

Dieu et la science

Abbé Jean-Michel Gleize

page 1

La dissuasion nucléaire

Abbé Bernard de Lacoste

page 6

L'évolution de Jacques Maritain Du Christ-Roi à Humanisme intégral

Abbé Jean de Lojze

page 8

DIEU ET LA SCIENCE

- I -

Retour sur un récent succès de librairie

Le livre de Michel-Yves Bolloré et Olivier Bonnassies¹ n'aura laissé personne indifférent. Il est en tout cas caractéristique d'une certaine école de pensée, qui entend poser et résoudre, sur un plan physique et scientifique, le problème de l'origine de l'Univers – démarche que le langage contemporain désigne comme celle d'une « cosmologie ». Animés des meilleures intentions, les deux auteurs de ce livre voudraient prouver l'existence de Dieu à partir du fait que l'Univers a commencé d'exister, la science se chargeant d'établir ce fait d'un commencement de l'Univers dans le temps. Ce nerf de leur argumentation a d'ailleurs été parfaitement mis en évidence par le Professeur Robert Woodrow Wilson, prix Nobel de physique 1948, dans la Préface qu'il a bien voulu donner au livre : « Si, comme le suggère la théorie du Big Bang, l'Univers a eu un commencement, alors nous ne pouvons pas éviter la question de la création »². Cette preuve

« scientifique » ou « cosmologique » de l'existence de Dieu repose fondamentalement sur le raisonnement suivant : tout ce qui commence à exister a une cause ; or, l'Univers a commencé à exister ; donc l'Univers a une cause de son existence. Si cette cause est ce que l'on désigne précisément du nom de « Dieu », l'on est alors autorisé à conclure que la réalité désignée par le mot « Dieu » existe.

2. L'argument n'est pas nouveau. Il se rencontre déjà chez les philosophes arabes, dont le principal fut Ali Gazel ou Algazel (mort en 1111). Cette preuve est communément désignée comme l'argument du kalâm, ce dernier mot signifiant l'application de la raison ou de la philosophie à l'explication des réalités divines, chez les musulmans. Cet argument a été repris à la fin des années 1970 par le philosophe William Lane Craig, né aux Etats-Unis en 1949 et apologiste protestant (baptiste). On en retrouve la teneur dans les deux livres du professeur catholique Frédéric Guillaud, qui enseigne aujourd'hui la philosophie

au Séminaire de Versailles³. La nouveauté, s'il en est une, du livre de Michel-Yves Bolloré et Olivier Bonnassies, est de réemployer cet argument en le faisant bénéficier des acquis les plus récents de la science contemporaine, pour établir le fait d'un commencement de l'Univers dans le temps.

3. Notre propos n'est pas, du moins ici, d'évaluer directement la valeur proprement scientifique de l'argument avancé par Messieurs Bolloré et Bonnassies, d'autant moins que nous n'en avons pas la compétence. Nous voudrions plutôt indiquer quelle doit être la juste place - ou la limite - de ce genre d'argument et vérifier dans quelle mesure le livre cité la respecte. Ce propos nous semble déjà nécessaire si nous voulons comprendre la portée du livre et être capables d'en donner une appréciation aussi exacte et nuancée que possible. Mais ce propos est d'autant plus nécessaire que le livre vient de faire l'objet d'une réponse de la part du théologien jésuite François Euvé et du physicien Etienne Klein⁴, réponse dont il convient d'évaluer également la pertinence.

¹ Voir l'article « Dieu est-il une théorie scientifique ? » dans le numéro de février 2022 du *Courrier de Rome*.

² Robert Woodrow Wilson, « Préface » au livre de Michel-Yves Bolloré et Olivier Bonnassies, *Dieu, la science, les preuves*, Guy Trédaniel éditeur, 2022, p. 11.

³ *Dieu existe. Arguments philosophiques*, chapitre III : « Dieu derrière le Big Bang ? », Cerf, 2013, p. 209-264 et *Catholix reloaded. Essai sur la vérité du christianisme*, « Théisme », chapitre 1, Cerf, 2015, p. 25-41.

⁴ François Euvé, avec la participation d'Etienne Klein, *La Science, l'épreuve de Dieu ? Réponses au livre « Dieu, la science, les preuves »*, Salvator, 2022.

- II -

La science et les sciences

4. Dissipons tout d'abord ici une équivoque ⁵. La « science » (au sens des Modernes) dont veulent parler ici Messieurs Bolloré et Bonnassies n'est pas la science (au sens des Anciens) définie par Aristote et saint Thomas d'Aquin. La science des Anciens est l'explication par les causes générales et abstraites, tandis que la science des Modernes est l'explication par les causes particulières et concrètes.

5. Aristote définit la science comme la connaissance certaine et définitive de ce que sont les choses, obtenue par le moyen de leurs causes absolument premières et nécessaires, même si celles-ci n'ont pas de liens immédiats ou directs avec l'observation empirique de la réalité, basée sur l'observation de la connaissance sensible ⁶. Par exemple, en philosophie de la nature, ou physique entendue au sens philosophique du terme, la démonstration de l'immortalité de l'âme humaine à partir de sa spiritualité réalise cette définition de la science. C'est parce que l'âme humaine n'est pas intrinsèquement liée à la matière qu'elle est incorruptible. Mais cette immatériabilité de l'âme humaine n'est pas observable par les sens. Elle est une notion purement intelligible, à laquelle aboutit un raisonnement, lui-même basé sur l'expérience sensible, mais débouchant sur une abstraction. Il en va ainsi parce que la science, telle que la conçoivent les Anciens, est l'explication du réel, telle que donnée à partir de ses causes absolument premières et universelles, explication basée sur des définitions et des principes les plus généraux et les plus communs, et donc nécessairement abstraits et éloignés de la réalité sensible. L'expérience sensible du commun des mortels en est la racine première et suffit à les établir, et leur valeur ne dépend pas de nouvelles expériences qui viendraient les confirmer par la suite. Mais il reste que ce sont là des notions dégagées du

sens. La « science » des Anciens trouve sa réalisation parfaite avec la connaissance d'ordre philosophique.

6. Chez les Modernes, la science se définit comme la recherche d'une explication causale expérimentalement constatable, capable de rendre immédiatement compte des faits empiriques observables. Cette explication se contente de déterminer la cause efficiente perceptible par les sens (éventuellement aidés par des instruments d'observation) et se refuse, par principe méthodologique, à entrer dans un domaine de réalités non observables en droit. A la différence des définitions que donne la philosophie et qui restent très générales, dans un degré d'abstraction qui s'éloigne de l'expérience sensible, celles de la science moderne envisagent tout phénomène observé en le plaçant du point de vue concret de ses causes particulières, et non plus du point de vue abstrait de ses causes universelles. Le scientifique au sens moderne du mot part de phénomènes qu'il observe et mesure, cherchant ensuite à établir leurs lois et à les expliquer par des théories. Les savants sont unanimes à reconnaître que ces mesures, ces lois et ces théories représentent seulement des hypothèses ou des suppositions provisoires. Tout repose sur le verdict d'observation qu'il faudra refaire dans chaque nouveau cas, et c'est pourquoi ce genre de connaissance dépend constamment de l'expérience, puisque les nouvelles conclusions sont acceptées ou rejetées selon que l'exige l'expérience destinée à les vérifier ou à les confirmer.

7. La problématique inaugurée par Galilée (et déjà avant lui par Copernic) épouse ce point de vue de la science au sens moderne du mot. L'astronomie s'y attache à décrire le mouvement de la terre dans ce qu'il a de plus particulier et de plus concret. De la terre et du soleil, qui tourne autour de qui ? Telle est la grande question scientifique de l'époque moderne. Autre était jusqu'ici (et demeure encore) le point de vue de la philosophie,

qui s'attache à comprendre les causes les plus profondes de ce mouvement des astres, important peu qu'il s'agisse de la rotation de la terre autour du soleil ou de celle du soleil autour de la terre. Dans l'une et l'autre hypothèse, héliocentriste ou géocentriste, il reste que le déplacement circulaire d'un astre, quel qu'il soit, et pris dans sa généralité la plus universelle, est une espèce de mouvement, un mouvement selon le lieu, et réclame comme tout mouvement un moteur, c'est-à-dire une cause efficiente proportionnée, cause universelle de tous les mouvements de tous les astres. Et la question - philosophique - qui surgit dès lors est de savoir si ce moteur, causant le mouvement des astres, ne serait pas un moteur non mù, premier moteur immobile, cause incausée, et donc Dieu lui-même ⁷. La perspective ouverte par Galilée et ses prédécesseurs s'en trouve ramenée à ses justes proportions, qui sont celles d'une science d'ordre tout particulier, distincte comme telle de cette science des causes absolument premières qu'est la philosophie. Que servirait en effet à l'homme de mesurer et de décrire, même avec la plus grande exactitude le cours des astres et des galaxies, s'il en venait à méconnaître l'explication profonde qui préside à ce cours de tout l'Univers ? Sans doute, oui, la terre tourne : mais qu'est-ce qui la fait tourner ? Et en vue de quoi tourne-t-elle ?

8. Il faut bien reconnaître ici au livre de Messieurs Bolloré et Bonnassies le grand mérite non seulement de n'avoir pas voulu éluder cette explication, mais encore d'avoir voulu la déduire, autant que possible, des données propres à la science expérimentale, entendue au sens moderne du mot. Mais c'est peut-être aussi ici que les difficultés commencent. Car les données de cette science, qui devraient, dans l'intention des auteurs, donner le moyen d'accomplir une pareille déduction, sont celles qui établiraient le commencement de l'Univers dans le temps. La théorie scientifique du Big Bang ainsi que le principe anthropique

⁵ Le lecteur pourra se reporter aux études suivantes : Emile Simard, *La Nature et la portée de la méthode scientifique*, Presses de l'Université de Laval, 1958 ; Michel Siggen, *La Science a-t-elle réponse à tout ?*, Edifa-Mame, 2007.

⁶ Aristote, *Seconds analytiques*, livre I, chapitre 2.

⁷ C'est la question qui est envisagée par Aristote et à sa suite par saint Thomas d'Aquin, au livre VIII des Physiques.

représentent ainsi les deux principales explications censées autoriser cette idée que l'Univers n'a pas toujours été. Et si l'Univers n'a pas toujours été, Dieu doit être pour le faire commencer et lui donner d'être. Les observations de la science conduiraient ainsi à affirmer l'existence de Dieu, par le truchement du commencement de l'Univers. Mais il importe alors de vérifier si la science est bien en mesure d'établir que l'Univers n'a pas toujours été. Et nous en revenons ici à un débat fameux, qui a agité l'époque de saint Thomas d'Aquin, débat dont l'enjeu est d'affirmer ou de nier l'éternité du monde : *De aeternitate mundi adversus murmurantes* ⁸.

- III -

La hiérarchie du savoir

9. Les deux points de vue de la science au sens des Modernes et de la science au sens des Anciens sont parfaitement légitimes, à condition qu'aucun n'ait la prétention d'exclure l'autre. Car l'explication qui s'arrête à des causes particulières immédiatement observables ne doit pas exclure celle qui monte jusqu'aux causes absolument premières, générales, abstraites et universelles. Et *vice versa* : l'explication par les causes premières abstraites et purement intelligibles ne doit pas exclure l'explication par les causes secondes particulières observables sur le plan sensible ou mesurable ⁹.

10. D'autre part, cependant, comme l'a bien souligné Jacques Maritain ¹⁰, il existe une hiérarchie nécessaire entre les deux types d'explication, car les explications de la science philosophique (science au sens des Anciens) doivent servir de règle aux explications des sciences expérimentales

(science au sens des Modernes). En effet, « les principes de la philosophie (de la philosophie première ou Métaphysique) étant les principes absolument premiers de toute connaissance humaine, tiennent, d'une certaine manière, sous leur dépendance les principes de toutes les autres sciences humaines » ¹¹. Or, s'il est ici une vérité solidement établie par la philosophie ¹², c'est que l'éternité ou la non éternité du monde ne sauraient faire l'objet d'une démonstration concluante, à partir des seules données dont peut disposer la raison. Le fait que l'Univers ait commencé dans le temps (qui est formellement autre que le fait qu'il soit créé, c'est-à-dire dépendant de Dieu comme de sa cause) n'est connaissable que par la foi, à partir des données de la Révélation divine. Laissée à ses seules lumières, la raison peut seulement admettre la double possibilité d'un Univers éternel et d'un Univers non éternel, et envisager des arguments à l'appui des deux hypothèses contraires, sans que l'une s'impose plutôt que l'autre, sans qu'une démonstration véritable puisse conclure à la vérité d'une de ces deux hypothèses et à la fausseté de l'autre.

11. Voilà pourquoi le philosophe peut à l'avance dire au scientifique que toutes ses tentatives pour démontrer le commencement de l'Univers, à partir de ce qu'il peut observer, demeureront infructueuses. Ces observations fournies par la science expérimentale pourront tout au plus donner des indices, voire des probabilités, non des preuves au sens strict, et encore moins des certitudes, et leurs conclusions resteront toujours matière à révision. La science demeure impuissante à établir des faits à partir desquels il serait possible d'établir la non éternité de l'Univers comme une

conclusion absolument nécessaire, comme une conclusion qui devrait s'imposer aux yeux de la droite raison, en sorte que l'autre conclusion opposée, celle de l'éternité de l'Univers, devrait apparaître comme nécessairement fausse. Aux yeux de la droite raison, ni l'éternité de l'Univers ni sa non éternité ne sont contradictoires. L'une et l'autre sont également possibles. Et la raison demeure impuissante à statuer sur le fait (et non plus la possibilité) de l'éternité ou de la non éternité. Elle pourra donner en faveur de l'une comme de l'autre des « preuves » (ou des arguments) de divers degrés, et de valeur indéniable, mais qui ne pourront jamais atteindre à la force d'une démonstration proprement dite.

12. Remarquons ici, même si ce n'est qu'entre parenthèses, que le dogme de la création *ex nihilo* fait abstraction à la fois du commencement de l'Univers dans le temps et de son éternité. Il est possible de soutenir sans se mettre en contradiction avec le dogme que l'Univers tire son origine d'une cause, qu'il n'est pas nécessaire, et que néanmoins il est éternel, ayant « toujours » existé. Le génie de saint Thomas a été de distinguer éternité et nécessité : tout nécessaire est éternel mais tout éternel n'est pas nécessaire. L'éternité de l'Univers (ou le fait qu'il n'ait pas commencé d'exister) n'exclut nullement l'idée de sa création - c'est-à-dire l'idée de sa contingence on ne peut plus radicale.

13. Ceci étant dit, le livre de Messieurs Bolloré et Bonnassies devrait-il encourir le reproche adressé par saint Thomas à tous ceux qui ont eu la prétention de démontrer la non éternité du monde ? La réponse pourrait sembler évidente, et

⁸ Tel est le titre de l'opuscule de saint Thomas, rédigé lors de son deuxième séjour parisien à l'encontre de ceux qui prétendaient démontrer de façon nécessaire la non éternité du monde.

⁹ Cf. le chapitre III « La spécificité de l'ordre philosophique » dans le livre d'Etienne Gilson, *Le Réalisme méthodique*, Téqui, 1939, 3^e édition, p. 64-71. « Nous devons condamner la stérilité scientifique du Moyen-âge au nom des mêmes raisons qui nous font condamner aujourd'hui la stérilité philosophique du scientisme » (p. 64).

¹⁰ Jacques Maritain, *Éléments de philosophie. I : Introduction générale à la philosophie*, chapitre premier, II, Conclusions, n° 25, « La philosophie et les sciences particulières », Téqui, 1963, p. 71-81.

¹¹ Maritain, p. 73.

¹² Saint Thomas le montre principalement dans la *Somme théologique*, Prima pars, question XLVI, article 2. « La foi seule établit que le monde n'a pas toujours existé, et l'on ne peut en fournir de preuve par manière de démonstration, comme nous l'avons déjà dit pour le mystère de la Trinité. La raison en est que l'on ne peut établir que le monde a commencé en raisonnant à partir du monde lui-même, car le principe de la démonstration est la quiddité (ce qu'est une chose). Or en considérant un être selon son espèce on l'abstrait du temps et de l'espace ; c'est pourquoi l'on dit des universaux qu'ils sont partout et toujours. On ne peut donc pas démontrer que l'homme, le ciel ou la pierre n'ont pas toujours existé. On ne le peut pas davantage à partir de la cause agente qui agit par volonté. En effet, la raison ne peut connaître de la volonté de Dieu que ce qu'il est absolument nécessaire que Dieu veuille ; mais ce n'est pas le cas de ce qu'il veut au sujet des créatures ». Voir aussi : Grégoire Celier, *Saint Thomas d'Aquin et la possibilité d'un monde créé sans commencement*, Deuxième partie, « Interrogations épistémologiques », Via Romana, 2020, p. 165.

nous pourrions déjà conclure à l'inanité de l'argument tiré du Big Bang, mais il convient d'y regarder de près.

- IV -

Portée de la preuve « scientifique »

14. Le reproche serait mérité si le livre avait la prétention de donner une preuve philosophique (métaphysique) de la non éternité du monde. Or, il est manifeste que tel n'est pas le propos des auteurs. Car précisément, ce que l'on désigne comme la « théorie du Big Bang »¹³ est une théorie scientifique, et non une vérité philosophique, c'est-à-dire un moyen d'investigation qu'il convient de situer dans le domaine qui est le sien et qui est celui de la science proprement expérimentale. Messieurs Bolloré et Bonnassies s'en expliquent d'ailleurs à la page 37 de leur livre : « La première étape [dans une explication scientifique] est la création d'une théorie. La théorie a pour but de créer un univers simple et maniable qui est une représentation ou une analogie de l'Univers réel. Cet Univers théorique recèlera en lui une logique interne qui générera des conséquences ou implications. La deuxième étape consiste alors à comparer ces implications résultant de la théorie aux données observables dans l'Univers réel. [...] Si elles sont en ligne avec l'Univers réel, alors la théorie est peut-être vraie. Si les implications ont un caractère très fort ou si elles sont nombreuses et vérifiées, la théorie peut alors être considérée comme solide ». Autrement dit, nous n'avons là ni plus ni moins qu'un modèle interprétatif, tributaire de sa confrontation permanente aux données de l'expérience. Et sa valeur épistémologique ne saurait déboucher ni plus ni moins que sur une approximation vraisemblable, une simple probabilité. Tel est d'ailleurs la définition même de la « preuve » d'ordre

scientifique. Le modèle interprétatif du Big Bang n'y fait pas exception.

15. Ce modèle est apparu lorsque, à partir des années 1920, plusieurs scientifiques - le physicien russe Alexandre Friedmann (1888-1925), l'astronome américain Edwin Hubble (1889-1953), le prêtre astronome et physicien belge Georges Lemaître (1894-1966), le cosmologiste américano-ukrainien George Gamow (1904-1968) - se sont aperçus, indépendamment les uns des autres, puis en mettant en commun leurs travaux, que l'Univers avait connu une évolution au cours du temps, et que cette évolution était toujours en cours. Remontant alors dans le passé de cette évolution, les physiciens ont été amenés à établir, comme modèle interprétatif censé rendre compte de l'expansion de l'Univers actuellement observable, l'existence d'un point en deçà duquel il n'est plus possible de remonter, un point d'extrême chaleur et d'extrême densité ayant donné naissance à l'espace-temps, un point de quasi néant. Ce que la théorie signifie par cette description, c'est qu'il n'y a plus de réalité physique observable à l'instant $t = 0$. L'idée d'une « explosion » initiale doit alors s'entendre en un sens totalement impropre et représentatif, non point physique et réel¹⁴. Gardons-nous surtout d'oublier qu'il ne saurait y avoir là qu'un pur modèle représentatif : « Faute de néantoscope, nihilomètre, les modèles physiques du néant seront toujours des modèles de vide quantique, qui sont bien éloignés du pur néant pour lequel on voudrait les faire passer. Parodiant une formule de Malebranche, disons qu'une science physique du néant ne peut être qu'un néant de science »¹⁵. Autant dire que l'objet formel de la science expérimentale n'est pas l'être en tant qu'être et c'est pourquoi la théorie explicative du Big Bang ne peut aboutir à un néant métaphysique. Elle ne le prétend d'ailleurs pas, et se contente de rester sur le terrain qui est le sien : celui

d'un néant de réalité physique observable. Ce point est bien mis en évidence par le physicien Etienne Klein, dans le livre déjà cité¹⁶ : « Le point important », dit-il pour conclure l'explication qu'il donne du Big Bang et répondre négativement à la question de savoir si l'on peut démontrer que l'Univers a eu une origine, « est que cette conclusion se généralise à tous les autres modèles théoriques aujourd'hui à l'ébauche. En conséquence, nous n'avons pas la preuve que l'Univers a eu une origine (entendue comme une transition entre l'absence de toute chose et le surgissement d'au moins une chose) et nous n'avons pas non plus la preuve qu'il n'en a pas eu ... Inutile, donc, de mettre en la matière la charrue et la conclusion avant les bœufs de la recherche »¹⁷. Et d'ajouter : « C'est pour cela qu'il faut distinguer origine absolue (celle de l'Univers) et origine relative (celle des éléments et des entités physiques qu'il contient »¹⁸. Ou plus exactement : origine de l'être en tant qu'être et origine de l'être physique observable.

16. La cause est donc entendue : la théorie du Big Bang ne saurait comme telle encourir le reproche formulé par saint Thomas. Mais l'usage qu'en font, dans leur livre, Messieurs Bolloré et Bonnassies ? Laissons-leur ici la parole : « En résumé, le Big Bang correspond parfaitement, osons le mot, à l'idée que l'on se fait d'une création de l'Univers par Dieu » (page 99). Autant dire que le modèle interprétatif fourni par la science expérimentale ne contredit pas le double dogme de l'existence de Dieu et de la création de l'Univers. Entre « correspondre à » ou « ne pas contredire » et « démontrer » il y a ici toute une marge que la modération du propos se garde bien de franchir. Et lorsque, vers la fin du livre, les auteurs s'essayent à présenter quelques preuves cette fois-ci métaphysiques, nous retrouvons sous leur plume la même sobriété : « A ce stade de la réflexion,

¹³ Le terme de « Big Bang » (Grand Boum) est initialement chargé d'ironie et a été popularisé par le principal détracteur de la théorie, le cosmologiste et astronome britannique Fred Hoyle (1915-2001).

¹⁴ Cf. Frédéric Guillaud, « Dieu derrière le Big Bang » dans *Dieu existe. Arguments philosophiques*, Cerf, 2013, p. 244-257.

¹⁵ Paul Clavier, « Georges Lemaître et la neutralité du Big Bang » dans *De l'action à l'acte. Mélanges de philosophie offerts à Michel Bastit*, sous la direction de Guilhem Golfín, Presses Universitaires de l'IPC, 2020, p. 311.

¹⁶ François Euvé, avec la participation d'Etienne Klein, *La Science, l'épreuve de Dieu ? Réponses au livre « Dieu, la science, les preuves »*, Salvator, 2022, p. 157-168.

¹⁷ Euvé et Flein, p. 161.

¹⁸ Euvé et Klein, p. 162.

considérant que la science a montré une excellente compétence à expliquer les phénomènes, on pourrait être tenté de lui confier la résolution de cette ultime question [pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ?] » (page 509). « Nous expliquons pourquoi, étant admis qu'il existe un Univers, il se trouve dans tel et tel état aux divers moments de son histoire. Mais la question fondamentale – celle de l'existence de la série tout entière – nous reste sur les bras. La science physique ne peut pas, par construction, y répondre : elle traite, en effet, de tout ce qui se trouve à l'intérieur de l'Univers, mais elle admet nécessairement comme une donnée brute l'existence de l'Univers lui-même. [...] Il faut donc se rendre à l'évidence : même si l'Univers était éternel dans le passé, même s'il n'avait pas de commencement, cette immense série de causes et d'effets enchaînés aurait besoin d'une explication » (page 510).

17. Nous sommes alors en mesure de vérifier toute la portée de la réflexion émise par le Professeur Robert Woodrow Wilson, citée plus haut : « Si, comme le suggère la théorie du Big Bang, l'Univers a eu un commencement, alors nous ne pouvons pas éviter la question de la création ». La vérité de cette affirmation est celle du lien qui existe entre la condition (« si comme le suggère la théorie du Big Bang, l'Univers a eu un commencement ») et la vérification de ce qui en dépend (« nous ne pouvons pas éviter la question de la création »). Ni plus ni moins : car, dans l'esprit de ces scientifiques, la théorie du Big Bang ne fait que « suggérer » que l'Univers a eu un commencement, et ne le démontre pas. Et suggérer c'est ici procurer un modèle interprétatif à titre d'hypothèse.

18. Tout cela est heureux. Cependant, force est de reconnaître que la relativité des preuves « scientifiques » n'est pas toujours rappelée, comme elle aurait dû l'être, tout au long du livre et cet inconvénient, qui aurait pu rester mineur, devient assez sérieux dès lors que les auteurs ne cessent de faire montre d'un trop grand enthousiasme

et d'une euphorie immodérée pour la force probante de la science à l'appui de l'existence de Dieu. Il en résulte une équivoque indéniable, que seule pourrait surmonter une lecture très attentive et il est malheureusement à craindre que celle-ci ne sera pas le partage du commun des lecteurs. Ceux-ci risquent donc d'être les victimes d'une méprise involontaire, inconsciemment, certes, mais réellement provoquée par les auteurs.

- V -

Les droits inaltérés de la saine raison

19. Revenons tout de même, pour conclure, sur le mérite réel et indéniable du livre de Messieurs Bolloré et Bonnassies. Car il serait fâcheux de le lui dénier, dès lors que la critique qui en est faite par d'autres que nous prend des proportions singulièrement dangereuses. Le livre du père François Euvé et d'Etienne Klein, qui entend répondre à celui de Messieurs Bolloré et Bonnassies, établit en effet une dichotomie entre la science et ce qu'elle n'est pas en des termes qui ne laissent pas d'être inquiétants. Sans doute, Messieurs Bolloré et Bonnassies avaient-ils commencé par distinguer eux-mêmes le domaine scientifique du domaine de « ce qui échappe à notre compréhension et à notre maîtrise » (p. 13). Mais dans le livre du Père Euvé, le domaine de ce qui échappe à notre compréhension et à notre maîtrise est assimilé au domaine du divin. Non pas du surnaturel (ce qui eût été acceptable) mais du divin. Il y a donc ici équivalence entre le divin et l'inexplicable, entre Dieu et l'inexpliqué, en sorte que Dieu ne saurait être objet d'explication rationnelle, ni de connaissance proprement dite. Seule la foi – et avec la foi la religion – peuvent y atteindre, la foi relevant « du registre de la confiance, c'est-à-dire de la relation interpersonnelle, plus que de celui de la doctrine comme connaissance de choses ou comportement pratique » (page 27). La démonstration scientifique se distingue alors comme telle du ressenti des personnes et de la relation intersubjective (page 29) et la foi religieuse relève de ce

registre. Et Dieu étant objet de relation interpersonnelle, Dieu relève donc de la foi religieuse, comprise comme un ressenti, non de la science. La question de savoir si la science peut atteindre Dieu ne se pose plus, puisque Dieu est exclu par principe du champ de toute connaissance rationnelle, scientifique ou non. On aura ici reconnu la quintessence du modernisme, restituée dans son présupposé fondamental, l'agnosticisme immanentiste. Le Père Euvé l'affirme d'ailleurs explicitement dans son dialogue final avec Etienne Klein : « Toute tentative de définir Dieu est antinomique de sa nature essentiellement mystérieuse, échappant par principe à l'emprise de notre intelligence »¹⁹. Partant, la prétendue réfutation du Père Euvé, quel que soit l'apport que vienne lui offrir Etienne Klein, ne saurait en être une, puisqu'elle ignore délibérément l'objet même du débat : Dieu tel qu'objet de connaissance rationnelle.

20. C'est en effet une chose de dire que la science ne saurait donner une démonstration proprement dite de l'existence de Dieu à partir du Big Bang, mais c'en est une autre de dire que la raison en tant que telle (non seulement scientifique mais même philosophique) est incapable de démontrer l'existence d'un Créateur. Pour nier que la science expérimentale des physiciens ait pour objet de démontrer Dieu, fût-ce à partir du Big Bang, nous ne nions pas que ce soit l'objet propre de la métaphysique et nous l'affirmons au contraire. Dans le Motu proprio *Sacrorum antistitum* qui contient le *Serment antimoderniste*, saint Pie X impose même de le croire : « Je professe que Dieu, principe et fin de toutes choses, peut être certainement connu, et par conséquent aussi, démontré à la lumière naturelle de la raison "par ce qui a été fait" (Rm, I, 20), c'est-à-dire par les oeuvres visibles de la création, comme la cause par les effets (DS 3538)²⁰. Il est ici question d'une démonstration, où l'on établit l'existence de Dieu à partir des créatures comme celle de la cause à partir des effets. Pie XII confirmera cette précision donnée par saint Pie X, lorsqu'il déplorera ensuite que « l'on révoque en

19 Euvé et Klein, p. 153.

20 « Deum, rerum omnium principium et finem naturali rationis lumine 'per ea quae facta sunt' (Rm, I, 20) , hoc est, per visibilia creationis opera, tamquam causam

doute que la raison humaine, sans le secours de la révélation et de la grâce divine, puisse démontrer l'existence d'un Dieu personnel par des arguments tirés des choses créées »²¹. Le Père Euvé est donc en contradiction avec l'enseignement du Magistère de l'Église sur l'un des points les plus importants de la théodicée. Et le reste de son livre est d'une pauvreté que le papier n'aurait pas dû souffrir.

21. Pour en revenir au livre de Messieurs Bolloré et Bonnassies, en dépit de l'inconvénient signalé plus haut, et qui reste bien réel, et déplorable, son mérite reste au moins de ne pas sacrifier à cet agnosticisme de principe, fût-il immanentiste, et d'accepter à l'avance que Dieu puisse faire l'objet d'une considération de la raison - sans le contredire des lumières de la science mais

en correspondance avec celles-ci. Dieu, la science, les preuves ne serait donc pas à condamner.

Abbé Jean-Michel Gleize

per effectus, certo cognosci, adeoque demonstrari etiam posse, profiteor »

21 Pie XII, Encyclique *Humani generis* du 12 août 1950, AAS, t. XLII (1950), p. 570 : « In dubium revocatur humanam rationem, absque divinae revelationis divinae-que gratiae auxilio, argumentis ex creatis rebus deductis demonstrare posse Deum personalem existere ».

LA DISSUASION NUCLÉAIRE

Dans le numéro du Courrier de Rome de décembre 2019, nous avons montré, à la suite du pape Pie XII, qu'on ne pouvait pas condamner de façon absolue le nucléaire militaire. Cependant, nous avons aussi constaté que ses effets destructeurs sont immenses et difficilement contrôlables, si bien que les conditions à réunir pour que son usage soit licite sont, dans le concret, rarement présentes. Après certaines déclarations de Vladimir Poutine, plusieurs lecteurs nous ont demandé de poursuivre la réflexion sur ce sujet et de résoudre la difficulté suivante : la dissuasion nucléaire est-elle légitime ? Les lignes qui suivent essaient donc de répondre à cette question.

La dissuasion nucléaire pose plusieurs difficultés d'ordre moral. Certaines tentatives de solutions ont été proposées. Radical, le pape Benoît XVI a manifesté clairement sa désapprobation : « Que dire des gouvernements qui comptent sur les armes nucléaires pour garantir la sécurité de leurs pays ? Avec d'innombrables personnes de bonne volonté, on peut affirmer que cette perspective, hormis le fait qu'elle est funeste, est tout à fait fallacieuse. En effet, dans une guerre nucléaire il n'y aurait pas des vainqueurs, mais seulement des victimes »¹.

Le pape François, le 24 novembre 2019, a condamné avec encore plus de force le nucléaire militaire. Il insista le 21 juin 2022 en se disant « convaincu qu'un monde exempt d'armes nucléaires est à la fois nécessaire et possible. (...) Essayer de défendre et d'assurer la stabilité et la paix à travers un faux sentiment de sécurité et un "équilibre de la terreur", soutenus par une mentalité de peur et de méfiance, finit inévitablement par empoisonner les relations entre les peuples et entraver toute forme possible de véritable dialogue. (...) La possession conduit facilement à des menaces d'utilisation, devenant une sorte de chantage. Dans un système de sécurité collective, il n'y a pas de place pour les armes nucléaires et autres armes de destruction massive »².

Pendant le concile Vatican II, l'archevêque de Liverpool, Mgr Beck, s'est demandé s'il n'était pas moralement périlleux de détenir des armes nucléaires et de menacer de s'en servir, tout en sachant que leur usage est immoral. « Il semble manifeste qu'un gouvernement qui possède des armes nucléaires de dissuasion et menace d'en faire usage en tant que telles est dans une occasion prochaine de péché grave. On peut rétorquer que tant que nous n'aurons pas des institutions

internationales efficaces, c'est-à-dire tant qu'un pays ne peut pas renoncer à ses armes de dissuasion sans risques graves pour sa liberté, ainsi que ses valeurs culturelles et spirituelles, cette occasion prochaine de péché est ce que les moralistes appellent une "occasion nécessaire" qu'il faut accepter comme un compromis tant que ne sera pas créé cet équilibre de confiance et de discussion qui doit remplacer l'actuel équilibre de la terreur »³.

Dans le même esprit, les évêques français, en 1983, ont mis en valeur la problématique de la dissuasion nucléaire : « Certes, c'est pour n'avoir pas à faire la guerre qu'on veut se montrer capable de la faire. C'est encore servir la paix que de décourager l'agresseur en le contraignant à un commencement de sagesse par une crainte appropriée. La menace n'est pas l'emploi. C'est la base de la dissuasion et on l'oublie souvent en attribuant à la menace la même qualification morale qu'à l'emploi. Toutefois, l'on voit tout de suite le danger de la logique de la dissuasion. Pour ne pas laisser à l'agresseur éventuel des illusions sur la crédibilité de notre défense, il faut qu'on se montre résolu à passer à l'action si la dissuasion échoue. Or, la

¹ Message de Benoît XVI pour la célébration de la journée mondiale de la paix, 1er janvier 2006.

² Message adressé à l'ambassadeur Alexander Kmentt, président de la première rencontre des États membres du Traité sur l'interdiction des armes nucléaires.

³ Note 20 in Doc. Cath. année 1983 page 1096.

légitimité de ce passage à l'acte est plus que problématique. L'immoralité de l'usage rend-elle immorale la menace ? Ce n'est pas évident ».

Finalement, les évêques français concluent en admettant la légitimité du recours à la dissuasion nucléaire, mais aux conditions suivantes :

- Qu'il s'agisse seulement de défense ;
- Que l'on évite le surarmement : la dissuasion est atteinte à partir du moment où la menace formulée rend déraisonnable l'agression d'un tiers ;
- Que toutes les précautions soient prises pour éviter une "erreur" ou l'intervention d'un dément, d'un terroriste, etc. ;
- Que la nation qui prend le risque de la dissuasion nucléaire poursuive par ailleurs une politique constructive en faveur de la paix »⁴.

La thèse des évêques de France comme celle de Mgr Beck ont ceci de commun qu'elles légitiment la dissuasion tout en considérant comme toujours illicite le passage à l'acte. Pourtant, nous avons bien montré en 2019 que, à certaines conditions – certes rarement réunies – l'usage de la bombe atomique peut être justifié moralement. Comment concilier ces deux thèses ?

Les propos de René Coste⁵ sont justes : « Même en dehors d'une guerre nucléaire totale, on devra condamner sans restriction l'anéantissement atomique d'une grande agglomération quelconque de l'adversaire. On ne pourrait même pas l'entreprendre à titre de représailles. Si les Russes détruisaient New York, les Américains n'auraient pas pour autant le droit de détruire Moscou. Cette interdiction n'est que l'application de la règle déjà étudiée, qui ne permet jamais de répondre à des actes intrinsèquement mauvais de l'adversaire par des actes de même nature, et il faut la maintenir à

tout prix, quelle que soit l'importance de l'enjeu. La population d'une grande ville ne pourra jamais être considérée comme un objectif militaire »⁶.

En effet, la fin ne justifie pas les moyens. Il est toujours injuste de tuer directement des innocents, même pour sauver de nombreuses vies ou pour faire cesser la guerre.

Lisons à nouveau René Coste dans l'ouvrage déjà cité : « et, même s'il y avait effectivement des objectifs proprement militaires, la destruction d'une grande ville ne pourrait pas être justifiée, si elle entraînait, comme ce serait le cas, un grand nombre de victimes civiles ».

Il faut nuancer ces lignes. Supposons que la principale base militaire d'un injuste et dangereux agresseur soit située dans le centre d'une grande ville, et que la destruction de cette base soit le seul moyen de désarmer l'ennemi. L'usage du nucléaire contre cette base sera-t-il nécessairement immoral ? Il semble que, dans certaines circonstances, la légitime défense autorise la mort indirecte et non voulue – seulement tolérée – de nombreux civils innocents, si le bien obtenu compense ce mal. Autrement, l'ennemi aurait beau jeu de placer toutes ses bases militaires en centre-ville. N'est-il pas raisonnable de prendre le risque de tuer indirectement des milliers de civils, si c'est le seul moyen pour en sauver des millions ?

On objectera que, pour désarmer cet injuste agresseur, une bombe nucléaire n'est pas requise. Il existe aujourd'hui des bombes non atomiques très précises qui permettent de détruire un objectif militaire avec peu de dommages collatéraux. Pourquoi alors utiliser une bombe qui va certainement tuer des milliers de victimes ? Cette objection est valable et ne doit pas être négligée. Elle permet de conclure que, au 21^e siècle, il est difficile d'imaginer une situation

dans laquelle un passage à l'acte serait justifié moralement.

On pourrait aussi envisager une petite bombe nucléaire, aux effets destructeurs très réduits. Mais il ne s'agit pas de cela quand on parle de dissuasion. En effet, le principe même de la dissuasion consiste à menacer l'adversaire potentiel d'un mal beaucoup plus grave que celui dont il nous menace, afin qu'il comprenne qu'il a tout à perdre à nous attaquer. Par conséquent, dans la politique de dissuasion, la menace a toujours pour objet une destruction de grande ampleur.

Cela voudrait-il dire que la menace doit rester purement verbale et que la dissuasion nucléaire n'est que du bluff ? Totalement, non. En partie, oui, dans la mesure où le passage à l'acte ne doit pas être aussi certain que la menace ne le laisse entendre. On laisse croire à l'adversaire potentiel que, à la moindre attaque sérieuse, on ripostera immédiatement avec une arme nucléaire tout en sachant bien que, dans la grande majorité des cas, on ne ripostera pas de cette façon, parce que ce serait immoral.

Y a-t-il alors mensonge ? Saint Thomas, tout en rappelant que mentir est toujours un péché, ajoute : « Il est permis de dissimuler adroitement la vérité »⁷. C'est une ruse de guerre légitime. Le saint Docteur écrit aussi : « Dans une guerre juste, il est permis de cacher ses plans à l'ennemi »⁸.

Dans les faits, depuis la deuxième guerre mondiale, la dissuasion nucléaire n'a certes pas empêché les guerres. Elles ont été nombreuses et meurtrières. Il est cependant permis de penser qu'elle a empêché, et qu'elle empêche encore aujourd'hui, un affrontement direct entre les États-Unis et la Russie.

⁴ *Gagner la paix*, document de la CEF, dans la DC n° 1863, décembre 1983, p. 1096.

⁵ Prêtre sulpicien et théologien moderniste, il fut délégué général et président de *Pax Christi* de 1980 à 1996. Il est mort en 2018.

⁶ *Mars ou Jésus*, Chronique sociale de France, 1962.

⁷ II^e II^o q. 110 art. 3 ad 4.

⁸ II^e II^o q. 40 art. 3.

Néanmoins, si Pie XII a souvent rappelé que la guerre pouvait être légitime, il a enseigné avec encore plus de force qu'il fallait employer toute son énergie pour l'éviter. Ce devoir est encore plus pressant s'il s'agit d'une guerre ABC (atomique, biologique, chimique). Devant des médecins militaires, il demandait : « N'est-il pas possible, par des ententes internationales, de proscrire et d'écarter efficacement la guerre ABC ? »⁹. À Pâques 1954, Pie XII insiste : « Nous ne Nous laisserons pas de Nous employer afin que, au moyen d'ententes internationales – restant sauf toutefois le principe de la légitime défense – puisse être efficacement proscrire et écartée la guerre atomique, biologique et chimique »¹⁰.

Dans son message de Noël 1955, le pape est encore plus impératif : « Il s'agirait de trois mesures : renonciation aux expériences avec des armes nucléaires, renonciation à l'emploi de telles armes, contrôle

général des armements. (...) Nous n'hésiterons pas à l'affirmer, toujours dans le sens de Nos allocutions antérieures, que l'ensemble de ces trois mesures, comme objet d'une entente internationale, est un devoir de conscience des peuples et de leurs gouvernants »¹¹.

Il ne faut cependant pas tomber dans l'utopie en pensant que l'homme pourra revenir en arrière dans son histoire en désinventant l'arme atomique. Dans leur Manifeste, Russell et A. Einstein écrivent à propos du désarmement nucléaire : « C'est là un espoir illusoire. Quels que soient les accords sur la non-utilisation de la bombe H qui auraient été conclus en temps de paix, ils ne seraient plus considérés comme contraignants en temps de guerre, et les deux protagonistes s'empresseraient de fabriquer des bombes H dès le début des hostilités ; en effet, si l'un d'eux était seul à

fabriquer des bombes et que l'autre s'en abstenait, la victoire irait nécessairement au premier ». Karl Jaspers ira plus loin en soulignant que « mettre en vigueur sans plus attendre les principes de l'état de paix juridique sans restriction serait, pour celui qui le ferait de façon unilatérale, commettre un acte de suicide »¹².

Nous disons donc, contrairement à l'avis du pape François et de son prédécesseur immédiat, qu'il est permis moralement de posséder l'arme atomique pour dissuader un ennemi potentiel d'attaquer et le menacer d'une riposte. C'est une application de l'adage : « Si vis pacem, para bellum ». Un pays a donc le droit de se livrer à des manœuvres de démonstration prouvant le niveau de préparation des forces et la détermination politique de les mettre en œuvre. Et la participation aux exercices ou aux essais nucléaires ne pose pas de difficulté morale pour le militaire.

Abbé Bernard de Lacoste

⁹ Discours du 19 octobre 1953.

¹⁰ Radiomessage du 18 avril 1954.

¹¹ Message du 24 décembre 1955.

¹² Cité par Nicolas Roche sur le site academiesciencesmoralesetpolitiques.fr.

L'ÉVOLUTION DE JACQUES MARITAIN DU CHRIST-ROI À HUMANISME INTÉGRAL

Introduction

Lorsqu'en 1965 le Pape Paul VI remet à Jacques Maritain le message que le Concile Vatican II adresse aux intellectuels, le Pape n'entend pas seulement saluer une amitié forgée depuis vingt ans dans une commune inquiétude sur la modernité, mais surtout honorer un « maître dans l'art de penser, de vivre et de prier »¹ dont les réflexions ont suscité et alimenté le projet de réconciliation de l'Eglise avec le monde moderne.

Pourtant Jacques Maritain avait été d'abord un penseur majeur de l'antimodernité dont l'œuvre de philosophie thomiste reste aujourd'hui une référence. Comment le contempteur de la modernité est-il devenu le pionnier de la liberté religieuse ?

1. La conversion

Petit-fils du républicain Jules Favre, Jacques Maritain (1882-1973) est un esprit brillant assoiffé d'absolu. Etudiant desséché par le scientisme de la Sorbonne, il

traverse une profonde crise métaphysique. Son ami Charles Péguy le rapproche du philosophe spiritualiste Bergson. Le dépouillement et le mysticisme de Léon Bloy le touchent et l'amènent à recevoir le baptême avec sa femme Raïssa en 1906. Ils mènent ensemble une vie monacale, épris de contemplation et de vérité. Sous la direction spirituelle du Père Clérissac (o.p.), le couple Maritain découvre saint-Thomas d'Aquin à partir de 1909 et se détache peu à peu du socialisme politique.

¹ *Le monde*, 2 mai 1973, Hommage de Paul VI à Maritain cité dans *Jacques Maritain et ses contemporains*, dir. B. Hubert et Y. Floucat, Centre Indépendant de Recherche Philosophique, p. 323.

2. Le penseur antimoderne

Dans le sillage du renouveau thomiste initié par Léon XIII, Jacques Maritain fait rayonner la pensée du Docteur commun au-delà des cercles ecclésiastiques. Ses premiers écrits le signalent comme un penseur majeur de l'antimodernité au début du XX^{ème} siècle : « La cellule où Luther a discuté avec le diable, le poêle où Descartes a eu son fameux songe, l'endroit du bois de Vincennes où Jean-Jacques, au pied d'un chêne, a trempé son gilet de pleurs en découvrant la bonté de l'homme naturel, voilà les lieux où le monde moderne a pris naissance »². Admirateur de la chrétienté médiévale, Maritain ne retient pas ses coups contre l'âge moderne inauguré par la Renaissance et marqué par un nouvel esprit anthropocentrique : « L'animal raisonnable va s'appuyer sur lui-même, la pierre d'angle ne sera plus le Christ. L'esprit d'indépendance absolue qui, en définitive, porte l'homme à revendiquer pour lui-même l'aséité, et qu'on peut appeler l'esprit de la Révolution antichrétienne, s'introduit victorieusement en Europe avec la Renaissance et la Réforme, il soustrait à l'ordre chrétien ici la sensibilité esthétique et toutes les curiosités de l'esprit, là la spiritualité religieuse et la volonté, et vise à remplacer partout le culte des trois personnes divines par le culte du moi humain. »³

3. Un combat commun avec l'Action Française

Son combat intellectuel contre l'esprit de révolution antichrétienne ainsi que l'influence du Père Clérissac le rapprochent du mouvement de l'Action Française. En 1917, Maritain partage avec Charles Maurras un héritage dont une partie sert à fonder la Revue universelle, dirigée par Jacques Bainville avec Henri Massis comme rédacteur en chef. Maritain y tient la chronique de philosophie et marque ainsi la collaboration entre le nationalisme intégral et le catholicisme

thomiste. Les deux familles de pensée se retrouvent dans le principe de réalité, l'ordre naturel, l'objectivité, la restauration de l'intelligence ainsi que le rejet du libéralisme et de l'idéalisme allemand. L'empirisme organisateur du disciple d'Auguste Comte paraît proche du réalisme thomiste et la fibre sociale de l'ancien socialiste se retrouve dans le discours antilibéral d'Action Française inspiré du catholicisme social de René de la Tour du Pin.

4. La rupture avec l'action française 1926

Le combat doctrinal contre les « principes de 1789 » que Maritain mène en commun avec l'Action Française subit de plein fouet la condamnation de l'école royaliste et de son chef par Pie XI en 1926. D'abord partisan d'une solution qu'il esquisse dans Une opinion sur Charles Maurras, le professeur de l'Institut catholique de Paris est ensuite chargé d'explicitier les motifs d'une condamnation romaine maladroitement engagée.

5. La transcendance de la politique chrétienne

Un an après l'encyclique Quas Primas, la réflexion de Jacques Maritain porte alors sur la doctrine du Christ-Roi et ses conséquences. Il l'expose à grand renfort de citations du magistère dans son livre Primauté du spirituel dont il donne une synthèse dans un article de la Revue des Jeunes de mars 1927 intitulé Pie XI et le Christ-Roi. Maritain y affirme la double royauté spirituelle et temporelle du Christ, ainsi que les droits terrestres de sa royauté spirituelle. En outre, le refus par le Christ d'exercer une royauté temporelle souligne la transcendance de la fin ultime : le bonheur éternel. « La société civile doit poursuivre le bien commun temporel selon qu'il aide les hommes à obtenir la vie éternelle. »⁴ « Le bien lui-même de la cité doit être ordonné à cette fin dernière surnaturelle qui est celle de chaque homme en particulier.

(...) Le politique lui-même pour être ce qu'il doit, demande que le spirituel prime le politique, que l'ordre au salut éternel prime l'ordre aux biens d'ici-bas. »⁵ Il s'attache ainsi à fonder la doctrine traditionnelle de la subordination du pouvoir temporel au pouvoir spirituel, soulignant la « royauté spirituelle de l'Eglise » : « C'est dans le pouvoir indirect de l'Eglise du Christ sur le domaine temporel que se réalise concrètement, de la façon la plus sensible, la plus vive et la plus significative, la primauté du spirituel. »⁶ Maritain dénonce donc le laïcisme comme « séparation d'avec le Christ résultant de la longue revendication d'aséité que la créature humaine poursuit depuis plus de trois siècles, et qui s'est traduit dans l'ordre moral, social et politique par le vœu de n'obéir qu'à soi-même formulé par Rousseau et par Kant. »⁷ Ainsi Primauté du spirituel se veut une réponse au mot d'ordre maurrassien « politique d'abord » devenu le symbole du « modernisme politique » dénoncé par Pie XI.

6; La voie des moyens pauvres

« Si l'Eglise condamne la politique de Maurras, il faut suivre une autre politique, mais strictement spirituelle. »⁸ Après les espoirs douchés d'une restauration d'un ordre politique sain avec l'Action Française, Jacques Maritain désespère de toute politique. Henri Massis témoigne : « Maritain s'enfonça dans une sorte de retrait qui lui faisait m'avouer avec une véritable angoisse : « Quelle signification des actes du Pape, sinon un avertissement de désespérer de toute action de masse, de tout travail humain d'ensemble, de tout effort politique, de laisser le monde se décomposer, mourir de misère, et de se retrancher dans le travail solitaire que chacun peut faire en essayant de témoigner pour la vérité ? Je ne peux guère les comprendre autrement ... » Oui, c'était bien ainsi qu'atteint au vif de son être, Maritain exprimait son propre désarroi, glissant à un mysticisme qui n'a

² Maritain J., *Les trois réformateurs, Luther, Descartes et Rousseau*, Ed. Universitaires Fribourg Suisse, OC III p. 445.

³ Maritain J., *Antimoderne*, Ed. de la Revue des Jeunes, Paris, 1922, p. 174-175.

⁴ Maritain J., *Primauté du spirituel*, Plon, Paris, 1927, p. 12.

⁵ Maritain J., *Pie XI et le Christ-Roi*, Ed. Universitaires Fribourg Suisse, OC XVI p. 41.

⁶ Maritain J., *Primauté du spirituel*, Plon, Paris, 1927, p. 9.

⁷ Maritain J., *Pie XI et le Christ-Roi*, Ed. Universitaires Fribourg Suisse, OC XVI p. 43.

⁸ Dickès-Lafargue G., *Le dilemme de Jacques Maritain*, Editions de Paris, 2005, p. 167.

plus d'espoir sur cette terre, et déjà prêt à abandonner tout le reste. »⁹

Finalement, Maritain cherche une troisième voie plus spirituelle : « Ce n'est pas par la reconstruction d'une chrétienté politique, - la paix la plus simple et la plus précaire est déjà si difficile à obtenir dans ce monde détourné de Dieu, - c'est d'abord et avant tout par la restauration et l'expansion de la chrétienté spirituelle qu'elle s'efforce d'étendre sur l'univers la royauté du Christ, pax Christi in regno Christi. »¹⁰ Entre les deux impasses condamnées du Sillon et de l'Action Française et dans la ligne des prescriptions de Léon XIII concernant l'attention aux classes laborieuses, il propose de nouveaux moyens pour la restauration de la chrétienté, non plus politiques, mais spirituels qu'il appelle les « moyens pauvres ». « S'ils puisent dans la prière le véritable esprit d'apostolat, les jeunes gens qui auront répondu à l'appel de Pie XI travailleront - plus efficacement qu'en s'adonnant avant tout à l'action politique - non seulement à l'évangélisation des âmes, mais aussi et du même coup pour la civilisation et la patrie. »¹¹

Il indique, outre la nécessité d'une vie contemplative, un programme d'union apolitique des catholiques dans la fidélité aux directions pontificale, union à concrétiser dans l'action sociale et apostolique, union qui manifestera l'universalisme d'un ordre social catholique au-delà des partis. Ainsi la « primauté du spirituel » se traduit en pratique par l'utilisation des « moyens pauvres » seuls véritablement proportionnés au caractère transcendant de la politique chrétienne.

7. Universalisme chrétien contre nationalisme païen

La caractéristique d'une politique chrétienne qui transcende les enjeux temporels est son universalité. La controverse autour du livre d'Henri Massis *Défense de l'Occident* accentue les positions de Maritain sur l'incompatibilité entre l'universalisme chrétien et le nationalisme. Très en vogue après la 1^{ère} guerre mondiale, la notion d'« Occident » chez ce catholique maurassien, désigne le monothéisme judéo-chrétien « enrobé dans l'héritage de la culture gréco-latine ». Contre cette identification entre la civilisation occidentale et le catholicisme, Maritain se fait le champion de l'universalisme catholique : « Rome n'est pas la capitale du monde latin, Rome est la capitale du monde. L'Eglise est universelle parce qu'elle est née de Dieu, toutes les nations s'y trouvent chez elle, les bras en croix de son maître sont étendus par-dessus toutes les races et toutes les civilisations. »¹²

Dans le contexte de la « paix de Locarno » visant la réconciliation des belligérants de la 1^{ère} guerre mondiale, Maritain entend désolidariser l'Eglise de tout parti pris culturel comme de tout intérêt national. « Ce serait une erreur mortelle de confondre la cause universelle de l'Eglise et la cause particulière d'une civilisation, de confondre par exemple latinisme et catholicisme, ou occidentalisme et catholicisme. Le catholicisme n'est pas lié à la culture occidentale. L'universalité n'est pas enfermée dans une partie du monde. »¹³ Dans une Europe moralement épuisée et culturellement laminée, il voit l'opportunité d'une clarification : « L'Eglise nous rappelle que si notre culture est gréco-latine, notre religion ne l'est pas. Elle a assumé cette culture, elle ne s'y est pas subordonnée. »¹⁴

8. Le basculement : Religion et culture

Les réflexions de Maritain sur l'universalisme chrétien opèrent un basculement dans sa pensée. En 1929, il publie *Religion et culture*, texte développé d'une conférence faite à Fribourg en Suisse. Il approfondit son intuition des moyens pauvres évoquée dans *Primauté du spirituel* : « En tant que le temporel agit précisément comme instrument du spirituel et sert à l'ordre propre de celui-ci, ce qui compte pour l'issue décisive ce n'est pas le succès du combat, c'est la manière dont il est mené, et les armes dont on se sert. »¹⁵

A la lumière de la parabole évangélique du bon grain et de l'ivraie, il adopte une nouvelle lecture de l'histoire admettant un progrès général de la « prise de conscience de soi » à partir de la Renaissance et de la Réforme : « En vertu de l'ambivalence de l'histoire, l'âge réflexe (...) comportait par ailleurs un enrichissement incontestable. »¹⁶ Pour en sauver les « richesses de vie », il appelle de ses vœux un humanisme « purifié par le sang du Christ », un « humanisme de l'Incarnation » convaincu qu'un « certain bien et une certaine vérité sont immanentes à ces formes nouvelles »¹⁷ et qu'il est demandé à la pensée catholique de « travailler à réconcilier le monde à la vérité »¹⁸. En se dégageant des pesanteurs temporelles de la civilisation chrétienne occidentale, la pensée catholique se rend apte à « dégager les civilisations non chrétiennes de leurs tares » et à faire émerger d'autres civilisations chrétiennes car « la vraie religion transcende toute civilisation et toute culture. »¹⁹ « Non seulement donc nous devons nous garder de confondre l'Eglise avec quelque civilisation que ce soit, mais nous devons aussi nous garder de confondre en quoi que ce soit, l'Eglise avec la civilisation chrétienne ou le monde

9 Massis H., *Maurras et notre temps*, p. 171-172.

10 Maritain J., *Pie XI et le Christ-Roi*, Ed. Universitaires Fribourg Suisse, OC XVI p. 50.

11 Maritain J., *Le sens de la condamnation*, O.C. III, p. 1267, cité par Godeleine Dickès-Lafargue p. 130.

12 Maritain J., *Primauté du spirituel*, Plon, Paris, 1927, p. 145.

13 Maritain J., *Primauté du spirituel*, Plon, Paris, 1927, p. 142.

14 Maritain J., *Primauté du spirituel*, Plon, Paris, 1927, p. 156.

15 Maritain J., *Religion et culture*, Ed. Universitaires Fribourg Suisse, 1983, OC IV, p. 230.

16 *ibidem* p. 209 §2.

17 *ibidem* p. 236 §1.

18 *ibidem* p. 239 §2.

19 *ibidem* p. 205 §1.

chrétien, le catholicisme avec le monde catholique. »²⁰

9. La solution personaliste

A partir de Religion et culture, la question de la liberté humaine, si prégnante dans le développement de l'humanisme, est au cœur des réflexions de Jacques Maritain et l'amènent à dessiner les contours d'une organisation de la vie sociale centrée sur l'idée personaliste. En 1933 dans Du régime temporel et de la liberté il entend « montrer que la philosophie de saint Thomas n'est pas seulement une philosophie de la nature ou plus généralement de l'être, mais aussi (...) une philosophie de la liberté. »²¹ Il explique que « La liberté de choix, la liberté au sens de libre arbitre, n'est pas sa fin à elle-même. Elle est ordonnée à la conquête de la liberté d'autonomie et d'exultation (c'est-à-dire finalisée par le bien et le vrai) ; et c'est dans cette conquête exigée par les postulations essentielles de la personnalité humaine, que consiste le dynamisme de la liberté. »²²

Fort d'une nouvelle distinction entre individu et personne, il affirme que « le bien commun de la cité temporelle est essentiellement subordonné (...) au bien intemporel de la personne humaine prise en tant même que personne, (...) et que cependant le bien temporel de la personne humaine prise en tant qu'individu ou partie de la cité, est subordonné aux biens du tout, qui comme tel est supérieur. »²³ Il en vient à adopter l'idée d'une cité pluraliste « qui, sans reconnaître de droit à l'hérésie elle-même, assure à l'hérétique ses libertés de citoyen, et lui accorde même un statut juridique approprié à ses idées et à ses mœurs » estimant qu'une telle cité « favorise certes beaucoup moins qu'une cité moins patiente la vie spirituelle des personnes du côté de l'objet de celle-ci, (...) mais elle favorise davantage la vie

spirituelle des personnes du côté du sujet, dont le principe d'exterritorialité à l'égard du social-terrestre, à titre d'esprit, capable d'être instruit du dedans par l'auteur de l'univers, est porté à un niveau plus élevé. »²⁴ Dans une telle civilisation, l'unité sera une « unité d'orientation, qui procède d'une commune aspiration (...) à une forme de civilisation parfaitement consonante aux bien intemporels de la personne et à sa liberté d'autonomie. »²⁵ Cette distinction entre personne et individu est une nouveauté. Inexistante chez saint Thomas d'Aquin, elle trouve sa genèse chez le Père Garrigou-Lagrange et affleure déjà en 1925 dans Les trois réformateurs. Elle trouve toutefois ici une résonance capitale puisqu'elle sert à fonder une nouvelle articulation entre temporel, spirituel et surnaturel.

Les nombreux contacts entretenus depuis quelques années avec le philosophe russe en exil Nicolas Baerdiev ou le jeune Emmanuel Mounier ont certainement orienté les réflexions de Maritain en ce sens. Emmanuel Mounier, marqué par la lecture de Primauté du Spirituel et désireux de rompre avec le désordre établi, partage avec le philosophe thomiste une admiration pour Charles Péguy considéré comme un penseur de l'Incarnation : « Le spirituel est constamment couché dans le lit de camp du temporel ». Jacques Maritain accompagne Emmanuel Mounier dans un projet qui aboutira à la fondation de la revue Esprit en 1932. Contre la dictature de l'argent, la revue défend les droits de la personne humaine et devient la caisse de résonance de l'inspiration personaliste simultanément anti-individualiste et anti-totalitaire. Selon l'article programmatique du 1^{er} numéro, une « réinterprétation de la matière » dans un cadre spirituel et « une réhabilitation de la communauté » permettraient de corriger l'individualisme de la Renaissance et les

excès collectivistes. L'idée se fonde sur cette même distinction entre les deux notions d'individu et de personne, la 1^{ère} renvoyant à la partie matérielle de l'homme, et la 2^{nde} à la partie spirituelle : « La personne signifie ce qu'il y a de plus excellent dans toute la nature, à savoir un subsistant (existant per se séparément) dans la nature raisonnable tandis que notre individuation émane de ce qu'il y a en nous de plus infime, c'est-à-dire la matière. »²⁶ En conséquence, l'homme comme individu est ordonné au bien commun de la société civile mais « la fin de l'homme, en tant que personne, est supérieure à la fin de la société civile. »²⁷ En s'éloignant de la définition traditionnelle de la personne formulée par Boèce (« rationalis naturae individua substantia ») Maritain introduit une antinomie individu-personne qui ouvre la porte vers une nouvelle conception de la dignité de la personne humaine. Nettement plus proche de celle de Kant, elle permet de faire coïncider pratiquement la « cité maritainienne avec la cité séculière de l'impiété. »²⁸

10. Conséquence : la chrétienté profane

Bien des années plus tard, dans Le Paysan de la Garonne, Maritain saluera la fondation de la revue Esprit comme « le point de rupture qui annonçait la fin de la confusion. »²⁹ Dès lors, le critique de la modernité se tourne résolument vers l'élaboration d'un nouvel humanisme qui prend corps en 1936 dans Humanisme Intégral, problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté. Reprenant une série de six leçons données en août 1934 à l'Université d'été de Santander, il y décrit un nouvel idéal de chrétienté, analogique avec celui de la chrétienté médiévale, porteur de la même sève chrétienne, mais pluraliste et ouverte aux idées de liberté et de laïcité : « Cité laïque vitalemment chrétienne ou

20 ibidem p. 223 §1.

21 Maritain J., *Du régime temporel et de la liberté*, Ed. Universitaires Fribourg Suisse, 1982, OC V, p. 326 §4.

22 ibidem p. 349 §1.

23 ibidem p. 366 §2.

24 ibidem p. 383.

25 ibidem p. 385 §2.

26 Garrigou-Lagrange R., *De Deo Trino et Creatore*, Marietti, 1951, 3ème corollaire. Ia q.29 a.1 p. 104.

27 Grenier, *Cours de philosophie*, Le séminaire de Québec, 1944, t.3, p. 331.

28 Meinvielle, J., *Critique de la conception de Maritain sur la personne humaine*, Iris, 2011, p. 14. Sur l'erreur philosophique du personalisme, voir aussi Louis Jugnet, *Pour connaître la pensée de Saint Thomas*, p. 200.

29 Maritain J., *Le paysan de la Garonne*, Desclée de Brouwer, Paris, 1966, p.78 note en pied de page.

Etat laïc chrétiennement constitué »³⁰, une chrétienté d'orientation et non plus formelle : une « chrétienté profane ».

Le nouvel humanisme intégral « n'adore pas l'homme, mais respecte la dignité humaine, fait droit aux exigences intégrales de la personne. Orienté vers une réalisation sociale-temporelle de cette attente évangélique à l'humain qui ne doit pas exister seulement dans l'ordre spirituel, mais s'incarner. »³¹

Il donne une version aboutie de sa lecture historique esquissée dans Religion et Culture. C'est l'histoire de la désarticulation du rapport entre la grâce et la liberté au profit d'un partage de l'initiative avec Dieu. Cela a conduit à une anthropologie schizophrène des doubles fins ultimes (naturelle et surnaturelle) caractéristique de l'âge classique.

Il propose un nouvel humanisme destiné à sauver les vérités humanistes défigurées par quatre siècles d'humanisme anthropocentrique. Il y a une croissance organique tout à la fois de l'Eglise et du monde, ce qui exclut le retour au passé mais implique un nouvel âge de culture chrétienne où la créature est réhabilitée en Dieu : c'est l'humanisme intégral, théocentrique. « L'humanisme intégral est capable de sauver et de promouvoir, dans une synthèse fondamentalement différente toutes les vérités affirmées ou pressenties par l'humanisme socialiste. »³² L'humanisme intégral « est capable de tout assumer, parce qu'il sait que

Dieu n'a pas de contraire et que tout est irrésistiblement emporté par le mouvement du gouvernement divin. »³³

Le monde est ce « champ commun à l'homme, à Dieu et au diable » où le chrétien s'efforce de réaliser les vérités de l'évangile « non pas pour faire de ce monde le royaume de Dieu, mais le lieu d'une vie terrestre véritablement et pleinement humaine, (...) pleine de défaillances mais aussi d'amour, dont les structures sociales aient pour mesure la justice, la dignité de la personne humaine, l'amour fraternel. »³⁴ Cette action chrétienne dans le monde est œuvre de sainteté, mais « d'une sainteté tournée vers le temporel, le séculier, le profane. »³⁵

Ce nouveau régime de civilisation doit être à la fois communautaire (bien commun supérieur au bien individuel) et personnaliste (fin supra-temporelle de la personne humaine supérieure au bien commun temporel fin intermédiaire ou « infravalente »).

Pour justifier un lien avec la chrétienté médiévale, Maritain recourt à l'analogie sans vraiment masquer l'équivocité : « Un âge nouveau du monde permettra aux principes de cette civilisation vitalement chrétienne de se réaliser selon un nouvel analogué concret. »³⁶

Entre le libéralisme anthropocentrique et le Saint-Empire chrétien, Humanisme intégral dessine une nouvelle civilisation où « le principe universel de la royauté du Christ s'applique ici en toute vérité,

non pas selon le mode extérieurement manifesté et signifié au plus haut degré qui était celui de la civilisation médiévale, ni selon le mode surtout apparent et décoratif qui fut celui de l'âge classique, mais selon un mode réel vital quoique moins manifestement déclaré dans les structures et dans les symboles de la vie sociale. »³⁷

Conclusion

Dans Maritain en notre temps, Henry Bars écrit : « Au cas où le père Clérissac n'aurait pas orienté son fils spirituel vers l'Action Française, nous n'aurions probablement pas eu Primauté du spirituel, ni peut-être Humanisme intégral »³⁸. Il est certain que la condamnation de l'Action Française a été un drame dans la vie de Maritain. L'évolution intellectuelle déclenchée par cet événement au nom de la défense du Christ-Roi conduira le penseur de l'antimodernité à penser l'effacement des droits du Christ de sorte que « chaque reproche fait par Maritain à Maurras peut être fait à Maritain après 1930. La différence vient de l'application analogique de la primauté du spirituel. Si l'âge de la civilisation n'est plus sacré, la liberté religieuse est une nécessité. »³⁹

Abbé Jean de Loÿe

30 Maritain J., *Humanisme Intégral*, Ed. Universitaires Fribourg Suisse, 1984, OC VI, p. 182.

31 ibidem p. 301.

32 ibidem p. 393.

33 ibidem p. 397

34 Maritain J., *Humanisme Intégral*, Ed. Universitaires Fribourg Suisse, 1984, OC VI, p. 418.

35 ibidem p. 430.

36 ibidem p. 450.

37 ibidem pp. 482-483.

38 Bars H., *Maritain en notre temps*, Grasset, Paris, 1959, p. 114.

39 Dickès-Lafargue G., *Le dilemme de Jacques Maritain*, Editions de Paris, 2005, p. 316.

Courrier de Rome

Responsable : Bernard de Lacoste Lareymondie

Mensuel - Le numéro : 4€; Abonnement 1 an (11 numéros)

France 30€ - ecclésiastique 15€ - de soutien 40€, payable par chèque à l'ordre du Courrier de Rome

Étranger 50€ - ecclésiastique 20€ - de soutien 60€, payable par virement

Référence bancaire : IBAN : FR81 2004 1000 0101 9722 5F02 082 - BIC : PSST FR PPP AR

Adresse postale: BP 10156 - 78001 Versailles Cedex

E-mail : courrierderome@wanadoo.fr

Site : www.courrierderome.org

Sur le site internet vous pouvez consulter gratuitement les numéros du *Courrier de Rome*, mais aussi acheter nos livres et publications (expédition sous 48 h, tous pays, paiement sécurisé)