un fondement distinct, techniquement formulé. On peut donc conclure, au nom d'une critique littéraire, que le Nouveau Testament contient tout au plus des personnifications empiriques de l'Esprit-Saint, liées à une action du Pneuma à l'intérieur des âmes.

Pour aboutir à une personnalisation proprement dite, et pour ainsi dire à portée ontologique plus que fonctionnelle, il a fallu réunir plusieurs conditions. D'abord, tout schème adoptianiste (type Arius) dut être éliminé de la personne du Christ, afin de replacer celui-ci au niveau de la divinité du Père, tout en maintenant leur distinction. Ensuite, la sanctification, attribuée à l'Esprit-Saint, dut être pensée comme une divinisation effective, au point que, en retour, la cause pût apparaître aussi divine que son effet (Cf. Athanase, *Lettres à Sérapion*, 1, 24). Enfin, une structure triadique dut être découverte pour rendre compatibles les deux affirmations de l'unité d'essence et de la triplicité des personnes en Dieu, à savoir le schéma trinitaire laborieusement mis au point par Athanase, les Cappadociens, Augustin et finalement les tenants du *Filioque*. La hardiesse de ce schéma consiste à appliquer une structure logico-métaphysique à des données de fait assez diverses (le fait Jésus, interprété par le Nouveau Testament, puis à travers lui ; le cas d'un Esprit, tour à tour préexistant, immanent et conséquent à Jésus, tantôt caché en Dieu, tantôt manifesté dans son Envoyé, tantôt enfin envoyé par l'Envoyé lui-même). Ainsi se mêlent de l'empirique et du métémpirique au service d'une même visée de foi. On a affaire à une représentation du mystère divin au moyen d'une problématique ingénieuse, qui s'efforce de ressaisir dans une intentionnalité unique des éléments hétérogènes. Dans ces conditions, il devient évident que le mystère lui-même se situe au delà de cette problématique.

Si l'on veut connaître plus à fond la genèse historique du dogme trinitaire, on se reportera aux ouvrages spécialisés, par exemple à l'ouvrage classique du P. Lebreton : *Histoire du dogme de la Trinité*, 2 vol., Paris, Beauchesne, 1919-1924. Cependant le point le plus intéressant pour le philosophe de la religion, c'est la structuration catégoriale et schématisante. La vraie question pour nous est celle-ci : *que pensons-nous quand nous affirmons la Trinité ?*

Nous pensons à la fois des relations intelligibles et des séries de faits, cela à l'aide de deux schèmes familiaux (père, fils) et d'un schème vitaliste épuré (pneuma). Pour que l'objet affirmé fût valable d'un point de vue rationnel, il le faudrait homogène (ce n'est pas le cas : le factuel y compose avec l'idéal) (2). Il reste qu'il soit valable

(1) Il va sans dire que l'implicite des textes peut déjà contenir ce qu'on explicitera plus tard. Mais justement il n'y a pas à anticiper sur le développement.

(2) Si l'on croit penser la Trinité sur un plan purement idéal, on lâche le donné historique ou bien on le projette directement en Dieu, ce qui amène la confusion du contingent et du nécessaire. Théologiquement, on ne peut oublier que la Trinité ne peut être atteinte qu'à travers un Révéléateur de fait : le Christ,

du point de vue du comportement religieux. Ceci semble possible. En effet, de ce point de vue, nommer la Trinité revient à diriger l'intentionnalité vers Dieu, en lui donnant comme hausse de visée le donné judéo-chrétien, lui-même ressaisi selon un canon emprunté à la logique grecque. En posant, en interprétant ce donné, en ne cherchant pas à objectiver dans l'Absolu une structure logique qui reste une détermination humaine, on ne fait que résumer et utiliser la conception de Dieu qui s'est fait jour en Occident grâce au christianisme. Toutefois on atteint réellement Dieu, parce qu'on prend cette conception comme médiatrice d'une visée religieuse, non comme une construction réflexive portée à l'absolu.

Ajoutons une précision : le Saint-Esprit est la notion la plus tardivement élaborée. Ce retard a une explication : le plus intérieur est aussi le moins aperçu. On a classé d'abord le Père et le Fils, comme manifestant et manifesté (la relation du Père et du Verbe est saisie à travers une catégorie de dialogue, qui a l'avantage de garantir la distinction entre les deux). On a classé seulement ensuite le troisième terme. La raison en est qu'on restait incapable d'assurer son caractère personnel faute de lui trouver un motif de distinction par rapport aux deux autres. Ce motif fut apporté, d'une part, par une définition technique de la relation d'origine, d'autre part, par une exigence réflexive souvent méconnue, qui est la suivante : tout échange dyadique reste incomplet ; la réciprocité n'est parfaite que si l'Expression est aussi active que son Générateur (1) ; il faut donc que l'Expression, comme le Générateur, engendre à son tour un terme procédant ; et ce terme doit demeurer distinct de l'Expression comme du Générateur, pour que l'activité de l'Expression ne soit pas illusoire ; mais comme tout ce que l'Expression possède, elle le tient de son Générateur, on doit reconnaître que la procession du tiers unifiant découle simultanément des deux autres termes. L'Esprit apparaît alors coégal, coéternel et consubstantiel aux deux autres.

Ce résultat semble obtenu avec un excès de subtilité. En réalité, l'Esprit-Saint, comme notion, est vraiment le nœud du dogme trinitaire. Sans lui, on échouerait à la fois à rendre compte de toutes les données néotestamentaires et à mettre au point l'unique structure capable de les embrasser, la structure triadique.

Notons que le terme *esprit* a l'ancienneté même de *Gen.*, 1, 2. D'origine vitaliste, il s'est anobli au point de désigner pour nous toute intériorité. Il est l'une des catégories les plus pures qu'on puisse appliquer à Dieu. Au contraire, si l'on prend le Père et le Fils (2), ils portent le nom de leur fonction ; bien qu'ils soient père et fils sur un plan transcendant, on ne leur donne néanmoins ce titre qu'à partir de la révélation empirique.

(1) Cf. BLONDEL, *L'être et les êtres*, Paris, Alcan, 1935, pp. 185-186. Dans ce passage, Blondel ne fait que prouver la cohérence interne de la structure triadique appliquée à Dieu ; il ne peut empiéter sur le mystère divin, qui se situe au delà (quoique dans la ligne) de la visée triadique.

(2) Toutefois la catégorie de Logos ou de Verbe rehausse le schème filialiste appliqué à la deuxième personne trinitaire.

Pour l'Esprit, il en va différemment : il peut tirer son nom de sa présence à l'intérieur de l'âme ; il est inspiration directrice, sanctification rénovatrice. Manifesté au dehors, comme activité créatrice ou illuminatrice, il est toujours le signe de l'action directe de Dieu (la descente de la colombe ou des langues de feu symbolise la gratuité de cette action). Ainsi, l'Esprit divin, même projeté au dehors selon diverses modalités imaginatives, reste accordé, de droit, à une intuition particulièrement élevée. Cependant chaque terme de la Trinité comporte à la fois un élément de permanence spirituelle et un élément d'empirie : le Père, c'est la Source universelle et c'est le Dieu d'alliance ; le Fils, c'est l'Expression *ad intra*, aussi le foyer de création et de révélation, médiateur éternel et médiateur historique ; l'Esprit, c'est l'Amour subsistant, et c'est la charité répandue dans les cœurs. La difficulté est de ramasser dans une même intentionnalité les démarches mét empirique et empirique. La foi s'y emploie (non la spéculation rationnelle) ; car l'essence de la foi, nous le verrons, consiste à raccorder l'aspiration de l'âme à tel type de faits, où elle juge (1) que les valeurs religieuses se trouvent incluses, c'est-à-dire signifiées et opérantes.

Malgré tout, la fortune de l'idée de Trinité n'est pas due au seul effort religieux. Le dogme trinitaire est un carrefour, un lieu de rencontre : il est né d'un recoupement heureux entre un ensemble de données bibliques et une construction métaphysique élaborée par la pensée hellénique (confirmée plus tard par des analogies psychologiques, sur lesquelles a insisté saint Augustin). Simone Weil l'avait compris : elle rapproche la Trinité chrétienne et les divisions triadiques, dont les Pythagoriciens et Platon se servaient pour penser l'harmonie ou la corrélation des opposés (2). Ces tentatives dégagent en effet une structure triadique, susceptible d'être appliquée à tout contenu dans lequel les contraires se concilient et s'équilibrent ; or l'Absolu est le seul « contenu » qui réponde adéquatement à cette exigence dialectique. Ceci peut être établi grâce aux considérations suivantes.

Lorsqu'on cherche à porter à l'absolu le sujet et l'objet en voulant supprimer tout dénivellement entre eux, on est contraint de *trinitariser* le sujet dans l'identité d'un même objet (ou d'une même nature). Le raisonnement est en clair celui-ci : Dieu ne peut être ni sujet solitaire ni objet isolé, ni *pour-soi* ni *en-soi* (3). En effet, un sujet sans objet est un éclair sans consistance ; un objet sans sujet est une masse amorphe. Dieu ne peut être, si l'on nous permet ces comparaisons, ni une glace sans tain ni un bloc compact. Sujet, il pose un objet ; cet objet, dans l'absolu, doit être au même niveau que son générateur ; il doit en être, nous avons dit pourquoi, l'expression rigoureusement fidèle, donc

(1) Au besoin, en reprenant à son compte le jugement d'une tradition.

(2) Cf. *Intuitions pré-chrétiennes*, Paris, La Colombe, 1951, p. 129.

(3) J'ai fait valoir ce raisonnement contre l'objection de Sartre sur l'impossibilité de réconcilier les deux points de vue de l'*en-soi* et du *pour-soi* dans un *Soi* absolu. Cf. *Foi et interrogation*, pp. 92-95. Mais cette démonstration n'est aucunement de la même essence que l'affirmation religieuse.

aussi active que son principe, sujet comme lui. Mais comment distinguer deux sujets, sans craindre la stérilité de la relation reflété-reflétant, sans durcir néanmoins l'opposition jusqu'à l'extériorité ? Le seul moyen est de situer au même niveau un tiers sujet, doué de la même activité, capable de réfléchir adéquatement les deux autres, c'est-à-dire de leur renvoyer, avec une égale énergie, leur propre rayonnement. La Trinité devient ainsi l'affirmation d'une Subjectivité à trois sommets, qui ne comporte pourtant qu'un même objet (1). C'est pourquoi elle réussit à maintenir la subjectivité à l'abri de toute retombée objective, ce que ne fait jamais la conscience humaine.

En termes différents, dans un autre contexte, Simone Weil esquisse, à partir de Philolaos, une démarche analogue (2). Rien de surprenant en cela. Car la trinité, comme structure logico-métaphysique, est relativement familière à l'esprit. Où l'on doit s'étonner, c'est plutôt du reproche qu'on fait parfois à saint Anselme ou saint Bonaventure de démontrer la nécessité de la Trinité, en tant que structure triadique ; ces auteurs bornent à concerter certaines exigences logiques pour dépasser les corrélations posées par la pensée dialectique. Seulement nul ne doit se faire illusion : 1) Ce procédé n'est pas le même que le déchiffrement scripturaire qui a consisté à situer respectivement le Père, le Fils et l'Esprit. Le schème structural de la triade a dû reprendre en sous-œuvre ce premier travail, l'approfondir, finalement lui donner le genre de rigueur qui convient à un dogme. De toute façon, il serait erroné de confondre ce schème avec le donné sur lequel il s'est exercé. Il y a là deux lignes de recherche, distinctes et conjointes : l'une, métaphysique et logique ; l'autre, positive et traditionnelle ; 2) Le mystère de l'Absolu — on ne saurait trop le répéter — reste au delà de toute structure logique, de toute problématique et, en général, de tout instrument réflexif (3).

(1) Il va sans dire que les notions de sujet et d'objet perdent alors ce qu'elles connotent de psycho-empirique.

(2) Cf. *op. cit.*, p. 128.

(3) Dans une étude fort intéressante, parue après la rédaction de cette note et intitulée : « L'apophase et la théologie trinitaire » (Conférence du Collège philosophique, texte édité par le Centre de documentation universitaire), M. Vladimir Lossky remarque à juste titre que, jusqu'au Concile de Nicée, le schème trinitaire est resté lié à l'« économie » des manifestations de Dieu (cf. *op. cit.*, p. 4) ; c'est ensuite qu'il fut projeté en Dieu. M. Lossky y voit un progrès ; c'en est un, en effet, s'il s'agit de la réduction du subordinationisme. Mais, dans son application à Dieu, le schème trinitaire ne doit pas laisser croire qu'il épuise le mystère de la transcendance. Sur ce point, le cas du pseudo-Denys se pose à M. Lossky, qui écrit : « ... la technique de l'apophase de Denys, empruntée à la tradition plotinienne, semble être nécessairement liée avec une conception de l'Un transcendant ■ tout ce qui peut être nommé, donc aussi bien aux notions trinitaires de la théologie chrétienne » (*ibid.*, p. 6). Ainsi définie, la position de Denys nous paraît rigoureuse. Mais M. Lossky s'efforce d'établir que Denys tient l'Unité pour identique au mystère divin, à l'abîme de l'inconnaissance. Pour notre part, nous ne croyons guère que Denys situe sur le même plan Unité et Transcendance. Le problème ne se pose pas sous cette forme pour lui. Si Dieu est suressence, au sens strict, les noms divins, quels qu'ils soient, ne sont pas Dieu, mais des moyens de le viser. La Trinité est seulement le nom suprême, la visée la plus

haute. Elle est le sommet de l'intentionnalité chrétienne ; elle relève le regard de la foi jusqu'à lui faire dépasser les antinomies logiques qui opposent unité et triadité. Tout se joue ici entre une logique de l'inhérence et une logique de la relation spirituelle : il s'agit de savoir si les noms divins sont des prédicats d'attribution dont le sujet serait Dieu dans une même proposition ou, au contraire, s'ils sont des visées intentionnelles qui orientent l'esprit dans la direction du mystère divin. Il se trouve que les textes de Denys s'éclaircissent parfaitement, si on les interprète dans ce sens, tandis qu'ils deviennent incohérents et contradictoires si on leur applique le premier sens (cf. *op. cit.*, pp. 15 sq.) Denys n'a pas à chercher si Dieu est au-dessus du schème trinitaire ou bien s'il porte en lui ce schème, pour la raison très simple que tout schème, toute notion, relèvent à ses yeux du plan intelligible, non de Dieu. Scot Erigène ne s'y est pas mépris. D'emblée, il a lu dans Denys l'hyper-unité et l'hyper-trinité. Il y a un mystère du Dieu un en trois personnes, mais ce mystère reste au delà — infiniment — des structures intentionnelles qui permettent à la fois de l'exprimer et de le réserver, de l'atteindre sans l'étreindre. La leçon du christianisme, selon Denys, est peut-être celle-ci : il faut, pour viser Dieu correctement, corriger l'un par l'autre les schèmes d'unité et de trinité, donc penser Dieu comme Unitrinité ; l'unité prise à part, la triplicité prise à part, ne suffisent pas : elles répondent à des dialectiques de l'homogène ou de l'opposition que le mystère de l'Absolu transcende. Sur ce point précis, nous sommes en complet accord avec M. LOSSKY (*op. cit.*, pp. 17-18). L'essentiel est qu'on pousse l'inconnaissance par delà tout schématisation, bien qu'on ne puisse, pour s'orienter efficacement vers Dieu, se passer de schèmes ou de notions. Nous devons nommer l'Absolu, et tous les noms ne lui conviennent pas également. Mais *lui* demeure au-dessus de tout nom.

CHAPITRE V

LES SCHÈMES PATRISTIQUES DE LA GRACE

Une fois fermé le Nouveau Testament (1), on s'engage dans l'histoire du dogme et de la théologie. Il n'est pas question de nous y attarder longuement ; notre étude éclaterait en monographies, confisquant notre dessein d'ensemble. Il nous suffira de dégager de la masse des faits et des textes quelques idées directrices. Cela exige évidemment un choix, une sélection, qu'on pourrait taxer d'arbitraire si nous prétendions lui ramener, ou lui sacrifier, l'histoire entière des dogmes. En vérité, notre but est plus modeste : il s'agit de marquer le niveau critique des schèmes qui ont pris le plus de relief dans la doctrine des Pères de l'Eglise et des théologiens (2).

I

Si l'on essaie de survoler l'histoire de la théologie de la grâce, on est frappé par la dualité de tendances qui semble tirailler la plupart des essais de synthèse. D'une part, la grâce est conçue comme une divinisation effective de l'âme, ce qui se fait par une opération intérieure, bien que métapsychologique. D'autre part, elle est envisagée comme une intervention médicinale en réplique à la contingence initiale du péché et à la contingence subséquente de l'Incarnation rédemptrice ; elle produit alors des effets d'assai-

(1) Je ne crois pas nécessaire de poursuivre l'analyse pour les autres morceaux du Nouveau Testament. Mon intention était seulement de marquer quelques points de repère. Pour le reste, on peut se reporter aux ouvrages d'exégèse.

(2) Touchant ces matières, on consultera utilement les Dictionnaires de Théologie, d'Apologétique, éventuellement de la Bible, ainsi que les Histoires des dogmes et les monographies particulières. Les principales notions théologiques à éclairer, si l'on tenait à faire une étude exhaustive, seraient celles de *prédestination*, *élection*, *justification*, *glorification*, *mérite*, etc.

nissement ou de restauration, qui se traduisent directement sur le plan psychologique (1).

Or si la première conception est du registre proprement spirituel, la seconde appartient au plan psycho-empirique de la conscience. On comprend que les auteurs à tempérament métaphysique aient eu quelque inclination à privilégier le processus de *θεοποίησις*. On comprend aussi que les auteurs à souci pastoral, à pente introspective, à piété psychologique, aient accordé plus de faveur au processus sotériologique externe. Également, on comprend que la première manière de faire conduise à une expérience religieuse de type illuminatif, que la seconde mène à une quête de salut plutôt ascétique, voire anxieuse. Enfin, on devine que le premier tour de pensée met en exercice des schèmes d'ordre surtout noétique, le second des schèmes d'ordre psychologique, à structure volontiers chronomorphique. Il y a là des conséquences inéluctables, que les auteurs enrayent pourtant, de peur d'être acculés finalement à des positions qu'ils ne soupçonnaient pas au départ. On obtient alors des incohérences flagrantes, qui sont aussi de louables infidélités à soi-même.

II

Le climat de pensée des Pères grecs ne pouvait que favoriser une dialectique d'assimilation au divin ; l'idée est en effet platonicienne (2). Cependant, plus que cette influence philosophique, il faut reconnaître, comme déterminante de leur attitude, l'aspiration des individus à l'immortalité. Ce n'est pas seulement Harnack (3) qui note que le vœu d'immortalisation a commandé le développement de la sotériologie, de la christologie et du dogme trinitaire. C'est le P. Festugière qui remarque que le christianisme a conquis le monde antique par sa promesse

(1) Le paulinisme contient les deux aspects comme feront, par la suite, tous les systèmes reconnus orthodoxes : justification miséricordieuse et incorporation au Christ. Dans *1 Ti.*, 2, 5-6, l'affirmation de l'unique médiateur semble confisquée par le schème juridique de la rançon (qui consonne à *Mt.*, 20, 28, *Mc*, 10, 45, peut-être *Is.*, 53, 10), en sorte que le rôle du Christ apparaît salubre d'un point de vue surtout réparateur. Mais l'enseignement de *Gal.* (liberté, charité, vie par l'Esprit), celui de *1 Co.*, 3, 16 sur l'habitation de l'Esprit dans l'âme et le cri de *2 Co.*, 3, 17 annoncent une libération, une transformation radicales, que retiendront les auteurs de la *θεοποίησις*. En principe, les deux aspects ne doivent jamais être disjoints. Dans *1 Co.*, 6, 19-20, on les trouve explicitement réunis.

(2) Cf. par exemple *Théétète*, 176 b, avec une nuance d'évasion. Cf. aussi *PLOTIN, Enn.*, VI, 9, 11.

(3) Cf. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 4^e éd., t. II, p. 45 ; cité et réfuté par H. RONDET, *op. cit.*, p. 77.

d'immortalité (1). Il n'était pas la seule religion à offrir de telles garanties. Mais, explique le P. Festugière, Bel, Sérapis et Isis ont passé, tandis que le Christ est toujours vivant. Signe que le christianisme naissant a vaincu les religions à mystères sur leur propre terrain. Cela ne saurait surprendre. Il présentait des références plus concrètes, il s'appuyait sur des faits plus saillants, plus sobres aussi, attestés de façon plus ferme (2). Si, en outre, il empoignait l'âme populaire par sa fibre la plus sensible, le besoin d'immortalité, il était assuré de gagner sur les deux tableaux : celui de l'apologétique par tradition historique, celui de l'inquiétude religieuse. Même s'il n'est pas indiqué d'insister sur l'imprégnation de la mentalité ambiante, à cette époque, par la mystagogie, il reste qu'une psychologie collective longtemps écrasée sous le joug de l'*Εἰμαρμένη* était forcément encline à identifier la libération de l'homme avec sa libération du devenir et de la mort.

Ainsi, l'idée de salut a pu être portée à son maximum d'attrait par la recherche d'une assurance définitive contre le déterminisme et contre l'absurdité du tombeau. Si l'on ajoute que cette assurance était donnée, non par une philosophie nouvelle, mais par le comportement actif de la liturgie (en particulier du baptême) (3), elle disposait du plus sûr moyen de pénétrer au cœur des masses. Le christianisme vécu, joué, insinué dans les membres, je veux dire assimilé cultuellement, fut, aux premiers siècles de notre ère, la plus haute école de pédagogie religieuse. Pour comprendre sa victoire, il conviendra toujours de remonter de la statique de la doctrine à la dynamique des attitudes. *Lex orandi, lex credendi*, telle est la règle d'or. Non pas seulement parce que l'affirmation se cherche au plan de la spontanéité avant de se trouver au niveau de l'expression réfléchie ; mais, de façon plus radicale, parce que la prière, l'offrande, le sacrifice (sous les diverses modalités de la pratique sacramentelle) sont une mise en ordre énergique de la conscience incarnée, également un puissant organe de liaison entre les sujets ; en regard, la mise en forme théorique n'est qu'un arrangement ultérieur, partiel, abstrait, prélevé avec plus ou moins de bonheur sur la totalité de la vie et de la pensée en acte.

(1) Cf. *L'idéal religieux des Grecs et l'Evangile*, pp. 110-113.

(2) Cf. A. LOISY, *Les mystères païens et le mystère chrétien*, pp. 331-332.

(3) Car le baptême, comme le note le P. FESTUGIÈRE (*op. cit.*, p. 111), change les esclaves de l'implacable destin en serfs du Christ, par qui leur vient la seigneurie sur les puissances inférieures. Saint Paul, plus soucieux de filtrer les gnosés qu'on ne le fut dans la suite, avait déjà montré le privilège de la renaissance par le baptême.

Seulement, cette exigence d'immortalité dont l'emprise est si vigoureuse, serait vaine si la cause qu'on invoque pour la réaliser n'était pas plus qu'humaine (1). Le Christ immortalise parce qu'il divinise, parce qu'il fait naître à la vie divine, parce qu'il est le Fils de Dieu devenu volontairement homme pour déifier l'homme. Tel est le raisonnement en chaîne qui conduit à la théorie de la θεοποίησις (2). La foi s'y présente avec, d'un côté, une aspiration à l'immortalité, et, de l'autre, la seule réponse adéquate, un principe capable d'immortaliser parce que divin. Ce faisant, elle ne déduit pas la divinité du Christ, comme l'a cru Harnack, à partir du besoin qu'elle en a pour vaincre la mort. La conscience religieuse fait seulement coïncider, avec son attente exaspérée par une véritable crise de la condition humaine, la bonne nouvelle qu'on lui apporte d'un sauveur ressuscité. L'annonce de cette nouvelle lui vient d'ailleurs (3). Elle l'accepte, elle la fait sienne, elle la rapproche de sa propre aspiration ; bref, elle se reconnaît exaucée au moment où elle découvre le message chrétien. En conséquence, on peut dire que la soif d'immortalité a servi la christologie. On ne peut dire qu'elle l'a créée de toutes pièces. Simplement, elle lui a correspondu.

Ce ralliement à la religion du Christ amène aussitôt les penseurs chrétiens à ébaucher, selon leur degré de culture, une anthro-

(1) Paul, le premier, a chanté la victoire du Christ sur la mort : *1 Co.*, 15, 54-55 (en consonance avec *Is.*, 25, 8 ; *Os.*, 13, 14 et même *Ez.*, 37, 11-14 ; nouvel exemple d'application de l'Ancien Testament au fait Jésus). Auparavant (*1 Co.*, 15, 1-28), Paul a expliqué que la résurrection du Christ, fondement de la foi, rachète les péchés et procure l'immortalité. Il ne présente alors le Christ que comme médiateur. Mais grâce à cette médiation, Dieu sera tout en tous. Le Christ est l'instrument du règne absolu de Dieu. Lorsque cette représentation, encore extrinsèque, sera dépassée (elle l'est déjà chez Paul par le thème de la régénération), on pourra dire que le Christ est l'instrument de notre divinisation ou qu'il nous divinise. Paul parle également de la résurrection des corps. On sait que la pensée grecque répugnait à cette idée. En revanche, les Juifs (mis à part les Sadducéens) devaient logiquement y être conduits. Ils ne concevaient guère l'existence d'un esprit sans corps. La pensée juive, nous l'avons vu, inclinait, soit à nier toute vie d'outre-tombe, soit à imaginer une survie, corps et âme réunis. Cependant, Paul a soin de préciser que le corps ressuscité subit une transformation. Au reste, si la résurrection des corps pouvait offusquer l'Aréopage athénien, elle ne devait pas déplaire aux classes populaires de la période hellénistique. En dehors de tout considérant théorique, la pensée spontanée, si attentive aux besoins et aux impressions du Moi vital, voit volontiers dans la croyance à l'immortalité une sécurité, non une objection.

(2) Le P. FESTUGIÈRE expose cette théorie (cf. *op. cit.*, p. 113) à la suite de Clément d'Alexandrie dans le *Protreptique*. La divinisation de l'homme est en effet expressément envisagée et commentée par CLÉMENT : cf. *Protreptique*, coll. « Sources chrétiennes », trad. MONDÉSERT, Paris, le Cerf, 1941, p. 176. A noter que Clément, dans cet ouvrage, explique en quoi le mystère chrétien transcende les mystères païens.

(3) C'est Paul qui a proclamé cette annonce avec le plus de force.

pologie nouvelle. Inutile pour notre dessein de resuivre tous les auteurs (1). Ils sont unanimes, avec des talents divers, à voir dans le baptême un changement de vie. Ils font appel, pour opérer ce changement, au Christ et à l'Esprit. Nous avons signalé que le rôle de l'Esprit fut saisi, à l'état distinct, plus tard que celui du Christ (2) ; la raison en est à la difficulté de créer un système trinitaire satisfaisant. D'autre part, d'un auteur à l'autre, la façon de concerter l'intervention divine à l'intérieur des âmes et l'apparition charnelle du Logos, varie quelque peu. Chez tous cependant on retrouve le même couple de propositions (le Christ, comme Dieu et comme homme), dont la connexion est plus souvent affirmée qu'éclairée.

Saint Justin, apologiste du II^e siècle, tient sur ce point une position intéressante. Il estime que le Logos divin, apparu sous forme humaine en Palestine, a toujours agi et s'est toujours manifesté dans le monde (3). C'est lui qui a inspiré les prophètes juifs et les philosophes païens. Intuition reprise de Jean, qui identifiait Verbe intérieur et Verbe incarné. Toutefois Justin a cette opinion particulière que l'Incarnation est la manifestation suprême d'un Logos qui, sous d'autres aspects, s'est révélé de façon progressive (4). Le Christ historique, de ce point de vue, prend sa place comme expression majeure dans un cycle expressif qui le déborde largement. Cela ne conduit à aucun docétisme, mais implique une conception des rapports du temps et de l'éternité, assez éloignée du contingentisme pur. La durée est plutôt une projection de l'éternité, et comme son image mobile (selon le schème platonicien) (5) ; elle n'est pas cette facticité qui ne permettrait ni de lier les instants ni de les distinguer entre eux, et dont néanmoins, par complaisance empiriste, certains théologiens ont besoin pour faire sentir l'ἄπαξ des événements sotériologiques.

Nous aurons à nous rappeler l'idée précieuse de Justin à propos de la foi à la divinité du Christ. Car, tenu compte

(1) On peut se reporter aux monographies ou aux ouvrages d'ensemble spécialisés, par exemple, à J. GROSS, *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, Paris, Gabalda, 1938. H. RONDET (*op. cit.*) l'utilise et donne à son tour une esquisse historique de la théologie de la grâce à partir des origines chrétiennes.

(2) Les excès du Montanisme ont nui à sa cause pendant quelque temps.

(3) Cf. J. TIXERONT, *Histoire des dogmes*, I, 5^e éd., Paris, Gabalda, 1909, p. 227.

(4) La même idée affleure dans *Héb.*, I, 1-4. On est surpris de voir que les théologiens modernes l'utilisent si peu. La catégorie de contingence, qu'ils oublient de critiquer, a plus souvent leur faveur ; elle les pousse à une théorie de l'Incarnation qui fait prévaloir le temporalisme sur l'éternisme.

(5) Cf. *Timée*, 37 d. *Ennéades*, III, 7, 11 et 13 ; I, 5, 7.

des remarques que nous venons de faire, la foi pourrait être comprise comme l'initiative de reconnaître, manifestée dans l'homme Jésus, la médiation divine éternelle. Donnez à l'esprit le sens de l'Absolu, faites-le conspirer à l'illumination intérieure qui le constitue esprit. Donnez-lui aussi le moyen d'opérer sa conversion, à savoir l'éducation suffisante pour retourner la perception en réflexion et celle-ci en liberté. Donnez-lui enfin un fait aussi saisissant que celui de Jésus, fleur du judaïsme, mieux, puissance d'intériorisation de toute la religion juive. Alors l'esprit interprètera ce fait (1); il le rapportera à son exigence religieuse; il le fera coïncider avec sa foi à la présence de Dieu; bref, il croira — et il jouera là-dessus sa destinée — que Dieu s'est manifesté du dedans au dehors pour le ramener, lui, du dehors au dedans. Croire, avoir la foi, c'est privilégier certains événements et les élucider en fonction de sa propre attente; c'est prendre ces événements pour signe d'autre chose qu'eux: autre chose, c'est-à-dire ce à quoi on aspire et dont on souhaite trouver un témoignage à l'extérieur au moment où l'on en présume le sens à l'intérieur de soi. Ainsi, c'est déposer l'affirmation de Dieu au niveau de la perception et dépasser, d'un coup, tout l'univers de la perception: dialectique apparemment contradictoire, conforme cependant aux structures de la conscience; car celle-ci s'incarne pour se poser; elle se projette pour se conquérir; elle se perd pour se trouver.

Mais n'anticipons pas. Si j'ai dérivé à partir du Logos justinien, c'est parce que son expressionnisme de type éterniste (2), parfaitement orthodoxe (3), offre une portée critique supérieure au providentialisme, comme et ingénieux, mais chronomorphique, de saint Irénée (4).

Avec Clément d'Alexandrie, on fait retour, avec beaucoup de finesse, à une présence intime et enseignante du Verbe. Selon lui, il revient à la connaissance de faire entrer l'âme plus avant

(1) Je vise ici à faire saillir l'articulation logique d'un processus psycho-intellectuel. Bien entendu, selon l'exigence du théologien, la grâce, en utilisant ce mécanisme, apporte une lumière supérieure à celle du discernement naturel.

(2) Je crois pouvoir l'appeler ainsi pour les raisons que j'ai dites. On peut noter, comme détail significatif, que la sotériologie intéresse moins Justin que la christologie. Toutefois, l'eschatologie (avec le *millenium*) est présente chez lui et peu satisfaisante.

(3) A dessein j'ai laissé de côté le gnosticisme hérétique, la communauté chrétienne ne s'étant pas reconnue en lui.

(4) Cependant H. RONDET (*op. cit.*, p. 82) estime qu'Irénée a réalisé « la première grande synthèse de la théologie paulinienne et johannique de la grâce ». D'autre part, la notion d'*οὐκονομία*, chère à Irénée, enferme une vérité qui ne se laisse pas réduire avec les schèmes finalistes et les divers chronomorphismes.

dans l'illumination divine. La grâce reçoit ainsi une sorte de brevet intellectualiste, qu'elle a rapidement perdu et qu'elle n'a jamais retrouvé (1).

Origène, lui, reste déconcertant. Il soutient l'éternité de toute création et il parle de préexistence des âmes. Il interiorise fortement la signification de la chute, mais il tend à confondre celle-ci avec l'existence empirique elle-même (l'âme se souille en s'unissant à un corps). Il reconnaît la médiation éternelle du Verbe, mais sa sotériologie est conçue sur un patron juridique. Il croit à la restauration universelle, sans aucun déchet, et il hésite malgré tout lorsqu'il s'agit de savoir si les âmes seront fixées dans un bien immuable ou si elles resteront à la merci d'une retombée possible (2). Génie tumultueux, Origène a ressenti, jusqu'à la contradiction, le heurt entre la mentalité grecque, pénétrée de noétisme, et la mentalité juive, prégnante d'historisme. Il a cru pouvoir les réconcilier en empruntant à la première, avec quelques-unes de ses affirmations essentielles, plusieurs de ses représentations mythiques. Mais il courait le risque, en croisant deux cultures, d'imposer à l'une et à l'autre un certain gauchissement. Il a eu le mérite d'essayer de penser sur le plan spéculatif un donné plus ou moins réfractaire à la réflexion (3). Critiquement, il reste un électique. Plus que quiconque, il a fait la preuve de l'impossibilité de réunir dans une même dimension le savoir et le croire (4).

Passons sur les Pères grecs du iv^e siècle qui réduisent le subordinatianisme concernant le Fils et le finitisme concernant le Pneuma. Ils ont édifié le dogme trinitaire et engagé ainsi sur son axe définitif la théologie de la grâce. Mais ils n'ont guère renouvelé les schèmes de celle-ci, si ce n'est par le fait que l'inhabitation de l'Esprit dans les âmes put prendre un relief grandissant, notamment chez saint Cyrille d'Alexandrie, au v^e siècle (5).

(1) Clément est le premier à user du terme θεοποιηῖν, qui fera fortune.

(2) Cf. TIXERONT, *op. cit.*, p. 306.

(3) On lui sera reconnaissant d'avoir conçu la grâce comme une vie de charité qui rend l'homme participant de la nature divine. Cf. H. RONDET, *op. cit.*, p. 85, n. 2.

(4) Le P. Jean DANIELOU voit dans l'incohérence d'Origène un échec intéressant, en ce qu'il réserve le mystère au lieu de le confisquer au profit de l'esprit de système. Cf. *Origène*, La Table ronde, 1948, p. 306. Malgré ses emprunts à la philosophie grecque, il est sûr qu'Origène est avant tout, comme le dit le P. DE LUBAC, un homme d'Eglise, voire « le premier des grands spirituels chrétiens » (*Histoire et esprit, L'intelligence de l'Ecriture d'après Origène*, Paris, Aubier, 1950, p. 44).

(5) La théorie de la θεοποίησις culmine avec cet auteur. Cf. H. RONDET, *op. cit.*, p. 91 ; F. CAYRÉ, *Patrologie et histoire de la théologie*, II, 4^e éd., Paris, Desclée et C^{ie}, 1947, p. 37-39.

La christologie et la pneumatologie étant enfin mises au point (1) (ce qui demanda près d'un demi-millénaire de recherches) (2), la théologie mystique se trouva vraiment fondée avec le Pseudo-Denys. Celui-ci, recourant à des schèmes néoplatoniciens, sans réduire la factualité dogmatique et sacramentelle désormais intangible, réconcilie théodicée et apophatisme, déification et dialectique d'assimilation, procession et hiérarchie ecclésiale (3). Cette doctrine spirituelle, prolongée par Maxime le Confesseur, eut la bonne fortune de séduire à la fois l'Orient (4) et l'Occident (5). Si, par la suite, l'Occident fit appel à une problématique aristotélicienne pour spécifier scientifiquement la méthode de sa théologie, il n'est pas dénué d'intérêt de remarquer que la spiritualité chrétienne ne put jamais s'empêcher, pour le meilleur ou pour le pire, de parler un langage néoplatonicien.

Considérée du sommet dionysien, la construction patristique grecque apparaît comme un monument grandiose. Néanmoins, elle ne laisse pas, dans son ensemble et pour le détail, de montrer quelque disparate. La différence des cultures, des talents, des aptitudes intellectuelles, explique ce manque d'homogénéité. On a beaucoup parlé du platonisme des Pères (6), et l'expression n'est pas sans fondement. Mais il faudrait pouvoir ressaisir en

(1) Cette dépendance de la théologie de la grâce par rapport à l'élaboration de la christologie et de la pneumatologie, montre à quel point la notion de grâce est solidaire des données positives apportées par le Nouveau Testament. Le « factuel » et le spirituel s'unissent en elle. C'est pourquoi il est impossible d'en faire une catégorie « hors situation ».

(2) On lira avec intérêt les développements de G.-L. PRESTIGE sur ce point. Cf. *Dieu dans la pensée patristique*, trad. fr., Paris, Aubier, 1955, pp. 83-251.

(3) On doit au Pseudo-Denys, d'avoir montré que les *noms divins* ne sont pas Dieu, mais la condition de nos visées de Dieu. Également, que la hiérarchie ecclésiale, dans son activité sacramentelle, peut être considérée comme expressive de l'ordre intérieur aux esprits, ou encore expressive du mouvement de valorisation qui procède de Dieu. Enfin, que la conversion consiste à la fois à graver les degrés de l'activité hiérarchique manifeste et à prendre conscience de l'illumination divine qui fait de l'esprit un relais de lumière et de sainteté. Cf. *Œuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, trad. M. DE GANDILLAC, Paris, Aubier, 1943. Cf. aussi René ROQUES, *L'univers dionysien, Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Paris, Aubier, 1954.

(4) Selon V. LOSSKY, cette doctrine préserva l'Eglise d'Orient de toute réification de la grâce. La diffusion de la grâce se fait par une effusion énergétique qui se répand directement à partir de la source trinitaire (théorie des énergies incréées). Cf. *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris, Aubier, 1945, pp. 64-86. Le psychologisme trinitaire d'Augustin est ainsi récuse (*ibid.*, p. 78).

(5) Grâce, en particulier, à la traduction latine de Scot Erigène (cf. Dom CAPPUYNS, *Jean Scot Erigène*, Louvain, Desclée, 1933, pp. 150 sq.) et à la méprise sur l'identité de Denys confondu avec l'Aréopagite converti par saint Paul.

(6) R. ARNOU, *Dictionnaire de théologie catholique*, « Platonisme des Pères », fasc. CVIII-CIX, c. 2322-2392, Paris, Letouzey, 1934.

chaque auteur le critère méthodologique (s'il y en eut un) selon lequel fut opéré le tri des thèses platoniciennes en vue de leur application au donné biblique. A juger en gros, on ne s'arrache pas à l'impression que les Pères, en des écrits souvent circonstanciels, lurent vite et procédèrent à une simple annexion apologetique. Dépourvus quelquefois de tout souci critique (l'intention pastorale en dispense), ils choisirent dans la philosophie de leur temps ce qui venait à leur dessein. D'où un concordisme de nature tactique. Il fallait, tant bien que mal, relier au providentialisme des économies de salut l'appareil mythique des schèmes de genèse, de préexistence, de démiurgie, de conversion, qu'on trouve consignés chez Platon et ses héritiers. Comme l'a écrit M. Gilson, « la pensée chrétienne a retenu du platonisme tout ce qu'un historien moderne de la philosophie relèguerait au second plan d'un exposé de la doctrine de Platon, et qu'elle a au contraire négligé tout ce que ce même historien y situerait spontanément au premier plan. La théorie de la science, la dialectique des Idées, la doctrine de l'Etre et de l'Un telle que l'exposent le *Parménide* et le *Sophiste*, rien de tout cela n'a longuement retenu l'attention des penseurs chrétiens. En revanche, ils se sont jetés avec avidité sur ce que le *Timée* racontait de la création du monde, ou sur les enseignements de Platon touchant l'origine des âmes et leur destinée future » (1). Le résultat d'un tel choix et de tels compromis fut, dans plusieurs cas, la confusion de l'éternel et du temporel, de l'intelligible et du sensible, de l'idéal et de l'imaginatif. Au lieu de s'en tenir à l'attitude d'intériorité rénovatrice (celle même de Jésus), on s'est parfois complu dans les représentations plus que dans la spiritualité même. Et comme la crainte et l'espoir se conjuguent aisément pour quêter quelque assurance contre l'inconnu de l'au-delà, on s'est fait de la sotériologie une conception volontiers anthropocentrique (2). En outre, toujours dans le prolongement de l'inquiétude, on a construit une eschatologie avec les éléments les plus disparates, faite pour effrayer les méchants et rassurer les bons, disons même pour effrayer le méchant que chacun porte en lui, pour rassurer l'homme de bonne volonté qui s'y trouve aussi. Bien sûr, ces remarques ne peuvent faire oublier que les Pères ont transmis l'essentiel du message. Étant plutôt pasteurs, prédicateurs (et

(1) Le Christianisme et la tradition philosophique, in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1941-1942, vol. II, p. 252.

(2) Et même anthropomorphique. Qu'on pense à un sauveur qui paie rançon, qui feinte le diable, etc. Il est vrai que « racheter », par allusion à l'esclave qu'on émancipe, signifie directement « libérer ». Mais justement il ne faut pas s'attacher au réalisme physique de l'image.

qui plus est, prédicateurs éloquents), ils n'ont pu se défendre de l'ornement. Mais ils n'ont jamais voulu trahir ni altérer le dépôt qui leur était commis. Malgré cela, on doit bien constater — le cas de saint Augustin ne pourra, hélas, nous convaincre du contraire — que le génie ne suffit ni à redresser la pente des tempéraments ni à faire prévaloir en toutes choses le spirituel sur l'imaginatif, le réflexif sur l'anthropomorphique.

III

La synthèse augustinienne concernant la grâce est à répartir sur plusieurs niveaux. Lorsqu'Augustin noue l'antinomie féconde de la grâce et de la liberté, il se porte à des conclusions dont la pénétration n'a pas été dépassée. Lorsqu'au contraire il redescend au plan psychologique et qu'il s'appesantit, avec un regret émouvant et sincère, sur l'expérience du péché, il se hâte de réintroduire les schèmes auxiliaires les plus ambigus (1). C'est ce que quelques exemples, en dehors d'une reprise de détail que nous n'avons pas à faire, pourront nous aider à comprendre.

1. GRÂCE ET LIBERTÉ

Pour Augustin, la grâce est participation à la nature divine ; toutefois, l'homme, en cette participation, garde sa nature à lui(2). Le schème est ici, à la fois, participationniste et, faute d'un terme meilleur, naturaliste ou essentialiste (3). Mais il s'assouplit à l'occasion. Augustin, comme l'ensemble des Pères, parle d'inhabitation de l'Esprit (4). De même, avec Jean, il parle d'insertion et de permanence dans la charité, qui est Dieu même (5). Le schème est alors purifié, en dépit du langage, de sa spatialité ; il assure un contact, une communion tout à fait intime entre l'âme et Dieu. La médiation du Christ s'intériorise dans ce cas

(1) Je ne cherche pas, par manie de négativité, à faire éclater chaque auteur en deux parts. Un tel procédé conduirait à désintégrer toutes les doctrines. Chaque vision du monde reste accordée à la complexité de la conscience incarnée et de la conduite concrète. De ce fait, elle offre un ensemble de plans ou de niveaux. Elle doit donc être différenciée. Ceci revient à spécifier ses diverses expressions et à chercher le rapport des unes aux autres. Ainsi, la différenciation travaille pour l'intégration. Cependant le critique doit dénoncer impitoyablement les confusions qui seraient faites entre expressions, ou projections, de valeur inégale.

(2) Cf. *Epist.*, 140, 10. *P. L.*, 33, 542.

(3) *Substantialiste* serait excessif, car aucune définition technique, et de surcroît chosiste, n'intervient ici. Saint Augustin, dans sa lettre à Honorat, fait simplement écho à 2 *Pi.*, 1, 4 : *ut per haec efficiamini divinae consortes naturae.*

(4) *Epist.*, 187, 35. *P. L.*, 33, 845.

(5) In *Epist. Joan. ad Parth.*, IX, 1. *P. L.*, 33, 2045.

au maximum ; établissant partout des liaisons d'ordre spirituel, elle fait œuvre d'unité intérieure ; elle construit ce qu'Augustin appelle, sublimant l'analogie biologique du corps organique, le Christ total (1). Cette interconnexion ne fait pas que solidariser les consciences. Elle les unifie chacune pour son compte ; et même elle ne peut les unir entre elles que si elles sont d'abord réconciliées chacune avec soi. Autrement dit, la grâce universellement liante est aussi la grâce intrinsèquement libératrice ; elle prévient la dissipation et surmonte la division (2).

Cependant, la victoire sur la dispersion ne peut être acquise que par l'affrontement de deux attraites, le plus fort des deux l'emportant sur l'autre : la grâce, explique fort bien M. Gilson, « substitue la délectation du bien à celle du mal » (3). Expérience psychologique, qui est celle d'une lutte à la fois éprouvante et exaltante ; la résistance des passions et l'appel de la vertu se trouvent aux prises pour nous rappeler en même temps notre servitude et notre grandeur. Mais si la délectation du bien devient la plus forte, l'épreuve du combat se change en libération. Il n'en peut aller autrement pour une spiritualité qui définit grâce et liberté par un même progrès vers l'unité. Le libre arbitre, en effet, n'est pas à confondre avec la liberté plénière, qui coïncide avec l'impeccabilité (4). Dans ce sens Dieu seul est parfaitement libre ; d'où l'on conclut que seul il peut libérer l'homme parfaitement. On aboutit ainsi à une conspiration de la grâce et de la liberté, ce qui interdit par avance de les opposer comme deux choses exclusives l'une de l'autre.

Si l'explication cessait sur cette remarque, le philosophe se réjouirait de voir déjoué le piège des options contingentistes, et surmontée l'illusion d'une liberté d'indifférence. Il se réjouirait aussi de voir la communion à Dieu définie comme un passage à l'unité ou à la liberté pure. Et il penserait que, dans ces conditions, le problème des rapports du temps et de l'éternité peut recevoir une solution heureuse ; il retrouverait la notion d'une temporalité qui se déploie pour exprimer, non une antériorité contraignante, mais une actualité toujours vive. Bref, il serait stimulé par la présentation d'une liberté que la présence divine, loin d'aliéner, aide au contraire à se désaliéner elle-même ; non seulement il n'aurait rien à objecter, mais il aurait plus d'un compliment à

(1) *In Epist. Joan.*, I, 2. *P. L.*, 35, 1979.

(2) Cf. *Conf.*, liv. VIII, X, 22, édit. LABRIOLLE, t. I, Paris, Belles-Lettres, 1925, pp. 194-195.

(3) *Introduction à l'étude de saint Augustin*, 2^e éd., Paris, Vrin, 1943, p. 210.

(4) *Op. imperf. contra Jul.*, V, 38. *P. L.*, 45, 1474.

faire à une théorie de la grâce qui travaille pour l'autonomie. *Dilige et, quod, vis fac*, voilà quelle serait la devise de cette éthique de la charité, dont aucune morale ne peut, sur son plan de disjonction entre bien et mal, fournir l'équivalent. Entre Augustin affirmant que l'homme est libre dans la mesure où il prend pour objet de délectation la liberté même (1) et Spinoza réclamant que le bien soit accompli pour lui-même, non par crainte du mal (2), on ne voit guère de différence; l'intériorité est défendue de part et d'autre avec une égale énergie.

2. DANGER DU PSYCHOLOGISME

Et pourtant il est par trop clair qu'on ne saurait poursuivre longtemps la comparaison, du moins sans briser l'accord. C'est dans Paul et dans Jean qu'Augustin puise son inspiration plus que dans les livres des philosophes, même néoplatoniciens (3). La libération de l'homme suppose un libérateur, qui est le Christ (4). Et l'attrait d'en bas, opposé à l'attrait d'en haut, n'est autre que la fascination du péché, dont Augustin a connu la terrible emprise. C'est pourquoi les coordonnées de l'expérience humaine ne sont plus, abstraitement considérées, la liberté prolongée par la grâce et la ligne du moindre effort qui conduit à la dispersion. Ce sont, très concrètement, selon l'histoire personnelle d'Augustin, celle de la concupiscence à laquelle on cède et celle de la paix qu'on retrouve en acceptant le secours divin. Quoi d'étonnant dès lors que cet esprit déchiré fasse la philosophie de sa conversion? et qu'attentif à regretter ses fautes comme à louer son Sauveur, il passe spontanément de cette introspection douloureuse à l'interprétation que l'Écriture a donnée du drame humain? Pour quiconque a pris l'habitude d'observer les mouvements de son âme, à la suite d'une crise morale ou religieuse, la piété est une délivrance qui succède au désarroi intérieur. En même temps, devenue plus soucieuse de savourer sa quiétude que de critiquer les représentations du don de paix et d'amour, il arrive que la conscience préfère

(1) Cf. E. GILSON, *op. cit.*, p. 211, qui cite *In Joan. Evang.*, XLI, 8, 10. *P. L.*, 35, 1698.

(2) Cf. *Traité théologico-politique*, in *Œuvres de Spinoza*, trad. APPUHN, II, Paris, Garnier, 1928, p. 99 : « ... chercher le bien par amour du bien et non par crainte du mal... ».

(3) Sur les rapports généraux de Plotin et d'Augustin, on consultera *Les conversions de saint Augustin*, par J.-M. LE BLOND, Paris, Aubier, 1950, et surtout *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, par Pierre COURGELLE, Paris, E. de Boccard, 1950.

(4) *In Joan.*, XLI, 11. *P. L.*, 35, 1698.

aux tâtonnements de la réflexion l'histoire plus familière des aventures du cœur. Le psychologisme lui agréa, parce qu'il répond à l'une de ses exigences. Même sachant que c'est là un plan inférieur et qu'au-dessus règne l'ordre des relations intelligibles — dans le cas d'Augustin l'estime pour cet ordre est indéniable — le converti garde une secrète complaisance pour ce qui fut le lieu tout à la fois de sa déchéance, de son tourment et de son salut. De fait, il ne semble pas niable que la phénoménologie religieuse — pour adopter un terme moderne — ait prévalu chez Augustin sur sa métaphysique elle-même. Ceci explique que dans sa théologie de la grâce, nous allons le voir, l'aspect médicinal ait conquis une telle place, entraînant avec lui tout le cortège des schèmes psycho-empiristes.

Ce qui compte, en effet, aux yeux d'Augustin, c'est la claire vue de notre situation réelle. La grâce n'est pas la déification offerte à un simple aspirant à l'absolu. Elle est le relèvement d'un blessé, et son remède. Augustin fut ce blessé, qui utilisa ce remède. Le péché d'origine, il le porte en lui, par ce pouvoir qu'il détient de faire fructifier la faute. L'histoire d'Adam, loin d'être étrangère à sa psychologie, l'explique à lui-même, et aussi bien, en vis-à-vis, l'histoire du nouvel Adam. Ce jeune homme qui, de son propre aveu, aimait d'aimer, savait fort bien que seul un amour plus exigeant est capable de triompher des honteuses amours. Or, sachant cela, il n'a pu trouver qu'un insurpassable amour, celui du Christ qui donne sa vie pour ses frères. Dès lors, la logique du cœur le presse. Il passe de la frivolité à la pureté, comme on passe d'un attrait faiblissant à un attrait croissant. Il a la conviction de refaire le trajet de la chute adamique au sacrifice rédempteur, quand il se porte (ou plutôt se sent porté) de la grâce d'en bas à la grâce d'en haut.

Cette description, tous les biographes d'Augustin l'ont faite ; elle émeut, elle touche. Le critique réclame pourtant le droit d'être indiscret. Car le parallèle paulinien des deux Adam est susceptible d'utilisations bien différentes. Mise à part la positivité du fait Jésus, qui conditionne la foi chrétienne, l'exemple d'Adam peut recevoir son efficacité du plan spirituel ou du plan empirique. Ou encore, pour parler avec plus de précision, l'homme qui s'efforce de comprendre sa propre expérience — et les auteurs de la Bible eurent les premiers cette ambition — peut, soit prendre conscience de son orientation à l'aide des représentations qu'il s'en donne, soit se complaire dans ces représentations et finalement ne plus savoir à quoi elles renvoient. Dans le premier cas, le procédé est non seulement correct, mais profitable ; il

est la démarche normale de toute pensée humaine, lorsqu'on rend celle-ci à sa complexité ; il s'agit d'un comportement global qui fait jouer solidairement tous les plans de la subjectivité incarnée ; certes, pour les différencier avec rigueur, il faudrait une réflexion seconde ; du moins, la pensée spontanée n'est-elle pas condamnée à les confondre nécessairement. Dans le second cas, au contraire, la confusion est faite ; en outre, elle est d'autant mieux entretenue qu'une théorie fausse de l'objectivation aura pu intervenir entre temps. Car, selon une remarque de Spinoza, conforme au simple bon sens, si une initiative de premier mouvement peut respecter les distinctions que cependant elle ne pose pas en tant que telles, en revanche une tentative réfléchie, ignorante de la connaissance vraie, introduit des distinctions illégitimes qui répandent partout l'erreur. Cela se vérifie au mieux en ce qui concerne les représentations archaïques de l'expérience de la faute. Rendues au contexte de leur origine, elles retrouvent leur signification et leur valeur de vérité. Arrachées à ce contexte, reprises et durcies selon un mode d'objectivation faussement savante, celui que techniquement on appelle empirisme, elles prennent un sens fort éloigné de l'ancien, et qui devient vulnérable (1). On s'imagine restituer de l'histoire ; en réalité, on fait un usage contestable de schèmes d'autant plus délicats à manier qu'ils sont plus primitifs et que, tel celui d'hérédité biologique appliqué à la transmission d'une disposition morale, ils se refusent d'eux-mêmes à changer de niveau de peur que ne soit compromis le plan supérieur qu'ils étaient faits pour soutenir. L'enjeu ici est donc particulièrement grave : le critique doit y avoir l'œil. Il ne peut cautionner que la réaction toute spontanée, naïve mais loyale, de l'âme simple, ou bien la vigilance réflexive méthodiquement exercée. En dehors de là, il n'y aurait que méprise ou abus de confiance.

Or c'est une question de savoir si Augustin a consenti à descendre sur le plan du psychologisme, voire de la connaissance vulgaire, par dévouement pastoral (2), par gauchissement polé-

(1) C'est pourquoi Augustin, vers 390, se garde avec soin de ce travers ; il va d'emblée à la réalité spirituelle : cf. *De Gen. contra Manichaeos*, II, 12, 20. Mais vers 426, l'auteur des *Retractationes*, qu'on dit correctrices et qui parfois sont d'une moindre rigueur philosophique, réintroduit des schèmes réalistes, comme celui de péché héréditaire. Or sur ce point on a lieu d'être inquiet, en raison des concomitants traducianistes qu'Augustin n'élimina jamais tout à fait (Tixeront n'en fait pas mystère : cf. *op. cit.*, II, p. 478). Chose curieuse : le traducianisme a été réprouvé par l'Eglise. Le schème d'hérédité qui lui était lié n'a cependant pas été éliminé.

(2) A ce propos, le procédé qui consiste à corriger un traité technique par un sermon paraît pour le moins surprenant. Comme le sermon tourne facile-

mique, ou bien si, par électisme, il a recueilli les anthropomorphismes bibliques (1) et les a juxtaposés, sans mise en garde, aux thèses philosophiques qui lui étaient chères (2). Sans doute n'aura-t-on jamais la clef d'un tel problème (3), car Augustin n'a pas toujours défini avec précision la qualité qu'il reconnaissait aux divers genres littéraires abordés dans son œuvre.

3. DIALOGUE AVEC LE MORALISME

Ce qui semble indéniable, c'est que l'argumentation avec Pélage, par exemple, se place sur le terrain de l'adversaire. Le commentateur du quatrième évangile, celui qui pouvait affirmer le primat de la charité, la libération intégrale du vouloir par le plein amour (4), bref l'auteur qui savait transcender toute morale conflictuelle, est aussi celui qui voulut dialoguer avec le moralisme. Ce faisant, il retourne au psychologisme, pour lequel une part de lui-même gardait une secrète complaisance. Dès lors, il se dresse avec succès contre la suffisance pélagienne, contre ce stoïcisme mal évolué qui, constatant que la volonté est un don initial de Dieu, entend lui faire porter l'efficacité qui

ment à l'empirisme édifiant, on devine pourquoi tant de commentateurs en font un si large profit.

(1) Ces anthropomorphismes restent valables s'ils sont compris dans leur intention ; ils ne le seraient plus si on leur donnait indûment, comme anthropomorphismes, une portée métaphysique.

(2) M. Jean GUITTON marque bien la différence entre le jeune converti, fondateur de la Platonopolis, et l'évêque obligé d'adopter un nouveau langage et une nouvelle méthode. Cf. *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, p. 97.

(3) Dans *Source chrétienne et allusions païennes de l'épisode du « Tolle, lege »* (saint AUGUSTIN, *Confessions*, VIII, 12, 29), in *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 1952, n° 3, pp. 171-200), M. Pierre COURCELLE montre que cet épisode est une affabulation littéraire destinée à « traduire dramatiquement l'appel intérieur qui le (saint Augustin) conduisit, après sa conversation avec Ponticianus, à se vouer pour toujours à la vie continentale ». Aux pages 189-190, il explique que si Augustin a critiqué les mythes immoraux et mensongers, il n'a pas condamné certains types de fiction, tel « un récit qui, en vue de faire entendre une réalité profonde, décrit comme arrivés des événements qui ne sont pas arrivés ». Personne n'oserait étendre cette remarque (faite par M. Courcelle dans le cadre du « Tolle, lege ») au cas des récits bibliques que commente Augustin pour expliquer le sens de la sotériologie chrétienne. Du moins, on peut penser que saint Augustin, de par sa culture, n'avait pas une conception rigide et univoque de la réalité des événements rapportés dans l'Ancien Testament. L'historicisme religieux n'a vu le jour, par des méprises regrettables, que dans les temps modernes. M. ELIADE a raison d'écrire : « L'historicisme comme tel est un produit de décomposition du christianisme ; il n'a pu se constituer que dans la mesure où l'on avait perdu la foi dans une trans-historicité de l'événement historique » (*Images et symboles*, Paris, Gallimard, 3^e éd., 1952, p. 224).

(4) In *Epist. Joan. ad Parthos*, VII, 8. P. L., 35, 2033.

mène à la liberté pure (1). Seulement, Augustin ne fait plus appel, pour réfuter cette thèse, au décalage entre notre liberté initiale, écartelée entre le bien et le mal, et notre liberté terminale, celle que la grâce identifie à la détermination exclusive au bien. Il entre dans la dimension psychologique de l'exercice des facultés ; il oppose la connaissance de la loi et la force de l'observer (2) ; puis, dans cette opposition, il loge notre impuissance, la grâce seule pouvant assainir et fortifier notre libre arbitre (3). Il va plus loin : il dramatise la déchéance de l'homme (4), il apporte des distinctions de mesure à l'intérieur de la grâce elle-même, et cela selon les phases de la durée (5). Surtout, en même temps que ces prises de position, Augustin développe une théorie de la prédestination dont le schématisme, fruste et sévère, contraste avec tant d'autres pages du docteur de l'amour (6). Les représentations chronomorphiques en font l'armature ; elles encadrent tout naturellement l'histoire du salut avec le parallélisme ou les contrastes classiques entre Adam et le Christ (7). Mais elles tendent aussi à rendre compte des intentions de Dieu qui, pour lors, sont assez peu libérales : avec le péché originel, l'humanité, devenue la *massa damnata* (8), n'a droit à rien, si ce n'est à suivre sa pente. Dieu, par miséricorde, tire de la masse de perdition ceux qu'il prédestine (9), tandis que les non-

(1) M. Etienne GILSON donne un résumé saisissant de la position pélagienne : « non pas la négation de la grâce, mais l'affirmation que c'est le libre arbitre qui est la grâce » (cité dans H.-I. MARROU, *De la connaissance historique*, Paris, Le Seuil, 1954, p. 266).

(2) Cette opposition rend service, mais à certains égards, elle est factice. Car si la loi était connue comme bien, d'une connaissance adéquate, et pas seulement comme crainte prohibitive du mal, la connaissance porterait en elle son efficacité. Il est vrai que, pour jouir d'une connaissance aussi plénière, la grâce est nécessaire en même temps qu'un grand effort de purification de soi (lequel reste exposé aux retombées). Mais on doit conclure de là que, sans la grâce, on n'a ni connaissance vraie ni volonté efficace, et non qu'on peut avoir la connaissance véritable sans la force suffisante.

(3) *De spiritu et littera*, 52. P. L., 44, 233.

(4) Le péché originel a entraîné jusqu'à la perte du libre arbitre. Cf. *Enchiridion*, 30. P. L., 40, 246.

(5) Cf. *De correptione et gratia*, 34. P. L., 44, 936. Distinction de l'*adjutorium sine quo* et de l'*adjutorium quo*. Adam a une grâce moins radicale que celle du Christ ; seule cette dernière donne à la fois, et comme en sous-œuvre, le vouloir et le faire.

(6) C'est là la dernière période : cf. principalement *De correptione et gratia*, *De praedestinatione sanctorum* et *De dono perseverantiae*. Augustin a-t-il eu deux philosophies, celle de l'élan constructif et celle du glissement polémique ? Cela s'est vu dans l'histoire ; on en pourrait citer des exemples illustres, même récents.

(7) On en a un échantillon dans *Serm.*, 27, 2. P. L., 38, 179. Par contre, bel exemple d'intériorisation dans *In Psalm.*, 70 (II), 1. P. L., 36, 891 : « Omnis homo Adam, Omnis homo Christus ».

(8) *Enchiridion*, 27. P. L., 40, 245.

(9) *De dono perseverantiae*, 16. P. L., 45, 925.

appelés, et en conséquence, les non-élus forment un vis-à-vis symétrique (1). En somme, il n'est plus question d'appel universel au salut, du moins après le fâcheux accident du péché d'Adam. On est en plein chronomorphisme par les schèmes antérioristes, et ceci reste passable, mais aussi en plein contingentisme : tout se joue sur un événement empirique (la faute originelle) qui décide de la suite, et qui en décide à la faveur d'une solidarité plus ou moins extrinsèque (2) entre le premier homme et ses descendants. La perspective s'achève ainsi sur une philosophie, qui survole le temps pour se placer du point de vue de Dieu et qui menace l'homme de prédéterminations d'autant plus injustifiées qu'elles dépendent d'un choix antérieur et extérieur aux individus que nous sommes.

Est-ce là la même inspiration que celle qui dicta le *De vera religione*, le *De doctrina christiana*, le *De fide rerum quae non videntur* ? ou même celle qui dicta les *Confessions* ? Les anciens traités, sans diverger du tout au tout, sont bien différents. Ils utilisent eux aussi maints schèmes providentialistes. Cependant, leur notion de temps est plus souple ; à la rigueur, on pourrait dire, à travers le *De vera religione*, par exemple, que l'action divine s'immanentise dans l'économie historique et que Dieu, nous prenant pour ce que nous sommes, et qu'il crée, condescend en quelque sorte à une adaptation nécessaire de la vérité à nos sensibilités (3). Au reste, si Augustin donne les motifs de cette pédagogie, ce n'est pas pour se confier au devenir en tant que tel, même orienté. De la durée unilinéaire il a su dire à l'occasion : « La vicissitude des moments successifs est comme une imitation de l'éternité » ; également ceci : « La nature de Dieu ne comportera rien qui ne soit déjà et n'a rien comporté qui ne reste désormais ; elle comporte seulement ce qui est, et c'est là l'éternité elle-même (4). » Il y a dans ces formules de quoi dégager un plan de vérité qui ne permet plus à la durée d'être seulement une ligne à sens unique. Le rapport du temps à l'éternité est plutôt celui de l'expression successive à la vérité une et actuelle. Dans ce cas, s'il paraît au sein du temps un être en qui l'expression se ramasse

(1) J'ai déjà signalé que les textes de Paul, sur lesquels Augustin croit pouvoir s'appuyer, visent davantage une prédestination collective à l'insertion dans l'Eglise qu'une prédestination individuelle à la gloire dans l'au-delà.

(2) De même, la solidarité avec le Christ est parfois conçue sous forme juridique et morale, ce qui entraîne une sotériologie assez empiriste. Cf. pour le détail historique, TIXERONT, *op. cit.*, II, pp. 382-383 : schèmes de substitution, de satisfaction, d'expiation propitiatoire, de dépouillement du démon.

(3) Cf. GUITTON, *op. cit.*, p. 123, la parole païenne reprise par Augustin : « la vérité est à la foi ce que l'éternité est à la création ».

(4) *En. in Psalm.*, 9, 7, 11. *P. L.*, 36, 120, 122.

sur elle-même pour donner la clef de tous les moments qui ont précédé et de tous les moments qui suivront, cet être devient le sommet ou le centre de l'histoire (1). Le temps n'est plus linéaire ; il culmine en son milieu. Comprise dans ce sens, la signification du fait Jésus serait de manifester qu'en un point, unique il est vrai, le temps et l'éternité, l'expressivité humaine et l'action divine, coïncident. Le Christ deviendrait le sommet et le nœud du théandrisme. Il serait vraiment le *Vinculum* de l'histoire et, à travers celle-ci, de l'histoire du monde. Toutefois, la découverte de ce lien universel (2), de cette unité capable de souder ensemble temps et éternité, fini et infini, ne pourrait faire oublier que le contingent a son économie propre : le nécessaire, l'actuel, le permanent ne peuvent s'y réfléchir que selon les structures de la conscience et de ses objets : *ad modum recipientis*. Du moins, on saisirait que la variété des expressions ou des projections (y compris les plus engagées dans la matérialité) s'ordonne, de plan de conscience en plan de conscience, à l'intériorité suprême qui les commande d'en haut. On comprendrait comment l'unité prescrit, sans que le multiple soit absorbé par elle, sans que le successif cesse de garder son originalité par rapport à l'actuel, d'un mot sans que la diversité des niveaux d'expression soit méconnue ; chacun d'eux joue un rôle ; il n'est pas question de dissoudre l'un ou l'autre ; il faut les intégrer tous, affirmer leur décalage respectif et leur solidarité mutuelle. Faute d'une théorie explicite concernant la nature expressive ou « projective » de la conscience, bien des auteurs religieux, même parmi les plus grands, n'ont pu que brasser confusément les notions ou les schèmes de la religion. Par là, ils sont demeurés en deçà du seuil critique.

Quoi qu'il en soit, l'œuvre d'Augustin nous aura appris, entre autres choses, et la possibilité de penser la grâce dans le registre de la liberté, et l'inconséquence qu'il y aurait ensuite à faire peser sur la liberté des prédéterminations. On dira sans doute que le donné scripturaire fut sur ce point la pierre d'achoppement, car il renferme maints anthropomorphismes (3). Mais si un prédicateur peut le recevoir et le faire valoir tel quel, le philo-

(1) Tel est le rôle du Christ pour Augustin, selon la suggestion de *Jn*, 17, 2-5.

(2) On devine par quel procédé cette découverte est possible. Elle consiste à appliquer au fait Jésus (notamment à travers la catégorie de Logos ou de Verbe) une structure métaphysique, qui pourvoit le Christ d'une médiation intelligible.

(3) Répétons que l'Écriture est mise en œuvre de la pensée spontanée. On ne peut lui reprocher de ne pas s'énoncer en termes de critique. Le tort serait seulement — nous l'avons observé — de vouloir conférer, sans passer par les transpositions nécessaires, une portée métaphysique aux notions ou aux schèmes qu'elle emploie. Ce concordisme est d'abord une confusion de genres littéraires.

sophe (voire le théologien) ne le peut pas. C'est ce que saint Thomas comprit. Son intervention, nous allons le constater, marqua un net progrès. Jusqu'ici nous avons vu la théologie de la grâce utiliser des catégories et des schèmes d'origine diverse, la source principale restant l'Écriture. Même Augustin, lecteur de Plotin, parle plus souvent — nous l'avons noté — le langage de la Bible que celui des *Ennéades*. Au contraire, à partir de saint Thomas (ou un peu avant), on va user d'une terminologie technique, empruntée au système d'Aristote (1). Ce recours à une problématique philosophique introduit aussitôt des modifications importantes.

* * *

En gros, la grâce pour l'âge patristique, c'est la présence dans l'âme de l'Esprit de charité ; l'esprit de l'homme et l'Esprit de Dieu se trouvent étroitement rapprochés, et même inter-pénétrés. Thèse à la fois de transcendance et d'intrinsécisme, pourvu qu'on la rende à sa pureté, en rétablissant partout la véritable fonction des références psycho-morales ou psycho-empiriques (2). Tout enveloppée des métaphores du Nouveau Testament, elle propose sous le voile du symbolisme une vérité et une valeur de vie dont le sens n'est pas douteux : la grâce est ce qui permet à la conscience de pousser son mouvement de conversion jusqu'à rejoindre la spontanéité même de Dieu ; par elle, l'esprit fait plus que discerner l'existence de son Principe ; il communie à la vie de celui-ci. De fait, lorsque la ferveur mystique a pris son essor et qu'elle a conté son histoire de manière ou d'autre, mais sans atténuation, elle a parlé hardiment, soit d'une identité de l'Esprit-Saint et de la charité, comme Pierre Lombard (3), soit d'une conspiration de l'âme juste à la spiration de l'Esprit en Dieu, comme Jean de la Croix (4), soit, plus sim-

(1) Saint Thomas continuera pourtant, comme saint Augustin, à user des schèmes scripturaires (notamment filialistes) à côté des schèmes philosophiques.

(2) L'encadrement « mythique », les coordonnées imaginatives, ont joué un rôle important à l'âge patristique. Si ce rôle est fonctionnel, il reste accordé à la pensée spontanée (d'où l'impression de fraîcheur qu'on éprouve à relire les Pères après avoir lu les théologiens). S'il acquiert une portée objectiviste, l'équivoque est proche. Mais peut-être l'objectivisme vient-il du lecteur moderne, qui change en théories philosophiques des considérations beaucoup plus fluides.

(3) *I Sent., dist.*, 17, c. 1 (Quaracchi, t. I, p. 106). Cette opinion du Lombard fut rejetée ou bien travestie pour être admise.

(4) *Cantique spirituel*, 38^e strophe. Ce pourrait être là une « union noétique », pour reprendre un terme de Jean BARUZI (cf. *Saint Jean de la Croix*, 2^e édit., Paris, Alcan, 1931, p. 668) et qui, plutôt qu'une *théopathie*, serait une *théergie*. — RUYSBROECK tenait de son côté que la Trinité accomplit très réellement ses opérations dans l'intimité de l'âme juste : cf. *Œuvres* (trad. des Bénédictins de Wisques, t. I, pp. 128, 131, etc.).

plement, de voir par les yeux de Dieu, comme maître Eckhart (1). La proximité divine allait ainsi, sinon à une identité stricte (ce qui est exagération verbale), du moins à une union intime, qui donne toute la mesure de l'ancienne théorie de la *θεοποίησις*. Or désormais, en passant de l'âge patristique à l'âge théologique, il n'en sera plus de même, au moins dans l'expression.

La raison en est dans des précisions de vocabulaire que seul un disciple d'Aristote pouvait inventer et respecter. La présence divine va se chercher des supports dans l'âme. Le schématisme du substrat entre en scène. Au lieu de se médiatiser elle-même dans l'âme, la grâce se donnera des médiations objectives à l'intérieur du sujet. Ces médiations sont celles des vertus, dont la portée morale sera relevée dans certains cas à un plan supérieur, dit théologal. Comme chez Aristote les vertus sont, de surcroît, des habitus, la grâce devient un don fini, une acquisition (2) qui s'ajoute, sur le mode de l'avoir, à un être défini comme substance. Deux conséquences s'ensuivent. D'une part, le moralisme orgueilleux d'un Pélagé est éliminé ; la nature humaine, à la faveur de schèmes substantialistes, n'est capable que de ses propres opérations ; la série des accroissements par adjonction relève d'une activité incommensurable à l'activité naturelle. D'autre part, le processus de déification s'identifie à une dialectique de type psycho-moral, et celle-ci est conçue, non comme un passage du multiple à l'Un (mystique de simplicité, schèmes de purification), mais comme un redoublement de la nature-substance par des rapports extrinsèques (mystique de dépassement, schèmes d'équipement) (3).

(1) Cf. l'analogie de la vision, et la déclaration d'ECKHART sur l'identité de l'œil de l'âme et de celui de Dieu, in *Maître Eckhart, Traités et sermons*, trad. fr., Paris, Aubier, 1942, p. 179. En condamnant Maître Eckhart, l'autorité religieuse voulut écarter le danger de panthéisme. Cependant beaucoup d'interprètes prennent à contresens des assertions fort pertinentes, par exemple les passages où ECKHART explique que voir Dieu est un degré supérieur à avoir conscience de cette vision (cf. *op. cit.*, p. 110). Il n'y a là aucun plaidoyer pour la confusion de l'âme avec Dieu ; il y a seulement affirmation d'une supra-conscience, qui est inconnaissance. Jean Baruzi retrouve celle-ci chez Jean de La Croix : cf. BARUZI, *op. cit.*, p. 621.

(2) Je dis *acquisition*, en ce sens que le sujet se trouve posséder à un moment donné quelque chose qu'il n'avait pas auparavant, non dans le sens de résultat d'un effort personnel. Les vertus théologales sont infuses, non conquises à force de travail.

(3) Deux philosophies morales sont ici en présence : à la vertu-adjonction s'oppose la vertu-purification ou la vertu-négation, à l'aristotélisme le platonisme. Sur ce point, cf. E. BRÉHIER, ΑΡΕΤΑΙ ΚΑΘΑΡΣΕΙΣ, *Revue des Études anciennes*, t. XLII, Mélanges Radet, Paris, 1940. — Fidèle à Aristote, saint Thomas présentera les dons du Saint-Esprit comme un équipement supplémentaire. Toutefois, le schème extrinséciste (qui rappelle le survêtement paulinien)

Ce changement est précisément ce qui impose et explique le schème de surnature. Le jour où la philosophie de la substance et de l'habitus s'incorpore à la théologie de la grâce, on peut dire que, la déhiscence de la subjectivité concrète étant accomplie, l'extraposition de la grâce divine et de la nature humaine est devenue logiquement nécessaire. Saint Thomas lui-même ne sera pas dupe du procédé : il juge sa propre problématique et, plus qu'aux schèmes aristotéliens, il tient à l'Évangile. Chez lui, la finalité surnaturelle maintiendra la cohésion du sujet humain, en se subordonnant la fin naturelle (1). Mais s'il advient que, moins méfiants de la pesanteur des schèmes, quelques théologiens altèrent le sens de cette subordination et fortifient à l'excès la nature dans son domaine, alors le surnaturel se trouvera superposé à une nature pure (2), comme on plaque sur un solide un autre solide. L'infidélité sera criante, et l'inconsistance de certaines représentations (par exemple, un sujet qui ne serait pas l'homme réel, mais l'homme abstrait, ramené à une définition scolaire qui exclut nécessairement la grâce) ne sera pas faite pour rassurer le critique sur la cohérence d'une théorie cumulant les erreurs de lecture.

ne doit pas abuser, au point de faire méconnaître la vivante unité du sujet ; celui-ci exerce simultanément les activités de grâce et de nature.

(1) Le P. DE LUBAC (cf. *Surnaturel*, pp. 110 sq.) a montré comment chez saint Thomas les deux fins surnaturelle et naturelle coexistent, comment la première se soumet la seconde, laquelle d'ailleurs ne concerne que le bonheur terrestre. Voir aussi sur ce point Henri BOUILLARD, *Conversion et grâce chez saint Thomas d'Aquin*, Paris, Aubier, 1944, pp. 77-80. Pour l'histoire du mot *surnaturel* et, en général, les controverses autour de la nature pure, on se reportera à l'ouvrage indiqué du P. de Lubac. Cet auteur a parfaitement exposé, quoique en dehors de toute technicité philosophique, comment le schématisme extrinséciste (origines cosmologiques, assimilation imaginative du prodigieux et du transcendant, etc.) a pesé sur le terme *surnaturel* d'un bout à l'autre de son évolution. Nos analyses devront beaucoup au P. de Lubac. Mais elles n'engagent que nous ; elles aboutissent d'ailleurs à des conclusions indépendantes.

(2) Toutefois, d'un point de vue philosophique (non théologique, puisque le théologien doit se mouvoir dans l'ordre *de facto* de l'appel au surnaturel), je maintiens que le philosophe, qui est libre de ses hypothèses, peut chercher à se représenter une destinée humaine, où la liberté ne serait pas pénétrée par un principe de libération absolue. L'esprit resterait une liberté limitée par une nature (au sens moderne) ; il n'accéderait pas (ce qui n'est possible que par grâce) à la liberté pure, il ne serait pas déifié. Il n'y a là rien de contradictoire. Tout au plus pourrait-on dire que le mouvement de libération ou de conversion serait comme retenu, cette rétention constituant effectivement le poids de la nature. L'esprit échouerait à faire coïncider de lui-même procession et conversion. Echec indéniable, mais, si l'on ose dire, cohérent. En tout cas, son caractère inéluctable en dehors de la grâce, à ceci de précieux qu'il marque la condamnation de toute spiritualité qui prétend aboutir par ses seules forces. D'où l'idée, qui est celle du christianisme, que l'impossibilité de franchir le seuil divin est une mise en demeure de discerner la grâce comme unique moyen de passage à la liberté pure.

CHAPITRE VI

SCHÈMES

PROPREMENT SURNATURALISTES : L'AGE DES THÉOLOGIENS

I

Si depuis sept siècles le surnaturel est devenu le schème-type de la grâce, il est important d'établir pourquoi et comment. Le terme lui-même est entaché de spatialité, c'est par trop clair (comme celui de transcendance). La question est de savoir si l'on peut, au moins en droit, le purifier malgré son origine, et à quelles conditions. Les métaphores se maintiennent parfois d'une langue à l'autre, et pourtant elles se colorent différemment selon les mentalités. Il faut dire comment le schème surnaturaliste se comporte au milieu des remous ; il surnage, il survit, il s'impose, non sans renouveler son visage, non sans changer, et peut-être du tout au tout.

1. SURNATUREL ET SURAJOUTÉ

Comme l'a montré le P. de Lubac, surnaturel équivaut souvent à *surajouté*. Mais l'adjonction peut se faire en deux sens. On dira, ou bien que le péché ajoute à la nature intègre (celle d'Adam), ou bien que la grâce ajoute à la nature tout court, c'est-à-dire à la nature humaine définie seulement par le fait d'avoir une âme et un corps. Le premier cas est celui de Scot Erigène, pour qui le surajouté est conséquence du péché (1). Le second sera celui d'Abélard et des théologiens postérieurs. On

(1) H. DE LUBAC, *op. cit.*, p. 376. — Scot Erigène mêle à sa théorie du péché originel l'idée que le corps et la division des sexes sont le résultat, aussi l'expression, de la chute. En outre, il estime qu'il n'y a pas eu d'intervalle de temps entre la création et la chute. Cf. CAPPUYNS, *op. cit.*, p. 359.

devine ce qui résulte de cette différence. Le surajouté de corruption est de trop ; il s'agit de le résorber. Le surajouté de sanctification est, au contraire, un gain précieux ; il s'agit d'en apprécier le bienfait et de refuser tout égoïsme naturel qui compromettrait la dispensation d'une telle faveur. Excroissance du péché ou surcroît de vie divine, le surajouté peut être pris en deux sens diamétralement opposés.

On pressent aussitôt que des mentalités également opposées feront la fortune de l'une ou l'autre signification. Placez-vous en contexte platonicien (comme les Pères) : il s'agira de se dépouiller, de se mettre à nu (1), etc. Placez-vous plutôt en contexte aristotélicien (celui du moyen âge) : il s'agira, la substance ramenée à ses composantes (matière et forme), de déterminer quels accidents adviennent à son essence, quels *habitus* à ses facultés. On sera amené, ici et là, à parler de quelque chose de surajouté, mais qui ne désignera rien de commun. Le même mot recouvrira des objets et des démarches dissemblables. Seulement, on ne s'aperçoit guère du glissement. Car la confusion se trouve favorisée par les analogies vestimentaires qu'emploie saint Paul. Pour lui aussi, il est question de se dépouiller, de s'ajouter quelque chose. Mais, comme le note finement le P. de Lubac, il ne s'agit pas pour Paul d'insister sur le fait du dépouillement, ou au contraire, sur le fait de se vêtir à nouveau, pour fonder sur l'un ou l'autre exemple une terminologie mystique. Il s'agit simplement d'illustrer par l'échange des vêtements les exigences de la conversion. Ni dépouillement seul ni habillement seul, le propos de Paul évoque plutôt la nécessité d'une substitution : au dépouillement du vieil homme doit succéder l'action de revêtir l'homme nouveau. En d'autres passages, l'Écriture suggère des images analogues. Le changement de tenue est une métaphore suffisamment claire par elle-même (2). Aucune

(1) Le thème des tuniques qu'il faut enlever se retrouve partout : Platon, Plotin, Philon, Origène, les Gnostiques et maints auteurs chrétiens, héritiers du platonisme. On lira avec intérêt : Jean PÉPIN, Saint Augustin et le symbolisme néoplatonicien de la vêtue, in *Augustinus Magister* (1954), pp. 293-306.

(2) Le schématisme vestimentaire est moins extrinséciste qu'on ne pense. Le symbolisme du vêtement profane, à plus forte raison celui des habits liturgiques, qualifie une certaine relation de soi à autrui, de soi au monde, de soi aux valeurs. A lui seul, il résume une civilisation, une culture, une histoire ; il exprime une manière d'être, à tout le moins une intention de manifester son être par tel apparaître. Le vêtement valorise la perception de soi par autrui ; il instruit l'entourage, non seulement de ce que fait (socialement ou professionnellement) celui qui le porte, mais encore, à quelque degré, de ses dispositions intérieures, parfois de son orientation profonde ; au minimum, il apprend aux autres par quel personnage on entend traduire sa personnalité propre. C'est pourquoi changer d'habit c'est aussi changer d'univers. Et parfois

méprise n'eût été commise sur son compte, si les auteurs n'avaient pas tenté de recouper le symbolisme paulinien par des schématismes voisins, mais différents. Dès lors qu'on s'essayait à rapprocher du texte de Paul les schèmes platoniciens de dépouillement ou les schèmes aristotéliens d'adjonction, on était conduit à fausser la comparaison vestimentaire : les uns pouvaient appuyer sur le *dévêtir*, les autres sur le *revêtir*. Pis encore, on risquait de ne plus s'entendre sur ce qui est à ôter et sur ce qui est à prendre : aux yeux des uns, c'est le péché qui ajoute à la simplicité de l'âme ; aux yeux des autres, c'est le secours divin qui s'ajoute à la nature humaine. Les images viennent donc à se brouiller. Dans un cas, il faut enlever le mal pour dégager le bien ; dans l'autre, il faut endosser le bien pour recouvrir et assainir la nature. Le *dévêtir* et le *revêtir* de saint Paul sont ainsi changés d'usage. On s'en sert à des fins tout autres, pour leur faire porter des schématismes étrangers. Un malentendu devait fatalement en résulter. Le revêtement, nécessaire pour les uns, allait apparaître comme incompréhensible aux autres. Dans ces conditions, l'ajouté serait aussi le postiche.

C'est à cela précisément qu'aboutit le langage du « super-additum », lorsqu'employé pour les besoins d'une ontologie substantialiste, il est lu par les tenants de l'ancienne tradition. Mais les théologiens disciples d'Aristote ne songeaient pas qu'en parlant la langue des habitus, ils risquaient d'être compris dans celle de la catharsis. Ils y songeaient d'autant moins que le relayage des schèmes, à travers l'analogie de l'échange des vêtements, leur permettait de croire que la démarche de dépouillement correspondait au premier temps de la dialectique, l'action de revêtir au second. Par là, ils en venaient même à conclure que la morale de purification est toute négative (alors que cette négation affranchit l'âme des déterminations) et qu'au contraire la spiritualité de rééquipement est seule positive. Bref, à la faveur (ou par le détour) d'une confusion de langage, c'est la philosophie de l'esprit qui progressivement s'inversait dans la philosophie de la substance. Ainsi, le surajouté, de rapporté par-dessous et en mal, s'est finalement trouvé rapporté par-dessus et en bien.

il convient, pour libérer la révolte du Moi contre les contraintes du paraître social, d'endosser, avec une tenue nouvelle, une autre expression de soi. Quant au luxe de l'apparat liturgique, il décolle intentionnellement du vêtir utilitaire (au besoin, l'archaïsme renforce le contraste) ; il a pour but d'accuser la distinction du sacré et du profane. Manière habile (elle éduque la conscience, elle flatte les sens) de substituer une sphère de valeurs à une autre sphère de valeurs.

Simple accident verbal, ce retournement de signification serait la joie du philologue et de l'historien. Mais l'affaire se gâte ; c'est le terme *surnaturel* qui pâtit des aventures du mot *surajouté*. Dès que le don divin est envisagé comme adjonction, la nature à laquelle on l'ajoute change de sens ; peu à peu, on la videra de ce qui primitivement, dans la tradition, faisait sa dignité. On commence, en effet, par déclarer surajoutés les secours de Dieu qui sont indispensables pour qu'une nature, ordonnée au partage de la vie divine, puisse réaliser sa destinée ; ce n'est que demi-mal : l'équipement supplémentaire est fourni en vue de l'accomplissement d'une fin qui reste intrinsèque à l'humanité concrète (1). Mais bientôt ce ne sont plus les moyens de la fin qu'on nomme surajoutés, c'est la fin elle-même. Un glissement s'est produit, et fort grave. On est passé, sans voir les conséquences, de ce que Dieu donne à l'âme pour lui permettre de réaliser son aspiration, à cette aspiration même, décrite elle aussi comme quelque chose que Dieu accorde en supplément à la nature humaine. D'un mot, on a confondu la destinée de grâce, dont la tradition ancienne ne douta jamais qu'elle fût l'unique, avec les dispositions spéciales que l'âme doit recevoir en vue de l'accomplir. Ce faisant, on altérerait le terme de *nature* ; on travaillait à le rendre neutre, et comme tout profane ; la nature n'était plus la condition humaine telle qu'en fait le Créateur l'avait constituée ; elle devenait la nature close, abstraite et séparée, qu'on obtient par artifice en déterminant ce qui lui est nécessaire aux termes d'une définition scolaire, basée sur la distinction de matière et de forme (2). Au bout du compte, l'homme se présente comme un être, si l'on peut dire, à deux étages : il comporte, d'une part, une nature stabilisée dans l'immanence, fermée, laïcisée, et, d'autre part, plaquée sur la première, une sur-nature, accordée à la transcendance, ouverte à la grâce, déiforme. Dualisme d'un genre nouveau, qu'on accepte, qu'on canonise, qu'on finit par déclarer seul valable, au point que, par une seconde audace, on n'hésite plus à le projeter en Dieu même : à un homme biplan il faut, par symétrie, un Dieu biplan ; on le forge, on invente le Dieu de la grâce et le Dieu de la nature (3), comme si le Créateur et le Sanctificateur étaient

(1) Le P. DE LUBAC (*op. cit.*, pp. 329 sq.) fournit les textes qui supportent ces interprétations.

(2) Une méprise historique favorisa cette vue. Les Anciens ayant parlé d'une nature humaine organisée en elle-même, on assimila la nature disgraciée à la nature païenne.

(3) Le P. BOUILLARD (*op. cit.*, p. 203) ■ vengé saint Thomas de l'honneur discuté qu'on lui faisait en lui attribuant une conception de ce genre.

deux Absolus ou exerçaient deux fonctions à des niveaux différents de l'Absolu. Le schématisme spatial manié sans discernement dégénère ainsi en fantaisie verbale (1).

2. SURNATUREL ET PRODIGIEUX

Comment, malgré ces équivoques et ces futilités, le schème surnaturaliste a-t-il conquis une place prépondérante ? Sans nul doute parce qu'il convenait parfaitement au vocabulaire substantialiste et accidentaliste. Egalemeut, parce qu'il répondait d'avance aux désirs du sens commun. Une fois la nature resserrée entre ses bornes logiques, son efficacité est contenue, ramenée strictement à l'échelle humaine. Et ceci est un moyen énergique de rabattre les prétentions de l'homme à se dépasser lui-même par lui-même ; l'usurpation du don divin est rendue impossible. C'est là un gain réel : il fait comprendre pourquoi tant d'auteurs tiennent que la gratuité des avances de Dieu est liée à une telle notion (2). Mais ce gain, qui est très remarquable, s'allie à un bénéfice plus discutable. Une nature renfermée dans ses limites, c'est aussi une nature aux pouvoirs très restreints, disons même aux pouvoirs chichement mesurés par la capacité ordinaire de produire certains objets, ou intellectuels, ou matériels. Dès lors, ce qui sort de l'ordinaire, du quotidien, ce qui échappe aux possibilités coutumières de la science, de l'art, de la technique (dans l'état de développement qu'ils atteignent en un moment donné), tout ce qui dépasse ce qu'on est actuellement capable de faire, surtout de faire à volonté, c'est-à-dire d'obtenir avec méthode, de reproduire avec maîtrise, tout cela sera qualifié de sur-naturel.

En d'autres termes, comme l'a fort bien lu sur textes le P. de Lubac (3), surnaturel, miraculeux, transcendant, peuvent, pour certains esprits, devenir interchangeables. A ce stade, tout s'absorbe dans la catégorie et dans les schèmes du prodigieux. Mais comme le prodige commence là où s'arrête le savoir-faire (qui suppose non seulement habileté pratique, mais loi de

(1) Le Dieu créateur étant déjà transcendant comme Cause première, la problématique surnaturaliste impose à ceux qui veulent respecter la spécificité de l'ordre de la grâce, de concevoir une transcendance redoublée pour le Dieu éleveur. On se met alors à parler d'une double transcendance ou d'une transcendance à l'intérieur de la transcendance. Bref, on risque de succomber au vertige de la hauteur. Le superlatif du spatial n'est pas sans flatter l'imagination.

(2) En fait, ces auteurs lient aussi leur idée de gratuité de la vocation originelle à une représentation contingentiste.

(3) Cf. *op. cit.*, pp. 396-400. Je répète que le commentaire m'engage seul.

connexion phénoménale), on finit par invoquer (pis, par convoquer) l'intervention divine expresse au terme, vite atteint, de l'ignorance humaine. Par une transduction qui alimente la piété, mais qui satisfait aussi le naïf orgueil de ceux qui estiment que Dieu seul peut faire plus qu'ils ne savent, on passe d'une défaillance (parfois provisoire) des moyens humains d'investigation et d'action au triomphe proclamé du Dieu surnaturel sur le Dieu de la nature (1). Comme si l'Absolu créateur disposait de moins de ressources que l'Absolu sanctificateur ! Comme si le savoir et la technique de l'homme avaient pu épuiser les secrets de la nature pour constater leur brièveté finale ! Comme si le déterminisme pouvait se rompre en un point sans se découdre de bout en bout et retourner au chaos (2) ! Comme si Dieu avait à déjouer ou à confirmer nos découpages et nos ordinations causales, qui restent des artifices opératoires ! Comme si surtout, ayons le courage de l'avouer, la grâce ne pouvait pénétrer dans l'homme que par un coup de force sur la sensibilité ! C'est l'occasion de répéter que ni le Dieu de la Nature ni le Dieu de la biologie et de la psychologie ne sont le vrai Dieu, celui qui est Esprit et amour, celui qui, selon le mot de Paul, prie en tout esprit de façon ineffable (3).

(1) Il y a transduction, par défaut de chaînons logiques intermédiaires. Il faudrait prouver que le prodige excède toute force naturelle, puis que cet excédent est d'origine divine, non d'origine simplement surhumaine. L'homme pieux ne s'embarrasse pas de la difficulté. Un schème imaginaire le convainc que le prodige dépasse la nature ; un schème finaliste lui fait prêter à Dieu des intentions anthropomorphiques. En tout cela, aucune faute, si l'intentionnalité religieuse se déprend de ses modes représentatifs pour n'adhérer qu'à Dieu seul.

(2) Ce déterminisme ne peut être réalisé à part de la prise de l'homme structurant des résistances ; en conséquence, les limites de la nature sont celles de nos méthodes et de nos instruments *actuels* ; elles peuvent être révolutionnées à chaque instant selon les métamorphoses des sciences et des techniques.

(3) En attendant de reprendre un jour pour elle-même la question du miracle, disons que la thaumaturgie (qui est aussi, à l'occasion, un genre littéraire, un index pédagogique de transcendance), offre un cas très intéressant d'utilisation religieuse de l'immanence psychologique. Tout homme a son style propre pour revenir à l'intériorité. Il peut y accéder du plus loin, même à partir d'une relecture de signes sensibles, surtout lorsque ceux-ci viennent à briser l'homogénéité de la perception quotidienne. Sa conversion peut être d'autant mieux obtenue que le contexte social où éclate le prodige est un foyer de ferveur religieuse. Il tombe en arrêt devant le phénomène ; il regarde les réactions de ceux qui l'entourent ; s'ils sont croyants, bons, généreux, il adopte leur interprétation ; la foi surgit en lui, à l'occasion du phénomène, d'un exemple humain qui le touche et l'entraîne. Il peut être seul, et néanmoins témoin d'un miracle ? Oui, mais il reste socialisé intérieurement, capable d'opérer la jonction d'un signe avec le signifié, moins par induction abstraite que par interférence avec des préoccupations, ou des informations, tirées d'un milieu de vie et d'une réflexion commune. La *fides ex auditu* est, là encore, infiniment plus forte que la perception brute. Personne ne s'en étonnera. Il faut bien que la foi surgisse de la conscience, non de la matière ou de la facticité.

3. SURESSENCE ET SURNATURE

Très au delà de cet empirisme surnaturaliste se situe un autre point de vue qui favorise l'emploi du mot *surnaturel*, sans en retenir la pesanteur spatiale. C'est la spiritualité de la « suressence », telle qu'elle s'est constituée chez le Pseudo-Denys avant de fructifier chez les mystiques qui ont suivi. Le parallélisme des termes a travaillé pour leur jonction. Ce n'est pas sans risque de confusion. Car la suressence, en dépit du préfixe équivoque, n'a rien d'une essence supérieure. Nous avons vu dans cette différence l'abîme qui sépare hénologie et ontologie (1). Qui dit essence, dit ensemble de déterminations, c'est-à-dire au sens technique, *ordre*. Au contraire, qui dit suressence, dit négation de toute détermination, absence d'ordre ; bref, la suressence, c'est l'*Un trans-ordinal*. Entre cette unité pure, simplicité parfaite, infini intensif, spontanéité absolue, et un symétrique superposé de l'ordre intelligible, qui est un et multiple, acte et loi, essence et existence, il n'y a pas homotypie, mais antitypie, non pas ressemblance, mais divergence du tout au tout. Deux philosophies s'affrontent ici et se repoussent. L'éclectisme peut sans doute les concilier, mais la logique les oppose. Il faut en prendre son parti. L'option est à faire entre une dialectique de la participation et une dialectique de la procession, entre l'Être et l'Un. Selon le sens du choix (2), on doit aboutir, soit à une transcendance surajoutée, soit à une transcendance intrinsèque. Seule la seconde triomphe de tout schème spatial.

Dans ces conditions, assimiler *suressentiel* et *surnaturel* semble illégitime. Car *surnaturel*, interprété selon la métaphysique de la substance et la psychologie des habitus, désigne un doublet de la nature, bien que le doublet dont il s'agit soit infiniment supérieur à l'original. A l'appareil des facultés naturelles se superpose l'appareil des facultés surnaturelles ; il y a symétrie, il y a redoublement ; de fait, on déclare qu'il y a deux ordres, ce qu'il convient de prendre au sens fort : au plan des déterminations à finalité immanente s'ajoute, par-dessus, le plan des déterminations à finalité transcendante. Ainsi, de part et d'autre, des ensembles déterminés ; en haut comme en bas, même multiplicité ou multiplicité correspondante, ce qui contredit à la

(1) Cf. notre *Problème de Dieu*, chap. III.

(2) En fait, saint Thomas, qui pratique l'ontologie aristotélécienne, la redresse par l'apophatisme final. Il échappe, à sa manière, au dilemme que nous posons. Son apophatisme purifie, sans toutefois le surmonter, le plan des transcendants.

véritable suressence. Le surnaturel, compris de la sorte, n'est plus du supra-essentiel ou du trans-essentiel ; c'est de l'essentiel porté à un niveau plus élevé.

Malgré tout, en revenant au mot lui-même, il y aurait un moyen de sauver le surnaturel. En effet, ce qui est dit au-dessus de la nature peut signifier ce qui, d'aucune façon, n'est nature ni naturalisable. Interprétation secourable, quoique un peu subtile ; à n'en pas douter, c'est elle qui a sauvé le mot dans les temps modernes. La philosophie contemporaine (1) est assez peu au fait du langage des habitus. Blondel, en tout cas, y était étranger ; il a néanmoins reçu le mot *surnaturel* et il l'a fait classer officiellement (2). La plupart du temps il le prend au sens fort : « Le surnaturel proprement dit dépasse toute nature créée ou créable. » Cette définition est à peu près celle que les théologiens donnent du surnaturel substantiel, ou incréé ou absolu, et qui s'applique à la vie intime de Dieu (3), indépendamment de toute considération subséquente sur les moyens dont Dieu se sert pour insérer dans l'âme ce don qui est lui-même. Nous reviendrons bientôt, dans la partie spéculative de cette étude, sur ce sens fondamental qui commande tous les autres ; il met en jeu certaines corrélations, comme celle de nature et de liberté, qui présente dans les temps modernes des aspects assez nouveaux par rapport aux conceptions médiévales. Il suffit pour l'instant de noter que le mot *surnaturel*, ainsi entendu, se rapproche singulièrement de la suressence. Dans la mesure, en effet, où on le définit comme ce qui transcende toute nature réalisée ou même concevable, disons toute nature, il ressemble au suressentiel, il s'égale à lui, il en a, en toute rigueur, le caractère trans-ordinal. Sans qu'on l'ait suffisamment souligné dans le passé, on pourrait même dire que, vu sous cet angle, il désigne, avec infiniment plus de pureté que tout autre terme, la transcendance du Dieu vivant.

Si donc l'on consent à oublier son étymologie qui renvoie à une image spatiale et qui garde pour nous quelque résonance naturaliste ou substantialiste, on peut lui reconnaître une dignité que maints abus lui ont fait payer cher. Ainsi que l'a écrit Lachelier du terme *nature* (lequel fut souvent un nid à équivoques, comme tant d'autres vocables tour à tour exaltés et décriés),

(1) Mis à part, bien entendu, le néothomisme toujours florissant.

(2) Cf. *Vocabulaire* de LALANDE, 5^e éd., pp. 1053-1054. Voir aussi dans le même recueil les termes *Préternaturel* et *Transnaturel*, insérés également sur la proposition de Blondel. Par contre, on notera que le mot *grâce*, au sens théologique (sens A), est défini par ce vocabulaire avec une certaine gaucherie.

(3) Cf. *Dictionnaire de théologie catholique*, art. « Surnaturel ».

« les mots d'une langue ne sont pas des jetons, et ils ont eux-mêmes une φύσις. Ils n'ont pas un nombre déterminé de sens ; il y a en eux, comme dans tout ce qui est vivant, de l'infini » (1). Lachelier veut dire que les mots ont une vie propre (2), qui circule entre toutes les acceptions qu'on leur donne, et qui les déborde. L'important n'est pas de les river à certains usages rigides et exclusifs, mais plutôt de faire « sentir » vers quelle signification prédominante on désire infléchir l'ensemble des sens déterminés. Il est souhaitable d'agir ainsi pour le mot *surnaturel*. Si l'on a soin de mettre l'accent principal sur l'acception maîtresse (celle que nous avons finalement dégagée : un au-delà de toute nature, entendez de toute détermination et de tout « ordre » (3), on ne voit plus ce qui pourrait s'opposer à son emploi. D'autant que les références spatiales ne sont manifestement plus ici que des tropes accessoires. Dès qu'on franchit le dernier des ordres et jusqu'à la notion d'ordre, on ne se trouve plus dans un sur-monde (la grande peur brunshvicigienne est supprimée). Il n'y a plus que la spontanéité parfaite, unité simple, liberté pure, qui jaillit au principe de l'intériorité spirituelle. Lorsqu'une « absence d'ordre » se mêle à un « ordre », en l'espèce à un acte-loi, à un déterminant-déterminé, on ne peut plus redouter ni aliénation de l'ordre ni naturalisation du trans-ordinal. L'intimité entre les deux est plus forte que toute intrinsécité concevable : *interior intimo meo*. Cependant la distinction de la source et de la créature où elle s'épanche, est plus accusée que toute différence de degré sur une échelle de participation ontologique : *superior summo meo* (4). Ainsi comprise, la surnaturalisation s'annonce comme un processus de communion transformante (5), de libération radicale, de passage décisif à l'Absolu. Le philosophe ne saurait rester indifférent devant cette promesse d'indétermination émancipatrice.

(1) *Vocabulaire* de LALANDE, p. 653. Observation en note.

(2) Si Lachelier n'était délibérément kantien, son allusion au langage évoquerait une philosophie linguistique analogue à celle de M. Maurice Merleau-Ponty : une langue-φύσις est, en effet, un être à part ; par ses structures vouées à une sorte d'évolution organique, elle croise en elle les deux perspectives objective et subjective.

(3) C'est pourquoi, en rigueur technique, nous ne pourrions parler avec Pascal, d'*ordre* de la charité. Car la charité ou l'amour qui émane de Dieu, dépasse tout plan déterminé.

(4) Cf. saint AUGUSTIN, *Conf.*, III, 11.

(5) Cette expression ne doit pas faire oublier que l'union à Dieu, même la plus étroite, ne supprime pas l'*ordre* qui en est le lieu et le bénéficiaire. Rien de plus éloigné de notre pensée qu'une divinisation qui ferait évanouir le sujet personnel. Être déifié, ce n'est pas se diluer dans l'indétermination suprême ; c'est entrer en elle pour la ressaisir à la source de toute détermination, et d'abord du pouvoir de poser des déterminations.

II

L'histoire du mot *supernaturel* nous a fait dériver le long du temps, jusqu'au point où l'acception du terme triomphe des embûches que dès le XII^e siècle on lui avait tendues. Et ce succès inespéré d'un mot d'abord compromis nous a convaincu que le meilleur schème de la grâce est encore ce vocable de *supernaturel*. Plusieurs siècles de vicissitudes, mais finalement une purification, une mise au point indéniables, c'est une assez belle évolution. L'idée vient alors que si le redressement a pu être entrepris, et réussi, c'est que le terme, même aux plus mauvais moments de son histoire, ceux où nous avons vu abonder le péril, n'était peut-être pas aussi menacé qu'il ne paraissait. En particulier, ce serait une erreur de croire que le XIII^e siècle, en dépit de la problématique nouvelle qui lui était révélée, fut victime de schèmes trop équivoques. Par scrupule d'honnêteté, avant de déboucher sur la partie proprement théorique de la question, il nous faut revenir vers saint Thomas ; nous pourrions ainsi corriger et compléter les perspectives que trop de hâte aurait contribué à fausser dans l'esprit du lecteur. De cette manière, le fil historique sera renoué à l'endroit même où nous l'avons laissé se rompre.

I. LA FIN SUPERNATURELLE

On doit à saint Thomas d'avoir clarifié définitivement les multiples emplois du mot *supernaturel* (1). C'est lui qui l'a notablement élargi et approfondi, en même temps qu'il traçait une ligne de démarcation très ferme entre naturel et *supernaturel*. La physique d'Aristote lui permettait de se forger une notion plus précise de la nature — si précise et si déterminée que nous avons signalé les possibilités de son durcissement. Le génie de saint Thomas aura été, comme l'a montré M. Gilson, de tirer le maximum d'avantages de sa position aristotélicienne. Il a su respecter les données de sa foi sans faire aucune concession à ceux qui s'inspiraient, dans le même dessein, d'une autre philosophie : « Le thomisme serait donc né, en tant que philosophie, d'une décision philosophique pure. Opter contre la doctrine de Platon, pour celle d'Aristote, c'était s'obliger à reconstruire la philosophie chrétienne sur d'autres bases que celles de saint Augus-

(1) Cf. LUBAC, *op. cit.*, p. 398.

tin (1). » Ce faisant, saint Thomas courait le risque de se laisser confisquer par une physique de l'esprit. Ce risque, il l'a assumé, et loyalement on doit dire qu'il s'est toujours efforcé de le surmonter sans cesser de l'accepter. Par exemple, dans le cas qui nous occupe, le danger était pressant : l'accueil de schèmes naturalistes ou substantialistes pouvait tenir en échec l'ouverture intrinsèque de l'esprit à la grâce. Saint Thomas n'en déclare pas moins que l'assimilation à Dieu ou la déiformité est garantie par la lumière de gloire, que la grâce anticipe ici-bas (2), que Dieu, et Dieu seul, nous défie en nous communiquant en partage la nature divine elle-même (3), que, selon la participation (4) béatifiante, les hommes peuvent être dits pareils à des dieux (5) et enfin, carrément, que « Dieu s'est fait homme pour que l'homme devint Dieu » (6). Ainsi, aucun physicisme ne pourra interdire à l'anthropologie thomiste de passer, en dépit de son vocabulaire, du clos à l'ouvert.

Bien plus, contrairement aux êtres naturels en général qui poursuivent une fin dont ils ont d'eux-mêmes les moyens ou dont les moyens sont toujours proportionnés à la fin, l'homme thomiste est un être paradoxal : il n'a pas, par lui-même, les moyens de sa fin réelle. « Bien que l'homme soit incliné naturellement à sa fin dernière, il ne peut l'atteindre naturellement, mais seulement par grâce, en raison de l'éminence même de cette fin (7) » ; et encore : « L'âme est naturellement capable de [recevoir] la grâce, pour la raison qu'ayant été faite à l'image de Dieu, elle est capable de Dieu par grâce (8). » Si l'âme n'était que *φύσις* aristotélicienne, de telles considérations seraient hors de saison. Mais elle est essentiellement image de Dieu (9) : par le fait, sa capacité divine est fondée, son ouverture à Dieu est garantie, bref, l'insertion en elle du surnaturel n'est plus une intrusion ; il y a en elle plus qu'elle. On peut dire que l'homme, du point de vue thomiste, est cet être naturel qui, de fait, abrite en sa

(1) Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin, in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, année 1926-1927, Paris, Vrin, 1926, p. 126. M. Gilson, qui milite ici contre tout éclectisme, s'objecte plus bas le dionysisme de saint Thomas.

(2) *Ia Pars*, Q. 12, a. 5, *Resp.*

(3) *Ia IIae*, Q. 112, a. 1.

(4) Notez le langage ontologique.

(5) *Ia IIae*, Q. 3, a. 1, *ad 1.*

(6) *IIIa Pars*, Q. 12, a. 5.

(7) In *Boeth. de Trin.*, Q. 6, a. 4, *ad 5* (*Opera*, Vivès, t. 28, p. 550).

(8) *Ia IIae*, Q. 113, a. 10, *Resp.* Je me borne à ces deux textes. On trouvera d'autres dans RONDET, *op. cit.*, pp. 201 sq.

(9) Ceci, dans le passage cité à l'instant (*Ia IIae*, Q. 113, a. 10, *Resp.*) est un rappel d'Augustin, *De Trin.*, libr. 14, cap. 8.

nature une fin qui n'est pas de sa nature, mais qui, s'y trouvant, oriente celle-ci vers une destinée et une béatitude que la fin naturelle proprement dite ne saurait ni atteindre ni même faire soupçonner. C'est pourquoi il ne suffit pas de dire que Dieu, créateur de la nature humaine, aurait pu la rendre capable comme nature de le rejoindre spontanément et directement. Car une chose est de poser l'homme comme nature, une autre est d'insérer dans cette nature de quoi lui permettre de se dépasser elle-même. Autrement dit, on persiste à distinguer deux fins et, en conséquence, deux séries d'activités (naturelle et surnaturelle), non pas pour le plaisir imaginatif de dédoubler la réalité humaine, mais bien pour souligner qu'une *nature ouverte*, une nature intrinsèquement divinisable, ce n'est jamais le fait d'aucun être créé, au titre de sa création ; la béatitude, qui est divinisation effective, « ne saurait être naturelle à aucun être, si ce n'est à Dieu lui-même » (1). Il serait donc absurde de déclarer (même si l'on fait l'hypothèse inconsistante que Dieu l'aurait pu vouloir) que la destinée de grâce eût pu être connaturelle à la nature humaine. En fait et en droit, la grâce n'est connaturelle qu'à Dieu, elle est Dieu même. Dans ces conditions, force est bien d'introduire la distinction entre deux fins, l'une enveloppant l'autre, la fin surnaturelle se subordonnant la fin naturelle. D'un mot, la notion de nature sert ici, plus qu'à marquer les contours rigides d'une φύσις humaine, à refuser la notion contradictoire d'une connaturalité entre l'infini et le fini (2). Mais une foi écarté le danger d'un immanentisme aussi grossier, il n'y a plus d'hésitation à avoir : seule la vision de Dieu peut satisfaire l'âme (3) qui, créée immédiatement par Dieu (cette immédiateté s'exprime dans la fonction d'être *image* de Dieu, et non simple *vestige*, comme les créatures dénuées de raison), ne saurait s'épanouir et s'apaiser que dans la possession de l'Absolu.

Ainsi, la synthèse thomiste culmine délibérément sur une conception du surnaturel qui, malgré la terminologie, n'a rien

(1) Cette formule du P. RONDET (*op. cit.*, p. 202) résume un développement de *la IIae*, Q. 5, a. 7.

(2) C'est cette arrière-pensée, tout à fait justifiée, qui soutient le zèle des théoriciens de la nature pure. Mais ils n'auraient pas besoin de prendre pour allié le contingentisme de certaines représentations accessoires, lesquelles sont réductibles comme tout chronomorphisme. Les schèmes possibilistes restent artificiels et vains, puisqu'ils sont rétrospectifs ; ils feignent de poser un réel différent du réel existant. Or à partir du XVI^e siècle, on en fait un usage aussi intempérant qu'inopérant. Cf. LUBAC, *op. cit.*, pp. 101 sq. La notion de « nature pure » doit rester un schème heuristique, elle ne peut se changer en catégorie ontologique.

(3) Cf. *Quodlibet*, 10, a. 17.

d'extrinséciste. En apparence, la vocation surnaturelle est ajoutée ; ce n'est que façon de parler pour prévenir l'erreur du connaturalisme de la grâce. En réalité, elle est inviscérée si profondément dans l'âme que celle-ci n'a plus le choix (1) qu'entre la vision béatifique et le dam (2). Il n'y a pas de tierce solution pour celui qui est capable de l'option (3), car la fin suprême est unique, et elle est d'essence surnaturelle. En résumé, on peut dire que saint Thomas, qui n'a pas conçu de connaturalité, c'est-à-dire de commensurabilité essentielle entre la nature et la surnature, n'a pas conçu davantage de nature humaine concrète sans la finalité expressément surnaturelle (4). Il a exclu par là, d'un même coup, et le naturalisme pélagien qui lance la nature à l'assaut du divin, et le naturalisme séparatiste qui juxtaposerait une nature close à un surnaturel rapporté (5).

2. LA VIE THÉOLOGALE

Après de telles précisions, la rentrée en scène d'une psychologie de type aristotélicien, aux schèmes souvent physiciens, éveille moins de crainte. On sait désormais que le surnaturel est communion à la vie de Dieu et que les moyens qu'il met en

(1) On est dans une philosophie de la liberté-choix ; ceci dérive de certaines prémisses touchant la notion de contingence.

(2) Dans *Quodlibet*, 5, a. 2, saint THOMAS parle des pécheurs non justifiés comme d'esprits « laissés à leur nature propre ». Il ne veut aucunement dire, ce serait contradictoire avec sa théorie morale de l'au-delà, qu'ils retombent sur un plan d'activité naturelle capable de les équilibrer dans une satisfaction d'essence également naturelle. Le fait d'être laissé à sa nature revient à s'enclorre en elle par refus de l'ouverture à la grâce ; il y a rejet du don divin ; le naturalisme égocentrique est synonyme de refus coupable, de déchéance et de privation.

(3) Je laisse de côté le cas du sujet spirituel qui, n'ayant pas accédé à la conscience élicite, n'aurait pu expliciter son option sur le plan psycho-moral. On inventera les limbes, le jour où l'on privilégiera la conscience psychologique, au point de mesurer l'engagement des libertés spirituelles à la possibilité contingente du choix réfléchi. Oubliant la part très grande que la religion accorde à la conscience métapsychologique, on concevra une position neutraliste jusque dans l'au-delà pour ne donner tort ni à la justice divine (intention louable) ni au psychologisme du sens commun (intention discutable).

(4) Dans tout ce développement sur saint Thomas, j'ai laissé passer les schèmes finalistes sans les critiquer. Il va sans dire que la part d'anthropomorphisme qu'ils comportent, ou d'extrinsécisme, peut être « réduite ».

(5) Plus bas, au chap. VIII de cette deuxième partie, nous reprendrons d'un point de vue philosophique le rapport de la nature à la surnature, mais en recourant à une autre problématique. Si l'on veut faire le point sur les controverses récentes touchant la gratuité du surnaturel, on lira avec intérêt les articles de L. MALEVEZ, S. J. : La gratuité du surnaturel, in *Nouvelle revue théologique*, 85^e année, t. 75, n^{os} 6 et 7, juin et juillet-août 1953, pp. 561-586 ; 673-689. Il est possible que les théologiens, les philosophes aussi, oublient que l'idée de nature n'a guère la fixité que souvent on lui prête. Lorsqu'on en parle, il convient toujours de préciser comment on la comprend.

œuvre dans l'âme participent de la même dignité. La réification de tout ce qui touche à la surnaturalisation n'est donc plus à redouter, quoi qu'il arrive. Si, par exemple, la grâce est dite une qualité, si les vertus surnaturelles donnent la réplique aux vertus naturelles comme des *habitus* infus à des *habitus* acquis ou innés, si en un mot on travaille avec quelque artifice, quelque subtilité, au raccord de deux ordres qui semblent se faire vis-à-vis plus qu'ils ne se compénètrent, c'est là systématisation scolaire, recours pédagogique à une problématique qui a valeur instrumentale.

Au reste, comme toute problématique, celle-ci a ses limites. On lui reproche parfois d'avoir confisqué la grâce créée (qui est Dieu même) au profit de la grâce créée (qui est Dieu participé par nous selon notre capacité limitée), et d'avoir ainsi ramené la grâce à un don-objet. Le grief semble injustifié à l'égard d'un auteur qui ploie courageusement une terminologie réfractaire et qui intériorise le plus qu'il lui est possible l'infusion de la grâce. La grâce-objet peut évidemment être évoquée par le langage des *habitus* ; mais chez saint Thomas cette évocation se trouve conjurée dans la mesure où les formules sont vraiment comprises ; elle ne deviendra danger réel que chez des disciples infidèles ; ceux-ci, en rompant l'harmonie du couple des fins, en s'engageant naïvement dans un schématisme de juxtaposition, seront finalement victimes de l'imagination spatiale. Alors la grâce créée qui, pour saint Thomas, atteste l'intériorité du don divin, apparaîtra comme une pièce contre-plaquée, comme un objet superfétatoire, comme une chose.

Il y a des griefs mieux fondés à faire valoir, mais ils sont de détail. Par exemple, la notion d'une foi morte, et cependant réelle, ne laisse pas de surprendre. La difficulté est la suivante. La foi, l'espérance et la charité étant les trois vertus théologales, on se demande comment les deux premières peuvent survivre (et survivre surnaturellement) à la troisième, dont le retrait par le péché mortel entraîne la suppression de l'état de grâce. Pour tourner l'obstacle, force est de recourir à une précision supplémentaire : la foi, dira-t-on, subsiste comme relation théandrique effective, transcendante à la nature, mais informe (1), c'est-à-dire privée de ce qui formellement la rendrait apte à procurer le salut. Explication subtile, calquée sur l'expérience psychologique de la division des facultés (2) : tel voit le bien à

(1) Cf. *IIa IIae*, Q. 4, a. 4.

(2) Cette expérience reste ambiguë, car la question subsiste de savoir, comme nous l'avons précédemment indiqué, si la connaissance inefficace du bien n'est pas incomplète, en tant même que connaissance.

faire, qui ne le fait pas ; il reste relié au bien par l'aperception du devoir, et néanmoins il n'a pas le courage de mettre en équation son idéal et sa pratique. Sur ce point, la morale surnaturelle de saint Thomas, du fait qu'elle est prise d'un contexte psycho-empirique, doit rencontrer, en somme, exactement les mêmes embarras et les mêmes avantages que toute morale située au niveau de la conscience psychologique.

3. CONTINGENCE ET NÉCESSITÉ

Où la discussion du système risque de se faire plus âpre, c'est au moment d'opérer la jonction entre le plan spirituel proprement dit et le plan historique, ou, si l'on veut, entre les structures métaphysiques et les structures contingentes de la sotériologie chrétienne. On a souvent remarqué que saint Thomas construit les cadres fondamentaux de sa théologie, c'est-à-dire l'ensemble des relations entre l'homme et Dieu, avant toute intervention du Christ de l'histoire (1). Certains y voient une faiblesse, d'autres une audace, presque un défi.

Cependant, le R. P. Chenu (2) s'efforce de montrer comment le plan de la *Somme* offre trois avantages : il répond à l'idéal d'une science du nécessaire, selon les canons de l'aristotélisme ; il épouse le schéma néoplatonicien de l'*exitus et redivus* ; il s'ouvre aussi à la perspective historique de la Bible. Triple caractéristique qu'il faut bien entendre ; il n'y a pas là trois exigences rivales, mais trois soucis méthodologiques qui vont fusionner, donc se fortifier et se modifier mutuellement. Ce que le théologien souhaite atteindre, c'est la raison nécessaire. Ce qu'il veut faire expliquer à cette raison, c'est un circuit concret, celui de la création sortie de Dieu, tournée vers Dieu. Mais ce qu'il découvre dans ce circuit, c'est le fait révélateur de l'Incarnation. Or ce fait suggère comment pénétrer d'intelligibilité l'histoire entière. Le Médiateur, en effet, enseigne par quels moyens la raison nécessaire se monnaie dans le contingent ou encore comment l'homme, profitant de la Médiation, doit remonter vers son Principe et réaliser le plan des nécessités essentielles. Comme le dit le P. Chenu, l'articulation centrale de la méthode est bien l'*exitus et redivus*, dont le Christ est à la fois le centre et la clef. Mais cet aller et retour est d'abord le déploiement d'un dessein d'ensemble,

(1) Qui n'intervient que dans la *IIIa Pars* : Le Médiateur et les sacrements.

(2) Cf. *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1950, pp. 258 sq.

dont la réalisation temporelle est la manifestation progressive : c'est en quoi il dépasse les deux points de vue de l'essence et de la contingence. Aussi bien est-ce par la notion de Création que l'histoire est commandée (1) ; la fonction du Médiateur trouve sa place à l'intérieur d'un univers déjà orienté ; elle consiste à dévoiler cette orientation pour nous permettre de la suivre consciemment.

Quoi qu'on puisse reprendre à cette explication, qui vise à définir le rapport mutuel du nécessaire et de l'historique, il est indéniable que saint Thomas a pensé concilier l'ordre de l'affirmation métaphysique et le donné factuel de la Bible. Faire de lui un rationaliste, fanatique de l'essence, serait ridicule. Le P. Chenu a parfaitement raison de retrouver dans le thomisme, avec la technique d'Aristote, la sève augustinienne et dionysienne autant que l'esprit de l'Evangile. Mais l'empressement que les détracteurs mettent à souligner l'*an-historisme* de la *Somme* est symptomatique ; ils dénoncent là un abus criant de la dialectique intemporelle, une preuve du discrédit où l'on tient la dimension historique de la christologie. Or, au risque de surprendre, nous y verrions plutôt un indice favorable. Car une spiritualité authentique nous semble devoir être fondée d'abord sur les démarches d'intériorité ; elle ne doit consentir à scruter l'extériorité qu'après avoir discerné que celle-ci est un signe et de quoi elle est le signe. L'éternisme thomiste ne serait pas une faute, il serait une garantie. Il réserverait les droits du jugement ; il ne se montrerait si confiant dans la perception que parce qu'il aurait d'abord affirmé l'instrument qui la juge.

En tout cas, saint Thomas a fait un effort louable pour rattacher l'ordre de la contingence à une cause qui dépasse la contingence elle-même. On peut discuter pour savoir s'il réduit jusqu'au bout l'anthropomorphisme, quand il met en Dieu intelligence et volonté (2), ou qu'il distingue en Dieu la science de

(1) A vrai dire, c'est la notion de procession qui a inspiré historiquement l'*exitus et reditus*. Or, d'elle-même, elle conduit à une théorie de l'histoire-expression, non à une théorie de l'histoire-construction (au sens contingentiste). En lui substituant l'idée de création *ex nihilo*, avec commencement (le texte de la *Genèse* est passible d'une lecture meilleure), on court le risque (évité par saint Thomas) d'en rester au contingentisme. Rien d'étonnant dès lors que l'histoire soit décrite ensuite avec des schèmes de même espèce. Seulement, d'un bout à l'autre, si l'on n'y veille, on demeure prisonnier du chronomorphisme. Toute création de type artificialiste conduira à un historisme de nature contingentiste. Telle est la logique. Mais rien de moins logique, même chez les hommes de réflexion, que le maniement des schèmes.

(2) *Ia Pars*, Q. 14, a. 1, et 19, a. 1. Mais l'acte d'intelligence en Dieu est identique à son essence et à son être : Q. 14, a. 4. De même que pour l'intellection, le vouloir de Dieu est son être même.

simple intelligence qui ■ pour objet les choses que Dieu contemple dans son essence (où tous les intelligibles sont compris), indépendamment de toute volonté créatrice, et la science de vision, qui a pour objet les choses que Dieu aperçoit dans son essence, mais relativement au décret volontaire de création (1). Tout cela suppose un essentialisme porté à l'absolu ; il y faut quelque ingéniosité, puisqu'il s'agit de concilier avec la simplicité divine la multiplicité des idées, qui d'elle-même formerait un ordre, se plaçant ainsi très au-dessous de l'Absolu trans-ordinal (2). Néanmoins, dans la mesure où saint Thomas revient, par delà toute distinction anthropomorphique, à la transcendance de Dieu, il sait fort bien que l'Absolu dépasse à la fois l'ordre de la nécessité et l'ordre de la contingence (3). Cela lui permet d'envi-

(1) Les molinistes inventeront plus tard la *science moyenne*, qui a pour objet les futurs conditionnés ou futuribles ; elle est dite moyenne, parce que les futuribles sont intermédiaires entre les purs possibles et les futurs vraiment à venir.

(2) A la décharge de saint Thomas, il faut dire que les distinctions qu'il place en Dieu sont relatives à nous, et même qu'elles équivalent souvent à de simples manières de parler, comme le suggèrent les *dicitur* qu'il mêle à sa description des deux sciences en Dieu : *Ia Pars*, Q. 14, a. 19. Il convient de garder toujours présente à l'esprit la consigne apophatique de la Q. 3. On comprend alors que Dieu reste transcendant aux rapports mêmes par lesquels nous lui sommes reliés, et qui sont à notre compte, non au sien. Par exemple, qu'on se réfère à la *Ia Pars*, Q. 15, a. 2, et qu'on se pose la question (devenue très familière pour nous) de savoir s'il y a une pluralité d'idées en Dieu et comment cela n'offense pas la simplicité absolue. Dieu se connaît non seulement comme il est lui-même pour lui-même, mais aussi comme *participable* par les créatures. La multiplicité des idées peut donc lui être *attribuée* (toujours les *dicuntur*, *dicitur*) en tant qu'il connaît son essence imitable par telle ou telle créature. La pluralité est ainsi celle qu'il conçoit par rapport aux choses ; elle est faite de l'ensemble des « rapports [de l'essence divine] aux créatures qui multiplient les Idées » ; toutefois ces rapports ne sont pas causés par les choses (Dieu serait passif de ce qu'il crée) ; leur cause est « l'intellect divin, selon qu'il compare son essence aux diverses choses ». Le seul ennui en tout ceci, c'est qu'on veuille à tout prix que Dieu ait besoin de concevoir pour exécuter.

(3) Cf. *In perihermeneias*, lib. I, lecl. 14 (*Opera*, Vivès, t. 22, p. 50) ; cité dans RONDET (*op. cit.*, p. 255, n. 3) : « ... prima causa quae transcendit ordinem necessitatis et contingentiae ». Le P. Rondet rapproche à ce propos Hegel et saint Thomas. C'est peut-être aller vite. Car la contingence et la nécessité s'originent chez saint Thomas à la volonté de Dieu, et dans cette origine même les choses sont posées, soit comme nécessaires, soit comme contingentes, ce qui suppose dans l'Absolu une volonté de choix. On voit bien pourquoi saint Thomas veut que la contingence soit garantie par Dieu lui-même ; il a peur que les créatures n'apparaissent commandées par un déterminisme contraignant (cf. *Ia Pars*, Q. 19, a. 5). Pour que le réel ne soit point fatal, il faut que la création ne dérive pas de Dieu par nécessité de nature (Dieu choisit librement de créer) ; il faut de plus que, poursuivant une fin, Dieu laisse les moyens de la réaliser s'orienter librement vers cette fin, avec la possibilité de dévier. Autant de schèmes contingentistes, relatifs à une liberté-choix. Cela est parfaitement cohérent avec le système d'ensemble, qui conçoit des possibles purs, éventuellement jamais réalisables, ou encore un réel qui réalise tel possible élu parmi d'autres. Il en va différemment pour les systèmes qui ont une autre théorie des idées en Dieu, ou des rapports entre le possible et le réel. En hénologie,

sager le problème de l'histoire du salut et, plus spécialement, la question de la prédestination, avec plus de rigueur que ses prédécesseurs ; du moins, chaque fois que saint Thomas se tient aux principes de sa métaphysique. Nul mieux que lui n'a su dire qu'attenter à la relative autonomie des créatures serait aussi blesser la dignité du Créateur. La Cause première ne meut les causes secondes qu'en soutenant, qu'en respectant leur nature. D'où la nécessité d'une coopération de l'homme à sa justification (1). Pour la même raison, l'ordre des moyens et des fins

pas de possible pur en Dieu, puisque l'Un reste au delà des déterminations. Néanmoins, l'Un étant trans-ordinal, la procession est gratuite par rapport à son principe ; il y a effusion de surabondance, sans qu'il y ait communication automatique, *naturelle*, entre l'Un et les termes dérivés ; il n'y a même aucune *participation*, au sens de l'ontologie. La liberté divine se trouve ainsi préservée, sans recours à un choix entre des possibles. D'autre part, le possible n'étant jamais qu'une imagination rétrospective par rapport à ce qui est, le réel précède le possible, et même le mesure en le conditionnant. En rigueur de termes, nous l'avons vu, il n'y a de possible que réel ; le possible qui ne serait réel ni aujourd'hui ni demain (et s'il l'est demain, il l'est, en un sens, déjà aujourd'hui, car la cause réalisatrice est toujours actuelle, même si les expressions se succèdent au plan phénoménal), serait proprement l'impossible. Dans ces conditions, la catégorie de réalité porte en elle, et le possible, et le nécessaire ; le virtuel pur, celui qui restera virtuel, n'est que fiction. Tout est nécessaire dans ce qui est, puisque nul ne peut faire que cela ne soit pas, qui est en effet. Cependant, nous l'avons vu aussi, le nécessaire et le libre ne s'excluent pas ; tout déterminisme est une mise en ordre ; il renvoie à la liberté comme au principe déterminant ou ordonnateur. Au surplus, ce qui apparaît contingent est seulement incomplet ; c'est un ordre tronqué, dont on ne connaît pas encore, ou même dont on ne connaîtra jamais l'intégralité. Dans la mesure où le sujet comprend que les schèmes possibilistes sont des représentations auxiliaires, à portée rétroactive, et les schèmes contingentistes des représentations anthropomorphiques, de nature psycho-empirique ; dans la mesure aussi où il saisit que rien ne peut arriver sans cause et que, par conséquent, en droit, toute causalité est coextensive à un ordre intégralement organisé (même s'il n'en aperçoit que des fragments), dans cette mesure il ne trouve aucunement acceptable l'idée de failles dans le déterminisme et il n'a aucune envie d'y loger la liberté. Même au plan psychologique il voit parfois, quand une série causale s'est suffisamment déployée, qu'elle forme effectivement un ordre cohérent, dont il a fini par percevoir à jour la signification. Seulement, il importe de rappeler que seule l'expérience révèle à l'homme de quelle manière concrète le processus causal exprime son principe ; en particulier, au plan moral, la conduite effective dévoile peu à peu le vrai visage de la liberté. Mais il est intéressant de savoir que ce qui est en nous paraîtra, et que ce qui n'aura pas paru aura ainsi manifesté qu'il n'était pas. La phénoménologie contemporaine a fort bien développé ce point ; elle a montré que la contingence, si elle est l'imprévu de l'expression au regard du sujet psychologique, n'en est pas moins la conséquence nécessaire de la liberté profonde. Par là, elle rejoint Hegel mieux que ne pourrait le faire une philosophie du possible pur et de la liberté-choix.

(1) Cf. *Ia IIae*, Q. 113, a. 3. — Mais il faut souligner à nouveau que saint Thomas, fondant la liberté sur le libre arbitre, croirait à une contrainte si le libre arbitre ne gardait pas la faculté de faire des choix contingents, même négatifs (cf. *Ia IIae*, Q. 10, a. 4 ; l'approfondissement de la liberté vers l'autonomie qu'entend *Contra Gentiles*, IV, 22, apporterait ici un contrepoids utile). La théologie connaît cependant le cas de la liberté sans pouvoir de défaillir

peut être voulu de Dieu, en même temps que posé par lui dans l'être, sans que la poursuite d'un but par des moyens adaptés cesse d'appartenir à l'initiative et à la responsabilité de l'homme. L'action humaine, l'histoire en général, est tout entière de Dieu et tout entière de la créature, à des titres différents. La Cause première demeure transcendante ; les causes secondes sont à la fois réellement agissantes et dépendantes ; on doit même dire que leur dépendance ne cesse de garantir et d'assurer leur efficacité — efficacité nécessitée selon les lois de la nature matérielle s'il s'agit des choses — efficacité libre s'il s'agit de créatures raisonnables, dont la puissance de choix n'est jamais aliénée. Il n'existe donc pas de prédétermination contraignante, lors même que Dieu reste l'unique soutien ontologique de la causalité. Tout être reste fidèle à son économie propre ; on ne peut prétendre ni que Dieu enchaîne du dehors la nature à sa régulation (celle-ci est immanente), ni à plus forte raison qu'il opprime les esprits, dont le libre-arbitre détermine l'orientation.

Il est difficile cependant de raccorder à cette position, qui est solide, les applications surprenantes qu'on en fait par la suite. Certains schèmes providentialistes réintroduisent brusquement des anthropomorphismes, qui menacent de faire obstacle à la volonté salvifique universelle. Passe encore qu'on estime nécessaire pour l'équilibre du monde la présence des damnés (1) (tentative de survol de la durée assez fréquente : on se place en Dieu pour doser justice et miséricorde ; on se plaint, inconsciemment, à la culture de l'anxiété). Passe également qu'on déclare l'échec du salut permis par Dieu pour certaines âmes, tandis que Dieu ne le permet pas pour d'autres. En tout cela, on n'a qu'une préoccupation : montrer que Dieu ne peut être tenu pour responsable du sort qu'en tout état de cause la créature intelligente se procure librement. Ce qui est plus grave, c'est l'insinuation que la grâce ne serait pas réellement offerte à tous les hommes. Ici, comme le remarque le P. Rondet (2), le *De correptione et*

qu'a le Christ (par impeccabilité de droit) et même la Vierge (par impeccance de fait). Saint Thomas rattache toujours à un privilège divin une liberté aussi pure, qui, pour le commun des hommes, existera seulement dans l'au-delà. Il reste qu'il aurait pu tirer de ces exemples, même pour la vie présente, des éléments capables de renouveler le problème des rapports de la grâce et de la liberté ; la grâce serait redevenue l'élargissement intime de la liberté, comme elle l'est en maints passages d'Augustin, et cela sans que soit maintenu le risque (qui est beaucoup plus un défaut qu'un avantage) de l'option négative. Sa théorie du libre-arbitre s'y est opposée. Ce n'est pas un hasard s'il n'a pu admettre la croyance à l'Immaculée Conception.

(1) Cf. *Ia Pars*, Q. 23, a. 5, ad 3.

(2) *Op. cit.*, p. 228.

gratia de saint Augustin pèse sur la réflexion de saint Thomas. Celui-ci en vient à parler d'une action de Dieu qui travaille, par une division des tâches redoutable, à l'endurcissement du pécheur comme à la persévérance du juste (1). Comment Dieu pourrait-il abandonner le méchant à sa méchanceté ? Pour manifester sa miséricorde (il s'abstient d'accabler le pécheur, il le laisse s'accabler lui-même), comme il manifeste sa justice dans l'âme sainte. Cette réponse, qui concerte sans ironie des attributs anthropomorphiques, renferme un sous-entendu intenable. Ce sous-entendu est celui de toutes les théories prédestinatiennes : il consiste dans l'illusion d'une fin de l'histoire déjà acquise. D'emblée, on se porte au terme des destinées humaines ; on les tient victorieusement sous son regard ; on les juge du point de vue de l'Absolu ; et, comme on ne peut ni décharger Dieu de l'activité créatrice ni le charger de la responsabilité des péchés, on s'abrite derrière une clause de style, à la fois pudique et terrible : *derelictio a Deo* (2) : Dieu abandonne le pécheur, il le laisse s'aveugler et s'endurcir, d'ailleurs en toute liberté (3). Seulement cette attitude prêtée à Dieu, outre qu'elle repose sur la distinction du vouloir et du permettre (en Dieu tout est actuel ; on ne peut discerner en lui plusieurs niveaux d'efficacité, si ce n'est par artifice), ne tire sa raison d'être que de la perspective d'un temps achevé (4), c'est-à-dire d'un jugement définitivement rendu, d'un échec à jamais sanctionné. Or cette anticipation, autant que le survol récapitulatif de la durée, est illusion pure et simple. Par crainte, et pour se garder du mal, ou par tactique, et pour exhorter au bien, le pasteur d'âmes peut bien évoquer le risque de représailles vengeresses ou, plus pertinemment, la logique immanente à la faute, qui lui fera porter son fruit de mort. Mais de tels états d'âme ne peuvent sans danger s'objectiver en structures chronomorphiques et spatialisées. Il est impossible d'annuler le temps, de clore une destinée, de la ressaisir, fût-ce en imagination, comme

(1) Cf. *Ia IIae*, Q. 79, a. 4 et *Contra Gentiles*, III, 161.

(2) Cf. *Ia Pars*, Q. 23, a. 3, *ad 2um*.

(3) Saint Thomas a bien soin de distinguer l'élection positive (ou prédestination proprement dite), qui est cause à la fois de la grâce et de la gloire, de la réprobation, qui n'est pas cause de la faute (celle-ci a pour cause le libre-arbitre), mais seulement de l'abandon par Dieu et de la peine éternelle.

(4) Le critique devine aisément que cette perspective d'un achèvement du temps est imposée au théologien par la tendance à objectiver les notions de ciel et d'enfer. Si l'eschatologie pressait moins le théologien, si l'au-delà n'était au centre des préoccupations religieuses, les questions de la fin du temps et de la prédestination ne surgiraient pas avec la même acuité. Il reste qu'un traité des fins dernières pourrait montrer l'enjeu de la vie chrétienne, sans cesser d'attribuer aux schèmes imaginatifs une portée autre que fonctionnelle. Cela couperait court à nombre de faux problèmes.

un donné qu'on peut dominer et interpréter du dehors. Autant dire que toute problématique qui s'y essaie est discréditée au départ. Mieux vaut cent fois proclamer le mystère que de vouloir le cerner à l'aide d'un schématisme dont on userait mal.

Pourtant, une sévérité excessive serait injuste. Car saint Thomas, qui n'a jamais boudé aux notions communes du langage, a souvent fait effort — nous l'avons dit — pour les redresser. Il accepte, il retient le mot de prédestination. Mais le schème d'antériorité est mis à notre compte, l'acte divin reste éternel. La durée est un déroulement ordonné et successif ; mais ce n'est pas parce que Dieu s'y engage lui-même, s'y compromet en quelque sorte pour révéler ses intentions ; c'est parce que son activité souveraine, pour nous atteindre, fait produire à l'économie de notre nature la mise en ordre et la prise d'orientation qui nous ramèneront à lui. D'un seul et même acte, Dieu prédestine (il vaudrait mieux dire : pose éternellement) une totalité où tout est lié : l'humanité et le Christ (1). De la sorte, dans cette humanité concrète, le Christ n'est pas rapporté comme un accident. Ce qui est accidentel, du point de vue thomiste, ce n'est ni le Rédempteur, qui est solidaire de l'événement de la faute, ni l'intégrité primitive, qui définit l'homme tel que Dieu le constitue à l'origine ; l'accidentel, c'est l'option mauvaise. Mais comme la liberté d'opter était inhérente à la nature concrète, l'accident survenu découle lui-même d'une contingence qui s'identifie à l'essence humaine. En sorte que, mise à part cette notion d'une liberté-choix, on peut dire que l'histoire entière est faite d'une suite d'événements rigoureusement interdépendants ; de plus, ces événements se rattachent à une cause transcendante qui les pose tous ensemble ; cette cause ne subit pas les contre-coups de la contingence ; elle se garde seulement de fausser le libre jeu de celle-ci. Vue sous cet angle, la providence s'immanentise au maximum ; elle épouse la causalité naturelle et aussi bien la spontanéité des esprits (2).

Il reste que la difficulté de raccorder l'éternité et le temps ne se ramène pas ici à une simple conciliation entre le pur agir de Dieu et la durée psycho-empirique ; elle consiste à assurer la

(1) Cf. *IIIa Pars*, Q. 24, a. 4.

(2) A d'autres moments, saint Thomas reprend les anthropomorphismes familiers à toutes les théologies de l'histoire ; il survole le temps, il rend compte des desseins de Dieu, il montre pourquoi la révélation procède par étapes. Ce sont là des schèmes pédagogiques, mis en circulation par saint Paul, repris par Irénée et par Augustin et, en général, par les auteurs qui envisagent la révélation comme une montée progressive vers le Christ de la foi.

jonction entre un ordre métaphysique et une révélation historique. Problème essentiel à la religion positive, véritable croix du philosophe de la religion. Sa solution n'avancera guère, si l'on se borne à confronter un ensemble de raisons nécessaires et un donné factuel (1), assimilé trop souvent à une facticité de constat brut, puis soudain privilégié et consacré dans le moindre de ses détails. Pour le résoudre, il ne suffit pas de s'assurer que les liaisons intelligibles qu'on apporte sont authentiques (2) ; il faut encore se demander si les faits qu'on reçoit sont de la même essence factuelle que les événements profanes, s'ils ne sont pas plutôt pénétrés de significations particulières et interprétés à travers des schèmes spécifiques. En trop de cas, on se contente d'appliquer des formes philosophiques d'emprunt à un donné élaboré d'autre part au sein d'une mentalité pré-philosophique. Quoi d'étonnant si ce concordisme, qui assemble des pièces disparates, aboutit à un mixte qui ne satisfait pleinement ni la raison ni la foi ? On ne reprochera pas à saint Thomas, pas plus qu'à aucun docteur chrétien, d'avoir tenté une impossible synthèse. Car le théologien a pour mission de codifier une expérience vivante et de lui fournir un langage commode. Il est dans son rôle en rendant compte, avec les moyens à sa portée, selon la science et les exigences de son temps, de l'état des recherches du milieu ecclésial où il vit. Mais le philosophe, le critique ont une autre tâche. Ils ont à prendre conscience méthodiquement de tous les postulats, sans exception, qui conditionnent affirmations et conduites, jugements et engagements. Dès lors, ils sont en droit de remettre en question, non seulement les problématiques dont on use pour réfléchir sur le donné révélé, mais encore les catégories et les schèmes que la pensée religieuse spontanée a utilisés pour élaborer ce même donné. C'est pourquoi nous féliciterons saint Thomas, malgré ceux qui lui en font reproche, d'avoir préservé un certain éternisme grâce à la logique et à l'ontologie aristotéliennes qu'il avait entrepris de baptiser ; et nous ne serons pas trop surpris qu'il n'ait point réduit l'anthropomorphisme de maintes données, qu'il recevait en bloc. Du moins, pour notre compte, nous ne croirons pas pouvoir réconcilier la spiritualité

(1) Qui devrait être, à tout le moins, différencié. Certains faits religieux sont des faits empiriques ; d'autres sont plutôt des réalités métempiriques.

(2) On se hâte trop vite de les projeter en Dieu, de changer directement en plan divin ce qui est le résultat d'une lecture de l'expérience, d'un déchiffrement dont les balbutiements prouvent assez qu'ils sont de l'homme, même s'ils répondent à un effort valable pour rejoindre Dieu.

profonde et l'histoire du salut sans signaler, à l'occasion, la relativité des schèmes contingentistes qui enveloppent celle-ci et qui la portent (1).

III

Avec l'étude de saint Thomas (2), notre recherche positive sur la catégorie et les schèmes de la grâce approche de sa fin. Car, en fait, les auteurs qui suivent reprennent ses positions, ou bien les déforment à force de les durcir. Ce dernier cas est celui des théologiens qui, à partir du xvi^e siècle, conçoivent le surnaturel de façon extrinséciste (3) ; or nous avons déjà dit ce que nous en pensions. Il resterait à exposer la querelle moliniste sur l'accord de la liberté et de la grâce, la querelle janséniste sur les suites du péché originel, surtout la querelle protestante sur la justification. Mais, eu égard à notre dessein, qui est limité, nous ne pensons pas que le rappel détaillé de ces conflits pousserait plus loin nos conclusions. Il suffira d'en faire une brève mention : simple occasion de signaler à nouveau que certains problèmes naissent et disparaissent (de droit) avec les problématiques qui les posent.

1. LE MOLINISME

Si l'on prend d'abord le molinisme (4), on peut faire les remarques suivantes.

(1) Est-il besoin de rappeler que la foi n'a rien à craindre d'une telle démarque ? Personne ne peut s'étonner que la tradition religieuse qui marche à la découverte de l'intériorité, emprunte les voies de la psychologie et s'insère dans des mentalités concrètes. Le fait que l'intentionnalité religieuse passe par un langage ne prouve pas qu'elle s'y enchaîne ; il peut servir à prouver, au contraire, qu'elle s'en sert et qu'elle le dépasse.

(2) Le concile de Trente s'est inspiré de saint Thomas, mais sans entrer dans le détail technique de certaines positions thomistes ; l'influence de saint Augustin reste prépondérante sur plusieurs points. Les Pères du concile reprennent les schèmes du Nouveau Testament (les deux Adams, le Sauveur, la seconde naissance, la filiation divine, etc. Cf. *Cap.* 1-4, DENZINGER-BANWART, n^{os} 793-796). Ou bien ils se contentent de réfuter les positions des Réformateurs : pas de mérite humain pour la grâce, mais nécessité d'une coopération, et même d'une préparation ; surtout, affirmation d'une grâce qui n'est pas seulement pardon du péché, mais rénovation de l'homme intérieur (cf. DENZINGER, 799) ; par où l'on échappe à l'extrinsécisme d'un surnaturel ajouté comme au psychologisme trop étroit d'une grâce qui ne serait que médicinale. Sur la prédestination, le concile refuse toute thèse rigide. Rien de plus équilibré que cette doctrine, qu'on peut résumer d'un mot : dans la vie surnaturelle, Dieu est présent tout entier ; à l'homme de s'y mettre lui aussi tout entier.

(3) Baius est plutôt augustinien de formation, ce qui ne l'empêche pas de jouer au nouveau Pélagie. L'exigence du surnaturel par la nature, telle qu'il la conçoit, d'un point de vue d'ailleurs juridique et moralisant, donc assez extrinsèque, devait amener, par réaction, un extrinsécisme encore plus accusé et plus excessif.

(4) On pourra lire l'article Molinisme du *Dictionnaire de théologie catholique*, par E. VANSTEENBERGHE, c. 2099-2187.

1^o Il est présupposé qu'on accorde crédit à la liberté d'indifférence (1). Or cette thèse est solidaire d'une théorie du possible qui n'échappe pas à la critique et qui peut être réfutée avec le psychologisme dont elle s'inspire. Chose curieuse, molinistes et thomistes sont pour un libre arbitre d'essence contingentiste. Seulement, les thomistes remarquent que si l'homme peut faire le mal par simple choix, il ne peut faire le bien qu'avec le secours de Dieu. Ils se mettent ainsi sur le chemin de deux libertés concourantes qui peuvent d'autant mieux conférer l'autonomie au sujet qu'elles sont plus intimement associées. En réalité, ils ne font que déplacer le point d'application du contingentisme ; ils le changent de niveau ; du sujet humain ils le transportent en Dieu, qui prédestine au bien à peu près selon le mode d'une option-choix.

2^o On cherche à relier l'action de Dieu et celle de l'homme par un fil extrinsèque, voire par un rapport tout entier contingent qui, *ex parte hominis*, repose sur la décision-choix positive ou négative. Selon Lessius, Dieu ne prédestine le juste qu'en prévision de ses mérites. On a ici deux schèmes chronomorphiques : le schème antérieuriste banal qui pourrait être simple manière de parler ; le schème contingentiste d'une option psychologique, qui est un coup de tête imprévisible, une rupture soi-disant triomphale du déterminisme causal. Mais comment Dieu pourrait-il prévoir cet imprévisible ? Certainement pas par son concours naturel. Dieu a beau soutenir point par point les causalités qu'il crée, il ne peut faire que son action créatrice présente les mêmes lacunes ou les mêmes failles dans le déterminisme que les ratés ou les caprices de l'homme dans sa psychologie. Ce serait là un anthropomorphisme passablement naïf. C'est aussi une incohérence au plan métaphysique. Le sujet humain peut s'offrir le luxe de réfléchir ses états d'âme ; il peut tenter de transformer les incertitudes de sa délibération ou les hésitations de sa conduite en alternatives concrètes offertes à une liberté indifférente. Mais Dieu, lui, ne saurait d'aucune façon demeurer à la merci de cette illusion psychologique. L'ordre qu'il suscite ne peut être rompu nulle part sans se détruire de fond en comble. Ou bien le déterminisme est intégral, ou bien il n'est pas. La

(1) Historiquement, tout est parti d'un essai d'arbitrage de la part de l'Inquisition de Valladolid en Espagne. Débattant de la liberté du Christ, il s'agissait de savoir si le Christ pouvait être libre ou non sans le pouvoir de désobéir à son Père. Au delà de la liberté indifférentiste, la liberté d'autonomie (avec suspension du libre-arbitre) pouvait être entrevue. Deux ans de procès n'en firent qu'embrouiller les questions.

liberté peut être dans la prise de conscience de l'ordre, dans l'action qu'on entreprend sur lui grâce à lui (1) ; elle ne peut être dans l'intervalle de ses chaînons ou de ses moments. Dieu n'aura pas besoin de prévoir nos coups de dés : il n'y a pas de coups de dés. Prédestination *ante* ou *post praevisa merita*, prédestinarianisme *infra-lapsaire* ou *supra-lapsaire*, tout cela se raccroche à une philosophie de la contingence pure ; celle-ci exige que Dieu passe par les catégories du sens commun et fasse la preuve qu'il reste juste et bon, même lorsque nous commettons des sottises. C'est alors le triomphe de la candeur : le psychologisme s'installe en Dieu. La liberté-choix dans l'homme ou l'ambivalence du futurible, c'est la dualité et bientôt la triplicité des sciences en Dieu. L'Absolu devient plus qu'anthropomorphe ; il est fait à l'image de la conscience psychologique la moins unifiée.

3° La distinction entre grâce suffisante et grâce efficace participe de la même mentalité contingentiste. Les molinistes tiennent que c'est l'homme seul, par sa libre décision, qui rend efficace la grâce suffisante. Les thomistes tiennent, au contraire, que la grâce efficace procède d'une initiative de Dieu qui suscite dans le sujet des dispositions telles qu'il ne peut s'y dérober. Option-choix humaine dans le premier cas ; option-choix divine dans le second ; nous en restons toujours au psychologisme et au chronomorphisme. L'harmonie, préétablie par le congruisme entre Dieu et l'homme, ne change rien à l'affaire.

4° La terminologie des motions aggrave le cas en assimilant la grâce à une impulsion, à un choc qui se transmet d'un solide à l'autre. Ce schématisme, ou mécaniste ou dynamiste, ne convient guère à la catégorie de grâce, pas plus que le schématisme sociologique des décrets arbitraires ou conformes ne convient à la transcendance divine. Parler de prédétermination physique (2) ou de motion selon une prescience réglée sur le libre-arbitre humain, d'efficacité intrinsèque ou extrinsèque, revient toujours au même, dès lors qu'on en reste à l'objectivisme. Il ne suffit pas de préférer une manière de dire ou une autre à l'intérieur d'une même problématique ; il faut changer de problématique.

5° Le molinisme et son opposé dérivent de préjugés communs. L'auto-détermination de l'esprit n'y est pas reconnue

(1) Cette liberté est plus que ratifiante : elle est transformante, parce que d'abord elle est constituante. Au contraire, Molina oppose violemment liberté et nécessité, confondant la nécessité brute et l'ordre intelligible.

(2) Des controversistes contemporains ont fait mieux ; ils parlent de prédétermination non nécessitante.

vraiment. Les idées et les valeurs y sont placées en Dieu. On se demande alors comment elles peuvent être communiquées à l'esprit sans l'aliéner : aucun des deux camps ne parvient à le dire de façon satisfaisante. Ou bien Dieu devient déterminant, et l'esprit se trouve déterminé par lui, ce qui nuit au libre-arbitre. Ou bien, on entend dégager l'indépendance de ce dernier, et c'est Dieu qui, par choc en retour, est déterminé : il tient compte de la réaction humaine, qu'il lit dans sa science moyenne. Dans les deux cas, on est en présence de libertés, non pas concourantes, mais concurrentes, qui s'aliènent mutuellement : preuve qu'on les rapporte à deux sujets placés sur un même plan, incapables de surmonter l'altérité qui les oppose ; de fait, on traite l'intemporel en termes de temporalité et l'on n'arrive pas à comprendre qu'une antécédence normative est coupable, non pas d'être normative, mais d'être antécédente.

6° Pour échapper à ces antinomies artificielles, il n'est, semble-t-il, qu'un moyen : libérer Dieu de l'hypothèque essentialiste. Les idées et les valeurs sont à situer dans l'esprit fini qui les pose en se posant. L'auto-détermination est alors réelle ; elle coïncide avec l'auto-crédation de l'esprit. Le lien de Dieu à l'homme devient celui de l'Aséité au sujet auto-crédateur. Celui-ci, défini comme acte-loi, est l'auteur de sa propre régulation ; il est liberté productrice d'ordre ; il s'exprime, en déployant la temporalité, par des projections phénoménales à la fois successives et enchaînées ; il est le centre autonome, l'unité génératrice de ses expressions (lesquelles ne sont révélées que par l'expérience). Dès lors, il n'existe plus aucun risque de contrainte par Dieu ; il n'existe pas davantage de prédétermination au niveau intelligible, car l'acte, qui pose sa loi, n'est antérieur à aucune de ses manifestations ; il en est la source toujours actuelle et indivise, chaque moment de la durée se rapportant directement à lui. Le sujet empirique est bien dans le temps, mais l'acte-loi n'y est pas : il est temporalisant. C'est pourquoi il est impossible, soit d'annuler ou de survoler la durée, soit de croire qu'elle n'est pas prescrite et qu'elle est livrée à la contingence pure. Ceci condamne à la fois tout essai de se placer dans l'Absolu pour juger de haut et du dehors les destinées humaines et toute tentative pour expliquer leur orientation par une liberté d'indifférence.

7° Un problème subsiste, qui engage à la fois la religion et la philosophie dans ce qu'elles ont de plus intime. La liberté profonde, celle de l'acte-loi au niveau métémpirique, peut-elle, au lieu de se convertir à Dieu et de passer par grâce de l'auto-position à l'Aséité, s'assumer sur le mode du refus ? D'un

mot, peut-elle pécher sur son plan ? Elle pourrait errer au plan phénoménal à divers moments de la durée concrète, tout en se rachetant pour finir, un peu comme un individu qui pèche, puis rentre en grâce pour mourir. Mais peut-elle jouer sa destinée temporelle, sans retour, sous le signe du péché et de la révolte contre son principe ? Cette question angoissante est la seule qui compte. Car, dans l'impossibilité de sortir du temps où nous enferme notre situation psycho-empirique, nous ne pouvons lire à découvert quelle signification s'attache à la liberté profonde. Même lorsque la mort a mis le point final à la destinée d'un homme, nous restons incapables de savoir quelle en est l'orientation dernière. Tout peut être paradoxal et trompeur dans une conduite. Il faudrait, pour la juger, pouvoir la retourner vers le dedans et dévisager l'acte libre qui se traduit en elle et par elle. Or cela est interdit ; le sujet lui-même ne peut le faire tant qu'il reste pris dans la filière empirique. Personne n'est donc autorisé à conclure, de science certaine, à l'échec définitif d'aucun sujet humain. La seule chose qui ne soit point trop ambitieuse pour le critique est de dévoiler les tenants et les aboutissants des deux thèses qui conjecturent l'au-delà, et qui toutes deux sont relatives à des présupposés d'ordre éthique : celle de l'enfer éternel et celle de l'impossible déchéance du plan intelligible (car ce dernier ne se constitue que par illumination divine ; il périrait aussitôt si celle-ci venait à faire défaut). Mais ceci est une tout autre question. Il s'agirait de décider entre deux tendances sotériologiques : le noétisme et le moralisme. Nous ne pourrions éclairer cette décision qu'après une étude plus poussée des notions de péché, de chute et de rédemption.

2. LE JANSÉNISME

Sur le jansénisme (1), nous nous bornerons à quelques observations latérales.

Jansénius a eu en horreur la liberté d'indifférence ; il a cherché à réconcilier à sa manière liberté et nécessité. Son initiative aurait pu être intéressante ; elle aurait pu échapper au psychologisme et retrouver la grâce à la racine de l'agir humain, telle une liberté pure travaillant à élargir à l'infini une liberté encore limitée. En fait il retombe lourdement sur une problématique contingente, lorsqu'il distingue jusqu'à l'opposition la grâce d'Adam

(1) On peut se reporter à J. CARREYRE, *Dict. théol. cath.*, art. Jansénisme, c. 318-529.

et la nôtre. Dans l'état d'intégrité, le vouloir humain était pourvu d'une efficacité souveraine et, pour tout dire, pélagienne. Dans l'état de chute et de rédemption, la logique de perdition se déploie inexorable : en conséquence du péché originel, l'humanité est normalement condamnée et damnée ; ne peuvent échapper au juste châtimement que des exceptions, faites selon le bon vouloir de Dieu, puisqu'aussi bien personne ne peut prétendre à mériter cette faveur. Si Dieu veut excepter tel ou tel, il leur donne la grâce du Christ, et celle-ci est toujours efficace. Les prédestinés (ils sont en nombre fort restreint) ont été choisis avant tous les temps, c'est-à-dire indépendamment de toute fluctuation dans l'application du plan divin. Par le fait que le choix s'est porté sur eux, que la grâce réparatrice leur a été concédée, ils sont tirés hors de la masse du péché ; ils ne peuvent plus affecter leur liberté qu'à s'exercer dans le sens de la grâce. A l'opposé, ceux qui restent plongés dans la masse de perdition, ne peuvent employer leur liberté qu'à sécréter toujours plus de péché, plus de libre culpabilité. Dans l'un et l'autre cas, la spontanéité humaine reste entière, mais c'est pour mettre au jour, soit des fruits de vie, soit des fruits de mort. Condamné à être libre, l'homme janséniste ne dépose jamais ni sa liberté ni sa responsabilité. Selon le signe dont sa liberté est marquée, il ne peut pas ne pas pécher, quoi qu'il fasse, ou bien il ne peut pas pécher et se perdre, quoi qu'il advienne. Le fatalisme l'enchaîne : une même implacabilité le pousse à l'enfer ou à la gloire.

On devine à quoi peut aboutir une telle doctrine : ou à la sévérité puritaine, ou à la démission de soi. Selon que les âmes seront raides ou molles, elles feront du jansénisme un idéal d'austérité stoïcienne ou bien une occasion de renoncer. Se persuader que pécher fournirait la preuve qu'on n'appartient pas au nombre des élus, peut être une excellente tactique ; cela conduit les meilleurs à la dignité du maintien, au scrupule méticuleux, au rigorisme hautain. On observe les commandements avec d'autant plus de soin que cette rectitude vérifie jour après jour que la grâce prédestinante vous a visité. Et l'on se tient en garde avec une vigilance de tous les instants, par fierté de ne pas succomber, par crainte de ne pas vérifier assez qu'on est effectivement choisi. Se flatter d'être vertueux et redouter d'échapper au cercle d'élection, sont ici même chose ; tous les sentiments s'expliquent par une même hantise : être ou n'être pas privilégié. Énigme impossible à éclaircir, que seule l'opiniâtreté permet d'affronter : tremblant et têtue, l'homme janséniste est cette âme qui, sans réponse de Dieu, reste inapaisable. Il soupçonne que sa persé-

vérance cache une auto-satisfaction impure ; il souffre de ne pouvoir se maintenir droit et honnête qu'en s'affichant comme déjà sauvé, tout en ressentant dans l'intime de son cœur le vertige du désespoir et de la chute. Blaise Pascal, trop intelligent pour être orgueilleux, trop inquiet pour être rassuré par aucune certitude, reste le type du janséniste de bonne volonté : il ne veut ni empiéter sur les droits de Dieu ni prendre une attitude de détente et d'abandon ; généreux et tourmenté, il n'aura de repos que par les preuves qui s'offrent à la sensibilité ; apologetique du miracle (1), des consolations spirituelles, du Dieu sensible au cœur, ce n'est pas chez lui position de rencontre. Le janséniste a besoin de signes tangibles, d'une expérimentation du divin, d'un témoignage direct de la grâce (2). Sans cet appui ou ce recours, il douterait d'avoir agi avec simplicité et modestie.

Mais cette attitude est celle des caractères les mieux trempés. La voie âpre ne sied qu'à quelques-uns, à ceux qui concluent au petit nombre des élus à partir de leur résolution de fuir la masse (ce qui revient à se constituer en élite). Là encore, ce n'est pas un hasard si le jansénisme fut une aristocratie des âmes, s'il a vécu de l'esprit de chapelle. Il a connu une ferveur intense, non commune, d'autre espèce que la religion populaire. Pourtant, c'est celle-ci qui l'a emporté. Il n'en pouvait aller autrement. Le puritanisme paraîtra toujours exaltant aux meilleurs, accablant au grand nombre. Se croire élu convient à l'ascète qui surveille chacun de ses pas ; cela ne convient guère à l'ensemble des gens qui se savent enclins à toutes les faiblesses. On pressent où les conduirait la théorie de l'efficacité obligatoire, qui fait fructifier à l'infini le péché ou la grâce. Loin de susciter le raidissement salutaire, elle provoquerait l'abdication immédiate (3).

(1) « On n'aurait point péché en ne croyant pas Jésus-Christ, sans les miracles. » « Je ne serais pas chrétien sans les miracles, dit saint Augustin. » *Pensées*, 811 et 812 (édition Brunschvicg). Commenté dans J. CHEVALIER, *Pascal, Pensées sur la vérité de la religion chrétienne*, t. II, Paris, Gabalda, 1925, pp. 421-422.

(2) BRUNSCHVICG fait remarquer à propos de Pascal (cf. *Spinoza et ses contemporains*, 3^e édit., p. 325) que « les rares élus... doivent traverser la terre dans l'« exercice » et la persécution ». L'ascétisme dit la qualité de leur souci de préservation : la moindre défaillance attesterait que la grâce efficace n'est pas leur lot. La persécution, elle, n'est pas un malheur, pas même une épreuve : elle est une bénédiction ; c'est le traitement de faveur que Dieu réserve à ses amis, aux parfaits, aux saints. Il y faut voir, non une menace, mais une réponse du ciel, conférant la quasi-certitude qu'on est en bonne voie. C'est pourquoi le janséniste ne se hâtera guère de désenvenimer les conflits.

(3) D'autant que la dureté du prédestinatianisme ferait croire à l'impossibilité du salut dans la majorité des cas. On sait que la mise en échec de l'attitude janséniste a été obtenue auprès du peuple par une culture sentimentale de la croyance à la miséricorde de Dieu. La dévotion au Sacré-Cœur (celle de

Même si elle amorçait un mouvement de réforme de soi, ce serait par une tension excessive : bien peu pourraient la soutenir. Finalement, cette conversion trop sévère retournerait en frénésie. On sait comment une histoire parallèle a conduit une catégorie d'âmes à la foi exaspérée en même temps qu'à la bravade du péché par le péché.

On voit donc à quelle aventure est promis, en droit et en fait, le message janséniste. Nous l'avons analysé ici selon ses incidences psychologiques : aussi bien est-il intéressant comme attitude humaine. On peut regretter qu'il ait lui-même confisqué dès le départ son intuition métaphysique. L'espoir de réconcilier nécessité et liberté a été déçu. Sans nul doute, c'est parce que la nécessité a été fondée contradictoirement sur la contingence du péché d'Adam et sur la rigueur inflexible d'une élection divine restreinte. Incohérence inexplicable : le péché fructifie nécessairement et librement à partir d'une prévarication fortuite ; tandis que la grâce efficace et prédestinante allie, elle aussi, nécessité et liberté, mais à partir d'une décision de Dieu sans démenti possible. Dans un cas, le nécessitarisme est joué sur une alternative ; dans l'autre, il est établi sur une continuité qu'aucun hasard ne saurait entamer. Il y a là, non pas une, mais deux notions de nécessité qui se mêlent étrangement, alors que logiquement elles se repoussent. Si l'on tient à les confondre de force, on aboutira à deux interprétations opposées. Ou bien la contingence envahira les deux parts, et l'on dira que Dieu a tout fait dans l'arbitraire : la prédestination du petit nombre et la perte de la majorité. Ou bien le déterminisme commandera de côté et d'autre, et l'on dira que Dieu ne pouvait que sauver une élite en y mettant pour condition inévitable la damnation de la masse. Mais ce double raisonnement est odieux, autant qu'inopérant : il survole l'histoire, il se place en Dieu, il est pur artifice. Il révèle le porte-à-faux de la problématique entière.

De fait, pour le redire encore, il n'y aura jamais qu'un moyen de réconcilier nécessité et liberté : c'est de refuser l'objectivation métaphysique de la liberté d'indifférence, laquelle est une mise en scène assez factice de la conscience psychologique. La délibération du libre arbitre est utile pour déployer analy-

sainte Marguerite-Marie préférée à celle de saint Jean Eudes) ■ ramené la sérénité par une détente de la piété psychologique et affective. On retrouve ainsi le Dieu sensible au cœur, pour des raisons exactement opposées à celles de Pascal. Au reste, le « Mystère de Jésus » garde un caractère plus dramatique que toute dévotion complaisante à l'image. Pascal est un mystique douloureux. Marguerite Alacoque est une messagère populaire, porte-parole de l'instinct de pardon.

tiquement les raisons qu'on a de se porter dans telle ou telle direction. Mais elle se borne à faire état de motifs qui n'ont de sens que dérivé d'une prise de position fondamentale. Or, celle-ci est le fait de la liberté profonde, qui demeure toujours actuelle, quoique cachée, quoique vouée à donner d'elle-même des expressions successives et imprévisibles. Dès lors, on peut délibérer pour mettre en ordre les raisons qu'on a d'être ce qu'on est ou de faire ce qu'on veut foncièrement. Mais croire qu'on pourra devenir ce qu'on n'est pas ou accomplir ce qui ne répond point au vouloir personnel, c'est se leurrer gravement. Situation paradoxale, normale cependant, et ambiguë, donc humaine : il faut s'interroger pour se connaître, mais cette question de soi sur soi ne change pas notre être : elle cherche à en déterminer le paraître dans l'instant qui suit, et elle se fait illusion ; en vérité, quel que soit ce paraître, il sera l'expression fidèle de ce que nous sommes. La prévision qu'on s'imagine faire n'est elle-même que la projection, au plan empirique, de cet acte de synthèse *a priori* qu'est la personnalité vivante, seule responsable de la totalité de ses manifestations sur l'ensemble des plans de la conscience incarnée.

Si le jansénisme, si les divers systèmes prédestinatiens, avaient vraiment liquidé les formules objectivistes et neutralistes appliquées à l'homme, ils ne se seraient pas enlisés dans des difficultés sans nombre (1). On pouvait espérer que le jansénisme aurait fait un pas utile en cherchant à assouplir le concept de nécessité. Il n'en est rien ; l'équivoque demeure sur l'usage qu'il en fait. Au reste, Jansénius prisait peu la philosophie. Son système n'a eu de fortune que par une affaire toute française, qui vit fleurir une spiritualité exigeante, une littérature brillante, et finalement conquit son auréole à la faveur d'une résistance politique.

3. LA RÉFORME

La Réforme protestante n'est pas un simple épisode de l'histoire dogmatique ; elle est un tournant décisif de la théologie de la grâce, comme le prouve la réaction tridentine. A ce titre, elle appellerait une longue étude. Mais celle-ci dépasserait nos moyens. D'ailleurs, les Réformateurs n'ont pas voulu créer de toutes

(1) Emile BRUNNER écrit : « ...dans la perspective du message biblique, la question : prédestination et liberté ne saurait se poser... la véritable question est uniquement celle-ci : élection divine et responsabilité humaine » (*Rev. d'hist. et de philos. relig.*, 3^e année, 1952, n° 2, p. 83). Encore faut-il que l'élection divine ne soit pas comprise de façon anthropomorphique.

pièces des catégories et des schèmes inédits ; ils ont déclaré reprendre à leur compte les représentations constantes de l'Écriture et de l'Église primitive. Nous pouvons donc nous borner à un aperçu sommaire (1).

Il y a chez Luther une intuition féconde, qui est celle-ci : on n'entre pas dans la religion par la psychologie ; on y entre par l'insertion dans un processus de foi qui dépasse toute conscience claire (2). Il s'agit moins de s'occuper de soi, de tenir comptabilité de ses élans et de ses chutes, que de se jeter en Dieu et de s'y fixer (3). Consigne de renoncement et d'abandon, qui permet d'instituer une religion désintéressée. Dans la mesure où Luther a su rester fidèle à cette exigence, on ne voit pas ce qui l'aurait empêché de découvrir d'authentiques valeurs spirituelles. En tout cas, les héritiers de sa pensée, ceux qui, avec

(1) Avouons, en toute loyauté, qu'on risque d'être injuste à l'égard des Réformateurs lorsqu'on se borne à critiquer les catégories et les schèmes qu'ils utilisent. Il convient de ne jamais oublier qu'ils ont tenté, entreprise courageuse, quasi désespérée, de remonter de la théologie à l'Écriture elle-même. Or celle-ci, nous l'avons souvent observé, use d'un mode de pensée spontané qui obéit à de tout autres lois qu'une exposition savante. C'est pourquoi Luther et Calvin, les Réformateurs en général, n'ont pas à être considérés comme des théologiens, au sens précis et technique du terme, mais comme des pasteurs qui s'essaient à enseigner le christianisme au ras des arguments scripturaux. En conséquence, leur langage apparaît moins « critique », plus près des représentations de la vie quotidienne, qui mêlent surtout de l'affectif, du psychologique, du sociologique. Si leurs schèmes sont d'ordre sentimental ou juridique, c'est que le sens commun y a volontiers recours. Eux-mêmes, œuvrant au plan pastoral, peuvent s'en contenter ; le peuple qu'ils prêchent s'y retrouve lui aussi à son aise. Le tort serait de durcir cette terminologie spontanée, de l'interpréter à la façon de formules théologiques soigneusement mises en forme. Il est possible que les Réformateurs aient été, malgré eux, plus systématiques, plus aprioristiques, qu'ils ne le pensaient (plus influencés aussi par certains scolastiques : Duns Scot, Guillaume d'Occam en particulier. Cf. F. WENDEL, *Calvin*, Paris, P. U. F., 1950, p. 92). En droit, ils ont voulu redécouvrir la lettre de l'Écriture telle qu'elle se donne, sans la changer de registre épistémologique, sans en tirer d'autres leçons que religieuses. De là, leur défiance de la philosophie, de tous les procédés d'école qui transforment la symbolique chrétienne en métaphysique d'un nouveau genre. Qu'ils se fassent illusion en cela, c'est vrai sans doute. Mais enfin leur intention doit entrer en ligne de compte. Sous cette réserve, il est permis de dénoncer l'inadéquation de certaines de leurs thèses. Il ne serait pas équitable de les juger selon une optique qui ne fut pas la leur.

(2) Luther a lu les mystiques, Tauler, Denys, et surtout l'auteur de la « Théologie allemande ». Cf. H. GRISAR, *Martin Luther*, trad. fr., Paris, Lethielleux, 1931, p. 38. Il a appris d'eux la passivité théopathique ; cette catégorie reste liée de trop près au vocabulaire de l'expérimentation sensible ; mais elle peut suggérer de diminuer l'importance des initiatives (toujours égocentriques) du Moi psychologique.

(3) La suppression des intermédiaires humains pour assurer la liaison à Dieu dérive du même souci de favoriser l'accès direct au divin. Mais ce peut être un oubli fâcheux des fonctions interpersonnelles. Au reste, même en commentant librement l'Écriture, les tenants du « libre examen » passent par un intermédiaire de facture humaine.

intelligence et générosité, éprouvent ce besoin d'une sortie hors de soi, cet appel à reporter sur Dieu, non sur eux-mêmes, le sentiment de confiance, s'avancent certainement sur la voie du salut. La relativité qu'ils affirment des formes sociologiques, des médiateurs humains, des symboles objectifs, n'est pas refus partisan d'une prise en charge des divers modes de réalité humaine. Elle est conviction impérieuse qu'il faut dépasser la conscience psycho-empirique pour atteindre au règne supérieur de la grâce.

Cela accordé, et qui se retrouverait, croyons-nous, dans toute attitude religieuse théocentrique, on ne peut que déplorer certaines des raisons apportées comme preuves. Il est fort bien de répudier l'égoïsme ; il est plus discutable de fonder le renoncement à soi sur une appréciation exagérément pessimiste de la condition humaine. Si le cœur de l'homme est tout entier corrompu, si l'homme, pris en lui-même, est un cas désespéré, on ne voit pas comment un si grand mal sera guéri par quelque remède. Bien plus, si Dieu même ne parvient pas à assainir du dedans le foyer de corruption, s'il peut seulement le voiler, l'oublier, le mettre hors de cause, la justification ne pourra apparaître que comme une feinte salubre. L'extrinsicisme est alors en vue, traînant à sa suite la série des schèmes juridiques destinés à remplacer les représentations du renouveau par l'intérieur. C'est le Christ qui couvre de ses mérites l'âme fidèle, comme on fait d'un manteau. Ou encore le Christ qui n'impute plus le péché au coupable inchangé. De telles images (1) semblent mal taillées pour une spiritualité qui visait à dégager un rapport intime entre l'homme et Dieu. Luther s'y accroche pourtant, il les utilise au mieux pour discréditer les œuvres et les pratiques objectives ; il ne s'aperçoit pas qu'en même temps il ruine l'intériorité du salut. Luther, pourrait-on dire, est cet esprit audacieux qui fit céder certaines emprises du psychologisme et du sociologisme religieux ; il est aussi ce théologien malchanceux, qui retourna au moralisme, au juridisme, dès qu'il voulut formuler sa pensée. Il n'a pas voulu d'un sujet humain, encadré par une Église, soutenu de trop près par des sacrements, travaillant à son propre rachat. Mais il a conçu un juste proprement injustifiable (justifié seulement par une fiction d'ordre juridique). Et il apporte un remède quasi magique à l'inquiétude : la confiance

(1) L'image du cavalier (Dieu ou diable) qui chevauche, l'âme, la conduit au mal ou au bien, n'est pas rassurante non plus pour l'intériorité. Elle se trouve dans le *De servo arbitrio*, trad. ROUGEMONT, Paris, « Je sers », 1937, pp. 82-83.

éperdue, la foi ardente et passionnée (1). Comme cet élan n'a aucun support intellectuel, il court le risque de retomber au plan d'une sensibilité d'abord dépassée. Luther accepte la conséquence : la foi-confiance peut s'éprouver authentique à sa force de surgissement, à sa puissance d'abandon, à l'énergie qu'elle met à faire le saut vers Dieu. Une liberté asservie qui trouve le moyen de se libérer, parce qu'elle consent à se fuir, non à se laisser recréer, tel est le bilan final. En quoi cela répond-t-il au dessein initial ? Si l'on veut sauver le luthéranisme, mieux vaut renvoyer à son point de départ, à la générosité de sa pratique, qu'à la mise en œuvre de ses schèmes ou de sa problématique.

X Calvin eut à cœur de restaurer le caractère communautaire de l'expérience religieuse. Mais il durcit le schématisme prédestinationnien. Adam a failli parce qu'il était prédestiné au péché. Un déterminisme aussi rigide a une clef : la gloire de Dieu, qui éclate aussi bien par une justice vengeresse que par une miséricorde mystérieusement ségrégative. L'homme, après le péché originel, a « dépouillé » jusqu'à son libre-arbitre (2). Il ne peut plus que courir misérablement à sa perte ou bien se fortifier dans la pensée qu'il appartient à la fraction élue. Cependant, à la différence de l'homme luthérien, l'homme calviniste a un critère objectif de bonne orientation : s'il obéit à l'Église sociale, il est sûr d'obéir à Dieu. Ce n'est pas que la pratique lui procure quelque mérite : une nature viciée ne peut guère produire d'actes bons ; elle tendrait plutôt d'elle-même à contredire le point de vue de la gloire de Dieu. Mais en respectant les prescriptions imposées par les chefs de la communauté, le fidèle fait la preuve qu'il s'ouvre à la prédication extérieure. Or, celle-ci est l'unique moyen par lequel l'appel de Dieu se fait entendre de l'homme. Il importe donc d'y être docile. Néanmoins, l'enseignement du dehors, qui rend compte de la volonté salvifique universelle, ne signifie pas que le privilège d'élection s'étende à tous les hommes, pas même

(1) LUTHER renvoie à *Rm.*, 1 ; *Is.*, 55 ; *Héb.*, 11 pour appuyer sa thèse de la foi-confiance. Il est curieux de voir comment il lie pratiquement foi et certitude du salut (cf. *Luther tel qu'il fut*, par L. CRISTIANI, Paris, Fayard, 1955, pp. 64-66). Que Dieu soit l'unique salut, qu'il faille s'en remettre à lui, on le conçoit aisément. Mais qu'on doive se tourmenter jusqu'à ce qu'on ait acquis la certitude de se savoir sauvé, et non damné, c'est ce qui traduit une âme plus inquiète que confiante. La charité ne pourrait-elle pas procurer à la conscience plus de sérénité et d'abandon, sans remettre en cause le primat de la gloire de Dieu ? On saura gré à Luther d'avoir critiqué un certain pragmatisme des œuvres. On souhaite seulement que ce pragmatisme ne soit pas remplacé par un autre : celui de l'anti-intellectualisme sentimental.

(2) Cf. *Institution chrétienne*, III, 24, 8. On entend là l'écho d'une parole malheureuse d'Augustin. Les responsabilités sont ainsi partagées. Les Réformateurs ont, eux aussi, leurs excuses « traditionnelles ».

à tous les fidèles. La prédestination reste absolue, antérieure à tout événement historique, logée dans un décret divin, dont nul ne perce définitivement le secret (1).

On voit par ce résumé le tour d'esprit du calvinisme. Les schèmes extrinsécistes y sont à l'honneur (2). Dieu est un souverain anthropomorphe dont les décisions sont sans appel. Toutefois cet arbitraire de principe n'admet plus par la suite d'accident fortuit : le déterminisme est un réseau serré qui recouvre et commande l'histoire entière. S'il y a contingence, c'est dans le volontarisme divin qui sauve les uns et damne les autres sans recours. Quant à l'homme, son rôle consiste à faire confiance au Dieu de gloire. Le manque de foi, chez Luther, peut entraîner la perte de la grâce ; chez Calvin, la grâce est inamissible ; on est où on n'est pas du nombre des élus ; si l'on en fait partie, on ne saurait déroger. C'est là une invite à ne point offrir de résistance au dogmatisme officiel. L'indépendance subjective risque, en conséquence, d'être deux fois rognée : d'abord, en face du décret éternel, qui rachète ou aliène à jamais ; ensuite, en face de la communauté hiérarchique, qui impose ses formules et ses directives, ou bien exécute sans pitié l'hérétique. On est loin évidemment d'une entreprise d'autonomie et d'intériorité. Ou plutôt, il faut reconnaître que la pratique

(1) CALVIN cite, pour étayer sa thèse prédestinatienne, *Rm.*, 9, 6 et *Eph.*, 1, 4. En fait, ces textes ne portent ni sur l'âme individuelle ni sur l'au-delà ; il ne s'agit donc pas de prédestination personnelle à la gloire ou au dam. Il est vrai que saint Augustin avait raisonné lui-même sur un faux sens exégétique. Il avait appliqué à chaque âme et pour sa destinée future ce qui est dit de groupes entiers touchant leur prédestination providentielle à recevoir l'annonce de l'Evangile. — L'excuse de Calvin, comme le fait remarquer M. François WENDEL, aura été de ne pas placer la prédestination au centre de sa doctrine et de lui attribuer seulement une portée pragmatique. « On ne dira jamais assez combien les préoccupations d'ordre pratique ont été prédominantes chez Calvin, comme chez saint Augustin et chez Bucer, chaque fois qu'il s'est penché sur le problème de la prédestination. Il ne s'agissait nullement à ses yeux de se livrer à des spéculations métaphysiques, mais de mettre en pleine lumière la doctrine de la justification par la grâce seule et de donner une assise théologique à l'ecclésiologie » (*Calvin, sources et évolution de sa pensée religieuse*, p. 204). Au reste, Calvin a su limiter les conséquences de sa thèse dans l'ordre social : « ... nous n'avons pas le droit, commente F. WENDEL, d'en rechercher les effets sur le plan de l'Eglise et dans nos relations avec les autres hommes. Nous n'avons pas à nous faire les exécuteurs des jugements que nous attribuons, avec plus ou moins de vraisemblance, à Dieu. La prédestination ne nous sera révélée pleinement que dans l'au-delà » (*op. cit.*, p. 216). Ainsi, l'équilibre se trouve rétabli. Il serait injuste d'accabler Calvin pour un prédestinarianisme unilatéral et fanatique. Il a su se tempérer lui-même et racheter un dangereux schématisme par une pratique plus large, plus souple, plus nuancée. Comme chez les Pères, le doigté pastoral corrige ici les déductions du théoricien.

(2) L'image du cavalier est reprise, *Insl. chrét.*, II, 4, 1.

a su être meilleure que la théorie. Le calvinisme utilise des schèmes périlleux. Le mérite lui reste d'avoir donné à ses adeptes une idée très haute de la gloire de Dieu et un respect certain pour l'enseignement dogmatique qui en témoigne.

Est-il besoin de répéter que, malgré leurs limites, aucun des systèmes réformistes, en général aucun système religieux, ne peut briser l'élan des âmes, si cet élan est sincère (1) ? Nos sévérités, prises d'un idéal de liberté, ne portent pas contre des attitudes loyalement vécues. Elles cherchent à critiquer, au nom de la réflexion, de façon indépendante, les catégories et les schèmes dont se servent les diverses mentalités religieuses. Le philosophe, le critique, reste impuissant à pénétrer jusqu'au cœur des

(1) Un peu plus d'ouverture mutuelle (sans fausses concessions) pourrait servir à la fois catholiques romains et chrétiens réformés. Luther a fait une réforme de professeur d'Écriture sainte (un philosophe, un historien, un pur dogmaticien auraient tenté une autre réforme). En revenant à la Bible, les catholiques d'aujourd'hui comprennent mieux certaines orientations de leurs « frères séparés ». Ceux-ci, à leur tour, en pratiquant plus de philosophie, d'histoire, de dogmatique, s'ouvrent davantage aux perspectives habituelles du catholicisme d'obédience romaine. Ainsi, les uns et les autres parviennent peu à peu à se situer, et c'est là un progrès. Ne plus se haïr est bien. Commencer à s'aimer en répudiant les contresens accumulés par la haine, est mieux. Mais il faudra du temps, beaucoup de temps, pour que chacun en vienne à une générosité d'esprit qui, seule, permettrait aux deux camps d'épouser et de juger les deux optiques. Un « stage dans l'antithèse » (selon une formule que j'emprunte librement à M. Vladimir Jankélévitch) ne serait pas de trop pour les uns et les autres : non certes, en ce sens que chaque confession devrait se changer en son contraire pour faire l'expérience de ce qu'elle condamne (ce serait là un reniement absurde, un doute anti-méthodique) ; mais en ce sens que chaque partenaire devrait avoir la foi assez solide, la charité assez vive, surtout l'imagination assez ample et assez souple, pour comprendre enfin, sans le déformer, ce que son vis-à-vis veut dire. Tant que cet effort d'intelligence réciproque ne sera pas tenté, la générosité morale n'aboutira, de part et d'autre, qu'à une bienveillance, à une amitié un peu forcée. Jusqu'ici le catholique voit la Réforme comme une rupture violente, une espèce de saut hors de la tradition. Il a de la peine à saisir que le réformé la voit plutôt comme un « ressourcement » de la tradition et qu'il estime que, si quelqu'un a trahi l'Eglise du Christ, ce n'est pas la Réforme, mais Rome. Chacun des deux se croit en continuité réelle avec le passé. Un réformé estime couramment que l'Eglise apostolique, l'Eglise des Pères, voire l'Eglise médiévale, sur nombre de points lui appartient, de droit, autant qu'à son frère catholique. Si « le catholicisme a été recréé par la Réforme » (comme l'a écrit Marie-Anne COCHET, cf. *Le congrès Descartes*, Bruges, Sainte-Catherine, 1938, p. 98), c'est qu'il avait dévié ; en sorte que les Réformateurs, aux yeux de leurs disciples, ne sont pas des novateurs, mais des observants plus scrupuleux des consignes du Christ. Lorsqu'un catholique aura compris cela, il ne sera peut-être pas d'accord. Mais il cessera d'argumenter en porte à faux. Il ne dira plus : vous avez abandonné votre Mère ; revenez vers elle (langage qu'un réformé ne saurait entendre, si ce n'est comme une injure). Il dira : est-ce que l'Écriture, la Tradition, l'Eglise du Christ, justifient votre interprétation, ou bien la nôtre ? A cette question, aucun chrétien ne peut se dérober. Mieux posé, le problème ne sera pas résolu. Du moins, son énoncé ne sera plus inacceptable. Ceci est la première condition pour que le refus de l'envisager apparaisse à chacun comme un manquement à soi-même.

intentions. C'est pourquoi il se persuade, sans trop de difficulté, que des visées authentiques peuvent passer par des procédés même discutables. Il doit néanmoins demeurer intransigeant, lorsqu'il s'agit de spécifier et de qualifier le matériel intentionnel qui s'offre à l'analyse. Là, rien ne peut l'empêcher de nommer extrinsèque l'extrinsèque ou imaginatif ce qui relève de l'imagination. En particulier, la Réforme nous semble avoir surgi d'une volonté d'autonomie et d'un besoin de franchir le psychologisme. Mais elle n'a pas su disloquer les cadres du contingentisme ; elle a même réintroduit en maints endroits le point de vue objectiviste (1). Elle a ensemencé le péché avec plus de vigueur encore qu'Augustin ; elle a renforcé le déterminisme prédestinationnien ; elle a rapporté le surnaturel et la justification à une conscience irrémédiablement divisée d'avec elle-même ; elle a intensifié la culture du sentiment après avoir dit beaucoup de mal de la piété psychologique ; et finalement, après avoir fait sauter le littéralisme de l'obéissance dogmatique, elle l'a resserrée sur certains points avec Calvin, ou bien, comme chez Luther, elle l'a remplacé par le paroxysme d'une confiance qui retombe en anxiété ou en démission. A tout le moins, doit-on conclure que la Réforme a été et reste ambiguë. On peut dire à la fois qu'elle a émancipé la subjectivité en essayant de dépasser la piété psychologique et qu'elle l'a confisquée par le subjectivisme ; qu'elle a servi l'intelligence par le libre examen (2) et qu'elle l'a discréditée par le fidéisme ; qu'elle a rendu l'histoire à ses incertitudes grâce à l'inconnue de l'élection et qu'elle l'a aussi alourdie par un pessimisme de principe. Bref, elle a grandi Dieu, mais elle l'a fait tyrannique ; elle a exalté l'individu, mais elle l'a placé sous la menace. Contrastes embarrassants, reflet d'une époque. L'âme chrétienne du *xvii*^e siècle était ce conflit vivant, ces tiraillements, ce schisme. Il ne faudrait pas que l'homme occidental se crût obligé de perpétuer indéfiniment le souvenir de l'une de ses crises de croissance.

Mais il est vain de dissoudre une affirmation dans le complexe historique qui l'a portée. A tout prendre, comme tout homme, d'un certain point de vue, est chrétien, il y a un protestant en

(1) Signalons à sa décharge qu'elle n'a pas voulu d'une grâce créée, comprise comme un don-objet. C'est le contact de Dieu même qu'elle a cherché. Elle a eu tort seulement d'assurer ce contact par un appareil juridique ou moralisant, qui demeure extrinsèque.

(2) Dans le domaine scientifique, aussi dans le domaine politique, elle a suscité en partie l'idéal de liberté ou de démocratie, qui caractérise les temps modernes.

sommeil dans tout catholique et un catholique en puissance dans tout protestant (1). Si je ne m'étais borné à un simple rappel touchant Luther et Calvin, nous aurions découvert chez l'un et chez l'autre des attitudes que chacun d'entre nous peut trouver en lui-même. Pourtant, ce qu'il faudra toujours reprocher à un initiateur religieux, quel qu'il soit, c'est d'avoir pu blesser l'universel (2). Le christianisme vaut par son vœu d'universalité. La religion est née, sous forme définitive, lorsque l'élan du cœur s'est porté vers un Absolu offert à tout homme ; ce jour-là, il a rencontré l'universel de l'esprit, lequel a pu surgir, en d'autres civilisations, de la rectitude intellectuelle et morale. La charité de Jésus et la géométrie grecque (3), sont deux notions très différentes ; aucun syncrétisme ne pourra les renverser l'une dans l'autre. Mais, sans supprimer les décalages de représentations, il faut dire que c'est leur jonction de droit (et de fait, pour la mentalité occidentale), qui a fourni la définition la plus équilibrée de la spiritualité humaine. L'homme resterait serf et incohérent, si ces deux impératifs de lumière et d'amour ne pouvaient, d'une certaine manière, se rejoindre. Or nous avons le regret de constater que la Réforme n'est pas le seul cas de heurts, au sein du christianisme, entre l'universel de liberté ou de vérité et le particularisme de l'arbitraire. Toute élite devenue secte, tout groupement relié à Dieu par un lien meilleur que le commun, renouvelle la même erreur. Il se passe pour certains secteurs du

(1) M. J. GUITTON a bien vu le protestantisme virtuel de Pascal et le catholicisme latent de Leibniz. Cf. *Pascal et Leibniz*, Paris, Aubier, 1952.

(2) Tous les prédestinatiens méritent ce grief, catholiques ou réformés.

(3) On connaît la parole de S. WEIL : « Combien notre vie changerait si on voyait que la géométrie grecque et la foi chrétienne ont jailli de la même source. » Et encore ces trois paradoxes, qui ne sont pas seulement comparatisme facile : « De même que le Christ s'est reconnu comme l'homme de douleurs d'Israël, et le Messie de tous les prophètes d'Israël, il s'est reconnu aussi comme étant la moyenne proportionnelle à laquelle les Grecs avaient pensé tellement intensément pendant des siècles » (*Intuitions pré-chrétiennes*, p. 121). « Il est merveilleux, il est inexprimablement enivrant de penser que c'est l'amour et le désir du Christ qui a fait jaillir en Grèce l'invention de la démonstration » (*ibid.*, p. 124). « En somme, l'apparition de la géométrie en Grèce est la plus éclatante parmi toutes les prophéties qui ont annoncé le Christ » (*ibid.*, p. 133). Ces textes, plus intuitifs qu'analytiques, restituent à la philosophie grecque son caractère profondément religieux. Ils suggèrent aussi que le message chrétien, venu de l'inspiration juédique plus favorable à l'événement-signé-divin qu'à l'idée-illumination-divine, a pu néanmoins, lorsque la liaison à l'intériorité eût été dégagée par Jésus et ses témoins, rejoindre la métaphysique du vrai, du bien et du beau. La preuve était faite que le Christ pouvait être pensé à la fois comme médiateur historique et comme médiateur intelligible. Est-ce un indice de l'évolution des esprits : le livre de LABERTHONNIÈRE : *Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec* a peut-être trouvé sa réfutation ; c'est Simone Weil qui l'a écrite.

christianisme ce qui s'est passé pour le judaïsme (1) : le sentiment du « choisi », du « séparé », finit par casser l'humanité en deux parts, l'une fidèle, l'autre rebelle ; les élus refusent de coopérer avec le reste des hommes, de les aimer, de se reconnaître en eux. Un tel exclusivisme tue l'âme de la religion. Il est cependant la pente que suit parfois son corps. N'y pas veiller serait coupable. La spiritualité déchoit si elle ne s'affermirait par l'universalité (2).

(1) Il est frappant de voir que le protestantisme, aussi bien le jansénisme, reprennent le schématisme juridique et extrinséciste de l'Ancien Testament. Ce ne peut être un hasard.

(2) On connaît l'effort œcuménique tenté de nos jours. Pour plus ample informé, voir l'œuvre du P. M. J. CONGAR, en particulier son livre : *De la vraie et de la fausse réforme*, Paris, Le Cerf, 1953.

CHAPITRE VII

DISCUSSION CRITIQUE DES SCHÈMES DE LA GRACE

Ces recherches historiques suffiront à notre échantillonnage des schèmes de la grâce (1). Elles ne sont qu'un essai limité, destiné à appliquer sur quelques cas particuliers la méthode critique (2), telle que doit la pratiquer le philosophe de la religion. Mais cette documentation étalée, notre tâche la plus ardue commence. Nous la mènerons avec moins de longueurs (3), plus de brièveté ne signifiant pas moindre importance. Il servirait assez peu de passer en revue les systèmes de l'histoire. Il faut encore les rapporter à l'exigence critique et juger de leur valeur. L'historien se dispense souvent de cette démarche. Le philosophe de la religion s'en préoccupe au premier chef. Il a raison de le faire, puisque, comme nous l'avons dit, la vérité religieuse se donne pour valable à chaque moment de l'évolution. Elle s'adresse à l'homme en tout temps, revendiquant pour elle

(1) Renvoyons au P. RONDET (*op. cit.*), à qui cette esquisse historique doit tant, pour la théologie moderne de la grâce ; voir spécialement Thomassin, Petau, Scheeben qui, par delà les notions de la scolastique, firent retour aux schèmes de la patristique.

(2) Nous concevrons volontiers des monographies plus fouillées, guidées par le même préoccupation, exécutées selon la même méthode. Période après période, il faudrait resuivre l'évolution de chaque schème religieux, signaler ses avatars, ses reprises purifiantes, ses retombées ou ses reculs. Description aussi minutieuse que possible, avec le souci de marquer à chaque instant le coefficient critique que méritent les divers états d'une même notion. Cependant, les représentations ne sont jamais isolées ; elles font corps avec un ensemble ; c'est finalement cet ensemble qu'on doit analyser et juger.

(3) Si nous nous sommes quelque peu étendu sur l'histoire du dogme et de la théologie, c'est non seulement pour préparer une réflexion critique d'ensemble sur le surnaturel ; c'est aussi pour familiariser le lecteur avec le donné chrétien dans ses grandes lignes ; beaucoup de schèmes touchant Dieu, le Christ, l'homme pécheur et justifié, etc., sont passés sous nos yeux. On sera par là mieux préparé à comprendre le sens de nos recherches ultérieures.

le privilège d'une actualité sans déclin. D'où l'on comprend notre souci, après l'érudition préliminaire, d'une confrontation vraiment critique, c'est-à-dire judicatrice.

I

Un fait est patent : la grâce, qui est Dieu déifiant l'homme, a été représentée par des schèmes variés, empruntés à des niveaux noétiques bien différents, inégaux entre eux. Si l'on cessait d'être sensible à cette diversité, à ces décalages (1), on mettrait bientôt toutes les notions, toutes les images, sur le même plan. On serait dupe du langage, c'est-à-dire, en somme, du corps et de la psychologie. Il n'y aurait plus d'idée de vérité, je veux dire plus d'accord possible de la pensée avec elle-même. Du même coup, il y aurait défaillance du jugement chez le philosophe et, chez l'homme religieux, risque de superstition. Car le jugement ne peut être que discrimination ; et l'intentionnalité religieuse ne peut être, de droit, que visée du seul Absolu, donc préservation des illusions inhérentes au relatif, à l'incomplet. Seulement, le tri des représentations, l'assignation graduée des schèmes, leur répartition selon des plans noétiques différenciés, ne peuvent se faire qu'à la lumière et sous les responsabilités de l'esprit critique. Or c'est là une entreprise périlleuse. On a peur que chaque individu tire à lui une méthode qui devrait rester impersonnelle et objective. Pour déjouer cette crainte, il n'existe aucune recette. C'est à chacun d'essayer de découvrir ses postulats secrets, de les afficher, et de montrer comment il s'efforce de relier sans rupture son point d'arrivée à son point de départ. Chaque tentative est donc mesurée par des limites. Du moins, en déclarant, au plan du droit, qu'elle se centre sur un critère universel : l'accord de la pensée avec soi, elle essaie de convaincre que ses résultats s'imposent à tous, tandis que ses déficiences ne seraient imputables qu'à une infidélité, toute subjective, aux exigences de la méthode.

Pour lors, l'épreuve de la vérification est proche. Nous sommes en présence de schèmes multiples qui se relaient sous une même catégorie et qui prétendent la représenter à divers titres. Oui ou non, peuvent-ils être retenus, ou bien sont-ils illusoires et

(1) Il n'y a pas seulement décalage aux niveaux les plus bas, mais déjà au sommet. Dès que la conscience cherche à exprimer l'ineffable, elle ne peut que retomber au-dessous. C'est pourquoi M. Gabriel MARCEL a raison d'écrire : « La grâce n'est pas l'expression adéquate de la liberté divine, elle est l'expression que revêt cette liberté pour une pensée dissociée d'elle-même » (*Journal métaphysique*, 11^e éd., Paris, Gallimard, 1935, p. 61).

déformants ? Filiation divine, inhabitation trinitaire, intégrité perdue et retrouvée, justification sotériologique, don divin, élévation et rédemption, grâce incréée et grâce créée, surnaturel ajouté ou surnaturel sursésentiel (il faudrait dire : *a-déterminant*), sont-ce là des fictions sans consistance ou bien des représentations solidaires, accordées à des niveaux réels de la conscience ? Cette question ne peut être totalement résolue d'un coup (1). Elle met en jeu tout le judéo-christianisme, depuis ses racines lointaines jusqu'à sa floraison moderne. Ce n'est qu'au terme de nos enquêtes, en possédant suffisamment de repères, que nous pourrions nous prononcer. Nous devons surseoir jusqu'à la fin avec courage. Tout en réservant la question décisive (2), nous pouvons du moins affecter à chaque schème l'indice critique qui, en tant que schème, lui convient. Travail relativement facile après nos recherches positives ; il nous servira de transition pour passer à la critique de la catégorie de grâce prise en elle-même, ou encore à la critique du schème général de surnaturel, dont les auteurs contemporains ont fait un synonyme de la notion de grâce.

II

Le schème filialiste (3), avec son corrélatif : Dieu Père, est du niveau psycho-sociologique. Il imprègne l'histoire sacrée, aussi bien le dogme trinitaire. Il est plus que vitaliste, au moins dans son usage, car le biologique ne connaît que l'égoïsme ou l'altruisme utilitaire. Lorsque sa composante affective prime sur sa composante charnelle, il parvient à porter, même humainement, un amour désintéressé, un dévouement absolu (4).

(1) Ce qui fait la difficulté de l'analyse critique, c'est le perpétuel croisement de ces notions, qui est aussi une interférence de mentalités et de cultures. Des millénaires d'histoire y parlent, à travers elles, toutes les langues.

(2) Une chose semble assurée : le christianisme a traversé des couches culturelles, passablement bigarrées. Mais il n'a jamais eu le sentiment de se perdre en cours de route. Sa continuité, c'est sa conviction de maintenir une affirmation identique sous des revêtements divers. Cependant, le pluralisme de ses confessions pose de curieux problèmes, dans lesquels nous n'avons pas à prendre parti. Nous ne cherchons pas à démontrer la vérité de la foi ; nous cherchons comment elle s'exprime et de quels niveaux critiques relèvent ses formulations. L'acte de foi, en tant que vécu, ne tombe pas sous le coup de l'analyse ; il engage l'homme à tous ses niveaux et ne procède que de la liberté intime.

(3) Le schème d'adoption se joint parfois à celui de filiation divine. C'est pour marquer que le sujet n'est pas fils de Dieu, par nature et de droit, comme l'est par exemple le Verbe. La filiation adoptive est, évidemment, comme schème, plus extrinsèque que celui de filiation d'origine.

(4) Les schèmes familiaux suggèrent le dévouement, au moins en ce que que l'amour du couple débouche sur l'enfant. De fait, dans *Jér.*, 31, 20, *Is.*, 47, 8-9 et 49, 20, c'est le produit de l'union d'Israël avec Dieu qui est mis en

Appliqué aux choses de Dieu, il peut donc exprimer, avec assez de pureté, l'idée de charité ou d'amour condescendant (1). Cependant, il est solidaire d'une conception plus vaste des rapports de Dieu et de l'homme : à l'instar de la religion en général, il suppose un Absolu de dialogue — notion qui abrite une vérité irréductible, mais qui, comme schème, peut être techniquement réduite (2).

Le schème d'intégrité (perdue et retrouvée) est moins un schème particularisé, qu'une structure d'ensemble dans laquelle cristallise, à l'aide de projections mythiques (3), une intuition morale et religieuse visant la réalité spirituelle en son cœur.

Tel quel, ce schème complexe est solidaire de l'attitude projective de la conscience. Il traduit en termes chronomorphiques l'appréhension d'un fonds nouménal que la subjectivité s'efforce d'atteindre à ses risques et périls. Il s'engage dans la description contingente ; il se donne pour supports les schèmes psychologiques de tentation et d'abdication, d'heur et de malheur, et spécialement, selon le goût du merveilleux, les schèmes inhérents à toute nostalgie de l'âge d'or : les phénomènes d'exemption, qui épargnent la souffrance et la mort, désignent au mieux l'état d'exception que suppose une perfection sans ride. On a donc affaire à une reconstruction singulièrement lucide sous son revêtement trop fleuri. Jamais le complexe de culpabilité ne s'est objectivé de façon aussi remarquable. C'est que précisément il n'a pas pris corps pour lui-même, comme une monstruosité suscitant frayeur et découragement. Il ne s'est exprimé au plan phénoménal que dans un contexte élargi, où l'espérance et la fierté équilibrent et tempèrent l'attrait du mal. Car la chute est déchéance d'un état surhumain, perte d'une amitié pro-

scène pour exprimer les effets de la fidélité ou de l'infidélité au Très-Haut. D'une façon plus large, c'est le schème familial qui a le mieux servi la notion d'amour dans l'un et l'autre Testaments, en y incluant de surcroît l'idée de fécondité.

(1) Je ne crois guère à l'opposition de A. Nygren entre Erôs et Agapè, parce qu'en fait toute vraie réciprocité parvient à concilier le mutualisme de connexion et le désintéressement d'abandon. Pour un Absolu trans-ordinal, on ne voit pas ce que serait son besoin de déterminations ; on conçoit moins encore une coupure entre les termes dérivés et leur source. Il y a contact ininterrompu, sans soupçon d'intérêt, de gloire ou de mise en partage, de la part de Dieu. C'est pourquoi tout élan de l'homme vers Dieu, tout érôs, suppose un épanchement prévenant de l'agapè divine. La grâce chrétienne a fort bien qualifié cette démarche. Mais celle-ci se trouve impliquée dans toute doctrine où l'Un est source universelle et radicale, sans faire nombre avec les « ordres » qui se constituent au-dessous de lui.

(2) On en pourrait dire autant de la catégorie d'alliance.

(3) Sur le sens où nous prenons les mots *mythe* et *mythique*, voir notre troisième partie.

prement divine. Lorsque la catastrophe s'est abattue, le désespoir surgirait aussitôt s'il n'était conjuré par la promesse d'un salut réparateur. Ainsi, le négatif est redressé en positif. L'homme, par une ruse qui est un élément de santé morale, n'a pas voulu décrire son échec intérieur sans mettre en regard le remède. Peut-être même ne pouvait-il prendre conscience de ses manques qu'en dessinant en creux la forme de salut dont il a besoin. S'il en est ainsi, on peut dire que l'antique schématisme génésiaque n'a pas vieilli d'un jour. Il porte encore l'efficace leçon de l'aspiration trahie, de l'auto-déification manquée. L'illusion, du point de vue critique, serait d'oublier à son propos les lois de l'objectivation, telles qu'elles peuvent jouer au profit de la raison à travers le dégradé imaginatif (1). Si l'on est au fait de ce mécanisme, on se gardera d'y porter atteinte. Il y a là un art de peindre qui n'est pas de fiction, mais d'intuition réalisatrice. Ce qui se projette sous la couleur, c'est moins la puissance de rêve, que l'exigence spirituelle elle-même (2).

(1) On est surpris de voir maints esprits cultivés ne voir dans le récit de la *Genèse* qu'une fable sans portée. En réalité, il pourrait bien définir la condition humaine avec plus de rigueur que maintes anthropologies savantes. En effet, il manifeste clairement : 1° Que l'homme échoue à se déifier par lui seul ; « vous serez comme des dieux », cela ne réussit pas à l'homme, quand il recherche sa propre apothéose ; 2° Que ce qui est perdu, c'est un état où l'homme vit en parfaite union à Dieu, en parfaite amitié avec la nature (qui ne le fait ni souffrir ni mourir), en parfait accord avec lui-même et avec sa compagne ; d'où l'idée que la condition effective de l'homme est, par contraste, un état où son rapport à Dieu est faussé, où il est divisé d'avec soi et d'avec autrui, où il souffre et où il meurt (l'exemption de la souffrance et de la mort n'est pas rendue à l'homme, même après la réconciliation avec Dieu, précisément parce que ce privilège est absent de la condition humaine telle qu'elle existe en fait) ; 3° Que pour penser ce que nous sommes réellement, rien n'est plus efficace que de mesurer l'écart entre notre situation et l'idéal auquel nous tendons. Lorsque cet idéal est rejeté vers le passé (schème du paradis perdu), on obtient la catégorie de chute. Lorsqu'au contraire il est projeté dans l'avenir (schèmes eschatologiques), on obtient la catégorie de béatitude céleste. Le présent doit consister à changer la chute en promotion, le péché en rédemption, pour que la grâce s'épanouisse en gloire. — Exposé de la sorte, le dogme du péché originel cesse d'être inassimilable pour la conscience réfléchie. Cependant, il n'appartient pas à la foi de retourner la lettre de notions qui ont pris corps dans une culture différente de la nôtre. La conscience primitive ne pouvait s'exprimer que selon une structure mythique. On n'a pas à mépriser sa leçon ; on a à la recueillir.

(2) Nous ne dénonçons pas en ce point le danger de contingentisme, car, à notre avis, il n'existe pas ici (si ce n'est pour de mauvais interprètes). Ceux qui connaissent le mécanisme de la conscience mythique (nous aurons l'occasion de le décrire) savent que le primitif projette les valeurs dans une situation factuelle, qui appartient à l'histoire de son âme, non à une durée contingente. La réalité du péché originel serait menacée et minimisée, si l'on en faisait un simple événement empirique. Le théologien lui donne une portée plus haute, et il a raison. Il le conçoit comme une attitude, non pas seulement originelle, mais originante : l'histoire entière en découle. Or, pour un philosophe, ce qui commande l'histoire est, non pas moins, mais plus qu'historique. C'est pour-

La justification est évidemment un schème juridique. Comme schème, elle reste ambiguë, tout comme le « juste » qui peut être du légal ou du moral. Les origines juives ne permettent pas de répudier toute consonance légaliste (1). Mais s'il est vrai que Jésus a dégagé l'intériorité de la Loi, il a par le fait découvert et fondé l'éthique. Les schèmes connexes d'imputation et de rénovation, peuvent donc être départagés. Ils appartiennent à des niveaux différents. L'imputation, nous l'avons dit, est plutôt judiciaire ; tandis que la régénération, le-retournement de l'âme, ou encore le passage à l'intériorité, suppose une judication spirituelle. Dès lors, il est clair que la première représentation reste teintée d'empirisme ; seule la seconde se situe sur le plan de la moralité authentique. Toutefois, on ne doit pas méconnaître que la justification dont il s'agit est d'essence sotériologique. Par là, elle lie ensemble un processus spirituel et un processus historique. Il s'agit de savoir quelle relation le sacrifice empirique d'un sauveur entretient avec l'office de médiation éternelle. Le problème des deux Verbes se présente ici ; de sa solution dépend la réponse à donner à la difficulté que nous signalons. Nous le débattons en son temps ; en attendant, il nous faut surseoir. Disons simplement que l'histoire, pouvant être envisagée, soit comme expression des libertés solidaires, soit comme une suite d'événements contingents (à la limite, sans loi immanente), on sera en présence, ou bien d'une manifestation d'actes spirituels, ou bien d'une empirie déconcertante (à la fois injustifiable et capable d'exercer une causalité décisive sur les esprits eux-mêmes). Dans ce dernier cas, l'intériorité serait manœuvrée par le dehors, ce qu'un philosophe aurait de la peine à admettre. Dans le cas contraire, l'histoire sotériologique serait comprise comme le signe qu'une médiation proprement spirituelle s'exerce à travers le temps. Rien n'empêche de supposer qu'en fait l'esprit humain, qui emploie toujours, même pour ses pensées les plus hautes, le corps et son schématisation complexe, a pu

quoi le péché originel doit être déclaré *méta-historique* ; en quoi il doit être dit également *nouménal*, affectant la conscience au dedans d'elle-même. Cela ne revient pas à faire peser sur l'homme une antécédence contraignante (elle-même dérivée d'un accident et vouée à rester extrinsèque). Il faut entendre que l'homme ne peut s'assumer lui-même correctement qu'en se reconnaissant divisé d'avec lui, d'avec Dieu, d'avec autrui, c'est-à-dire, selon le vocabulaire religieux, comme pécheur.

(1) Il y a cependant dans la notion de *hesed* (piété, bonté, inclination du cœur) quelque chose qui dépasse le droit ou le rite, une ouverture de l'âme, une inflexion de la volonté qui transforme le respect des obligations en empressement chaleureux, en délicatesse et en ferveur d'accueil : cf. par exemple, *Os.*, 6, 6 ; *Mic.*, 6, 8 ; *Jér.*, 9, 23. Ce surplus par rapport au dû, loin de confiner au légalisme, relèverait plutôt d'une catégorie équivalente à celle de grâce.

prendre l'initiative de reconnaître sous telle série d'événements l'application d'une opération salvifique éternelle. Le théologien sait bien, en effet, que le calvaire empirique n'est pas simple immolation humaine ; il se sert expressément de la notion de Verbe incarné pour lier l'humain et le divin ; il estime donc que le physicisme de la crucifixion tire son efficacité spirituelle, non de l'empirique, mais bien de l'action divine manifestée dans le temps et dans l'espace, c'est-à-dire dans l'histoire. Cependant, comme le décalage subsiste entre le phénoménal et le non-phénoménal, le philosophe ne peut se contenter de voir affirmée la connexion du divin et de l'humain ; il désire qu'on lui dise si l'on est prêt à reconnaître la différence de niveaux entre la facticité empirique et l'efficacité mét empirique. Le débat ne sera clos que cette difficulté résolue. Pour l'instant, il reste ouvert.

Le don de Dieu, pour désigner la grâce, est un schème intéressant ; il exprime en clair la gratuité, c'est-à-dire la libéralité du Donateur au donataire. Il est cependant d'essence sociologique. Il évoque un cadeau déterminé, donc un objet particulier, plutôt que l'invitation à communier à l'Indéterminé, au trans-ordinal, disons à un Absolu de pure liberté. Sans aucun doute, il a favorisé, même à l'insu des auteurs, la notion de grâce créée, qui offre un avantage, celui de marquer l'infusion réelle du principe déificateur, et un inconvénient, celui de suggérer que la grâce peut être maniée comme une chose. On voit donc l'ambiguïté de toute représentation qui objective et « finitise » le secours divin. Une critique concomitante reste nécessaire si l'on y a recours.

D'autre part, l'assimilation de la grâce à un don ne supprime pas l'arrière-pensée que le Donateur aurait pu se réserver ; la « nature pure » se profile aussitôt à l'horizon. On comprend alors comment cette dernière notion devait inévitablement surgir ; elle est dans la logique de maints schèmes (celui du don en est un parmi d'autres) qui, d'eux-mêmes, créent le climat le plus favorable au contingentisme. Cependant, nous croyons que l'image du don (1) peut être purifiée de ses attaches empiristes. On en voit la preuve dans l'expression : don de soi, qui se dit des personnes et signifie, très au delà des échanges physiques, un amour désintéressé. Le don de Dieu précisément n'est pas une chose donnée par Dieu, mais Dieu se donnant lui-même. L'objectivisme est ainsi écarté ou dominé.

(1) L'Esprit-Saint est parfois appelé *Don* de Dieu, ce qui marque le caractère effusif de la spontanéité absolue.

Quant au surnaturel d'adjonction, opposé au surressentiel de trans-détermination, nous en avons suffisamment parlé plus haut. Il est lié à un schématisme substantialiste (1), qui définit l'homme comme *nature* (mot équivoque : dans l'histoire des systèmes, il a reçu des sens fort différents). Ce schématisme ne se borne pas à réifier l'essence humaine ; il plaque sur elle un autre lot de déterminations, qui devient le symétrique de la nature de base. Par le fait, l'anthropologie du sujet surnaturalisé ressemble fort à l'association (voire à la juxtaposition) de deux sujets d'inhérence ; ceci contraint le Transcendant, selon le mot de Brunschvicg, à faire nombre avec la conscience. Cette manière de voir a de funestes conséquences. Elle donne à croire que la présence de Dieu reste prisonnière de la catégorie d'altérité et que le surnaturel est aliénation. L'humanisme, par réaction, ne peut être qu'athée. S'il se trouvait que certains incroyants fussent seulement athées d'un Absolu surajouté, leur athéisme serait un hommage au vrai Dieu ; tandis que le théisme surnaturaliste (c'est-à-dire deux fois naturaliste) serait une offense à l'Un.

III

Ainsi, nous découvrons qu'il n'est jamais indifférent d'adopter tel ou tel schématisme. Chacun, selon les perspectives qu'il se donne, c'est-à-dire selon les niveaux de lui-même où il s'établit, a les représentations qu'il mérite. Son angle de vision est aussi son degré de conversion noétique. Il n'est pas déplacé de l'inviter à prendre ses responsabilités en connaissance de cause. Avertissement désagréable pour celui qui érige sa propre confusion en critère de vérité ou de réalité. Mais celui-là a perdu la partie d'avance. S'il s'obstine, il posera un acte religieux impur ; au lieu de relever son intentionnalité à la hauteur de l'exigence spirituelle, il la recourbera sur les expressions qu'il utilise ; il la bloquera en elles, il finira par la méconnaître.

Ce péril est conjuré pour l'âme simple ; sans faire de critique méthodique, elle ploie ses propres schèmes selon son aspiration réelle ; elle sait fort bien que ce qu'elle cherche est au delà de ce qu'elle exprime. Seul le faux savant, nous l'avons

(1) Cependant, le mot *nature* a, étymologiquement, un sens dynamique. Pourquoi l'entend-on, malgré cela, comme statique ? Peut-être parce qu'on use du même terme pour l'ensemble des choses matérielles, que la perception naïve croit immobiles et que certaines cosmologies ontologiques décrivent comme un ordre fixe.

dit, est à la merci d'une idolâtrie complaisante (1). Or chacun de nous peut être ce simple ou ce pseudo-savant, ou encore ce critique soucieux d'authenticité, auquel une lucidité généreuse conserve la simplicité. S'il s'agit de l'âme droite, même non cultivée, ou du docte, mais demeuré clairvoyant, sans nul doute les schèmes les plus divers peuvent être employés et compris, c'est-à-dire ordonnés et intégrés. Qu'on pense la déformité comme filiation divine, inhabitation des Personnes trinitaires, dispensation d'un don, infusion d'une grâce créée, passage à la liberté parfaite, on ne fait que viser le même Absolu transformant, du moins si l'on a soin de s'attacher à ce qu'on vise plus qu'aux procédés qu'on emploie (2).

Ce n'est pas à dire que l'intentionnalité, portée par ces différents schèmes, leur attribue à tous, en tant que schèmes, la même valeur. Au contraire, à moins de dévier elle-même ou de déchoir, elle les échelonne dans l'usage qu'elle en fait, elle les hiérarchise, instituant la seule graduation légitime, celle qui conduit de l'extériorité à l'intériorité. Ce faisant, elle permet au critique de comprendre comment l'esprit, en quête d'absolu, s'y est pris effectivement pour aboutir dans sa recherche. Tout s'est passé comme si la conscience avait dû franchir l'épaisseur de ses projections les plus sédimentées : cosmiques, biologiques, sociologiques, psychologiques. Elle est remontée à Dieu, à partir de ses expressions les plus dégradées ; elle a percé une à une les enveloppes qui, à la fois, la protègent et l'entravent, lui servent de médiation et d'écran, de liaison et de distinction. L'important est qu'elle ait discerné peu à peu l'ambiguïté de ses manifestations les plus extrinsèques, et qu'elle l'ait levée. Tour à tour, elle a mis au jour le Dieu de la terre et de la vie, le Dieu d'alliance et de contrat (celui du groupe : Dieu bouclier, Dieu nourricier, Dieu justicier), le Dieu surimpression du père de famille, le Dieu d'amitié personnelle, enfin le Dieu intrinsèquement sanctificateur et libérateur. Mais qu'elle ait successivement salué ce Dieu tellurique, ce Dieu de psychologie collective ou individuelle, surtout ce Dieu d'autonomie suprême (3), ne veut pas dire — c'est

(1) Ce faux savant peut être ou instruit ou ignare. Il tient à son interprétation plus qu'à la visée intentionnelle.

(2) Certains sont si inconscients de la relativité de leur culture, de leur problématique, en général de leurs outils logiques, qu'ils y croient plus qu'à l'Absolu dont ils parlent. *L'idolâtrie* est la pire des idolâtries.

(3) Je ne résume ici que le mouvement judéo-chrétien, et encore en passant sous silence la longue évolution qui mena au monothéisme hébraïque. Il faudrait évoquer les autres formes de culte. Je remarquerai simplement qu'un regard superficiel conduit à de grosses erreurs touchant les religions les plus frustes, notamment à l'erreur du morcelage incompréhensif. Si l'homme adore

là le paradoxe — qu'elle n'a pas toujours adoré, d'intention, sinon d'acte, le même Dieu. Car Dieu, lui, ne change jamais. Se mettre en route vers lui, traverser d'immenses espaces (ceux de la transformation de soi) ou bien gravir des étages progressifs (ceux des niveaux noétiques) (1), ce n'est pas modifier le terme où l'on tend, c'est le situer par delà toute prise, et continuer néanmoins à multiplier les moyens d'appréhension. C'est cheminer de proche en proche et porter toujours plus loin le regard, comme le marcheur dans la plaine voit reculer l'horizon au fur et à mesure qu'il avance. En fait, la métaphore de l'ascension est meilleure ; la religion a les mêmes étages que la conscience humaine ; tout

les sources, le feu, le soleil, les étoiles, etc., ce n'est pas comme objet particulier ; il adore par là le principe de fécondité, de pureté, d'efficacité, ou bien de régularité et d'intelligibilité. De même, dans le cas de l'animisme, il n'adore pas des fantômes errants : il adore la solidarité cosmo-bio-sociologique et, plus profondément, l'unité de toute solidarité. De même encore, chez les Grecs, il n'adore pas l'Olympe (ni même les Romains, quoique plus lourds, le Panthéon) ; il objective, il porte à l'absolu une psychologie extrêmement déliée ; il prend chaque sentiment, chaque conduite humaine comme expression d'un processus spirituel qui participe au divin, c'est-à-dire à un principe d'activité d'où toute chose reçoit sens et valeur. Disons que l'homme n'a jamais adoré que Dieu, mais réfléchi aux plans de conscience les plus disparates, selon les degrés de culture et d'évolution. Dieu n'a été trahi que par les esprits faux, prompts à confondre leur visée avec ses moyens d'expression. Mais un moderne est mal placé pour savoir dans quel cas cela se produisait. Il est naturel que l'errant du désert canonise la source secourable, l'astre guide, etc. ; c'est par eux qu'il éprouve le bienfait de la vie, par eux qu'il soupçonne la puissance invisible qui le fait jouir de l'existence. La naïveté n'est pas du côté du primitif, mais bien du critique, si celui-ci ne découvre pas la signification des comportements concrets. Même dans le cas-limite du sorcier qui frappe sur une marmite pour effrayer les mauvais génies, il entre moins de simplisme qu'on ne croit ; le faiseur de bruit est un sujet qui se rassure, comme le peureux crie pour reprendre contenance ; l'erreur du sorcier et de ses adeptes consiste à projeter dans le causalisme objectif le rapport du tapage à la neutralisation des esprits ; elle n'est pas dans l'inclination spontanée d'individus qui achètent leur sécurité par une modification volontaire de leur état d'âme. On ne gagne jamais rien à juger les comportements du dehors. La matière des religions ne décide pas par elle seule de leur dignité. Leur forme est le vrai critère. On devrait être plus attentif à étudier l'*attitude religieuse* en chaque culte que les données de fait sur lesquelles elle opère. Quel que soit son objet, il convient de savoir quel niveau de conscience s'y rapporte. Si c'est la crainte qui domine, le niveau est inférieur ; si c'est l'amour, le niveau est très pur. Au regard du christianisme, ce qui fait l'infériorité des religions primitives, c'est précisément la prévalence de la peur, du besoin, de l'instinct de sécurité, c'est l'ignorance, parfois la méconnaissance, de l'amour universel et désintéressé. Tout cela soit dit sans oublier que la forme d'une religion transforme aussi sa matière : il y a causalité réciproque et progrès mutuel. Le christianisme, en découvrant la charité, revendique une expression sacrificielle et cultuelle plus épurée que celle du judaïsme. Pourtant, il ne lâche pas les choses du corps, même les plus communes. Par sa liturgie, il relie le divin au cosmique, sans tourner au panthéisme, au social et au sensible, sans s'asservir à l'anthropomorphisme, au souvenir des morts, sans retourner à l'animisme, en général à l'humain, sans cesser de dépasser l'humain dans l'humain.

(1) Saint Bonaventure disait joliment, avec le psalmiste, « montées intérieures ».

homme, selon l'étage où il souhaite s'établir, peut reproduire en lui, depuis le bas jusqu'au haut, la diversité des expressions religieuses. Seulement, il lui reste à prendre conscience des raisons de son choix, et donc à effectuer le meilleur choix. Il ne faudrait pas que l'homme contemporain s'imaginât que l'histoire passée ■ fait tout le travail pour lui et qu'elle le dispense d'une option personnelle. C'est à chacun, *hic et nunc*, de parcourir à nouveau le chemin et de saisir pourquoi la dernière étape est aussi un couronnement. Le passage à l'intériorité, en face ou au sein du christianisme institué, est à effectuer sous le signe de l'initiative, du courage, de la réflexion, à la mesure de chacun. Autrement, on ne comprendrait pas que les projections les plus extrinsèques aient pu finalement être reliées (si ce n'est par une suite d'heureux hasards) aux expressions les plus intériorisées. On comprendrait moins encore comment, l'intériorité une fois conquise, il demeure légitime de continuer à faire vivre — en accord avec les différents plans de la conscience incarnée (1) — les manifestations les plus humbles d'une liberté transmuée et universalisée par l'amour (2).

(1) C'est ici que le rationalisme s'expose au reproche de survol. Il n'entre pas à fond dans l'expérience humaine ; il n'en retient qu'un aspect ; il mutile l'homme s'il oublie que l'homme ■ un corps, une psychologie, une fonction sociale.

(2) On aura observé que beaucoup de schèmes du surnaturel, notamment ceux dérivés de la Bible, correspondent à des notions « vécues en situation ». Mais nous ne pouvions les traiter explicitement comme tels, puisque nous n'avons pas encore étudié le mécanisme projectif de la conscience religieuse. Au reste, en dehors de toute technicité, il est facile de comprendre que les religions, dans leur formulation, sont toujours la mise en œuvre, à des fins mystiques, de telle ou telle culture. Pour les saisir à la fois dans leur dynamisme et dans leurs expressions, il faudrait forger le concept de *situation culturelle*. Chaque forme religieuse résulte de la tension entre telle visée de valeurs et telle situation culturelle, historiquement donnée.

CHAPITRE VIII

EXAMEN PHILOSOPHIQUE DES NOTIONS DE GRACE ET DE SURNATUREL

Il est temps d'appliquer à la notion de grâce et au schème de surnaturel un traitement proprement métaphysique, en dehors de toute exégèse des textes chrétiens. L'examen de ceux-ci nous a permis de dégager dans sa pureté l'idée de liberté déifiante. Nous devons nous demander si cette idée est autre chose qu'un rêve, une consolante illusion. Non que nous ayons à prendre parti sur la véracité de fait du témoignage chrétien. Nous laissons l'option croyante à l'initiative du sujet. Dans notre troisième partie, nous éclairerons la foi comme catégorie et comme ensemble de schèmes ; nous ne préjugerons jamais sa valeur intrinsèque ; celle-ci échappe à toute observation externe ; elle ne relève aucunement de la critique philosophique. Pour lors, nous nous demandons si grâce et surnaturel sont des idées cohérentes qui répondent au mouvement de conversion de l'esprit ; ou bien s'ils désignent seulement une chimère inconsistante, un alibi pour la pensée et pour l'action.

I

Le problème ainsi défini exige, pour être abordé avec quelque rigueur, une mise au point de vocabulaire ; il convient, en effet, de préciser l'exacte teneur de plusieurs termes, dont la philosophie moderne use volontiers. Celle-ci a laissé aux théologiens le matériel verbal d'origine scripturaire. Par contre, elle n'a pas hésité à leur emprunter les mots de formation philosophique, ou susceptibles d'un emploi philosophique acceptable. En particulier, elle utilise (recouvrant souvent son bien propre) ceux de nature, de surnature, de liberté, voire celui de grâce ou celui

de charité qui furent très tôt affectés à un double usage profane et sacré. Quelques considérations préliminaires sur ces vocables ne seront pas inutiles.

Les mots *nature* et *liberté* sont à prendre ensemble. Leur corrélation importe plus que leurs définitions respectives, formulées isolément. Lachelier a écrit : « L'opposition de la liberté et de la nature, comprise pour la première fois par Kant, est pour moi l'opposition fondamentale de la philosophie (1). » Cette déclaration est amenée par cette autre, qui l'introduit et l'éclaire : « La nature, comme principe formel, pourra comprendre, dans l'homme même, ce qu'il y a en lui de supérieur à l'animalité, ce qui est d'ordre intellectuel et moral, pourvu qu'on reconnaisse qu'il s'y mêle toujours quelque chose qui n'est plus « nature », qui n'est plus simple vie, mais qui est raison, esprit, et que je propose d'appeler *liberté*. » Ce dernier texte a l'avantage de ployer le mot *nature* en deux sens très différents : un sens dynamique, ouvert littéralement sur l'infini, vraiment spirituel, et un sens plus statique, non pas inerte, puisque la vie se développe, mais restreint à un ordre donné, resserré entre des limites impossibles à franchir. Ce second sens s'aggrave lorsque, à la place de la nature vivante, on envisage une nature matérielle et mécanique, ou bien, par abstraction logique, un ensemble de déterminations. A la limite, on atteint une nature figée, entièrement déterminée, réifiée. Cependant c'est là une extrapolation : car qui dit nature désigne implicitement (Lachelier le rappelle dans la même note) un principe interne de production ; autrement, l'idée organisatrice ne prendrait pas réellement corps dans la chose naturelle ; elle la dirigerait du dehors (schème artificialiste) ; cela même est impossible sans une certaine pénétration de la matière par la forme ; d'où l'irréalité, et la contradiction interne, d'un pur extrinsécisme. Le mot *nature* connote ainsi une manière d'exister qui implique divers degrés de détermination ou d'auto-détermination. On a, au départ, un produit presque entièrement bloqué dans ses déterminations, puis jouissant peu à peu d'un certain jeu entre son pouvoir déterminant et les effets objectifs de celui-ci, capable enfin de desserrer l'étau au maximum, lorsque le principe interne devient présent à soi, c'est-à-dire au moment précis où il prend conscience de son acte ; mais alors, en ce point suprême, la nature se retourne de fond en comble, elle se reprend tout entière en main, elle change de nom, elle s'appelle *liberté*. Cette dialectique d'assouplissement, de reprise, d'approfondis-

(1) *Vocabulaire* de LALANDE, 5^e éd., p. 651, observation au mot *Nature*.

sement progressif, est précisément celle de la nature humaine, dès l'éveil de la conscience. Qu'on la décrive à la manière de Lachelier, comme téléologie ressaisissant et orientant tous les mécanismes, puis comme spontanéité ne reposant que sur soi, ou bien, plus sobrement encore, à la manière de Kant voyant dans la constitution du déterminisme le produit d'une activité nouménale objectivante (quoique inobjectivable), on affirme toujours que chaque mise en ordre de déterminations données présuppose une initiative radicale, d'essence spirituelle, capable de reprendre à son compte jusqu'aux conditions de son exercice (1). Dès lors, la corrélation nature-liberté, lorsqu'il s'agit du sujet humain, exprime un mouvement continu de conquête de soi — mouvement ininterrompu, car la conscience n'est jamais totalement endormie ni aliénée — mouvement illimité aussi, puisqu'en droit l'effort de spiritualisation ne peut rencontrer de limite par en haut.

Il y a cependant, une limite par en bas, une résistance invincible, d'ailleurs secourable comme appui ou comme tremplin. L'idée de nature retrouve ici, dans cette base utile et pourtant réfractaire, de quoi passer pour l'antipôle de la liberté. Elle désigne un certain emploi de la matière au titre d'antithèse de l'esprit (2). Celui-ci reconnaît, dans chacun de ses actes, que la pensée compose en lui avec un principe d'extériorité qui contrarie plus ou moins ses prises. D'un mot, la conscience ne peut ni réfléchir ni agir sans buter sur des obstacles ; en s'éveillant à elle-même, elle s'éveille à une *situation*, c'est-à-dire au monde, à la société, l'un et l'autre perçus, mis en forme, voire jugés, grâce au corps. Dès lors, la liberté qui paraissait tout uniment triomphante, est réellement pourvue d'un point d'attache, liée à une perspective, contrariée.

Les deux choses ne s'excluent pas ; elles n'ont même de sens que l'une par l'autre. Il y a un poste fixe, et il y a une ouverture au monde, aux autres, à soi ; il y a une limite naturelle, des déterminations, un organisme, et il y a aussi un pouvoir de contester toute limite, de nier toute détermination ; il y a même un pouvoir de disposer de son corps jusque dans les fers ou sous la torture pour soutenir une attitude de refus. C'est donc que

(1) BLONDEL dans *L'action* esquisse une description analogue, et maints auteurs contemporains : cf. notre travail, Blondel et la philosophie contemporaine, in *Etudes blondéliennes*, fasc. 2, pp. 85-92.

(2) LACHELIER écrit très justement : « Je crois qu'il y a un dernier réel, que Leibniz regardait avec raison comme un élément indispensable de sa monade, un principe de résistance et de retardement sans lequel l'effort se perdrait dans le vide, ou plutôt, ne naîtrait même pas » (*Œuvres*, t. II, p. 195).

la dépendance, indéniable, n'est pas confiscation ni asservissement. Bien plus, la situation est tout autant nœud de relations ou antithèse de rebondissement qu'opacité, piège ou contrainte(1). La phénoménologie française a suffisamment fait la preuve de ces vérités pour qu'il soit inutile d'insister. Sans ratifier ses postulats ontologiques (l'*En-soi* et le *Pour-soi* sartriens, ou la *structure* selon M. Merleau-Ponty, ce qui conduit à deux conceptions différentes des rapports entre sujet et objet) (2), on peut accorder que la liberté n'existe qu'en prenant corps, qu'elle vit d'opposition et d'affrontement, qu'elle se nourrit de contrariétés et même que son histoire est une longue série d'échecs surmontés. L'homme n'est pas libre comme Dieu est libre ; il se libère, ce qui signifie que sa liberté est lutte, révolte, négativité ; elle n'est pas, elle se fait et jamais ne s'achève.

Si nous voulions forger une expression commode, nous dirions que l'homme est une liberté dans une nature, comme un esprit dans un corps. Mais pas plus qu'il ne faut mettre un dualisme ontologique entre le corps et l'esprit, il ne faut mettre une séparation radicale entre nature et liberté. Il y a seulement dualité de fonctions, couple de forces actives, la nature humaine n'étant jamais ni corps objectivé ni indétermination pure, mais bien corps-sujet autant qu'âme incarnée (3). Nous sommes donc en

(1) « La situation de l'homme, a-t-on pu dire, explique tout l'homme, sauf le jugement que sa pensée libre porte sur cette situation. » Mais il n'existe pas de jugement hors situation.

(2) Cf. A. DE WAEHLENS, *Une philosophie de l'ambiguïté. L'existentialisme de Maurice Merleau-Ponty*, pp. 312 sq.

(3) C'est pourquoi il n'existe pas de nature humaine, au sens objectiviste. Le corps propre étant lui-même rationalisé, l'essence biologique n'est aucunement déterminante. Quant à placer une essence substantielle au niveau de l'esprit, c'est là une réification que la liberté, comme pouvoir de reprise indéfinie, met immédiatement en pièces. Il n'y a, au niveau intelligible, ni substance ni archétype, mais une spontanéité qui se pose en posant ses normes, un *acte-loi*. A tout prendre, la *nature* humaine n'est qu'un ensemble de conditionnements organiques, psychiques, caractériels, qui sert d'instrument à la liberté. Va-t-on par là à un libertisme (mot mort-né, inventé par Bergson en 1900 : cf. *Vocab. LALANDE*, p. 551), qui serait en fait anarchie pure ? Non, car le rapport à l'Un personnelise et polarise chaque acte-loi. C'est pourquoi, à la différence de l'existentialisme athée, nous ne courons jamais le risque d'un anomisme fantaisiste. Cependant, nous ne faisons appel à aucune normative objectiviste et extrinsèque. Chose curieuse : un esprit comme Albert CAMUS, qui répugne à l'existentialisme sartrien et qui néanmoins plaide pour la liberté, fait retour aux vieux schèmes de la « nature humaine » (cf. *L'homme révolté*, Paris, Gallimard, 1951, p. 28). C'est qu'il ne conçoit pas qu'une liberté puisse être radicale sans devenir folle. Pour nous, en contexte hénologique, nous concevons fort bien une auto-position, une création axiogénique qui, tirant leur énergie du Dieu trans-ordinal, sont capables de faire jaillir, au niveau de l'esprit fini, les déterminations. L'enjeu de la vie spirituelle repose alors sur cette liberté auto-déterminante ; tout l'« objectif » est, en un sens, *précarisé*, et pourtant l'acte-loi, parce qu'il se réalise dans le mouvement de conversion à

présence d'une liberté « ennatulée », ou incorporée, ou située (1), qui à la fois souffre et profite de ses limites. Elle est affranchissement. Mais elle suppose conditionnement.

II

C'est à ce tournant qu'il convient d'introduire la notion de grâce ou de surnature. Le premier terme a été inséré dans le *Vocabulaire* de Lalande (2) par les soins de Blondel. Mais celui-ci en donne une définition expressément théologique, celle même que nous avons vu s'élaborer en fonction des schèmes scripturaires, notamment celui de filiation divine. Au contraire, au mot *surnaturel*, également classé par Lalande (3), Blondel, avant de dériver vers une description proprement religieuse, parle d'« un état ni réalisé, ni mérité, ni même conçu expressément par aucune force *naturelle* ». Après référence donnée à la positivité dogmatique, il précise que « rien de ce qui est ou physique, ou métaphysique, voire même miraculeux, rien de ce qui ne va pas à la charité (4) et à l'union déifiante, n'est absolument sur-

l'Un (il n'y a là aucune finalité extrinsèque), ne court jamais le risque d'être capricieux. Dès qu'une doctrine situe la liberté au delà de tout psychologisme (et la phénoménologie en a soin), on n'a plus à redouter l'anarchisme moral. La liberté qui ne se donne pas d'autre but qu'elle-même ne saurait poser un choix arbitraire ou irrationnel. Elle se définit intrinsèquement par le refus de toute partialité objective. Mais au fond, cette liberté est grâce, et cette grâce, indétermination parfaite, est Dieu. Nous ne reprocherions pas à Sartre son éthique de la liberté pure : au contraire. Nous lui ferions remarquer que cette liberté est divine ou divinisante ; à la revendiquer comme un privilège humain, on préconise l'auto-déification, l'auto-rédemption : apothéose un peu rapide pour une philosophie qui voit dans l'idée de Dieu un simple mirage.

(1) Ce qui implique, avec la position dans le monde, l'intersubjectivité, comme nous l'avons vu dans notre première partie.

(2) 5^e éd., pp. 374-375.

(3) *Op. cit.*, pp. 1053-1054.

(4) Ce terme de *charité* se trouve aussi classé dans le *Vocab.* de LALANDE, 5^e éd., pp. 135-136. On le définit : « Amour de Dieu lui-même et du prochain en lui. » Ce qu'on marque pas, c'est que la charité, d'essence surnaturelle, implique déification, ou communion à la Liberté pure. Il faut entendre par elle (nous retrouverons plus tard la charité comme catégorie) une liberté humaine qui, ayant par grâce dépassé ses propres limites (au sens que nous dirons), s'offre à Dieu et aux autres avec un amour sans restriction, sorte de désintéressement absolu dont les saints sont le vivant exemple. Charité dit réciprocité parfaite, universalité véritable, don de soi intégral. — A noter que dans une remarque insérée par Lalande à propos de ce mot, E. BRÉHIER marque l'opposition, à notre avis factice, entre *Erôs* et *Agapè*. L'*Erôs* qu'il présente comme aimantation de l'aimant vers l'aimé, lequel reste indifférent, s'explique chez Aristote où le Moteur immobile n'est pas source de la procession. Dans un contexte néoplatonicien, il se comprend moins bien ; conversion et procession cherchant à coïncider, le mouvement de retour participe du mouvement de descente ; en sorte que l'Un, sans dialoguer comme un Absolu anthropomorphe (ce qui explique peut-être pourquoi Bréhier le déclare indifférent),

naturel ». Par là, se trouvent dépassés les sens mineurs, secondaires, voire mutilants, du mot *surnaturel*. Ce terme, pris au sens fort, désigne l'union à Dieu ; et comme Dieu est tout à fait incommensurable avec nous (pensons-le *trans-ordinal*, donc au delà de toute détermination), il n'est pas surprenant que l'état d'union à lui, comme le suggère Blondel, ne puisse être procuré, réalisé ou mérité (1) par les forces de la nature créée (ou même de toute nature créable). Mais il importe de bien préciser ce qu'on veut dire par là. La créature intelligente, l'homme, ne peut dépasser le plan d'une liberté circonscrite à une nature. Pour accéder, non pas à un ordre plus élevé, mais bien à la simplicité absolue (qui est absence d'ordre), il faut que ce soit celle-ci qui permette la levée de nos déterminations. Lorsque l'esprit franchit ses limites et qu'il aborde la suressence, *rien d'autre que la suressence ne peut le porter*. En effet, nous l'avons vu, l'auto-position reste elle-même multiple ; il serait contradictoire que la multiplicité pût d'elle-même s'attribuer l'unité pure. Raisonnement tout formel en apparence, mais seulement en apparence. Il s'agit vraiment de notre spiritualité concrète, dont il serait incohérent d'assurer qu'elle peut être à la fois, et selon une même exigence, l'un multiple et l'Un tout court.

On atteint ici l'un des aspects les plus significatifs de l'idée de création, mieux, de procession (en dépit des schèmes émanatistes, donc naturalistes, qu'on peut appliquer à celle-ci, d'un point de vue qui n'est pas toujours le sien) (2). Cet aspect est le suivant : un terme créé ou procédant est lié à la finitude, à la détermination, au multiple. D'où l'impossibilité de concevoir qu'il puisse se dépasser lui-même, c'est-à-dire racheter sa propre

pratique un échange réel avec les termes qui dérivent de lui. A tout le moins, les termes dérivés n'étant rien que par l'influx reçu de l'Un, doit-on dire que toute démarche de leur part n'est qu'une manière de réponse à la motion processive. Chez NYGREN, cette dialectique se trouve bien restituée (cf. *Erôs et Agapè*, trad. JUNDT, I, Paris, Aubier, 1944, p. 210), mais ensuite elle est défigurée (cf. *ibid.*, pp. 220 sq.) pour servir d'antithèse à l'agapè chrétienne. Certes, personne ne songe à trouver dans le néoplatonisme un analogue de l'idée d'Incarnation divine. Mais lorsque Plotin estime que l'Un est en toute chose, sans être nulle part (III, 9, 4), qu'il produit tout par surabondance (V, 2, 1), qu'il est le Bien (II, 9, 1), principe d'existence pour tous les êtres (VI, 9, 1), etc., il est difficile d'assimiler son indifférence, ou son immobilité, à un manque de bienveillance et de générosité. A moins que les schèmes d'abaissement qui soutiennent les représentations chrétiennes, soient mis sur le même plan que la transcendence elle-même (ce qui est une erreur), on ne voit pas pourquoi l'Un se verrait taxer d'égoïsme ; cela ne peut avoir aucun sens.

(1) BLONDEL ajoute : « Ni même expressément conçu. » Ceci réserve, de sa part, le caractère privilégié de la positivité chrétienne.

(2) En raison des différences entre hénologie et ontologie. Cf. notre étude *Le problème de Dieu*, chap. III.

finitude, surmonter ses déterminations, dominer totalement sa multiplicité. Cependant, puisqu'il dérive ou procède de l'Un absolu, il se définit intrinsèquement comme tension vers l'Un, comme dynamisme orienté, bien plus, comme aspiration à rejoindre sa source ; l'esprit n'admet pas de plafond par en haut ; c'est son ouverture en quelque sorte infinie qui lui permet de supporter des limitations sans s'y asservir. Cependant ces limitations, il est clair qu'il ne peut les maîtriser définitivement s'il continue à les épouser comme partialités restrictives. Pour pouvoir les vaincre en tant qu'obstacles, pour pouvoir les transformer en médiations pures, il faut qu'il parvienne à reconnaître le seul principe capable de les éclairer et, pour ainsi dire, de les rendre transparentes : à savoir la source de toute spontanéité et de toute lumière. Il arrive donc un moment où l'esprit, pour achever sa conversion, doit entrer dans l'extase, au sens plotinien (1) ou dionysien. Mais justement, entrer dans l'extase, c'est se décentrer de soi pour se recentrer en Dieu ; c'est découvrir qu'on ne se fait soi-même que parce que Dieu nous donne de nous faire ; d'un mot, c'est discerner que la spiritualité processive ne tient réellement que par la suessence, et l'auto-position intelligible par l'aséité divine.

Si donc on convient d'appeler *surnature*, ou *grâce*, cet accès à l'aséité (laquelle est vraiment le fond de l'esprit), on comprend qu'aucun être dérivé ne puisse prétendre s'en attribuer le mérite. Ainsi, Blondel a raison de définir le surnaturel comme ce qui excède les forces de toute nature, et même comme un privilège que l'homme n'eût pas découvert de lui-même. Ce n'est pas que Blondel veuille dire que l'esprit humain est dans l'incapacité de penser une telle notion. Cette assertion aurait son démenti ; car enfin il a bien fallu que cette idée trouvât le moyen de pénétrer dans l'homme, puisque l'humanité, au cours d'une longue histoire, l'a progressivement élaborée. Mais ce n'est rien, ou bien peu, de savoir nommer une chose. La réalité qu'elle désigne est autrement importante. Penser le surnaturel ne serait qu'un jeu verbal si la conscience n'était pas réellement prégnante d'une pure énergie qu'elle pût reconnaître, sans pouvoir s'en déclarer

(1) Je n'hésite pas à adopter la terminologie de Plotin (comme l'a fait Denys), puisqu'aussi bien Plotin est le vrai fondateur de l'hénologie. De bons interprètes estiment que Plotin ■ respecté la transcendance. Cf. Jean TROUILLARD, *La purification plotinienne*, pp. 94-97. Le philosophe anglais A. H. ARMSTRONG, également spécialiste de Plotin, m'a assuré qu'il partageait ce point de vue. Voir également, M. DE GANDILLAC, *La sagesse de Plotin*, pp. 159, 169,

l'auteur (1). Ce qui complique le problème, c'est l'entremise de schèmes contingents qui nous font retourner à l'expérience psycho-empirique. Mais ces schèmes ne sont que le moyen de se représenter le surnaturel ; ils se situent au plan de l'expression discursive, non au plan supérieur où peuvent s'unir la liberté de l'homme et la liberté de Dieu. On peut donc tenir — abstraction faite des représentations — que le surnaturel n'entrerait jamais dans l'homme, si la suressence ne portait la spiritualité ; il faut qu'elle soit éternellement présente, pour qu'éventuellement l'esprit s'y éveille un jour, comme à ce qu'il y a de meilleur en lui sans être de lui. Rien d'adventice, et pourtant rien que d'absolument gratuit. Ne nous laissons pas duper par le langage, ou par l'illusion historiciste. Oui, certes, le christianisme nous a appris en fait, avec un soin jaloux et d'extraordinaires précisions, à discerner, à accueillir, à promouvoir en nous cette certitude que l'esprit ne s'arrête pas à lui-même, ne s'achève pas en lui-même, ne se libère pas totalement par lui-même. Mais son message n'a pas prétendu créer en nous, de toutes pièces, une dimension spirituelle nouvelle ; il a visé à nous convaincre qu'elle existait, inhérente à l'esprit depuis toujours, et qu'après le moment de l'auto-détermination, elle imposait, si l'on peut dire, celui de la « trans-détermination », ou de la grâce (2).

Le philosophe qui, à l'époque contemporaine, a le mieux dégagé, semble-t-il, ce point de vue, est Lachelier. C'est parce qu'il a su penser la spiritualité en termes de liberté. Dans la note qu'il a donnée sur ce terme au *Vocabulaire* de Lalande (3), il écrit : « Le vrai sens philosophique de liberté est indétermination absolue, non par absence de toute tendance, mais par élévation au-dessus de toute tendance et de toute nature. » Cette déclaration définit la liberté dans son exigence la plus fine, la plus intérieure. Mais Lachelier ne se fait aucune illusion sur la capacité de l'homme à se procurer par lui-même une liberté aussi intégrale. Ce que sa note du *Vocabulaire* ne dit pas, car ce n'en est pas le lieu, d'autres passages de son œuvre l'expriment. L'activité la plus libératrice, à ses yeux, c'est la religion, et la

(1) C'est pourquoi, comme l'a vu Blondel, la philosophie de l'insuffisance est elle-même insuffisante ; elle doit céder le pas à une philosophie de la surabondance.

(2) Commentant Grégoire de Nysse, M. Jérôme GAÏTH écrit ouvertement : « L'homme n'est capable d'être divinisé que parce qu'il contient dans son essence humaine un élément divin. » Et il ajoute : « Que l'on n'aille pas dire cependant que Grégoire réduit la surnature à la nature » (*La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse*, Paris, Vrin, 1953, p. 46).

(3) 5^e éd., p. 546.

véritable appellation d'une liberté foncièrement pure, c'est le surnaturel ou la grâce. Voici quelques-unes de ses formules : la religion est « l'affirmation, par la foi (1) et l'amour, de quelque chose qui dépasse la nature » (2) ; ou encore, elle est « l'état d'un esprit qui se veut et se sent supérieur à toute réalité sensible — qui s'efforce librement vers un idéal de pureté et de spiritualité absolues, radicalement hétérogène à tout ce qui, en lui, vient de la nature et constitue sa nature » (3) ; elle « consiste, pour l'âme, qui en est capable, dans un effort individuel et solitaire pour s'affranchir et se déprendre de tout ce qui n'est pas elle, et de tout ce qui, en elle, n'est pas sa liberté même » (4) ; enfin, il y a dans la religion « une négation fondamentale de tout donné extérieur et par là un arrachement au groupe, autant qu'à la nature » (5). Cependant, reconnaissons que Lachelier, qui était catholique pratiquant, n'a pas fourni d'expression philosophique de la vie de grâce dans l'expérience présente (6) ; il fait seulement allusion à la façon dont il convient d'envisager l'union à Dieu dans l'au-delà : « Nous pouvons aussi concevoir que notre pensée, en vertu de son affinité avec l'*au-delà* [Dieu], doive un jour se détacher de la nature pour s'unir à lui, participer à son mode d'existence, et s'élever par cette participation à un degré de réalité de vie infiniment supérieur à celui qu'elle possède actuellement (7). » Néanmoins, les premières déclarations que nous rapportons sont suffisamment claires, même pour l'ordre

(1) La foi conditionne, en effet, le passage au surnaturel. Nous n'en parlons point ici, notre troisième partie lui étant consacrée. Bien entendu, nous ne lui donnerons pas le sens, plutôt kantien, que lui confère LACHELIER. Cependant, celui-ci rejetait certainement le fidéisme. Cf. *Œuvres*, II, p. 182.

(2) *Op. cit.*, p. 162.

(3) *Ibid.*, p. 166.

(4) *Ibid.*, pp. 166-167. On remarquera que Lachelier minimise ici l'inter-subjectivité. Il réagit, il est vrai, contre le sociologisme de Durkheim.

(5) *Ibid.*, p. 170.

(6) Cependant, par sa définition du sacrifice, il dégage le sens profond de l'attitude religieuse : « le fini ne subsiste hors de l'infini que provisoirement, et comme en vertu d'une tolérance à laquelle il sent lui-même qu'il est beau de renoncer » (*ibid.*, p. 214). Le dépassement de la finitude n'équivaut d'ailleurs pas à une absorption pure et simple dans l'infini.

(7) *Ibid.*, p. 161. LACHELIER ajoute plus loin, purifiant tout anthropomorphisme, sans vouloir signifier moins, mais plus que ce que le sens commun affirme : « C'est pourquoi j'hésiterais à dire... que Dieu est une personne, qu'il produit le monde par un acte personnel de volonté, et que notre vie en lui sera une continuation de notre existence personnelle. Une personne est sans doute, avant tout, une intelligence : mais une intelligence n'est pas nécessairement une personne et ne peut même pas, si on la réduit à ce qu'elle a de propre et d'essentiel, en être une. Une personne est une intelligence unie à une sensibilité, et qui ne peut, par suite, penser et agir que sous la loi du temps » (*ibid.*, p. 161). Il n'existe pas, à notre sens, de meilleure critique du personnalisme ; nous en avons pris acte dans notre première partie.

actuel. Lachelier a conçu un dépassement de toute nature pour une liberté unie cependant à une nature. Et ce dépassement, qui est l'âme de la religion, consiste dans une foi et un amour qui s'adressent à l'au-delà (1), lequel ne peut être déterminé « par le seul effort de notre raison », c'est-à-dire au moyen de « caractères fournis par notre expérience, et par conséquent empruntés à la nature, alors qu'il est avant tout, et par hypothèse (2), la négation même de la nature » (3). On ne peut reconnaître plus explicitement l'impossibilité de naturaliser le surnaturel. Et, selon les autres énoncés, on ne peut pas non plus assigner au surnaturel une fonction plus haute : celle d'une libération enfin totale, qui nous permet de nous dépandre de la nature, donc de racheter nos limites. Lachelier fut ainsi un authentique philosophe de la grâce, avec infiniment plus de profondeur que Ravaisson ou Bergson.

III

Cependant, la leçon de Lachelier est à compléter. L'opposition kantienne entre nature et liberté suffisait à ses yeux pour embrasser toute l'envergure de la conscience. Pour nous, cette opposition est suggestive : elle exalte l'idée d'une religion libérante (4) ; en même temps, elle marque la gratuité du surnaturel ; elle présente la grâce comme autre chose qu'une nature supérieure et surajoutée ; par là, elle lève toutes les hypothèques empiristes sur la catégorie et les schèmes qui servent d'expression à la déformation. Mais cela même est incomplet. Car la liberté, conçue par nos contemporains immédiats, n'est pas simple quête d'indétermination : elle est création axiogénique. Et nous avons nous-même retenu ce point de vue (5), afin de purifier l'Absolu de tout essentialisme. Mais si la liberté humaine crée les valeurs, il semble qu'elle soit maîtresse absolue à son bord, et que le prétendu passage à la liberté pure soit devenu inutile. Avec un créationnisme des essences à hauteur d'homme, s'évanouirait le problème du surnaturel.

(1) Lachelier nomme ainsi Dieu pour n'avoir pas à le déterminer de façon anthropomorphique. Le formalisme kantien l'inspire et lui fait dédoubler Dieu en idée, d'une part, en Absolu vivant, d'autre part. Nous n'admettons pas, quant à nous, cette problématique dualistique de l'idéalisme transcendantal. En outre, à la différence de Lachelier, nous tenons à spécifier (sans rupture de l'unité anthropologique) le plan de l'acte-loi.

(2) Cette expression réserve, du point de vue de Lachelier, les limites kantienne de la Raison pure.

(3) *Ibid.*, p. 160.

(4) Cette idée ■ son amorce dans saint Paul : *Gal.*, 5, 1.

(5) Mais en distinguant l'ordre intelligible de ■■■■ expressions temporelles, ■■ que ne fait guère la phénoménologie contemporaine.

Il n'en est rien ; c'est le contraire qui est vrai. L'axiogénie est une meilleure base de départ que toute théorie de la liberté ratifiante ou indifférentiste. Une liberté qui se félicite d'avoir à bifurquer est un leurre, si elle ignore que c'est elle qui s'impose ses propres carrefours. De même, une liberté qui se borne à recevoir des valeurs pré-posées (en Dieu ou dans la nature, peu importe), est une esclave docile, empressée, ingénieuse, mais une esclave. Par contre, une liberté d'auto-position est vraiment autonome ; elle se fait en faisant au lieu d'être en subissant. Tout n'est pas dit cependant avec ce pouvoir de prescrire ses propres lois. S'il n'y a plus de ciel intelligible ni de constellation des valeurs autres que ceux qui jaillissent de l'auto-détermination, il n'en reste pas moins que la position de soi se médiatise obligatoirement par une position de lois. Et c'est là, nous l'avons signalé à plusieurs reprises, l'intervalle qui sépare l'auto-position de l'Aséité.

1. INSUFFISANCES DE L'AXIOGÉNIE ATHÉE

Dès lors, la question se pose du salut de l'axiogénie elle-même. C'est ce qu'oublie la phénoménologie athée. Elle se contente de déclarer que l'homme est libre, non pas quoique limité, mais parce que limité, puisque la négativité rebondit sur la situation empirique. Seulement, c'est là une liberté qui se sert du donné sans en triompher vraiment. Elle l'utilise, elle ne le pénètre pas ; elle en a besoin pour rejaillir, comme celui-ci a besoin d'elle pour n'être pas un pur déchet. Si on s'enferme dans une telle perspective, l'échec est en vue : la vie humaine se réduit à une fuite en avant éperdue, à une vaine alternance de chocs négateurs et de rejaillissements, de prises et de « déprises » ; tout s'effectue, se consomme et s'épuise dans l'orgueil stérile de contestations sans cesse recommencées ; ces dernières ne tiennent le donné en échec que pour lui réclamer, encore et toujours, le même service d'obstacle-tremplin. On aboutit par là à un jeu dialectique, qui ne manque ni de ferveur ni de grandeur ; il peut même réussir à construire le vaste édifice des valeurs humaines ; néanmoins, il tourne à vide, puisqu'il se borne à faire et à défaire, sans jamais pouvoir décider d'une transformation radicale de soi et de tout. Moralisme vibrant d'une liberté négatrice, mais aussi fanatisme de l'effort, crispation sur un donné qu'on récuse et que pourtant on *redemande*, tout cela est attitude de courage, exigeante, opiniâtre, têtue. Mais tout cela n'est encore que libération illusoire, culture de l'échec, parade, évasion à répétition, mesure de salut dilatoire.

La raison en est simple : lorsque la liberté se contente de prendre la nature comme antithèse, elle s'éprouve capable de refus, mais elle ignore le vrai sens de son refus. Elle se découvre certes des motifs de tout refuser, de tout contester ; le plus intéressant, décisif à maints égards, est la crainte de s'objectiver elle-même ; elle ne pourrait se résoudre à cette déchéance sans se renier ; même alors, au moment où elle déposerait sa responsabilité sur les choses, elle continuerait à se savoir complice ; elle resterait responsable des connivences soi-disant objectives dont elle aurait pris l'initiative (1). Mais l'horreur de la sécurité objective n'est qu'un motif tactique invoqué pour préserver le rebondissement ; il n'a rien d'une compréhension de soi qui vise à une libération plénière. S'il est vrai, en effet, que la liberté veut se prendre elle-même pour fin, elle ne peut y réussir sans réconcilier, en quelque sorte, ses deux faces négative et positive : sa puissance de refus et sa puissance de dépassement. Or cela n'est possible que si elle se découvre indétermination, que si elle consent à devenir, d'indétermination relative, indétermination absolue. Lorsqu'elle affronte le donné, elle bute sur des déterminations ; elle sent leur étroitesse, leur partialité, à la limite, leur matérialité opaque et réfractaire ; comme elle porte en elle une exigence de lumière et de vie, elle ne peut que nier, repousser, ou surmonter, ce qui s'oppose à sa propre expansion : conflit salutaire qui éclate en idées et en valeurs. Mais comment, dans cet exercice sur la finitude, dans cette prise de contact avec ce qui intercepte sa marche, bref, dans cette activité de contestation de la nature, de toute nature, de tout donné, ne prendrait-elle pas conscience que sa vraie dignité se nomme infinité (2) ? Tentation de survol, dénonce le phénoménologue. Ce

(1) C'est ce que BLONDEL a montré dans *L'action*, bien avant les analyses de la *mauvaise foi* par Sartre. Cf. notre étude, *La philosophie de l'action*, pp. 40-42.

(2) Toutefois, si l'action sur le fini peut être l'occasion de cette prise de conscience, ce n'est pas à dire que l'idée d'infini prenne appui sur celle du fini. On connaît le commentaire de Brunschvicg sur Descartes. Brunschvicg rappelle d'abord la réponse de Descartes à Gassendi : « Il n'est pas vrai que nous concevions l'infini par la négation du fini », et il ajoute : « L'affirmation est en effet l'acte normal, original, de l'esprit ; elle ne contient pas elle-même le principe qui la limiterait ; toute détermination est donc une restriction venue du dehors, un échec à la puissance interne d'affirmation, par conséquent une négation. Les idées déterminées, c'est-à-dire les idées du fini, supposent d'autres idées dont elles procèdent ; mais les idées que l'esprit forme d'une façon absolue, c'est-à-dire sans relation à d'autres idées, en vertu de sa seule spontanéité, expriment l'infini » (*Spinoza et ses contemporains*, 3^e édit., pp. 320-321). Avant Descartes, saint BONAVENTURE, dans le sillage de saint Augustin, avait dit : « Cum autem *non-esse* privatio sit essendi, non cadit in intellectum nisi per esse [...] esse igitur est quod primo cadit in intellectu, et

grief n'est pas fondé, pas plus qu'on ne serait fondé à dire que l'acte-loi, spécifié comme plan distinct, est au-dessus et en dehors de la conscience concrète, ou même de la situation empirique de celle-ci. Il n'y a pas rupture de l'unité anthropologique par le fait qu'on différencie les niveaux noétiques : ceux-ci sont fonctionnels, non substantiels. Si la liberté se reconnaît infinie, c'est qu'elle éprouve la précarité de tout le fini, la juge et la dépasse ; ce n'est pas qu'elle puisse s'évader de la situation et de toute situation, se couper des déterminations de la nature et de tout nature ; elle décolle de tout, et pourtant elle reste engagée ; c'est à l'intérieur de sa situation déterminée, de sa situation psycho-empirique, disons de la conscience incarnée et intramondaine, qu'elle dépasse la nature, la situation, le monde de la sensation ou de la perception. Pareillement, lorsqu'elle découvre l'Absolu trans-ordinal selon les voies de l'hénologie, c'est à l'intérieur de son ordre qu'elle opère et dans le contact maintenu avec l'ordre qui procède d'elle. Nul esprit vivant ne découvre Dieu sans que son attitude, pourtant essentiellement réductrice, se médiatise en fait par un certain rapport au monde, entendez par certaines démarches qui consistent pratiquement à *relativiser* l'univers, la société, le corps, en général les phénomènes. Il faut même aller plus loin, et dire : ce n'est qu'en posant les déterminations qu'on les tient en balance, ce n'est qu'en les projetant qu'on les tient à distance. On peut, on doit soutenir à la fois que la liberté est infinie et qu'elle doit se reconquérir sans cesse sur le fini.

Le problème décisif commence alors à se faire jour. S'avouer indétermination relative (comme l'impose inévitablement le jeu entre le situant et le situé), c'est pour la liberté apercevoir peu à peu l'enjeu redoutable de l'ambiguïté où elle est placée. Car enfin cette liberté, qui est puissance d'arrachement, court perpétuellement le risque de s'enliser : c'est là tout le tragique de sa condition. En quoi est-elle pure, elle qui peut à chaque instant s'engluier ? Comment expliquer qu'elle puisse se laisser fasciner par le sensible ? Elle ne pourra jamais s'y réduire, puisque jamais il ne pourra lui suffire. Comment peut-elle avoir la naïveté de se confier à lui, qui la déçoit systématiquement ? Bref, comment

illud esse est quod est purus actus » (*Itinerarium mentis in Deum*, Cap. V, 3. Edit. minor, Quaracchi, 1925, pp. 332-333) ; idée reprise par BOSSUET : cf. *Élévations à Dieu sur tous les mystères*, II^e élévation : « Dis-moi, mon âme, comment entends-tu le néant, sinon par l'être ? Comment entends-tu la privation, si ce n'est pas la forme dont elle prive ? Comment l'imperfection, si ce n'est par la perfection dont elle déchoit ? » (édit. Garnier, p. 7).

peut-elle, à la place de l'envol, connaître la chute (1) ? Questions angoissantes, qu'aucune conscience n'élude tout à fait et qui sont au principe des engagements quotidiens.

A ces questions il n'est qu'une réponse : l'authenticité convoitée n'est jamais acquise, elle est un idéal à réaliser, non un régime où s'installer. La liberté a le pouvoir de se trahir elle-même sans cesser de savoir qu'elle se dupe ; elle peut se complaire dans la détermination, bien que celle-ci soit instable et précaire ; selon le mot de Blondel, l'homme peut vouloir infiniment le fini ; il peut reporter son exigence sur ce qui ne saurait ni l'apaiser ni même la contenir. A partir de là deux directions se dessinent. Ou bien le sujet s'engage dans la série des déterminations, il s'accroche à elles, il se perd en elles. Ou bien il les mesure du regard, il saisit leur relativité, littéralement il échappe à leur partialité comme telle. Dans le premier cas, il déchoit ; dans le second, il se sauve. Il s'aliène au premier temps ; au second, il est libre.

Seulement, dans l'hypothèse de la victoire, on ne peut se dissimuler qu'il n'a pas agi seul ; il a agi en dépassant ses propres moyens, sa propre condition. En effet, qui peut retourner l'apparence (2) ? qui peut vaincre efficacement l'opacité des choses ? qui peut se convertir, changer totalement son regard et son action ? qui peut remettre tout à l'endroit, je veux dire cesser de percevoir les déterminations comme un écran, les voir selon la perspective de leur genèse spirituelle, et non plus de leur objectivation sensible ? Personne, assurément, s'il ne communie pas à un autre regard, s'il ne rapporte pas son acte propre à sa source, si la liberté ne passe pas à l'unité pure, à l'indétermination vraiment absolue (3). Nul ne peut se vanter de

(1) Chute relative à un certain niveau conscientiel, non chute ou aliénation totale. Sans quoi, supprimée toute liberté, il n'y aurait même plus d'ambiguïté. La liberté qui choit, se démet, elle ne se détruit pas. Elle se laisse aller, elle ne s'anéantit pas ; il y a quelque chose en elle qui reste inaliénable, à savoir l'acte-loi comme tel. La liberté sartrienne, inamissible jusqu'au sein de la mauvaise foi, donne une certaine idée du caractère incorruptible, parce qu'intelligible, de l'acte-loi.

(2) S. WEIL note très justement : « Si nous étions innocents, l'apparence serait la couleur même du réel et non pas un voile à déchirer » ; et elle précise : « C'est parce que l'apparence est fausse que le désir, qui est perpétuellement notre être même, bien qu'il soit désir du bien, nous porte toujours au mal aussi longtemps que nous n'avons pas accompli l'opération de conversion » (*Intuitions pré-chrétiennes*, p. 85).

(3) Une preuve explicite peut être apportée en faveur de cette affirmation. Tant que la conscience n'a pas reconnu qu'elle porte en elle un Absolu de liberté, loin de pouvoir se passer de celui-ci, elle le reporte coupablement sur n'importe quel objet : elle prend pour absolus le plaisir, l'argent, l'ambition, elle-même ; elle s'attache à ses passions avec une énergie proprement infinie. Le fait que la conscience soit constamment conduite à majorer ce qu'elle touche ou ce qu'elle poursuit, à le porter à l'absolu, est le signe irrécusable que l'Absolu

s'affranchir, de se purifier lui-même jusqu'au bout. Car se déprendre de telle ou telle détermination ne suffit pas ; il faut se déprendre de toute détermination comme telle, de soi et de tout. Exigence plus délicate encore : il faut se déprendre de ce sans quoi on n'aurait aucune prise sur le monde ; il faut dépasser ce dont même on ne peut se passer ; il faut parvenir à maîtriser toute chose et soi-même, au point de se servir de tout comme ne s'en servant pas ; la perfection n'est pas dans le renoncement négatif ; elle est dans l'usage serein, calme, désintéressé ; attitude, non d'évasion, mais de simplicité et d'accueil. On devine quel courage il y faut, quelle lucidité aussi ; un raidissement héroïque serait cent fois plus facile que cette égalité d'âme, qui est détente et recueillement, vigilance et abandon.

Mieux encore qu'une description psychologique, la signification profonde d'une telle attitude en indique la difficulté : il s'agit, en restant présent au monde, de surmonter, de retourner chaque détermination. Or ceci n'est possible que si l'homme est admis, à un certain niveau de lui-même, le plus élevé bien sûr, à vivre au sein de l'Indéterminé, de la Surescence, de l'Incrée. A cette hauteur seulement les déterminations sont transcendées, je ne dis pas supprimées puisque l'énergie pure continue à faire procéder ce qu'elle convertit. Il n'y a pas d'autre issue à notre recherche : ou bien, on admettra que la liberté humaine n'a de jeu par rapport à la nature que restreint, tactique, finalement insuffisant ; ou bien, on devra concéder que le dépassement, non plus de telle série déterminée, mais de la notion même de détermination, est un véritable passage au trans-ordinal, une communion effective à l'unité, à la liberté pures. Être libre par Dieu, en Dieu, comme Dieu, ou en rester à l'inauthentique, tel apparaît l'enjeu de la condition humaine ; entre les deux branches du dilemme, il n'est pas de voie moyenne.

est en elle. Plutôt que d'en consentir l'aveu, elle préfère s'obstiner et continuer à se fuir. Elle opte pour la superstition contre l'adoration. Mais la superstition elle-même, qui est la tentation permanente de l'action, comme l'a vu Blondel, est déjà la preuve que l'homme ajoute perpétuellement l'infini au donné ; il idolâtre la science, l'art, la futilité, il s'idolâtre lui-même. Il a finalement à choisir entre cette idolâtrie qui le condamne et la reconnaissance de l'infini, comme source de sa propre liberté. Au reste, la phénoménologie athée se contredit en voulant, d'une part, affranchir l'homme, d'autre part, le river aux réalités de ce monde. Si le sujet n'est qu'un agent du mieux-être culturel et social, sa transcendance sur les déterminations reste illusoire ; on exige en même temps qu'il se déprenne de ces déterminations et qu'il s'en contente. En fait, il ne s'en contente pas ; il se confie à elles en s'y mettant lui-même, en leur conférant un prestige qu'elles n'ont pas, en en faisant un absolu. La superstition fournit alors la démonstration qu'il y a dans l'homme plus que l'homme ; elle existe, donc Dieu existe.

2. L'UNION A DIEU

Il n'est pas non plus de commune mesure entre l'ouverture à la grâce et la fuite indéfinie devant soi d'une liberté qui cherche sa propre apothéose. Entre les deux l'opposition est manifeste. La première est adhésion à l'Absolu, à l'Un ; elle rachète la division de l'âme ; elle déjoue les pièges de l'ambiguïté objective. La seconde est seulement chassé-croisé ininterrompu, interminable, tétanique, entre la liberté et ses limitations naturelles ; la liberté nie cette limite, puis cette autre, cette autre encore ; mais jamais elle n'a l'audace, à propos d'une limite ou d'une autre, de nier toute limite et l'idée même de limite — seule manière de mettre au jour son infinité à elle ; elle se dégage, se rengage, se re-dégage ; jamais, elle ne parvient, après s'être déagée, par conversion réelle, *à se rengager comme convertie*. Entre la phénoménologie athée et notre défense de la surnature, la vraie différence est là.

Ce n'est pas que nous pensions l'union à Dieu comme une démarche de conscience claire, qu'on puisse effectuer et maintenir sans difficulté. Au contraire. En son fond, elle ne peut être que mét empirique, nouménale : par hypothèse, elle prend sa source au point de contact entre l'esprit et l'Absolu. D'autre part, elle reste de l'ordre de la foi, car elle s'opère dans la nuit de la perception et du raisonnement. Jamais, dans la condition présente, elle ne permet de *voir* Dieu. On ne devra donc pas la confondre avec une autorisation de décider du sens de toutes choses du point de vue de Dieu. Jamais elle ne permet de lire à livre ouvert l'ensemble des déterminations objectives, qu'elle interprète, dont elle ne redoute plus l'ambiguïté, mais dont elle a seulement la certitude qu'elles peuvent être médiatrices. Ainsi, l'union à Dieu, la vie de grâce, ne cesse pas d'être ombreuse et voilée, lors même qu'elle fait accéder la conscience à la pure liberté, à l'Aséité. Bien plus, c'est ce caractère ombreux, ce voile inévitable qui en font la grandeur et le mérite.

Réfléchissons à tout ce que comporte cette attitude spirituelle : dans la nuit des sens (Dieu est l'inexpérimentable), dans la nuit même de toute lumière objective (1) (puisque la liberté qui fonde idées et valeurs est elle-même sans fondement), l'esprit se

(1) Cette double nuit échappe à l'objection brunsvigienne contre le mysticisme de confusion. Car la découverte, soit de la spontanéité intelligible, soit de la spontanéité absolue, se fait toujours par réduction critique, à tout le moins par rigueur implicite (chez les simples) ; autrement, la sensualité et la mysticité se mêlent étrangement.

joint à sa source, ou plutôt, car il n'en est jamais séparé, il se recueille en elle. Dans le cas de certains tempéraments, on le sait, cette contestation, d'abord du sensible, puis de l'intelligible, peut se traduire par une théopathie psycho-empirique (1). Mais ceci reste l'exception. Ordinairement le sujet religieux se contente de procédés plus communs : il rencontre le Dieu sensible au cœur dans la piété psychologique (qu'il doit sans cesse épurer, s'il ne veut pas en être victime) ; il double, mieux, il sous-tend sa foi au mystère divin par un réseau de projections empiriques (2) (qu'il doit déchiffrer, voire dépasser, sous peine d'échouer en empirisme et de s'arrêter au signe, ce qui est superstition). Toujours est-il que l'homme religieux, s'il garde le sens de la Transcendance, préfère entrer dans l'indétermination plutôt que de s'en tenir à la sécurité objective ; il se prive de ses appuis apparemment les plus solides ; il donne priorité au mystère de Dieu, au mystère de l'esprit, sur toutes les réponses qui lui viendraient d'un plan d'évidence inférieur — notamment d'un plan d'évidence faussement naïf où les problèmes ne sont jamais résolus que par transposition inadéquate, c'est-à-dire par ignorance des conditions plus générales, ou plus radicales, dont ils dépendent ; bref, il prend ses risques en prenant ses responsabilités (3) ; il estime que la seule façon de ne recourber son élan sur aucune partialité, c'est de lui assigner pour terme l'infini, sans permettre

(1) Nous réservons l'étude des mystiques. Il en existe, estimons-nous, deux catégories : ceux de la sensibilité, qui cherchent à atteindre Dieu par *théopathie* (d'où l'ambiguïté de leur attitude) ; ceux de l'idée, qui cherchent à atteindre Dieu par *théergie*, en conspirant à l'illumination intérieure (d'où suppression chez eux d'une expérience de Dieu, repérable au plan psycho-physiologique).

(2) L'histoire sacrée, par exemple, à laquelle le sujet ajoute l'intervention de Dieu dans sa propre vie sous une forme ou sous une autre ; les révélations privées sont un cas de psychologie religieuse, où le sujet médiatise son expérience de Dieu en se représentant, à sa manière, l'emprise divine sur lui, sur les choses, sur la société. Pour penser l'efficacité de l'action de Dieu, le Moi psycho-empirique la ramène à son niveau ; il la fait passer par ses schèmes. On a alors, il va sans dire, non une vérité éternelle, mais un schématisme empiriste avec, cependant, implication de transcendance ; car, s'il est sincère, le sujet ne fait que réfléchir cette transcendance selon ses moyens à lui ; dans la rectitude de son cœur, il ne cesse pas de la viser.

(3) Il n'y a là, ni saut volontariste, ni choix fidéiste, ni pari pascalien. La réflexion reste médiatrice ; la preuve que la pensée spontanée (celle des humbles) ne se trompe pas nécessairement, c'est que le résultat qu'elle atteint peut être rejoint, d'autre part, et confirmé par la réduction critique. Quant au pari selon Pascal, il ne dépasse pas le « Faisons comme si c'était vrai ». Or le « comme si » est de trop ; il détruit foi et bonne foi. Il ne s'agit pas de choisir le plus probable, d'adopter la meilleure hypothèse. Il s'agit de prouver, soit que le salut par Dieu est une illusion, et alors l'effort humain n'a plus que l'énergie du désespoir, soit que la grâce répond à un vœu de la liberté et que, pour pouvoir retourner les déterminations, il faut aller jusqu'à l'Indéterminé en tant que tel.

aucun arrêt en cours de route, par paresse ou par lassitude.

La description de cette attitude devient moins formelle, moins abstraite, si on la mène en langage de liberté et d'amour. La « phénoménologie du surnaturel » tire plus de relief et de couleur du vocabulaire de la charité. Car c'est bien de charité, d'amour universel, de reconnaissance mutuelle des libertés, qu'il s'agit. Ce n'est pas rien que d'aimer toute créature comme Dieu l'aime. Aimer quelqu'un pour l'amour de Dieu est trop souvent une formule de dérision, sorte de vantardise édifiante que la piété égocentrique confond avec le don de soi. Mais aimer toute chose *de* l'amour de Dieu, cela en se confiant à Dieu, en adhérant à lui, sans le toucher, sans le voir, sans chercher à le sentir, voilà l'expression simultanée du dévouement, de la liberté et de l'amour. Mesure-t-on ce que cela suppose d'effort sur soi, de renoncement, d'abandon ? Cette générosité n'a rien de platonique : il faut aimer les hommes comme ils se présentent, le monde tel qu'il s'impose, la souffrance et la mort ; dans un excès de langage, on irait jusqu'à dire qu'il faut aimer le mal lui-même, précisément parce que ce fol amour est le seul moyen de le supprimer. Le jour où le christianisme a déclaré que l'amour était Dieu même, il a constitué la forme définitive de la religion. On ne voit pas quelle attitude spirituelle pourrait aller au delà. Un amour qui rejoint en chaque personne ce qu'elle a d'incomparable, en chaque chose ce qu'elle a d'unique ; qui perce toute apparence pour en dégager le vrai et le bien ; qui ramasse en un toutes les créatures ; qui fait conspirer le monde, les individus et les groupes dans un même esprit, un même cœur, une même vie ; d'un mot, qui est charité universellement élevante et transformante — un tel amour est-il autre chose que la libération totale ? autre chose que la paix intérieure promise aux hommes de bonne volonté ? autre chose enfin que la déification réelle des esprits ? République des fins sans précédent, sans analogue, collègue spirituel par excellence, véritable société des âmes, telle serait l'Église de la surnature, toutes libertés conjointes, pénétrées, dilatées, universalisées par l'Amour.

3. SURNATUREL ET « DÉCRÉATION »

Nous avons dit que Lachelier s'était borné à mettre en présence les données les plus générales du problème, sans se préoccuper de décrire, pour l'expérience présente, le résultat de cette confrontation. Par contre, Blondel en 1893 l'a fait dans *L'action*. Sa thèse est trop connue pour qu'il soit besoin de faire

plus que de l'évoquer (1). Mais c'est peut-être chez Simone Weil que se rencontrent les formules les plus saisissantes. Cette surnature d'indétermination, âme de la charité, elle la décrit comme *décréation*, néologisme paradoxal qui est peut-être, enfin trouvée, la meilleure définition du mot *surnaturel* (2). « Décréer », c'est littéralement *désennaturer* la liberté, la faire passer du déterminé à l'indéterminé, du créé à l'incrée. S. Weil le note expressément : « Décréation : faire passer du créé à l'incrée », par opposition à « Destruction : faire passer du créé dans le néant. Eratz coupable de la création » (3). Après quoi, S. Weil indique comment le processus de création lui apparaît comme un épaississement progressif, et protecteur, de déterminations. Elle procède surtout par images, mais le sens de sa pensée est clair. Si nous étions exposés, explique-t-elle, au rayonnement direct de l'amour de Dieu, « sans la protection de l'espace, du temps et de la matière, nous serions évaporés comme l'eau au soleil ; il n'y aurait pas assez de je en nous pour abandonner le je par amour. La nécessité est l'écran mis entre Dieu et nous pour que nous puissions être. C'est à nous de percer l'écran pour cesser d'être » (4), entendez d'être au sens d'exister sur le mode objectif, pourvu de déterminations ambiguës et réfractaires. S. Weil ramasse aussitôt sa pensée dans un raccourci magnifique : « Il existe une force « déifuge ». Sinon tout serait Dieu (5). » En outre, le mouvement de descente s'aggrave du fait que la chute produit une inversion : « Nous naissons et vivons à contresens, car nous naissons et vivons dans le péché qui est un renversement de la hiérarchie. La première opération est le retournement. La conversion (6). » Ainsi, la situation de l'homme est la suivante : par la création, il s'insère dans une suite de déterminations ; par la chute, il se complait dans ces déterminations, il s'y cramponne ; par la conversion, il doit s'en détacher et s'efforcer de les surmonter. Le but de la conversion, S. Weil

(1) Cf. *L'action*, V^e Partie, rééd., Paris, P. U. F., 1950, pp. 389 sq.

(2) J'ai déjà commenté brièvement cette notion de *décréation* dans *Foi et interrogation*, p. 27.

(3) *La pesanteur et la grâce*, Paris, Plon, 1948, p. 36.

(4) *Ibid.*, pp. 36-37. — Ce concept de nécessité revient fréquemment dans l'œuvre de S. WEIL. Elle s'en sert pour immanentiser l'action divine dans la création, également pour éviter les chronomorphismes de la providence et les schèmes contingentistes de la liberté. Sur ce dernier point, la façon dont elle réconcilie l'*amor fati* et la liberté chrétienne, semble procéder d'un tout autre esprit que celui qui conduisait le P. FESTUGIÈRE à opposer violemment le destin antique et l'émancipation par le Christ ressuscité. Une comparaison de *L'idéal religieux des Grecs* et de *Intuitions pré-chrétiennes* serait pour le moins curieuse.

(5) *La pesanteur et la grâce*, p. 37.

(6) *Ibid.*, p. 39.

le définit par sa prière : « Mon Dieu, accordez-moi de devenir rien », car « à mesure que je deviens rien, Dieu s'aime à travers moi » (1), ce qui signifie ceci : lorsque j'entre dans l'indétermination, la pure liberté de l'Indéterminé peut circuler en moi sans y rencontrer d'obstacle ; mes déterminations elles-mêmes deviennent, pour ainsi dire, transparentes (2) ; elles n'ont de réalité que suffisante pour me permettre de subsister et de rester une individualité singulière, après même que la charité universelle m'aura pénétré. Créature *dénaturalisable*, donc défilable, tel est l'homme. Dieu lui est présent de deux manières complémentaires : « Présence de Dieu. Cela doit s'entendre de deux façons. Pour autant qu'il est créateur, Dieu est présent en toute chose qui existe, dès lors qu'elle existe. La présence pour laquelle Dieu a besoin de la coopération de la créature, c'est la présence de Dieu, non pas pour autant qu'il est le Créateur, mais pour autant qu'il est l'Esprit. La première présence est la présence de création. La seconde est la présence de dé-création. (Celui qui nous a créés sans nous ne nous sauvera pas sans nous. Saint Augustin) (3). » Pour être pleinement homme, il importe de laisser agir ces deux présences, ou plutôt, d'agir soi-même selon la capacité d'action que chacune des deux suscite et entretient.

Eu égard à ces textes de S. Weil, on voit quelle différence de climat existe entre une liberté prête à passer, par grâce, à l'in-créé, et une liberté axiogénique qui prétend se libérer sans Dieu et sans transmuier sa nature. Le mouvement de « déprise » de la négativité correspond à peu près à cette très fine notation psychologique de S. Weil : « Une très belle femme qui regarde son image au miroir peut très bien croire qu'elle est cela. Une femme laide sait qu'elle n'est pas cela (4). » Fascination de l'image, vertige devant le miroir, narcissisme lourd ou subtil, idolâtrie du reflet objectif, tout cela suggère quelque chose de la chute. Mais échapper aux sortilèges de l'auto-complaisance, aux illusions intellectuelles et morales, est moins facile que d'objectiver, pour la surmonter, une disgrâce simplement physique. Le tort de la phénoménologie athée est de croire qu'il suffit de décoller de la situation et de rebondir ; il faut encore se changer, se rénover intrinsèquement ; non plus seulement buter sur des limites et en rejallir, mais découvrir le moyen de revenir aux limites, à la

(1) *Ibid.*

(2) On devine que, dans cette perspective, l'histoire est moins évolutive qu'involutive, comme chez Plotin. Nous aurons à nous en souvenir.

(3) *Ibid.*, p. 43.

(4) *Ibid.*, p. 37.

nature, avec un regard nouveau qui ne leur emprunte rien et qui, pour cette raison même, les connaît infiniment mieux qu'elles ne se connaissent elles-mêmes. Le surnaturel serait ce regard, ces yeux radicalement neufs, qui voient tout sous le signe de l'amour infini, dès que le seuil de l'indétermination est franchi. Le surnaturel serait même davantage, s'il est vrai que l'accès à la surescence est un partage de l'Aséité (1) ; il nous ferait communier à la spontanéité même de Dieu, à son énergie expansive comme à sa fécondité intime ; le mot de S. Weil serait à prendre à la lettre : « Nous participons à la création du monde en nous décrétant nous-mêmes (2). » Ainsi, selon la sagesse des spirituels ou des mystiques de tous les temps, c'est en n'ayant rien qu'on est tout, ou encore en n'étant pas, en consentant à ne pas être (selon la détermination) qu'on devient tout (selon l'universel).

(1) BLONDEL l'a affirmé sans hésiter dans *L'action*, pp. 421-423. Cf. notre étude sur La spiritualité blondélienne, dans *Nouvelle revue théologique*, juillet-août 1950, pp. 704-714.

(2) Chose curieuse : ce texte est précédé par cet autre (*op. cit.*, p. 38) : « Tout ce qui est saisi par les facultés naturelles est hypothétique. Seul l'amour surnaturel pose. Ainsi nous sommes cocréateurs. » On croirait lire certaines formules elliptiques de *L'action*. Et l'on redouterait alors que le jugement ontologique fût suspendu à la foi. En fait, comme Blondel, S. Weil échappe à la problématique ordinaire. Elle veut dire que la liberté de Dieu est au départ de tout, que la transcendence de cette liberté doit être reconnue si l'on ne veut pas fermer successivement chaque ordre sur soi, donc le faire échouer, au lieu de le relier à ce qui le justifie. L'individu qui estime se suffire, qui exclut la grâce, celui-là, même s'il porte des jugements corrects à l'intérieur d'un ordre donné, ne sait pas que cet ordre — et tout ordre — tire son énergie dernière du Trans-ordinal ; il reste dans l'erreur, il en porte la responsabilité. Ce n'est pas la foi qui fonde la raison, non ; c'est l'esprit vivant qui, saisissant *par la raison* que seule la foi peut l'aider à aller jusqu'à la Source d'indétermination, juge cette foi raisonnable et s'apprête à la faire sienne. Par là, il ne décide pas que désormais la grâce sera le critère de validité de la nature ; il reconnaît seulement que cette nature se trouve bien orientée lorsqu'elle est raccordée à sa fin ultime. Cette orientation prise, la nature continuera à dérouler ses opérations selon son économie interne. Du reste, il n'y a pas de sur-nature ou de nature suprême qui puisse la diriger de l'extérieur, lui dicter sa conduite. La surescence est absence d'« ordre », de « plan » ; elle n'opprime pas le plan ou l'ordre naturel ; elle lui permet de conserver toute son intégrité, en ne cédant jamais à l'illusion que le sujet pourrait trouver son équilibre dernier dans un *ordre*, quel qu'il soit, alors que l'esprit aspire au Trans-ordinal. Enfin, on ne doit pas confondre l'engagement effectif de la liberté, qui peut mettre en jeu des valeurs hétérogènes (par exemple, naturelles et surnaturelles), avec les systématiques de la réflexion philosophique, dont l'essence doit rester purement rationnelle. Adhérer au surnaturel est un acte libre ; même médiatisé par un jugement critique préalable, il transcende tout essai de transcription conceptuelle. On n'est donc pas conduit, si l'on est croyant, à appuyer la raison sur la foi (ou la philosophie sur la théologie) ; les deux activités restent distinctes, elles gardent chacune leur caractère spécifique. La raison peut démontrer que la foi n'est pas déraisonnable, sans pouvoir l'absorber en elle ; à son tour, la foi peut aider à une purification, à un renouveau de la raison, sans pouvoir se substituer aux démarches rationnelles. D'un mot, elles peuvent s'entre-servir sans avoir à s'asservir l'une à l'autre.

Nous avons résumé la position de S. Weil, parce qu'elle répond au mieux à l'exigence de notre problème. L'axiogénie athée prend trop plaisir à faire fulgurer les valeurs créées, et pas assez à libérer l'auto-position créatrice de l'opposition qu'elle maintient entre le subjectif et l'objectif. Retourner l'objectif est un premier temps ; retourner le subjectif doit être le second temps ; alors la corrélation sujet-objet sera dépassée, liberté et grâce fusionneront comme deux libertés allant dans le même sens : celui de l'indétermination absolue (1).

S'il en est ainsi, beaucoup de griefs contre le surnaturel tombent. Celui d'extériorité est le premier supprimé, puisque rien n'est plus intime à la liberté que la suessence trans-ordinale ; l'intériorité de l'esprit est telle que Dieu ne peut l'atteindre que du dedans le plus intérieur, en lui offrant de reprendre intégralement à son compte ce qui lui vient d'en haut. Le reproche d'altérité cède également : non, l'esprit, même libéré par Dieu ou se libérant lui-même par grâce, ne peut être déclaré sauvé *par un autre* (2). Car Dieu n'est pas un étranger, partenaire ou interlocuteur, ami ou concurrent ; l'absolu de dialogue est un schème réductible ; seul subsiste l'Un. Or pour quiconque comprend la terminologie platonicienne, il n'est pas possible que l'Un ne soit pas tout entier du côté du même : *l'Un n'est pas un autre*. Par définition, l'Un est ce qui résout toute altérité (3). En sorte que la surnature, qui est union à lui, au lieu d'aliéner l'homme (comme le pensaient Feuerbach et Marx), est la *désaliénation* même. On ne peut rêver pour la spiritualité humaine purification plus énergique, *intrinsécité* plus radicale, universalité plus complète. Eu égard à cette réussite, l'axiogénie néo-nietzschéenne n'est qu'un moralisme, émouvant certes, mais nerveux, crispé, plein d'aléas. Il garde dans son dos le déchet de la matière, du passé, du donné invincible. La liberté se grise de sa créativité, mais elle reste rivée à soi : elle se supporte comme un fait, comme une fatalité lourde, alors qu'il est contradictoire de ramener à l'univoque le fait de l'auto-position et la facticité de l'empirie brute. Un tel embarras découle d'un parti pris : celui d'employer la liberté simplement comme jeu d'esthète ou comme pouvoir sur la nature. Mais la liberté n'est ni cette fantaisie ni cette

(1) A tout prendre, liberté et grâce ne sont-elles pas même chose, la première étant l'autonomie spirituelle considérée du point de vue de l'homme, la seconde, cette même autonomie, considérée, en quelque sorte, à partir de Dieu ?

(2) Comme le dit la sotériologie empiriste, dont les schèmes sociologiques, juridiques, voire éthiques, demeurent extrinsécistes.

(3) Mais le multiple reste distinct de lui, par le fait qu'il est multiple.

emprise. Ou plutôt, elle ne possède cette puissance, elle n'a cette plasticité que parce que, plus profondément, elle est quête d'unité et d'indétermination ; de soi, elle est aspiration incoercible à vouloir infiniment l'infini.

Cependant la notion de grâce et les schèmes du surnaturel ne sont séparables de leurs conditions de réalisation que par artifice. Et l'on sait que, dans le cas du christianisme, ces conditions sont fort précises. La religion chrétienne n'est pas une « theosis » quelconque. Elle n'est pas seulement surnaturalisation ; elle se veut en même temps révélation historique, et même elle tient toute dans la rigoureuse connexion d'un processus de divinisation de l'homme et d'un processus de manifestation de Dieu. Elle prétend relier, selon un mode spécifique, la médiation libératrice intérieure à l'esprit et les projections externes de la conscience. Comment peut-elle assurer en fait cette liaison ? C'est ce que la critique du contenu et des modalités de l'affirmation de foi pourra nous apprendre.

CONCLUSION DE LA DEUXIÈME PARTIE

Avant d'en venir à l'examen de la positivité du christianisme, nous pouvons conclure nos recherches sur la catégorie de grâce et les schèmes qui lui appartiennent.

A s'en tenir à la spiritualité de la déification, on peut dire que l'essence de la religion est moins de découvrir Dieu comme Père (ceci n'est qu'un schème intermédiaire, d'ailleurs exaltant) que de découvrir l'Absolu dans sa transcendance pure, dans sa simplicité parfaite, dans sa foncière unité, dans son *aséité*. Rien ne peut être visé au delà, et sans doute tout ce qui est visé dans l'entre-deux est-il visé à l'intérieur de cette intentionnalité souveraine, à titre de visées partielles ou de valeurs médiatrices. La présence de la religion, du mysticisme, au cœur de l'homme signifierait donc son désir d'indétermination surabondante (1), de spontanéité vraiment radicale. L'homme est cet être libre, qui veut devenir libre de la liberté de Dieu (2). Rêve fou, espérance fondée ? Nous aurons encore à en discuter.

En tout cas, ne soyons pas surpris à l'avenir d'entendre un appel à prendre nos responsabilités, à faire preuve d'initiative. Car la libération escomptée ne pourra être obtenue, en toute

(1) J'ajoute l'épithète, pour qu'on cesse de penser *indétermination* en négatif, au sens d'informité et finalement de confusion. Comme l'infini est positif, l'indétermination ici est active. Elle est trans-détermination, elle est Dieu.

(2) Rendant compte de l'ouvrage de Hjalmar SUNDÉN, *La théorie bergsonienne de la religion* (Paris, P. U. F., 1948), M. H. GOUHIER écrit : « dans la philosophie des *Deux sources*, la religion serait plutôt la réponse à la question : comment la créature devient-elle libre à l'image de la liberté créatrice ? » Plus loin, M. GOUHIER rappelle que la vie supérieure, pour Bergson, est la « création de soi par soi » ; enfin, commentant directement Sundén, il explique que l'émotion créatrice qui déploie et alimente toute la psychologie religieuse, n'est pas une vulgaire émotion affective ; elle n'est pas l'ébranlement qui suit telle représentation ; elle est la source active des représentations multiples qui l'expriment au plan de la conscience claire ; et elle n'a ce pouvoir de susciter des représentations que parce qu'elle est elle-même, à la racine de l'esprit, au contact de Dieu. « L'idée de Dieu jaillit ainsi, conclut M. GOUHIER, d'une émotion divine » (cf. *Etudes bergsoniennes*, vol. II, 1949, pp. 248-250). On ne peut suggérer plus heureusement que la relation immédiate de l'esprit à l'Absolu est la cause des projections et expressions multiformes qui se répartissent sur les divers plans de la conscience incarnée.

hypothèse, que librement. Ne soyons pas surpris non plus de voir les conditions de cette libération s'inscrire sur un plan expressif, très inférieur au plan mystérieux où s'opère la surnaturalisation elle-même. La positivité religieuse ne peut recouper les visées de conscience qu'à la manière dont les faits de l'histoire recourent l'idée qui les éclaire ; c'est pourquoi, elle devra rester ambiguë, comme toute autre factualité offerte à l'interprétation. Nous aurons à préserver ainsi deux fois l'élan de la liberté : à la hauteur de l'exigence spirituelle, à la hauteur des situations historiques. Assurer la sauvegarde de la transcendance en même temps qu'une lecture correcte de certains faits religieux, tel serait le rôle de la foi. Il importe de voir comment elle s'y essaie. En cas d'échec, il faudrait reconnaître que la grâce est un alibi de la liberté, le surnaturel une fiction, et la religion l'opium du courage (1).

(1) *La religion, opium du peuple* est un aphorisme politique de LÉNINE (cf. *Socialisme et religion*, in *Lénine et la religion*, Paris, Editions sociales, 1949, p. 26) ; cet aphorisme est tiré de MARX : *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel* (1844). Mais KANT avait déjà parlé de *l'opium de la conscience* (cf. *La religion dans les limites de la simple raison*, trad. GIBELIN, Paris, Vrin, 1943, p. 106, note).

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME PREMIER

	PAGES
AVERTISSEMENT	V
SIGLES SCRIPTURAIRES.....	IX

PREMIÈRE PARTIE

CATÉGORIE DE SUJET. SCHÈMES DE L'ÂME

CHAPITRE PREMIER : Les divers « Moi-substance »	7
I. — Le Moi sotériologique	10
II. — Le Moi-forme	18
III. — Le Moi-personne	26
CHAPITRE II. — Le Moi spirituel (spécification de l'acte intelli- gible)	35
I. — Conscience et réflexion. Le pré-réflexif et le supra- réflexif	37
II. — La distance de soi à soi mesurée par « rien »	39
III. — Définition de l'« acte-loi »	47
CHAPITRE III. — Description de l'acte-loi	50
I. — Auto-position et position universelle	50
II. — Singularité et universalité. Fonction personnalissante. Intersubjectivité	54
III. — Liberté productive. Critique de l'indifférentisme et du nécessitarisme. Créativité axiogénique	59
IV. — Éternité et temporalisation. Durée cyclique et durée linéaire. Survie et immortalité	71
CHAPITRE IV. — Tableau anthropologique	91
I. — Divers niveaux de conscience	92
II. — La matière	96
III. — La loi d'expression	98
CHAPITRE V. — Le Moi et ■■■ puissances	101
I. — Le Moi du choix singularisant	101
II. — Le Moi de la démarche perceptive. La sensation. Le monde. La facticité	102

	PAGES
III. — La médiation corporelle comme solution du conflit entre activité et réceptivité. L'organisation cosmique comme « âme du monde ».....	109
CHAPITRE VI. — L'unité fonctionnelle. Anthropologie et religion	115
I. — Solidarité de tous les plans de conscience	115
II. — L'acte-loi est bien <i>dans</i> la conscience	119
III. — Anthropologie et expressivité religieuse. Loi de retombée	121
CONCLUSION. — Résultats obtenus. Dieu est <i>aséité</i> . L'homme n'est qu' <i>auto-position</i> . Mais il est <i>auto-position</i>	131

DEUXIÈME PARTIE

CATÉGORIE DE GRÂCE. SCÈME DE SURNATUREL

CHAPITRE PREMIER. — Y a-t-il un problème philosophique de la grâce ? Comment le poser ?	139
I. — Le philosophe a-t-il le droit de critiquer une religion qui se donne pour surnaturelle ?	139
1. Surnaturel ou spirituel ?	139
2. Grâce, foi et critique	141
II. — Le philosophe peut-il ressaisir le sens des catégories religieuses dans leur évolution ? peut-il l'atteindre également dans la démarche <i>actuelle</i> du croyant ?	145
III. — Le philosophe, pour étudier la catégorie de grâce, peut-il se contenter de décrire l'attitude de la prière ?	150
CHAPITRE II. — Schèmes bibliques de la grâce : l'Ancien Testament	155
I. — Les termes <i>μυστήριον</i> et <i>χάρις</i>	155
II. — Les attributs bibliques de Dieu	158
III. — La Transcendance vécue en situation	164
CHAPITRE III. — Schèmes bibliques de la grâce : les évangiles ...	171
I. — Rapports de l'Ancien et du Nouveau Testaments .	172
II. — Les Synoptiques	173
III. — Le quatrième évangile	176
CHAPITRE IV. — Schèmes bibliques de la grâce : le « corpus » paulinien	182
I. — Intériorisation de la Loi	183
II. — Temps et éternité	188
III. — La foi et les œuvres	194
NOTE ADDITIONNELLE AUX CHAPITRES III ET IV	200

	PAGES
CHAPITRE V. — Schèmes patristiques de la grâce	206
I. — La grâce comme divinisation et la grâce comme remède	206
II. — Les Pères grecs	207
III. — Saint Augustin	215
1. Grâce et liberté	215
2. Danger du psychologisme	217
3. Dialogue avec le moralisme	220
CHAPITRE VI. — Schèmes proprement surnaturalistes : l'âge des théologiens	227
I. — Nature et surnature	227
1. Surnaturel et surajouté	227
2. Surnaturel et prodigieux	231
3. Surnaturel et suessence	233
II. — Saint Thomas	236
1. La fin surnaturelle	236
2. La vie théologale	239
3. Contingence et nécessité	241
III. — Les grandes controverses	249
1. Le molinisme	249
2. Le jansénisme	253
3. La Réforme	257
CHAPITRE VII. — Discussion critique des schèmes de la grâce ..	266
I. — Nécessité d'une appréciation critique	267
II. — Indice critique des divers schèmes	268
III. — Intentionnalité religieuse et utilisation des schèmes ..	273
CHAPITRE VIII. — Examen philosophique des notions de grâce et de surnaturel	277
I. — L'opposition <i>nature et liberté</i>	277
II. — Passage de l'auto-position à l'Aséité	281
III. — Axiogénie et ouverture au surnaturel	286
1. Insuffisance de l'axiogénie athée	287
2. L'union à Dieu	292
3. Surnaturel et « décréation »	294
CONCLUSION. — L'homme est cet être libre, qui veut devenir libre de la liberté de Dieu	301

1957. — Imprimerie des Presses Universitaires de France. — Vendôme (France)
ÉDIT. N° 24 423 IMP. N° 14 598



GERMAN
Bibliography

BIBLIOTHÈQUE DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

Extrait du catalogue :

Morale et Valeurs

Section dirigée par René LE SENNE
Membre de l'Institut, professeur honoraire à la Sorbonne

ANGLÈS D'AURIAC (J.). — La recherche de la vérité, in-8°	800
BASTIDE (G.). — Méditations pour une éthique de la personne, in-8° ..	580
BLOCH (M.-A.). — Les tendances de la vie morale, in-8°	480
— Philosophie de l'éducation nouvelle, in-8°	288
CASTELLI (E.). — Le temps harcelant, in-8°	480
CHOW YIH-CHING. — La philosophie morale dans le Néo-confucianisme, in-8°	1 200
CROCE (B.). — La poésie, in-8°	580
CUVELIER (A.). — La musique et l'homme, in-8°	768
DAVAL (R.). — La valeur morale, in-8°	380
DESHAIES (G.). — L'esthétique du pathologique, in-8°	212
GUSDORF (G.). — Mémoire et personne, 2 vol. in-8°, ensemble	1 152
HUSSON (L.). — Les transformations de la responsabilité, in-8°	720
JANKÉLEVITCH (V.). — L'ironie ou la bonne conscience, 2° éd., in-8° ..	308
— La mauvaise conscience, 2° éd., in-8°	380
LAVELLE (L.). — La dialectique du monde sensible, in-8°	800
MADINIER (G.). — Conscience et signification, in-8°	480
PICARD (M.). — Le monde du silence, in-8°	600
POLIN (R.). — Du laid, du mal, du faux, in-8°	348
— La création des valeurs, in-8°	960
VUILLEMIN (J.). — Essai sur la signification de la mort, in-8°	580

Logique et Philosophie des Sciences

Section dirigée par Gaston BACHELARD
Membre de l'Institut, professeur honoraire à la Sorbonne

BACHELARD (G.). — Le rationalisme appliqué, in-8°	432
— La dialectique de la durée, in-8°	288
— L'activité rationaliste de la physique contemporaine, in-8°	480
— Le matérialisme rationnel, in-8°	672
BERNARD (Claude). — Principes de médecine expérimentale, in-8°	672
BLANCHÉ (R.). — La science physique et la réalité, in-8°	432
BONNOT (L.). — Essai sur les fondements de la logique et de la méthodologie causale, in-8°	380
BOUNOURE (L.). — L'autonomie de l'être vivant, in-8°	580
CALLOT (E.). — La renaissance des sciences de la vie au XVI ^e siècle, in-8° ..	380
CAVAILLÈS (J.). — Sur la logique et la théorie de la science, in-8° ...	144
DARBOIS (A.). — La philosophie des mathématiques, in-8°	480
DOROLLE (M.). — Le raisonnement par analogie, in-8°	432
FYOT (J.-L.). — Dimensions de l'homme et science économique, in-8° ..	1 344
GARAUDY (R.). — La théorie matérialiste de la connaissance, in-8° ..	960
LUPASCO (S.). — Logique et contradiction, in-8°	380
MABILLE (P.). — Initiation à la connaissance de l'homme, in-8°	580
MATISSE (G.). — Le rameau vivant du monde, 3 vol. in-8°, ensemble ..	1 920
MOYSE (A.). — Biologie et physico-chimie, in-8°	348
NOGARO (B.). — La valeur logique des théories économiques, in-8° ..	348
PIAGET (J.). — Introduction à l'épistémologie génétique, 3 vol. in-8°, ensemble	2 500
— Essai sur les transformations des opérations logiques, in-8°	1 344
RIESE (W.). — La pensée causale en médecine, in-8°	348
RUVER (R.). — Éléments de psycho-biologie, in-8°	460
— Néo-finalisme, in-8°	960
TATON (R.). — L'œuvre scientifique de Monge, in-8°	960
— L'œuvre mathématique de G. Desargues, in-8°	768
VAN MIERLO (S.). — La science, la raison et la foi, in-8°	480
VUILLEMIN (J.). — L'être et le travail, in-8°	480

Histoire de la Philosophie et Philosophie générale

Section dirigée par Pierre-Maxime SCHUHL
Professeur à la Sorbonne

Psychologie et Sociologie

Section dirigée par Maurice PRADINES
Membre de l'Institut, professeur à la Sorbonne

Catalogue sur demande

1957. — Imp. des Presses Universitaires de France, Vendôme (France)

46001

BR
100
D8
v.1

46001

Duméry, Henry
Philosophie de la
religion.

DATE	ISSUED TO

Duméry...
Philosophie...
v.1

LIBRARY
SOUTHERN CALIFORNIA SCHOOL
OF THEOLOGY
CLAREMONT, CALIF.



PRINTED IN U.S.A.

