

Josef Pieper, philosophe de la créature

Bernard N. Schumacher

Alors que l'Europe est, au sortir de la Seconde Guerre mondiale, pressée par la reconstruction, le philosophe allemand Josef Pieper plaide, lors de sa leçon inaugurale à l'université de Münster, le 5 juillet 1946, en faveur d'une autre urgence : faire advenir une culture du loisir, condition pour ne pas sombrer dans une nouvelle barbarie, celle du primat de la *praxis*. Le loisir exprime, en effet, « l'attitude consistant à célébrer le monde en le contemplant ». Il « tire son origine de sa relation au sens du réel, c'est-à-dire de la conscience d'être en accord avec lui et d'en faire partie »¹. Le loisir presuppose « que l'homme accepte sa nature telle qu'elle est »². Car l'homme ne se définit pas comme *homo faber*, censé façonner le monde, tout comme lui-même à la force de son poignet et à sa guise, contrairement à ce qu'en disent le marxisme, l'individualisme libéral technoscientifique ou le transhumanisme. Il est plutôt une créature qui, en recevant l'être, a été dotée d'une nature spécifique, de même par ailleurs que tout autre être vivant. Cette condition de créature implique l'existence d'une vérité des choses, laquelle ne dépend pas de la décision du sujet : elle n'est pas la résultante d'une quelconque construction sociale et historique du sujet autonome. Ce dernier doit s'y conformer du point de vue de la connaissance théorique aussi bien que pratique, c'est-à-dire au niveau de son agir moral individuel et social.

Dans cette leçon inaugurale, apparaissent quelques-uns des thèmes fondamentaux du philosophe allemand de l'après-guerre : la réception et l'accueil de la réalité comme un donné, c'est-à-dire un don divin ; l'importance d'une tradition, perçue et interprétée comme une pensée vivante, et de la philosophie en quête de sagesse et, par nature, ouverte à la totalité du réel, y compris du donné révélé ; la vérité des choses comme mesure de l'homme s'opposant ainsi au sophiste (ancien ou moderne) qui proclame un relativisme et un historicisme qui font du sujet la mesure de la réalité ; une culture du loisir, de la contemplation et de la fête dont

¹ Josef PIEPER, « Philosophische Bildung und geistige Arbeit », in *Werke*, Hamburg, Felix Meiner, vol. 3, 1995, p. 10 : « die Haltung feiernder Betrachtung der Welt » ; « [...] sie lebt aus der Beziehung des Sinngrundes der Wirklichkeit, ja aus dem Bewußtsein der Übereinstimmung mit ihm und der Einbeschlossenheit in ihm. »

² *Ibid.*, p. 9 : « daß der Mensch seinen eigenen Wesen zustimmt ».

l'archétype est le culte ; enfin, une éthique des vertus qui se fonde sur une anthropologie de la personne incarnée.

Avant de développer ces différents aspects, dont certains ont été traités dans l'entre-deux-guerres, soulignons deux aspects de sa pensée : d'une part son langage et d'autre part son insistance à rendre à la philosophie ce que son nom signifie : « l'amour de la sagesse ». En ce qui concerne le premier aspect, sa pensée s'exprime dans un langage vivant qui ne se laisse pas emprisonner dans un jargon ou une terminologie philosophique, comme cela est régulièrement le cas chez les universitaires. L'usage qu'il fait du langage pour véhiculer une pensée originale de surcroît lui vaut les louanges, entre autres, de l'éminent poète britannique Clive Staples Lewis, ainsi que l'attribution du célèbre prix Balzan en 1981, remis pour la première fois à un philosophe³. Analogue au prix Nobel quant à sa réputation et à sa dotation, il fut accordé par la suite à Emmanuel Levinas (1989), Paul Ricoeur (1999), Thomas Nagel (2008), et Ronald Dworkin (2012), eux aussi philosophes. Marié en 1935, père de trois enfants, cet « ermite cosmopolite »⁴ qu'est Pieper a publié plus de soixante-dix ouvrages traduits à ce jour dans de très nombreuses langues ; il a donné d'innombrables conférences et a été invité à dispenser des cours dans le monde entier. Il a refusé plusieurs chaires de professeur (Université de Notre Dame, Indiana, USA (1950), Université de Mainz (1954), Université de Munich (1958)), car il préférait rester à Münster où ses cours connurent un très grand succès, ce qui provoqua de la part de certains de ses collègues quelque jalouse.

Il importe en outre de souligner que sa pensée singulière tire son origine des traditions grecque et chrétienne, même s'il se confronte en permanence aux travaux de ses contemporains. Il s'intéresse aux grands philosophes de la tradition occidentale non parce qu'ils sont des représentants de l'âge d'or de la philosophie ou au nom d'un traditionalisme sclérosé et mortifère, mais parce qu'ils peuvent aider l'homme dans sa quête de réponse aux questions fondamentales qu'il se pose. Pieper approuve Bernard de Chartres lorsqu'il affirme que nous sommes des nains assis sur les épaules de géants, de sorte de voir plus loin qu'eux, c'est-à-dire d'observer avec plus d'acuité le mystère du réel pour l'élucider. Il dénonce la posture de certains de ses contemporains qui

³ Voir J. PIEPER, *Eine Geschichte wie ein Strahl. Autobiographische Aufzeichnungen seit 1964* (1988), in *Werke*, Ergänzungsband 2, 2003, p. 497-672, p. 639-640.

⁴ Fernando Inciarte nomme ainsi Pieper en mai 1984 à l'occasion de ses 80 ans. Voir J. PIEPER, « Gottgeschickte Entrückung. Eine Platon-Interpretation », in Hermann FECHTRUP, Friedbert SCHULZE & Thomas STERNBERG (éd.), *Aufklärung durch Tradition*, Münster, LIT Verlag, 1995, p. 147-173, p. 147. Le texte – sans la référence de Fernando Inciarte – se trouve aussi dans *Werke*, vol. 8.1, 2005, p. 14-28.

refusent de se laisser porter par ces géants de la pensée⁵. Le philosophe français Étienne Gilson résume cette attitude en soulignant que « beaucoup de nos contemporains veulent rester par terre ; mettant leur gloire à ne plus rien voir, pourvu que ce soit eux-mêmes ; ils se consolent de leur taille en s'assurant qu'ils sont mieux. Triste vieillesse que celle qui perd la mémoire »⁶. L'intérêt que Pieper affiche pour les Anciens – au nom d'une tradition vivifiante et ouverte sur l'àvenir – est mû par la conviction que leur pensée nous aide dans notre quête de la sagesse. *Ne vous souciez pas de Socrate !*⁷, dit-il, mais d'abord et avant tout de la vérité, laquelle ne dépend pas de la volonté du sujet. Ce dernier doit s'y conformer du point de vue de la connaissance théorique aussi bien que pratique, c'est-à-dire au plan de son agir moral et sociétal.

La démarche sur laquelle repose sa philosophie peut se résumer en une phrase : « Je me moque de savoir ce que les autres ont pensé, mais je veux savoir comment s'organise la vérité des choses »⁸. Il s'oppose vivement à ce que Clive Staple Lewis nomme « le point de vue historique »⁹. Celui-ci consiste à s'occuper principalement d'analyser les sources d'un penseur, le contexte de l'émergence de ses idées, la cohérence de sa réflexion à travers son œuvre, en mettant entre parenthèses la question de la vérité de sa pensée. Pieper, quant à lui, n'a cessé de soutenir, plus particulièrement depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale, que l'abandon de la recherche de la vérité pour elle-même en faveur de l'option relativiste et historiciste, qui veut que toutes les positions se valent, fait courir le risque de réduire la raison à une simple activité instrumentale qui s'occuperait exclusivement de problèmes formels ou particuliers, ce qui serait susceptible de nous entraîner vers une nouvelle barbarie. Il désire rendre à l'acte philosophique – auquel il consacre plusieurs ouvrages¹⁰ – sa dimension d'amour de la sagesse, comme l'a admirablement résumé le

⁵ Dans sa préface à *Other Minds* (Oxford, Oxford University Press, 1995, p. 10), par exemple, Thomas NAGEL s'appuie sur ce qu'il juge être un manque d'originalité et/ou d'arguments solides dans la plupart des œuvres philosophiques du passé, pour soutenir qu'il n'est pas nécessaire ou qu'il ne vaut pas la peine de les étudier.

⁶ Étienne GILSON, *L'Esprit de la Philosophie médiévale*, Paris, Vrin, 1989² [1932], p. 402.

⁷ J. PIEPER, *Kümmert euch nicht um Sokrates! Drei Fernsehspiele* (1966), in *Werke*, vol. 1, 2002, p. 1-131.

⁸ J. PIEPER, *Noch wußte es niemand*, in *Werke*, Ergänzungsband 2, 2003, p. 76 : « Ich will nicht wissen, was andere gedacht haben, sondern wie die Wahrheit der Dinge sich verhält. » Pieper tire la dernière partie de sa phrase du commentaire de THOMAS D'AQUIN du *De cælo* I, 22 d'Aristote.

⁹ Voir Clive Staple LEWIS, *Tactique du diable*, trad. de l'anglais par Brigitte V. Barbey, Neuchâtel/Paris, Delachaux/Niestlé, 1954 [1942], lettre 27, p. 135-136 [*The Srewtape Letters*, édition révisée, New York, Macmillan, 1982, p. 128].

¹⁰ J. PIEPER, *Qu'est-ce que philosopher ?*, trad. de l'allemand par Jean-Léon Muller, Le Mont-Pèlerin, Éditions Raphaël, 2004 [1948] [*Was heißt philosophieren?*, in *Werke*, vol. 3, 1995, p. 15-70] et Id., *Verteidigungsrede für die Philosophie* (1966), in *Werke*, vol. 3, 1995, p. 76-155.

poète anglais Thomas Stearns Eliot¹¹. La philosophie implique une attitude d'étonnement et de réceptivité non instrumentale, dans l'espoir d'atteindre la sagesse ; elle est ouverte, par nature, à la totalité du réel, y compris du donné révélé. L'importante œuvre philosophique de Pieper, qui s'étend sur plus de soixante ans, peut être divisée en deux grandes périodes que sépare la fin de la Seconde Guerre mondiale.

1. Trois rencontres de jeunesse capitales

Pieper commence ses études de philosophie au semestre d'hiver 1923 à la faculté de théologie de l'université de Münster. Il se consacre alors avec zèle à l'étude de la philosophie en autodidacte, car celle que dispense la Faculté le déçoit énormément, et cette déception le suivra tout au long de ses études. Le jeune universitaire, qui étudie également le droit et la sociologie dans les universités de Münster et de Berlin, se met ainsi tout naturellement à l'école de Thomas d'Aquin en lisant de manière systématique la *Somme théologique*. Se dessine ainsi petit à petit, même si ce n'est encore qu'à l'état d'ébauche, un problème qui ne le lâche plus, une question à laquelle il répond dans sa thèse de doctorat et dans son travail d'habilitation : le fondement de l'action morale et la vérité des choses. Sa découverte de Thomas d'Aquin – auquel il consacre plusieurs ouvrages¹² – fait suite aux nombreuses lectures qu'il eut durant son adolescence des textes d'Aristophane et des dialogues de Platon qu'il étudie avec beaucoup plus de sérieux dans la seconde moitié de sa vie. Il dédie en effet plusieurs de ses ouvrages à Platon¹³ qui a inspiré sa réflexion sur les thèmes de la tradition, de l'interprétation, du mythe et de la philosophie ou encore de ce que peut produire le sophiste¹⁴. Le jeune homme dévore également des ouvrages d'auteurs comme Fedor M. Dostoïevski et Theodor Haecker. Il développe une préférence pour ce dernier, non pas tant en raison de ce que sous-tend sa pensée, qu'à cause de son ton ironique et agressif, ce qui l'amène, à l'âge de 17 ans, à la lecture du philosophe danois Søren

¹¹ Voir Thomas STEARNS ELIOT, « Discernement et sagesse en philosophie. Postface », in J. PIEPER, *Qu'est-ce que philosopher?*, op. cit., p. 113-114 [« Nachwort. Einsicht und Weisheit in der Philosophie », in *Was heißt philosophieren?*, op. cit. p. 70-75, p. 74].

¹² Voir J. PIEPER, *Werke*, vol. 2, 2001, intitulé *Darstellungen und Interpretationen: Thomas von Aquin und die Scholastik*.

¹³ Voir Id., *Werke*, vol. 1, 2002, intitulé *Darstellungen und Interpretationen: Platon*.

¹⁴ Voir Id., *Werke*, vol. 3, 2004, intitulé *Schriften zum Philosophiebegriff* comprenant notamment *Was heißt Interpretation?* (1979), p. 212-235 et *Überlieferung. Begriff und Anspruch* (1970), p. 236-299. Voir aussi *Über die platonischen Mythen* (1965), in *Werke*, vol. 1, 2002, p. 332-374.

Kierkegaard. Lisant un jour divers passages du *Livre sur Adler*¹⁵ à un de ses professeurs, un ancien dominicain formé à l'école néo-thomiste française, celui-ci lui répond que ce n'est pas là ce qui peut le nourrir. Il lui propose sur-le-champ de lire en latin – car il n'en existe pas encore de traduction – le commentaire de Thomas d'Aquin du prologue de l'évangile de Jean. Le jeune homme se plonge aussitôt dans cette lecture et, bien qu'il n'en comprenne que la moitié, c'est tout de suite le coup de foudre ; cette fascination continuera à s'exercer sur lui tout au long de sa vie. Il découvre l'existence d'un nouvel univers et un maître à penser.

La deuxième rencontre capitale pour le jeune Pieper a lieu au château de Rothenfels. Il y fait la connaissance d'un homme qui le fascine, le stimule en le délivrant de l'état de révolte dans lequel il se trouve : c'est Romano Guardini¹⁶. Doué d'un don pédagogique particulier, ce dernier donne alors régulièrement des sessions auxquelles assistent plusieurs centaines de jeunes gens venus de toute l'Allemagne. Pieper participe à sa dernière session à Rothenfels préoccupé par le rapport entre l'action et le bien, objet de sa thèse de doctorat. Le 28 août 1924, il assiste à une conférence que donne Guardini à l'occasion du 175^e anniversaire de la naissance de Goethe et du 700^e anniversaire de celle de Thomas d'Aquin. Guardini fait remarquer que le grand poète allemand et l'Aquinate enseignent tous deux que la réalité est la mesure de la pensée et de l'action humaines. La lumière jaillit à ce moment dans l'esprit du jeune philosophe et tout lui devient, selon ses propres mots, « clair comme du cristal »¹⁷. C'est grâce à cette conférence qu'il trouve la solution à la rédaction de sa thèse de doctorat portant sur le fondement de l'agir moral chez Thomas d'Aquin en réaction au subjectivisme moral déjà à l'œuvre à cette époque¹⁸. Il y montre que le bien présuppose le vrai, que le bien est ce qui est conforme à la réalité, c'est-à-dire que toute action morale bonne a son origine première dans la contemplation silencieuse de la vérité des choses.

Une troisième rencontre marque ses années de formation. Durant l'été 1925, il rejoint un groupe d'étudiants – dont Hans Urs von Balthasar – près de Bâle, en Suisse, réunis sous la conduite du P. Stanislaus de Dunin-

¹⁵ Søren KIERKEGAARD, *Le livre sur Adler*, trad. du danois par Else-Marie Jacquet-Tisseau, in *Œuvres complètes*, Paris, Éditions de l'Orante, 1983, t. 12 [dans sa traduction allemande *Das Buch über Adler* (1846-1847), in Emmanuel HIRSCH & Hayo GERDES (éd.), *Gesammelte Werke*, Gütersloh, Gerd Mohn, 1986].

¹⁶ Concernant la relation entre les deux hommes, voir J. PIEPER, *Noch wusste es niemand*, *op. cit.*, p. 53s., 135. « Philosophie in Selbstdarstellungen », in *Werke*, Ergänzungsband 2, 2003 [1975], p. 1-25, p. 3 ; « 'Bedeutende Fördernis durch ein einziges Wort'. Romano Guardini zum 70. Geburtstag », in *Werke*, vol. 8.2, 2008 [1955], p. 658-660.

¹⁷ Voir J. PIEPER, « Philosophie in Selbstdarstellungen », *op. cit.*, p. 3 ; « Bedeutende Fördernis durch ein einziges Wort », *op. cit.*, p. 659 ; *Noch wusste es niemand*, *op. cit.*, p. 76-77.

¹⁸ Voir ID., *La réalité et le bien*, in *La réalité et le bien* suivi de *De la vérité des choses*, trad. de l'allemand par Jean Granier, Paris, Pierre Téqui, 2019 [1935], p. 23-102 [*Die Wirklichkeit und das Gute*, in *Werke*, vol. 5, 1997, p. 48-98].

Borkowski. Ceux-là se retrouvent chaque année pour suivre des cours de philosophie et de théologie : il s'agit d'une sorte de *studium universale* qui avait pour but de compenser une certaine incapacité des universités de former de vraies personnalités, ainsi que de donner aux étudiants des bases philosophiques et théologiques¹⁹. C'est dans ce cadre qu'il fait la connaissance d'une nouvelle personnalité dont la manière de percevoir la réalité le frappe : Erich Przywara²⁰. Son enseignement est tout autre que celui de la philosophie universitaire – que Pieper combat assidûment – laquelle essaie d'élaborer une synthèse entre les résultats historiques et théoriques. Przywara fait comprendre au jeune philosophe que le réel ne saurait être enfermé dans un système de pensée quelconque, car il s'ouvre continuellement vers quelque chose de plus, qui le dépasse, et qui se heurte au mystère.

Après avoir défendu sa thèse de doctorat en philosophie fin février 1928 sous la direction de Max Ettlinger, Pieper est l'assistant, quatre ans durant, de Johann Plenge, qui dirige alors l'Institut de recherche pour la théorie de l'organisation et de la sociologie à l'université de Münster²¹. Il y rencontre de nombreux scientifiques, comme par exemple le sociologue Ferdinand Tönnies, Léopold von Wiese et Richard Thurnwald. Il participe à trois reprises aux célèbres semaines internationales des grandes écoles à

¹⁹ Voir ID., *Noch wusste es niemand*, *op. cit.*, p. 78ss. Le jeune homme y fait la connaissance, entre autres, du futur cardinal et théologien suisse, alors étudiant en germanistique, Hans Urs von Balthasar (voir *Noch nicht aller Tage Abend. Autobiographische Aufzeichnungen, 1945-1964*, in *Werke*, Ergänzungsband 2, 2003 [1979], p. 232-496, p. 269. Voir Alfred STOECKLIN, *Schweizer Katholizismus. Eine Geschichte der Jahre 1925-1975 zwischen Ghetto und konziliärer Öffnung*, Zürich, Benzinger, 1978, p. 75).

²⁰ « Avant ce rendez-vous, j'avais à nouveau rencontré un philosophe et théologien que je peux vraiment considérer comme l'un de mes maîtres en ce qu'il a profondément marqué ma vision du monde », J. PIEPER, « Philosophie in Selbstdarstellungen », in *Werke*, Ergänzungsband 2, 2003, p. 4 [« Vor diesem Termin war ich wiederum einem Philosophen und Theologen begegnet, den ich wirklich einer meiner die Weltansicht von Grund auf prägenden Lehrer nennen kann. »]. « Il m'est apparu pour la première fois et de manière définitive, grâce à cette instruction qui va au fond des choses, tout en sachant relier de manière géniale l'historique et le systématique en une vue d'ensemble universelle, que toute prétention à un système fermé de la vérité contredit l'état d'existence de l'esprit fini, sa créaturalité, et que précisément l'œuvre des grands, surtout celle de Thomas d'Aquin, malgré sa magistrale organisation intellectuelle, s'oppose à toute traduction en un système de formules enseignables », *ibid.*, p. 5 [« Mir ist durch jene gründliche Unterweisung, die das Historische mit dem Systematischen genial zu einer universalen Gesamtschau zu verknüpfen verstand, zum ersten Mal und endgültig aufgegangen, dass jeder auf ein geschlossenes System der Wahrheit zielende Anspruch der wirklichen Existenzsituierung des endlichen Geistes, seiner Kreatürlichkeit widerspricht und dass gerade das Werk der Großen, vor allem das des Thomas von Aquin, trotz seiner tiefen gedanklichen Geordnetheit sich gegen alle Übersetzung in ein Schulsystem lehrbarer Sätze sperrt. »].

²¹ Voir J. PIEPER, *Noch wusste es niemand*, *op. cit.*, p. 86ss ; « Philosophie in Selbstdarstellungen », *op. cit.*, p. 5ss.

Davos, où il fait la connaissance, entre autres, d'Albert Einstein, de Rudolf Carnap, d'Ernst Cassirer et de Martin Heidegger. Tout en prenant rapidement ses distances, d'un point de vue intellectuel mais aussi personnel avec Plenge, il entreprend la rédaction de plusieurs ouvrages sur des thèmes relatifs à la sociologie, la politique et la doctrine sociale de l'Église. L'interdiction, en 1934, par le régime en place de son ouvrage *Thesen zu Gesellschaftspolitik*²² le constraint d'interrompre ses recherches en sociologie²³.

2. Pionnier contemporain de la philosophie de la vertu

Constraint par les circonstances – il dira plus tard « heureusement ! » – Pieper se décide à changer une nouvelle fois d'orientation. Il revient dès lors tout naturellement à la philosophie et, plus particulièrement, à Thomas d'Aquin qu'il avait un peu perdu de vue. Il retrouve immédiatement sa première intuition philosophique : faire redécouvrir à ses contemporains, en allant puiser dans la tradition occidentale grecque et chrétienne, que le devoir dépend de l'être, que la mesure de l'action morale est la réalité qui est vraie. Il rédige ainsi un traité sur la vertu cardinale du courage, telle que la comprend la tradition occidentale, en s'appuyant sur Thomas d'Aquin, dont la précision et la profondeur de pensée continue de le fasciner. Il alerte quant à la conception dévoyée du courage que véhiculent nombre de ses contemporains, tout en étant agacé par le modèle de courage que met en avant le régime nazi²⁴. Après avoir essuyé plusieurs refus de la part d'éditeurs, il envoie, presque désespéré, son manuscrit intitulé *Sur le courage* à Jakob Hegner, à Leipzig. Celui-ci lui répond, captivé, qu'il doit écrire un traité sur chacune des trois autres vertus cardinales, ainsi que sur les trois vertus théologales. Pieper se met à la tâche, qu'il achève en 1972, avec *De l'amour*²⁵.

Son livre sur le courage, publié en 1934, ne passe pas inaperçu. Il est même mentionné – son titre aura prêté à confusion –, dans la liste officielle des livres agréés et promus par le régime nazi, lequel se rend toutefois rapidement compte de son erreur. Poussé par son éditeur, Pieper se décide, un beau jour de l'été 1934, alors qu'il roule à bicyclette et qu'il est rempli

²² Voir Id., *Thesen zur Gesellschaftspolitik. Grundgedanken der Enzyklika Quadragesimo anno* (1933), in *Werke*, Ergänzungsband 1, 2004, p. 157-195.

²³ Voir Id., *Werke*, Ergänzungsband 1, 2004 : *Frühe soziologische Schriften*.

²⁴ Voir Id., *Noch wusste es niemand*, op. cit., p. 111ss ; « Philosophie in Selbstdarstellungen », op. cit., p. 9-10 ; *Noch nicht aller Tage Abend*, op. cit., p. 346-347 ; « Die Aktualität der Kardinaltugenden: Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Mass » (1974), in *Werke*, vol. 8.1, 2005, p. 287-306, p. 300; *Lieben, hoffen, glauben*, München, Kösler, 1986, p. 9.

²⁵ Voir Id., *De l'amour*, trad. de l'allemand par Jean Granier, Paris, Ad Solem, 2010 [1972] [*Über die Liebe*, in *Werke*, vol. 4, 1996, p. 296-414].

d'espoir quant à son avenir, à écrire un livre sur la vertu d'espérance. Il y développe une ontologie du *ne-pas-encore-être* après avoir analysé la temporalité et l'historicité du *Dasein* heideggérien ; il anticipe ainsi la magistrale œuvre du néo-marxiste Bloch publiée en 1956 sous le titre *Le Principe espérance*. Rétrospectivement, Pieper est surpris de la façon dont il a osé rédiger un ouvrage sur un sujet aussi immense et inépuisable, alors qu'il manquait d'expérience tout à la fois intellectuelle et existentielle. Quelques années plus tard, au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, marqué par les événements d'Auschwitz et d'Hiroshima, il approfondit le fondement rationnel de l'espérance quant à l'*àvenir* de la personne individuelle et celle de l'histoire de l'humanité menacée par une continue autodestruction, tout en prenant ses distances avec les philosophes de l'absurde et les religions sociales²⁶. Après avoir distingué entre espoir et espérance, désespoir quotidien et désespoir foncier, avoir développé les caractéristiques propres à l'espérance humaine et réfléchi à la qualité de la vertu de l'espérance, Pieper aborde le problème de la mort de l'homme²⁷ et de l'humanité comprise comme l'anti-utopie par excellence. Dans le contexte de son analyse philosophique de la fin de l'histoire, il élabora une solution originale en s'éloignant aussi bien de la position de Georg Wilhelm Friedrich Hegel et d'Emmanuel Kant que de contemporains tels Ernst Bloch, Karl Jaspers et Jacques Maritain²⁸. Il développe une métaphysique d'une transcendance avec transcendance qui débouche sur une dimension trans-temporelle et qui maintient une espérance fondée sur une confiance originelle en un Toi absolu, lequel conduira l'Histoire à son terme, même au cas où une catastrophe totale surviendrait à l'intérieur de la temporalité.

Il est fréquent d'oublier qu'il fait œuvre de pionnier quand il redécouvre une éthique des vertus et leur importance quant à l'actualisation de la personne, et ce bien avant que la réflexion sur les vertus ne devienne un thème essentiel à partir des années 1980, avec la parution, en 1981, d'*Après la vertu* d'Alasdair MacIntyre, lequel fut précédé par des ouvrages d'Elisabeth Anscombe (1958), de Vladimir Jankélévitch (1968) et

²⁶ Voir J. PIEPER, *La fin des temps. Méditation sur la philosophie de l'histoire*, trad. de l'allemand par Claire Champollion, Fribourg, Éditions Universitaires Fribourg Suisse, 1982 [1950] et *De la fin des temps*, trad. de l'allemand par Jean Granier, Paris, Ad Solem, 2013, p. 5-111 [*Über das Ende der Zeit. Eine geschichtsphilosophische Betrachtung*, in *Werke*, vol. 6, 1999, p. 286-374] ; *Espérance et histoire*, in *De la fin des temps*, suivi de *Espérance et histoire*, trad. de l'allemand par Jean Granier, Paris, Ad Solem, 2013 [1967], p. 5-111 [*Hoffnung und Geschichte. Fünf Salzburger in unserer Zeit*, in *Werke*, vol. 6, 1999, p. 375-440].

²⁷ Voir J. PIEPER, *Tod und Unsterblichkeit*, in *Werke*, vol. 5, 1997 [1968], p. 280-397.

²⁸ Voir Jacques MARITAIN, *Pour une philosophie de l'histoire* (1959), in *Œuvres complètes*, 15 vol., Fribourg/Paris, Éditions Universitaires Fribourg Suisse/Éditions Saint-Paul, vol. 10, 1985, p. 603-761. Karl JASPER, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Munich, Piper, 1988 [1949]. Id., *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen. Politisches Bewusstsein in unserer Zeit*, Munich, Piper, 1958.

de Peter Geach (1977)²⁹. Pieper élabore une synthèse philosophique des vertus cardinales et théologales qu'il analyse avec brio et de manière originale. Il développe la notion de vertu dans la ligne de la tradition gréco-chrétienne, en clarifie certaines des interprétations, et la rapporte aux défis de l'homme contemporain. Je veux pour preuve de son regard actuel que la rédaction des sept ouvrages sur chacune des vertus fondamentales n'est pas planifiée comme un ensemble ; chacune prend naissance dans un contexte historique précis : le *courage* (1934) – qui s'oppose au régime hitlérien ; la *prudence* (1937) – qui s'oppose à la tradition casuistique dans ce qu'elle a de plus extrême ; la *justice* (1953) – quand on voudrait faire primer le juste sur le bien (songeons à l'actuel débat entre libéralisme et communautarisme) ; la *tempérance* (1939) – pour contrer notamment une certaine forme de curiosité ou de verbiage si bien décrits par Heidegger ; *l'espérance* (1935) – pour répondre au désespoir historique causé par Hiroshima et la fin de l'idéologie du progrès ; *De l'amour* (1972) – pour faire front à la fausse conception qu'on a de lui et à la séparation entre *éros* et *agapè* ; la croyance/la *foi* (1962) – qui s'oppose à sa négation par un discours rationaliste et scientifique, voire à un certain fidéisme.

Pieper se donne pour but de réactualiser, dès les années 1930, une éthique des vertus contraire à la conception que la bourgeoisie du XIX^{ème} siècle en a eu, ainsi qu'à l'éthique formelle kantienne des lois et des devoirs, sans compter l'éthique utilitariste. Il souligne que « l'éthique idéaliste du siècle a oublié et nié dans une large mesure le fait que la morale soit déterminée par la réalité »³⁰, car elle se caractérise par une approche volontariste qui repose sur le dualisme entre la nature et la volonté, à laquelle sont octroyées une primauté et une indépendance à l'égard de tout donné, à commencer par la condition de créature.

Qui veut connaître et faire le bien doit tourner son regard vers le monde objectif de l'être. Non vers le propre "sentiment", non vers la "conscience", non vers "les valeurs", non vers des "idéaux" et

²⁹ Voir Alasdair MACINTYRE, *Après la vertu. Étude de théorie morale*, trad. de l'anglais par Laurent Bury, Paris, Presses Universitaires de France, Quadrige, 2006 [1981] [*After Virtue. A Study in Moral Theory*, Notre Dame (Indiana), University of Notre Dame Press, 1984²]. Elisabeth ANSCOMBE, « La philosophie morale moderne », *Klesis*, 2008 [1958] (9) [en ligne] <http://www.revue-klesis.org/pdf/Anscombe-Klesis-La-philosophie-moral-moderne.pdf>, consulté le 26.09.2024 [« Modern Moral Philosophy », *Philosophy*, 1958 (33), p. 1-19]. Vladimir JANKÉLÉVITCH, *Traité des vertus*, Paris, Bordas, 1947 et entièrement remanié Paris, Flammarion, 1983-1986. Peter GEACH, *The Virtues*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977. Auguste COMTE-SPONVILLE, *Petit traité des grandes vertus*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995.

³⁰ J. PIEPER, *La Réalité et le Bien*, op. cit., p. 92 [*Die Wirklichkeit und das Gute*, op. cit., p. 96 : « Die idealistische Ethik des letzten Jahrhunderts hat weithin die Wirklichkeitsbestimmtheit des Sittlichkeit vergessen und geleugnet. »].

“modèles” érigés de sa propre autorité. Il doit faire abstraction de son acte propre et regarder la réalité.

Pieper précise que « le bien est ce qui est conforme à la réalité objective »³¹ que le sujet saisit par la raison.

Le devoir est justifié par la reconnaissance et le consentement à la nature même de l’homme, qui l’oriente à devenir plus pleinement lui-même. Il doit développer les capacités propres à sa nature d’animal rationnel politique. Les vertus sont l’expression de son orientation fondamentale vers son accomplissement relatif à sa nature. « C’est dans cette reconnaissance de l’inclination naturelle de l’être que toute vertu a son fondement »³². Pour fonder l’éthique des vertus, il ne se réfère cependant pas à la notion schélérienne de la valeur, mais à celle de la « vie totale », du bien aristotélicien architectonique, de l'*eudaimonia*. Il insère l’éthique des vertus dans une compréhension totalisante du cosmos qui reflète un ordre précis à l’intérieur duquel l’être humain est conçu de manière non mécanique et non réductionniste, ouvert à la totalité du réel, à la transcendance, et inséré dans une vision cosmique qui laisse de la place au divin. Sa vision de l’être humain qui fonde son éthique des vertus se distingue de celle de l’individu conçu comme une conscience de soi autosuffisante, dont la liberté, comprise comme absolument autonome, serait indépendante de toute conception préétablie du bien (principe de la neutralité), ce que prétendent Jean-Paul Sartre ou, plus récemment, John Rawls. Pieper développe, durant les années 1930, une anthropologie philosophique de l’être humain libre, « en chemin » – s’inspirant de Thomas d’Aquin, de Przywara et de Heidegger, préfigurant l’*homo viator* de Gabriel Marcel³³ – vers l’actualisation de son *pouvoir-être*, vers son accomplissement plénier réalisé au moyen de l’actualisation de la vertu³⁴. Celle-ci constitue l’ultime perfection de la puissance ou le maximum de ce que la personne *peut* être par sa nature, la conduisant à atteindre les limites de sa possibilité d’être. Cette anthropologie presuppose une ontologie du *ne-pas-encore-être* qu’accompagne une dimension eschatologique qui

³¹ *Ibid.*, p. 27 et 29 [p. 48-49] : « Wer das Gute wissen und tun will, der muß seinen Blick richten auf die gegenständliche Seinswelt. Nicht auf die eigene “Gesinnung”, nicht auf das “Gewissen”, nicht auf “die Werte”, nicht auf eigenmächtig gesetzte “Ideale” und “Vorbilder”. Er muß absehen von seinem eigenen Akt und hinblicken auf die Wirklichkeit. » ; p. 50 : « Das Gute ist das der gegenständlichen Wirklichkeit Gemäße. »].

³² *Ibid.*, p. 78 [p. 86] : « In dieser Anerkennung der naturhaften Seinsneigung gründet alle Tugend. »].

³³ Voir Gabriel MARCEL, *Homo viator. Prolégomènes à une métaphysique de l’espérance*, Paris, Aubier Montaigne, 1944.

³⁴ J. PIEPER rédige un court ouvrage synthétique intitulé *De l’image chrétienne de l’homme* (1936), suivi de *Petite anthologie des vertus du cœur humain* (1941), trad. de l’allemand par Denis Ducatel, Le Mont-Pèlerin, Éditions Raphaël, 2003 [*Über das christliche Menschenbild*, in *Werke*, vol. 7, 2000, p. 94-114 et *Kleines Lesebuch von den Tugenden des menschlichen Herzens*, Ostfildern bei Stuttgart, Schwabenverlag, 1988 [1941]].

exprime la structure interne de la nature humaine, tendue vers un *àvenir* où se réalisent les possibles. Contrairement à Heidegger, Sartre et Bloch, Pieper affirme que cet *àvenir* est ouvert à un mouvement de transcendance avec transcendance, où le dépassement peut être compris comme brisant la finitude temporelle immanente qui ne constitue pas le tout de la réalité.

3. Vérité des choses et métaphysique de la création

Pieper travaille, durant la Seconde Guerre mondiale, dans le service psychologique de l'armée comme fonctionnaire scientifique auprès des aviateurs, dans la province de Westphalie³⁵. Il profite de son temps libre, entre autres, pour rassembler et traduire divers textes de Thomas d'Aquin³⁶, ainsi que pour rédiger un ouvrage qu'il propose, à la fin de la guerre, comme thèse d'habilitation – *De la vérité des choses. Étude sur l'anthropologie du Moyen Âge classique*³⁷ –, après que le premier manuscrit ait été perdu chez l'éditeur de Colmar³⁸. Le thème de la vérité des choses préoccupe le jeune homme depuis ses années estudiantines³⁹. En s'appuyant sur une approche systématique et anthropologique, et en se référant à Thomas d'Aquin, il dégage le sens profond et premier de la vérité attribuée aux choses qui fonde l'agir humain et l'incapacité de comprendre complètement le monde. Prenant ses distances d'avec Kant pour qui la vérité des choses est un concept vide de sens, il la décrit en s'aidant de la mesure entre une chose et un intellect. L'intellect divin se fait une idée de la forme, de l'essence de la chose qu'il projette dans l'existence concrète historique. Il est la mesure de cette chose dite « naturelle ». Celle-ci mesure l'intellect humain qui la perçoit. Cet intellect est cependant à même de se former une « pré-forme », ou une idée d'une forme, qu'il peut projeter dans l'existence concrète historique, devenant ainsi la mesure de la chose dite

³⁵ Pour plus de détails sur cette période, voir J. PIEPER, *Noch wusste es niemand*, *op. cit.*, p. 151-231 ; « Philosophie in Selbstdarstellungen », *op. cit.*, p. 11s.

³⁶ Voir J. PIEPER, *Thomas-Brevier*, München, Kösel, 1956 (contient : *Über Thomas von Aquin ; Ordnung und Geheimnis ; Das Auge des Adlers*). Nouvelle édition : *Thomas von Aquin. Sentenzen über Gott und die Welt*, Freiburg in Breisgau, Johannes Verlag Einsiedeln, 1987.

³⁷ Voir *Id.*, *De la vérité des choses. Étude sur l'anthropologie du Moyen Âge classique*, in *La réalité et le bien*, suivi de *De la vérité des choses*, trad. de l'allemand par Jean Granier, Paris, Pierre Téqui, 2019 [1944], p. 103-221 [*Wahrheit der Dinge. Eine Untersuchung zur Anthropologie des Hochmittelalters*, in *Werke*, vol. 5, 2003, p. 99-179].

³⁸ Comme il ne disposait pas d'un autre exemplaire, le travail était à refaire. Sa candidature à l'habilitation à Münster en pleine guerre n'aurait pas été acceptée par la faculté, bien que le philosophe Gerhard Krüger, successeur de Peter Wust, lui-même successeur de Max Ettinger qui l'avait suivi pour sa thèse de doctorat, l'aurait soutenu. Voir J. PIEPER, *Noch wusste es niemand*, *op. cit.*, p. 71ss.

³⁹ Erich Przywara lui avait donné comme devoir l'interprétation de la question 1 du *De Veritate* de Thomas d'Aquin. Voir J. PIEPER, *Noch wusste es niemand*, *op. cit.*, p. 149.

« artificielle ». Pieper en conclut que « la vérité attribuée aux choses en regard de l'intellect divin est à l'origine et la racine de leur vérité en regard de l'intellect humain »⁴⁰.

La vérité des choses implique également la thèse de leur non-compréhension pour l'intellect humain. Pieper distingue entre *connaître* une chose, qui signifie prendre en soi la forme du connu, et *comprendre* une chose, ce qui correspond à une connaissance englobant tout le connaissable de la chose connue. Il est certes donné à l'être humain de connaître toutes choses dans une certaine mesure, car son intellect est *capax universi*⁴¹. Bien qu'il connaisse l'essence des étants, dont il saisit les après-formes, l'intellect humain n'est cependant pas à même de saisir l'analogie entre l'après-forme et la pré-forme qui réside dans l'intellect créateur, c'est-à-dire de comprendre réellement quoi que ce soit. « Mais pour l'esprit fini, la manifestabilité de l'être n'est jamais totalement épuisable ; au contraire, le connaissable des choses dépasse toujours de façon inatteignable ce qui en est connu »⁴². La luminosité et l'éclat émanant de la chose contemplée éblouissent l'intellect humain.

Jamais l'homme ne saisira l'essence des choses, c'est-à-dire les connaîtra en leur fond ultime, et jamais il ne prendra la mesure de la totalité de l'univers. [...] La connaissance de l'*essence* et la connaissance de la *totalité* des choses, cela est accordé à l'homme "en espérance"⁴³.

Cette impossibilité de comprendre ultimement quoi que ce soit, cette *philosophia negativa*, prend sa source dans une *métaphysique de la création*, qui fait l'objet, selon Pieper, d'une connaissance rationnelle de l'*intellectus* qui relève en second lieu d'une connaissance de la *ratio*. L'acceptation du monde comme création englobe, d'après lui, « la totalité du sentiment d'être : *das gesamte Daseinsgefühl* ». Elle est la clef cachée de sa philosophie : « Le fait d'être créé détermine entièrement la structure

⁴⁰ J. PIEPER, *De la vérité des choses*, Paris, Téqui, 2019, p. 154 [*Wahrheit der Dinge*, op. cit., p. 136 : « die Wahrheit, die den Dingen zukommt im Hinblick auf den göttlichen Geist, ist der Ursprung und die Wurzel ihrer Wahrheit im Hinblick auf den Menschen erkennenden Geist. »].

⁴¹ Voir *ibid.*, p. 185ss. [p. 158ss.] et dans son cours inédit de 1950, *Welt und Umwelt*, in *Werke*, vol. 5, 2003, p. 180-206, p. 180ss.

⁴² J. PIEPER, *De la vérité des choses*, op. cit., p. 161-162 [*Wahrheit der Dinge*, op. cit., p. 141 : « Für den endlichen Geist aber ist die Offenbarkeit des Seins niemals völlig ausschöpfbar; sondern das Erkennbare der Dinge ragt stets uneinholbar über ihr Erkanntes hinaus. »].

⁴³ *Ibid.*, p. 201-202 [p. 174 : « Niemals wird der Mensch das Wesen der Dinge begreifen, das heißt: zu Ende erkennen. Und niemals wird er die Totalität des Alls ausmessen. [...] Wesenserkenntnis und Erkenntnis des *Allgesamt* der Dinge – das ist dem Menschen gewährt "auf Hoffnung hin" »].

interne de la créature »⁴⁴. Dans *Unaustrinkbares Licht*, il décrit le rapport entre son questionnement philosophique et le constat du fait de la création :

Dès l'instant où j'interroge dans l'état d'esprit du philosophe, j'ai dans le même instant formellement affaire avec l'impossibilité de sonder et de comprendre : *car* il appartient à la nature de cette interrogation de penser les racines des choses, c'est-à-dire d'avancer au sein de la dimension originelle, celle de l'être préconçu et de l'être projeté, en d'autres mots : l'être créé⁴⁵.

Sa philosophie est marquée par la volonté de prendre comme point de départ une ontologie de la création, contre la tendance de ce que Gabriel Marcel nomme « une volonté de dé-création »⁴⁶. Ce rejet de la création par certains philosophes a pour conséquence un appauvrissement de la conception même de l'être⁴⁷. Pieper désire penser les conséquences ultimes de la métaphysique de la création aussi bien au niveau de la nature humaine, de la mort, de l'espérance, de l'amour, de la fête, du loisir, des vertus, de la tradition que de la philosophie.

⁴⁴ ID., *Le concept de création. La "philosophie négative" de saint Thomas d'Aquin*, trad. de l'allemand par Pierre Blanc, Paris, Ad Solem, 2010 [1953], p. 21 [*Unaustrinkbares Licht. Das negative Element in der Weltansicht des Thomas von Aquin*, in *Werke*, vol. 2, 2001, p. 112-152, p. 114 : « dass die Geschaffenheit die innere Bauform der creatura ganz und gar bestimmt ». Voir aussi J. PIEPER, « Kreatürlichkeit. Bemerkungen über die Elemente eines Grundbegriffs » (1974), in *Werke*, vol. 2, 2001, p. 440-464, p. 442.

⁴⁵ ID., *Unaustrinkbares Licht. Über die Aktualität des Thomismus* (1953), in *Werke*, vol. 2, 2001, p. 130-152, p. 143-144 : « Sobald ich also im eigentlichen Sinn philosophisch frage, habe ich es im gleichen Augenblick formell mit dem Unergründlichen und Unbegreiflichen zu tun: *weil* es zur Natur dieser Frage gehört, die Wurzeln der Dinge zu meinen, das heißt, vorzudringen in die Ursprungsdimension, in die Dimension des Erdachtseins und Entworfenseins, mit einem anderen Wort: des Erschaffenseins. » Voir aussi *De l'amour*, *op. cit.*, p. 71 ss., 135 ss. [*Über die Liebe*, *op. cit.*, p. 325s., 374s.].

⁴⁶ G. MARCEL, *Le Mystère de l'être*, Paris, Aubier Montaigne, 1951, vol. 2, p. 153.

⁴⁷ « [...] la négation explicite de la nature créatrice du monde a, même pour la compréhension philosophique de la réalité, des conséquences incalculables, qui ne seront peut-être de fait "réalisées" que peu à peu. Avec ce non, on se sépare non seulement de la tradition sacrée de la chrétienté, mais aussi de l'énoncé du monde des penseurs Grecs [voir *Über die platonischen Mythen*, *op. cit.*, p. 356s.], et donc des origines qui déterminent inévitablement la pensée propre, jusque dans l'approche des questions et l'empreinte linguistique », J. PIEPER, *Verteidigungsrede für die Philosophie*, *op. cit.*, p. 122 « [...] die ausdrückliche Negation des Schöpfungscharakters der Welt hat, auch für das philosophische Wirklichkeitsverständnis, unabsehbare Konsequenzen, die vielleicht tatsächlich erst nach und nach "realisiert" werden. Mit diesem Nein trennt man sich nicht nur von der heiligen Überlieferung der Christenheit, sondern auch von der Weltaussage der großen Griechen [*Über die platonischen Mythen*], das heißt aber, von den Ursprüngen, die das eigen Denken, bis in den Frageansatz und die sprachliche Prägung hinein, unvermeidlich bestimmen ». Voir J. PIEPER, *Qu'est-ce que philosopher ?*, *op. cit.*, p. 28 [*Was heißt philosophieren ?*, *op. cit.*, p. 28].

Il est impossible en tout cas que la certitude du caractère créé du monde, si tant est qu'elle ne soit pas simplement une position intellectuelle abstraite, puisse n'avoir cours que dans un "département" particulier de l'existence, le département "conception du monde et religion", par exemple. Si on mène en effet sérieusement la réflexion jusqu'à son terme, cette certitude influence inévitablement le sentiment de l'existence dans sa totalité. En effet, toute réalité (les choses, l'homme, moi-même) se présente dès lors à moi comme conçue par un créateur, pour lequel dès le premier instant existe un projet (ce contre quoi, on le sait, Jean-Paul Sartre s'élève violemment). Avant tout, je ne peux rien contre le fait de comprendre toute réalité, y compris moi-même, comme voulue et approuvée par un créateur, existant du seul fait d'être à ce point approuvée et aimée⁴⁸.

Soucieux de rechercher la vérité de l'existence humaine tout entière, ainsi que le sens ultime du monde, il dénonce le réductionnisme de la raison entrepris par Kant et le positivisme scientifique qui rejettent la possibilité même d'une connaissance rationnelle métaphysique et excluent de considérer la foi dans l'acte de philosopher. Il défend, au contraire, l'ouverture de la philosophie à la théologie. En effet, si le philosophe qui croit (ce qui ne l'exonère ni de sens critique, ni de fondement rationnel) en la véracité de données sur le monde (données qui font l'objet d'une connaissance non purement rationnelle, mais supra-rationnelle), devait les exclure de sa réflexion, il cesserait *ipso facto* de philosopher. En mettant entre parenthèses des connaissances tenues pour vraies, il ne considérerait plus son objet (le monde et l'existence dans sa totalité) sous tous les aspects possibles. Ce recours à des données pré-philosophiques ne signifie cependant pas qu'il cesse d'être philosophe pour se muer en théologien⁴⁹. Vouloir tendre vers la vérité des choses implique de s'ouvrir non seulement aux Anciens et à la tradition⁵⁰, mais aussi aux données révélées.

⁴⁸ Id., *De l'amour*, op. cit., p. 71-72 [« Jedenfalls kann die Überzeugung vom Schöpfungscharakter der Welt, wofern sie nicht bloß wie ein abstrakter Lehrsatz im Kopf getragen wird, unmöglich auf einen besonderen "Sektor" der Existenz, etwa auf den "weltanschaulich-religiösen" eingesetzt bleiben; ist sie einmal konsequent und lebendig zu Ende gedacht, dann prägt sie unvermeidlich das gesamte Daseinsgefühl. Nicht nur nämlich stellt sich mir dann alles Wirkliche (die Dinge, der Mensch, ich selbst) als etwas schöpferisch Erdachtes dar, als etwas Entworfenes, mit dem also im vorhinein etwas gemeint ist (wogegen bekanntlich Jean Paul Sartre mit Leidenschaft protestiert); vor allem komme ich nicht daran vorbei, alle Realität, eingeschlossen wiederum mich selbst, als etwas schöpferisch Gewolltes und Bejahtes und als etwas einzig auf Grund dieses Bejaht- und Geliebteins überhaupt Existierendes zu verstehen. » *Über die Liebe*, p. 325-326]. Voir p. 135s. [p. 374].

⁴⁹ Voir J. PIEPER, *Qu'est-ce que philosopher ?*, op. cit., et *Verteidigungsrede für die Philosophie*, op. cit. et *Über die platonischen Mythen*, op. cit.

⁵⁰ Voir J. PIEPER, *Überlieferung. Begriff und Anspruch*, op. cit.

Pieper alerte également quant aux conséquences du refus de l'existence d'une vérité des choses qui fait autorité sur la raison et la volonté. Ce que fait le sophiste contemporain dont la parole est déconnectée de la vérité des choses, étant lui-même la mesure de la parole. Ce faisant, la parole peut devenir un instrument de pouvoir ou un outil de manipulation au service d'une pseudo-réalité. Pieper, qui sait bien ce qu'est le totalitarisme pour l'avoir vécu, souligne que la parole dans un régime barbare est « par principe, neutralisée face à toute norme de vérité » ; elle

est alors, par nature, prête à servir d'instrument à n'importe quel gouvernant qui voudrait l'utiliser à sa guise pour exercer son pouvoir. Car le langage public, séparé des normes de la vérité, crée lui-même, à mesure qu'il gagne du terrain, une atmosphère de vulnérabilité et de disponibilité épidémique face au règne du tyran⁵¹.

La réalité est ainsi perçue sous le seul aspect de la potentialité soumise au pouvoir de la pensée technoscientifique et d'une volonté indépendante et toute-puissante qui considère que tout est en soi susceptible d'être modélisé et transformé. Pieper met en garde : l'attitude des sophistes, auquel il consacre un certain nombre d'études, est d'une « actualité terrifiante » :

Qu'un homme dans son coin ait part à sa nature spirituelle en adoptant l'attitude silencieuse de la *theoria* pour se soucier de la vérité et de rien d'autre, comme celui qui écoute *reçoit* sa mesure de la réalité du monde qui le précède, cela, le sophiste ne l'acceptera jamais. Il rejettéra d'autant plus l'idée qu'il pourrait exister quelque chose qui s'apparenterait à une "tradition sacrée", fondée sur un message sur le monde et l'existence dans son ensemble provenant d'une source suprahumaine qu'elle aura transmis. Il choisit la liberté qui vient tout droit de l'oubli de la sagesse conservée – et peu importe que cette liberté soit toute vacuité. Tout lien à la "tradition" paraît n'avoir aucun sens et est surtout insupportable à un sujet critique autonome. Et ce qui concerne le lien le plus profond, le plus antérieur, le plus essentiel de l'esprit à la norme de l'être objectif, le sophiste le dénoue puisque pour lui ce qui concerne le contenu devient indifférent par rapport au simple formel. Peut-être le sophiste ne se doute-t-il pas que c'est exactement ce double détachement qui le rend vulnérable et, pour ainsi dire, "mûr" pour

⁵¹ J. PIEPER, *Abus de langage et abus de pouvoir*, trad. de l'allemand par Denis Ducatel, Le Mont-Pèlerin, Éditions Raphaël, 2002 [1974], p. 5-48, p. 37-38 [*Mißbrauch der Sprache - Mißbrauch der Macht*, in *Werke*, vol. 6, 1999, p. 132-151, p. 145-146 : « Das publizistische Wort, wenn es einmal prinzipiell neutralisiert ist gegen die Wahrheitsnorm, ist nicht nur von Natur das zubereitete Werkzeug, das darauf wartet, von einem Machhabe in der Hand genommen und für beliebige Gewaltzwecke 'eingesetzt' zu werden. Vielmehr schafft es auch selbst, von sich aus, je mehr Boden es gewinnt, eine Atmosphäre epidemischer Krankheitsbereitschaft und Anfälligkeit für die Gewaltherrschaft. »].

être asservi à des pouvoirs totalitaires. Qui nie le façonnement intérieur de l'esprit par l'action de la vérité rend vraiment possible, voire provoque, l'assujettissement à des fins étrangères, à des fins arbitraires fixées par une *praxis*, de quelque nature qu'elle soit⁵².

4. Une philosophie de la culture au service de l'humanisation de la personne

La réflexion autour de la question de la vérité des choses – thème de sa thèse d'habilitation qui ne va pas sans lui poser des difficultés, car on lui reproche de faire de la philosophie plutôt que de l'histoire de la philosophie⁵³ – débouche sur une autre réflexion de fond dont on trouve les

⁵² J. PIEPER, *Was heißt akademisch? Zwei Versuche über die Chance der Universität heute* (1952, 1964), in *Werke*, vol. 6, 1999, p. 72-131, p. 92 : « Daß der Mensch seiner eigentlichen geistigen Habe einzig in der Haltung schweigender *theoria* teilhaftig werde, sich kümmern um Wahrheit und nichts sonst, wie Hörender sein Maß *empfangend* von der vorausliegenden Realität der Welt – ebendies wird der Sophist nie akzeptieren. Erst recht wird er den Gedanken von sich weisen, es können so etwas geben wie "heilige Überlieferung", gegründet auf eine aus übermenschlicher Quelle stammende und auf solche Weise anwesend gehaltene Botschaft über Welt und Existenz im Ganzen. Er wählt die Freiheit, die gerade durch das Vergessen der seit je bewahrten Weistümer zustande kommt – und mag es auch noch so sehr eine leere Freiheit sein. Eine Bindung an die "Tradition" erscheint der kritischen Autonomie des Subjekts ebenso unbegründet wie vor allem unerträglich. Und was die tiefere, vorausliegende, wesentlichere Bindung des Geistes an die Norm des objektiven Seins betrifft, so löst der Sophist diese Bindung auf, indem für ihn das Inhaltliche gleichgültig wird gegenüber dem bloß Formalen. Vielleicht ahnt der Sophist nicht, daß gerade diese zweifache Bindungslosigkeit es ist, wodurch er anfällig wird und sozusagen "reif" für die Indienstnahme durch totalitäre Mächte. Wer immer die innere Normierung des Geistes durch die Wahrheit verneint, der ermöglicht, ja provoziert geradezu und fordert heraus die Bindung an sachfremde Zwecke, an die willkürlich gesetzten Zwecke einer wie auch immer beschaffenen Praxis. »

⁵³ « À l'époque, en effet, je ne me rendais pas encore suffisamment compte à quel point ma problématique personnelle n'était pas en jeu, ou du moins pas seulement elle, mais bien plutôt la position de la philosophie au sein de l'activité scientifique de l'université en général. La "recherche" dans le domaine philosophique aboutit à l'"histoire de l'esprit", au fond à l'"histoire", et donc à cet effort pour "apprendre ce que d'autres ont pensé", dont Thomas dit que cela n'a justement rien à voir avec le véritable sens du philosophe. » J. PIEPER, *Noch nicht aller Tage Abend*, op. cit., p. 239 [« Damals allerdings war es mir noch nicht hinreichend deutlich, wie wenig hier meine persönliche Problematik zur Rede stand oder doch nicht sie allein, sondern eigentlich die Position der Philosophie innerhalb des Wissenschaftsbetriebs der Universität überhaupt. "Forschung" im philosophischen Bereich läuft doch schließlich auf "Geistesgeschichte" hinaus, im Grunde auf "Historie" also und damit auf jene Bemühung, "zu erfahren, was andere gedacht haben", von welcher Thomas sagt, sie habe mit dem wahren Sinn des Philosophierens gerade nichts zu tun. »]. Voir Id., « Philosophie in Selbstdarstellungen », op. cit., p. 12-13. Gerhard Krüger – qui supervisa son habilitation – le compare à des philosophes de second plan tels Haecker et Guardini. Pieper passe avec succès, à la mi-janvier 1946, son habilitation en donnant une conférence sur le concept de vérité chez Heidegger : « Heideggers Wahrheitsbegriff », dans *Werke*, vol. 3, 1995, p. 186-198.

prémices dans sa conférence intitulée *Philosophische Bildung und geistige Arbeit*⁵⁴ donnée à l'occasion de l'attribution de sa *venia legendi*, le 5 juillet 1946. Cette conférence marque, en termes d'orientation, le début de la seconde partie de son œuvre. Il y développe, en effet, quelques lignes directrices de sa pensée future que l'on peut caractériser comme une philosophie de la culture au service de l'humanisation de la personne. Après s'être opposé au totalitarisme allemand en défendant une anthropologie qu'accompagnerait une éthique des vertus, Pieper dénonce avec clairvoyance la montée d'un autre type de totalitarisme : celui du primat du travail, de la *praxis* et de la pensée opérationnelle qui instrumentalise la personne. Pour contrer ce nouveau totalitarisme, il développe une philosophie de la culture qui permet l'épanouissement d'une vie personnelle libre et authentiquement autonome.

Lorsqu'il commence à enseigner, au semestre d'hiver 1946-1947, Pieper ne peut se résoudre à traiter devant les jeunes gens qui reviennent de la guerre avides de connaissance un sujet théorique et abstrait, voire historique tout court. Il propose donc d'étudier ce que signifie philosopher. Il publie ce cours en 1948 sous le titre *Qu'est-ce que philosopher ?*⁵⁵ Cet ouvrage développe l'intuition qu'il avait formulée lors de sa conférence donnée à l'occasion de sa *venia legendi*. Il définit l'acte philosophique à la manière de John Henry Newman pour qui il s'agit d'une activité de *gentleman*, c'est-à-dire « libre », qui a sa fin en soi. Cela s'oppose donc à l'activité « servile », utile en vue de quelque chose, dont la fin est extrinsèque. Pieper est conscient de l'émergence, depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale, d'une nouvelle « culture » qui tend à réduire le monde humain à la seule dimension d'activités instrumentales représentées par le travail-*praxis* comme valeur suprême, comme fin en soi, si bien que toute activité « libre » s'insère dans un cadre productif. Cette « culture » cultive un activisme qui veut instrumentaliser les activités « libres », tendant ainsi à englober les différentes sphères de l'existence humaine. Pieper qualifie les individus asservis à des activités utiles de serviles, et leur enchaînement au processus du travail fait d'eux de nouveaux prolétaires. Il promeut une culture authentique, nécessaire, opposée à la pensée opérationnelle et fonctionnelle, non seulement à travers une éthique des vertus, mais aussi par une défense du loisir authentique comme part constituante du bonheur⁵⁶ et de l'épanouissement de la personne et, par là même, facteur d'épanouissement de la Cité tout entière.

Les activités fondamentalement « libres » sont, par exemple, celles qui concernent l'art, l'université et la liturgie. Elles transcendent la dimension du faire ou de l'avoir (bien qu'il ne faille pas dénigrer cette dernière,

⁵⁴ Voir J. PIEPER, « Philosophische Bildung und geistige Arbeit », *op. cit.*

⁵⁵ Voir *Id.*, *Qu'est-ce que philosopher ?* *op. cit.*

⁵⁶ Voir *Id.*, *Glück und Kontemplation* (1962), in *Werke*, vol. 6, 1999, p. 152-216.

indispensable – elle aussi – à l'homme quant à son être). Elles lui permettent de laisser la réalité le gagner et de se mettre à la disposition du réel et d'autrui dans une attitude de contemplation silencieuse.

Le loisir est une forme du silence que la perception de la réalité présuppose : seul entend celui qui se tait, et celui qui ne se tait pas n'entend rien. Ce silence n'est ni terne absence de bruit ni mutisme mort, mais bien plutôt silence de l'âme : la parole n'est pas donnée à cette faculté qui en elle-même est ordonnée à l'être de la nature, et qui à son égard est en elle-même une puissance de réponse. Le loisir est une attitude de perception et de réception, de regard ouvert, d'immersion contemplative au sein de l'être⁵⁷.

Le type même de ces activités « libres » n'est autre que la fête, qui exprime combien on consent au monde. Elle s'origine dans le culte qui est lui aussi un consentement qu'exprime « la louange, précisément à travers la glorification du Créateur de ce monde ». Et de noter que « c'est son enracinement dans la célébration cultuelle qui légitime le loisir et le tend intérieurement possible »⁵⁸.

Pieper ne cesse de défendre la légitimité d'activités « libres » en soi, car indispensables à l'épanouissement de la personne, laquelle n'est réductible ni aux critères de productivité et de rentabilité ni à la pensée opérationnelle. Elles seules permettent d'élaborer une authentique culture humaine. Le philosophe fait un pas de plus en exigeant la création, au sein de la Cité, de lieux radicalement libres et autonomes qui échapperaient à toute mainmise du totalitarisme du travail ainsi que des critères de rentabilité et de productivité. Il signale que

plus l'érection en absolu du critère unique de l'utilité menace de saisir l'existence tout entière, plus l'être humain a besoin – afin de vivre une existence véritablement humaine – de saisir la chance de s'échapper du brouhaha acoustique et visuel (achète ceci, bois cela, mange ceci, amuse-toi là, manifeste pour ou contre ceci ou cela), de ces cris qui l'interpellent sans discontinuer, pour se rendre dans un

⁵⁷ Ib., *Le loisir, fondement de la culture*, trad. de l'allemand par Pierre Blanc, Genève, Ad Solem, 2007 [1948], p. 45 [*Muße und Kult*, in *Werke*, vol. 6, 1999, p. 1-44, p. 23 : « Muße ist eine Gestalt jenes Schweigens, da seine Voraussetzung ist für das Vernehmen von Wirklichkeit: nur der Schweigende hört; und wer nicht schweigt, hört nicht. Solches Schweigen ist nicht stumpfe Lautlosigkeit, nicht totes Verstummen; es bedeutet vielmehr, daß der dem Seienden von Natur zugeordneten und ent-“sprechenden” Antwortkraft der Seele nicht ins Wort gefallen werde. Muße ist die Haltung des empfangenden Vernehmens, der anschauenden, Kontemplative Versenkung in das Seiende. »].

⁵⁸ *Ibid.*, p. 63 et 64 [p. 37 : « Das "Gottes-Lob", die Preisung des Schöpfers eben dieser Welt » ; p. 37-38 : « ihre letzte innere Ermöglichung und Rechtfertigung empfängt sie aus der Einwurzelung in der kultischen Feier »]. Voir ID., *Dire oui au monde. Une théorie de la fête*, trad. de l'allemand par Fabrice Hadjadj & Jean Granier, Paris, Salvator, 2022 [1963] [*Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes*, in *Werke*, vol. 6, 1999, p. 217-285].

espace où domine le silence et où est possible une véritable écoute, c'est-à-dire la perception de *la* réalité dans laquelle se repose notre être, dont il se nourrit et qui le renouvelle constamment⁵⁹.

La promotion de véritables loisirs et de toutes les activités propres à la *theoria* permet à la personne de prendre conscience, notamment, qu'elle n'est pas réductible à la dimension du rendement, d'un rôle et d'une fonction, ce que Pieper décrit comme une prolétarisation. Il précise que

le loisir ne se justifie pas en ce qu'il permet au fonctionnaire de fonctionner "sans panne ni anicroche". Le loisir se justifie en ceci, qu'il permet au fonctionnaire de rester homme (de rester *gentleman*, dirait Newman.), ce qui signifie que, sans se dissoudre dans le milieu borné de sa fonction professionnelle particulière, il reste capable d'embrasser du regard le monde comme un tout, de se réaliser lui-même comme une créature ordonnée à l'ensemble de l'être⁶⁰.

⁵⁹ ID., « Was ist eine Kirche? Vor-Überlegungen zum Thema "Sakralbau" » (1971), in *Werke*, vol. 7, 2000, p. 537-558, p. 555 : « Je mehr der Absolutheitsanspruch des bloß Nutzenden die gesamte Existenz mit Beschlag zu belegen droht, desto mehr bedarf der Mensch, um eines wahrhaft menschlichen Lebens willen, dieser Chance, aus dem akustischen und optischen Getöse (kauf dies, trink das, iß jenes, amüsiere dich hier, demonstriere für oder gegen), aus diesem pausenlosen Angeschrillenwerden immer wieder einmal heraustreten zu können in einen Raum, in welchem Schweigen herrscht und also wirkliches Hören möglich wird, das Vernehmen *der* Realität, auf welcher unser Dasein ruht und aus der es sich immerfort nährt und erneuert. »

⁶⁰ ID., *Le Loisir, fondement de la culture, op. cit.*, p. 49 [*Muße und Kult, op. cit.*, p. 26 : « Die Muße hat ihre Rechtfertigung nicht darin, daß der Funktionär möglichst störungsfrei und "ohne Ausfälle" funktioniere, sondern darin, daß der Funktionär Mensch bleibe (Newman würde sagen, daß er *gentleman* bleibe) – was besagen will, daß er nicht aufgehe in dem Ausschnitt-Milieu der eingegrenzten Arbeitsfunktion, sondern daß er fähig bleibe, die Welt als Ganzes in den Blick zu bekommen und hierin sich selber zu verwirklichen als ein auf das Ganze des Seins angelegtes Wesen. »].

Josef Pieper

Une philosophie du consentement

Édité par Bernard N. Schumacher
Traduction revue par Pierre Blanc

© 2025 Academic Press
Chiron Media Sàrl
Avenue de Tivoli 3
1700 Fribourg-Freiburg
Suisse

www.academicpress.ch
Service éditorial : editorial@academicpress.ch
Service de vente, promotion, droits, service de presse : distribution@academicpress.ch

ISBN du livre en version pdf : 978-2-88981-065-9

ISBN du livre broché : 978-2-88981-064-2

DOI : 10.55132/updc145

Lien DOI : <https://doi.org/10.55132/updc145>

Publié avec le soutien du Fonds national suisse de la recherche scientifique.
Ce livre est sous licence :



Cette licence permet à d'autres de remanier, d'adapter et de s'appuyer sur ce travail à des fins non commerciales. Bien que leurs nouvelles œuvres doivent également faire référence à ce travail et être non commerciales, ils ne sont pas tenus d'accorder une licence à leurs œuvres dérivées selon les mêmes conditions.

Image de couverture : iStock, credit : Olha Furmaniuk