

Courrier de Rome

Informations Religieuses - Documents - Commentaires - Questions et réponses

Année LI n° 593

MENSUEL

Novembre 2016

Le numéro 4 €

Sommaire

Article unique :

- Axes de lecture philosophique de textes du pontificat actuel, Pr Giovanni Turco

AXES DE LECTURE PHILOSOPHIQUE DE TEXTES DU PONTIFICAT ACTUEL

1. UN PROBLÈME ESSENTIEL

L'époque historique qui s'est ouverte avec l'élection au siège pontifical de Jorge Mario Bergoglio présente une originalité manifeste mais signale aussi, même au premier regard, les caractères d'un épilogue. Ainsi d'un côté les paroles, les gestes et les actes peuvent sembler à la limite de l'incompréhensibilité, et d'un autre côté on y voit se profiler les traits de l'aboutissement (cohérent à sa façon) de certaines prémisses (dans le domaine des tendances, des thèses et des faits) proches et éloignées. En ce sens, les lignes de fond (considérées sous l'angle philosophique et théologique) de l'actuel pontificat en indiquent non seulement un caractère, sémantiquement, « d'exception », mais aussi une connotation « historique ». Où justement l'exceptionnalité et l'historicité non seulement ne s'excluent l'une l'autre, mais aussi renvoient l'une à l'autre, où la première informe la seconde et la seconde dilate la première, et toutes deux se configurent comme ouvrant la même compréhension de sa singularité.

L'absence de reconnaissance de cette configuration objective ne peut pas ne pas entraver une analyse qui veut se faire en profondeur. Et même une analyse qui ne veut avant tout se limiter à rester à la surface des choses et par là s'installer dans la vacuité. L'interdiction de la recon-

1967 - 2017

Célébration des 50 ans du **Courrier de Rome**

LES PIONNIERS DE LA TRADITION

XIII^e congrès théologique du **Courrier de Rome**
sous la présidence de S.E. Mgr Bernard
Fellay, Supérieur général de la Fraternité Saint-Pie
X, en partenariat avec le District de France et DICI

PARIS, LES 14 ET 15 JANVIER 2017

Samedi 14, de 9h à 18h : dans la crypte de la chapelle
Notre-Dame-de-Consolation, 23 rue Jean Goujon -
75008 Paris

- 09h00 : *Un peu de l'histoire du Courrier de Rome*,
Abbé Emmanuel du Chalard
- 09h30 : *Des prêtres au secours de la Tradition*,
Jacques-Régis du Cray
- 10h30 : *L'abbé Dulac et le droit de la messe tradi-
tionnelle*, Abbé Grégoire Celier
- 11h30 : *L'École romaine de théologie et le
Cætus Internationalis Patrum*, Professeur Roberto de
Mattei
- 15h00 : *Dans la continuité du Cætus Internationalis
Patrum*, Abbé Jean-Michel Gleize
- 16h00 : *Évocation des combats et combattants du
Courrier de Rome*, Abbé Alain Lorans
- 17h00 : *Le combat de la foi continue*, Mgr Bernard
Fellay

Entrée gratuite, libre participation aux frais.

Dimanche 15, à 10h30 : **Messe pontificale à Saint-
Nicolas-du-Chardonnet**, 23 rue des Bernardins -
75005 Paris

Samedi : Grande vente des publications du **Courrier
de Rome**, plus de 40 titres.

Site Internet : www.courrierderome.org

COURRIER DE ROME

Responsable, Emmanuel du Chalard de Taveau

Administration, Abonnement, Secrétariat : B.P. 10156 - 78001 Versailles Cedex - N° CPPAP : 0714 G 82978

E mail : courrierderome@wanadoo.fr - **Site** : www.courrierderome.org

Les numéros du Courrier de Rome sont disponibles gratuitement en format pdf sur le site. Pour un numéro du Courrier de Rome imprimé en format A4 sur papier, commander sur le site ou écrire au secrétariat, prix 4 euros.

Pour acheter une publication du Courrier de Rome, commander par le site, par fax (0149628591) ou par le mail du Courrier de Rome. Paiement à réception de la commande.

Pour un abonnement en version papier du Courrier de Rome les tarifs sont les suivants :

- France : abonnement 30 € - ecclésiastique, 15 € - Règlement à effectuer : soit par chèque bancaire ou à l'ordre du Courrier de Rome, payable en euros, en France ; soit par C.C.P. Courrier de Rome 1972-25 F Paris.
- Étranger : abonnement, 40 € - ecclésiastique : 20 € - Règlement : IBAN : FR81 2004 1000 0101 9722 5F02 082 BIC : PSST FR PPP AR

naissance franche et sincère des données essentielles ou leur époquisation volontaire se révèlent (comme dans toute question) être des barrages préalables. Ces comportements configurent – quelles que soient leurs intentions – une fermeture à l'égard de la vérité, qui se manifeste par un « ne pas vouloir voir » ou un « ne pas vouloir aller au fond ». Ce qui finalement manifeste une condition dans laquelle l'affectivité voile la rationalité, et la représentation (faite propre) prend la place de l'intellection (à rechercher).

À bien y regarder, la nouveauté qui caractérise la ligne intellectuelle du pontificat ne peut pas être circonscrite à des aspects déterminés, mais traverse substantiellement ses différents moments : les actes et les textes, les gestes et les déclarations. Si bien qu'une analyse qui se limite à en isoler quelques données, ou qui n'est pas en mesure de saisir l'importance symptomatique de certaines d'entre elles ou leur dénominateur commun, non seulement est incomplète, mais se coupe de l'essentiel. Elle s'empêche elle-même de saisir le lien et le fond qui permet – pour ainsi dire – de « renouer les fils épars ».

Par ailleurs, de même qu'il est clair que les problèmes théologiques présupposent les problèmes philosophiques (depuis l'intelligence des *preambula fidei* et des notions nécessaires pour penser les données de la Révélation) de même les discussions en matière de foi trouvent leurs prémisses dans des thématiques philosophiques, qui en constituent comme le cadre (heuristique) et la toile de fond (conceptuelle). De sorte qu'elles précèdent (logiquement) les réponses théologiques elles-mêmes. Comme cela s'est vérifié, en définitive, pour les thèses capitales du Protestantisme, dans lequel le subjectivisme religieux et l'idée du caractère arbitraire de la volonté divine indiquent déjà en principe son destin intellectuel. Tel a été le cas, de façon emblématique, de la crise moderniste.

En d'autres termes, l'enquête philosophique, si elle saisit les prémisses communes à des thèses apparemment disparates, peut offrir la possibilité d'en comprendre la trajectoire intérieurement essentielle. Si bien que, alors que l'homogénéité du dessin de fond n'est pas perceptible à travers la composition d'éléments individuels, il peut apparaître nettement à travers la pénétration du tissu conceptuel connectif qui en fixe les limites. Ce dessin est donc identifiable non à travers des propositions particulières, mais par une ligne commune qui en sous-tend l'architecture et en inspire les développements.

Dans cette perspective, la ligne intellectuelle qui traverse gestes, actes et textes, depuis l'abdication de Benoît XVI, exige, plus encore qu'une analyse théologique, une analyse philosophique. En l'absence d'une analyse proprement théorique, qui en ferait émerger l'*ubi consistam*, l'enquête proprement théologique risque de considérer isolément une multiplicité de sentiers – tous, indubitablement, dignes d'attention – et de devoir se confronter, de toute façon, avec le problème de les rapporter à une synthèse capable de fournir un cadre unique.

Cette réflexion se révèle ardue, non seulement à cause de la concentration intellectuelle qu'elle demande, mais aussi à cause de l'attention d'investigation qui lui est nécessaire. Le regard essentiel sur ces sujets présuppose

en effet au moins deux conditions préliminaires et coextensives. La première consiste à considérer *ut sic* son objet, c'est-à-dire à le considérer dans sa consistance propre. Autrement dit, il s'agit de « prendre au sérieux », jusqu'au bout, les propositions à travers lesquelles émerge une ligne de pensée, sans leur superposer des interprétations plus ou moins accommodantes (adaptatives ou intégratives), à même de modifier la substance de leur signification. Dans ce cas, en effet, la sémantique propre et originelle (des termes comme véhicules de la pensée) finit par être remplacée par une représentation interprétative, laquelle fini par prendre une fonction subrogatrice ou justificatrice, mais qui n'en est pas moins objectivement mystificatrice. En elle-même, en effet, une interprétation qui aurait la prétention d'assimiler un texte à un jugement attendu ou présupposé (par rapport à la nature de ce même texte) n'est plus « bienveillante » mais simplement déformante.

L'autre condition (également préliminaire et coextensive) requise par cette analyse consiste à penser chaque proposition (de quelque texte que ce soit) de façon conforme à elle-même. C'est-à-dire qu'il s'agit de la comprendre « de l'intérieur », c'est-à-dire conforme à l'univers de discours qu'elle exprime, et non à autre chose. En faisant particulièrement attention à ce que la synonymie ne soit pas hâtivement assimilée à l'homologie (de même qu'il est indispensable de distinguer, dans tous les cas, entre graphèmes et sémantèmes). Cette condition ne constitue rien d'autre qu'un développement de la précédente.

L'analyse qui suit fait complètement abstraction de tout jugement sur les intentions de qui que ce soit. De même elle ne veut aboutir à aucun jugement qui se réfère à des personnes. Elle fait donc délibérément abstraction de toute considération relative au for intérieur et à tout ce qui en découle (directement ou indirectement). Par nature, en effet, l'analyse de textes publiés concerne en elle-même la pensée formulée à travers ces mêmes textes. Ceux-ci, en eux-mêmes, s'offrent à l'attention de tout lecteur potentiel. Cette analyse présuppose donc une sérénité de concentration, ayant comme seul objectif les exigences propres à une authentique recherche.

2. LA POSITION À L'ÉGARD DE LA VÉRITÉ

Dans tout domaine de la pensée, l'attitude à l'égard de la vérité est décisive. Elle l'est non seulement d'un point de vue intellectuel, mais aussi d'un point de vue moral. Sous l'angle intellectuel la considération de la vérité est révélatrice du rapport de la pensée à l'être et de la relation interne à la pensée elle-même entre acte et contenu. La priorité de la pensée sur l'être, comme celle de l'acte sur le contenu, réduit la vérité au résultat d'une activité toujours en devenir, c'est-à-dire qu'elle la vide de toute consistance propre. À l'opposé le caractère fondamental de l'être, et similairement du contenu par rapport à l'acte, fait émerger la priorité de la vérité, comme substance et comme critère.

Sous l'angle moral l'attitude à l'égard de la vérité détermine l'attitude à l'égard du bien, c'est-à-dire à l'égard de tout l'ordre moral. Le primat de la vérité correspond au primat de la fin, et donc du bien. Ce primat implique – comme l'observait déjà Platon – que ce soit la vérité qui juge, plutôt que d'être elle-même objet de jugement.

Autrement, la vérité se change en effectivité, en relativité, en préférabilité. Il en découle sa subordination à une fonction, quelle qu'elle soit. Si bien que la vérité se change en instrumentalité (quelles qu'en soient les intentions). Et en dernière instance se profile le primat de la praxis (éventuellement même dans le cas de la pastorale), si bien que la praxis s'affirme (explicitement ou implicitement) comme jugement de la vérité. Ainsi la vérité est soumise au pouvoir (même dans le cas du pouvoir de l'interprétation et de l'interprétation du pouvoir), fin de lui-même. Elle n'est plus la mesure du pouvoir mais son produit, en soi changeant et provisoire, comme tout produit. Avec l'annihilation (axiologique) qui s'ensuit de la signification même de la vérité.

Or, afin de réfléchir sur la position à l'égard de la vérité qui caractérise le fond et l'arrière-plan de la ligne intellectuelle bergoglienne, certains textes se révèlent d'un intérêt notable, textes certainement différents par nature, mais indéniablement révélateurs par la thématization et fondamentalement homogènes par l'approche. À bien y regarder, ces textes peuvent même contribuer à s'expliquer les uns les autres. Parmi les différentes interventions à ce sujet, on peut signaler comme emblématiques au moins les textes suivants : la lettre publiée par le quotidien *La Repubblica* le 11 septembre 2013, l'interview accordée à des jeunes belges le 31 mars 2014, l'homélie prononcée pendant la messe dans la cathédrale catholique d'Istanbul le 29 novembre 2014, l'encyclique *Evangelii gaudium* et l'Exhortation *Amoris Lætitia*.

Dans la lettre envoyée à Eugenio Scalfari en réponse à certaines interrogations formulées par le fondateur de *La Repubblica*, en référence à la question de la vérité, le Pape Bergoglio écrit : « je ne parlerais pas, même pour les croyants, de vérité "absolue" dans le sens où ce qui est absolu est ce qui est détaché, ce qui est dépourvu de toute relation. Or la vérité, selon la foi chrétienne, c'est l'amour de Dieu pour nous en Jésus-Christ. Donc la vérité est une relation ! C'est si vrai que chacun de nous la saisit, la vérité, et l'exprime à partir de soi : de son histoire et de sa culture, de la situation dans laquelle il vit, etc. Cela [...] signifie qu'elle se donne à nous toujours et seulement comme un chemin et une vie. »

Par ailleurs, en réponse à la question posée par un jeune belge, à propos de la façon de parler de la foi pour en témoigner adéquatement, le Pape Bergoglio a déclaré : « si tu portes ta foi comme un étendard, [...] et si tu fais du prosélytisme, cela ne va pas. Le meilleur chemin est le témoignage, mais humble : "je suis comme ça" [...] Le témoignage : c'est la clé, c'est ce qui interpelle. Je le donne avec humilité, sans faire de prosélytisme. »

En considérant la fonction propre du Saint-Esprit (particulièrement dans une perspective ecclésiologique) le Pape affirme dans l'homélie prononcée dans la cathédrale d'Istanbul que le Saint-Esprit « ne remplit pas l'esprit d'idées, mais embrase le cœur ». Dans le même contexte il affirme que le Saint-Esprit « déboussole, [...], fait bouger, fait marcher [...]. Il est fraîcheur, fantaisie, nouveauté ».

Dans *Evangelii Gaudium* (232) on lit que « l'idée – les élaborations conceptuelles – est fonction de la perception, de la compréhension et de la conduite de la réalité. L'idée

déconnectée de la réalité est à l'origine des idéalismes et des nominalismes inefficaces, qui, au mieux, classifient et définissent, mais n'impliquent pas. Ce qui implique, c'est la réalité éclairée par le raisonnement. Il faut passer du nominalisme formel à l'objectivité harmonieuse. Autrement, on manipule la vérité ». Et dans le même texte le Pape déclare que « la réalité est supérieure à l'idée » (233) et qu'il y a le risque d'une « rationalité étrangère aux gens ».

De façon similaire, dans *Amoris Lætitia* apparaît une considération « en vue de garder les pieds sur terre » (6). Ce même texte met en garde contre une « morale bureaucratique froide » (312). En même temps il y est affirmé que « la Parole de Dieu ne se montre pas comme une séquence des thèses abstraites, mais comme une compagnie de voyage » (22).

Les textes signalés ici sont exemplaires dans leur genre et représentatifs de beaucoup d'autres, qui leur sont similaires. Leur séquence et leur comparaison, loin de signaler une discontinuité, apparaissent révélatrices du développement d'une même pensée, qui s'explique et se réverbère différemment le long d'un même axe.

Ces textes n'attestent pas seulement la continuité d'une attitude intellectuelle, mais s'expriment aussi par un même langage. Un langage qui apparaît étranger à la clarté des concepts, pour se moduler à travers l'évocation des situations : qui ne se révèle pas comme visant à dégager des principes, mais à représenter des conditions qui se projettent sur l'écran d'autant de représentations (psychologiques ou sociologiques).

À bien y regarder, les propositions signalées se révèlent susceptibles non pas de multiples interprétations, mais seulement d'une intelligence capable de les comprendre précisément à travers les expressions qui les caractérisent. Il n'en va pas autrement. Elles sont donc intelligibles à condition que l'on en saisisse la sémantique particulière, qui ne peut être comparée à celle de la pensée classique, et qui est étrangère à la pensée scolastique. Sémantique très différente, par ailleurs, de toute la formulation consolidée du magistère ecclésiastique.

Par ailleurs les interventions mentionnées peuvent trouver un écho dans beaucoup d'autres interventions analogues, ainsi que dans des actes et des gestes qui rendent d'une certaine façon « visible » leur signification. Enfin, la netteté qui les caractérise pousse à rapporter à la perspective qui s'y manifeste d'autres textes apparemment différents.

De l'ensemble de textes que nous avons mentionnés émerge la notion selon laquelle la vérité consiste en une relation, vient d'une relation, n'existe jamais sans relation. En tant que telle elle n'est pas le critère de la relation, mais le produit de la relation. Elle ne distingue pas entre relations, mais elle prend sa source dans la relation et y revient. En ce sens la vérité, précisément en tant qu'elle a son origine dans la relation, ne peut être que relative.

La relation n'est pas ici l'adéquation, c'est-à-dire la conformité à la réalité : ce n'est pas la classique *adequatio rei et intellectus* (dont est la mesure l'être de la chose ou de l'action, ou bien son auteur). L'adéquation, en effet, est

le « quoi » de la vérité, c'est son contenu. Elle dérive de la réalité à laquelle elle est conforme, et par laquelle elle est mesurée intrinsèquement.

Mais ce n'est pas tout. Il faut ajouter que dans la perspective considérée, la relation dont on affirme que la vérité jaillit n'est pas une relation intellectuelle (qui se rapporte à ce qui est), et n'est pas non plus une relation définie par la volonté comme résultat d'une délibération. Il s'agit plutôt d'une relation pragmatique, existentielle, vitaliste, dans la mesure où elle naît de la « vie » (sans adjectifs), d'un « soi », d'une « situation ».

À la vérité, par conséquent, n'appartient à aucun contenu propre. La vérité n'est pas ce qui mesure, mais ce qui est mesuré (par la relation). Elle n'est donc pas originelle et dirimante, mais plutôt dérivée et en devenir. En ce sens, on comprend bien la thèse selon laquelle il n'existe pas de « vérités absolues ». C'est-à-dire qu'il n'existe pas – selon cette perspective – de vérités dont la substance consiste à être vraies, indépendamment de toute autre considération (et de celui qui les reconnaît). Et valides en tant que telles, de façon absolue, c'est-à-dire précisément en tant que vraies, dans n'importe quel domaine du savoir – indépendamment de toute condition extrinsèque.

Il n'est pas difficile d'inférer (au-delà de toute référence aux intentions) que la négation de la « vérité absolue » comporte en elle-même la négation de la vérité en tant que telle. En effet toute vérité, justement parce qu'elle est vérité, est absolue, même si elle se rapporte à quelque chose de contingent. Elle est absolue parce que déterminée par son objet. Elle est absolue en tant qu'elle se fonde sur la réalité, qui est ce quelle est. Elle est absolue, dans la mesure où la vérité n'est rien d'autre que la réalité en tant qu'elle est connue. Elle est absolue, dans la mesure où chaque chose est vraie puisqu'elle est et par ce qu'elle est. Elle est absolue, dans la mesure où chaque chose ou action est déterminée dans sa nature (et dans chacun de ses aspects), indépendamment de toute approbation. Elle est absolue, en somme dans la mesure où la vérité logique est fondée sur la vérité ontologique. Autrement on ne pourrait pas la distinguer de l'opinion. Autrement on ne pourrait pas non plus s'affirmer que Dieu est vrai, et même qu'Il est *la* Vérité. Cette vérité, en effet, ne peut qu'être absolue, c'est-à-dire indépendante de toute relation, dans la mesure où elle est identique à l'être même de Dieu.

D'autre part, l'identification entre la vérité et « l'amour de Dieu » réduit (de façon contradictoire, car cela aussi finirait par être une vérité « absolue ») le domaine de la vérité – qui par lui-même a les mêmes limites que l'être – à une seule donnée. Au-delà de l'amour de Dieu, il n'y aurait aucune vérité. Par conséquent dans tout autre domaine du savoir, opinion et vérité resteraient indiscernables, apparence et réalité ne pourraient pas être distinguées, et surtout on ne pourrait pas trancher entre erreur et vérité. En somme tout le savoir – qui sans la vérité n'a aucun sens – (sauf la donnée de l'« amour de Dieu ») resterait dépourvu de vérité et donc dépourvu de consistance. Le domaine du savoir, comme le domaine de l'être, dépourvu de vérité, serait nécessairement indéterminé et indifférenciable.

En outre, la vérité serait assimilée à la vie. Elle ne serait

pas son critère, la raison et la fin de son chemin, mais le chemin lui-même. La vérité saisie à partir de soi-même est immanente à soi-même. Non comme ce qui nous éclaire nous-mêmes, mais comme ce qui découle de la relation avec soi-même et avec le monde. La vérité, en effet, peut éclairer – tant sous l'angle intellectuel que sous l'angle moral – mais seulement à condition de se transcender soi-même. Mais si elle consiste en la relation endogène (dans l'origine) et exogène (dans la condition), elle coïncide avec la relation avec soi-même, ou mieux, avec le soi qui résulte de la relation-situation.

La vérité se réduit ainsi à une autoprojection. À un effet de la relation (psychologique et/ou sociologique). La vérité devient un effet situationniste, un produit de l'interaction du sujet. On ne peut pas la distinguer de la représentation (individuelle ou sociale), de la phénoménologie des pulsions et des besoins, de l'image projetée à partir de soi-même d'un autour qui finit par être intranscendable (le moi lui-même est supposé intranscendable dans son activité et dans son empiricité). À partir de ces prémisses, la vérité apparaît évacuée en elle-même, et rendue impensable en elle-même.

À cette position correspond la thèse selon laquelle le meilleur argument à l'appui de la foi est le témoignage. Un témoignage identifié avec *l'être comme ça* (« je suis comme ça »), qui non seulement ne démontre pas, mais qui ne se montre pas même. Dans cette perspective l'existence précéderait (ne serait-ce que sous l'angle de la praxis pastorale) l'essence. L'essence (la substance du Christianisme), au fond, resterait même un « au-delà », une sorte de noumène. Il n'y aurait, quant à l'expérience, qu'à proposer « l'existence » (« je suis comme ça »). Tout renvoi à l'essence (au « pourquoi ») serait assimilable à une interprétation forcée de l'existence. L'instance de « rendre raison » en rapport à l'acte et au contenu de la foi (donc relative à son *ubi consistam*) devrait céder le pas à ce qui « interpelle », c'est-à-dire ce qui suscite l'attention, en somme à son réflexe psychologique. Au-delà de l'exigence naturelle d'évaluation.

Exprimé en ces termes, l'apostolat (qu'il soit proposé ou argumenté) ne semble pas pouvoir être distingué du prosélytisme. Offrir des raisons pour accueillir la foi, et pour illustrer les « choses » à croire, espérer et pratiquer, irait certainement au-delà du simple « je suis comme ça ». Il n'y aurait rien d'autre que l'alternative infranchissable entre « je suis comme ça » et « prosélytisme ». Dans les deux cas, on ne peut pas ne pas observer qu'aussi bien le « je suis comme ça » que le « prosélytisme » ne dépendent pas d'un contenu. Aussi bien l'un que l'autre, en effet, peut avoir n'importe quel contenu. Ils ne sont pas considérés pour le « quoi ». Selon cette clé, à la question : « pourquoi est-ce comme ça ? » il ne pourrait y avoir que la réponse : « parce que c'est comme ça ! ». Donc il ne pourrait y avoir d'autre réponse que l'indication du « comme ça ». La réponse finirait par être insignifiante, ou même nocive. À la question « pourquoi être prosélyte ? » la réponse devrait être interdite, avant même d'aborder le sujet.

Le long de la même trajectoire se situe l'affirmation selon laquelle le Saint-Esprit, plutôt que comme « Esprit

de vérité », doit être compris comme « Esprit d'enthousiasme » (« il ne remplit pas l'esprit d'idées, mais enflamme le cœur »). On devrait donc en conclure qu'il « enflammerait le cœur » indépendamment des « idées que l'on a à l'esprit ». Le « cœur », ici, ne permet pas de distinguer entre volonté et sensibilité. Celles-ci apparaissent implicitement identifiées, ou du moins homologuées. Mais toutes les deux pourraient (devraient ?) faire abstraction de la rationalité, et tout d'abord de l'intelligence. Le Saint-Esprit, en réchauffant le « cœur » (c'est-à-dire en ayant principalement cette fonction), présupposerait que celui-ci est indifférent aux « idées ». En fait il présupposerait qu'il est autocentré.

Par conséquent l'action même du Saint-Esprit serait qualifiable non par le contenu (ce qu'Il accomplit), mais par l'opérativité, ou mieux par la modalité opérative : « bouleverser », « remuer », « faire cheminer », étant donné qu'il y aurait en Lui de la « fantaisie » et de la « nouveauté ». Il s'agirait d'une activité non qualifiée par sa fin, mais par son devenir. En effet dans de telles actions il n'y a pas trace de finalité : on peut « remuer » pour le bien ou pour le mal, une « nouveauté » peut être fructueuse ou néfaste, on peut « cheminer » vers le meilleur ou vers le pire, de même qu'une « fantaisie » peut être innocente ou nocive. Autrement, tout « bouleversement », comme toute « nouveauté », serait nécessairement un bien. Ce qui est contredit par l'expérience la plus commune et par toute réflexion authentique.

À leur tour les « idées », plutôt que comprises comme l'*eidōs* (c'est-à-dire le principe) ou comme exemplaires (ou imitations de l'essence divine) semblent plutôt devoir être comprises comme des représentations ou comme des constructions de l'individu ou du groupe. Donc non qualifiées par la valeur cognitive, mais par l'origine ou par la fonction. Toute « idée », donc, finirait par être une superposition par rapport à son objet, plutôt que la pénétration de sa nature. Elle aurait, en définitive, pour but de « dominer » plutôt que de connaître. Et c'est précisément pourquoi elle ne serait pas mesurée par la vérité intrinsèque, mais par le rapport extrinsèque avec les situations. La « réalité », en effet, ne semble pas comprise comme équivalent de la substantialité, c'est-à-dire du « ce que c'est », des entités. Elle apparaît plutôt assimilée à l'effectivité, c'est-à-dire à l'ensemble des effets. Ainsi la réalité ne se distingue pas de l'accidentalité, le « quoi » ne se distingue pas du « comment » et du « ici et maintenant ». L'être finit par coïncider avec la présence (efficace) et avec l'existence (factuelle).

L'idée « déconnectée de la réalité » finit par être une construction d'une certaine façon anopérative (« non impliquante »). Qui ne considère pas la situation comme décisive et qui n'interagit pas avec elle. Le rapport entre « idée » et « réalité » apparaît extrinsèque, même lorsque l'idée est « connectée » à la « réalité » (c'est-à-dire à la situation). Si bien que ce qui importe pour une « idée » n'est pas la vérité, mais tel rapport situationnel-opératif : en substance sa capacité à produire des résultats. On entend par là que le tort de l'idéalisme et du nominalisme (désignés au pluriel, donc envisagés selon une formalité attitudinale hypostatisée) ne serait pas le défaut de capa-

cité explicative (c'est-à-dire de rendre raison) sous l'angle théorique, mais leur « inefficacité » ou leur incapacité à « impliquer ». Selon cette vision, on peut donc inférer que les thèses (quel que soit leur contenu) qui produisent des résultats (effectifs) trouvent en ceux-ci, en non dans leur substantialité cognitive, leur qualification positive. Au fond, les « idées », en tant que telles, semblent être comprises comme les idéologies. Non comme les principes et les idéalités, ni les jugements et les raisonnements, qui, en eux-mêmes, sont vrais ou faux. En tant que tels, ils se configurent comme affirmations ou comme présupposés, ou encore comme instruments de justification ou de changement de l'existant. Au-delà de la considération substantielle de leur valeur intrinsèque.

C'est en ce sens que l'on peut comprendre l'expression selon laquelle le nominalisme serait « formel », alors qu'en tant que tel il ne peut être qu'empiriste (c'est-à-dire qu'il n'y a pour lui pas d'autre réalité que celle du singulier). De même pour l'expression selon laquelle l'objectivité est « harmonieuse », alors qu'en soi elle ne peut être que déterminée (par son objet lui-même, justement). On peut comprendre de la même façon l'expression selon laquelle on peut « manipuler la vérité ». Au sens strict, en effet, la vérité peut être seulement comprise (ou sinon rejetée). Mais seule peut être manipulée, c'est-à-dire falsifiée, l'information (comme praxis et produit d'une praxis). Ainsi vérité et communication apparaissent implicitement assimilées, de sorte que la première consisterait en la seconde. Similairement la rationalité est indiquée pour sa position fonctionnelle, exprimée par une proximité d'efficacité : être « proche » ou « étrangère » aux gens (ce qui, en soi, est un terme générique et approximatif). Elle n'est donc pas considérée comme rationalité en tant qu'authentique par rapport à l'être et à la pensée (donc conforme à elle-même, tant sous l'angle ontologique que sous l'angle logique).

Par conséquent la supériorité de la « réalité » par rapport à l'idée ne correspond pas au primat de l'être sur la pensée, mais au primat de la situation (et de son changement) sur toute représentation ou construction mentale. La « médiation » par rapport à la « réalité » se réfère à une instance de la praxis, non à l'intentionnalité de la connaissance.

En référence à cette perspective, l'alternative intellectuelle ne peut que se muer en alternative « positionnelle ». Non pas entre connaissance authentique et connaissance inauthentique (c'est-à-dire non-connaissance), mais entre différentes « positions » (même métaphoriquement) corporelles. En tant que telles, exprimées non par le rapport de la pensée à son objet, mais par la posture des membres inférieurs : « garder les pieds sur terre », ou être « au bureau ». La question de la vérité (des principes, des jugements et des raisonnements) devient un problème de comportement, exprimé par une métaphore psychosomatique. Alors que le sujet lui-même est qualifié par sa « posture existentielle » (si bien que le sujet et l'objet, l'acte et le contenu cognitif ne peuvent plus être distingués). Mais ainsi l'objet du jugement finit par être envisagé comme résultat de la situation du sujet. Au-delà de sa valeur intrinsèque.

Sur la même ligne, la « Parole de Dieu », plutôt que « révéler » en présentant des vérités (« un ensemble de thèses ») à croire, espérer et pratiquer, est vue comme une « compagne de voyage ». Plutôt que de s'adresser aux facultés proprement humaines, c'est-à-dire en offrant des critères à l'intelligence et à la volonté, la Révélation apparaît elle-même marquée par la positionnalité. C'est-à-dire qu'elle se placerait, physiquement, « à côté ». Elle se positionnerait en ayant donc comme référence les buts que l'accompagné poursuit. Au-delà de l'universalité de la Fin ultime. Il est clair, en effet, que celui qui décide du chemin, c'est-à-dire de la destination et de la voie, ce n'est pas celui qui accompagne mais celui qui est accompagné. En tant que telle, la position de l'accompagnateur est subordonnée à celle de l'accompagné. Si bien que ce qui se limite à « accompagner » n'éclaire pas le chemin mais suit l'itinéraire (quel qu'il soit) décidé par l'accompagné, et l'assiste (jusqu'à être pour lui, au moins dans une certaine mesure, fonctionnel et instrumental).

3. LE PROBLÈME DU JUGEMENT MORAL

Une question intimement liée à celle de la vérité est la question du bien. De même que le domaine de la connaissance prélude au domaine de l'action. En effet non seulement la vérité est le bien de l'intelligence, mais elle est avant tout le critère du bien, et le bien correspond à la vérité de l'action.

L'ordre noétique est à la fois distinct et relatif à l'ordre éthique. Donc, bien que l'un ne puisse pas être confondu avec l'autre, le second ne va pas sans le premier. Et le second reflète et révèle (par l'exercice de la liberté) le premier dans le domaine de l'activité humaine en tant que telle. La question de l'accession à la vérité, en effet, correspond à celle du jugement en vertu duquel le bien émerge avec clarté pour l'intelligence.

De même que la vérité rend possible la reconnaissance du bien – tant sous l'angle noétique que sous l'angle éthique – de même la négation de la vérité comporte, en conséquence, l'impossibilité de la connaissance (et donc de la pratique) du bien. Similairement, l'inintelligibilité de la vérité correspond à l'inintelligibilité du bien. Et l'inaccessibilité du bien en lui-même rend vaine la possibilité de sa réalisation. De même si le bien est dissout en lui-même et résolu en une projection de l'apparence, il est vidé de toute réalité propre.

À l'égard de ce domaine de réflexion certains textes bergogliens apparaissent emblématiques et représentatifs, par immédiateté d'expression et thématique de référence. Parmi eux on peut signaler : l'interview accordée à Eugenio Scalfari, publiée dans le quotidien *La Repubblica* du 11 septembre 2013, et l'Exhortation *Amoris Laetitia*.

Dans l'interview à *La Repubblica*, on peut lire : « chacun de nous a sa vision du Bien et aussi du Mal. Nous devons l'inciter à avancer vers ce qu'il pense être le Bien [...]. Chacun a son idée du Bien et du Mal et doit choisir de suivre le Bien et combattre le Mal tels qu'il les conçoit. »

Dans la Lettre au même journal il est également affirmé que « la question pour qui ne croit pas en Dieu est d'obéir à sa propre conscience [...] Écouter et obéir à celle-ci

signifie en effet se décider face à ce qui est perçu comme bien et comme mal. Et sur cette décision se joue la bonté ou la méchanceté de notre action ».

À son tour, *Amoris Laetitia* déclare : « cette conscience [éclairée, formée et accompagnée par le discernement] peut reconnaître non seulement qu'une situation ne répond pas objectivement aux exigences générales de l'Évangile. De même, elle peut reconnaître sincèrement et honnêtement que c'est, pour le moment, la réponse généreuse qu'on peut donner à Dieu, et découvrir avec une certaine assurance morale que cette réponse est le don de soi que Dieu lui-même demande au milieu de la complexité concrète des limitations, même si elle n'atteint pas encore pleinement l'idéal objectif » (303). Un peu plus loin, dans le même contexte, on rencontre la thèse selon laquelle « à cause des conditionnements ou des facteurs atténuants, il est possible que, dans une situation objective de péché – qui n'est pas subjectivement imputable ou qui ne l'est pas pleinement – l'on puisse vivre dans la grâce de Dieu ».

Les trois textes signalés sont cohérents les uns avec les autres. Et même, dans une certaine mesure, l'un contribue à rendre raison à l'autre et à faire émerger sa signification. En particulier, les premiers se signalent par leur netteté et leur caractère incisif. En eux-mêmes ils sont donc comme autant d'indicateurs de la substance des thèses (même relatives à des contextes plus ou moins différents) qui se réfèrent à la même thématique.

Il ressort des textes signalés que le bien et le mal moral sont tels en tant qu'ils importent au sujet. Ils sont accueillis comme ils sont conçus par le sujet (empirique), ou mieux par l'individu. Donc pas pour ce qu'ils sont. Et ils ne doivent pas être recherchés en tant que tels. Ils sont plutôt identifiés avec la représentation-opinion qu'un sujet particulier a d'eux. Le bien et le mal finissent par acquérir une connotation relative à la vision que chacun en a. Et cette vision n'est pas confrontée à ce qui objectivement vérifie sa congruité. Au lieu d'être obligé de rechercher le bien en tant que tel (et le devoir qui en résulte), donc le vrai bien, chacun apparaît justifié par la seule adhésion à ce qu'il pense être le bien (et réciproquement par l'évitement de ce qu'il pense être le mal).

Ainsi le bien réel finit par être indiscernable du bien apparent. Le second subsume le premier, alors que le premier devrait être la mesure du second. Au fond dans cette perspective il n'y a que le bien apparent, c'est-à-dire le bien qui apparaît tel au sujet. Au moins quant à la praxis, sa phénoménicité serait intranscendable. Par conséquent on soutient que chacun doit être sollicité à poursuivre son opinion du bien, plutôt que d'être aidé à reconnaître le bien, correspondant à la finalité inscrite dans la nature des choses. Il n'est pas excessif d'en déduire, par conséquent, que tout enseignement moral, étant donné ces prémisses, peut être envisagé comme une « ingérence ». Il serait ainsi illégitime, tant sous l'angle noétique que sous l'angle déontique. Il ne resterait que le sujet – ou mieux l'individu – avec ses représentations (du bien et du mal) et ses décisions (sur ce qu'il faut faire et ce qu'il faut éviter). Et celles-ci finiraient par être la mesure d'elles-mêmes, autrement dit elles finiraient par n'avoir aucune mesure.

La conscience, au lieu d'être témoin de vérité, serait

complètement solidaire de la décision. Et celle-ci resterait indiscernable de la volonté autoréférentielle. Il n'y aurait pas, pour chacun, le devoir moral de chercher la vérité et de chercher Dieu. Chacun aurait seulement le devoir d'être cohérent avec lui-même, c'est-à-dire de se conformer à ses propres croyances, à partir du moment où « chacun a son idée du Bien et du Mal et doit choisir de suivre le Bien et combattre le Mal tels qu'il les conçoit ». Il devrait donc exclure de vérifier la bonté des prémisses de ses propres actions. Inversement il devrait favoriser son opinion sur l'action et les fins qu'il a en vue.

La conscience aurait alors comme mesure la conscience elle-même. En définitive celle-ci s'identifierait avec la liberté en acte et avec le jugement comme acte. La mesure de ce jugement deviendrait le sujet lui-même, face à lui-même. Ainsi la conscience, de norme prochaine, finirait par devenir norme dernière. À condition d'être fidèle à ses convictions, chacun serait toujours moralement justifié, quel que soit le comportement adopté (rendant ainsi incompréhensible l'appel évangélique à la « conversion »).

La conscience n'assurerait pas une médiation rationnelle, capable d'éclairer axiologiquement la particularité – *hic et nunc* – des actes. Mais plutôt, la connaissance offerte par la conscience serait assimilable à une perception. Comme telle, incapable d'aller au-delà de l'immédiateté. Au lieu de mettre en lumière le bien à faire, la conscience refléterait le sentir. Elle demeurerait incapable de transcender l'« ici et maintenant » et encore plus de transcender l'affection projetée sur l'écran de la sensibilité individuelle.

Sur cette ligne de pensée, on identifierait qualification morale et comportement individuel. Au moins sous l'angle de l'authenticité subjective, coïncideraient situation (individuelle) et décision (actuelle). La valeur morale résiderait au fond dans leur correspondance subjective. Il s'ensuit que le mal (et le péché) consisterait en l'incohérence subjective, en l'infidélité à soi-même. La décision serait inconnaissable par rapport à la volonté. L'action aurait en elle-même sa vérité éthique.

Il faut en outre noter que dans les textes que nous avons mentionnés (mais aussi dans d'autres textes de la même teneur) il n'y a pas de distinction entre conscience et conscience. Il n'y a pas de distinction entre conscience vraie et conscience erronée. Ni entre conscience erronée par ignorance vincible ou invincible. Il n'y a pas de distinction entre conscience certaine et conscience douteuse. Ni entre conscience scrupuleuse, délicate et relâchée. Dans la proposition rapportée, à titre d'exemple, en faisant référence à une conscience « éclairée, formée et accompagnée par le discernement », on affirme que celle-ci peut indiquer qu'il faut faire ce qui objectivement n'est pas conforme au devoir moral (« pas encore pleinement l'idéal objectif »). En ce sens elle se révélerait être à la fois vraie (en apparence) et fautive (en réalité).

La conscience en arrive ainsi à être absolutisée dans sa mise en acte. Comme une sorte de formalité hypostatisée, sans cesse *in fieri*, susceptible de tout contenu. Mais une sorte de « formalité situationnelle », qui trouve sa matière dans le rapport entre individu et situation. D'où l'on peut déduire qu'une telle conception de la conscience finit par

la rendre indiscernable d'un jugement prenant le caractère de la « souveraineté » (c'est-à-dire qui « ne reconnaît pas de supérieur »).

Dans *Amoris Lætitia* en particulier, la conscience apparaîtrait comme arbitre du bien et du mal, si ce n'est même placée au-delà du bien et du mal. Selon cette vision, en effet, elle pourrait indiquer qu'il faut faire ce qui est reconnu comme intrinsèquement défectueux, donc inique. Elle pourrait donc établir qu'il faut moralement accomplir (ce qui est, « pour le moment, la réponse généreuse qu'on peut donner à Dieu ») un acte qui est en lui-même mauvais précisément dans la mesure où il n'est « pas encore pleinement l'idéal objectif ». Mais ainsi, la conscience « créerait » le devoir, au lieu de l'indiquer.

Dans cette perspective, il y aurait une séparation – posée comme valide – entre « ce qu'il faut faire » et « ce qui est bien ». Un acte pourrait ainsi être en conscience « à accomplir », tout en étant reconnu comme mauvais, c'est-à-dire non conforme à ce qui est dû. Si bien qu'il faudrait obéir à la conscience indépendamment de son contenu, même quand il apparaît avec certitude qu'elle demande d'accomplir ce qui, en soi-même, n'est pas le bien. La conscience obligerait alors même quand elle prétend prescrire de faire le mal (connu comme tel) afin qu'il en sorte un bien (hypothétique). La conscience prétendrait ainsi justifier un mal comme moyen en vue d'un bien. Si bien que la fin (l'adhésion pleine « à l'idéal objectif ») suffirait à justifier le moyen consistant en une action en elle-même moralement déficiente (en tant que réponse non pleinement conforme « à l'idéal objectif »).

En effet, le mal n'est pas autre chose (comme le rappelle la réflexion augustinienne) que la privation du bien. Tout mal contient donc un bien déficient, donc imparfait. Mais précisément parce qu'il manque de ce qui le rend intégralement conforme à ce qui est dû, il est mal et non pas bien. Le bien « inadéquat » n'est pas autre chose, en réalité, que le mal en lui-même. L'acte bon est bon en tant qu'il est tout ce qu'il doit être, donc il a en soi tout ce qu'il doit avoir (« *Bonum ex integra causa* », comme le signale le célèbre article de l'Aréopagite). Inversement, un acte est moralement mauvais quand il manque de ce qu'il devrait avoir, pour être ce qu'il doit être, tant par son objet que par sa fin et par ses circonstances (« *Malum autem ex quocumque defectu* », c'est-à-dire « *Quilibet singularis defectus causat malum* » comme le précise le même article).

S'il fallait suivre la conscience même quand elle s'oppose sciemment à l'ordre objectif du bien, c'est-à-dire même quand elle apparaît manifestement erronée au sujet, il ne s'agirait plus d'un acte rationnel. En effet la conscience, comme le précise saint Thomas, est « *quodammodo dictamen rationis* » (*S. Th.*, I II, q. 19, a. 5), et sa mesure n'est ni la psychologie du sujet ni la sociologie de la situation, ni leur rapport, mais l'ordre objectif du bien, qui en dernière instance dérive de la sagesse divine. Ce n'est qu'à cette condition que le jugement humain (rationnel) est la règle de la volonté et a en tant que tel valeur d'obligation [« *Quod autem ratio humana sit regula voluntatis humanæ, ex qua eius bonitas mensuretur, habet ex lege æterna, quæ est ratio divina* » (*S. Th.*, I II, q. 19, a. 4)].

En outre, d'après la thèse qui émerge d'*Amoris Lætitia*, Dieu pourrait demander positivement le mal (c'est-à-dire un acte moralement non conforme au bien), ce qui attribuerait à Dieu, dans ce cas, l'origine du mal, au moins quant à la connaissance subjective de ce que Dieu « demanderait ». Cela contraste avec la perfection métaphysique et morale que Dieu ne peut pas ne pas avoir, précisément parce qu'il est Dieu. La « réponse généreuse » à Dieu serait alors une réponse défectueuse (donc inique) par rapport au bien à accomplir (« l'idéal objectif »).

Par ailleurs on peut observer que dans *Amoris Lætitia* l'ordre moral est désigné par une formule plutôt vague : « la proposition générale de l'Évangile » sans autre précision (sans indiquer s'il s'agit de préceptes ou de conseils, s'il s'agit de la loi naturelle ou d'exigences théologiques). Il faut rappeler que la morale conjugale est avant tout afférente au domaine – rationnellement connaissable – de l'éthique naturelle. Elle oblige donc moralement tout être humain (en termes de justice), même ceux qui ignorent l'Évangile.

L'ordre moral – dans la même *Exhortation* – est présenté comme « idéal objectif ». Il est qualifié, justement, d'« idéal ». Il est avant tout significatif que ce terme soit employé de préférence à d'autres. On ne mentionne ni les premiers principes, ni la loi morale (naturelle et révélée), ni les jugements qui s'ensuivent. Toutefois le terme « idéal », en lui-même, est susceptible de multiples acceptions. Il peut être entendu à la manière de l'*eidōs* platonicien, ou à la façon de l'*idéauté* romantique. Le premier est lui-même qui fonde sous l'angle noétique et sous l'angle éthique (étant un principe métaphysique). La seconde est inatteignable, indicative d'un but aussi élevé qu'inaccessible. Dans le langage commun le terme suggère justement une ligne d'arrivée absolue, en tant que tel supérieur aux possibilités humaines. Ce qui entraînerait une considération similaire du bien moral, lequel, au lieu d'être proprement adéquat et dû, finirait par se configurer comme un point liminal, aussi élevé qu'inadapté aux possibilités humaines de l'atteindre.

Il faut également noter dans ce même texte l'importance de la thèse selon laquelle il peut y avoir une non-culpabilité subjective dans une « situation objective de péché », ce qui rendrait celle-ci compatible avec la vie de la grâce. Mais il n'est en aucune façon précisé quel est le rapport entre les deux « situations », c'est-à-dire à quelles conditions particulières l'une pourrait cohabiter avec l'autre et être justifiée subjectivement malgré l'objectivité de la « situation de péché ». Leur juxtaposition pose – mais ne résout pas – le problème d'une sorte de diaphragme « admissible » entre subjectivité et objectivité morale. On indique seulement que la cause de cette éventualité doit être rapportée (ou peut se trouver) à des « conditionnements » et des « facteurs atténuants ». Or on peut relever que ni les « conditionnements » ni les « facteurs atténuants » ne sont en eux-mêmes des éléments déterminants dans l'agir humain. L'exercice ordinaire de l'agir libre, en effet, se réalise toujours dans une constance de conditionnements (et de facteurs atténuants ou aggravants) de la responsabilité morale. En eux-mêmes les conditionnements ne justifient pas n'importe quel comportement.

Les circonstances atténuantes ou aggravantes, en elles-mêmes, n'exemptent pas du mérite ou du démerite moral, à moins qu'elles n'excluent totalement – dans des cas très particuliers – la conscience et la liberté. S'il s'agit d'erreur éventuelle, celle-ci peut être (moralement) invincible ou vincible. S'il s'agit d'ignorance, celle-ci peut être coupable ou non coupable, subjectivement inextinguible ou affectée. Il est manifeste que ces conditionnements ne se placent pas tous sur le même plan, dans l'évaluation des actes humains.

4. LES PRÉSUPPOSÉS DE FOND

Dans l'encyclique *Evangelii gaudium* (221) sont énumérés quatre « principes », qui se révèlent caractéristiques de la ligne de pensée qui traverse de multiples interventions du Pape Bergoglio. Ces quatre principes peuvent être résumés de la façon suivante : « le temps est supérieur à l'espace », « l'unité prévaut sur le conflit », « la réalité est plus importante que l'idée », « le tout est supérieur à la partie ».

Le premier de ces présupposés est repris dans l'encyclique *Laudato si* (178), et dans l'exhortation *Amoris Lætitia* (3 et 261), et il était déjà présent dans l'encyclique *Lumen fidei* (57). Il se réfère au primat du temps. Son énonciation a lieu dans les expressions suivantes : « Donner la priorité au temps c'est s'occuper d'initier des processus plutôt que de posséder des espaces. Le temps ordonne les espaces, les éclaire et les transforme en maillons d'une chaîne en constante croissance, sans chemin de retour. Il s'agit de privilégier les actions qui génèrent les dynamismes nouveaux dans la société et impliquent d'autres personnes et groupes qui les développeront, jusqu'à ce qu'ils fructifient en événements historiques importants » (*E. G.*, 223).

Sur cette ligne, « il s'agit plus de créer des processus que de dominer des espaces » (*A. L.*, 261). Cette même exhortation en retire une application conceptualiste : « En rappelant que le temps est supérieur à l'espace, je voudrais réaffirmer que tous les débats doctrinaux, moraux ou pastoraux ne doivent pas être tranchés par des interventions magistérielles. Bien entendu, dans l'Église une unité de doctrine et de praxis est nécessaire, mais cela n'empêche pas que subsistent différentes interprétations de certains aspects de la doctrine ou certaines conclusions qui en dérivent. [...] En outre, dans chaque pays ou région, peuvent être cherchées des solutions plus inculturées, attentives aux traditions et aux défis locaux » (*A. L.*, 3).

En référence à ces textes, les expressions qui apparaissent dans l'interview du Pape parue dans la *Civiltà Cattolica* (19 septembre 2013) sont très significatives : « Le temps initie des processus, l'espace les cristallise. Dieu se trouve dans le temps, dans les processus en cours. [...] Nous devons initier des processus, plutôt qu'occuper des espaces. Dieu se manifeste dans le temps et est présent dans les processus de l'histoire. Cela fait privilégier les actions qui génèrent des dynamiques nouvelles. »

La deuxième affirmation est déjà présente dans l'encyclique *Lumen fidei* (55), elle est reprise dans *Laudato si* (198) et illustrée dans *Evangelii gaudium* (226-230). Elle se réfère à l'attitude face au conflit. À ce propos, on y lit

qu'« il y a une troisième voie, la mieux adaptée, de se situer face à un conflit. C'est d'accepter de supporter le conflit, de le résoudre et de le transformer en un maillon d'un nouveau processus » (*E. G.* 227). Dans cette perspective, « la solidarité [...] devient ainsi une manière de faire l'histoire, un domaine vital où les conflits, les tensions, et les oppositions peuvent atteindre une unité multiforme, unité qui engendre une nouvelle vie » (*E. G.*, 228). Avec pour objectif de viser « la résolution à un plan supérieur qui conserve, en soi, les précieuses potentialités des polarités en opposition » (*ibidem*).

Le troisième point est exprimé dans *Evangelii gaudium* (231-233) et trouve sa confirmation dans *Laudato si* (201). Il concerne le rapport entre « idée » et « réalité ». Sa formulation s'explique comme suit : « Il existe aussi une tension bipolaire entre l'idée et la réalité. La réalité est, tout simplement ; l'idée s'élabore. Entre les deux il faut instaurer un dialogue permanent, en évitant que l'idée finisse par être séparée de la réalité. Il est dangereux de vivre dans le règne de la seule parole, de l'image, du sophisme. À partir de là se déduit qu'il faut postuler un troisième principe : la réalité est supérieure à l'idée. Cela suppose d'éviter diverses manières d'occulter la réalité : les purismes angéliques, les totalitarismes du relativisme, les nominalismes déclaratifs, les projets plus formels que réels, les fondamentalismes antihistoriques, les éthiques sans bonté, les intellectualismes sans sagesse » (*E. G.*, 231). Car, poursuit le texte, « L'idée déconnectée de la réalité est à l'origine des idéalismes et des nominalismes inefficaces, qui, au mieux, classifient et définissent, mais n'impliquent pas » (*E. G.*, 232).

Le quatrième présupposé est formulé dans *Evangelii gaudium* (234-237) et est également mentionné dans *Laudato si* (141). On y expose la relation opérationnelle entre le tout et les parties : « le tout est plus que la partie, et plus aussi que la simple somme de celles-ci. Par conséquent, on ne doit pas être trop obsédé par des questions limitées et particulières. Il faut toujours élargir le regard pour reconnaître un bien plus grand qui sera bénéfique à tous. Mais il convient de le faire sans s'évader, sans se déraciner. [...] De la même manière, quand une personne qui garde sa particularité personnelle et ne cache pas son identité, s'intègre cordialement dans une communauté, elle ne s'annihile pas, mais elle reçoit toujours de nouveaux stimulants pour son propre développement » (*E. G.*, 235).

Dans une considération d'ensemble, ces affirmations, et non principes, se profilent en réalité comme des présupposés, c'est-à-dire comme des affirmations posées, mais non discutées en elles-mêmes. Elles apparaissent en substance comme des points de vue. Des points de vue pour eux-mêmes, non vérifiés, ni sous l'angle philosophique ni sous l'angle théologique. Ces points de vue ne sont évidents ni intrinsèquement ni extrinsèquement, et ils sont affirmés uniquement en vue des conséquences que l'on peut en tirer. Il ne s'agit pas de principes de nature métaphysique, gnoséologique ou éthique. Ils ne renvoient pas à l'être en tant que tel, ils ne sont pas significatifs sous l'angle de la nature même de la pensée, ils ne touchent pas les fondements de l'agir. Ils ne renvoient pas, en eux-mêmes, à la vérité ni au bien. On n'aborde pas thémati-

quement la question de leur vérité, mais on développe leur explicitation en fonction de la praxis. Ils se profilent en définitive comme des postulats de la praxis en vue d'objectifs de la praxis elle-même. En d'autres termes, ils ne constituent pas à proprement parler des principes, c'est-à-dire des critères objectifs pour l'intelligence du réel, mais plutôt des points de vue fonctionnels, dans la mesure où, justement, ils permettent de « travailler » (*E. G.*, 223). Au fond une telle attitude ne correspond pas à l'attitude théorique, mais à un comportement idéologique.

Dans ces affirmations le jugement de valeur et le jugement de fait finissent par s'identifier. Ils se présentent même comme jugements de fait (relatifs aux effets) permettant de subsumer des jugements de valeur, ou inversement comme de valeur sous forme de jugements de fait. En les considérant comme justes on fait appel non pas à des données naturelles ou révélées, mais à des résultats attendus et à des objectifs souhaités. Plutôt que rendre raison, ils justifient opérationnellement. De sorte que l'activité qui en résulte finit par être validante en elle-même, indépendamment de son contenu.

Ces présupposés présentent une sorte de « transcendantalisme de la praxis ». Autrement dit il ne s'y manifeste pas le caractère transcendant de l'être ni le transcendantalisme rationaliste, qui présuppose le caractère originel de la pensée par rapport à l'être (et même la dépendance de celui-ci par rapport à celle-là). Il en émerge plutôt un transcendantalisme pragmatique, où ce qui est distinctif n'est ni l'analogie de l'être, ni la condition de possibilité, mais le comportement sociopsychologique : le « comment » du « faire », qui est en même temps une représentation-autoreprésentation et une relation-autorelation. Non pas le « quoi », non pas la finalité objective de l'action. Si bien que l'action pensée de cette façon finit par faire de la qualification axiologique un résultat de l'activité.

En passant à une réflexion analytique on peut noter, en premier lieu, que le primat du temps par rapport à l'espace est affirmé au-delà du sujet et de l'objet. Il en fait abstraction, vidant ainsi d'importance l'action, tant pour le premier que pour le second. Il en résulte un temps non déterminé qualitativement par rapport à ce qui se produit ou peut se produire. Ce qui compte, dans cette perspective, c'est « initier des processus », c'est « générer des dynamismes nouveaux », c'est « impliquer d'autres personnes et groupes », c'est faire apparaître des « événements historiques importants ». Il n'y a pas de référence évoquant le caractère d'obligation de la moralité de l'acte et de son caractère méritoire en vue de la fin dernière. En effet une nouveauté peut être constructive ou destructive. De même qu'une continuité peut être bonne ou mauvaise. Le temps, en lui-même, n'a pas d'importance qualitative, mais seulement quantitative. À moins que l'on ne veuille, de façon immanentiste, identifier (sans preuve, et même contre toute évidence) la mutation chronologique avec l'incrément axiologique (de sorte que ce qui suit serait nécessairement meilleur que ce qui précède).

Il est clair, en effet, que les « nouveaux dynamismes » ne tirent pas de validité du fait d'être nouveaux mais du fait d'être bons. Autrement, leur nouveauté peut être

inique et destructive. L'« implication » de personnes ou de groupes peut se faire en vue d'une finalité juste ou d'une finalité injuste. L'implication peut devenir complicité. L'implication ne peut pas être en elle-même la mesure de la bonté d'une initiative, quelle qu'elle soit. À leur tour les « événements historiques » peuvent être « importants », tout en étant catastrophiques. De même qu'une maladie peut être importante précisément parce qu'il s'agit d'une grave pathologie. L'importance n'est pas un critère en soi : l'importance d'un geste affreux ne le connote pas positivement, au contraire elle aggrave la charge de responsabilité de son auteur et la charge de souffrance pour la victime. Sans préciser la qualification intrinsèque de la « nouveauté », de l'« implication » ou de l'« événement », on en vient à vider qualitativement l'action, et à exclure la capacité d'évaluation de la raison et de la foi.

Par ailleurs la thèse selon laquelle « Dieu se trouve dans le temps », c'est-à-dire « dans les processus en cours », si bien que « Dieu se manifeste dans le temps et est présent dans les processus de l'histoire » n'explique pas si Dieu s'identifie avec le temps ou si le temps subsiste en vertu de l'action créatrice et conservatrice de Dieu. Dans le premier sens, Dieu « se trouverait » dans le temps dans la mesure où le temps en serait une manifestation immédiate (comme une nécessaire théophanie) ; dans le second sens, le temps existerait comme toutes les réalités créées, avec la détermination et la finitude qui lui sont propres. Le temps n'a pas de substantialité : c'est le propre de ce qui devient. Comme tel, il enregistre des développements et des corruptions, des événements heureux et malheureux, des aubes et des crépuscules, des naissances et des décès. Dans ces événements agissent, à divers titres, l'homme et Dieu. Lorsque dans le temps le mal s'affirme, la responsabilité de l'homme ne s'identifie pas, et ne peut pas s'identifier, avec la volonté positive de Dieu. Sinon Dieu serait la cause directe du mal, ou réciproquement le mal n'existerait jamais comme tel.

De plus, s'il faut « privilégier les actions qui génèrent les dynamismes nouveaux », pour eux-mêmes, on en est conduit à penser que la « présence » de Dieu dans le temps soit comprise comme étant identique à l'être même de Dieu. Autrement dit on en déduit que la nouveauté deviendrait une sorte de terme qui unifierait le divin et l'humain. Partout où il y a une nouveauté—quelle qu'elle soit—il y aurait immédiatement une manifestation de Dieu. Là où il y a une nouveauté, là Dieu serait présent, même s'il s'agit de la nouveauté du péché et du vice. Mais de cette façon la conception de Dieu serait immanentisée, et la présence du mal niée.

D'autre part le renvoi à la possibilité d'interpréter et d'inculturer ne détermine le critère ni de l'une ni de l'autre possibilité. Il n'en ressort pas un rapport entre acte et contenu de l'interprétation et de l'inculturation. Si le premier (l'acte) est le critère du second (le contenu) on est conduit à une conséquence interprétationniste et contextualiste, pour laquelle l'interprétation (individuelle ou collective) ou le contexte (culturel ou social) seraient le principe, et la vérité un résultat. En elle-même l'interprétation peut être comprise selon l'acception aristotélicienne (comme recherche de la vérité) ou selon la vision nietz-

schéenne (comme instrumentalité par rapport à la volonté). En tant que telle une interprétation peut être fondée ou arbitraire, éclairante ou mystifiante. Les « façons d'interpréter » et les « solutions inculturées » ne sont pas, en effet, une mesure en elles-mêmes. Sinon, toute proposition, tant de raison que de foi, ne serait pas autre chose qu'un produit de l'interprétation, en tant que tel toujours changeante et provisoire. Elle n'aurait donc aucune signification propre. Et par conséquent aucune validité propre.

Du primat du temps il n'est pas difficile de déduire le primat du devenir. Dans ce cas se profile une sorte de « primat axiologique du changement » : tout changement — toute « nouveauté » — serait par là même un bien. Donc toute permanence serait par là même un mal. En suivant cet axe, il n'y aurait ni ne pourrait y avoir de mal lorsque se réalise un changement, quel qu'il soit. Il n'y aurait qu'un seul péché : la « fixité ». Il en irait de même s'il s'agit de la durabilité des principes. Dans cette perspective apparaissent de façon cohérente comme négatives toutes les formes de permanence intellectuelle (c'est-à-dire de fermeté dans les évaluations), qu'il faut considérer comme des formes d'« intellectualisme », de « légalisme », et même de « pélagianisme », et qui sont en elles-mêmes comparables à la construction de « murs ».

Par suite, rattaché au premier présupposé, apparaît le second. Du primat du temps découle l'intranscendabilité du conflit. Le conflit aurait une justification dialectique (dans l'acception hégélienne du terme) en relation au déroulement du temps. En effet le conflit serait source du « nouveau ». Et en ce sens, il aurait une positivité dans la négativité. Il aurait même, au fond, une « négativité positive ». La négativité serait le propre de l'opposition (conflictuelle) et la positivité résiderait dans le fait d'être moteur de changement. C'est pourquoi il faudrait « accepter de le supporter », et ainsi « le transformer en un maillon d'un nouveau processus ».

Par conséquent le conflit ne devrait pas être résolu à travers une évaluation et l'action qui en découle, laquelle comme telle, ne peut pas poser les termes du conflit sur le même plan. Le conflit ne devrait pas être résolu en faisant prévaloir la justice, sur la base de laquelle il faudrait rechercher une paix authentique. Mais le conflit devrait plutôt être vu comme un moment (nécessaire) d'une totalité en devenir. Il devrait donc être résolu « à un plan supérieur », qui « conserve, en soi, les potentialités des polarités en opposition », potentialités qui sont même qualifiées de « précieuses ». Ainsi, quels que soient les termes de l'opposition que le conflit enregistre, les deux pôles de l'opposition porteraient en eux-mêmes des potentialités positives. Celles-ci trouveraient leur justification précisément en tant que conflictuelles (dans l'acte du conflit).

Selon cette vision, il semble qu'il faille procéder à la façon de l'*Aufhebung* hégélienne, c'est-à-dire en enlevant et conservant à la fois. De sorte que le positif se révèle être le « processus » horizontal, qui se déroule dans le temps. Et non pas finalement les raisons de l'un ou l'autre des protagonistes. Non pas finalement le bien piétiné ou revendiqué dans le conflit. Tandis que le négatif finirait par être seulement la stagnation du « processus » (le « retenir »).

Le troisième présupposé contribue lui aussi à délimiter le déroulement d'une perspective d'ensemble. Au fond, il semble en signaler l'organisation épistémique. Dans ce cadre est présentée une dialectique entre la « réalité » et « l'idée ». Ces termes doivent être compris dans leur particularité sémantique, et au-delà de toute identification superficielle avec les polarités théorétiques classiques. En effet, selon cette vision, la réalité « est, tout simplement ». Elle n'est pas la substantialité des êtres, elle n'est pas la nature des choses. On n'y distingue pas le réel de l'effectif, le substantiel de l'accidentel, le naturel du conventionnel. La « réalité », comme on peut le déduire du contexte, correspond à la situation, à ce qui se produit, à la présence du présent. En ce sens, il n'y a pas de possibilité de distinguer entre réalité de l'être et réalité du devoir être. En effet la réalité peut être comme elle doit être, ou bien être la négation de ce qu'elle doit être. Cette distinction est fondamentale précisément quand on se réfère à la réalité du monde humain (c'est-à-dire au domaine moral).

Il faut également s'arrêter sur la signification attribuée au terme « idée ». De celle-ci, on déclare qu'« elle s'élabore », ou qu'elle dérive de l'« élaboration ». Or, en tant que telle, une élaboration intellectuelle peut être fondée ou infondée, elle peut être argumentée ou arbitraire. Ces élaborations ne se placent pas, et ne peuvent pas se placer, toutes sur le même plan. En ce sens, par conséquent, l'idée ne correspond pas au concept, ni au principe, ni à un archétype. Si bien qu'elle est placée le long du même axe que la « seule parole », que « l'image », que « le sophisme ». Elle apparaît plutôt reliée à une construction théorique (qui en tant que telle s'articule à partir des prémisses posées, au-delà de la vérification de leur fondement). L'idée, en somme, n'est pas comprise comme équivalent de connaissance vraie, mais apparaît plutôt comme synonyme de représentation et de projection conventionnelle.

Il s'ensuit que la notion d'« idée » paraît être indifférente à la vérité. Elle n'est pas qualifiée comme vraie ou fausse. La « classification » et la « définition » ne présenteraient pas un problème de vérité : on pourrait les attribuer tant à des « idéalismes » qu'à des « nominalismes » (tous les deux au pluriel, sans aucune spécification). La validité d'une définition (ou d'une classification) ne reposerait pas sur son contenu de vérité. L'idée ne serait pas authentique si et seulement si elle est vraie. Mais à la place du critère de vérité se profile comme dirimante la validation opérationnelle : « l'efficacité », ou mieux la capacité à « impliquer ».

En définitive on peut en déduire que le primat de la « réalité » correspond au primat de la situation. Face à celle-ci, il n'y aurait que la représentation (« l'idée » ou « l'élaboration »). De sorte qu'il n'y aurait que des situations et des représentations. Les premières seraient pure effectivité. Les secondes seraient pures constructions. Entre les premières et les secondes il n'y aurait pas de place pour la vérité. Seule serait possible leur relation physico-pragmatique, donnée par la possibilité d'opérer les unes sur les autres : les premières pour donner du contenu aux secondes, les secondes pour avoir une incidence sur les premières.

Similairement, la relation entre le tout et la partie (qua-

trième présupposé) n'a pas, dans la perspective en considération, de caractère métaphysique, ni physique, ni éthique. Il en émerge, à proprement parler, une relation praxéologique. Le « tout » apparaît ici comme l'ensemble et le contexte. Ce n'est pas le tout comme un « quelque chose », comme ce qui fonde et donne substance aux parties. Ce n'est pas le tout comme bien par rapport auquel est ordonné le bien des parties. C'est le tout comme trame de relations, comme structure totale. Et c'est le tout comme unité d'objectif. En ce sens il est indiqué comme un « bien plus grand ».

Selon cette clé, le tout finit par absorber les parties. Par rapport à lui, les parties perdent presque toute consistance propre. En effet les « questions particulières » sont signalées comme ne méritant pas d'attention spécifique (elles ne doivent pas être « déracinées »). Dans ce cas, la « partie » équivaut aux domaines de l'expérience, des problèmes déterminés, des principes spécifiques. L'attention ponctuelle portée à ceux-ci devrait être remplacée par une considération pour ainsi dire « globaliste », envers l'ensemble et le résultat final total. Par conséquent l'évaluation des actes humains, en tant que tels toujours concrets et particuliers, devrait elle aussi être remplacée par une vision « totalisante ». Avec pour conséquence de faire prévaloir l'intégration dans le « tout ». Au fond, le « tout » (de l'humanité, de la société, de l'histoire...) dans son unité en viendrait à être le seul bien.

La relation entre « partie » et « tout » ne fait référence à aucun fondement. Aussi bien le « tout » que la « partie » apparaissent susceptibles de n'importe quel contenu (tant du point de vue ontologique que du point de vue axiologique). Si le « tout » se réfère à l'expérience sociale, celle-ci peut enregistrer des connotations humaines ou bien inhumaines. Comment le « tout » pourrait-il mériter le « primat » dans le second cas ? À son tour la partie correspond à chaque aspect particulier, mais aussi à chaque sujet particulier. Mais dans ce cas aussi, sa particularité n'est jamais indifférente, mais toujours qualifiée dans ses actes. Et c'est justement cette qualification qui la place – directement ou indirectement – en rapport avec le tout. Jamais de façon indifférente. Jamais dans un rapport dépourvu de valeur. Cette relation – au contraire – se présente comme une accidentalité phénoménologique hypostatisée.

Les exemples et les applications proposés dans le texte mentionné plus haut sont – à l'égard de cette relation – très significatifs. C'est le cas d'« une personne qui garde sa particularité personnelle et ne cache pas son identité », et qui, « quand elle s'intègre cordialement dans une communauté, ne s'annihile pas, mais reçoit toujours de nouveaux stimulants pour son propre développement ». À cet égard, on ne peut pas ne pas observer qu'un être humain peut avoir les « particularités » les plus diverses : physiologiques ou pathologiques, vertueuses ou vicieuses. Il peut s'agir de qualités ou de défauts (dans les domaines les plus divers). Ces « particularités » ne se placent certainement pas, et ne peuvent pas se placer, sur le même plan. Tant en référence à l'individu qu'à l'égard de son rapport avec les autres.

On peut faire une observation analogue pour « l'identité ». Celle-ci, si elle est dépourvue de qualification spéci-

fique, peut consister aussi bien en l'identité psychologique qu'en l'identité sociologique, l'identité morale, ou l'identité ontologique. L'une est bien différente de l'autre. L'une n'équivaut pas à l'autre. Leur distinction est réelle. Elles ne peuvent pas être placées sur le même plan. En particulier, les identités morales sont très différentes les unes des autres : certaines peuvent être honnêtes, d'autres malhonnêtes. Si elles étaient assimilées (de façon immanentiste), chaque identité serait qualitativement équivalente aux autres, en tant qu'« identité ». Aucune « identité » ne serait alors susceptible de correction, de perfectionnement, de conversion. Au contraire, chaque identité devrait non seulement être conservée, mais aussi manifestée et développée. L'identité devrait être intégrée dans une communauté : laquelle ? avec quelle finalité ? Et de cette communauté, elle ne pourrait pas ne pas recevoir de « stimulants pour son propre développement » : pourquoi ? Ces « stimulants » dériveraient de la « communauté » : pour quelle nécessité ? Pourquoi une communauté quelconque (même avec des finalités déviées) aurait-elle cette capacité inhérente à favoriser le développement ? Et puis, pour quelle raison le développement d'une quelconque identité serait-il un bien (que ce soit pour l'individu ou pour la communauté) ? Dans le cas d'une névrose ou d'un vice, comment le développement de cette identité pourrait-il être considéré comme un bien ?

L'intégration – même si elle est « cordiale » – n'est pas, à bien y regarder, un bien en soi. Ce qui détermine sa valeur est son contenu et sa finalité. Non sa modalité. L'intégration peut avoir lieu en vue d'un bien réel ou d'un bien apparent. L'intégration peut être ordonnée au bonheur authentique ou à la simulation trompeuse. Si l'on est « intégré » dans un environnement infesté par une épidémie, cela représente assurément un dommage (possible ou effectif) pour la santé. Si l'on est intégré dans un groupe criminel, l'intégration n'apporte aucune amélioration au sujet qui est accueilli.

5. CONCLUSION

Les réflexions présentes concernent des textes qui, comme tels, sont proposés à la méditation de chacun. Elles s'y arrêtent, en entendant sereinement considérer leurs prémisses, leurs arguments, leurs inférences (explicites ou implicites), en tentant évidemment de les comprendre dans leur sens authentique. Ces considérations n'entendent donc pas formuler de jugement sur leur auteur, et encore moins sur ses intentions sous-jacentes.

Dans une vision d'ensemble, les lignes de fond qui émergent des textes analysés se révèlent convergentes dans la définition d'une perspective qui caractérise la connaissance et l'action, parce qu'elles se font dans le domaine des relations propres aux processus dans le temps. Si on le développe dans toutes ses conséquences, ce système finit par faire de la connaissance aussi bien que de l'action le résultat de ces relations. Si celles-ci peuvent apparaître de prime abord analogues à la dialectique horizontale (feurbachienne) « je-tu », elles apparaissent plutôt comme s'exprimant dans la dialectique (également horizontale) individu-situation, celle-ci étant comprise – c'est une conclusion possible – comme totalité relationnelle qui devient sans cesse dans le processus.

En ce sens, la connaissance comme l'action deviennent des expressions de l'opérationnalité. Ce qui importe en eux n'existe pas en soi-même, mais s'accomplit en ce en quoi il se rend effectif. La praxis et ses effets apparaissent aussi bien un principe qu'un résultat du devenir. De sorte que non seulement l'action apparaît intimement solidaire de ses résultats, mais aussi intrinsèquement rapportée au primat de la totalité situationnelle.

Cette perspective s'explicité sur la base d'un quadruple primat praxéologique : celui de la temporalité (par l'activité), celui du processus (à travers le conflit), celui de la situation (en vertu de l'efficacité) et celui de la totalité (sur la base de l'inclusion). Ce système s'exprime à la fois sous l'angle du diagnostic que sous l'angle du pronostic.

Si le fait de ramener le sujet à son activité, et de celle-ci aux relations psychosociales, semble s'accorder avec l'affirmation sartrienne selon laquelle l'existence précède l'essence, il paraît susceptible de résoudre l'existence même dans l'ensemble dynamico-relationnel, qui se configure comme tourné en permanence au-delà de lui-même. On n'observe pas simplement des formes de sujétocentrisme et d'ethnocentrisme, mais il semble plutôt que l'on puisse entrevoir une absorption de l'individu et du groupe dans une relationnalité jaillissant d'une processivité totalisante.

La perspective de fond qui en émerge laisse entrevoir – comme on pourrait le déduire – certains des traits distinctifs de la postmodernité. En ce sens, une analyse encline à y saisir un « transcendantalisme de la praxis » devrait y reconnaître un « transcendantalisme après le transcendantalisme », qui s'accomplit, au-delà du transcendantalisme (moderne) même, mais qui en même temps en développe (de façon cohérente) une virtualité implicite.

En définitive, à partir des textes considérés (et de ceux qui leur sont homologues) semblent se détacher les traits typiques de l'attitude de la « modernité après la modernité » (celle-ci étant comprise au sens catégoriel et non temporel). Ou de la modernité qui se réalise précisément à travers sa mutation. Où le primat revient plutôt aux « projets » qu'aux « processus ». Plutôt qu'à la systématisation, à la contextualisation.

On le sait, la caractérisation de la postmodernité a été identifiée dans la « théorie du refus des théories » et dans l'« immersion dans les courants du changement », (avec l'exclusion des « métanarrations »). En suivant l'axe de la postmodernité on assiste à la « disparition de la chose en soi » (c'est-à-dire de la nature des choses et des actes), non sur la base d'une négation ontologique, mais d'une modification sémantique et pragmatique. De même qu'il est le propre de la postmodernité de prendre « des éléments linguistiques comme véhicules de valences pragmatiques ». Où événement linguistique et événement pragmatique refluent l'un dans l'autre : le premier donne lieu au second, et celui-ci se réalise à travers celui-là.

Pr Giovanni Turco