LVMIERE ET VIE

Prospective pour une éthique

M. DEMAISON
Les sentiers de l'utopie chrétienne

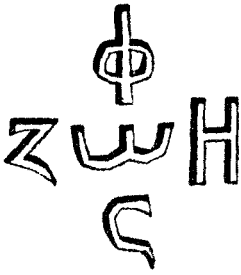
J.-Y. JOLIF
Problèmes théoriques de la pratique

P. FRUCHON
Crise et vérité du langage éthique

C. DUQUOC
Réflexions sur une encyclique

P. ANTOINE
Morale sans anthropologie

J.-P. LINTANF
Du permis et du défendu



95

Sommaire complet à l'intérieur

SOMMAIRE

LUMIÈRE ET VIE
L'homme trahi par son langage 1

JEAN-PIERRE LINTANF
Du permis et du défendu 4

CHRISTIAN DUQUOC
Réflexions morales sur une encyclique . 17

PIERRE FRUCHON
Crise et vérité du langage éthique 31

PIERRE ANTOINE
Une morale sans anthropologie 48

JEAN-YVES JOLIF
Sur quelques problèmes théoriques de la pratique 69

MICHEL DEMAISON
Les sentiers de l'utopie chrétienne 87

LES DISQUES

FRANÇOIS SANSON
Tentation et péchés 111

LES LIVRES

I. Vie de l'Eglise 113
II. Etudes théologiques 116
III. Spiritualité 124
IV. Marxistes et chrétiens 127
V. Philosophie et sciences humaines 130
VI. Notes de lecture 132

LVMIERE ET VIE

Tome XVIII Novembre-Décembre 1969 N° 95

L'homme trahi par son langage

Le moraliste, et peut-être plus particulièrement le moraliste chrétien, est impuissant à poser correctement les grands problèmes qui interpellent la conscience humaine : au plan des rapports familiaux (contrôle des naissances par exemple), comme au plan économico-politique (sous-développement et violence révolutionnaire). Bien plus, malgré sa volonté d'être au service des hommes, il contribue bien souvent à rendre leurs fardeaux plus pesants, à les confirmer dans leur servitude au lieu de les acheminer sur les voies de la liberté. Un hiatus se manifeste entre nos intentions et nos théories, qui révèle une perversion du discours moral, dont il s'agit de rechercher les causes. L'homme est trahi par son propre langage : *non seulement il ne sait plus se faire comprendre, mais, ce qui est plus grave, il n'arrive plus à se comprendre lui-même.*

Il n'est sans doute pas inutile de mettre à jour la plaie dont nous souffrons. Mais ne risquons-nous pas ainsi d'être pris au piège du mal que nous voulons dénoncer ? La critique purement négative est souvent l'échappatoire de celui qui ne veut pas se remettre en cause. Elle lui fait oublier qu'il a sa part de responsabilité non seulement dans la situation qu'il déplore, mais dans l'effort patient qui doit la transformer ? La critique n'a achevé son œuvre nécessaire que lorsqu'elle introduit sur la voie d'un avenir meilleur, lorsqu'au sein de la réalité elle ouvre les hommes à l'espérance. C'est pourquoi, en acceptant de présenter un numéro sur la morale, l'équipe de Lumière et Vie *ne pouvait se contenter de diagnostiquer l'im-*

passe dans laquelle nous nous trouvons : elle se devait de faire déboucher l'analyse sur des pistes nouvelles, sur un tableau prospectif, si modeste fût-il.

Une problématique fut ébauchée en ce sens : elle partait du décalage qui existe entre les instruments conceptuels de type idéologique et « déductiviste » que le moraliste met en jeu et l'agir pratique qu'il veut ressaisir et éclairer. Mais chaque auteur a sa personnalité et sa vision synthétique des choses qui l'empêchent de se sentir à l'aise à l'intérieur d'un plan trop bien construit. C'est ce qui explique l'éclatement de notre première problématique : les approches sont différentes, apparemment même contradictoires quelquefois, en réalité le plus souvent complémentaires. Faut-il le regretter ? Certes pas, car nous devinons par là que le problème de la morale ne sera pas résolu par quelques spécialistes : il est notre problème à tous.

Est-ce à dire que le discours des moralistes professionnels soit inutile et que nous soyons abandonnés au relativisme ? Ce serait utopique et dangereux de le penser. S'ils ne sauraient endosser notre propre responsabilité et nous condamner à la pure obéissance, les moralistes peuvent nous aider à replacer notre agir concret à l'intérieur d'une totalité plus vaste dans l'espace et le temps et à le situer au sein de notre univers personnel dont la complexité nous échappe : conditions indispensables pour le développement et l'exercice d'une liberté humaine.

Les articles qui suivent tentent en même temps de déceler les travestissements du langage éthique et de délimiter l'espace nouveau à l'intérieur duquel il peut se reconstruire.

Le P. Lintanf montre comment le moralisme, dans lequel nous sommes tombés, engendre la bonne conscience à bon marché ou la culpabilisation permanente et va à l'encontre du rôle pédagogique d'une morale faite pour l'homme.

Le P. Duquoc, ensuite, sans mettre en cause la doctrine de l'encyclique Humanae vitae, *s'interroge sur le peu de faveur qu'a reçu ce document auprès des fidèles. Il croit en discerner les causes dans la faiblesse de l'argumentation desservie par*

des préssupposés moraux contestables et des concepts inadéquats. Il invite en particulier à être attentif au problème du sens de l'agir humain.

Pour M. Fruchon, ce n'est qu'à partir d'un « métaphysique des mœurs », que peut s'éclairer une « généalogie de la morale », ce qui implique le primat de l'ontologie sur l'anthropologie. Notre langage nous laisse en chemin dans la mesure où nous le condamnons à ne nous parler que de nous-mêmes.

Sous un titre un peu paradoxal, « Morale sans anthropologie », le P. Antoine se demande si la recherche d'une anthropologie, comme préalable au renouvellement de la morale, ne nous conduit pas à une impasse. Ne faut-il pas modestement s'en tenir à une anthropologie négative et porter son attention sur cette « praxéologie » qui se constitue à partir de la recherche opérationnelle et des théories de la décision ?

Il revenait au P. Jolif d'aborder un problème central qui lui tient particulièrement à cœur, celui d'une théorie de la pratique. En effet « le domaine de la pratique représente un objet spécifique et irréductible, qui doit fonder un mode de connaissance également spécifique ».

Pour terminer, le P. Demaison s'interroge pour savoir si, comme on le pense assez souvent, la morale chrétienne peut se réduire à une simple utopie régulatrice et inspiratrice de l'action. Après une critique rigoureuse, il rejette cette position simpliste en reconnaissant cependant que l'utopie médiatise l'espérance eschatologique comme lieu où peut se déployer l'imaginaire.

Ce numéro ne représente qu'une contribution modeste pour tenter de résoudre le problème du langage éthique. Les réactions de nos lecteurs pourraient être un apport constructif à cette tâche commune. Nous souhaitons aussi que le dialogue se poursuive au cours de l'année 1970 : *les cahiers que nous avons prévus porteront sur la vie religieuse, la sexualité, la foi, l'Eglise (prospective), le langage poétique. De nombreux abonnements nous sont déjà parvenus : nous espérons que la plupart de nos anciens abonnés nous resteront fidèles et que d'autres viendront augmenter le nombre des amis de* Lumière et Vie.

DU PERMIS ET DU DÉFENDU

« *Il était dans son droit, mais il n'en est pas moins mort* ».
Epitaphe pour un motocycliste, sur une route du Loir-et-Cher.

Les moniteurs d'auto-école sont des personnages fort honorables et utiles. Tout impétrant au permis de conduire apprend d'eux et le code et la conduite. Le fort en code peut devenir danger public et le virtuose du volant peut provoquer des drames en ignorant ou en méprisant quelqu'une de ces règles ou de ces conventions, indispensables du fait que l'automobiliste moyen ne tourne pas tout seul sur quelque anneau de vitesse isolé. Quoi qu'il en soit, le but et du code et de la leçon de conduite est clair : permettre aux uns et aux autres de circuler honnêtement, sans mettre sa vie en péril et surtout sans attenter à la vie d'autrui. Au service de cette ambition collective, on élabore des règles de la circulation ; certaines de ces règles sont fondamentales : « Tout conducteur doit, à tout moment, être maître de son véhicule », « on ne double pas, sur route étroite, sans visibilité », etc. D'autres sont conventionnelles : « On roule à droite », « telle rue est à sens unique », etc. Enfin un certain nombre de règles pourront être revues et corrigées en fonction, par exemple, de la vitesse des véhicules ou de l'intensité du trafic. Des panneaux « Danger » ou « Travaux » rappelleront éventuellement au conducteur sa responsabilité.

Ce qui est certain, c'est que le code le plus merveilleusement élaboré qu'on puisse imaginer ne résoudra pas — de

soi — les problèmes de la circulation, n'infusera pas à tous les conducteurs l'art de bien conduire ; pas plus que les codes civil et pénal ne sont — de soi — la garantie de la Justice universelle, même s'ils en sont une chance.

L'homme est libre, c'est-à-dire *automobile, automoteur* par excellence. Mais il a besoin de moniteurs, de panneaux et de signaux ; ceci parce qu'il vit en société, parce qu'il est « *animal docibile* » et parce qu'il a la vue basse. Alors pour lui apprendre à (se) conduire, on en vient à élaborer quelque code, pour sa chance et celle de ses congénères. Bien conduire, c'est ce que l'on pourrait appeler la « morale vécue »[1] ; le code pour l'aider et le guider dans l'entreprise de bien conduire, c'est la « morale élaborée », morale objectivée, système moral, ou valeurs[2].

Nous pouvons nous entendre, semble-t-il, sur ces deux affirmations fondamentales : 1) l'homme ne peut s'en sortir tout seul et la morale élaborée, objectivée est indispensable ; 2) la morale objectivée n'a d'autre but que d'aider l'homme à tendre vers sa plénitude, à façonner, trait après trait, son vrai visage d'homme. La morale — comme le sabbat — est faite pour l'homme, et non l'homme pour la morale.

Le dialogue est difficile et toujours tendu entre l'homme en situation, habité par un désir de bonheur, et le système moral. Aujourd'hui, il y a menace de rupture et l'on prend parti, soit pour l'homme : « Sois fidèle à toi-même, t'inventant au fil des jours, authentique tant que tu peux » ; soit pour le système : « Tout s'écroule, il faut défendre les valeurs et la morale »[3]. Or, il ne convient pas de choisir. Mieux vaut tenter de clarifier le débat et nous le ferons en proposant quelques remarques successives. Nous ne cacherons pas où va notre sympathie, et, si la nécessité du code et du système est pour

---

1. La « moralité » diront certains. Mais trop de connotations colorent ce terme pour que nous l'utilisions sans équivoque.

2. Fourastié parle de « morale savante ».

3. Cf. John A. T. ROBINSON, *Morale chrétienne aujourd'hui*, Paris, 1968. En particulier la première conférence.

nous une évidence[4], nous nous adresserons aux champions du système un peu comme on s'adresse à des parents, effarés des frasques de leurs enfants qu'ils adorent, mais inconscients du fait qu'ils les ont très mal élevés.

Le fondement de l'existence morale

Si l'on veut clarifier les termes du débat entre ce que Robinson désigne sous les appellations ambiguës et approximatives de *morale ancienne* et *morale nouvelle,* il convient de faire une première remarque sur le fondement de l'ordre éthique. La morale n'a pas à s'établir à partir d'une révélation ni même à partir de principes ou de valeurs considérés comme absolus et préexistants. L'ordre éthique s'explique tout simplement du fait que l'homme existe, et se fonde sur l'existence concrète et historique de l'homme comme personne libre. La morale n'est rien d'autre que l'accomplissement de l'homme, cet homme qui est, comme dit saint Jacques, «une sorte de commencement de créature» et qui doit s'achever, s'accomplir. « Deviens ce que tu es » ; cette phrase de Pindare est le fondement dernier de l'existence morale. Aristote ne disait pas autre chose quand il affirmait que la loi morale se définit comme la mise en rapport de la nature (nature = en train naître) avec sa fin (sa plénitude). Le mot grec que nous traduisons par vertu signifie excellence (*arétê*). Etre moral, c'est exceller en humanité. C'est, comme dit Montaigne, « faire bien l'homme ». Dans cet accomplissement, l'homme trouve son bonheur. Il est étrange de constater combien cette perspective, tellement traditionnelle, d'une morale envisagée comme une recherche de plénitude conduisant au bonheur, nous est devenue étrangère. Ce constat justifie cette première remarque.

L'éthique est une réflexion sur les conduites ; elle est un savoir de la praxis, savoir né « de » et « dans » la praxis. Pour les moralistes grecs l'éthique avait de ce fait une méthode

4. Cf. notre article « Des lois pourquoi faire ? » dans *Lumière et Vie,* n° 61 (Janvier-février 1963).

nécessairement inductive, et le discours moral ne procède pas d'un discours ontologique ou théologique par mode de déduction. Il est très intéressant, à cet égard, d'étudier la façon dont saint Thomas (I^{a} II^{ae}, q. 94, a. 2) fait apparaître et analyse ce qu'il appelle la loi naturelle.

C'est sans aucun doute pour avoir perdu le sens de sa nature inductive que l'éthique traditionnelle des siècles derniers paraît tellement irréelle et idéaliste à des générations subjectivistes, soucieuses à l'extrême et de l'épanouissement de la personne libre et d'une attention passionnée à l'apport des sciences humaines. Appelant en renfort la raison, l'Ecriture et la tradition, tel moraliste vous montre que Paix et Liberté sont conformes à l'Evangile ; puis il s'arrête là. L'homme formé aux sciences humaines pense que tout commence là... y compris la morale. La paix, ça se fait, ça met en œuvre une série complexe de domaines, de pratiques, dont chacun a ses lois. La liberté ou la corporéité de l'homme ne sont pas des en-soi ; ces réalités sont vécues dans un corps qui relève de la biologie comme de la psychanalyse, de la sociologie comme de la psychologie sociale ; et c'est là que se joue la morale. Si l'on ne s'en convainc pas, on pratiquera sans tellement s'en douter une sorte de dichotomie redoutable, exacerbant par exemple la liberté affirmée comme valeur pure, et ne la situant plus dans l'historicité, la temporalité considérées comme des conditionnements annexes. Comme le fait volontiers remarquer le P. Pohier, le mot anglais *conditionnement* signifie emballage ; si, dit-il, j'enlève l'emballage de la corporéité, du temps et de l'environnement social, je trouverai, non pas la liberté à l'état pur, mais rien du tout, car il n'y aura plus d'homme.

C'est donc l'homme concret qui est à l'origine et au terme de l'éthique. Les valeurs ou les systèmes ne sont que des instruments de culture, plus ou moins élaborés, permettant de vouloir et de réaliser l'épanouissement des personnes. C'est toujours à l'homme qu'il faut en revenir. Ce n'est pas bon parce que c'est commandé, mais c'est commandé parce que

c'est bon pour l'homme. Et la norme éthique n'a de sens que par sa fonction pédagogique à l'égard d'un être cherchant difficilement les chemins de sa plénitude.

La morale en crise

Les vraies crises de la morale ne sont peut-être pas ce que nous imaginons, et le diagnostic n'est jamais aisé pour qui veut s'ériger en censeur des mœurs. En ce qui concerne la morale vécue, la dénonciation, aujourd'hui, est aisée. Il ne nous paraît pas indispensable d'ajouter quelque nouveau paragraphe à ces considérations attristées ou indignées, dont les pôles d'attraction privilégiés sont la perte du sens de l'autorité et la foire pornographique de Copenhague, sans oublier la drogue et la contestation universelle. Les faits nous sont connus, même si notre grille de lecture ne correspond pas toujours à celle de ces censeurs[5].

Nous préférons proposer les quelques réflexions suivantes :

a) On connaît la charmante animosité fraternelle qui oppose les chartistes, soucieux de documents et de minutes, à certains historiens, jugés par eux facétieux. « Nombre d'« historiens » (*sic*) du Moyen Age se contentent de lire les textes littéraires (d'un abord plus facile que les chartes ou les rôles de comptes) et de les transformer en sources historiques pour en tirer, avec un minimum de peine, des synthèses brillantes : on ne peut se défendre d'être inquiet lorsqu'on imagine le Tableau des mœurs du XXe siècle que pourra dresser, de même, l'universitaire de l'an 3000 d'après les écrits de Jean Genêt et le théâtre d'Ionesco ; et pour peu qu'il ait retrouvé — l'Histoire a de ces hasards — la collection de *France-Dimanche,* quelle figure ferons-nous devant les générations futures... »[6].

Nous aurions sans doute quelque surprise à découvrir le tableau des mœurs de la France paysanne du XVe siècle, de la

5. Cf. par exemple « Sodome et Gomorrhe », article de Marcel CLÉMENT dans *L'homme nouveau* du 5 novembre 1969.

6. Régine PERNOUD, *Aliénor d'Aquitaine,* Paris, 1965, p. 291.

cour des Rois très chrétiens, des cités italiennes du XVIe siècle, de Paris à la Restauration, etc. Disons d'un mot que la synthèse morale de saint Thomas d'Aquin n'est pas plus descriptive des mœurs du XIIIe siècle que *Hair* ne l'est des nôtres.

b) Les morales constituées portent souvent une lourde responsabilité dans les crises de la morale vécue. Une certaine façon de présenter l'exigence ou les exigences éthiques peut provoquer chez celui que l'on veut éduquer une réaction violente de désintérêt ou d'agressivité. Le relâchement des mœurs que l'on dénonce aujourd'hui provient, pour une bonne part, me semble-t-il, d'une crise extrêmement grave de la morale réfléchie. Il paraît important de souligner quelques traits de cette crise.

Pour éviter toute équivoque, redisons tout d'abord la nécessité absolue d'une éthique élaborée. Aucune personne, aucune société ne peut vivre de façon épanouie sans une éthique déterminée, pas plus qu'elle ne peut vivre sans système légal ou sans une organisation économique. Mais la grande tentation du moraliste est de se laisser prendre au piège de la déduction. L'attention du moraliste se fixe de plus en plus sur le contenu ; perdant de vue la fonction pédagogique de son entreprise, le moraliste est tenté de faire descendre l'absolu de l'exigence éthique fondamentale dans chacune des déterminations qui lui paraissent découler logiquement les unes des autres. A ce moment, on pourrait dire de la morale constituée qu'elle est « en roue libre », qu'elle tourne à vide, qu'elle n'embraie plus, ni sur le sujet concerné, ni sur la réalité globale au sein de laquelle se trouve immergé le sujet. Le souci — louable — d'objectivité se transforme en objectivisme, c'est-à-dire que le système moral se constitue en perdant complètement de vue l'homme qu'il doit éclairer et servir. Une vaste synthèse notionnelle est constituée, dans laquelle le bien et le mal sont déterminés en fonction d'un lien logique avec des prémisses, valeurs ou principes moraux. Les actes seront classés comme bons ou mauvais, sans qu'intervienne en aucune façon l'évocation du sujet en cause. Cette morale de l'objet s'est prise à son propre

piège ; elle se considère comme un absolu au service duquel l'homme doit venir se soumettre. Le lien entre la synthèse morale et la personne libre ne pourra se faire qu'à travers une casuistique qui sera comme un effort désespéré — et souvent plein d'humanité — pour faire se rejoindre les principes et le réel vécu.

c) Plaçons-nous à présent du côté du sujet, de la personne libre, en quête de sa plénitude et de son bonheur vrai. Face à ce système tout fait, tout élaboré, il ne se sent plus tellement concerné. Son élan vital ne se sent pas sollicité par cette quincaillerie oppressive d'interdits et d'obligations, dont il ne comprend pas, dans la plupart des cas, le bien-fondé. Confronté, à n'importe quel âge et dans n'importe quelle situation, à ce grand bloc monolithique que l'on appelle « la morale », il se sent jugé, écrasé et non pas appelé au meilleur de lui-même. La morale est en crise parce qu'elle s'est pétrifiée ; elle devient moralisme et ne peut dans son statisme qu'engendrer le légalisme. Peut-être n'est-il pas inutile de rappeler quelques-uns des critères qui permettent de dépister le moralisme :

— Les conduites, devoirs et règles, se présentent pour elles-mêmes. Le règlement, c'est le règlement ; ça ne se fait pas ; c'est comme ça parce que c'est comme ça ; c'est mauvais, puisque c'est défendu.

— En observant les règles prescrites, on devient juste. Le pharisaïsme renaît de façon inéluctable ; la justification par la loi est une conséquence immédiate d'une éthique figée.

— Aucune hiérarchie des valeurs n'est proposée. Tout est sur le même plan ; interdits et obligations voisinent les uns avec les autres comme les boîtes de conserve sur les rayons d'une épicerie.

— L'application de la morale est tout aussi statique que sa conception : il faut tout faire tout de suite. Avoir le bon comportement, prendre de bonnes habitudes, et les garder. La bonne religieuse, le bon prêtre seront ceux-là qui auront gardé toute leur vie les bons plis reçus au noviciat ou au séminaire.

Dans cette perspective, le passage à l'âge adulte sera considéré comme une catastrophe ne provoquant que ruines dans le bel édifice de l'enfance innocente. Il faudrait relire ici les pages vengeresses d'Emmanuel Mounier sur « le pieux jeune homme ».

— Le moralisme est une morale de l'ordre, plus sensible au désordre qu'à l'injustice.

— Essentiellement individuelle, la morale-moralisme est peu sensible aux dimensions collectives de l'existence humaine.

— Le moralisme est spontanément obsédé par les questions sexuelles, abordées d'ailleurs dans une indifférence complète vis-à-vis des données anthropologiques, psychologiques, physiques ou autres.

— Fondé sur la crainte et la sanction, le moralisme ne peut être qu'une morale de la culpabilité et non du péché ; c'est-à-dire une morale qui ne peut intégrer la valeur positive de la faute vécue comme pauvreté et non plus seulement comme misère. On verra apparaître une conception du sacrement de pénitence de type magique : « Se refaire l'âme toute blanche », « redevenir tout propre », etc.

De cette morale pétrifiée on pourrait dire qu'elle ne peut qu'engendrer ou la bonne conscience à bon marché, ou la culpabilisation permanente. On nous permettra de prendre dans un des plus classiques manuels de théologie morale, en usage dans bien des séminaires jusqu'après la dernière guerre, quelques exemples éclairants de ce que nous venons d'évoquer. Non pas pour quelque dérision facile mais parce que la plupart d'entre nous ont été introduits à la morale dans cet esprit et parce que c'est à ces « sources » que vont puiser ceux qui veulent se faire une idée de l'enseignement classique de la morale catholique.

Les exemples suivants sont tirés du *Précis de théologie morale catholique* par le R. P. Héribert JONE, 7e édition, Paris, 1938.

Les fiançailles

On ne peut forcer personne à se marier avec une personne entièrement inconnue. On ne peut donc considérer les relations en vue d'un mariage prochain comme une occasion nécessaire de péché. Mais rien n'est permis aux fiancés de ce qui est défendu aux autres célibataires (p. 240).

L'euthanasie

Donner des stupéfiants à un malade pour lui ménager une mort sans douleur (euthanasie) est illicite. Il est cependant permis d'en user ainsi avec un malade qui est bien préparé à la mort, quand il y a danger qu'il retombe dans le péché s'il n'est pas engourdi par les stupéfiants. Il est toujours défendu d'employer de tels moyens quand le malade n'est pas préparé (p. 110).

Le jeûne

Une interruption du repas principal est permise si elle ne dépasse pas une demi-heure. Si l'interruption dépasse une demi-heure, on commet un péché véniel ; si on dépasse l'heure, la faute ira jusqu'au péché mortel...

Quand, un jour de jeûne, quelqu'un a pris deux repas complets (sciemment ou sans penser au jeûne), le jeûne est devenu impossible ce jour-là. C'est pourquoi il pourra prendre encore un autre repas complet (p. 388).

L'aumône

Dans un besoin grave, on est obligé de secourir le pauvre autant qu'on peut le faire, sans renoncer à ce qui est nécessaire à un train de vie conforme à notre état. Dans le cas ou un pauvre dans ce besoin grave pourrait facilement trouver ailleurs du secours, on ne serait pas obligé gravement de lui venir personnellement en aide.

Dans un besoin ordinaire, on doit, d'une manière générale, aider les pauvres de son superflu et cela, d'après l'opinion de plusieurs auteurs, sous peine de péché véniel seulement. On n'est pas tenu cependant d'aider tous ces pauvres, il suffit d'en secourir quelques-uns. Celui qui, tous les ans, consacre 2 % de son superflu à cette fin, satisfait à son devoir de charité à l'égard de ces pauvres (p. 141).

Les baisers

Les baisers impétueux, prolongés et répétés constituent facilement un péché mortel. Il faut excepter les cas où ces

baisers et ces embrassements sont échangés entre parents et enfants (p. 236).

Qui oserait dire, à la lecture de ces textes, qu'il ne s'agit pas là d'une grave crise de la morale ? Une morale ainsi conçue est, en rigueur de terme, inhumaine et il lui est impossible de jouer quelque rôle pédagogique que ce soit vis-à-vis de la personne libre. Et nous voici peut-être au cœur du problème : le moraliste, riche des meilleures intentions du monde, est en fait, sans s'en douter, une nouvelle incarnation du Grand Inquisiteur évoqué dans *Les frères Karamazov*. La liberté est trop lourde pour l'homme ; il ne peut porter ce fardeau, dans sa faiblesse et sa bêtise congénitales ; il lui faut des médiateurs qui sauront monnayer, expliquer et le conduire pas à pas sur des chemins sûrs et tranquilles. « Ça, tu peux le faire, c'est bon » ; « ça, tu ne peux le faire, c'est très mauvais ». Mais cette pitié n'est au fond que mépris pour l'homme. « Qui ne voit, écrit le grand moraliste Vermersh, que le poids serait écrasant pour la plupart des chrétiens si on leur imposait la *préoccupation de chercher le meilleur* ? Le Christ a enseigné que son joug est doux et son fardeau léger ». Poser de telles affirmations n'est-ce pas recrucifier celui qui est venu dire aux hommes : « Soyez parfaits comme le Père céleste est parfait » ? Qui osera enfermer Dieu et son appel dans un catalogue du permis et du défendu ?

C'est peut-être pour avoir perdu le sens de sa fonction pédagogique, éveilleuse de liberté, que la morale est devenue marâtre tatillonne et triste ou, au mieux, « genitrix » infantilisante dont les enfants ne seront jamais que rachitiques sous-développés.

d) une dernière réflexion sur la morale en crise nous permettra de souligner l'aveuglement d'une morale pétrifiée. Tournant à vide, en roue libre comme nous l'avons déjà dit, la morale risque toujours de devenir de plus en plus étrangère à la réalité concrète vécue par les hommes. Son langage devient de plus en plus folklorique et elle ne répond plus aux questions vraies que se posent chaque jour les hommes d'un temps

donné. On se fixera, indignés, sur les errements sexuels des hippies (et ces errements sont vraiment des errements), mais on n'entendra pas la formidable clameur morale d'une génération qui revendique un monde dominé par l'amour et non plus par la guerre. On sera presque totalement insensible aux dimensions politiques et économiques de la morale. Sensibles jusqu'aux larmes à la détresse des enfants du tiers monde, nous voulons bien ouvrir notre cœur et notre bourse ; mais nous ne comprenons pas que, si nous étions vraiment moralisés, notre angoisse, face à la faim du monde, ne devrait pas tellement être de savoir que des millions d'enfants meurent de faim, mais de vivre dans un monde dont les structures politiques et économiques sont telles que le problème est insoluble. Mondialisation et personnalisation, usage humain des loisirs, urbanisme et vie collective, statut de la violence et de la guerre, interventions biologiques ou psychologiques sur la personne humaine, autant de chantiers ouverts aujourd'hui, sur lesquels la morale classique brille par son absence ; personne, d'ailleurs, ne songe à l'inviter !

« Il était dans son droit, mais il n'en n'est pas moins mort ». Le risque que fait courir une morale pétrifiée à ses sujets, c'est d'en faire des morts en règle ou, pour faire référence à notre image d'introduction, d'en faire des automobilistes, fixés dans un parking autorisé et s'imaginant excellents conducteurs.

Morale et mouvance

Il n'y a de morale que parce que l'homme est changeant. La morale est distance. Distance entre ce que l'homme est et ce qu'il peut et doit devenir. Des traits de l'homme se sont fixés ; il ne peut renier son histoire sans se nier. Il est absolument nécessaire de fixer et d'élaborer les règles de l'agir humain. Mais à chaque instant de son histoire, comme à chaque instant de l'histoire, l'homme est convié à des évaluations techniques qui ne pourront qu'entraîner des réajustements au niveau de l'éthique. Point n'est besoin d'être éducateur spécialisé pour savoir qu'il ne suffit pas de présenter à un enfant s'éveillant à la liberté le catalogue des choses bonnes ou mau-

vaises pour en faire un homme libre, exigeant, fraternel et créateur. C'est à chaque moment que la fonction d'éducation doit s'exercer, non réductible au système de références sur lequel on se base. Si l'étape de l'autorité exercée pour elle-même est une étape indispensable dans le développement de la personnalité, au stade de la petite enfance, le risque est énorme de ne jamais dépasser ce passage obligé. Notre époque qui a un grand sens de la liberté et de la responsabilité personnelles, est prête, pouvons-nous penser, à accueillir des normes éthiques par lesquelles elle se sentira appelée à un dépassement d'elle-même ; mais elle n'acceptera pas un code qui ne soit que code. C'est ici que notre image d'introduction doit être revisée quand il s'agit de l'éthique. Autant un code de la route apparaît comme artificiel, conventionnel et arbitraire, autant les normes qui se présentent à l'homme pour l'aider à devenir lui-même doivent s'enraciner au plus profond de ce qu'il est. Pour saint Thomas, comme pour les grands et vrais moralistes, la règle, la loi, ne sont que des transcriptions provisoirement extérieures d'une exigence intérieure du sujet. Le but de la loi, de la morale, n'est pas seulement de faire poser des actes bons, mais de faire devenir bon, c'est-à-dire de rectifier progressivement la raison et la volonté, afin qu'au terme le sujet fasse spontanément ce qu'il ne faisait au début que par obligation. L'ambition de la loi est de devenir inutile, car « pour le juste, il n'y a pas de loi » (saint Paul et Aristote). C'est d'une part parce que l'homme ne sera jamais un juste et d'autre part parce qu'il vit en société que l'éthique objective est une réalité absolument nécessaire ; mais, répétons le, la morale est pour l'homme et non l'homme pour la morale.

Le propre de l'exigence morale, formulée à l'intention d'un homme en quête de lui-même, doit rejoindre les plus profondes des aspirations du cœur et de l'esprit. L'exigence éthique doit se présenter comme une exigence, car elle est toujours en avant du sujet ; mais aussi comme un possible, car elle est pédagogue. Sartre ne disait pas autre chose en

affirmant que la morale devait être à la fois nécessaire et impossible. Entre les deux écueils d'un pur subjectivisme, n'acceptant aucune norme, aucune sagesse objectives, et donc aucune forme de contrainte, et d'autre part un légalisme sans âme, classant et jugeant sans pitié dans l'aveuglement au lieu d'éduquer dans la lumière et la lucidité, la morale se doit de devenir ce « fil d'or » dont nous parle Platon : apprenant modestement à l'homme à écrire sur la ligne, ni en dessus ni en dessous, elle est fil aux mains des dieux, permettant à ceux-ci d'animer la précieuse marionnette qu'est l'homme ; elle est « fil d'or » éveillant en nous « la race d'or ». Nous conduisant à notre liberté et non à quelque esclavage, la morale nous conduit à nous-mêmes ; et, nous conduisant à nous-mêmes, elle nous conduit à Dieu.

Indispensable pédagogue, la morale constituée ne sauve pas ; seule sauve l'invention sans fin de l'amour.

La Tourette, le 9 novembre 1969

Jean-Pierre LINTANF, o. p.

RÉFLEXIONS MORALES SUR UNE ENCYCLIQUE

Les remous suscités l'an dernier par l'Encyclique *Humanae vitae* s'apaisent. La brutalité du refus opposé à la contraception a été atténuée par les commentaires épiscopaux. D'autres problèmes occupent l'attention des croyants. Ce calme des passions invite à une lecture critique du document. Il ne s'agit pas d'ajouter aux blâmes ou aux louanges qui lui ont été décernés. Il ne sera pas question d'entériner ou de refuser la doctrine de l'Encylique, ni de manifester le bien ou le malfondé de la décision. Le projet de cet article est à la fois plus ambitieux et plus modeste : mettre en lumière l'argumentation morale étayant la décision et en manifester la faiblesse. Il me paraît en effet que les présupposés moraux et les concepts qui les expriment sont, pour une bonne part, responsables, ou bien de l'incompréhension avec laquelle l'Encyclique fut reçue, ou bien du fanatisme de ses défenseurs. L'écriture de l'Encyclique, du point de vue du raisonnement moral, témoigne de la crise que traverse aujourd'hui non pas tant le comportement moral que la réflexion morale. Récemment, à un congrès, les moralistes concluaient : « La morale est entièrement à repenser ». Le jugement est banal si un effort réel n'est pas entrepris pour la repenser ; il est, en tout état de cause, typique de l'insécurité, non pas tant de nos pratiques, car le plus souvent elles se conforment à des modèles anciens, que de nos raisons et de notre langage. La réflexion hésite à fonder ce qui naguère paraissait insoupçonnable : je songe ici à la moindre évidence du rapport entre l'institution conjugale et l'amour humain.

L'Encyclique *Humanae vitae* n'échappe pas à la moindre crédibilité de l'argumentation traditionnelle en morale. Le document de la majorité, favorable à la contraception, ne convainc pas davantage : les concepts moraux qu'il utilise ne sont pas adéquats. L'Encyclique n'innove pas, elle reprend en substance les conclusions naguère écrites par Pie XI et Pie XII. La réflexion morale n'a pas progressé. Au contraire, elle donne une impression d'archaïsme qui la rend hésitante. Cette hésitation ne porte pas sur la teneur du jugement, mais sur ses attendus. Le pape Paul VI en est conscient : « L'assentiment, écrit-il, est dû non pas tant à cause des motifs allégués que plutôt en raison de la lumière de l'Esprit-Saint dont les pasteurs de l'Eglise bénéficient à un titre particulier pour exposer la vérité » (§ 28). Le pape remet en mémoire la règle d'interprétation des documents majeurs dans lesquels l'Eglise exprime sa foi. Peut-on transposer à une Encyclique portant sur un agir moral ce qui vaut pour les données fondamentales de la Révélation dont l'Ecriture est le témoin autorisé ? Quoi qu'il en soit, cet appel à l'autorité du document, malgré la faiblesse ressentie de son argumentation morale, explique l'insistance des commentateurs sur cette autorité. J'ai lu récemment sous la plume d'un théologien de renom, le P. Rondet (*Bulletin des Facultés catholiques de Lyon,* juil.-déc. 1969) que le problème de fond posé par l'Encyclique était un problème d'autorité. Je n'en crois rien. Le problème est d'abord moral : je doute en effet qu'on puisse imposer un comportement comme moral si le sens de ce comportement n'a pas été rationnellement élucidé. L'agir humain ne peut être détaché de son sens. Affirmer l'immoralité de la contraception « artificielle » sans qu'en soit rationnellement manifestée la contradiction avec l'amour humain, c'est faire appel à une moralité uniquement fondée sur une obéissance aveugle. C'est faire bon marché de la signification d'un impératif moral pour le développement intégral de l'homme. L'obéissance à une autorité externe ne fonde pas de soi une conduite sensée et donc morale entre l'homme et la femme. La moralité de la conduite doit émerger du sens même de ce rapport. Bref, les concepts moraux ne

sauraient être importés de l'extérieur : ils doivent être, si on désire qu'ils soient intelligibles et pratiques, au niveau de l'agir qu'ils règlent.

Ce cahier de *Lumière et Vie* est consacré à la réflexion morale. Celle-ci affecte l'argumentation d'une Encyclique. La lecture critique portera donc essentiellement sur les concepts moraux utilisés par ce document pour établir le bien-fondé de la conclusion. Il est vain de quereller sur l'autorité du document pontifical. Il est plus sérieux de s'interroger sur le cheminement réflexif et moral de l'Encyclique. Cette interrogation prendra en considération la méthode, l'image du monde sous-jacente, la soumission à l'ordre objectif, le problème du sens et la non-historicité des critères moraux.

I. LA MÉTHODE

La méthode utilisée par l'Encyclique est déductive. Ainsi y lit-on : « L'amour conjugal révèle sa vraie nature et sa vraie noblesse quand on le considère dans sa source suprême, Dieu qui est Amour » (§ 8). Cette affirmation s'applique évidemment à toutes les formes de l'amour humain : l'amour fraternel, l'amour maternel, l'amour paternel, l'amitié, etc. La révélation d'un Dieu qui est Amour éclaire et situe toutes les formes humaines de l'amour et de l'amitié : elle ne dévoile pas pour autant la « nature » de chacune. Ce procédé déductif conduit à affirmer des généralités qui occultent la signification de l'amour entre l'homme et la femme. Le paragraphe 9 prouve le danger de la méthode : y sont décrites les qualités de l'amour conjugal, son caractère pleinement humain, sa totalité, sa fidélité, son exclusivité, sa fécondité. En réalité, ces qualificatifs n'émergent pas d'une description de l'amour entre l'homme et la femme, ils sont projection dans notre monde de l'Amour divin. Ce n'est qu'à la fin du paragraphe 9 qu'est introduite, par une citation de *Gaudium et Spes* (n° 50), l'ordination de l'amour conjugal à la procréation :

> « *Le mariage et l'amour conjugal sont ordonnés par leur nature à la procréation et à l'éducation des enfants.*

De fait les enfants sont le don le plus excellent du mariage et ils contribuent grandement au bien des parents eux-mêmes ».

La description de l'amour conjugal, faute d'une analyse de la sexualité, est à la fois mystique et approximative : mystique, car sa vraie nature est en Dieu ; approximative, car la seule mention de son originalité est la procréation.

Sans doute, objectera-t-on, l'Encyclique tient pour connue la signification de la rencontre de l'homme et de la femme, de la sexualité. En fait, cette supposition est malencontreuse : l'Encyclique, en ne reprenant pas à nouveau l'analyse, en ne procédant pas inductivement, se prise de bases anthropologiques pour fonder son projet moral. Elle s'en tient à quelques approximations : ainsi parle-t-elle d'union pour désigner le sens affectif de l'expression sexuelle et de procréation pour déterminer sa finalité. Aucun effort d'analyse anthropologique ne paraît avoir été fait en vue d'élucider le lien entre ces deux aspects de la sexualité. Ce lien est pour elle donné de façon évidente dans le processus biologique et en conséquence dans la nature de l'homme et de la femme. Il ne lui paraît pas utile d'expliciter ce qui n'échappe à personne.

Cette méthode que j'appelle, faute de mieux, déductive (des esprits malicieux diraient : théologique) conduit à tenir pour évident et sensé ce qui se donne immédiatement à voir dans l'expérience. L'Encyclique n'utilise aucun mode d'approche critique pour manifester ce qu'implique le projet de l'amour conjugal. Aussi le caractère fécond de l'amour entre l'homme et la femme est une imposition de la nature biologique, il n'est pas rattaché plus essentiellement à l'originalité de la conduite amoureuse, à son sens. On pourrait faire les mêmes remarques à propos de la fidélité et de l'exculsivité de cet amour : comment ces qualités sont-elles immanentes au lien original entre l'homme et la femme ? Rien n'en est dit, sinon cet appel à de beaux exemples :

« *Fidélité qui peut être difficile, mais qui est toujours possible et toujours noble, nul ne peut le nier.*

> *L'exemple de tant d'époux à travers les siècles prouve non seulement qu'elle est conforme à la nature du mariage, mais encore qu'elle est source de bonheur profond et durable* ».

L'insuffisance de cette méthode apparaît en pleine clarté lorsque l'Encyclique veut établir l'immoralité de la contraception autrement que par le recours à un concept abstrait de nature. Elle fait alors appel aux conséquences expérimentales et néfastes de la contraception. Celles-ci, en réalité, ne prouvent pas l'immoralité de la conduite contraceptive, elles mettent en relief l'ambiguïté des moyens techniques.

Le paragraphe 17 présente quatre conséquences graves de la contraception : la facilité de l'immoralité en vertu de la non-sanction procréatrice de la rencontre sexuelle, la condamnation de la femme à être un objet de jouissance, le pouvoir excessif accordé aux autorités publiques dans la planification des naissances, le risque d'arbitraire des hommes dans cette planification.

Ces conséquences ne sont pas immédiatement impliquées dans la contraception, elles seraient le fruit d'une conduite contraceptive irrationnelle. Malheureusement la méthode utilisée par l'Encyclique lui interdisait de faire appel à une conduite rationnelle en matière de contraception. Celle-ci serait fonction du sens de la sexualité et de l'amour, des coordonnées sociales, économiques, politiques, etc. Seul un ensemble de facteurs pourrait permettre d'en établir la rationalité. Pour l'Encyclique, la rationalité est incluse dans la nature, reflet de l'ordre divin :

> « *Dieu a sagement fixé des lois et des rythmes naturels de fécondité, qui espacent déjà par eux-mêmes la succession des naissances* ».

Cette façon d'envisager la rationalité explique l'identification pratique entre conduite sexuelle irrationnelle et donc immorale, et contraception. Cette identification n'est pas le fruit d'une analyse des conduites contraceptives, elle est la pro-

jection d'une image du monde : l'ordre naturel comme raison dernière.

II. L'IMAGE DU MONDE : L'ORDRE NATUREL

La méthode de l'Encyclique est déductive non seulement parce qu'elle situe la vraie nature de l'amour conjugal en Dieu, mais parce que l'ordre moral objectif est le médiateur nécessaire d'une conduite droite : « L'ordre moral objectif est établi par Dieu et la conscience droite en est le fidèle interprète » (§ 10). Il n'est pas suffisant de savoir que Dieu-Amour révèle la vraie nature du mariage ; Il est un modèle qui a besoin de déterminations concrètes : celles-ci seront données par l'ordre objectif dans lequel s'inscrit l'amour conjugal. Cet ordre est la loi naturelle telle qu'elle apparaît dans l'être de l'homme et de la femme. L'argumentation de l'Encyclique en matière de contraception est fondée sur cette appartenance du mariage à un ordre, et celui-ci n'est pas autre que le lien fondé dans la nature elle-même entre l'acte sexuel et la procréation. Ce lien précise la finalité objective de l'acte conjugal. L'ordre de la nature, révélé dans le cas présent par la relation intrinsèque entre sexualité et procréation, est la grille de lecture de l'intentionalité divine ; il est donc le modèle à suivre pour imiter dans l'amour conjugal l'auteur de cet amour, Dieu.

Cette perspective une fois admise, il est logique de baser la moralité conjugale sur le concept de nature, devenu loi et exigence. Il est également logique d'établir une différence dans la moralité entre la contraception s'accordant aux rythmes agénésiques de la nature, et celle qui violente la nature. En effet, la moralité est commandée par l'objectivité de l'ordre naturel.

Cette argumentation à partir d'un ordre objectif, ayant valeur d'un impératif moral parce qu'il révèle la volonté de Dieu, a soulevé de multiples difficultés. Mais trop souvent celles-ci proviennent de problématiques étrangères à l'Encyclique. Elles ne tiennent pas suffisamment compte du fait que l'image du monde sous-jacente à cet ordre naturel ayant valeur

d'un impératif moral, doit, ou bien être acceptée totalement ou bien être rejetée non moins totalement. Dans le cas présent, en vertu de la cohérence de l'image, la loi naturelle est immédiatement donnée dans l'expérience par le lien entre sexualité et procréation. La loi est le processus biologique lui-même : agir moralement, en matière sexuelle, c'est d'abord respecter ce processus. La rationalité de l'agir humain est entièrement déterminée par la rationalité d'un processus expérimental. Pour manifester l'importance de cette affirmation, je prends un point de comparaison. Il est dit : « Tu ne tueras pas ». Peu de moralistes font de ce principe un absolu matériel ; la plupart le situent dans un ensemble qui établit une distance entre le concept impératif, ne pas tuer, et le fait matériel de tuer : en certain cas, tuer n'est pas immoral. Il n'en va pas de même ici : « User du don de l'amour conjugal en respectant les lois du processus de la génération, c'est reconnaître que nous ne sommes pas les maîtres des sources de la vie humaine » (§ 13). Dans le premier cas, la rationalité du rapport à autrui n'est pas immédiatement impliquée dans un processus matériel, ne pas tuer ; elle est fonction d'un ensemble social, l'acte empirique n'est donc pas un absolu. Dans le second cas, l'empirique du processus de génération est une détermination absolue du comportement moral. Les facteurs sociaux, intersubjectifs, culturels, n'interviennent pas. L'absolu est dans l'empirique lui-même, parce que cet empirique est immédiatement révélateur d'un impératif divin.

Si l'Encyclique a été fort mal reçue, s'il a fallu des montagnes de commentaires épiscopaux pour apaiser les croyants, ce n'est pas seulement à cause de la difficulté du comportement sexuel qu'elle impose, c'est plus radicalement à cause de l'impossibilité pour nos contemporains de percevoir la rationalité impérativement morale d'un processus empirique. L'image du monde à laquelle se réfère l'Encyclique est pour nous dénuée de sens.

Dans notre image du monde, un processus naturel est rationnel dans la mesure où il s'inscrit dans une loi expérimentalement discernable. Il n'est pas rationnel au sens où il

déterminerait moralement une conduite. Par rapport à l'homme, quelle que soit la rationalité scientifique de ses lois, la nature est « irrationnelle ». Ainsi en est-il du processus de la génération qu'il s'agit de rationaliser en vertu des impératifs éducatifs, sociaux et intersubjectifs. La rationalité morale du processus se situe du côté de l'homme, et non pas du côté de la nature. C'est l'homme qui construit la rationalité morale à partir d'une multitude de facteurs. Ceux-ci ne sauraient être non-critiqués, donc immédiatement impliqués dans un processus naturel. La technique est le moyen pour l'homme de faire entrer la « nature » dans son projet. Dès lors, privilégier un processus naturel au point de l'élever à la valeur d'un impératif moral paraît incompatible avec l'attitude de l'homme moderne à l'égard du monde naturel et de la biologie elle-même. Affirmer que Dieu a sagement fixé des rythmes naturels ne s'accorde pas à l'expérience à la fois scientifique et quotidienne de la nature. Des vues de ce genre risquent de nous conduire aux errements de théologiens du XIXe siècle qui ont vu dans les lois économiques libérales des lois naturelles inviolables parce que révélatrices de la volonté de Dieu. Bref, la « nature » n'est pas un ordre pour l'homme. Cet ordre est à inventer en tenant compte des lois scientifiques de la nature et non en les respectant comme des tabous et des impératifs moraux.

Non seulement l'Encyclique demande de discerner dans l'ordre naturel un impératif moral, mais elle y découvre encore l'intentionalité divine. En conséquence, l'homme ne saurait devenir libre, humain, que dans la reconnaissance et l'acceptation de l'intention divine qui lui est signifiée par l'ordre naturel. Il ne pourrait donner sens et consistance à son propre projet qu'en l'accordant à cette intention concrétisée pour lui dans la nature. Ainsi le projet de l'amour conjugal est déjà inscrit dans la nature, avant même qu'intervienne toute reprise intersubjective. Et l'amour humain ne peut être « honnête », pour reprendre le vocabulaire de l'Encyclique, que s'il est conforme au processus naturel. La dimension intersubjective de l'amour est seconde dans l'ordre moral : elle justifie que

les époux s'unissent pendant les périodes agénésiques. Il s'agit là évidemment d'une transposition de la vieille idée de l'union sexuelle entre époux comme remède à la concupiscence. Définir l'amour conjugal, c'est le décrire à partir de son rôle dans la nature. La description subjective, par contre, aboutit à mettre entre parenthèses toute analyse de la sexualité pour s'en tenir à des généralités sur l'amitié spirituelle et l'amour : humanité, fidélité, exclusivité, etc. Les concepts moraux sont des concepts objectifs. Décrivant un ordre de nature, révélation d'un ordre divin, ils sont l'expression d'une volonté impérative. La nature a besoin de l'homme pour réaliser sa propre intention qui est celle de Dieu. La noblesse de l'agir humain est de se soumettre à cet ordre, réfraction empirique de l'éternelle volonté de Dieu sur l'amour humain. L'image du monde soutenant ces concepts moraux est celle d'une nature à laquelle l'homme ne doit pas toucher, qu'il doit vénérer et respecter comme l'indice d'une parole impérative. La vertu suprême est l'obéissance, la soumission à la nature.

III. LA SOUMISSION ET LE PROBLÈME DU SENS

L'homme a pour idéal moral de s'identifier à un modèle naturellement donné. Le paragraphe 16 montre que le concept d'obéissance à un ordre naturel, expression de la volonté divine, est le concept moral par excellence. Il s'agit de répondre à l'objection provenant du principe posé au paragraphe 11: « Tout acte matrimonial doit rester ouvert à la transmission de la vie ». Ce principe paraît déclarer illicite l'échange sexuel lors des périodes agénésiques. Il en serait bien ainsi si l'intentionalité visée était subjective. En réalité, l'intentionalité est dans le processus naturel. Le paragraphe 16 l'explique fort bien : « Dans l'un et l'autre cas (c'est-à-dire ceux qui usent de contraceptifs et ceux qui se fient aux rythmes naturels), les conjoints s'accordent dans la volonté positive d'éviter l'enfant ». L'intention subjective, remarque l'Encyclique, est donc la même, elle est contraceptive. Pourtant dans un cas, elle

est immorale, et dans l'autre, morale. C'est que cette intention ne s'harmonise pas de la même manière au processus naturel : si celui-ci est agénésique, il n'est pas porté atteinte au principe que tout acte matrimonial doit rester ouvert à la transmission de la vie. C'est la nature même du processus de n'être pas toujours fécond. L'homme se soumet à ce processus. La dimension intersubjective de l'amour doit se couler dans ce processus : manifester de l'affection à sa femme, sans vouloir pour des raisons pleinement justifiées risquer une grossesse, n'est moral que là où l'échange sexuel s'accorde intégralement à la nature. La détermination naturelle est donc plus fondamentale que le sens de l'expression aimante.

Le modèle moral est celui de la soumission à un ordre. La rationalité de la contraception doit s'insérer dans cet ordre, et non pas être inventée par le génie humain. C'est donc en toute logique que le pape peut demander de connaître avec plus de certitude les rythmes naturels. La morale ici prônée n'exige pas la création d'un sens par l'homme, l'élaboration d'un projet rationnel d'une conduite. Ce sens est déjà là, dans l'ordre : il est extérieurement donné. L'homme doit le reconnaître et s'y soumettre, même s'il ne comprend pas comment cette obéissance le mène à la liberté, à l'amour et à la responsabilité.

L'argumentation morale de l'Encyclique pose le problème du sens d'un agir humain. La morale y paraît être un impératif extérieur, objectif. A mon avis, cette argumentation explique la violente réaction des chrétiens. Malgré les paragraphes 7, 8, 9, 10 sur l'amour conjugal et la paternité responsable, aucune réflexion sur la relation entre l'homme et la femme, la sexualité en général, n'étaie la morale proposée. Sans doute y a-t-il des allusions à l'affection, à la fidélité, à l'union ; dans l'introduction, d'autre part, est mentionnée l'importance des données économiques et politiques. Ces considérations sont marginales et auraient pu ne pas être faites, car tout l'édifice de la morale conjugale tient dans l'intentionalité de la nature, signe de la volonté divine, qui manifeste le caractère irréductible et absolu du lien entre sexualité et procréation. L'ordre

de la nature ou le processus biologique et donc spécifique commande tout le comportement de l'homme : c'est en effet l'intégration au rythme de l'espèce qui fait de l'amour humain un amour honnête. La complexité et la signification de la rencontre entre l'homme et la femme disparaissent au profit d'un rapport à la nature déterminant l'obligation morale. Ce n'est ni le conjoint, ni le lien créé à développer et à approfondir qui sont premiers dans l'élaboration de la morale, mais une détermination empirique, le processus biologique, fort souvent fantasque, revêtant une signification divine. Le respect de ce processus biologique, fût-il élevé à la dignité de révélateur de la volonté divine, peut-il donner suffisamment sens à la conduite mutuelle de l'homme et de la femme ?

Un concept moral, me semble-t-il, n'est pas seulement un impératif, une obligation ; il est donateur de sens. Pour l'agir humain, l'expression objective de ce qui libère la liberté doit paraître signifiante et favoriser la communication sociale. Dans le cas présent, le processus biologique comme l'impératif moral joue tout au plus le rôle d'un obstacle incitant à la maîtrise de l'instinct et ouvrant de ce fait à une expression vraiment assumée de l'amour. Mais ce n'est pas le processus biologique comme tel qui est signifiant pour la rencontre sexuelle : son sens est immanent à la réalité intersubjective de l'expression. La maîtrise humaine de la sexualité, l'intentionalité pleinement respectueuse du conjoint existent, comme le montre l'expérience de nombreux couples, indépendamment de la reconnaissance du processus naturel comme une obligation.

En réalité, la reconnaissance du caractère obligatoire du processus biologique peut avoir un sens, mais il n'est pas directement lié au respect du conjoint et à la signification de l'amour conjugal. Ce sens s'identifie à la soumission à l'ordre naturel, et à l'amour de cet ordre. La méthode déductive oriente vers une pure objectivité, le problème du lien entre l'homme et la femme. A plus d'un, cette problématique a paru réactionnaire.

Je n'entends pas dire par là que prôner la contraception est une attitude révolutionnaire : ce peut être un alibi. Ce qui est réactionnaire dans l'Encyclique, ce n'est pas le refus opposé à la contraception artificielle, c'est l'argumentation sous-jacente à ce refus. Rattacher l'immoralité de la contraception à l'impératif d'un processus naturel, et ne pas essayer de le fonder sur une analyse du sens de l'amour humain, c'est détourner la morale de l'intersubjectivité, des tensions sociales et de l'histoire pour la cristalliser en des lois naturelles ; c'est donc penser la conduite humaine d'après un modèle applicable aux choses, car c'est fixer le critère de moralité à un plan matériellement déterminé et le rendre de ce fait sans signification pour un grand nombre de femmes prisonnières des fantaisies de la nature ou des imprévus sociaux. Au lieu d'avoir pris en considération les sujets réels et la rencontre entre l'homme et la femme, l'Encyclique s'obstine à privilégier un processus biologique, donc à l'abstraire de la totalité du comportement humain. L'aspect réactionnaire de cette morale vient du critère de moralité auquel elle se réfère : un déjà-là. En conséquence elle propose comme modèle à l'amour humain, non une utopie régulatrice et dynamique, mais une loi nécessairement statique. Ce point de vue exclut le caractère foncièrement historique de tout amour humain et conduit à la révérence à l'égard d'un ordre naturel établi.

IV. LA NON-HISTORICITÉ DES CRITÈRES MORAUX DE L'ENCYCLIQUE

La Majorité, au sein de la Commission réunie pour étudier le problème de la contraception, avait été sensible à la dimension historique de tout amour humain. Elle avait introduit pour le souligner le « principe de totalité ». Un acte ne doit pas être évalué en fonction de sa seule teneur abstraite, mais en vertu de sa situation dans le dynamisme d'une vie. Cette manière de voir ôtait au processus biologique sa valeur de critère absolu dans l'ordre de la moralité. La Commission ne niait pas le lien entre sexualité et procréation, elle l'histori-

cisait en faisant de la fécondité un fruit de l'amour humain responsable. Sans doute l'Encyclique défend-elle la paternité responsable, mais, rejetant le principe de totalité, elle arrache à l'histoire du couple le lien entre sexualité et procréation pour le situer dans l'absolu de la nature. Pour la Commission, aucun critère n'est absolu, sinon celui d'un amour qui tend de par sa signification même à être fécond. Cette fécondité est rationnellement planifiée en vertu d'une multiplicité de facteurs, économiques, sociaux, affectifs, médicaux, éducatifs, etc. La contraception technique s'intègre à cette multiplicité de facteurs dont le point de convergence et le régulateur moral est l'amour même des époux en tant qu'il vise à être fécond. Ce critère de la moralité est historique parce que précisément il est réellement transcendant, utopique, dirai-je. Il est à chaque instant immanent à tous les facteurs concourant à l'amour d'un couple et transcendant à tous ses facteurs comme l'amour lui-même qui n'en a jamais fini de naître et de se dire. La fécondité est dès lors humainement pensée, c'est-à-dire historiquement. Le couple, visant à manifester son amour dans l'enfant, fixe la naissance en fonction de sa propre histoire, du cheminement de son amour, et des possibilités économiques et éducatives.

L'Encyclique n'a pas cru devoir suivre cette façon de penser. Elle a rejeté le principe de totalité. Du même coup, elle naturalisait le critère moral, et, en le naturalisant, lui ôtait toute portée utopique, régulatrice, toute valeur trans-historique. C'est précisément parce que le critère est projeté dans le pur empirisme du processus biologique qu'il cesse de polariser le développement d'un amour et d'intégrer tous les autres éléments rationalisant la décision de fécondité. Certes, l'Encyclique s'efforce d'arracher ce critère à l'empirisme : elle en fait l'indice absolu de la volonté divine et le signe que l'homme n'est pas le maître de la vie. Malgré cette identification entre nature et parole exigeante de Dieu, le critère demeure an-historique : il n'est pas régulateur d'un amour. Il propose un interdit et non une utopie. Il atomise le comportement et laisse l'amour humain sans dynamisme régulateur

au niveau de son expression charnelle. La seule histoire du couple est pécheresse, comme le laisse entendre le paragraphe 25, exhortation à recourir au sacrement de pénitence.

Avoir situé les concepts moraux au niveau d'un ordre objectif naturel les prive de sens pour l'évolution progressive d'un amour humain. Ces concepts n'ont pas prise signifiante sur l'histoire. L'image du monde naturel conduit à arracher le couple au cheminement de l'amour humain. L'idéal proposé, le respect d'une loi naturelle, est trop déterminé pour être source d'une création et instrument d'une histoire.

*
* *

Admettons que l'Encyclique ait eu raison de s'opposer aux moyens contraceptifs techniques. Cette raison est pour le plus grand nombre inaudible : elle est abstraite et sans portée morale puisque l'immoralité de la contraception technique n'a pas été pensée en fonction de la signification de la sexualité et de l'amour. Mais peut-être était-il impossible d'affirmer une position aussi radicale en dehors d'un système statique. Il vaudrait la peine de faire l'expérience : la contraception serait-elle immorale, c'est-à-dire contradictoire au sens de l'amour humain, si on la refusait à partir d'une analyse de la sexualité et de sa signification pour le développement libre de l'homme ? Je n'ai pas à répondre à cette question. Ma lecture était critique. Il a suffi de montrer combien des concepts moraux archaïques, liés à une image du monde qui n'est plus nôtre, occulte le propos d'une Encyclique qui a voulu être une défense de l'amour conjugal. Loin d'avoir passé pour libératrice, l'Encyclique, en vertu de ses présupposés philosophiques, a fait douter de la force vivifiante de l'Evangile. Ce n'est pas un des aspects les moins dramatiques aujourd'hui de la morale théologique, que, voulant être au service de l'homme dans son histoire, elle paraisse confirmer peu ou prou tout ordre réactionnaire et travailler à la servitude des hommes. Le hiatus entre nos intentions et les conséquences de nos théories morales devrait inciter à reprendre honnêtement le problème de nos concepts moraux.

Christian DUQUOC, o. p.

CRISE ET VÉRITÉ DU LANGAGE ETHIQUE

A la mémoire de Georges Bastide

Nous ne pouvons plus, en présence de la crise morale que traverse l'homme actuel, et qui est communément reconnue comme un fait, retrouver la clarté et l'assurance du jugement qui en prendrait la mesure[1]. Nos mœurs ne sont pas seules en cause ; notre langage même est en accusation : il *ne* nous offre *plus* les repères assurés qui fonderaient le diagnostic du mal présent et l'assurance d'une nouvelle certitude ; le tribunal, s'il en est un, se trouve désormais ailleurs.

Le *maintenant* de la crise apparaît spontanément comme la perte d'un *autrefois* où les êtres étaient organiquement liés par des mœurs, par une moralité existante. Réelle ou imagimaire, cette image du passé mérite d'être interrogée. Elle cache dans la représentation d'une origine perdue ce que nous ne pouvons pas renoncer à vouloir comme un terme : ce qui nous interdit de souscrire sans réserve à une morale héroïque pour laquelle tout accomplissement, placé dans l'intimité du vouloir, renoncerait à prendre forme dans le monde. En un mot, elle nous oblige à porter notre attention sur la réalisation

1. Cf. *Fêtes et Saisons* n° 238, octobre 1969, « La Morale en question », p. 6 et 5. (Je me borne à recueillir telle quelle l'expression d'un sentiment aussi fort et répandu qu'impuissant à fonder un diagnostic sur lequel l'accord serait réalisé bien que l'on cite volontiers érotisme ambiant et irresponsabilité en matière de sexualité, emprise du gain et dureté ou absence de scrupule dans les relations de travail, manque d'intérêt pour la vie politique et repli sur la vie privée, etc.).

du sens, qui n'est plus alors simple exigence, dans une communauté effective des hommes et, de manière corrélative, sur le rassemblement des individualités dans la communauté du sens : réalité des mœurs qui serait à la fois sens existant et existences unifiées, dans laquelle le langage prenant lui-même place parmi ces mœurs retrouverait son autorité en exprimant ce qui est. Traitant de la loi qui exprime dans la cité grecque la volonté de chacun et de tous, Hegel écrit : « Elle (cette volonté) n'est pas non plus un commandement, simple devoir-être, au contraire, elle *est* et elle *vaut* »[2].

La certitude, sans doute confuse mais massive, que l'autorité reste inséparable de l'existence se retrouve dans la mise en accusation présente du langage éthique et, plus généralement, de la culture. Le réquisitoire communément inspiré par le célèbre trio — Marx, Nietzsche, Freud — atteste au moins que l'on demande à un langage qui ne montre plus sa puissance, celle qu'il cache[3]. Il convient donc de s'interroger sur la *puissance du langage éthique* : comment pourrait-il assurer ses prises sur la réalité et quelle réalité donnerait-il en partage ?

I. PUISSANCES DU LANGAGE

La pensée des mœurs éclaire par contraste, dans le présent, non seulement la séparation du langage éthique et de la réalité mais l'éclatement du langage qui prétend gouverner la pratique. D'une part, le langage proprement *éthique*, celui du précepte et de la conversion, semble frappé d'impuissance ; il est supplanté par un autre type de langage, celui de la *rhétorique*, en mesure d'exercer une action sur l'homme effectivement constitué et régi par les forces que représentent ses passions. Il se pourrait d'autre part, non seulement que la puissance de l'expression rhétorique se révèle en définitive faiblesse puis-

2. G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Hoffmeister, p. 310.

3. Il va sans dire que je ne me prononce pas ici sur les ressources effectivement offertes par ces auteurs ; elles me paraissent loin d'être tombées dans le domaine commun.

qu'elle n'ébranle pas l'emprise des passions, mais que sa contestation apparemment victorieuse du précepte ne puisse se présenter qu'à l'ombre même du précepte, dont elle cache la puissance propre. Division et unité des langages qu'il importe de clarifier.

*
* *

Le langage rhétorique semble bien avoir établi son prestige sur l'échec, prétendu ou réel, du langage de la vérité[4]. Selon Strauss[5], une mutation significative s'accomplit au seizième siècle. L'enseignement philosophique du précepte, l'idéal d'une vie contemplative avaient trouvé jusque là complément et appui dans une rhétorique destinée à résoudre les problèmes d'application et, notamment, à éclairer l'action humaine dans le choix de ses moyens : perspective d'abord de conversion, *ontologique* et non *anthropologique*. Or le doute qui atteint l'efficacité du précepte ne tend pas seulement à dresser l'un contre l'autre précepte philosophique et exemple historique ; il consacre le privilège de l'exemple. La perspective se transforme. L'idéal de contemplation et le souci de conversion cèdent le pas à la vertu aristocratique — cherchée non pour elle-même mais pour la gloire qu'elle s'acquiert — et au gouvernement des passions : *primat de l'anthropologie* qui consacre, dans la tradition rhétorique[6], celui de l'histoire.

Selon Amyot, l'histoire « fait avec beaucoup plus de grâce, de puissance et de célérité ce que font les livres de philosophie morale : car les exemples ont plus de force pour mouvoir et instruire que les arguments et preuves de raison en leurs préceptes précis, parce que les exemples sont les figures de nos actes et sont accompagnés de la totalité des circonstances. Alors

4. Seul est considéré ici le langage rhétorique à fondement psychologique, non celui qu'enseigne Platon dans *Le Phèdre* où il traite de la communication effective du vrai, de son « inscription » dans l'âme.

5. Léo STRAUSS, *The Political Philosophy of Hobbes...*, 2d Impression, The University of Chicago Press, 1959 ; cf. en particulier le chap. VI (notamment p. 79-95).

6. *Op. cit.*, p. 82.

que raisons et démonstrations sont générales, visent à prouver les choses et à les inculquer de force à l'entendement, les exemples visent à montrer les choses dans la pratique et l'exécution, parce qu'ils ne déclarent pas seulement ce qui est à faire mais produisent aussi un désir de le faire »[7]. La réduction du langage philosophique à celui du précepte, étranger au monde des actes, et qui n'opère pas ce qu'il dit, est révélatrice. Elle est solidaire du privilège reconnu à l'exemple qui *traduit une conception et du langage adapté à la pratique humaine et de la réalité sur laquelle il assure ses prises.* Cette réalité est précisément celle de l'homme tel qu'il existe en fait, mû par des forces, les passions qui produisent des actes et qu'il importe de plier à un ordre effectif, moral ou politique, non pas en lui demandant de renoncer à ses passions mais en profitant de leurs conflits pour jouer de l'une contre l'autre[8]. Le modèle du langage emprunté à la rhétorique inspire donc le recours de la pédagogie morale à l'histoire. « *Il évite l'obéissance* »[9], c'est-à-dire très précisément le passage de l'exigence qui définit le précepte à la réalité. L'histoire commémore les grandes actions du passé, celles qui, effectivement arrivées, portent le sceau du réel et qui, maintenant reconnues et rappelées, se sont effectivement imposées à la mémoire et à l'approbation des hommes. Elle réunit l'autorité du fait et celle du sens qu'il propose, sans le détacher du fait lui-même et en lui conférant l'autorité, de fait aussi, que représente la suite des générations. Il ne s'agit pas d'un tribunal qui imposerait ses sentences par pression ou intimidation. Comme le montre très clairement le texte d'Amyot, c'est parce que l'histoire montre l'homme en sa pratique et son accomplissement qu'elle suscite le «désir de faire», en définitive, le désir de s'insérer dans une *communauté* qui ait l'autorité de *l'existence,* d'une existence fût-elle passée.

On n'a pas de peine à reconnaître ici le prestige des mœurs, présent et aussi en question dans le modèle rhétorique où il ne

7. *Op. cit.,* p. 82-83.
8. *Op. cit.,* p. 92.
9. *Op. cit.,* p. 93.

s'impose que par un détour. Certes les problèmes d'opportunité, d'adaptation l'emportent sur les questions de légitimité ; l'histoire ne renseigne directement que sur l'échec ou la réussite[10]. Mais échec et réussite sont ici ceux de l'homme en communauté de telle sorte que le modèle du langage rhétorique doit être lu sur deux plans. Il donne en clair le mode d'expression qui assure effectivement ses prises sur l'homme défini par la force de ses passions et le caractère constatable de ses actes. Ce qu'il ne dit pas, bien qu'en vérité il le présuppose, c'est qu'il vise à établir entre les hommes l'unité réalisée auparavant par l'obéissance au précepte, voire la conversion intime à une réalité de l'homme qui fonde la communauté des fins. On doit admettre que le langage rhétorique, en sa fonction de langage, c'est-à-dire de lien, reste inséparable du langage éthique, bien qu'il prétende en assurer le relais. Il faut se demander si la réduction du langage éthique à celui du précepte, qui exige sans réaliser, ne révèle pas le travestissement de l'éthique par une rhétorique oublieuse de son origine et du sol qui continue à la porter.

L'éthique ne paraît pas sous l'éclairage qui est proprement le sien, quand elle semble se réduire à des préceptes séparés de la réalité et impuissants à la rejoindre. Il importe de la retrouver, en contestant radicalement le primat de l'anthropologie, comme « métaphysique des mœurs », comme compréhension pratique de l'Etre et de l'homme dans l'Etre, en soulignant le *primat de l'ontologie sur l'anthropologie.* Elle répond à la question que posait à Socrate l'« étrangère de Mantinée » : « Ne réfléchis-tu pas que c'est là seulement qu'il réussira, en voyant le beau par ce par quoi il est visible, à *enfanter non pas des simulacres de vertu,* car ce n'est pas avec un *simulacre* qu'il est en contact, *mais une vertu authentique puisque ce contact existe avec le réel authentique ?* »[11]. Cette question est bien celle qui

10. *Op. cit.,* p. 94.

11. PLATON, *Œuvres complètes,* Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 212a ; cf. également *Le Banquet* 211e : « L'homme dont le regard se porte vers ce but sublime... le beau en lui-même dans sa pureté sans mélange » ; sur ceux qui sont féconds selon l'âme : 208a-210e ; sur le rôle des discours : 209b, 210a, 210c, 210d.

concerne non par le statut de l'impératif opposé au fait qui lui résiste mais la capacité du langage éthique : le pouvoir, qu'il doit à son habitation par la réalité même, de produire *effectivement* une « vertu *authentique* ». Une métaphysique des mœurs ne renonce jamais qu'en apparence à cette double prétention.

Ce n'est pas y renoncer mais bien la radicaliser que de commencer par rompre avec l'effectivité, en refusant de fonder l'éthique sur des exemples et en se demandant si aucun acte de vertu a jamais été produit dans le monde. C'est poser avec plus de rigueur la question de la réalité, la découvrir à l'intérieur même de l'effectivité considérée comme acquise, que de ne pas s'en tenir à la légalité, à la conformité extérieure et vérifiable des actes aux préceptes et de placer finalement la *réalité morale* dans *la correspondance intime et invérifiable* de *la liberté à la loi.* On découvre ainsi dans la légalité[12] le lieu possible de l'*imposture,* de l'apparence non seulement irréelle mais trompeuse, extérieur qui peut aussi bien dissimuler que révéler l'intérieur dont il procède. La réalité morale ne se réduit ni à l'action effectivement posée[13], ni la conformité observable de l'action effective aux lois reconnues. Elle consiste aussi et en *dernier ressort* dans l'*authenticité* de la motivation : conformité exigée à la source même des actes, entre toute liberté et la loi qui ne lui fait pas violence puisqu'elle est la loi de son propre pouvoir[14], qualité du lien qui réunit en profondeur les personnes, rigueur inspirée par la nécessité de découvrir ce qui, dans cette perspective, constitue par excellence le mal : le *mélange.* Ce qui, dans une perspective rhétorique, constituait le mérite de l'exemple (« accompagné de la totalité des circonstances »), celui « d'éviter le problème de l'obéissance », représente

12. Qui par conséquent n'est pas tenue pour accessoire et extérieure à la moralité dont elle constitue la condition nécessaire ; en sorte que la question de la moralité est celle que pose le déchiffrement de la légalité.

13. A l'accomplissement par opposition à l'abstention.

14. E. KANT, *Fondement de la Métaphysique des mœurs,* Delagrave, trad. Delbos, p. 179s.

ici la pierre de scandale. La réalité morale ne réside en dernier ressort que dans l'inverse du mélange, dans la pureté du vouloir. Or celle-ci ne se réduit pas au simple objet du précepte ou, en termes kantiens, de l'impératif, ce qui obligerait à penser que le langage de l'être est absorbé par celui du devoir-être, posé dans sa nudité et sans fondement ontologique. C'est lier tout impératif moral à l'Etre même que de reconnaître dans la loi qui le rend possible non pas le simple « fait de la raison pure » mais, précisément, « la loi morale en moi » que « je rattache immédiatement à la conscience de ma propre existence »[15], révélation de l'infini véritable, monde spirituel dont je suis membre.

Non pas « arrière-monde » mais présence qui nourrit le discernement et l'action, dans l'efficacité et la légalité auxquelles on réduit communément la réalité morale. C'est bien s'interroger sur les *mœurs* que de se demander si le désespoir autorise le suicide ou si le besoin justifie que l'on contracte une dette sans avoir l'intention de s'en acquitter. C'est de plus et surtout recueillir leur puissance effective de lier que d'ironiser sur le faux accord de François Ier et de Charles-Quint : « Ce que mon frère veut avoir (Milan), je le veux aussi »[16], et de discerner, parmi les maximes d'actions offertes, les lois susceptibles d'assurer aussi *en fait* la consistance d'un monde humain. Il convient donc de le souligner avec force : la lecture kantienne de l'impératif ne conduit pas à une éthique du pur impératif ; la distinction de la légalité et de la moralité n'est pas la juxtaposition de deux mondes. Sans doute signifie-t-elle que la réalité morale reste partagée entre l'accomplissement visible et l'adhésion du cœur, insertion dans l'Etre dont le visible n'est que manifestation. Mais la lumière de l'Etre, donnée dans la loi qui est mienne et nôtre, n'autorise pas «l'enthousiasme visionnaire» qui prétendrait quitter le monde visible pour un autre ; elle dirige l'homme dans le sensible où elle demande à se traduire. Elle entre ainsi dans les commandements qui, loin de se réduire à de

15. E. KANT, *Critique de la Raison pratique*, P.U.F., p. 173.
16. *Op. cit.*, p. 27.

simples exigences, expriment la relation, tendue mais jamais rompue, des deux types de *réalités* s'appelant l'un l'autre et marquent l'opposition entre deux lectures du sensible, celle de l'homme qui choisit de se séparer des autres en prenant l'amour de lui-même pour principe suprême de conduite, celle qui se règle au contraire sur la lumière d'une présence qui est lien. Loin de se réduire au pur précepte, l'*impératif* est médiateur entre les deux modes, à la fois distincts et inséparables, de la *réalité* morale. Cela permet de comprendre la formulation d'une éthique pure comme langage de la réalité : c'est-à-dire langage qui à la fois donne la réalité dont il procède, et qui la donne en fait à l'homme. En effet, d'une part, le type de réalité visé par une éthique est la « pureté » du vouloir, la ratification inconditionnée, par une liberté, de la loi qui est sienne, celle de tout être raisonnable : rejet de tout mélange que produirait l'appel à des raisons d'opportunité et, plus radicalement, des considérations anthropologiques. D'autre part la pureté même du vouloir appelle celle du langage qui la signifie, celui d'« une philosophie morale *pure*... complètement expurgée de tout ce qui ne peut être qu'empirique et qui appartient à l'anthropologie » [17]. Une expression éthique en rupture avec l'anthropologie est seule capable de signifier à l'homme la réalité de sa destination ontologique, ce qui condamne l'impureté de l'exemple, dans la mesure où il offrirait le mélange qui parle immédiatement aux passions, supprimant ainsi le problème de l'obéissance ; ce qui, par contre, peut justifier une réhabilitation de l'exemple dans une perspective tout autre que celle de la rhétorique, s'il est vrai en fait que l'exemple peut être parlant, source de moralité et, par elle, de légalité, à proportion même de sa pureté [18]. Kant parle clairement ici le langage de la *puissance* : puissance particulière à la moralité qui a son lieu propre dans l'intimité du cœur mais qui n'en assure que davantage, comme par surcroît, son efficacité visible, sa réalité au sens commun du terme.

Une fois saisi dans sa propre perspective non dans celle

17. E. KANT, *Fondement de la Métaphysique des mœurs*, p. 77.

de la rhétorique née de sa crise et qui tente de le supplanter, le langage d'une éthique pure est bien, pour l'homme réel, discernement et production de sa réalité.

II. STATUT DU LANGAGE ETHIQUE

Quel est donc en dernier ressort le statut du langage éthique ? N'est-ce pas lui enlever toute puissance *propre* que d'identifier celle-ci à son habitation par l'Etre ? Kant répond admirablement à cette question lorsqu'il déclare, après la célébration conjointe des deux infinis : « L'admiration et le respect peuvent bien nous exciter à la recherche, ... ils ne peuvent en tenir lieu... En un mot, la science (recherchée d'une façon critique et conduite méthodiquement) est la porte étroite qui conduit à la doctrine de la sagesse »[19]. *Il faut, dans son propre intérêt, que la sagesse devienne doctrine.* La lumière de l'Etre appelle, pour sa diffusion, la rigueur du langage qui l'invoque; la *présence* doit entrer dans la *représentation,* dans *une loi,* système conceptuel ou figuration sensible, déployé et durci, proposé et opposé à tout lecteur possible.

*
* *

Reconnaissons d'abord qu'elle entre dans *une* loi, dans un langage dont la particularité, l'enracinement historique ne sont pas moins évidents que ceux du langage parlé dans une société régie par des mœurs. La communauté linguistique qui utilise les termes platoniciens de « contemplation » et de « beau » ou le vocabulaire kantien du « devoir », du « mérite » et de « l'en-

18. E. KANT, *Critique de la Raison pure,* p. 161 : « ... il doit paraître à chacun tout à fait invraisemblable à première vue — écrit Kant dans la Méthodologie de la Raison pure pratique — que, même subjectivement, cette présentation (*Darstellung*) de la vertu pure puisse avoir plus de *force* sur l'âme humaine et lui fournir un mobile beaucoup plus puissant même pour opérer cette légalité des actions et produire de plus énergiques résolutions de préférer la loi par respect pour elle à toute autre considération que toutes les séductions décevantes... du plaisir et en général de tout ce qui appartient au bonheur, ou même que toutes les menaces de la douleur... et du mal. Cependant, il en est réllement ainsi... ».

19. E. KANT, *op. cit.,* p. 174-175.

thousiasme visionaire », est assurément limitée et différente de la nôtre. Les deux claviers de signification, par exemple, se distinguent non seulement pris en eux-mêmes, mais saisis en exercice dans des mondes réels que nous devinons comme leur arrière-plan et dont ils voulaient très précisément affronter la crise : décomposition morale et politique d'Athènes ou imposture des « Lumières ». Aussi chacun de ces claviers ne se borne-t-il pas à constituer un système conceptuel original. Toute conceptualité éthique dessine en pointillé la figure intuitive du type humain qu'elle tient pour privilégié : celui qu'elle proposait au monde dans lequel elle prenait place pour dénouer la crise qu'elle discernait en lui. Il n'y a pas d'éthique qui ne soit liée à la physionomie concrète d'une moralité [20]. La raison n'en est pas seulement que tout message ne peut se dire que dans un langage déjà parlé, en sorte que nous devrions, pour le saisir à notre tour, retrouver sa vérité interne au-delà de l'accident auquel se réduirait son expression. Elle réside en définitive dans la fonction et le statut du savoir moral, même élaboré par une réflexion philosophique. Celle-ci ne peut pas parvenir au langage vrai, dans lequel la destination morale de l'homme serait *énoncée* une fois pour toutes, toujours et partout intelligible à tous. La spéculation éthique est bien « le long détour », la tâche à entreprendre « une fois pour toutes », rupture avec un langage moral commun et une situation historique donnée qu'elle remet en question et place à distance d'elle-même. Mais cette distanciation est l'envers d'une attention qui n'hésite pas à limiter son champ et qui, à un moment donné, transforme une crise en une question qu'elle conduit, à travers un développement à la fois temporel et sensé, vers une réponse [21] : réponse à son problème, proposition d'une issue pratique à la crise de l'homme situé dans tel monde historique. Ainsi la spéculation éthique n'introduit pas à un royaume de significations ou de normes étrangères à la réalité historique

20. GADAMER, *Ueber die Möglichkeit einer philosophischen Ethik, Kleine Schriften I, Tubingen,* Mohr, 1967.

21. GADAMER, *Wahrheit und Methode,* Tübingen, Mohr, 1960, p. 344s.

et aux cultures. Sa trajectoire, qui part d'une conjoncture donnée pour y revenir, a la forme du cercle qu'il faut parcourir afin de résoudre les difficultés propres à cette conjoncture. Il faut donc, pour comprendre son langage, ne pas emprunter la voie courte qui le réfèrerait immédiatement à la présence sans figure dont il serait simultanément voile et révélation. Il importe de discerner cette présence dans les signes où elle a été parlante, de voir précisément dans ces signes eux-mêmes, non pas simplement l'inévitable gangue historique, la simple particularité qui limite à un moment donné l'universalité et la plénitude de la présence. C'est dans la particularité même de son expression que la présence devient parole ; au lieu de se réduire à l'*aura*, dans laquelle baignerait également toute situation donnée, elle fonde un *discernement* des possibles et l'ouverture d'une voie à parcourir effectivement. Elle dit aux hommes d'un temps et d'un lieu non pas *le* sens mais *un* sens dans lequel ils sont en mesure de reconnaître la réponse à la question qu'ils se posaient, la proposition d'une tâche à entreprendre. Elle suscite *un* langage qui est *pour eux* porteur de lumière et de force. Une éthique philosophique n'échappe pas à la particularité d'une insertion historique, qui est condition même de sa puissance effectivement exercée, en un mot, de sa moralité même : de la moralité dont elle relève, elle aussi, tout comme le simple parler de la conscience commune [22].

---

22. Ce qui permet de comprendre *le caractère « idéologique »* du *langage éthique ;* « idéologique » parce que, faute d'énoncer ce qu'il dit, il comporte une part inévitable de dissimulation ; *il est expression de ce que peut déchiffrer en lui non seulement une « généalogie de la morale » mais aussi et conjointement une « métaphysique des mœurs »*.

1) Rien ne s'oppose à ce que l'on reconnaisse en lui, sous les propositions de sens, la traduction de rapports entre forces déterminées ; c'est-à-dire dans le privilège attribué à un type humain et dans la conceptualité qui tente de le justifier, les armes utilisées, en fait, par des forces à l'œuvre dans l'histoire, mais transposées sur un autre terrain, cachées dans l'empyrée où se posent les problèmes de pure validité. Si la puissance même du langage éthique se réalise dans l'ouverture d'un chemin à des hommes réels, l'expression du sens ne peut pas être absolument étrangère à celle de la force pure

Ainsi une éthique philosophique reste *une* loi, expression particulière de l'universel qui l'anime. Inversement — il convient maintenant de le souligner — cette loi est *loi,* précepte à accomplir, langage en tant que tel distinct de la réalité : étalement en un savoir, qui se propose et s'oppose à la subjectivité, de la présence indivise qui est la source même du sens. Le modèle du dialogue, qui portait les analyses précédentes, contient et appelle cette contre-partie. Sans doute donne-t-il d'abord en exemple la subjectivité du « penseur subjectif » ou de la « passion » tels que les présente Kierkegaard, l'auto-limitation volontaire de la parole, dont le sens coïncide avec l'actualité, puisqu'elle ne vaut que comme réponse à une question posée. Mais il n'engage pas moins à dénoncer la mauvaise subjectivité, celle qui enferme chacun en lui-même et le sépare des autres, celle qui le livre sans discernement à sa spontanéité en lui retirant la libre maîtrise de lui-même. Celui qui m'interroge

---

qu'elle conteste, mais dont elle doit se faire entendre. Rien ne dispense de poser la question : *qui* parle ?

2) Mais rien ne dispense non plus de poser la question socratique : *qu'*est-ce que c'est ? la question du sens. Car l'assujettissement du sens à la force est non pas suppression mais restriction du sens ou plus exactement de sa manifestation... par rapport à ce que serait la présence totale, pour celui qui la saisirait autrement que comme ouverture et contestation de son être actuel.

Ainsi le langage éthique est « idéologique », non seulement par rapport aux forces qu'il cache mais en référence à la plénitude du sens qu'il ne peut pas traduire sans la limiter. Le contexte d'une « *généalogie de la morale* » *renvoie inévitablement à celui* d'une « métaphysique des mœurs » qui lui confère sa légitimité. Faute de s'enraciner dans une exigence absolue de véracité, dont seule une éthique pure peut rendre compte, une « généalogie de la morale » se réduit à l'expression dissimulée, soit de pures forces dépourvues de toute légitimité, soit de la prétention — que nul ne peut soutenir et dont on ne saisit pas le dessein — à clarifier une fois pour toutes, par une saisie intégrale de la « réalité » dont il procède, le langage éthique d'un temps. C'est à partir d'une « métaphysique des mœurs » que s'éclaire une « généalogie de la morale » comme tâche à réaliser « dans un but pratique » : comme discernement sans cesse à reprendre de ce qui est, dans l'expression du sens, confiscation subreptice du sens par des forces données.

n'attend pas seulement *une* réponse à *sa* question ; il veut que je développe mes « raisons » en sorte qu'il puisse les embrasser et les partager, qu'elles cessent par conséquent d'être miennes : il exige que je prenne en charge le sentiment qui avait d'abord inspiré ma réponse. Le dialogue même répond aux exigences conjointes de *responsabilité* et de *totalité.*

*
* *

L'élaboration d'une éthique systématique, métaphysique des mœurs au sens kantien ou formulation d'un ordre *a priori* de valeurs, en des œuvres comme celles de Max Scheler et de Nikolaï Hartmann, répond à un vœu inextinguible de *totalité dans la distinction.* Le système tend à ramasser dans la clarté et la contemporanéité d'un ordre lié de l'intérieur, les thèmes d'action qu'histoire et traditions donnaient dispersés et enveloppés dans la gangue de conjonctures singulières ; il les réunit en un langage alors que chacun d'eux s'était d'abord exprimé dans son propre langage, parlé ailleurs ou jadis, donc inintelligible pour nous, au moins immédiatement. Il oppose ainsi à l'horizon limité de toute personne l'ampleur et l'ordre des ressources offertes à la personne : offertes et non imposées, puisque la totalité exprimée par le système n'est pas à réaliser par un seul. Elle étale en un ordre accessible au regard d'un seul et virtuellement de tous, elle tente de présenter dans sa parité, selon l'expression de Péguy, la diversité des valeurs que chacun n'appréhende spontanément qu'à la lumière de celles qui sont pour lui privilégiées. Elle tente de nouer, par le biais d'un langage second qui n'est immédiatement celui de personne, une communauté des hommes que disperse et divise, dans le temps et l'espace, la multiplicité des appréciations traduites dans celle de leurs langages. Elle permet ainsi à chacun de se situer, de reconnaître simultanément le droit et la limitation de sa perspective non pas dans une pensée qui assurerait la possession définitive, le survol de l'ordre à la fois manifesté et disloqué par la multiplicité des options et la présence des conflits dont l'histoire humaine est le lieu, mais, au contraire, dans l'«idée régulatrice» de la totalité qui est pour chacun, en

sa pratique même, signification de sa propre limite et du droit d'autrui. Le lien effectivement et temporellement noué et à renouer dans la proximité à soi-même et à autrui passe par la contemporanéité et la distance du savoir éthique ; la pratique morale individuelle présuppose la pensée du tout.

Celle-ci ne se réduit pas ici à une simple « pensée » ouverte sur un horizon ou une présence ; elle est enveloppée dans un savoir qui se veut *responsable* et qui exerce sa responsabilité dans la constitution d'un objet. La constitution d'un système éthique prétend bien récapituler, dans un ordre saisi, ce que la diversité historique des mœurs, des types humains et des doctrines a pu offrir comme chances d'exister. Kant lui-même, qui, dans les *Fondements,* se montre peu sensible à cette diversité, tente bien d'exprimer les principes intérieurs à la simple conscience morale populaire et d'énoncer ce qui est déjà donné. Il en va *a fortiori* de même dans des doctrines comme celles de Scheler et de Hartmann : ouverture à un contenu offert par l'expérience, la réflexion éthique doit s'efforcer d'en dire adéquatement la structure, de l'énoncer dans un langage qui lui corresponde. En s'imposant de réunir la diversité des formulations éthiques dans un langage qui serait celui de tous, elle prend la responsabilité du langage moral ; et elle n'y parvient que par le détour de l'énonciation, par la saisie exacte et totalisante des thèmes vécus. Ainsi le langage éthique tend à être d'un mot qu'il faut ici employer bien qu'il signifie pour beaucoup une condamnation sans appel, *objectif,* et même « *objectivant* » puisqu'il substitue à l'épreuve du vécu la *représentation* de ses thèmes. Et ce n'est pas l'accusation dont il devrait se défendre puisque la constitution qu'il tente d'un langage éthique universel, la formation qu'il vise d'un langage pleinement responsable, formulation sans reste et non expression de traditions dans lesquelles il est enraciné et qu'il ne dit pas, présuppose qu'il s'assure de l'expérience morale, qu'il ne laisse pas à d'autres le soin de l'exprimer. La prise en responsabilité du langage dans une éthique philosophique passe, inévitablement et heureusement, par une démarche objectivante : rassemblement virtuel de la totalité du vécu en un système de

valeurs figurées par des signes ; constitution de ce système en vis-à-vis par rapport au vécu de tout lecteur possible.

Ainsi une éthique philosophique est, par essence, loi; ce statut n'est pas réservé à une éthique impérative qui consacre, au niveau de la vie morale, le privilège de la question : que dois-je faire ? Lorsque Hartmann ajoute à l'exigence du commandement, celle de l'ouverture « à tout ce qui a sens et valeur dans le monde »[23], c'est encore une loi qu'il donne[24] : non pas, directement du moins, une parole destinée à rejoindre l'interlocuteur où il se trouve, mais, bien au contraire, un langage d'intention parlé à tous, qui extériorise et fixe devant toute personne possible ce qu'elle est appelée, d'une manière ou d'une autre, à réaliser. On ne le regrette pas dès que l'on en saisit la raison, c'est-à-dire le lien qui rattache l'une à l'autre les deux références d'un système éthique. Sans doute celui-ci correspond-il, par une de ses faces, au durcissement de la présence dans la représentation ; aussi devons-nous lire la totalité qu'il donne, celle d'un ordre étalé et articulé, comme figure de la présence indivise, non comme calque d'un « arrière-monde », ciel des idées et des valeurs auquel elle correspondrait terme à terme. Mais, inversement et surtout — il convient de le souligner — l'appropriation d'une présence en elle-même indivise certes, mais en fait déchirée entre la multiplicité indéfinie de perspectives finies et partiales, obscurcie par la confusion des langues, passe par un travail exercé sur les langages dans lesquels s'exprime et s'exerce la moralité. L'unité de la présence indivise n'est effectivement proposée à la multiplicité des existences que dans la détermination, le durcissement d'un ordre qui s'oppose, sur son propre plan, au durcissement des langages dans lesquels se reconnaissent immédiatement les existences. Un système éthique n'a qu'une fonction médiatrice mais sa médiation est nécessaire. *La lumière de la présence requiert la promulgation de la loi.*

---

23. M. HARTMANN, *Ethik*, de Gruyter, 1926, p. 8.

24. *Op. cit.*, p. 8 : « *Il faut* participer à la plénitude de la vie » (souligné par nous).

Ce n'est pas en supprimant le langage humain comme lieu et objet d'une tâche que le primat de l'ontologie lui assure sa substance. Cette constatation montre en définitive que toute recherche humaine d'intériorité présente deux dimensions, à la fois distinctes et solidaires. D'une part, il y a celle que soutient l'autorité d'une pure présence : elle opère, pourvu que l'on s'y prête, l'unité dans la diversité donnée des langages et des êtres et absorberait à la limite, comme en la réalisation d'un monde glorifié, non seulement les conflits mais la distinction même qui est constitutive d'un soi humain, à la fois donné et à faire, s'annonçant à lui-même dans la distance du possible. Il y a d'autre part et inversement l'intériorité laborieusement cherchée qui permettrait à l'*homme* de coïncider avec lui-même, de rassembler en un savoir, dont il répondrait, la totalité des valeurs communément rencontrées. Cette intériorité n'est pas celle d'une présence offerte et directement opérante ; c'est au « soi » et à lui seul, de la faire exister, en être responsable qui ne se décharge de sa causalité sur personne. Peut-être ces deux types d'intériorité renvoient-ils l'un à l'autre pour que l'Etre ou la Présence apparaisse non pas comme la totalité déjà donnée qui inviterait à la fusion, à la disparition du « soi », mais comme la parole adressée à l'homme, subsistant comme tel et libre de sa réponse ; pour qu'inversement cette liberté de l'homme soit lestée de l'intérieur par la Présence qui joint chaque liberté aux autres et qu'en définitive le « soi » puisse être compris comme tel, distant de lui-même et condamné à se choisir par l'ampleur même de l'horizon qui le relie virtuellement à d'autres « soi ». Puissance *du* langage sur l'homme qui l'écoute ; puissance aussi de l'homme *sur* le langage qu'il parle et se donne, tâche d'élaboration par l'homme de son langage ; réalité de l'homme et de sa tâche fondée dans le primat de l'Etre.

*
* *

Ces vues prétendent, non pas trouver une solution à la crise présente, mais suggérer tout au plus le lieu où elle se place. Nous ne sommes trahis par notre langage que dans la

mesure où nous l'avons préalablement trahi. Il ne nous laisse en chemin, ne cesse d'assurer notre puissance que dans la mesure où nous le voulons tout entier asservi à cette puissance, réduit à ne nous parler que de nous-mêmes. Parler de nous-mêmes et nous ouvrir un chemin, il le peut ; mais seulement à partir de ce qui n'est pas de nous et qu'il nous signifie pourvu que nous en cherchions l'écoute. Cet enseignement qui remonte à la méditation platonicienne de la parole et que confirmerait une réflexion sur le « davar » hébraïque, n'est pas neuf. Peut-être ne manque-t-il actuellement ni de nouveauté ni de tranchant. Je souhaiterais que ces « vieilles » pensées puissent paraître, non pas inactuelles mais « intempestives ».

Pierre FRUCHON

UNE MORALE SANS ANTHROPOLOGIE

Morale, réflexion morale, doctrine morale ont besoin, nous semble-t-il, d'une idée de l'homme, à la fois pour fonder leurs positions et pour assurer la cohérence de l'ensemble de leurs options, s'il s'agit de morale vécue, ou de leurs affirmations, s'il s'agit de morale enseignée. La morale renvoie à une anthropologie et la présuppose. Bien entendu cette anthropologie, aujourd'hui, ne va pas de soi, et c'est pourquoi une question actuellement à l'ordre du jour dans l'Eglise et pour la théologie, question vers laquelle convergent de multiples propos, pourrait être intitulée : « A la recherche d'une anthropologie ».

Je me demande cependant si ce n'est pas cette question même, jugée fondamentale, qui nous conduit à une impasse. Il faudrait, à tout le moins, préciser ce qu'on entend par anthropologie. Si, comme il apparaît le plus souvent, on entend par là une sorte de vision synthétique de l'homme et de la réalité humaine qui permettrait à l'homme de situer sa propre action et de donner sens à son comportement, il ne suffit pas de constater qu'une telle anthropologie nous fait défaut. Il faudrait se demander si elle est aujourd'hui possible : on s'aperçoit alors que de sérieuses raisons inclinent à répondre par la négative. A la requête d'une anthropologie pour fonder la morale, ne conviendrait-il pas, dans ces conditions, de substituer une autre requête, celle d'une morale sans anthropologie ?

1. *La fin des images du monde*

Objectif et analytique, l'esprit scientifique érode toutes les images du monde, et ce n'est pas un hasard si nous

assistons à leur effritement dans un type de civilisation fondé sur le prodigieux développement et le libre essor des sciences et des techniques. Une vision du monde implique un univers substantiel, qu'on peut saisir globalement comme un tout qui se tient. Elle n'est pas seulement unitaire : elle est surtout appréciable pour son pouvoir intégrateur, car elle rejoint sans peine l'expérience humaine sous sa forme naïve, immédiate et quotidienne, et permet de lui donner sens. Mais ce n'est plus de cette façon que nous pouvons aujourd'hui nous situer dans le monde et nous y orienter. Les représentations scientifiques détruisent les anciennes images du monde, mais ne donnent pas les éléments d'une nouvelle. Nous avons de multiples représentations. Nous n'avons pas d'image globale et intégrante.

Quelles sont en effet les caractéristiques des représentations scientifiques, par où elles s'opposent aux anciennes visions du monde ? Nous pouvons tenter de les énumérer schématiquement, en soulignant que ce qui vaut des sciences physiques vaut tout autant, sinon plus, des sciences humaines, qui, comme l'écrivait déjà Destutt de Tracy en 1801, « après tout, sont des sciences comme les autres, à la différence près que ceux qui ne les ont point étudiées sont persuadés de si bonne foi de les savoir qu'ils se croient en état d'en décider ».

1) Ce sont des représentations *abstraites,* supposant un certain type de prise de distance de l'homme par rapport au monde et par rapport à lui-même (la prise de distance de l'objectivation, de l'expérimentation, de la formalisation), et donc très éloignées de l'expérience humaine ordinaire, qui ne peut plus s'y reconnaître immédiatement. La physique aristotélicienne était une physique de l'expérience sensible. Mais, déjà, la révolution copernicienne contredit l'évidence de la stabilité de la terre et du mouvement du soleil. La physique nucléaire, me persuadant que la réalité n'est faite que d'infimes corpuscules très éloignés les uns des autres et de champs de forces, me rend immédiatement incompréhensibles les expériences les plus simples comme celles de m'asseoir sur une chaise, de palper le bois de la table et de croquer une

pomme. L'expérience que je fais de mon propre corps dans le plaisir et la douleur, dans la communication avec autrui, n'est pas rejointe par les représentations que me renvoient de moi-même la biologie ou la médecine : entre mon corps propre et ce corps objectivé il y une distance, qui semble infranchissable. Mais cette distanciation se retrouve, sous des modes divers, dans toutes les sciences de l'homme (économie, sociologie, psychologie, linguistique, etc.) qui ne seraient pas des sciences si elles voulaient coller à l'expérience immédiate, sans la médiatiser par des représentations abstraites.

2) Ce sont des représentations *mouvantes,* jamais définitives, mais sans cesse modifiées et remises en question en fonction de l'évolution des sciences. Il importe en effet de souligner que le progrès, ou la progression des sciences ne se fait pas d'une façon linéaire, par une simple accumulation de données qui viendraient sans cesse enrichir le patrimoine des connaissances humaines, mais implique des restructurations périodiques, et donc une refonte des représentations. C'est pourquoi les « recyclages », par exemple, ne peuvent se limiter à une remise à jour, par communication d'informations sur les faits nouveaux ou les nouvelles découvertes, mais doivent atteindre les bases mêmes ou les principes du savoir en permettant la reconversion des mentalités, car vient un moment où le nouveau ne peut plus être assimilé sur les bases anciennes : des restructurations s'imposent.

3) Elles sont *multiples* et *divergentes.* Il n'y a pas « la science », comme savoir unitaire et synthétique, mais plutôt « des sciences », dont chacune élabore, dans son propre secteur et à ses fins propres, ses théories, ses modèles, ses représentations. Chaque théorie est fondée, cohérente, et, d'une certaine façon, exhaustive. Mais les théories sont différentes et apparaissent, surtout lorsque leurs objets sont voisins, divergentes. Pour ne prendre qu'un exemple, les discours de la neuro-physiologie, d'une part, et de la psychanalyse, d'autre part, sont chacun des discours cohérents, objectifs, et, d'une certaine façon exhaustifs, mais, lorsqu'on veut les appliquer à un même cas (ce qui est souvent possible, étant donné la

proximité des objets de ces deux discours), la divergence des deux perspectives éclate et paraît irréductible. Nous sommes en fait en présence de représentations multiples et diverses, dont les différences ne peuvent pas êtres résorbées dans une sorte de « super-modèle » qui ferait la synthèse du tout dans une représentation unique[1]. On peut encore exprimer ceci en disant que, pour traiter un problème, on doit bien en fixer les termes par rapport à un système de références, mais que les systèmes de références sont multiples et qu'on ne peut donner ni une référence absolue, ni la référence des références[2]. L'image qui m'est ainsi renvoyée de moi-même est une image diffractée en représentations multiples, différentes, et apparemment, aussi éloignées les unes des autres qu'elles sont éloignées de mon expérience immédiate : quel rapport y a-t-il entre les images de moi-même que me renvoient, par exemple, la physique, la biologie, la sociologie, l'économie, la psychanalyse, etc.[3] ?

---

1. Ce qui est ici seulement affirmé pourrait être justifié en analysant de plus près le *formalisme* constitutif de la science, et en mettant en évidence (comme ils l'ont été, notamment, depuis Gödel) les limitations internes des formalismes.

2. Ainsi, en cosmologie, il n'y a pas d'espace absolu: on peut faire le point d'un lieu terrestre, par longitude et latitude, on peut situer le système solaire par rapport à son voisinage galactique, mais il serait absurbe de chercher les coordonnées de la galaxie par rapport à l'univers (c'est pourquoi tout le monde riait en entendant à la télévision : « Dans le Cosmos, en haut à droite, il y avait la planète des Gibis »).

3. Bien entendu, il faudrait diviser plus finement encore, car la différence des représentations et des systèmes de référence peut exister à l'intérieur même de ce que nous considérons encore comme une discipline unique. Pour illustrer la diffraction de l'image de l'homme évoquée ici, qu'il suffise de considérer la réalité de la sexualité humaine que je puis penser successivement (et j'en passe) dans le cadre de la génétique, de la biologie hormonale, de la neuro-psychologie, de l'anatomie, de l'ethnologie, de la sociologie, de la psychanalyse, de la dynamique de groupe, voire de la poésie, de la littérature, de l'histoire des mœurs ou de la théologie, en notant peut-être, ici ou là, quelques recoupements, mais sans pouvoir surmonter les divergences dans une vision unitaire.

4) Enfin, ce sont des représentations *opératoires,* permettant une action technique efficace dans un ordre déterminé (une action qui n'est pas seulement sur la nature, mais sur le monde humain), mais elles sont, de soi, vides de sens, et ne permettent donc, de soi, ni de trouver ni de donner un sens à l'action humaine[4]. En ceci, les sciences humaines, à mesure qu'elles se développent en prenant forme de sciences, apparaissent de plus en plus « des sciences comme les autres » : il n'y a pas à leur donner un statut privilégié, et il serait illusoire d'y chercher je ne sais quel salut du sens, ou de vouloir fonder sur elles une morale. Ce qui, bien entendu, ne veut pas dire que le prodigieux essor de l'action humaine, permis par le caractère opératoire de la science, puisse être ignoré du moraliste ou considéré comme indifférent.

En dépit des exagérations polémiques de certains de ses promoteurs, le thème actuel de la fin de l'humanisme recouvre une constatation manifeste qui doit être comprise. Ce n'est pas la fin de l'homme, car il est clair que l'homme, avec ses joies et ses peines, ses craintes et ses espoirs, ses recherches tâtonnantes, ses échecs et ses réussites, ses combats et ses amours, existe toujours, aujourd'hui comme hier. C'est la fin d'une image de l'homme, et l'impossibilité de substituer une nouvelle image à l'ancienne. Affirmer dogmatiquement que l'homme est image de Dieu, ici, ne résout rien, — ou plutôt devrait nous manifester que, de même que nous ressentons le besoin, après des certitudes trop rapides et des représentations trop naïves, d'une sérieuse cure de théologie négative, il nous faut aussi accepter de rentrer en même temps dans la nuit obscure de ce qu'on pourrait appeler une anthropologie négative.

---

4. La linguistique est bien concernée par la question de la *signification,* mais elle ne peut que laisser de côté celle du *sens,* comme question d'une satisfaction humaine raisonnable, visant à être satisfaction totale, celle, par exemple, de la différence entre un discours sensé, apportant réellement quelque chose, et un bavardage insignifiant.

Pour retrouver l'image du monde dont nous gardons la nostalgie, il faudrait sans doute remonter assez loin, car les archétypes sont davantage visés et reconstitués qu'ils ne sont réalisés dans un moment historique déterminé, si proche des origines qu'on l'imagine. On peut en trouver une certaine approche dans les Sommes médiévales, et dans ces cathédrales qui étaient en même temps un miroir du monde : vision symbolique et sacrale, intégrant l'expérience quotidienne de l'homme dans une perspective religieuse, et non représentation scientifique, au sens moderne du terme. C'est un monde que nous avons quitté, et c'est en ce sens précis qu'il m'est arrivé d'écrire que « l'âge technique succède à l'âge sacral »[5]. Nous mesurons mal, rétrospectivement, la profondeur de la rupture, dont le premier des plus éclatants symptômes fut sans doute l'affaire Galilée, annonçant la fin de la conciliation harmonieuse de l'expérience sensible, de la connaissance rationnelle et de la symbolique religieuse dans une vision unitaire. De cette fin de la cosmologie, il y eut ensuite une façon de prendre son parti en abandonnant aux sciences, comme indifférente, la connaissance de la nature, et en proclamant que l'homme n'en serait pas touché, que la connaissance de l'homme réclamait un tout autre statut et que le théologien, par exemple, en aurait le secret. On se raccroche à une prise illusoire, dont nous faisons maintenant l'expérience de la fragilité, car on ne peut pas séparer ainsi l'homme du monde de l'homme. La fin de la cosmologie porte déjà en elle la fin de l'anthropologie comme image de l'homme, ou comme vision unitaire et synthétique de son essence.

Dira-t-on que ceci ne concerne que l'entreprise d'une anthropologie scientifique, vouée à la différence des approches divergentes, mais laisse intact, au niveau du sens, la possibilité d'une anthropologie philosophique ou religieuse ? Il est certes souhaitable et, je pense, possible dans une certaine mesure, de chercher à parler de l'homme de façon sensée, et plus intelligente qu'on ne le fait souvent. Mais la différence

5. Dans l'article des *Etudes* (mars 1967) qui a suscité certains remous, intitulé : « L'église est-elle un lieu sacré ? ».

demeure, mieux acceptée peut-être, mais plus évidente encore, car ce qu'on appelle alors le niveau du sens ne peut être atteint que dans certain discours (et même à vrai dire, au pluriel, certains discours eux-mêmes différents entre eux : poésie, philosophie, théologie) laissant en dehors de lui sans les intégrer vraiment (même s'il les interroge éventuellement et ne s'en désintéresse pas) d'autres discours, comme ceux des sciences, qui ne sont pourtant pas des discours insensés. Je suppose qu'un discours théologique est possible, mais il est alors un discours parmi d'autres, et la théologie doit renoncer à se penser elle-même comme « reine des sciences » ou comme savoir architectonique. Or, ce qu'on risque de laisser de côté, c'est cependant ce qui est bien, aujourd'hui, la condition même de l'agir humain dans sa plus large extension (une extension inconcevable à l'âge prétechnique) et le ressort des plus prodigieuses transformations de l'homme et du monde humain.

2. *La confrontation des cultures*

Du fait que notre analyse est partie de la science, on pourrait en conclure que cette destruction de l'image du monde opérée par le savoir scientifique ne concerne que la connaissance, et laisse intact le domaine de l'action et de la morale. Ce que nous avons dit de l'action technique et de l'anthropologie fait déjà pressentir qu'il n'en est rien. Mais il y a plus, car c'est toute la morale vécue qui s'en trouve bouleversée et remise en question, en tant que cette morale vécue est corrélative d'une culture où s'expriment les mœurs d'une société d'une façon qui est à la fois normative et signifiante[6]. L'image compréhensive et globale du monde dont on garde parfois la nostalgie est en fait toujours liée à une culture particulière, à une sorte de petit monde se suffisant à lui-même et saisi à la façon d'une sorte d'univers substantiel. On pourrait dire

6. Au sens, par exemple, où l'on chercherait à définir la « morale chrétienne » comme l'expression normative des mœurs du « peuple chrétien ». Même en faisant les transpositions qui s'imposent avec évidence (car l'Eglise n'est nullement un peuple comme fut Israël), une telle voie conduirait aujourd'hui à une impasse.

de cette image qu'elle est universelle en compréhension, au sens où elle concerne tout l'homme et s'impose à lui d'une façon englobante toujours quelque peu totalitaire, mais non en extension, car elle n'atteint pas tous les hommes et toutes les cultures dans leur diversité. Elle n'est universelle qu'au prix de la limitation et de la particularité. L'universalité extensive est du côté de l'esprit scientifique et de la mentalité technique, et elle entre nécessairement en conflit avec l'universalité compréhensive des cultures[7].

L'expansion (je veux dire le mouvement d'expansion), aux dimensions mondiales, de la civilisation scientifique et technique agit en effet comme un puissant facteur d'unification. Elle implique la promotion d'un nouveau type de langage, multiple sans doute, mais objectif, celui des sciences et des techniques qui, de soi, est accessible à tous, d'une façon indépendante des particularités locales ou culturelles. A la différence du langage de la tradition, ce langage se manifeste, non plus comme particulier, mais comme le lieu d'un accord ou d'un consensus universel qu'on chercherait vainement, par exemple, du côté des idéologies (qui, d'une certaine façon, ont tenté de prendre la relève des anciennes visions du monde). Nouveau langage des gestes aussi : l'expansion des techniques modernes tendant à reléguer dans le folklore ou dans les réserves les gestes anciens et à uniformiser les standards et les modes de vie. Il ne conviendrait pas toutefois de se représenter cette extension comme l'extension uniforme d'une goutte d'huile qui s'étend. Elle se fait en tissant un réseau de relations mobiles de plus en plus complexe entre les hommes,

7. On pourrait utiliser ici un des modes de la distinction entre *civilisation* (définie à partir de l'état de la technologie) et *culture* (le côté de l'enracinement historique et des valeurs vécues), mais à condition de ne pas s'imaginer (bien qu'il y ait plusieurs façons de vivre la civilisation industrielle et de la réaliser) qu'il soit possible d'accueillir la « civilisation industrielle » en gardant intactes ses « valeurs culturelles », comme s'il y avait totale extériorité entre civilisation (réduite alors à un simple mode de vie matérielle sans importance) et culture (comprise comme une sorte d'esprit qui pourrait être indifférent à ce qu'il assume).

les groupes sociaux, les peuples. Ce qui fait la socialisation — et, dans ses dimensions mondiales, la planétisation — c'est la multiplication des interdépendances économiques, sociales, politiques entre les divers groupes, la multiplication des échanges et des communications à la fois des biens matériels et de l'information.

On voit alors clairement que la destruction de l'image du monde n'est pas seulement spéculative. L'expansion de la société industrielle apparaît, vitalement, comme une violence faite aux cultures particulières qui se trouvent confrontées entre elles, et donc relativisées, en même temps qu'elles se trouvent affrontées à une nouvelle façon de vivre. C'est une remise en question, par la base même, de la morale vécue (ou de l'*éthos*) de toutes les communautés particulières, de la certitude sur laquelle elles pouvaient se reposer jusque-là en identifiant immédiatement avec la raison et la vérité l'image de l'homme qu'elles incarnaient. C'est pourquoi l'âge que nous vivons est en même temps celui du rassemblement concret de l'humanité en un seul corps et, d'une façon antagoniste, celui de la renaissance des particularismes de toutes sortes (groupes de pression, régionalismes, nationalismes — en particulier dans le Tiers-Monde —, revendications raciales, etc.), — celui du regain des sectarismes doctrinaires et des dogmatismes, dont la fonction est de défendre une particularité et, souvent, d'en justifier la révolte. L'unité ne se fait pas en un jour, ni sans heurts et sans violences. Le grand espoir de Bandoeng a été suivi de la désillusion en constatant que la grande fraternité annoncée se révélait en fait plus faible que les oppositions, les rivalités et les luttes internes du Tiers-Monde, rendant très aléatoire toute tentative commune ou concertée. L'unité socialiste a été brisée avec le schisme de Pékin (ou de Moscou, suivant le point de vue où on se place), la multiplication des tendances et des groupuscules. Dans l'Eglise même, le renouveau du Concile a fait éclater, dès qu'on eut commencé, même timidement, à en mettre en œuvres les orientations, des divisions internes dont nous ne soupçonnions pas la profondeur. Aujourd'hui, bien plus sans

doute qu'il y a dix ou quinze ans, nous sommes sensibles à cet éclatement, à ces luttes, et nous ne pouvons pas être sans crainte devant le déferlement de violence qu'elles comportent.

Bien que la violence qu'elle déchaîne ne soit pas sans danger et que l'issue n'en soit guère prévisible, cette lutte des particularismes contre la mort qui les menace n'est pourtant pas sans raison. On peut l'interpréter comme une exigence de sens, et on peut penser que cette fermentation et ces réactions sont nécessaires pour que l'unité en gestation soit une unité organique, satisfaisante pour tous, où chacun puisse être reconnu dans sa personnalité propre, et non une plate uniformisation sans âme et indifférenciée. Mais ceci n'est possible que si les particularités, à leur tour, acceptent de se convertir. On comprend bien mal le pluralisme quand on n'y voit qu'une sorte de coexistence pacifique entre groupes particuliers arrivant à se tolérer au lieu de se combattre, mais entendant, chacun pour leur part, se maintenir inchangés et garder intacte la certitude d'être les seuls à incarner la justice et la vérité. En fait, le pluralisme est une mise en relation, et donc une relativisation, de toutes les particularités. Les groupes ne peuvent plus être pensés comme simplement extérieurs l'un à l'autre, et la personne même se trouve partagée, suivant des modes divers, à plusieurs groupes d'appartenance. Devenus en quelque sorte, contemporains de toutes les cultures, nous y faisons librement et diversement le choix de ce qui nous intéresse comme on construirait une mosaïque avec des pièces rapportéees prises un peu partout. C'est à travers ce syncrétisme culturel — frappant aussi bien dans des domaines comme ceux de la cuisine, de la mode que de la musique ou de la pensée — que nous cherchons notre voie, mais nous ne pouvons plus trouver dans une culture déterminée une image totalisante de l'homme et du monde qui nous permette de comprendre en les intégrant les champs multiples de notre activité et les multiples faces de notre expérience.

3. *Dimensions de l'homme*

Dire qu'il n'y a plus d'image de l'homme, ce n'est pas dire qu'on ne peut plus parler de l'homme : nous en faisons

même, ici, notre propos. Mais on n'en peut plus parler à la façon d'une essence bien connue d'où découleraient sa tâche et son devoir. Anthropologie négative, comme nous l'évoquions plus haut, qui repère simplement ce qu'on pourrait appeler les dimensions de l'existence, qui sont bien des conditions de l'action, mais qui ne prescrivent aucune tâche déterminée. De ces dimensions, je voudrais retenir sommairement, simplement pour les mettre en évidence, trois caractéristiques : l'artificialité, l'état expérimental et l'être relationnel. Leur méconnaissance est sans doute la raison fondamentale de l'échec de la morale classique à dire aujourd'hui quelque chose qui porte. Mais pourrait-elle les reconnaître réellement sans saper ses propres bases ?

a) *L'artificialité*

Impossible aujourd'hui de comprendre la technique en prenant pour axiome l'ancien adage aristotélicien selon lequel l'art (ou la technique) « imite la nature ». Il faudrait au moins le corriger par la remarque de bon sens de Guillaume Apollinaire[8] : « Quand l'homme a voulu imiter la marche, il a inventé la roue, qui ne ressemble pas à une jambe ». Mais cette simple remarque détruit l'ancien adage : art et technique reposent sur l'artifice ; il s'agit d'une construction artificielle délibérément *autre* que la nature. A quoi bon, d'ailleurs, copier la nature ? Dans son ordre propre, elle fait mieux que nous, et à moindre frais. Si on en est satisfait, il n'y a qu'à la laisser faire. Dès qu'il y a travail, c'est qu'on a quitté la simple nature pour faire autre chose. Mais, du coup, les rapports s'inversent. Ce qui nous est d'abord intelligible, ce n'est pas la nature, les œuvres de l'art ne l'étant que d'une façon seconde, par référence à cette première intelligibilité exemplaire. Ce qui nous est d'abord, et, dans le monde actuel, le plus spontanément intelligible, c'est l'artifice. La roue dont parle Apollinaire est une logique, un mécanisme opératoire. Pour tenter de comprendre la nature, qui est une sorte de fond obscur jamais atteint dans sa naïveté originelle, nous nous

8. Dans la préface des *Mamelles de Tirésias.*

efforçons d'en fabriquer des « modèles », mathématiques dans leur structure, qui nous permettent de raisonner, de calculer, d'opérer. En première approximation, et en retrouvant les façons de parler les plus courantes, on pourrait dire que comprendre, c'est saisir « comment cela fonctionne ». Mais nous ne saisissons bien le fonctionnement que pour les machines que nous fabriquons. En ce sens l'intelligibilité technique est première.

Cette dimension de l'artificialité englobe à la fois sciences et techniques. De ce fait (et ceci ne peut pas être sans impact sur le projet d'une éthique conçue traditionnellement comme « savoir pratique ») les rapports anciens entre *theoria* et *praxis* sont bouleversés. L'homme de science est bien mû, d'abord, par le désir de savoir, mais la science qu'il développe, procédant par modèles opératoires, est grosse en elle-même d'applications pratiques. Il ne s'agit pas d'une theoria « spéculative », procédant par observation ou contemplation, mais d'un savoir qui se développe au moyen d'une *intervention* constante sur la réalité. Un laboratoire de physique moderne est une véritable usine. Dans le domaine des sciences humaines, c'est encore plus net : les développements de la science économique sont inséparables d'une intervention sur l'économie, l'apport de la psychanalyse est inextricablement lié à la pratique de la cure psychanalytique, etc. Dans l'englobant de l'artificialité, science et technique sont en interrelations multiples. On sait par exemple combien il est difficile de distinguer clairement, même d'un point de vue pragmatique, recherche fondamentale et recherche appliquée. Nous devons nous défaire de l'idée d'un savoir pur, ou exemplaire, qui exprimerait la « nature des choses », d'où l'on pourrait éventuellement tirer, en un second temps, des « conclusions pratiques » pour orienter l'action.

Un des traits de la mentalité traditionnelle qui l'empêche le plus de saisir la réalité du monde présent est sans doute le discrédit de l'artificiel. Il s'agit en fait d'un discrédit naïf, peu réfléchi et peu lucide, car, à y regarder de près, ce qu'on appelle « naturel » n'est le plus souvent que l'artificiel auquel on est habitué, qu'il s'agisse des coutumes ancestrales ou de la langue maternelle dite aussi « langue naturelle ». Il faudrait

au contraire reconnaître que le monde humain, en tant justement qu'humain, est un univers artificiel : ceci est vrai, déjà, du langage, et l'est plus nettement encore de l'écriture. Ceci est vrai des institutions. Ceci est vrai du travail et de ses productions qui forgent le monde de l'homme. Le processus d'humanisation est un processus d'artificialisation croissante, que nous constatons sans peine aujourd'hui. Nous vivons dans un monde humanisé, artificialisé, où la « nature » est une limite mouvante qu'on ne peut plus atteindre comme telle, ou dans sa pureté originelle : on pourrait la comparer à la matière première d'une production, notion mouvante et relative, car ce qui est matière première à l'entrée d'une usine est en même temps produit fini à la sortie d'une autre usine. Où pourrait-on trouver la matière première absolue ? Mais, si la nature est ainsi matière première — ou, si l'on préfère une autre comparaison, champ indéfini ouvert à l'intervention humaine — elle ne prédétermine aucune forme, elle ne me donne pas le dessin de ce que je dois faire.

J'ai parlé de la science, non de la sagesse. Car la question de la sagesse demeure. Si je ne puis discréditer l'artificiel sans, du même coup, discréditer l'humain, et, logiquement, prôner comme idéal le retour à la naturalité immédiate, c'est-à-dire à l'animalité, je ne puis pas non plus, confronté à l'indétermination ouverte de l'artificiel, me satisfaire indistinctement de n'importe quoi et approuver indifféremment tout artifice. Du fait que je ne puis pas récuser quelque chose simplement parce que c'est artificiel, il ne résulte pas que je ne puis rien récuser, mais simplement qu'il faudra que je m'en explique par des raisons valables. La morale doit renoncer à se fonder sur une « loi naturelle » considérée comme une expression de la nature — et de la nature humaine — qui serait normative pour l'action. Mais ceci ne signifie pas que je doive, ou même que je puisse, me passer de toute morale.

b) *L'état expérimental*

On ne peut pas comprendre l'homme en dehors du monde humain qui le constitue et qui, en même temps, est constitué par lui. Reconnaître l'artificialité conduit en effet à recon-

naître que le monde humain est une production de l'homme, ou que l'homme produit ses propres conditions d'existence. Mais cette production est ouverte, mobile, inachevée. Il en résulte que l'homme est lui-même inachevé, ce que j'exprime en disant que nous sommes « à l'état expérimental ».

Il y a ici analogie, mais aussi différence entre l'expérimentation scientifique ou technique, — différence d'où il suit qu'on ne peut comprendre ou fonder la morale sur le modèle de l'expérimentation scientifique. La méthode de la science est en effet une méthode analytique, qui découpe formellement un certain territoire où elle pourra procéder avec rigueur. Grâce à cette délimitation, une expérience peut être imaginée, réalisée, critiquée et considérée à un certain moment comme achevée : on peut alors aboutir à un résultat de l'expérience sur laquelle tout le monde sera d'accord. Mais, quand il s'agit de l'homme en lui-même, c'est de la globalité même qu'il s'agit, de sorte que l'expérience ne peut jamais être considérée comme achevée. Pour ce qui est des contraceptifs, par exemple, on peut délimiter analytiquement une question comme celle des répercussions physiques sur l'organisme des produits qu'on envisage de lancer dans le public. On peut alors, de façon scientifique, les tester expérimentalement et s'assurer raisonnablement — sans, bien sûr, lever absolument tous les risques et toutes les incertitudes, mais avec, du moins, une certitude pratique suffisante — que la pilule qu'on propose n'est pas « dangereuse » (ou que le risque qu'elle fait courir est du même ordre, par exemple, que celui qu'on assume en prenant un cachet d'aspirine). Mais ceci n'est qu'un aspect très partiel de la question. D'une façon beaucoup plus profonde, et concernant l'homme de bien plus près, il y a le fait manifeste que la généralisation de ces méthodes contraceptives change l'homme, introduit une autre façon de vivre la sexualité et les rapports entre l'homme et la femme, ne peut pas ne pas avoir d'importantes répercussions sur l'amour, sur la vie familiale, sur la culture. Mais en quel sens ? Il est impossible de le savoir. Pour le savoir, il faudrait avoir achevé l'expérience, mais l'expérience, c'est ici l'histoire même que nous faisons et que nous vivons. On ne peut pas vivre une première fois

l'histoire comme un essai ou un brouillon afin de la revivre ensuite avec l'assurance d'une mise au net où seraient levés les hésitations, les risques et les incertitudes. C'est le brouillon, le provisoire, qui est l'existence même, et c'est là que se situe son sérieux.

C'est l'importance, la multiplicité, la rapidité des changements et des innovations qui nous rendent aujourd'hui particulièrement sensibles à ce fait que l'homme est, perpétuellement, à l'état expérimental. Ce n'est pas vrai seulement des progrès de la médecine. L'automobile, l'avion, la télévision, l'astronautique, l'habitation en collectifs, la prolongation de la scolarité, l'introduction des « mathématiques modernes » dans la pédagogie élémentaire, que sais-je encore, tout cela change l'homme. (Formés autrement, les jeunes, par exemple, raisonneront et réagiront autrement que leurs aînés). Mais en quel sens ? Il est, certes, souhaitable que l'homme réfléchisse un peu plus sérieusement à cette question, car il engage son propre avenir, mais, à proprement parler, il est impossible de savoir d'avance où nous allons, ou d'avoir l'image de l'homme que nous produisons. Pour le savoir, il faudrait avoir achevé l'expérience. Il est ici impossible de savoir avant de faire puisque, pour savoir, il faut d'abord faire. C'est peu à peu, comme par retouches successives et par une interaction de l'action et de la réflexion, que se dégage éventuellement quelque chose. Il ne s'agit donc pas, globalement (bien que ce puisse être le cas de certaines réalisations partielles), d'un projet d'abord réfléchi, mûri et testé, et réalisé ensuite [9].

9. Dès que quelque chose s'est mis à bouger dans la vie de l'Eglise, il est devenu manifeste que, là aussi, et dans sa vie chrétienne même, l'homme est à l'état expérimental. Mais ceci n'est pas toujours clairement reconnu. Ainsi les ambiguïtés de l'expérimentation liturgique, que les cercles officiels voudraient réduire à une sorte d'expérimentation technique, limitée, faite comme en laboratoire dans un tout petit nombre de communautés-modèles, avant de promulguer des réformes par voie de décrets et de lois universelles. En réalité c'est toute la vie même de l'Eglise qui est expérimentation. Nous espérons qu'un nouveau visage de l'Eglise en sortira, mais nous ne pouvons savoir d'avance ce qu'il sera.

Le thème de l'« état expérimental » ressemble, par certains côtés, à celui de l'historicité de l'homme, devenu aujourd'hui classique dans certains milieux. Il a de commun avec lui la reconnaissance du fait que l'homme n'est pas une réalité achevée, qu'il est en genèse, en devenir (ou encore, selon une analogie biologique, « néoténique », fixé, en quelque sorte, au stade embryonnaire). Mais il en diffère sur un point essentiel. Quand on parle d'historicité, on présume en effet d'ordinaire qu'il existe un « sens de l'histoire » en référence auquel on pourrait se situer pour orienter l'action. Mais c'est ce sens de l'histoire qui est devenu problématique. Nous savons que l'homme se change, mais personne ne peut prédire ce qui sortira de ces changements. On a ainsi tenté, pour fonder la morale, de demander à l'histoire ce dont on se rendait compte qu'il fallait renoncer à demander à la nature. Ceci me semble assez vain, et dangereux. Assez vain car, même en admettant les spéculations hasardeuses d'une philosophie ou d'une théologie de l'histoire, on voit mal comment elles permettent de rejoindre, de la façon circonstanciée qui est nécessaire à l'action, le détail ou la singularité de la situation ou de l'événement. Dangereuse, car on risque de n'avoir ainsi qu'une justification idéologique d'une interprétation en fait arbitraire. La référence au sens de l'histoire peut ainsi prendre la relève de l'idéologie du progrès et permettre de canoniser indistinctement tout ce qui se fait jour, salué comme une promesse de mieux-être. L'histoire est ce que nous la faisons ; elle n'est pas écrite d'avance. Passe encore de demander à l'homme de se plier devant la nature : ce n'est peut-être pas si grave, après tout, dans un contexte où la nature est encore, très largement, la figure d'une fatalité à laquelle il ne peut rien. Mais traiter à l'instar de cette nature l'histoire, qui est produite par l'homme et qui est le lieu où s'exerce sa responsabilité, serait beaucoup plus grave, car ce serait engager l'homme à méconnaître sa propre responsabilité. C'est ce que l'on reproche volontiers au matérialisme historique. Mais bien des discours rassurants sur le sens de l'histoire sont en fait de la même veine.

c) *L'être relationnel*

Le monde humain qui est le nôtre n'a plus la forme du petit monde substantiel de jadis, où tout se tient et qui peut être saisi globalement comme un tout, mais d'un complexe de relations multiples, mobiles et diversifiées. Il faut d'abord bien saisir que c'est ce monde qui forme l'homme, et qu'il n'y aurait pas d'abord un homme tout donné qui, ensuite, se construirait un monde à sa convenance. C'est dans et par ce complexe de relations que se forme la personne. La position naïve, encore trop fréquente, pourrait être décrite comme celle d'un individualisme métaphysique (l'homme, par essence, c'est d'abord l'individu humain, pensé comme tout constitué) compensé par un socialisme moral (puisqu'en fait on est nombreux à vivre ensemble, il faut apprendre à tenir compte des autres). Il faudrait inverser, et on serait sans doute plus proche de la réalité en professant un socialisme métaphysique (l'homme est essentiellement relation à d'autres hommes dans un monde humain, et c'est cela qui le constitue comme tel) libérant un individualisme moral (la conquête de la liberté, de l'autonomie, qui est genèse de la personnalité).

Surtout, il faudrait se mettre à penser en termes de relation, c'est-à-dire en termes de *différences* et de *rapports,* ou encore en termes de communication dans une diversité, une communication qui n'estompe ni ne résorbe les divergences, et non en termes d'assimilation (« je vous comprends : moi, c'est pareil ») ou de notions générales sous lesquelles on pourrait subsumer tous les cas particuliers. Quelque chose ici se fait jour, dans le domaine des sciences et des techniques, qui pourrait nous éclairer. Il fut un temps où l'on pouvait encore saisir d'une façon synthétique, à la façon d'une vision encyclopédique du tout, l'ensemble des connaissances de son temps. La procédure analytique de la science moderne a développé et multiplié les champs du savoir à la façon de spécialités se suffisant à elles-mêmes et sans communication entre elles. L'avènement de la formalisation et de l'axiomatique a amené ici quelque chose de très nouveau, à savoir la constitution de langages qui, en tant que formels, ne véhiculent aucune image

du monde, aucune synthèse, aucun contenu déterminé, mais qui permettent la communication. Qu'il suffise de penser à l'importance prise par les rencontres pluri-disciplinaires et aux équipes complexes que l'ordinateur permet à la fois et oblige à faire collaborer pour l'étude d'une question, qui se trouve presque toujours à la rencontre d'une diversité, ou le calcul d'une décision. Pour arriver à se situer et à s'orienter dans le monde qui est le nôtre, il n'est plus possible, mais il n'est pas nécessaire, d'en avoir une saisie globale à la façon d'une image. Mais il est essentiel de savoir communiquer, je veux dire de ne pas limiter la communication à la communion ou à la fusion affective dans un petit groupe qui se croit unanime, mais de communiquer dans la différence.

L'importance prise par les mathématiques, et plus particulièrement par ce qu'on a appelé les « mathématiques modernes », n'est donc nullement un hasard, car ce sont elles qui, les premières, et le plus délibérément, se sont mises à penser en termes de relation. Qu'il me suffise ici de rapprocher deux citations. L'une, d'un ancêtre, George Boole, qui écrivait voici plus d'un siècle : « Il suffit d'être tant soit peu familiarisé avec la pratique de l'algèbre pour comprendre que la validité des calculs ne dépend pas de l'interprétation des symboles en eux-mêmes, mais seulement des lois présidant à leurs combinaisons»[10]. L'autre, datant d'une vingtaine d'années, de Bourbaki qui, après avoir évoqué « le lent processus d'abstraction progressive par lequel la notion d'opération, d'abord restreinte aux entiers naturels et aux grandeurs mesurables, a peu à peu élargi son domaine, à mesure que se généralisait parallèlement la notion de nombre, jusqu'à ce que, dépassant cette dernière, elle en vint à s'appliquer à des éléments qui n'avaient plus aucun caractère numérique, par exemple aux permutations d'un ensemble », conclut (c'est moi qui souligne) : « C'est sans doute la possibilité de ces extensions successives dans lesquelles la *forme* des calculs restait la même, alors que la *nature* des êtres mathématiques variait considéra-

10. *Analyse mathématique de la logique*, Introduction (1857).

blement, qui a permis de dégager peu à peu le *principe directeur des mathématiques modernes,* à savoir que *les êtres mathématiques, en eux-mêmes, importent peu : ce qui compte, ce sont leurs relations* » [11]. Je conçois difficilement que, dans le monde qui est le nôtre, un moraliste puisse ignorer les mathématiques, ou développer son discours comme si elles n'existaient pas.

4. *La tâche du moraliste*

Mon propos était, en tentant de dégager le structurel sous l'éphémère, d'analyser la situation présente de la morale, et de poser cette question préjudicielle d'une morale sans anthropologie. Il n'était pas de développer une morale. Je pense d'ailleurs que, dans le contexte actuel, et particulièrement dans l'Eglise, nous avons besoin de nous enfoncer dans cette « anthropologie négative » que j'ai tenté d'évoquer, plus que de nous hâter de construire et de proposer des réponses en tentant d'ajouter quelques pièces neuves à nos vieux vêtements, nous faisant illusion sur la précarité de l'entreprise. On s'attendra cependant à ce que je suggère au moins quelques pistes. Brièvement, et pour conclure, j'en indiquerai deux qui, du point de vue de la recherche fondamentale, me paraissent actuellement importantes, en fonction de ce qui précède.

La première pourrait être comprise comme une réinterprétation de notre tradition. On sait que tout l'enseignement moral de la Bible a été résumé dans ce qu'on a appelé la « règle d'or » de l'Evangile : « Ce que vous désirez que les autres fassent pour vous, faites-le vous-mêmes pour eux : voilà la Loi et les Prophètes » (*Matth.* 7, 12). C'est souligner le caractère relationnel de la morale, expliciter la visée d'une totale réciprocité des rapports humains dans la reconnaissance de l'homme par l'homme. Ce n'est nullement supposer une « nature » préimposant un contenu déterminé : le contenu ne peut être développé que dans le développement du rapport

11. Introduction de la partie des *Eléments de Mathématiques* consacrée à l'algèbre. Je cite l'édition de 1942.

même. Dans la littérature patristique, c'est la règle d'or qu'on rappelle pour commenter la parole de saint Paul sur les païens qui, n'ayant pas reçu la loi révélée, « accomplissent naturellement les prescriptions de la loi » (*Rom.* 2, 14). Par une rencontre historique avec le vocabulaire stoïcien, dont on peut regretter l'équivoque, mais qui a imposé l'expression, c'est cela qu'on a appelé la « loi naturelle » : la première définition que le *Décret de Gratien* donne de la loi naturelle n'est autre qu'une citation du verset de *Saint Matthieu* énonçant la règle d'or. Un retour aux sources devrait ici nous aider à nous débarrasser de la représentation d'une « nature humaine » fondant une morale. D'un point de vue philosophique, il faudrait sans doute porter plus d'attention à la morale kantienne : par son attitude critique, et non plus dogmatique, Kant semble être en effet un de ceux qui ont le mieux pressenti la situation des temps modernes qui nous conduit à parler d'une morale sans anthropologie, en même temps qu'il se situe dans la tradition chrétienne. Ses formules bien connues comme « agir de telle sorte que je puisse en même temps vouloir que la maxime de mon acte soit érigée en loi universelle » ou « agir toujours en considérant la personne humaine, en moi et en autrui, comme une fin, et jamais seulement comme un moyen » sont une thématisation de la *regula aurea*, à laquelle il se réfère d'ailleurs explicitement [12].

Une seconde ligne de recherche consisterait à mieux voir comment, sans « vision du monde », mais d'une façon pragmatique, en fonction de problèmes et de situations toujours déterminées, on parvient à déterminer raisonnablement une action. A partir d'éléments épars, empruntant, en particulier, à ce qu'on a rangé sous l'appellation de « recherche opérationnelle » et aux théories de la décision, une « praxéologie » est en train de se constituer, pour laquelle d'ailleurs l'instrument mathématique, par sa souplesse, est beaucoup plus adapté

12. Sur ce point de la « loi naturelle », je me permets de renvoyer à un article un peu ancien que j'ai publié dans les *Etudes* (mai 1963) sous le titre « Conscience et loi naturelle ».

que l'ancien syllogisme qui entendait procéder par déduction à partir de l'essence des choses saisie dans une définition. Certains opposent morale et praxéologie, et il est clair qu'on y procède d'une façon tout autre que dans ce qu'on entend habituellement par « morale ». Mais il semble bien que ce soit cette praxéologie qui est en train de devenir, aujourd'hui, la véritable « science pratique ». Ne serait-elle pas, au moins, un des meilleurs points de départ pour une réflexion morale qui chercherait à rejoindre effectivement la réalité de ce que nous vivons [13] ?

Les approches proposées ici — et d'autres, sans doute, sont concevables — paraîtront hétérogènes. C'est exact. L'âge n'est plus des synthèses unitaires, mais de la rencontre, de la confrontation et de la mise en rapport, d'approches divergentes.

Pierre ANTOINE, s. j.

---

13. Sur la question de la praxéologie, je prépare un article qui devrait paraître prochainement dans la revue *Projet*.

SUR QUELQUES PROBLÈMES THÉORIQUES DE LA PRATIQUE

Notre génération semble passionnée par les problèmes de morale. La politique mondiale et les faits divers (ceux-ci, à vrai dire, plus que celle-là) relancent périodiquement l'interrogation et la polémique. La Tchécoslovaquie, la pilule, la conquête de la lune, la mort d'une jeune fille droguée, le suicide d'une femme bafouée par la Justice nous ont valu de profondes méditations sur la liberté, le sens de la technique, le destin de l'humanité, la jeunesse, la mort, l'amour, l'éducation et l'enseignement.

Ainsi cette société, que des esprits chagrins accusent volontiers d'avoir perdu tout sens moral, s'interroge ardemment sur des questions de valeur et de sens. Elle recherche des sages. Des héros de l'aventure technique, elle attend des oracles de vie. Les cosmonautes, le Professeur Barnard, le Père Boulogne voient soudain leurs paroles et jusqu'à leurs sentiments les plus secrets épiés par des millions d'hommes. Les magazines apparemment les plus futiles élaborent une philosophie qui veut s'enraciner dans la modernité. Des évêques, des théologiens trouvent, par la grâce de la radio et de la télévision, un auditoire renouvelé et, si les paroles pontificales tombent souvent dans l'indifférence générale, il est au moins une encyclique pour mobiliser les gros titres des journaux et soulever des mois durant un intérêt qui éclipse la guerre du Viet-Nam. Réjouissons-nous donc : la morale se porte bien, puisqu'elle est l'objet d'un tel souci !

Un tel préambule est de mauvaise foi, évidemment. Il n'est écrit que pour appeler sa contrepartie. Car on pourrait, avec la même facilité, accumuler les traits négatifs et les remarques inquiétantes. Posons-nous, pour faire bref, une seule question. L'apparent souci moral que nous portons en nous est-il autre chose qu'une fuite devant les vrais problèmes ? Nos polémiques les plus passionnées ne sont-elles pas, en réalité, des discussions de salon, des joutes académiques, qui nous permettent de vivre avec la bonne conscience du devoir accompli, alors que nous oublions les questions les plus brûlantes et que nous omettons les décisions les plus compromettantes ? Les raffinements auxquels nous en venons sont-ils, comme on dit, les signes d'un progrès de la conscience morale ? Ne sont-ils pas plutôt le refuge d'une conscience qui ne spécule avec tant de subtilité que parce qu'elle est impuissante à poser ses problèmes les plus élémentaires, c'est-à-dire à la fois les plus simples, les plus décisifs et les plus fondamentaux ?

De nombreuses raisons nous conduiraient à reconnaître le bien-fondé de cette critique. Pour indiquer en passant ce qu'une analyse devrait montrer avec quelque rigueur, disons seulement que notre réflexion et notre pratique morales sont mystifiées dans toute la mesure où elles s'inscrivent à l'intérieur d'un cadre dont elles postulent au moins implicitement la validité, alors que c'est d'abord sur ce cadre que devrait porter l'interrogation théorique et pratique. Autrement dit, nous ne remettons pas sérieusement en cause le type de société, le système de valeurs, le monde de représentations dans lesquels nous vivons et qui nous déterminent. Par suite, les questions qui ne sont pas intégrables à ce cadre fixe restent purement et simplement en deçà du seuil de perception. On en trouvera un exemple clair et parlant dans la façon très différente dont ont été accueillies deux encycliques — *Populorum progressio* et *Humanae vitae* — dont l'une n'a guère provoqué que des commentaires sereins tandis que l'autre suscitait les remous les plus bruyants. Cela ne signifie pas, bien entendu, que les chrétiens sont prêts à suivre les directives proposées par la

première, tandis que le renoncement à la pilule leur poserait d'énormes difficultés. Comprenons plutôt que *Populorum progressio*, tombant hors du cercle des préoccupations morales concrètes, a été entendue comme un texte aussi magnifique qu'abstrait, d'autant plus facile à admettre qu'il n'engageait à rien, tandis qu'*Humanae vitae* résonnait dans la vie concrète, trouvait un écho dans le cadre des questions possibles et exprimait donc des exigences réelles.

Or, cette impuissance à sortir du cadre ruine en son fondement même la vie morale et rend vaines et abstraites toute la théorie et toute la pratique qui en découlent. Elle signifie, en effet, que l'on est déterminé par le donné, qu'on est incapable de toute innovation, qu'on ne *fait* rien en rigueur de terme : l'action n'est que la perpétuelle et morne réédition de ce qui est déjà et ce qu'on appelle pompeusement la *prospective* décrit beaucoup moins un avenir qu'un présent interminablement prolongé [1].

De telles réflexions ne peuvent être convaincantes. Elles veulent simplement suggérer que la pratique nous demeure fort obscure et requiert sans aucun doute une élucidation théorique. Nous nous proposons d'indiquer quelques points sur lesquels il serait important de réfléchir [2].

---

1. Ces affirmations sont beaucoup trop générales pour n'être pas superficielles. Elles apparaîtront à beaucoup singulièrement inactuelles, alors que la *contestation* est un des maîtres-mots de notre époque. Remarquons seulement que la contestation n'est pas automatiquement une pratique au sens fort du terme, une action novatrice ou, si l'on préfère, révolutionnaire. Elle peut être, tout bonnement, un reflet de contradictions immanentes au donné et donc une simple réédition. Il est assez remarquable qu'on prétend souvent avoir *dépassé* tel ou tel grand théoricien de la pratique. Mais qu'est-ce que ce dépassement ? Est-il réellement autre chose qu'un gauchissement, qu'une réinterprétation en fonction de critères imposés par la société présente ? Par exemple, Marcuse ou Reich vont-ils réellement plus loin que Marx, Engels ou Freud ? Ou bien n'en sont-ils qu'une lecture amortie, un retour en deçà bien plus qu'un passage au delà ?

2. Je résume ici des réflexions que l'on trouvera développées moins sommairement dans un travail en cours de rédaction, à paraître sous le titre *Fondements d'une connaissance dialectique.*

I

Le domaine de la pratique représente, du point de vue de la connaissance, un objet spécifique et irréductible, qui doit donc fonder un mode de connaissance également spécifique, qu'on pourra appeler *théorie de la pratique.*

Dans les conditions présentes, cette théorie constitue une tâche à accomplir bien plus qu'elle n'est une œuvre réalisée. Ou, plus exactement, cette œuvre a été, dans son principe, accomplie déjà. La pensée théorique de Marx plus que toute autre, est, d'une part, la reconnaissance explicite du caractère spécifique de la pratique ; d'autre part, elle pose les fondements d'une théorie de l'objet pratique. Cependant, pour des raisons qu'on ne peut analyser ici, ce fait est largement méconnu. On demeure donc impuissant à élaborer les concepts qui éclaireraient la pratique et qui lui fourniraient des normes.

Quand le champ pratique n'est pas ressaisi dans son originalité, deux voies restent possibles. Ou bien ce domaine apparaît comme une réalité tout empirique. L'action ne relève alors pas de la réflexion rigoureuse, mais d'on ne sait quel flair, ou de l'opinion, ou encore de règles qui lui sont imposées de l'extérieur (par le droit ou la religion, par exemple). Ou bien l'objet pratique est purement et simplement réduit au statut de l'objet spéculatif. Le monde des idées spéculatives définit ainsi le monde de la connaissance en général. Le discours spéculatif devient une totalité qui interdit de connaître éventuellement *autre chose,* un autre type d'objet, puisque rien ne peut tomber hors de ce discours. On est alors victime de l'illusion la plus complète : on croit connaître *aussi* le domaine pratique (puisque rien ne demeure extérieur à la connaissance) ; mais, en fait, on l'ignore (puisqu'on ne l'a pas ressaisi dans sa spécificité) ; et cette illusion est irrémédiable (puisqu'on s'imagine n'avoir plus rien à rechercher en dehors de ce qu'on connaît).

On pourrait voir, par exemple en examinant les grands systèmes rationalistes, que ces deux voies sont complémentaires : si le domaine pratique tombe dans l'empirique, c'est-

à-dire s'il ne peut donner lieu à aucune connaissance rigoureuse, c'est que celle-ci est tout entière définie en fonction d'un autre objet, — l'objet spéculatif. Réciproquement, c'est parce que la seule connaissance vraie est la connaissance spéculative que l'action constitue un monde qui ne relève que de l'opinion. Ainsi a-t-on d'un côté l'Etre, l'*épistèmè,* la métaphysique ; et, de l'autre côté, l'agir, l'opinion, la morale réduite à des cas ou considérée comme un appel à la bonne volonté. D'un côté, le *logos ;* de l'autre, la *praxis.*

On peut bien tenter de faire se rejoindre ces morceaux séparés. Mais on n'y saurait parvenir. Si loin qu'on puisse tirer la métaphysique vers la pratique, ces deux mondes ne peuvent que se superposer sans se fondre jamais. C'est bien inutilement qu'on se donne tant de peine : le rapprochement que l'on croit opérer est fictif, il est une apparence sans réalité ; car les deux visées sont trop disparates pour ne pas rester parallèles. Mieux vaut en prendre son parti et savoir clairement que, si l'on s'installe dans la métaphysique, on doit abandonner la pratique à l'opinion et à la passion.

Ces remarques devraient permettre de comprendre le malaise dont souffre l'Eglise catholique à propos de la morale. Si l'on se risque, en effet, à formuler un jugement d'ensemble non seulement sur la théologie morale, mais aussi sur l'enseignement officiel et sur les contestations que soulève celui-ci, on devra bien reconnaître que les deux voies — ou plutôt les deux impasses — que nous avons évoquées en représentent en gros les lignes directrices. Cela ne signifie pas nécessairement — notons-le au passage — que les propos avancés soient erronés dans tous les cas. Cela veut dire que le discours moral n'est pas véritablement fondé, qu'il reste donc en deçà du *vrai* et du *faux* entendus l'un et l'autre en un sens rigoureux. Cela veut dire que, ne disposant pas d'une méthode adéquate et de critères suffisamment éprouvés, on ne peut éviter le risque de se tromper à son insu ; si l'on atteint au vrai, c'est comme par hasard, et, à supposer même qu'on ne se trompât jamais, ce serait encore et toujours par hasard. Cela veut dire enfin qu'en mettant les choses au mieux — c'est-à-dire en sup-

posant que l'on atteigne au vrai — on n'éclairera la pratique que de façon globale, imprécise et abstraite, sans mettre à nu ses articulations essentielles. Par suite, les règles énoncées pourront être interprétées en des sens multiples et appliquées dans des pratiques contradictoires.

Pour étayer ce jugement rapide et assurément trop abrupt, il faut au moins rappeler les problématiques entre lesquelles oscille l'enseignement moral catholique. D'une part, la casuistique a pris la relève de la morale scolastique (et notamment de la morale thomiste), fondée essentiellement sur le concept de prudence. L'intention sans doute était bonne : il s'agissait d'en venir à une détermination plus fine, plus circonstanciée, en un mot plus concrète de l'action. Les motivations étaient sans doute plus troubles[3]. La solution adoptée fut déplorable, dans la mesure où elle renvoyait à la simple opinion la détermination de l'action. L'idée maîtresse est en effet que, pour définir la valeur de la pratique, pour savoir avec certitude ce qu'il faut faire ou ne pas faire en telle situation donnée, il faut se référer aux *autorités* — c'est-à-dire aux auteurs de théologie morale. L'essentiel est donc de faire un quadrillage aussi fin que possible du domaine pratique, et, en même temps, de recueillir à propos de chaque cas des autorités aussi nombreuses et variées que possible. Il ne reste plus qu'à décider du nombre et de la qualité des autorités qui permettront de choisir, en toute sécurité de conscience, telle solution de préférence à telle autre : faut-il l'unanimité ou au moins la majorité ? Puis-je à l'inverse m'appuyer sur un seul auteur ? Cette question donne naissance à plusieurs écoles, plus ou moins rigoureuses, plus ou moins laxistes. Quoi qu'il en soit de ces oppositions, on est unanimement convaincu que la tâche du moraliste consiste à prévoir tous les cas et à en donner une solution autorisée. On opère donc dans un monde abstrait, que

3. Ce qui semble en effet motiver les nouveaux moralistes, c'est le désir de surmonter une incertitude spéculative — que l'on reproche aux scolastiques — et d'en venir, dans ce même registre spéculatif, à l'indubitable. C'est là, dès le point de départ, enterrer définitivement toute possibilité d'une théorie pratique.

l'on prend illusoirement pour le monde réel de la pratique — ce monde qui, entre autres choses, résiste à l'anticipation — et, au lieu et place de la réflexion, intervient le choc des opinions.

D'un autre côté, nous rencontrons une morale qui se veut beaucoup plus spéculative et qui se donne volontiers pour l'extension ou l'application pratique d'une métaphysique. D'une façon ou d'une autre, on se propose de déduire les normes pratiques incluses dans l'essence ou la nature de l'homme. On présuppose donc qu'il existe un objet tel que l'essence humaine et que cet objet peut être connu, non seulement de façon globale, mais encore dans ses déterminations internes et avec une précision suffisante pour qu'il soit possible d'éclairer l'action. Ces présupposés, comme on le sait, ne seraient pas des plus faciles à valider. Mais, en admettant même que leur validation soit possible, le problème demeure entier : la connaissance dont on part est d'ordre spéculatif ; comment peut-on en tirer une chose à faire, un objet pratique ? Au-delà des présupposés que nous avons reconnus, — qui sont le plus souvent retenus dans les critiques que l'on oppose à ce genre de réflexion morale —, force est bien d'apercevoir une autre présupposition, beaucoup plus radicale et décisive, que rien ne pourra jamais valider : on fait comme si la pratique était homogène à la connaissance spéculative, comme s'il était possible de passer de l'une à l'autre sans rupture véritable. C'est pour cette raison qu'on ne retrouve jamais qu'un double abstrait, qu'une pâle copie de la réalité pratique et que le discours ne peut être vrai que pour des raisons qui lui sont extérieures (un certain flair, un certain sens pastoral) et dont il ne peut juger.

II

Ce qui fait hésiter et reculer la connaissance quand elle se tourne vers la pratique, c'est qu'elle se sent débordée de toute part. Autant elle est à l'aise avec les concepts spéculatifs, qu'elle enserre et maîtrise parfaitement, autant elle est ici désarmée et tâtonnante, pressentant confusément qu'elle ne

pourra s'exercer qu'à la condition de se laisser outrepasser. C'est là la différence la plus évidente entre la connaissance spéculative et la connaissance pratique : l'objet spéculatif est parfaitement homogène à la connaissance elle-même ; l'objet pratique brise irrémédiablement cette belle immanence ; dire qu'il est un *objet,* c'est dire qu'il est connu ; mais dire qu'il est *pratique,* c'est dire que le pouvoir de connaître ne peut à lui seul s'en saisir !

La connaissance pratique repose donc sur autre chose qu'elle-même et cet *autre chose* ne peut être qu'un rapport pratique. Autrement dit, je ne puis connaître, le domaine pratique ne peut devenir pour moi un objet que si j'interviens en lui, si je m'y situe et prends position dans et par l'action. Cette conclusion est nécessaire. Mais comment ne pas voir qu'elle est scandaleuse ?

Elle heurte en nous des convictions bien enracinées, qui peuvent au surplus se parer de tous les prestiges de la rigueur, de la science, de l'objectivité. Qui ne croit plus ou moins que, pour dire vrai, il faut surtout « ne pas faire de politique » ? Nous estimons, en effet, qu'entre la connaissance vraie et la pratique intervient toute la distance qui sépare la raison d'une part, la passion, le sentiment ou l'intérêt d'autre part. Connaître, c'est nécessairement mettre entre parenthèses toute prise de position pratique. Sinon la connaissance est vouée d'emblée à l'erreur, elle ne peut être tenue pour objective, déviée qu'elle est dans son principe par des facteurs irrationnels. La connaissance a d'autant plus de chances d'être bien fondée qu'elle est le fait d'un observateur neutre, qui ne vit en aucune façon ce qui est pour lui objet de connaissance. Bref, la connaissance vraie requiert une méthode qui établisse le sujet connaissant dans une parfaite indifférence, dans un désintérêt rigoureux à l'égard du domaine qu'il veut analyser.

On ne saurait se débarrasser trop facilement de cette difficulté. Elle nous met en garde contre le danger toujours renaissant de l'idéologie. Dès que j'adopte une attitude pratique, il

faut bien le reconnaître, j'appréhende le tout de l'expérience selon une perspective déterminée. Prendre position, c'est précisément me donner une perspective. Je puis bien ensuite (mais justement je ne le puis faire qu'*ensuite*) montrer que la situation autorisait, voire exigeait, mon choix, que le passé et le présent soutiennent et justifient ma position pratique. Cela signifie simplement que la situation pouvait être reprise comme je l'ai fait, qu'elle se pliait à la mise en perspective que je lui ai imposée. Mais je me trompe si je m'imagine que cette perspective me justifie. Ce n'est pas elle qui fonde mon choix et lui donne raison, puisqu'au contraire c'est mon intervention qui la fait apparaître, puisqu'elle est postérieure à ma décision et conditionnée par elle. Si Pierre choisit d'aimer Odette, toute sa vie lui apparaît comme une préparation à cette rencontre. Mais il ne peut sans illusion fonder son amour sur cette lecture maintenant possible de son existence, trouver dans son passé une sorte de logique contraignante qui aurait rendu son choix inévitable et nécessaire, se décharger de sa responsabilité sur quelque destin qui l'aurait depuis toujours lié à la femme aimée. Car c'est *après coup,* une fois prise la décision d'aimer, que son passé apparaît comme orienté vers son amour. On sombre dans l'idéologie et dans le fanatisme à chaque fois qu'on invoque, pour se justifier, ce qui n'est que la conséquence de l'engagement pratique. On croit montrer qu'on a la raison pour soi. Mais en réalité on affirme simplement que la position prise est indubitable, inattaquable, qu'elle est raisonnable du seul fait qu'elle *est.* Ou, ce qui revient au même, on donne un faux semblant de nécessité objective à ce qui n'est éventuellement qu'un choix subjectif.

La tentation du fanatisme, qui n'est que trop réelle, ne peut cependant nous conduire à renoncer à notre thèse. Celle-ci d'ailleurs — qui désigne, dans la *pratique effective,* le lieu de naissance de la connaissance pratique — suffit à nous mettre en garde contre les fausses rationalisations de l'idéologie. S'il y a une illusion spéculative, — qui transforme l'objet pratique en objet spéculatif —, il y a aussi une illu-

sion pratique, — qui parvient paradoxalement au même résultat. Que se passe-t-il, en effet, lorsque j'interprète le passé comme conduisant nécessairement au présent tel que j'ai choisi de le voir en prenant position pratiquement ? Tout simplement ceci, que la dimension pratique est effacée. Car, dans cette vision rétrospective, l'action ne peut plus être mise au compte de l'homme ; elle est le fait d'une sorte de dynamisme objectif qui habite les choses. Il n'y a plus de choix à proprement parler, il s'agit seulement de reconnaître une nécessité qui s'impose. Il n'y a plus rien à faire, puisque tout *est* fait ou *se* fait. Je suis dispensé du risque, du tâtonnement, de l'erreur possible. Je me meus dans un univers transparent, où rien ne me peut surprendre, parce que je le connais toujours par avance. Le champ pratique est devenu le simple phénomène d'une idée spéculative. Ainsi la pratique, qui me jette tout entier dans l'*autre,* est-elle immédiatement annulée par l'interprétation idéologique. J'ai agi inutilement. Aucun accès ne m'est donné à la connaissance de la pratique. Je ne puis que répéter inlassablement, en les parant du prestige de la raison, mes passions, mes intérêts, mes préjugés.

Le souci de rigueur et d'objectivité est pleinement justifié. Mais il ne peut être satisfait par l'élaboration d'une théorie qui, pour demeurer pure, se fonderait sur l'abstention et sur l'indifférence pratiques. Car l'objectivité du spectateur neutre doit être payée d'un prix exorbitant : pour y parvenir, il ne faut rien de moins que la mise entre parenthèses du caractère spécifique de la pratique. Autrement dit, la théorie à laquelle on parvient peut être intéressante et utile ; mais elle n'est à aucun titre et en aucun de ses moments une théorie *de la pratique.* Il est d'ailleurs intéressant de noter que, dans la mesure où elle se croit telle, — c'est-à-dire dans la mesure où elle exclut toute autre forme de connaissance pratique —, elle renvoie inévitablement à une action sauvage, qui échappe à toute critique théorique. Comment s'en étonner, puisque, commençant par exclure de son propre champ la pratique, elle l'abandonne à l'idéologie ou au spontanéisme subjectiviste ? Paradoxalement, le résultat auquel conduit une telle

théorie (non pratique) de la pratique, c'est l'affirmation que la pratique ne peut relever d'une théorie et qu'elle est de part en part irrationnelle !

Comment donc garantir suffisamment l'objectivité de la connaissance pratique ? Notre première affirmation doit être absolument maintenue : la théorie pratique requiert d'abord un sujet *pratique,* qui fait corps avec la situation parce qu'il la vit, qui est contenu en elle en même temps qu'il la contient en soi, qui est constitué par elle en même temps qu'il la constitue. Ce présupposé pratique n'est pas à comprendre comme extérieur à la connaissance : il en est la condition de possibilité. Pour un tel sujet, — mais pour lui seulement —, le champ pratique peut devenir objet de connaissance, puisqu'il ne cesse pas de se l'approprier du fait même qu'il se risque en lui *effectivement.*

L'objectivité ne peut être cherchée que dans la circularité entre la pratique effective — qui fonde et rend possible une connaissance — et cette connaissance elle-même, qui, refluant sur la pratique, l'éclaire, la critique, éventuellement la contredit. Dans une telle perspective, on le voit, l'objectivité est d'un tout autre ordre que dans la connaissance spéculative. Ici, en effet, on invoque toujours une objectivité qui intervient de façon immédiate, instantanée ou intemporelle ; elle est totalement donnée ou totalement absente, on est dans le vrai ou dans le faux et, entre ces deux hypothèses, il n'y a pas d'intermédiaire possible. Fonder l'objectivité sur une circularité entre la pratique effective et la théorie pratique, c'est définir l'objectivité par un processus. L'objectivité spéculative peut apparaître comme l'idée-limite de *cette* objectivité. Etre objectif, ce n'est pas atteindre à cette limite ; c'est mettre en route et maintenir perpétuellement le va-et-vient entre la théorie et la pratique. On est donc conduit ici à renoncer au manichéisme du « ou bien... ou bien » (ou bien je suis établi initialement dans une pratique passionnelle, ma connaissance est une pseudo-connaissance mal fondée, une idéologie qui me confirme dans ma déraison ; ou bien ma pratique est rationnelle et ma connaissance est donc objective). Parler d'un

processus, c'est consentir au clair-obscur. C'est reconnaître que la pratique ne peut être vécue et pensée que dans une constante ambiguïté, qu'on ne cesse pas, sans doute, de déchirer, mais qui renaît toujours et qui toujours résiste à l'effort d'éclaircissement. *Rendre la lumière suppose d'ombre une morne moitié :* qui n'assume pas cette condition modeste perd toute chance de savoir jamais le peu qu'il est possible de connaître dans le domaine pratique.

III

Il nous faut expliciter quelque peu cette idée de *circularité,* dont nous avons dit qu'elle constitue la garantie d'une connaissance objective. En particulier, nous devons au moins suggérer que l'engagement pratique ne conduit pas nécessairement à la justification idéologique.

Le sujet pratique se définit par la saisie d'un ensemble. Cette saisie est certes toute pratique, elle n'est d'abord aucunement théorisée, elle ne fait l'objet d'aucun discours. Elle n'en est pas moins réelle cependant : ce qui fera l'objet d'un discours théorique est déjà là, non pas comme dit, mais comme vécu. Or, cet ensemble (c'est-à-dire le champ concret dans lequel le sujet se situe pratiquement) ne dépend pas de la bonne volonté ni de la spontanéité du sujet. Il n'est pas constitué de toutes pièces par lui ; il lui est bien plutôt pré-existant. Ce qui dépend de la libre initiative du sujet, c'est de réorganiser l'ensemble, de prendre parti à son égard, d'en répartir les éléments selon un agencement original, de s'y ancrer en tel point et non en tel autre, de l'apercevoir de *ce* point de vue plutôt que de tel autre.

Il en est comme d'une partie de cartes : je ne puis jouer qu'à la condition d'avoir en main une donne. Je peux l'utiliser de diverses façons, adopter telle tactique plutôt que telle autre, donner libre cours à mon imagination ou à ma science du jeu. Mais ma spontanéité ne s'exerce qu'à l'intérieur de conditions définies, qui me sont imposées par les cartes que je tiens en main et par celles de mon adversaire. Ce donné

objectif autorise sans doute un nombre très élevé de combinaisons. Mais celles-ci ne sont pas indifférentes ni également efficaces pour le gain de la partie. La distribution des cartes définit par avance *une* partie idéale ; leur répartition entre les joueurs exige par avance une stratégie déterminée et le bon joueur est celui qui, tenant compte de la donne et des réactions de son adversaire, serre au plus près ces indications objectives.

De la même façon, prendre position dans un champ pratique, s'ancrer en lui, c'est se saisir d'un ensemble (ou être saisi par lui) qui possède une structure objective. Même s'il autorise une multiplicité de prises, il ne peut cependant être abordé de n'importe quelle façon, on ne peut l'organiser au gré de la fantaisie et selon n'importe quelle perspective. C'est dire qu'il ne suffit pas de faire quelque chose pour revendiquer la rationalité de sa pratique. Exactement comme le *bon* joueur est celui qui abat ses cartes aussi conformément que possible à ce que nous appelions la partie idéale — suggérée à chaque instant par la donne initiale et par les cartes déjà jouées —, de la même façon une pratique rationnelle est celle qui s'approprie l'ensemble selon une perspective suffisamment cohérente avec sa structure objective.

Cette rationalité n'est jamais immédiate, donnée au point de départ. Nous devons même ajouter — en raison de ce que nous disions à propos de l'objectivité — qu'il s'agit toujours d'une rationalité militante et non triomphante, à la recherche d'elle-même dans un processus en cours : agir rationnellement, c'est maintenir une confrontation permanente entre la pratique effective (qui fournit une vue de l'ensemble *selon une perspective déterminée*) et l'analyse théorique (dans laquelle je tente de comprendre la *structure objective* de l'ensemble pratique). Ce processus doit permettre — encore que ce soit d'une façon toujours approximative et risquée — de définir une pratique qui n'exprimera plus seulement les intérêts, les sentiments, les passions de la subjectivité individuelle, mais qui rejoindra l'objectivité du donné.

C'est donc, au bout du compte, la même pratique initiale qui renvoie selon les cas ou bien à l'idéologie ou bien à l'objectivité et à la rationalité. Ce qui décide de l'orientation qui sera adoptée à partir du même point de départ, c'est la prise en considération ou l'oubli de la structure objective du champ pratique. Cette structure est toujours saisie, au moins obscurément et à l'état pratique ; selon les cas, elle est aussitôt dissimulée par l'interprétation subjective ou elle devient objet d'analyse.

Cette conclusion nous conduit à un problème aussi important que difficile, dont nous ne dirons ici qu'un mot. Sous sa forme la plus simple, la question qui se pose à nous maintenant est celle-ci : pourquoi, en tel cas donné, la pratique initiale conduit-elle à l'idéologie, tandis qu'en tel autre cas, elle est une première étape vers la rationalité ? Formulée en des termes un peu plus complexes, notre question devient : à quelles conditions la structure objective de l'ensemble sera-t-elle perçue, étant donné qu'on part toujours d'un ancrage qui ne permet de se la représenter que de façon partielle et plus ou moins déformée ?

Il est évidemment indispensable d'apporter une réponse à cette question. Dans le cas contraire, en effet, la théorie pratique reposerait tout entière sur la magie, elle postulerait en son origine une sorte de grâce éminemment mystérieuse. On ne peut davantage donner une réponse satisfaisante en invoquant des dispositions morales, des sentiments de générosité ou d'honnêteté, bref des éléments essentiellement subjectifs. Car la théorie pratique ne repose pas sur un état d'âme, ni sur une ascèse intérieure : elle repose sur une pratique ! En quelle direction est-il raisonnable d'espérer trouver une solution ?

Il faudra dire en premier lieu — au risque d'avancer un truisme — que le donné peut être abordé pratiquement selon deux modalités foncièrement opposées (sujettes bien entendu à toutes les variations imaginables) : l'une, qui interdit de surmonter jamais la représentation subjective et qui enferme

donc dans l'idéologie ; l'autre, qui fonde au contraire une saisie initiale de la structure objective.

Cette divergence initiale tient au fait que la pratique du premier type implique une interprétation de l'ensemble tellement aberrante, tellement éloignée de la structure objective que celle-ci ne peut plus être rejointe. Il en est un peu, si l'on veut, comme de ces esprits tourmentés et compliqués qui, s'accrochant obstinément à une expression marginale, à un mot anodin, veulent reconstruire en fonction de ce détail secondaire tout le discours de leur interlocuteur et se condamnent par là même à l'incompréhension totale ; qu'on essaie de les ramener à une perspective plus juste, de leur faire comprendre l'idée essentielle à partir de laquelle tout le reste doit être organisé et interprété, ils ne démordent pas de leur première interprétation et accusent volontiers leur partenaire de mauvaise foi ou d'obstination. Au contraire, la pratique du second type établit immédiatement dans une sorte de connivence avec le donné objectif, de même qu'au premier coup d'œil, le bon connaisseur saisit dans un tableau le détail significatif, la ligne ou la tache de couleur à partir de quoi le tableau *veut* être vu.

C'est en ce point précis que devra être accomplie une démarche décisive. Tout ce que nous venons de dire, en effet, peut encore être expliqué par un recours à la subjectivité : qu'on s'enferme dans l'idéologie ou qu'on en vienne à une analyse théorique qui instaurera la rationalité, cela tient, pourrait-on dire, à des dispositions subjectives. Si l'on estime — comme nous le faisons — que cette explication est insuffisante, il ne reste plus alors qu'un seul recours : au lieu de se tourner vers la subjectivité, il faut découvrir dans l'objectivité elle-même la bonne explication. En toute première approximation, on dira que les hommes n'agissent pas en fonction d'une intériorité gravitant sur sa propre orbite, mais d'une situation objective, qui les constitue au plus intime d'eux-mêmes. Quiconque veut comprendre pourquoi la pratique se répartit en fait entre les deux modalités fondamentales que nous avons indiquées devra donc tenter de voir comment *le donné lui-même répartit les hommes en des situations différentes,* qui

leur fournissent des modèles d'action. Notre opposition initiale entre subjectivité et objectivité, entre idéologie et rationalité vient ainsi se fonder dans un champ pratique dans lequel la contradiction joue un rôle véritablement essentiel. Nous voulons dire par là que nous sommes en présence d'un ensemble qui, à la fois, tire vers son propre dépassement *et* vers le *statu quo.* Son analyse fait apparaître un mouvement qui tend à une structuration nouvelle, mais aussi des résistances qui maintiennent les éléments dans les rapports qui les lient entre eux. Le champ est ainsi une sorte de mixte, l'enchevêtrement d'un passé qui se prolonge et d'un avenir dont la possibilité réelle est niée. Telle est en gros la situation objective qui fonde les deux types opposés de pratique. On conçoit aisément que leur opposition est d'autant plus forte que la contradiction objective est plus affirmée et plus manifeste[4].

IV

La dimension pratique devient objet de connaissance par l'intermédiaire d'un engagement effectif. Il faut avouer pourtant que ce n'est pas n'importe quel engagement qui peut donner accès à la connaissance : nous avons vu intervenir ici un facteur objectif, qui fait dériver vers l'idéologie. Le peu que nous avons dit nous autorise seulement à ajouter, d'une façon très vague, que la matrice de la connaissance vraie est une pratique qui tend à nier les contradictions, à ouvrir le présent sur l'avenir, à provoquer une nouvelle structuration de l'ensemble. C'est en effet *cette* pratique qui établit dans une connivence véritable avec la situation donnée.

Ce fondement posé, l'essentiel reste à faire, c'est-à-dire l'élaboration des concepts qui définiront ce qui est à faire. Ces concepts ne sont pas à rechercher dans un monde de

4. Nous n'avons fait qu'effleurer un immense problème. Signalons que c'est dans une perspective analogue que Marx lie la connaissance vraie au prolétariat. Nous sommes bien en deçà de telles précisions. Mais nous devons reconnaître que l'idée d'une « science de classe » n'est pas *a priori* absurde. Elle tente pour le moins de trancher une difficulté inéluctable.

valeurs extérieur à la situation donnée : ils sont rigoureusement immanents à celle-ci, et c'est précisément pour cette raison qu'ils sont des concepts *pratiques*. En d'autres termes, la construction de ces concepts n'est pas autre chose que l'analyse de l'ensemble dans lequel doit intervenir la pratique. Cette analyse est la véritable théorie de l'action. Il lui appartient avant tout de faire apparaître les contradictions, de déceler les nœuds de résistance qui interdisent à l'ensemble de trouver un équilibre plus satisfaisant, de détecter les points d'appui qui donnent les meilleures chances de surmonter le poids d'un passé révolu. Bref, dire ce qu'il faut faire, c'est dire ce qu'il faut faire ici et maintenant pour délivrer les possibilités réelles du présent. Ce qui garantit la moralité du discours théorique, ce n'est pas sa référence à des intentions nobles, à des valeurs respectables ; c'est sa pertinence et sa référence à l'ici et au maintenant.

En liant aussi étroitement le discours moral à l'objectivité d'une situation déterminée — *a fortiori* en le faisant avec une telle généralité vague — on évitera difficilement le reproche d'empirisme et de platitude. Comment pourra-t-on jamais savoir ce qu'il faut faire si l'on reste ainsi enfermé dans le donné, si l'on rejette comme par principe tout recours à des valeurs transcendantes ou à une universalité humaine ? La question est inévitable, sans doute. Mais il faut oser dire clairement qu'elle manifeste seulement à quel point nous sommes éloignés d'une compréhension exacte et d'une saisie profonde du domaine pratique.

L'objection ne vaut que si l'on a d'abord cédé à un aplatissement positiviste, qui a dépouillé le champ pratique de sa spécificité. On ne ressaisit plus que des faits, que des choses isolées les unes des autres ; on a mis entre parenthèses cet élément pourtant essentiel à l'objet considéré, qu'est la présence d'une pratique humaine. Alors, en effet, il est vain et dangereux de vouloir fonder sur *cet* objet la détermination de l'action. Il faut de toute nécessité recourir à un autre univers, qu'il s'agisse d'un monde de valeurs ou d'une essence de l'homme. Mais il devrait être clair que cette nécessité ne s'impose qu'en

vertu de l'abstraction dans laquelle on s'est d'abord enfermé. Que l'on renonce à cet appauvrissement, qu'on prenne le champ pratique tel qu'il se donne — c'est-à-dire comme une réalité humaine, dans laquelle le fait et la valeur sont constamment liés —, on verra alors que son analyse ne conduit pas seulement à dire platement ce que font les hommes — comment ils travaillent, vivent leur sexualité, construisent leurs habitations, se rapportent les uns aux autres —, mais encore ce qu'ils doivent faire ici et maintenant.

Si l'on parvient à une connaissance de la pratique, si l'on se saisit de ce domaine sans rien laisser tomber de sa richesse interne, de telles objections disparaissent d'elles-mêmes. Il n'est plus besoin de lester le discours métaphysique ou théologique d'une analyse sociologique pour lui donner un caractère moins abstrait, ni de doubler la description des faits par des considérations transcendantes : tout est donné d'un seul et même mouvement.

Mais cette perspective heureuse nous impose une tâche difficile, que nous commençons à peine. Nous avons encore à élaborer une méthode et à construire une théorie de la pratique. Les réflexions que nous avons proposées ici effleurent le problème, elles ne désignent, en mettant les choses au mieux, que les préliminaires du travail. Mais peut-être n'est-il pas inutile de prendre d'abord un contact rapide et global avec le domaine qu'il conviendra ensuite d'explorer systématiquement. On y gagne tout au moins de comprendre qu'il existe bien un domaine qui reste pour nous comme une terre inconnue. On y apprend sa propre ignorance.

Jean-Yves JOLIF, o. p.

LES SENTIERS DE L'UTOPIE CHRÉTIENNE

Au temps où la théologie morale se croyait confinée dans les rôles secondaires, elle compensait ses frustrations en multipliant prescriptions et menaces. Les choses ont changé. Elle a surmonté son complexe d'infériorité et fait valoir ses titres en face d'une dogmatique qui n'est plus très sûre des siens. Elle a cessé de menacer et n'ordonne presque jamais. Mais ce qu'elle a perdu en assurance, peut-être l'a-t-elle gagné en audience : une audience critique et soupçonneuse, justement celle qui honore une vraie morale.

Voilà donc un secteur bien vivant de la réflexion théologique, se dit-on. Certes le feu roulant des démystifications de la conscience chrétienne depuis deux siècles a-t-il démantelé sa belle ordonnance ; mais la durée du conflit attestait jusqu'ici l'énergie d'une défense aux immenses ressources. Ces ressources ne tenaient pas tant à la sagacité et à l'érudition des théologiens qu'à la présence autour d'eux d'un peuple fort qui les appuyait de sa cohésion sociologique et de sa foi disciplinée. Engagé dans ses polémiques, le théologien risque maintenant de ne pas se rendre compte qu'il reste souvent le combattant solitaire d'une cause désertée. Dès lors, la verve de son discours ne fait plus illusion sur la vitalité réelle de l'éthique chrétienne. Quel est l'enjeu des affrontements qu'il soutient ? De qui est-il solidaire ? Quelle est sa responsabilité ?

La force d'une morale se mesure à sa capacité de saisir des hommes et des groupes d'hommes, de motiver leur action et de les libérer pour l'au-delà de l'action, la joie. Or celle que

l'Eglise propose officiellement donne l'impression de perdre son sol, ce qui est autrement grave que céder du terrain. Elle ne trouve plus son lieu. Une morale perd son lieu quand elle n'est plus capable de prendre racine dans les volontés et de les unir pour un but crédible et praticable, quand elle ne parvient plus à fonder une manière d'être et d'agir qui fasse converger ces volontés vers une libération et un épanouissement de l'homme. A ce moment-là, elle ne s'adresse plus à personne. Sa topologie devient errante, le pouvoir de ses exigences se relâche, ses critères ne sont plus repérables.

On pourrait se demander si le propre d'une morale n'est pas d'être sans lieu, si, une fois localisée, elle ne cesse pas d'être une morale. On répliquera qu'une morale qui ne concernerait plus personne n'en serait plus une. Dans un cas comme dans l'autre, elle ne subsiste que sous les espèces du discours. C'est pourquoi les discours se poursuivent encore longtemps après la disparition des mœurs qu'ils sont censés régler. Ils ne meurent pas de n'avoir pas de lieu ; ils s'épanouissent dans « l'espace merveilleux et lisse de l'utopie »[1].

Ce n'est donc pas l'effet du hasard, à mon avis, si les théologiens glissent volontiers depuis quelque temps un nouveau mot magique dans leurs discussions et dans leurs publications : *utopie*. La mode est sans doute conditionnée par de nombreux facteurs. Il est difficile d'éluder celui-ci : l'affleurement à la conscience du sentiment obscur et obsédant de n'avoir plus de lieu, d'être de moins en moins situé et situable dans le monde où nous sommes. L'impression se confirmant, elle est aussitôt intégrée aux rationalisations du discours et thématisée. La morale chrétienne se présente alors comme une utopie régulatrice et inspiratrice de l'action, sans s'apercevoir qu'elle découvre ainsi sa blessure ; ou plutôt, en justifiant son caractère utopique, elle nie que ce soit un échec de sentir le sol se dérober sous elle. Elle a peut-être raison, mais elle doit le prouver.

---

1. L'expression est de M. FOUCAULT, *Les Mots et les Choses*, Paris, Gallimard ,1966, Préface, p. 9.

Pour ne pas être dupe, il faudrait éclairer les dessous du travail, au sens psychanalytique du mot, auquel les théologiens se livrent à partir de la notion d'utopie, ce que certains, dans un autre contexte, appelleraient du bricolage[2]. Cet article est une simple marche de reconnaissance sur les sentiers embroussaillés de l'utopie chrétienne[3].

I. DES VESTIGES DE DISCOURS UTOPIQUES

L'utopie est une réalité complexe. On peut l'étudier comme un phénomène culturel, historiquement cernable, qui s'est déposé dans des documents littéraires et artistiques ; comme une méthode de recherche qui n'est pas sans affinité avec l'hypothèse dans les sciences expérimentales ; comme une réaction psychologique émanant des confins de l'imaginaire et du rationnel ; comme un ressort indispensable aux progrès des sociétés. Une ambiguïté reste attachée à chacune de ces approches : selon les présupposés de chacun, l'utopie sera la meilleure ou la pire des choses[4]. On dénoncera dans ses manifestations culturelles les symptômes de régression nostalgique à une innocence originelle ou les méfaits de ses conséquences psychiques et sociales. On opposera au socialisme

2. Pour la notion de *travail*, cf. J. LAPLANCHE et J.-B. PONTALIS, *Vocabulaire de la Psychanalyse*, Paris, P. U. F., 1967, aux mots : élaboration psychique, perlaboration, travail du rêve.

Pour la notion de bricolage, cf. C. LEVI-STRAUSS, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, p. 29-33. Elle est discutée par P. RICŒUR, « Structure et herméneutique », *Esprit*, Novembre 1963, p. 596-627, surtout p. 613-615. Elle est reprise à propos de la théologie par A. CASANOVA, *Vatican II et l'évolution de l'Eglise*, Paris, Ed. sociales, 1969, p. 124 s.

3. Il ne fait que reprendre un des fils innombrables des *discours sur* la morale. Entre *faire de la morale* et *discuter sur* la manière d'en faire, il y a la même différence qu'entre faire de la musique ou de la peinture et œuvrer comme critique d'art.

4. Cf. F. CHIRPAZ, « Aliénation et utopie », dans *Esprit*, Janvier 1969, p. 80-83. Un exemple éclairant de cette ambiguïté qui va jusqu'à l'opposition de deux sens dans *Esprit*, Septembre 1969, entre J.-J. NATANSON, p. 302-303 et, aux pages suivantes, M. WINOCK, à propos d'une « utopie pédagogique ».

utopique des Fourier et des Saint-Simon le socialisme scientifique de Marx-Engels.

Dans le langage courant, le sens obvie connote les idées d'illusion, de rêve, de vision idéale, de construction imaginaire. « Douce utopie », soupire-t-on, parfois non sans regret, devant des projets qui semblent ne tenir aucun compte de la réalité.

Le mérite revient surtout au philosophe marxiste Ernst Bloch d'avoir débarrassé le mot des nuances péjoratives de futilité et de stérilité qui le marquèrent dès sa naissance, dans son étymologie même. Bloch a fait de l'utopie une notion philosophique majeure, définissant son statut épistémologique et fondant ontologiquement sa valeur morale pratique : « être homme, cela veut dire en réalité : avoir l'utopie »[5]. Depuis une vingtaine d'années le mot s'acclimate peu à peu en philosophie, mais il n'a pas encore trouvé son emploi fixe.

La théologie, beaucoup moins méfiante, semble l'avoir homologué sans trop chicaner. En quel sens précis le reprend-elle ? Remplit-il une fonction nouvelle ou remplace-t-il une autre notion tombée en désuétude ? Sa faveur récente cache-t-elle une sorte de peur du vide ? Jusqu'à présent ces points n'ont guère été élucidés, comme si les usagers ne craignaient pas qu'à force d'employer une terminologie non critiquée, ils ne se laissent manipuler par elle.

L'utopie comme genre littéraire

Dans l'héritage culturel de l'Occident, les utopies apparaissent à une date relativement récente en tant que genre littéraire. En général, elles se présentent sous forme de discours, de récits ou de dialogues ; elles participent à la fois de la littérature et

5. E. BLOCH, *Philosophische Grundfragen I*, Frankfurt, 1961, p. 36. Le titre de cette conférence est « Zur Ontologie des Noch-Nicht-Seins » : pour l'ontologie de l'Etre-pas-encore. Un aperçu de la place de Bloch dans la théologie contemporaine a été donné par H.-G. COX, « La mort de Dieu et l'avenir de la théologie », *Lumière et Vie*, n° 89, Sept.-Oct. 1968, surtout p. 37-42.

de l'œuvre philosophique, mais leur intention est foncièrement morale et politique. L'imagination construit un ordre idéal de la nature et de la société, le projette ailleurs que dans notre monde et le décrit souvent avec un grand luxe de détails. Avoué ou non, le but est d'exercer ainsi une critique de l'ordre existant et d'orienter éventuellement sa transformation.

Ce n'est pas une définition qui est proposée. Il y a mille variations possibles sur le thème de l'organisation parfaite du bonheur universel dont beaucoup débordent le cadre de la littérature : d'autres arts et la science moderne, par exemple, amplifient encore la part de l'imaginaire dans les rêves des utopistes, bien que le coefficient d'irréalisme chimérique tende à disparaître dans les anticipations de science-fiction. Bien avant la parution de *L'Utopie* de Thomas More, philosophes et poètes avaient depuis longtemps sacrifié au mythe de la cité juste et heureuse, à commencer par le Platon de *La République* et des *Lois*.

Le bref rappel de ce que représente le courant utopique dans l'histoire suffit pour que son absence de la tradition biblique saute aux yeux : il n'a pas trouvé à s'y exprimer en tant que phénomène culturel déposé dans des documents ou des monuments[6]. Il est inutile de s'engager sur une fausse piste en cherchant des livres ou des passages de la Bible qui ressortissent au genre de l'utopie.

Utopie et eschatologie, expressions littéraires d'un même besoin ?

Il faut partir d'un autre point de vue. Le discours utopique donne une configuration originale à des constantes psychologiques et sociologiques. Il s'efforce de les organiser au moyen d'images, de concepts et de valeurs mis à sa disposition par une

6. Ce qui s'en rapprocherait le plus est le genre apocalyptique, au confluent des courants sapientiel et prophétique, tourné vers la « révélation des mystères divins » et le « temps de la fin ». Le sens du détail des descriptions et certains aspects de sa fonction sociale font penser au genre utopique, mais les différences sont beaucoup plus radicales que ces analogies.

époque. Ces constantes recouvrent la nécessité où est l'homme de se faire une représentation de ce qui n'est pas présent à sa connaissance sensible : alors il encercle l'ailleurs en une ville ou une île, il abolit toute durée pour fixer le définitif, il efface les obstacles et les limites pour toucher l'idéal et le parfait, il ouvre l'instant à l'irruption possible d'un ultime toujours imminent. Seule l'imagination fait accéder ces besoins au langage ou à quelque mode de communication que ce soit. Ils se déposent ainsi en des œuvres où se conjuguent leurs diverses expressions pour donner au désir du bonheur une signification humaine universelle.

Le travail consiste à examiner si, dans l'Ecriture, des éléments littéraires, culturels et juridiques ne cherchent pas à exprimer ces mêmes besoins à partir d'un contexte social et religieux particulier, en mettant en circulation des symboles et une rationalité spécifiques. Dans l'exploitation des thèmes de l'Alliance et de la Promesse, dans l'activité des prophètes et les mouvements messianiques, dans la littérature apocalyptique, ne découvre-t-on pas un effort parallèle à celui des utopies, une tentative de répondre au désir qu'un jour tous les hommes partagent paisiblement le bonheur ? La même question se pose au sujet des notions néo-testamentaires de Royaume, d'Eglise, de Parousie, de vie éternelle, de résurrection de la chair, de derniers temps et au sujet du livre entier de l'Apocalypse.

La réponse requiert nécessairement un premier déchiffrage qui revient aux biblistes. Ils ne manqueront pas de rappeler que ces thèmes de l'Ancien et du Nouveau Testament sont déjà habités et coordonnés par une signification : ils confluent les uns avec les autres pour donner l'expression la plus adéquate possible à ce qu'on a nommé plus tard l'eschatologie. La dimension eschatologique est justement l'angle sous lequel la révélation judéo-chrétienne envisage la question du bonheur parfait de l'humanité. Soutenue par les analyses des exégètes, la confrontation de l'utopie et de l'eschatologie pourrait alors prendre son départ au niveau des textes scriptuaires et de leur interprétation.

L'enquête ne s'arrête pas avec l'Apocalypse. Elle doit suivre à la trace les manifestations de l'eschatologie dans les documents patristiques, liturgiques, dans la tradition monastique, dans les synthèses des théologiens et les témoignages des mystiques, dans l'iconographie et les monuments. Chaque fois que le message évangélique a cherché à se frayer un chemin vers la parole à travers les couches mouvantes de l'imaginaire, l'inépuisable réserve de signes et de symboles contenue dans l'Ecriture se propose en premier à cause de l'autorité spéciale que le croyant lui reconnaît. Mais déjà des besoins nouveaux, solidaires des conditions historiques et intellectuelles de chaque époque, interviennent pour choisir dans l'héritage traditionnel les éléments qui seront transposés et actualisés.

Entre les expressions eschatologiques de la foi et les formes socio-culturelles de l'utopie, des parallélismes et des connivences s'imposent, même à un regard d'amateur : la récurrence des représentations de la Cité idéale, les résurgences sporadiques du millénarisme, les soulèvements messianiques d'inspiration évangélique qui s'enracinent sociologiquement dans une situation de déréliction identique à celle de nombreuses inventions utopistes, la création d'ordres religieux voulant reproduire la « vie angélique ». Evidemment ces allusions ne font pas une démonstration. Pour chaque analogie et chaque rapprochement, il faut explorer les différences et les équivocités pour que se constituent les sens respectifs de l'eschatologie et de l'utopie chrétiennes.

Avant d'invoquer à l'appui de ses thèses des documents ou des événements du passé, le théologien doit donc s'assurer de la portée précise que les sciences positives leur accordent. Il évite ainsi de figer en notions formelles, déduites à priori, ce que la dimension eschatologique de la foi a effectivement représenté pour les croyants depuis Abraham et ce que les thèmes utopiques ont historiquement signifié et signifient encore.

*
* *

Comme phénomène historique et culturel, l'utopie chrétienne correspond-elle à une réalité qui ouvre sur une modalité

particulière de discours théologique ? Pour en décider ici, il faudrait faire comme si la tension vers le Royaume était à ce point univoque et spécifiée qu'on en reconnaisse sans erreur l'expression dans n'importe quel texte ou fait ; il faudrait faire comme si la production utopique que les sciences humaines commencent à peine d'étudier était enregistrée et immédiatement identifiable. Mais ce sont là des tâches à remplir, on ne peut pas préjuger des résultats.

Tout au plus peut-on signaler la présence, à l'état de vestiges, d'expressions utopiques dans l'histoire littéraire, artistique et politique de la Bible et du christianisme. Formes ou fragments de formes qui témoignent qu'il y eut là un besoin qui cherchait à s'exprimer et qu'on appelle aujourd'hui utopique, elles sont comme les fossiles qui gardent des volutes et des nervures de coquillages imprimées dans une roche de nature toute différente. Pour savoir si l'utopie et l'eschatologie sont vraiment de nature toute différente, il faut continuer l'enquête à un autre niveau.

II. LES ROLES D'UNE FONCTION UTOPIQUE

L'utopie ne se ramène pas aux projets de paix perpétuelle et aux plans d'urbanisme futuristes. Elle est aussi une fonction dont les mécanismes et les effets sont repérables dans la psychologie individuelle, mais surtout au sein des collectivités et des groupes. Il faut donc maintenant observer les comportements empiriques qui semblent motivés par la fonction utopique.

Les caractéristiques de cette fonction

Leur trait commun est la faculté de s'absenter du monde *tel qu'il est,* de rompre l'encerclement apparemment inéluctable par les choses et les causes et de leur substituer une présentation imaginée et plausible du monde *tel qu'il devrait être*[7].

7. Cette formulation volontairement abstraite laisse le champ ouvert à des perspectives utopiques diverses, voire opposées, et ne préjuge pas de leurs conséquences pratiques.

C'est l'imagination seule qui est capable de réaliser ce saut, qu'on le décrive comme arrachement au sommeil des conformismes ou comme bond dans le pays des chimères. Mais pour le faire, elle ne procède pas n'importe comment ; elle aussi a ses lois. Par souci de clarté je les regroupe sous trois aspects.

De même que l'hypothèse scientifique est le nerf de la recherche expérimentale, l'imagination utopique est le nerf de la quête du bonheur pour tous. Elle ne cesse de découvrir des combinaisons inédites pour relier des images anciennes, mais toujours vivantes, avec l'idée que l'homme se fait aujourd'hui de son bonheur ; à partir de là, elle construit son monde idéal. En vertu du pouvoir de « présentifier » ce qui n'est pas réellement présent, l'imagination enrichit la conscience d'un mode d'approche de la réalité à la fois stimulant et irritant[8]. Comme l'hypothèse, en supposant le problème résolu, elle s'oblige à inventer les moyens de le résoudre effectivement. C'est son aspect *heuristique*.

La fonction utopique ne part pas de rien. En général elle s'appuie sur un jugement, implicite ou explicite, porté sur une situation personnelle ou sur la condition commune à un ensemble d'hommes et elle surgit comme une protestation. C'est l'aspect *critique* de son activité : prise de conscience devant l'intolérable, démantèlement des justifications qui le gardent, refus de se laisser manipuler, cet effort de dégagement par rapport à ce qui semblait ne pouvoir jamais être autrement prend des formes très diverses selon les conditionnements de la liberté. Mais il reste un moment constitutif du fonctionnement psycho-sociologique de l'utopie.

---

8. Le mot « présentifier » est emprunté à J.-P. SARTRE, *L'imaginaire*, Paris, Gallimard, 1940, p. 232. « Il ne saurait y avoir de conscience réalisante sans conscience imageante et réciproquement. Ainsi l'imagination loin d'apparaître comme une caractéristique *de fait* de la conscience s'est dévoilée comme une condition essentielle et transcendantale de la conscience. Il est aussi absurde de concevoir une conscience qui n'imaginerait pas que de concevoir une conscience qui ne pourrait effectuer le *cogito* » (p. 239). La conclusion philosophique de Sartre est capitale pour cette réflexion théologique sur l'utopie.

Le troisième aspect rend compte de la conjonction du rationnel et de l'imaginaire. Le discours utopique n'est ni poème ni tragédie, de même la fonction utopique n'est pas une pure fantaisie déliée de toute logique. Elle essaie d'intégrer le rôle régulateur de la raison en matière d'action lorsqu'elle détermine ce qu'il faudrait faire, pourquoi et comment il faudrait le faire, à supposer que les institutions parfaites dont elle rêve se trouvent réalisées. Ce souci d'orthopraxie, même s'il trahit la mainmise dangereuse de l'imaginaire puisqu'il est entièrement fondé sur un « comme si », révèle que l'instance pratique et par contre-coup éthique ne peut jamais être abolie. Nécessairement dépendante d'une praxis antérieure, l'utopie tend à en instaurer une toute nouvelle : c'est son rôle *d'orientation.*

Fonction utopique et levain évangélique

Cet ensemble de fonctions caractéristiques s'exerce-t-il aussi à l'intérieur des comportements et des réactions psychologiques des croyants ? Les faits répondent par eux-mêmes.

Depuis le « quitte ton pays » adressé à Abraham jusqu'au « oui, mon retour est proche » de l'Apocalypse, toutes les initiatives décisives que la foi inspire se présentent comme une volonté de rompre le cercle nécessaire des choses « qui sont ce qu'elles sont » pour laisser venir un ordre entièrement nouveau commandé par une loi entièrement nouvelle. Dès lors l'imaginaire est sollicité et rarement il a fonctionné avec autant de profusion et d'invention qu'au moment où il fallait tracer les chemins vers le Royaume de Dieu, préparer et hâter son arrivée, célébrer sa gloire à venir. L'irruption de l'imaginaire chrétien a influé sur le cours de sociétés entières, agissant comme un excitateur.

A condition qu'il ne devienne pas un album d'images fanées, carcasses de paraboles trop ressassées, visions prophétiques figées dans le formol liturgique, l'imaginaire véhiculé par la révélation biblique bouleverse les cadres tout faits et redonne au croyant l'imagination du possible. Celui qui comprend jusqu'où conduit « l'hypothèse » de l'amour des ennemis et se

met à la vérifier pratiquement est plus perturbateur que tous les autres. Celui qui applique la logique paradoxale des Béatitudes entre dans la connaissance du Royaume en son mystère essentiel et alors il peut réinventer la vie et redécouvrir la réalité. Ce sont ceux-là qui démasquent les dernières illusions de la bonne conscience, qui ne sont pas dupes de leurs propres compromissions et de la fraude cachée en tout exercice du pouvoir, qui peuvent rire des idoles : chez eux l'imagination de ce qui devrait être est en mesure de devenir une action sur ce qui est.

Comme l'utopie suppose pour sa propre cohérence un certain type de comportements entre les membres de la société qu'elle projette, le message évangélique ne subsiste que s'il profile une manière déterminée d'être homme parmi les hommes et d'agir avec eux. Il va même jusqu'à la présenter comme un impératif, le commandement nouveau. Le commandement nouveau remplit le rôle de régulation et d'orientation de l'action qui fut reconnu à la fonction utopique. Au milieu des contingences de l'actualité il veut promouvoir une pratique qui confirme la vérité de la Bonne Nouvelle : « vous êtes morts, vous êtes ressuscités, vous êtes assis au ciel dans le Christ Jésus ». Par conséquent agissez conformément à ce que vous êtes, dépouillés du vieil homme, revêtus du nouveau et glorifiés. C'est en quelque sorte la transcription éthique d'une anthropologie renouvelée radicalement. La loi de la charité est induite des caractéristiques de la nature transformée du croyant et en retour elle est chargée d'instaurer une praxis conforme à cette nature. Puissance d'invention, de protestation, d'orientation, l'Evangile fonctionne bien à la manière d'une utopie. Jamais la réalité empirique des comportements personnels et collectifs ne fut plus près de pouvoir coïncider avec l'image idéale de la perfection. Serait-ce cela, l'utopie chrétienne ?

Si on veut dire que l'idée de la fin spécifie l'acte dans ses motifs et dans son contenu, il n'est pas besoin d'invoquer l'utopie : la théorie de la finalité dans l'agir humain suffit. Si on veut dire que la puissance de l'image éveille la puissance du désir, que l'évocation du possible rompt la morne acceptation

du tout-fait et mobilise des énergies dormantes pour dégager la plage sous les pavés, on rappelle une constante élémentaire de la vie humaine, et spécialement de la psychologie et de la sociologie religieuses. Sans elle comment comprendre des phénomènes comme, par exemple, les gestes des premiers chrétiens attendant une Parousie imminente, des vies entièrement données à l'inutile contemplation ou au service gratuit des autres, les tentatives de créer un « ordre social » chrétien, certaines formes actuelles de révolte alliant Evangile et révolution ?

A ce point de l'enquête je dirais donc ceci : la fonction utopique du christianisme s'appuie sur l'activité de l'imaginaire qui ordonne et stimule un ensemble de représentations concernant l'avènement d'un Royaume où la seule loi est l'amour. Cette fonction assume le rôle de révélateur de la fin unique de l'existence humaine, le rôle de ferment qui, utilisant les forces du désir, bouscule les habitudes et les valeurs de l'ancien monde, le rôle de modèle pour des mœurs et des institutions renouvelées.

La question éthique

Une explication de ce type permet une approche nécessaire de la pratique effective des chrétiens. Epuise-t-elle pour autant la signification du concept d'utopie que les théologiens revendiquent ? Aussi éclairante soit-elle pour déceler la part de l'imaginaire et du rêve à différents niveaux de l'action, la fonction utopique ne dit jamais si l'homme *doit* agir de telle manière, pourquoi il *ne doit pas* agir autrement ? Elle reste au seuil de la question spécifiquement éthique. Il est vain de le lui reprocher, puisqu'elle ne prétend pas poser ni résoudre cette question. Mais il n'est pas vain de demander pourquoi elle ne peut pas se prononcer sur le moment constitutif de la moralité. Ce silence est la preuve que l'utopie évolue hors du champ où la question de fond pourrait apparaître : pourquoi ce que l'Evangile commande au chrétien doit-il être pratiquement réalisé ? L'autre face de la question serait : oui ou non, le Royaume de Dieu est-il la reproduction imaginaire de satis-

factions projetées dans l'idéal, la totalité du réel n'étant rien d'autre que les besoins humains luttant contre les limites que les conditions actuelles leur imposent de tous côtés ?

Les théologiens sont obligatoirement conduits à poser ces questions par l'usage de la notion d'utopie, quand bien même ils voudraient s'en tenir à sa portée fonctionnelle. La *fonction* est indissociable du *sens* lorsqu'il s'agit de comprendre la possibilité et la spécificité d'une vie conforme à l'Evangile. Or, en parlant d'utopie chrétienne, que cherche-t-on sinon à donner une certaine interprétation de la vie chrétienne ?

III. LES ALÉAS D'UNE INTERPRÉTATION UTOPIQUE

L'utopie, horizon de la pratique ?

Le choix d'une interprétation de la foi par l'utopie n'est pas fortuit. Il s'explique par la nature du projet de vie chrétienne tel qu'il est conçu et justifié par le croyant lui-même. Un agir qui s'inscrit volontairement sur l'horizon du Royaume de Dieu à réaliser ne peut pas être adéquatement mesuré et jugé à partir des critères de la connaissance expérimentale du monde et de l'homme. Les sciences ne livreront jamais la totalité de sa signification. Il faut lui appliquer une autre mesure, incommensurable avec celle de la science, mais homogène à la foi qui habite le sujet agissant. Elle sera fournie par ce mode particulier de connaissance que l'Ecriture inaugure et que le don de l'Esprit fait exercer en plénitude. Cette connaissance de foi est seule capable d'expliciter le sens dernier des actes du croyant.

Mais comme elle échappe par définition aux lois du savoir scientifique et même aux exigences d'une réflexion philosophique, comme elle ne vérifie la notion de connaissance que de manière analogique, on comprend que le mot d'utopie puisse lui être préféré dans le contexte culturel d'aujourd'hui. Ne s'agit-il pas de cerner le « surplus signifié », comme dit P. Ricœur, au delà du sens immédiat, plus pressenti que représenté, anticipé symboliquement parce qu'il n'est pas systé-

matisable, voulu plutôt que possédé ? L'utopie de la foi serait alors l'horizon du Royaume promis qui, tout en demeurant au-delà de toute pratique historique, projette sur elle la lumière d'une signification définitive, parfaite, ultime.

Cette position offre l'avantage de dépasser la conception sommaire qui voudrait que le chrétien s'efforce de reproduire un monde idéal en le faisant descendre dans les circuits contingents des « œuvres » quotidiennes. Autre avantage : le rôle du message évangélique n'est pas identifié à celui que remplit la théorie dans la compréhension moderne des rapports théorie-praxis[9]. S'il est vrai que seul le sujet dans sa pratique effective peut reconnaître le sens authentique de l'utopique chrétien, il n'est pas dit que ce sens soit intégralement produit ou constitué par cette pratique.

Cependant la position proposée échappe plus difficilement au reproche d'idéologie. Elle laisse entendre en effet qu'on peut définir l'essence d'un agir évangélique, en désignant la relation à l'utopie du Royaume comme le propre, en quelque sorte, qui ferait immédiatement reconnaître cet agir comme spécifiquequement chrétien. Le terme commode d'horizon risque fort de couvrir une réalité vécue de façon tellement différenciée qu'il la trahit par sa généralité : rien ne se laisse plus facilement trahir par les formulations univoques que le rapport historique de l'homme à la transcendance. L'appel à l'utopie se justifie dans la mesure où « l'horizon du Royaume » est déterminé non pas spéculativement, mais existentiellement, en fonction de ce que l'homme a été, est, projette d'être. L'objection aboutit donc à cette question : quelle portée peut avoir la prétention de saisir l'identité de l'agir proprement évangélique s'il a été préalablement abstrait du mouvement qui veut incarner historiquement la foi ? Une interprétation de la foi à partir de l'utopie n'est pas à chercher dans cette direction.

---

9. Disons brièvement que la théorie est le moment spécifique et inséparable du processus pratique complet où celui-ci s'approprie spéculativement son sens afin de le rendre opératoire.

Les coordonnées d'un espace pour l'utopie chrétienne

Il faut renoncer pour de bon à définir la pratique chrétienne en fonction d'une utopie qui devrait être mise à exécution, son seul défaut étant de ne pas exister. Le problème décisif est de voir à quelles conditions le sens d'une pratique selon l'Evangile se constitue. Ces conditions sont concrètement réalisées dans ce double mouvement : partant de l'histoire qui est humainement vécue pour manifester le mystère, partant du mystère qui est cru pour faire l'histoire vécue. On pourrait dire aussi, pour mieux marquer l'unité de ce mouvement, qu'il faut donner à ce qui est cru *comme réel* par la foi une réalisation historique telle que cela puisse se faire reconnaître *comme mystère* par le monde. Avec le vocabulaire classique de la théologie, on dira : c'est dans un seul et même mouvement que l'Incarnation se prolonge et que l'Eschatologie s'annonce.

Il me semble que le rythme binaire insécable de l'acte et du sens, du fait et de la fin, que le croyant reprend comme acte d'incarner et comme sens eschatologique, décrit l'espace à l'intérieur duquel quelque chose comme l'utopie chrétienne pourrait apparaître, moyennant une vigoureuse purification et une réinterprétation du concept ordinaire. Cet espace sémantique est tendu entre un point fixe et un point de fuite ; en raison de l'historicité de l'homme, le point fixe, Jésus-Christ, ne peut plus être restitué comme un pur fait qu'on rejoindrait dans l'immobilité de son passé et le point de fuite, le Royaume eschatologique, est inévitablement manqué si on n'est pas rattaché à l'événement révolu de l'Incarnation.

Comment reconnaître dans cette tension la visée utopique ? En effet, dans un cas, l'ensemble de la thématique a déjà été structuré, a été livré et se tient en arrière du croyant alors que le futur reste en suspens, attendu mais encore indicible. L'utopie au contraire se consacre toute entière à construire en longues descriptions l'avenir de la société, l'histoire passée sombrant dans le silence de l'oubli. Cette dissemblance est loin d'être superficielle. En la creusant successivement à trois niveaux, on

verra combien l'utilisation théologique de l'utopie est problématique.

La peur de l'avenir

L'utopie imagine un état idéal de la société dans sa globalité et ses particularités et elle projette ces représentations en un lieu et en un temps indéfinis. Même s'il vise plus loin, son mouvement propre se pose dans l'art de construire[10]. Or ces constructions, aussi futuristes qu'elles se prétendent — ou plutôt dans la mesure même où elles veulent être de purs fruits de l'imaginaire — empruntent leurs matériaux à ce qu'elles ont déjà sous la main. Elles inventent avec de l'ancien, voire avec de l'archaïque. L'utopie, en son fond, recèle une peur secrète de l'avenir d'où surgissent l'inattendu, l'imprévisible, le tout-nouveau. Sur ce point elle s'oppose au sens eschatologique. Car, si les chrétiens se sont fait et se font nécessairement des représentations du Royaume des cieux qu'ils projettent dans le futur, ils les donnent seulement pour des images énigmatiques, obscures et ouvertes, comme celles que des enfants d'exilés se feraient de la patrie où ils ne sont pas nés. En disant « toutes choses seront nouvelles », ils ne peuvent guère aller plus loin, sinon peut-être énumérer les choses significatives de ce temps-ci et qualifier chacune de nouvelle. Cette sobriété est voulue puisque le pas-encore du salut est foncièrement autre que tout ce qui est imaginé et souhaité. Les utopistes peuvent se permettre d'être loquaces parce qu'ils réactivent d'anciens potentiels de besoins, d'archétypes, de symboles, de rêves. Le croyant est bref pour rester libre de créer, de laisser venir par son action le nouveau indicible qu'il espère.

La fuite du présent

La fonction critique de l'utopie a été soulignée. Pourtant

10. Le mot est à prendre aussi en son sens premier. L'architecture et l'urbanisme jouent souvent un rôle très significatif dans les utopies et — contre-épreuve non moins significative — c'est là que les utopies ont le plus de chance de devenir réalités. N'est-ce pas parce que la vraie architecture a les moyens de réussir à son plan ce que l'utopie poursuit dans l'absolu : une synthèse des exigences esthétiques et des exigences politiques de l'homme ?

cette critique du présent est exercée de tellement loin, à partir de critères tellement généraux qu'elle est dans l'incapacité de guider la volonté de changement qu'elle éveille en remuant les eaux de l'imaginaire. Devant un choix pratique elle n'est d'aucun secours. La puissance de l'imagination déliée des contraintes du savoir et du vouloir se convertit en impuissance pour l'action. L'escamotage du moment éthique est inévitable dès l'instant que la réconciliation de l'homme et de la nature et des hommes entre eux n'est proposée que sur le mode d'une anticipation symbolique, dès l'instant que toute limite est abolie sans que la force de sa négativité ait été utilisée[11]. C'est le rapport de l'utopie au temps qui fait question. Prisonnière et nostalgique d'un passé mythique sans en être bien consciente, évadée dans un futur intemporel, elle est absente chaque fois qu'il faut juger et agir. Devant le tribunal du moraliste, elle bénéficie d'un non-lieu permanent, à moins qu'elle ne soit contumace.

L'Evangile, justement parce que sa perspective finale est eschatologique, renvoie d'urgence à la tâche d'aujourd'hui. Il impose d'inventer l'action qui donnera corps au vouloir du Royaume, compte tenu des conditions objectives et de l'information du sujet. Les actes de croire et d'espérer eux-mêmes se conjuguent au présent. Brûler le moment éthique, ce serait pour un projet de vie chrétienne se détruire lui-même ; en refusant toute vérification par la pratique, il fait sombrer l'eschatologie dans l'illusion[12].

---

11. Il y a là une parenté avec l'attitude psychologique « d'esthétisme ». Rien de commun cependant avec la création artistique qui n'anticipe symboliquement la réconciliation qu'en jouant de sa limite essentielle, la matière et ses lois propres.

12. On peut se demander si ce n'est pas ce qui se passe actuellement. Un recours incontrôlé des théologiens à l'utopie serait alors une manière d'esquiver l'impossibilité de fonder une pratique. Pourtant le discours brisé de la théologie morale, la perplexité des chrétiens les plus conscients devant chaque question grave, l'éthique « de détresse » que certains préconisent témoignent suffisamment de cette impossibilité. C'est la blessure dont je parlais au début. Il ne faudrait pas la croire guérie parce qu'on l'a recouverte de mots, fussent-ils savants.

Le refus du passé

Depuis quelques années certains courants théologiques manient avec prédilection la catégorie « avenir ». Ils ont leurs raisons. Cette insistance procède du même changement de mentalité qui explique la faveur de l'utopie : dans les préoccupations intellectuelles et pratiques des chrétiens, le centre de gravité se déplace du passé vers l'avenir. Mais il n'est pas évident que des systématisations centrées autour de l'avenir et de l'utopie comme catégories philosophiques satisfassent l'inquiétude cachée derrière ces préoccupations et évitent les dangers d'une nouvelle idéologie. Ce qui a été historiquement accompli ne se trouve-t-il pas relégué au rang de balbutiements ou d'actes manqués ? Comme l'ontologie de « l'être-pas-encore », la théologie de l'avenir pourrait bien finir par vider le passé de toute signification historique et ainsi elle se délivrerait à bon compte des déterminations indéclinables de ce qui a déjà été fait. Elle se mettrait alors dans l'incapacité d'être en prise sur le réel de façon critique et responsable. En effet, les catégories d'avenir et d'utopie n'ont pas à elles seules les moyens d'aborder l'événement en lui-même pour l'analyser théoriquement et l'intégrer à une praxis.

Ce qui s'est passé *une seule fois,* héritant des préparations des événements antérieurs et pesant à son tour sur les événements qui ont suivi, voilà pourtant le point fixe et obligé de toute interprétation de la vie chrétienne. Née d'événements et fondée par eux, la foi est naturellement habilitée à saisir le fait événementiel, à le juger et à se laisser juger par lui, à agir en fonction de lui. Tirée hors de l'histoire, elle devient incompréhensible.

L'espérance, fin de l'utopie

Aux trois niveaux recensés, on a surpris l'utopie en flagrant délit « d'uchronie » : pour elle, le temps et l'histoire n'existent pas, les événements offrent des illustrations pour ses thèses et des références précieuses pour protester et pour extrapoler, mais

ils ont perdu leur substance et leur intelligibilité. Dès lors le croyant est réduit à l'errance, il divague en état d'apesanteur. Car sa terre est l'histoire et sa pesanteur la connaissance de Jésus-Christ. A partir de là il peut s'engager pour construire l'avenir et se libérer pour l'accueillir.

En fait, tout se joue sur l'idée qu'on a de la foi. Pour l'incroyant, le mot de foi suffit pour tout faire basculer dans l'utopie, au sens banal de chimère et d'illusion. Pour le croyant, ce mot suffit pour tout faire basculer hors de l'utopie. Le chrétien croit qu'il ne peut pas être dans l'utopie ou alors il ne croit pas vraiment. Thomas More achève *L'Utopie* sur cette remarque subtile et un peu mélancolique : « Je confesse aisément qu'il y a chez les Utopiens une foule de choses que je souhaite voir établies dans nos cités. Je le souhaite plus que je ne l'espère » [13]. La distance infranchissable du souhait à l'espoir est celle qui sépare l'utopie de la foi. Et ici le mot « utopie » n'est plus pris en son sens vulgaire, mais au sens tout à fait positif que les sciences humaines et la philosophie essaient d'élaborer.

La notion qui est chargée, déjà dans la Bible, de traduire le comportement authentique du croyant dans l'histoire n'a qu'un nom, l'espérance, parce qu'espérer est l'acte qui relie le présent au point fixe du Jésus historique et au point de fuite eschatologique. La vie chrétienne est irréductible à une interprétation par l'utopie dans la mesure où elle est *espérance de ce qui est cru* et non pas souhait de ce qui est imaginable. Au cœur de l'expérience vécue la ligne de partage est nette, la confusion n'est pas possible. Il reste que les deux expériences, celle de la foi et de l'espérance, celle de l'imaginaire et du souhait, peuvent coexister dans le même sujet agissant.

N'est-ce pas justement les raisons de cette coexistence que les théologiens voudraient comprendre quand ils parlent d'utopie chrétienne ?

---

13. T. MORE, *L'Utopie*, Paris, Ed. sociales, 1966, p. 201.

IV. L'ENJEU D'UNE MÉDIATION UTOPIQUE

Au moment où son inadéquation apparaît clairement, le recours à l'utopie s'impose à un nouveau titre : non plus comme foyer herméneutique pour une interprétation renouvelée de la pratique des chrétiens, mais comme une médiation possible, et même indispensable, pour que la foi et l'espérance soient vécues avec une plénitude de signification humaine et arrivent à une expression intelligible et communicable.

Des résidus de structures utopiques sont repérables dans les textes bibliques et tout au long de la tradition patristique et théologique. Certaines initiatives de la chrétienté et les répercussions sociales des utopies se recoupent, de même que des motivations qui commandent les réactions des chrétiens se recoupent avec les rôles reconnus à la fonction utopique. Tout cela est-il fortuit ou insignifiant ? Alors que la relation essentielle de la foi à l'histoire vient d'être réaffirmée, comment rejeter, sans se contredire, cet ensemble convergent de phénomènes qui ont fait pour une part l'histoire de la foi ? La désolidariser de son halo utopique, ce serait une fois de plus faire comme si elle ne pouvait trouver son identité que dans un quant-à-soi narcissique. La peur du nouveau, l'irresponsabilité devant la tâche présente, l'impuissance à assumer son passé, pour ne parler que du négatif, ne l'auraient-elles jamais affectée ? Ne feraient-elles pas partie de son histoire et de celle de tout croyant ? Comme si Thamar, Ruth et Bethsabée n'avaient pas leur place dans la généalogie de la foi.

Dans les multiples façons de vivre et d'exprimer le message de l'Evangile, la médiation utopique affleure plus ou moins explicitement selon les modes de structuration de la conscience croyante ; mais elle se laisse toujours reconnaître à travers des faits révélateurs et sans elle on ne pourrait pas expliquer tous les aspects de comportements collectifs ou individuels et de leurs motivations. Cette médiation est nécessaire

à l'existence concrète de la foi dans la mesure où être capable d'utopie est un propre de l'homme. Au niveau de cette existence concrète, j'indiquerai brièvement pour terminer comment l'utopie médiatise l'espérance eschatologique, en suivant deux lignes qui polarisent l'activité utopique : la libération de l'imaginaire et la volonté de rationaliser le politique en son entier.

La Vérité livrée à l'imaginaire

Par delà les fonctions et les rôles qu'il assume, l'imaginaire a valeur et signification en lui-même. Il est le milieu vital où s'épanouit l'activité symbolique : c'est à ce titre que sa libération dans l'utopie constitue pour la vie chrétienne une médiation nécessaire. La foi ne devient un engagement humanisant que pour celui qui comble symboliquement la distance qui sépare ses mots et ses gestes du Royaume espéré. Or cette activité symbolique s'exerce à plein quand elle s'enracine dans le besoin typiquement utopique d'évoquer un ordre idéal de rapports entre les hommes. Alors, en exploitant la connaissance indirecte du mythe, de l'allégorie, du symbole, elle tend à rétablir l'équilibre psychique et éthique menacé par le totalitarisme d'autres modes de connaissance. La foi aussi a besoin pour subsister de « vendanger » le sens partout où il est répandu, y compris dans les champs de l'utopie.

En reconnaissant la légitimité et la nécessité de cette médiation, le croyant en attente de Dieu se trouve relié aux sources immémoriales de la quête d'un bonheur qui n'est pas donné simplement au bout de l'action. S'il veut bien ne pas renier toute affinité avec le phénomène de la religion, il s'aperçoit que, comme lui, il gagne en vitalité créatrice quand il libère son activité symbolique et laisse la vérité s'approcher sur les voies de son imaginaire. Que serait devenu l'Evangile s'il n'avait été transmis que par les documents du Magistère et les traités des théologiens ?

La célébration liturgique du mystère chrétien est sans doute le lieu privilégié où la médiation utopique se développe. D'abord les moyens indirects de connaissance et de commu-

nication y abondent : espace, chants, images, rites, sacrements. Mais davantage encore, le mouvement qui organise ces divers éléments réalise une sorte d'anticipation de l'eschatologie, non plus à la manière d'un « comme si » illusoire et démobilisant, mais par l'annonce et l'attestation, dites et vécues ensemble, que le pas-encore du Royaume est présent symboliquement dans la célébration actuelle. L'action liturgique n'anticipe pas en niant la distance entre la foi d'aujourd'hui et l'accomplissement eschatologique, mais, en tant que sacrement, elle signifie cette distance sur le mode symbolique et par conséquent en fait prendre conscience[14].

De quelque façon qu'on l'exprime, la relation de dépendance de l'homme à l'ultime met en œuvre les ressources de l'imaginaire. Quand cet ultime se présente sous l'angle du bonheur à donner en partage à une multitude, la dépendance passe par des constructions utopiques.

Utopies politiques et Royaume de Dieu

Les représentations imaginaires de l'eschatologie ne peuvent pas éliminer la visée politique : le Royaume des cieux, la Cité de Dieu, la Jérusalem céleste, le Corps du Christ, autant de thèmes qui rassemblent la foule des élus en l'organisant selon des rapports entièrement nouveaux. Même s'il est vain de prétendre ressaisir la cohérence de cet ordre avec nos concepts, elles existe avec sa logique et sa rationalité propres. C'est sans doute ce qu'on appelle la grâce ou la charité.

La dimension politique de l'ultime accomplissement s'explicite dans l'absurdité d'un salut solitaire, la communion permanente des membres, la joie partagée par tous, la référence

---

14. Pour toute cette question de l'activité symbolique de l'imagination, on se reportera au livre de G. DURAND, *L'imagination symbolique,* Paris, P. U. F., 1964, et à son article, « Le statut du symbole et de l'imaginaire aujourd'hui », dans *Lumière et Vie,* n° 81, Janvier-Avril 1967, p. 41-74, pour ce qui touche le point plus particulier de l'expérience symbolique dans la liturgie.

à un principe d'unité, l'exaltation en chacun de forces personnalisantes inexploitées. Le croyant ne peut vouloir rencontrer Dieu sans vouloir aussi tout cela ; c'est pourquoi ces exigences seront préservées jusque dans l'efflorescence des visions et des images concernant l'eschatologie. Dans son ambition de rationaliser les rapports d'une collectivité, le politique lui-même ne se passe pas d'une approche qui prend les chemins de l'imaginaire. C'est justement la contribution irremplaçable des utopies.

La médiation utopique est donc requise pour que l'espérance du Royaume se déploie aussi sur le registre qui est chargé de donner une expression imaginaire à la dimension politique de toute réalité humaine. Cette approche ne se substitue pas à celle des sciences, ni à celle d'un projet révolutionnaire, mais elle garde sa place à l'intérieur de la perspective eschatologique de l'Evangile. C'est possible puisque l'idéal et l'ultime s'annoncent à la raison par les voies de la connaissance indirecte dont l'utopie est un mode classique ; c'est nécessaire parce que l'eschatologie amputée de ses harmoniques sociales et politiques n'est plus chrétienne.

*
* *

Quand ils empêchent que l'eschatologique et le politique se constituent en sphères autonomes et suffisantes et quand ils soutiennent effectivement cette dure tension, les chrétiens donnent un *lieu* à l'éthique évangélique et les théologiens, délaissant les duels d'aristocrates, peuvent alors devenir solidaires du même combat et de l'avancée du Royaume dans l'histoire. L'expression imaginaire de l'achèvement de cette croissance, de la résolution de cette tension, appartient à l'utopie. Si l'on veut, c'est l'inévitable utopie chrétienne.

A vrai dire, il y a tellement à faire chaque jour pour ne pas fuir la tension, pour en tenir les exigences aux multiples niveaux où elles s'imposent, il est si difficile de reconnaître l'authentique avancée du Royaume et de chercher ensemble des solutions toujours provisoires que je me demande si l'ur-

gence ne doit pas éloigner habituellement les chrétiens des sentiers de l'utopie. Quant aux théologiens, quand ils ont bien fait leur travail pendant la semaine, laissons leur le loisir de s'y promener en utopistes du dimanche.

Michel DEMAISON, o. p.

NOS COLLABORATEURS

Pierre ANTOINE, jésuite, professeur de philosophie au scolasticat de Chantilly.

Michel DEMAISON, dominicain, professeur de théologie morale au Couvent d'études de L'Arbresle.

Christian DUQUOC, dominicain, professeur de théologie aux Facultés catholiques de Lyon.

Pierre FRUCHON, professeur de philosophie aux Facultés des Lettres et Sciences humaines de Lyon et Bordeaux.

Jean-Yves JOLIF, dominicain, professeur de philosophie aux Facultés catholiques de Lyon.

Jean-Pierre LINTANF, dominicain, directeur du *Centre saint-Dominique*, à Eveux par L'Arbresle.

Pour les prêtres, les pasteurs...
les fiancés et les foyers mixtes...
les catholiques, les protestants, les orthodoxes...

FOYERS MIXTES

bulletin œcuménique d'information et de réflexion

Le numéro : 3,50 f.
Abonnement annuel (4 numéros) : 12 f.
C.C.P. Georges Lutzius, Lyon 2811-63
Numéro specimen sur demande
FOYERS MIXTES 2, place Gailleton 69 - LYON 02

LES DISQUES

Tentation et péchés

Thème iconographique largement illustré, la *Tentation de Saint Antoine* a moins séduit les écrivains (Flaubert, bien sûr !) et moins encore les musiciens. De cette légende fameuse l'on peut tirer bien des partis. Celui qu'a choisi le compositeur allemand Werner Egk, né en 1901 et qui a connu sa première célébrité à l'époque du nazisme, n'est pas très ambitieux : aux déploiements d'orientalisme ou d'érotisme, il a préféré une suite de tableautins, d'images d'Epinal qui racontent avec vivacité et ironie les divers épisodes de ce combat de l'ermite avec le Diable. L'impression de légèreté se trouve renforcée par le fait que Werner Egk, plutôt que de créer une musique originale, a préféré faire appel à des textes littéraires et musicaux du XVIIIe siècle. L'auditeur entend donc une suite de pièces courtes, dont certaines mélodies lui sont connues (plusieurs sont devenues par la suite des chansons paillardes ou des chants populaires) et dont les paroles françaises, d'une souriante verdeur, lui sont immédiatement accessibles. Le musicien s'est contenté d'enrober la voix du contralto dans un vêtement sonore réservé aux cordes : quatuor qui fignole des effets musicaux d'une redoutable virtuosité, et petit orchestre qui donne au tissu une tenue plaisamment solide. Janet Barker chante avec beaucoup d'esprit et sans trace d'accent cette *Tentation de Saint Antoine,* soutenue par le Quatuor Koeckert et un ensemble dirigé par le compositeur, lesquels s'accordent parfaitement à l'humour comme aux limites de cette partition. Les deux autres œuvres qui figurent sur ce disque, l'une antérieure à la *Tentation, Musique pour violon avec orchestre,* l'autre postérieure, *Le Rossignol chinois,* présentent moins d'intérêt (1 d., 30 cm, DEUTSCHE GRAMMOPHON 139.142 SPLM).

De nationalité allemande, lui aussi, bien qu'il se soit exilé aux Etats-Unis où il a fini ses jours en 1950, Kurt Weill est d'abord célèbre par sa collaboration avec l'auteur dramatique Bertolt Brecht. De leur travail commun, il nous reste un petit nombre de pages dont la dernière en date a pour titre : *Les Sept péchés capitaux des petits bourgeois.* Ecrite en 1933, cette œuvre n'est pas un opéra, mais un « ballet avec chant » créé à Paris la même année par Georges Balanchine qui en avait passé la commande aux deux artistes. L'héroïne, Anna, qui se dédouble en une chanteuse qui représente « la voix de la conscience » et une danseuse à l'allure moins raison-

nable, quitte sa famille pour essayer de faire fortune dans les grandes villes américaines afin de pouvoir offrir à ses parents de quoi construire leur maison. Sa destinée est malheureuse et cette pérégrination lui fait découvrir les dangers de la société capitaliste. Sept parties, encadrées entre un Prologue et un Epilogue, correspondant au traditionnel catalogue des péchés capitaux ; mais elles n'entendent pas tenter d'exprimer musicalement les divers aspects du vice, mais bien plutôt en narrer la découverte successive à travers les aventures de l'héroïne. Dans cette œuvre de parti pris, on retrouve les caractères de la musique de Kurt Weill quand elle se met au service de la plume de Brecht : couleur populaire des mélodies, instrumentation simple et malicieusement efficace, expression à fleur de peau. La chanteuse est doublée, comme en écho, par un quatuor de voix masculines qui représente sa famille et apporte un élément de variétés dans cette succession d'airs. Cet inventaire des vices bourgeois repose évidement sur le personnage d'Anna : il est tenu, dans l'unique enregistrement existant de cette composition, par Gisella May qui est la grande chanteuse brechtienne du moment en Allemagne (tout comme Pia Colombo en France). Entourée d'un excellent quatuor vocal et accompagnée par l'Orchestre Symphonique de la Radio de Leipzig que dirige Herbert Kegel, cette chanteuse contribue au succès de ce disque, dont on regrettera seulement qu'il ne comporte pas le texte des chansons (1d., 30 cm, DEUTSCHE GRAMMOPHON 139.308).

Et puisque l'occasion s'en présente, je signale qu'il existe un enregistrement où Gisella May chante les refrains les plus célèbres du tandem Brecht-Weill, tirés de *Happy End, Grandeur et Décadence de la ville de Mahagonny* et de *L'Opéra de quat'sous*. Dans ces pages, dont plusieurs sont très connues et qui sont proposées dans une collection à bon marché, cette chanteuse manifeste la même souplesse vocale que dans *Les Sept péchés capitaux* (1 d., 30 cm, PHILIPS 843.783 DSY).

Il existe une édition complète de *L'Opéra de quat'sous*, avec la distribution réunie récemment pour les représentations de l'Opéra de Francfort. C'est l'œuvre la plus célèbre, en même temps que la première en date, écrite par B. Brecht et K. Weill. Cet enregistrement, sans remplacer la représentation, en conserve une image sonore de grande qualité et c'est sans doute là l'introduction la meilleure à cette tentative d'opéra populaire qu'ont faite vers les années 30 ces deux artistes. On doit seulement regretter là encore de n'avoir pas à notre disposition le livret et sa traduction, bien qu'un excellent commentaire suive le déroulement de cette sordide histoire (2 d. 30 cm, PHILIPS 820.150/151).

François SANSON

LES LIVRES

I. VIE DE L'ÉGLISE

Yves CONGAR, o.p., *Au milieu des orages*, Paris, Ed. du Cerf, 1969, 128 p., 12 f.

Cet ouvrage, un peu disparate, regroupe des réflexions du P. Congar sur la crise actuelle : une Eglise dans la militance et la contestation ; déclergifier le sacerdoce ? pour l'unité du peuple de Dieu ; la profession de foi du Saint Père ; autorité, initiative, corresponsabilité. A la fin, deux notes plus brèves : l'une emprunte son titre à un mot un peu abrupt de K. Barth : Robinson, serait-ce de la « pornographie théologique » ? L'autre, la plus belle du recueil à notre avis, loue l'« Eglise : mon foyer maternel ». Citons au moins quelques lignes de cette belle méditation : « Mon foyer-Eglise a été pour ma foi et ma prière un lieu assuré et paisible. Et pourquoi pas ?... La liturgie ne nous parle pas le langage de l'inquiétude : bien plutôt celui de la paix dont elle implore sans cesse la grâce... Nos églises étaient autrefois, légalement, des lieux de refuge. N'auraient-elles pas à réaliser cette vocation d'une manière nouvelle, accommodée à l'homme moderne assailli par les problèmes et par le doute, essouflé par la concurrence, écrasé par la complexité de tout, énervé par le bruit, intoxiqué par une publicité indiscrète, insidieuse et agressive ? Ah ! bénie soit la paix de mon foyer-Eglise ! »

René BEAUPÈRE

René LAURENTIN, *Enjeu du deuxième Synode et contestation dans l'Eglise*, Paris, Ed. du Seuil, 1969, 384 p.

Deux parties d'inégale importance dans ce livre : près des cinq sixièmes sont consacrées à une « analyse de situation » : la contestation dans l'Eglise, les réformes de structures, les mouvements de la base, les questions brûlantes : régulation des naissances, célibat clérical, divorce, mariages mixtes, intercommunion, élection des évêques et du pape, etc. A la fin, une cinquantaine de pages traitent de la préparation du Synode d'octobre 1969. Comme dans ses ouvrages précédents, R. Laurentin se montre un « journaliste » bien informé et habile à exposer clairement des questions compliquées. Par ci, par là cependant des formules un peu trop rapides ou un peu trop « futuristes ». Par exemple celle-ci : « Si l'Eglise catholique n'a pas encore de délégués au Conseil œcuménique des Eglises, elle y est déjà entrée comme « famille confessionnelle » selon le même mode d'adhésion que la Fédération luthérienne mondiale et les pentecôtistes : ces deux types d'adhésion constituant, en quelque sorte, au sein du Conseil œcuménique, l'analogue d'une chambre haute et d'une chambre basse » (p. 135). Non, pas encore !

René BEAUPÈRE

Jacques SERVIEN, *L'expérience chrétienne de l'Isolotto,* Paris, Ed. du Seuil, 1969, 206 + 80 p.

L'intérêt de cet ouvrage, c'est qu'en plus du dossier du grave conflit qui s'est élevé récemment à Florence entre le Cardinal Florit et la paroisse populaire de l'Isolotto, il nous fournit d'une part un bref tableau du catholicisme toscan d'aujourd'hui avec la présentation de quelques personnalités marquantes, et d'autre part le texte du catéchisme élaboré peu à peu par Don Mazzi et sa paroisse. Sous le titre d'*A la rencontre de Jésus,* ce document est constitué par des canevas de réunions avec les enfants : d'abord sur le pays et la vie du Christ ; puis sur quelques thèmes fondamentaux de l'histoire du Salut ; enfin sur le mystère de Pâques et sa présence vivante dans le monde actuel. Ces leçons sont toujours très proches de l'expérience de vie des enfants et elles sont complétées par des fiches de recherche et de travail. Il y a sûrement là des éléments intéressants de catéchèse.

René BEAUPÈRE

Tullio et Gio VINAY, *Le soleil se lève au Sud* (L'Evangile au XXe siècle 25), Paris, Ed. du Cerf, 1968, 274 p., 15 f.

On ne peut pas recenser ce livre comme les autres : c'est un témoignage brûlant. Le pasteur Tullio Vinay, fondateur, après la guerre de 1939-1945, du Centre œcuménique d'Agapè, dans les Vallées vaudoises proches de Briançon, a quitté en 1961 le Nord de l'Italie pour se lancer dans une nouvelle aventure de la foi : il a créé à Riesi, petite ville déshéritée de Sicile, un *Servizio Christiano* dont l'ambition spirituelle est de redonner l'espérance à ceux qui n'en ont plus et de susciter une reconstruction économique, sociale et politique. Les membres de l'équipe (Tullio Vinay, son fils Gio, leurs familles et quelques autres collaborateurs) envoient régulièrement à leurs nombreux amis à travers le monde des échos de leurs peines et leurs joies. *Le soleil se lève au Sud* recueille les pages les plus significatives de ce journal de bord qui est introduit par le pasteur G. Richard-Molard et commenté dans une postface du pasteur G. Casalis. Un beau livre de témoignage chrétien.

René BEAUPÈRE

Serge DE BEAURECUEIL, *Prêtre des non-chrétiens* (Parole et Mission 15), Paris, Ed. du Cerf, 1968, 112 p., 9,60 f.

La réflexion amorcée dans *Nous avons partagé le pain et le sel* (cf. *L. et V.* n° 75, p. 158) se poursuit : le P. de Beaurecueil s'interroge sur le sens de sa présence sacerdotale dans le milieu non chrétion d'Afghanistan. Pour ce faire, il réfère sa situation à Kaboul en 1967 à celle du Christ célébrant, prophète, serviteur et pasteur à Jérusalem vers l'année 30. On retrouve dans ce livre — quoique de manière plus construite — les qualités de finesse théologique et de chaleur de cœur qui avaient fait le succès du précédent. A noter que ce nouvel ouvrage s'ouvre sur l'« avant-propos d'un ami » non croyant, Robert Bédon, et se termine par quelques réflexions du P. J. Dournes.

René BEAUPÈRE

Marc SPINDLER, *La mission, combat pour le salut du monde* (Bibliothèque théologique), Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1967, 270 p.

Ce livre est écrit par un missionnaire protestant, ethnologue et théologien. Après d'autres, il parle de l'urgence de désoccidentaliser la mission. Mais avoir ce projet, c'est dire déjà qu'on croit en la mission apostolique pour tous les hommes. Spindler nous apparaît ici surtout comme un homme de foi et — ce qui de nos jours risque de devenir rare — comme un homme de joie dans la foi. La joie est en effet pour lui le dernier mot qui explique la mission : joie de l'homme, joie de l'apôtre, joie de l'Esprit, attitude si proche de celle qu'implique dans la Bible la réalité de la « bénédiction ».

Régis GEREST

Le peuple de Dieu dans l'itinéraire des hommes, L'homme d'aujourd'hui, Les laïcs dans le renouveau de l'Eglise, Rome, Comité permanent des congrès internationaux pour l'apostolat des laïcs, 1968, 3 vol. de 160, 236 et 180 p., le vol. : 15 f.

Ces trois volumes illustrés de photographies, auxquels il convient de joindre une brochure contenant la liste des participants et le bilan financier, constituent les *Actes* du troisième Congrès mondial pour l'apostolat des laïcs (Rome, 11-18 octobre 1967). Nous regrettons que ces *Actes* paraissent bien tard. Ils n'ont toutefois rien perdu de leur intérêt. Ceux qui ont vécu l'événement comme ceux qui n'étaient pas romains à l'automne 1967 y trouveront une ample moisson : dans le premier volume, les conférences principales (Y. Congar, J. Ruiz-Gimenez...), l'enregistrement de la séance de témoignages (matin du 12 octobre), les impressions finales du pasteur H. R. Weber, directeur adjoint de l'Institut œcuménique de Bossey, l'un des cent observateurs non catholiques. Dans le second volume, les rapports des premiers carrefours : attitudes spirituelles, famille, coopération entre hommes et femmes, tensions entre générations, communications sociales, développement, paix et communauté mondiale, migrations ; de plus, le texte de deux symposium sur l'homme d'aujourd'hui et la foi aujourd'hui ; enfin le compte-rendu des travaux de l'assemblée des chefs de délégations et les huit résolutions officiellement adoptées. Le troisième volume contient le matériel de la deuxième série des carrefours : présentation du message chrétien sous des formes adaptées à la sensibilité de l'homme d'aujourd'hui, enseignement chrétien, nouvelles méthodes de formation des chrétiens, dialogue dans l'Eglise, tâches des laïcs dans le renouveau des communautés ecclésiales, *aggiornamento* des organisations du laïcat, part des laïcs dans l'activité missionnaire, dialogue et collaboration œcuménique (ce dernier carrefour étant complété par le compte rendu d'une séance publique sur l'œcuménisme) ; on trouve aussi dans ce dernier volume une section sur les liturgies du Congrès et quelques textes relatifs au Conseil des laïcs qui a pris la relève du Comité permanent (COPECIAL).

René BEAUPÈRE

Virgil GHEORGHIU, *La vie du patriarche Athénagoras,* Paris, Plon, 1969, 320 p.

On ne cherchera pas dans ce volume une biographie au sens classique du terme. Devant le patriarche Athénagoras, le célèbre auteur de *La vingt-cinquième heure* se livre à une méditation poético-religieuse sur le rôle de l'orthodoxie et sur l'unité des chrétiens. Agaçant au début, le style très personnel de V. Georghiu finit par s'imposer. Et lorsqu'on ferme le livre, on demeure habité par quelques récits de « légende dorée » : la mort des parents du patriarche, comment Athénagoras convertit les filles de joie de Corfou... On ne peut oublier non plus les pages consacrées à la rencontre de Paul VI et d'Athénéagoras, le jour de l'Epiphanie 1964 ou comment les successeurs de saint André, qui est parti de Jérusalem, marchèrent tout droit vers l'Orient pendant deux millénaires et arrivèrent à Jérusalem sur le lieu du départ, tandis que les successeurs de saint Pierre, qui est parti de Jérusalem vers l'Occident, marchèrent tout droit pendant deux millénaires et arrivèrent sur le lieu de départ. Car, dit superbement V. Georghiu, « la terre est ronde. Et celui qui marche tout droit sur la terre arrive au point même de son départ... Et le jour de leur rencontre, les deux frères furent convaincus que chacun avait marché droit. Sur le bon chemin. Sous la conduite du Saint-Esprit. Et que l'union était réalisée » (p. 298).

René BEAUPÈRE

II. ÉTUDES THÉOLOGIQUES

Mysterium Salutis : Dogmatique de l'histoire du salut, Paris, Ed. du Cerf, 1969, le vol. : 42 f., trad. collective sous la direction de R. Ringenbach.

Les deux premiers volumes de l'édition française de *Mysterium Salutis* viennent de paraître. C'est sans aucun doute l'événement de l'année en matière de publications théologiques. Disons plutôt le commencement et la promesse d'événements qui doivent s'échelonner par étapes sur quatre ou cinq ans.

Le projet

L'ensemble de l'œuvre comprendra cinq tomes dans l'édition originale allemande : trois ont paru et le dernier est annoncé pour 1971. Le plan général est le suivant :

t. I *Les structures de l'histoire du salut* (paru en 1965).
t. II *L'histoire du salut avant le Christ* (paru en 1967).
t. III *L'événement Jésus-Christ* (vient de paraître).
t. IV *L'Eglise, communauté de l'Homme-Dieu.*
t. V *L'homme sauvé et la voie du salut.*

L'édition française découpe chaque tome en quatre volumes plus aérés et plus maniables. En tout nous serons donc gratifiés de vingt volumes dont le rythme de parution est de quatre pour 1969, probablement six pour 1970 et six pour 1971.

Les objectifs

En se proposant de bâtir une dogmatique catholique, l'équipe directrice a choisi les grandes lignes suivantes :

— faire une œuvre collective qui s'assure la collaboration de théologiens de traditions et de pays différents et qui soit en dialogue permanent avec les représentants d'autres familles chrétiennes.

— s'établir sur une base solide de théologie biblique, en reprenant les dernières acquisitions des spécialistes de l'exégèse, mais surtout en modelant l'organisation du tout sur le mouvement historique de la révélation judéo-chrétienne.

— essayer d'assimiler les lames de fond qui, venant des progrès scientifiques et de nouveaux horizons philosophiques, se répercutent jusqu'aux assises de toute construction théologique.

L'axe central qui trace la ligne de recherche et qui unifie les perspectives de chaque auteur est la notion d'*histoire du salut*. La réflexion se développe donc, pour la première fois, avec cette ampleur, selon la manière concrète et historique souhaitée par Paul VI en 1963 dans sa réponse au Professeur Skydsgaard.

Une théologie de l'histoire du salut ?

Dans une recension prochaine des deux volumes parus, fondements de l'œuvre entière, le choix de cet axe et ses premiers fruits seront discutés en détail. Restons-en à une présentation globale.

Une théologie de l'histoire du salut ne se ramène pas à une théologie historique ni à une théologie de l'histoire. Elle prétend ressaisir la totalité du mystère chrétien en le maintenant dans sa dimension essentielle d'un salut donné historiquement à l'homme historique. Son objet n'est pas moins que « Dieu dans l'histoire de ses hauts faits » selon le mot de Barth. Mais, alors qu'il exprime sa compréhension de cet « objet », le croyant s'approprie sa propre historicité. Mieux que celui d'histoire, le thème de *l'historicité* donne le ton qui commande, à mon avis, l'ensemble de cette dogmatique.

C'est dire que, pour une fois, une perspective théologique englobante se situe d'emblée à la racine de la plupart des questions de l'homme moderne qui, de près ou de loin, concernent toujours le pourquoi et le comment de l'aventure humaine, prise collectivement et individuellement. Sur le fond de cette problématique, la question chrétienne du salut a des chances d'être posée, instruite et déployée comme elle doit l'être. Toute difficulté n'est pas levée pour autant ; du moins l'impression d'ésotérisme, d'étrangeté qui saisit souvent le lecteur devant les volumineuses « dogmatiques » du temps passé fait-elle place à la curiosité et au désir de connaître le dernier mot.

Les auteurs, en majorité de culture allemande, ne nous épargneront ni la rigueur, ni l'abstraction, ni l'érudition. Mais, mis en présence d'une synthèse puissante de ce que la théologie et les disciplines annexes ont produit de vivant depuis près d'un siècle, il faudra dire s'il s'agit d'un simple bilan, si le pari est tenu de bâtir aujourd'hui une systématisation totalisante de la foi, ou si un point de départ est fourni pour toute réflexion théologique future. Les lecteurs de langue française peuvent enfin commencer à s'en faire une idée.

Michel DEMAISON

Karl BARTH, *Dogmatique,* IV/4, fasc. 26. *Le baptême, fondement de la vie chrétienne,* Genève, Labor et Fides, 1969, 240 p., 28,50 f.s.

Posthume pour les lecteurs de langue française, ce volume est important. Dans l'Avant-propos, le « vieux Barth », comme il s'appelle lui-même, explique d'abord non sans humour et en faisant appel à sa mauvaise santé, mais aussi aux Sommes théologiques, à Mozart, à Schubert et à l'Ecriture, pour quelles raisons sa *Dogmatique* restera inachevée. Mais il indique aussi les motifs qui l'ont poussé à publier ces fragments du tome IV/4 : c'est qu'il entend contredire publiquement ce que le jeune Barth avait écrit naguère sur le baptême (*La doctrine ecclésiastique du baptême,* 1943). Il a été convaincu par la démonstration exégétique de son fils Markus (*Le baptême, un sacrement ?,* 1951) et il doit renoncer à la conception sacramentelle qu'il avait défendue naguère ; ce qui le conduit à s'opposer avec une vigueur renouvelée à la « mauvaise coutume » du baptême des nouveaux-nés. Il est sans illusions sur l'accueil immédiat qui sera fait à cet *aggiornamento* (le mot est encore de lui) de sa pensée : « Je prévois qu'avec ce livre qui, à vues humaines, sera ma dernière œuvre importante, je vais me retrouver, sur le plan théologico-ecclésiastique, dans le même isolement relatif où je suis tombé voici bientôt cinquante ans, et qu'ainsi c'est un mauvais garnement qui tirera sa révérence au public avant que le rideau ne tombe ». Mais, ajoute-t-il avec confiance, « le jour viendra où, dans cette affaire également, on finira par me donner raison après coup ». Il suppose même que l'accord viendra d'abord des théologiens catholiques « où presque tout est remis critiquement en question ». Nous verrons si le vieux maître aura été prophète sur ce point.

René BEAUPÈRE

Daniel CORNU, *Karl Barth et la Politique,* Genève, Labor et Fides, 1968, 223 p., 16,50 f.s.

En 1933, des théologiens, qui croient suivre l'actualité, poussent les Eglises protestantes d'Allemagne à réviser le message du Christ selon les critères de la chair, du sang et du destin du peuple allemand. Ils donneront naissance à un scandaleux compromis entre christianisme et nazisme. Barth pouvait alors faire figure d'un penseur désengagé ; il venait de prendre ses grandes options contre la théologie naturelle, se montrant plus soucieux de la Parole de Dieu dans sa pureté que du milieu où elle doit résonner. C'est alors que les tentatives hitlériennes pour asservir les Eglises et la propension de certains chrétiens à se laisser asservir provoquent une de ses plus puissantes réactions. Ses écrits, ses appels, comme *Theologische Existenz heute,* suscitent la naissance du mouvement des « Eglises confessantes ». A cette heure, le théologien « se doit de rester éveillé, oiseau solitaire sur le toit, sur la terre donc, mais sous le ciel ouvert, largement et absolument ouvert », pense Barth, dont la vocation est de prononcer, au nom de l'Ecriture, un « *non possumus* » aux forces qui veulent aliéner l'Eglise. Mais la situation et la poursuite du conflit amènent le penseur à clarifier sa position sur le sens du politique, la paix et la guerre, la justice et les libertés. En 1946, il reviendra au problème des

rapports entre les « deux royaumes », dans son livre *Communauté chrétienne et communauté civile.* Sa position d'alors relativise à la fois le rôle de l'Etat et celui de l'Eglise par rapport à la construction du Royaume, mais constitue aussi une certaine valorisation de l'Etat sur le terrain proprement théologique : il est traité « comme une parabole, une analogie, une correspondance du Royaume de Dieu ». Par la suite, Barth interviendra dans les questions concrètes de la politique allemande, suisse, internationale, et des rapports entre l'Est et l'Ouest, etc.

L'histoire de ces évolutions est retracée par M. Daniel Cornu, de manière à ce qu'on y sente la réflexion naître de la situation et des réactions d'un homme d'intelligence et de foi. Cela est passionnant. Puissent de nombreux lecteurs réfléchir à partir de ce livre sur ce que doit être, sans opportunisme ni compromission, une pensée théologique engagée.

Régis GEREST

Georges CRESPY, *L'Eglise servante des hommes,* Genève, Labor et Fides, 1966, 163 p., 8,70 f.s.

« Jésus n'est pas venu pour être le plus grand des fils des hommes, mais pour être Dieu présent au milieu des hommes sous la forme d'un serviteur et dans l'intention de révéler que c'est en servant que Dieu est Dieu... Semblablement, l'Eglise n'est aucunement là pour être la plus magnifique des institutions religieuses ou la plus belle des institutions morales. On s'y trompe, comme on s'est trompé au sujet de son Seigneur, encore qu'en l'occurrence, elle prête elle-même, trop souvent, à de faciles confusions. Mais on ne doit pas s'y tromper. L'Eglise n'est là que pour que sa présence atteste que Jésus est le Serviteur et que, par le service de Jésus, c'est la vie humaine tout entière, l'histoire tout entière des hommes et de l'univers qui se trouvent métamorphosées » (p. 108-109). Ces lignes rendent assez bien compte des intentions de M. Crespy, dans son livre, *L'Eglise servante des hommes,* où se trouvent rassemblés les textes de quatre conférences de l'auteur. La première vise le grand public : le style y est clair et vif, mais le théologien professionnel trouvera qu'on y marche lentement. Les autres font appel à une réflexion plus approfondie, basée sur une christologie, proche de celle que *Lumière et Vie* distille à ses lecteurs. On se réjouira de constater que, dans ces pages, un philosophe et un chrétien peut se mettre au niveau de l'existence concrète des individus et des communautés. On appréciera sa bonhomie sans platitude, son humour, la liberté qu'il nous laisse devant sa propre pensée.

Régis GEREST

André DUMAS, *Une théologie de la réalité : Dietrich Bonhoeffer,* Genève, Labor et Fides, 1968, 346 p.

On sait l'influence que continue à exercer, directement ou indirectement, Bonhoeffer sur les courants de pensée contemporains. On sait aussi que des épigones ré-interprètent à leur manière, vingt-cinq ans après son assassinat, les grands thèmes du théologien allemand

victime du nazisme. C'est pourquoi l'on accueille avec une vive reconnaissance l'ouvrage très documenté et très équilibré dans lequel A. Dumas nous présente un Bonhoeffer vu, pour ainsi dire, de l'intérieur ; ce qui n'empêche nullement l'auteur de donner son propre point de vue et de prendre parti.

Après une rapide biographie de son héros, A. Dumas reprend un à un ses principaux thèmes : la tâche et le but de la théologie, l'obéissance du disciple, le christianisme a-religieux, l'homme majeur, l'Eglise... Son souci constant nous paraît être — et c'est ce qui donne un prix particulier à son travail —, à partir de Bonhoeffer, de comprendre notre présent théologique et humain. En voici un exemple : Bonhoeffer, dit-il, a prévu dès 1944 la situation actuelle d'un christianisme affronté, chez la majorité des hommes, à un doute latent sur la réalité de Dieu. Sa réponse est double : elle se situe d'abord au niveau de l'action responsable : « Si Dieu et la réalité divorcent, rien ne peut les réconcilier, si ce n'est une démonstration vécue que la vie devant Dieu est la vie dans le monde et vice versa », écrit A. Dumas. Mais il y a une deuxième réponse, réflexive, qui porte sur la spécificité de Dieu dans l'histoire biblique : « La réalité de Dieu est mesurée aux dimensions du Dieu de la réalité... La spécificité de ce Dieu-là est de devenir faible pour l'homme. Au schéma religieux classique d'un Dieu tout puissant secourant la misère humaine, Bonhoeffer oppose le schéma... d'un Dieu résistant, souffrant, *en agonie*, comme le disait Pascal... Jésus-Christ, que Bonhoeffer appelait milieu du monde plutôt que médiateur, structure plutôt que norme, homme responsable plus encore que Dieu Sauveur » (p. 322-325).

René BEAUPÈRE

Henri-Irénée MARROU, *Théologie de l'histoire*, Paris, Ed. du Seuil, 1968, 190 p.

M. Marrou a fréquenté les Pères comme de vieux amis et les bons historiens humanistes tels que Ranke et Toynbee. Il écrit ici avec le souvenir de ses lectures, son expérience de chrétien et d'historien, son bon sens. Il ne fait état d'aucune technique, ni historique ni philosophique. C'est là le charme et la limite de ce qu'il dit sur la théologie de l'histoire : théologie augustinienne qui pense que Dieu donne sens au déroulement des choses humaines, mais que ce sens n'est pas pour nous plus saisissable que le message du musicien tant que la symphonie n'est pas achevée. Cette leçon, un peu courte, est nécessaire quand les exégètes de l'histoire ne sont point parvenus à la modestie. Mais nous lui préférons une autre vue que M. Marrou puise chez Ranke : celle qui considère chaque époque comme « immédiatement reliée à Dieu » (*unmittelbar zu Gott*), ou équidistante de l'éternité. Ces images insinuent le mystère de la liberté, sans atomiser l'effort historique. D'autre part, un des grands soucis de l'auteur est de marquer la place du chrétien et de l'Eglise dans la construction humaine et profane. Le problème est traité avec sagesse ; c'est bien, mais aucun lecteur ne se sentira intimidé si on lui demande de prolonger la réflexion de l'auteur, et ce n'est peut-être pas ce qu'il faut regretter.

Régis GEREST

Ladislas BOROS, *L'homme et son ultime option. Mysterium mortis,* Mulhouse, Ed. Salvator, 1966, 223 p., 13,50 f.

Cette approche du mystère de la mort se présente comme la vérification philosophique et théologique d'une hypothèse : « La mort est le premier acte accompli selon la plénitude de la personne humaine, elle est donc le lieu privilégié de la prise de conscience de soi, de la liberté, de la rencontre de Dieu et de l'option fixant le sort de l'être humain ». Une fois les préliminaires méthodologiques mis en place, une analyse de type transcendantal appuyée sur plusieurs philosophes contemporains fait apparaître la mort comme le moment de la présence parfaite de l'homme à lui-même et de sa communion totale avec l'univers. Cette expérience est la condition de toute option définitive pour ou contre Dieu dont la présence est alors donnée pour la première fois en toute clarté. La discussion théologique, suivant la méthode recommandée par Vatican I, veut asseoir l'hypothèse en faisant jouer la connexion des mystères de la foi : ici, plus particulièrement la nécessité d'une connaissance implicite ou explicite du Christ pour être sauvé, le péché originel, le purgatoire, l'interprétation de l'événement pascal (pour l'auteur, la résurrection suit la mort d'une certaine façon immédiatement, non seulement dans le cas du Christ, mais pour tous les hommes).

Depuis les articles de P. Glorieux qui ont plus de trente ans, l'hypothèse d'une option décisive à l'instant même de la mort se trouve approfondie et amplifiée dans ce livre, d'abord parce qu'il reprend les analyses philosophiques de Heidegger, Blondel, Maréchal, Marcel, etc., ensuite parce qu'il exploite judicieusement les positions théologiques de Rahner sur la mort, l'état de l'âme séparée, le rapport nature-grâce. Une simple question : la distinction entre mort clinique et mort absolue, capitale dans l'argumentation de l'auteur, est-elle suffisamment étayée scientifiquement et philosophiquement ?

Michel DEMAISON

Au service de la Parole de Dieu, Gembloux (Belgique), Ed. J. Duculot, 1969, 548 p.

Ce gros volume présenté par le Cardinal Suenens constitue des « Mélanges » offert à Mgr Charue, évêque de Namur. Il est organisé selon trois axes : l'exégèse et l'histoire, le Concile Vatican II, les tâches pastorales dans le monde actuel. La première section rassemble des contributions de L. Cerfaux, M. Didier, J. Dupont, J. Coppens, I. de la Potterie, J. Lécuyer, B. Botte et A. Rose. Dans la deuxième, on lira des textes de Ph. Delhaye, Y. Congar, J.-M. Heuschen, G. Philips, B. C. Butler, U. Betti, B. Rigaux, G.-M. Garrone, A. Ancel et A. Dondeyne. Enfin la troisième est formée des travaux de A. Simonet, Ch. Moeller, G. Thils. K. Rahner, A. Descamps, J. Etienne, O. Rousseau, R. Lafontaine, E. Massaux. Ajoutons qu'on trouvera aussi une bibliographie de Mgr Charue et de volumineux *indices*.

René BEAUPÈRE

Adalbert HAMMAN, *Baptême et confirmation* (Coll. Le mystère chrétien), Paris, Desclée, 1969, 248 p., 18 f.

J.-P. BOUHOT, *La confirmation, sacrement de la communion ecclésiale* (Coll. Parole et tradition), Lyon, Ed. du Chalet, 1968, 128 p.

Le second ouvrage est paru le premier. Il consacre les trois quarts de ses pages à l'histoire de la confirmation du Ier au Ve siècle. Et ce n'est qu'à la fin qu'il tente de donner une définition théologique de ce sacrement qui est « constitué par la présence de l'évêque » ou « par la manifestation visible de la communion ecclésiale pour signifier et réaliser la communion des baptisés dans le Salut ».

Le travail du P. Hamman contient pratiquement tous les éléments du livre de J.-P. Bouhot, mais dans une perspective plus large. Le baptême a la part du lion : près des cinq sixièmes de l'ouvrage. A noter un chapitre assez neuf sur « le baptême, fondement de l'œcuménisme », et des paragraphes sur la pensée de Luther et de Calvin. Quant à la confirmation, l'auteur montre la complexité d'un problème qu'il tente d'éclairer en réfléchissant sur quatre questions : Esprit-Saint et Eglise, Esprit Saint et baptême, baptême et confirmation, baptême-confirmation et eucharistie.

René BEAUPÈRE

Gervais DUMEIGE, *La foi catholique,* Paris, Ed. de l'Orante, 1969, 560 p.

Nous avons présenté en son temps la première édition de ce recueil en français de textes doctrinaux du Magistère (cf. *L. et V.,* n° 54, p. 136).

Près de dix ans plus tard voici une édition vraiment « nouvelle ». Le plan est resté le même : symboles et professions de foi, la connaissance religieuse et la Révélation, la Tradition et l'Ecriture, le mystère du Dieu Trinité, la création, justice et péché originels, Marie, l'Eglise, la grâce, les sacrements, les fins dernières de l'homme. Mais nombre de textes nouveaux ont été introduits (Vatican II entre autres), quelques-uns, moins importants, ont disparu. Les traductions ont été soigneusement revues. Les *indices* se sont considérablement développés. Grâce à un élargissement du format le volume compte moins de pages que la première édition et il est devenu plus agréable à manier. Plus que jamais ce recueil rendra service à tous les lecteurs — qu'ils soient catholiques ou non — désireux de connaître la doctrine de l'Eglise catholique et auxquels le latin ecclésiastique reste quelque peu hermétique.

René BEAUPÈRE

Notre foi, Paris, Beauchesne, 1967, 176 p., 12 f.

En 1967, année de la foi, *La France catholique* avait publié sur ce thème des articles de trois grands théologiens : les Pères Bouyer, Congar, Daniélou. Ces textes sont ici repris, précédés de réflexions pastorales du Cardinal Renard.

Il ne faut pas demander à ces pages un exposé complet de la foi catholique, ni une analyse de l'acte de foi : il s'agit d'un essai

de réponse aux difficultés actuelles. Le P. Bouyer avec son mordant habituel critique les idées « à la mode ». Le P. Congar aborde le problème du changement et de la continuité dans l'Eglise. Le P. Daniélou traite de trois questions délicates : le péché originel, le refus de la foi, engagement et responsabilité du chrétien. En annexe, est donnée la traduction de la nouvelle formule qui remplace la profession de foi du Concile de Trente et le serment antimoderniste.

Sœur MARIE DU SAINT-ESPRIT

Michel ALLARD, s. j., *Textes apologétiques de Djuwainî* (*m. 478/1085*) (Coll. Recherches, Institut des Lettres Orientales de Beyrouth 43), Beyrouth, Dar el-Machreq, 1968, 195 p.

Sous ce titre, le P. Allard réunit deux textes du théologien ash'arite al-Djuwainî, l'un des maîtres du célèbre al-Ghazalî (Algazel). Chacun de ces textes, établi à partir d'une étude minutieuse des manuscrits actuellement connus, est accompagné d'une traduction fidèle, parfois difficile à lire, et d'un vocabulaire arabe-français. Une heureuse disposition typographique permet d'avoir toujours sous les yeux le texte original et la traduction française correspondante.

Le *Shifâ' al-Ghalîl* est un traité de polémique contre les Juifs et les Chrétiens. En présentant cet ouvrage jusqu'alors inédit, le P. Allard apporte une intéressante contribution à la longue histoire des controverses entre Musulmans, Juifs et Chrétiens. Dans son introduction, il souligne la démarche apologétique, mais non agressive, de al-Djuwainî. Pour ce dernier, deux passages du Coran semblent affirmer que la mission de Mahomet a été annoncée dans la Bible. Ne pouvant vérifier cette annonce dans les Ecritures judéo-chrétiennes, le théologien musulman conclut logiquement qu'elles ont été falsifiées. Les arguments avancés pour démontrer cette altération peuvent parfois surprendre. On les comprendra mieux cependant si, comme nous y invite le traducteur, on les re-situe dans le contexte de la conception musulmane d'une Révélation où le moindre mot prend valeur divine et où la moindre trace d'altération revêt l'allure d'une catastrophe. Ces arguments d'autre part, note très justement le P. Allard, précédant de loin l'exégèse moderne, posent les premiers éléments d'une critique textuelle de la Bible, tout particulièrement le problème synoptique.

Le second texte de ce recueil, le *Kitâb al-Luma'*, fort différent, est une sorte d'introduction à la théologie, présentation sur un mode didactique et résumé de l'ensemble du dogme musulman. Ce traité apparaît en quelque manière comme un manuel à l'intention de débutants peu versés dans les subtilités du Kalâm et désireux d'en acquérir rapidement les éléments essentiels. S'il est ici encore un aspect polémique, il est moins prononcé et les adversaires sont cette fois les théologiens musulmans n'appartenant pas à l'école ash'arite.

Le rapprochement de ces deux textes, fort différents et pourtant très proches par leur allure plus ou moins polémique, permet de mieux comprendre un aspect essentiel de la théologie musulmane, son caractère d'apologie défensive.

La publication du P. Allard est ainsi un précieux instrument pour les spécialistes de la pensée musulmane en même temps qu'elle offre une bonne introduction pour ceux qui désirent aborder la réflexion des théologiens de l'Islam.

Pierre-Luc SÉGUILLON

III. SPIRITUALITÉ

Louis COGNET, *Introduction aux mystiques rhéno-flamands* (Spiritualité d'hier et d'aujourd'hui), Paris, Desclée, 1968, 349 p.

Fruit longuement mûri de dix ans d'enseignement à l'Institut catholique, le livre de l'abbé Cognet se présente modestement comme une Introduction. En fait, c'est une étude remarquablement équilibrée, ferme, classique au grand sens du terme, sur un sujet particulièrement difficile.

L'importance croissante reconnue aux mystiques rhéno-flamands dans le développement de la spiritualité chrétienne, le peu d'études d'ensemble disponibles en français ont poussé Louis Cognet à publier ce travail. A côté des chapitres consacrés à Eckhart, Tauler, Suso, véritables chefs de file du puissant courant qui a soulevé la région rhéno-flamande du XIIe au XIVe siècle, notre étude comporte d'excellentes pages — les meilleures peut-être — où sont situées la vie, la pensée et l'œuvre des grands dominicains. Les chapitres sur les prédécesseurs d'Eckart, sur le mysticisme germanique, sur la *Nonnenmystick* expliquent et clarifient sans jamais appauvrir.

Peut-être serions-nous tentés de réserver un tel livre à des spécialistes ? Le Père Bouyer, en sa préface, souligne vigoureusement la brûlante actualité de cette « source oubliée de la plus haute spiritualité ». Selon la variété de leur génie propre, les mystiques rhéno-flamands — bien avant notre temps — ont su comprendre et dire que Dieu n'est « rien de ce que nous pouvons exprimer ». Sans doute pensaient-ils avec saint Thomas que dans l'état de voie « c'est cette ignorance qui est l'approche suprême de Dieu ». Mais les admirables citations choisies par l'abbé Cognet nous font bien saisir que leur démarche débouchait sur une rencontre, la rencontre avec Quelqu'un, le Dieu vivant.

Sœur MARIE DU SAINT-ESPRIT

Albert PEYRIGUÈRE, *Une vie qui crie l'Evangile,* Lettres de 1920-1935, Paris, Ed. du Centurion, 1968, 288 p., 9,25 f.

Ce troisième volume de correspondance du P. Peyriguère prolonge *Par les chemins que Dieu choisit* (cf. *L. et V.*, n° 79, p. 138). A travers ces lettres, nous dit le Prieur de Toumliline qui a bien connu le Père au Maroc, nous suivons pas à pas l'itinéraire spirituel de celui qui ne voulait pas être un « missionnaire actif », mais « un contemplatif priant et immolé » (p. 212).

C'est de cet idéal que l'ermite d'El Khab entretient ses divers correspondants : ainsi est assurée l'unité de ce recueil. Pour les membres de la Ruche, groupe bordelais qui le soutenait de ses prières et

de ses ressources, il se livre de façon simple et familière. Pour ceux qui cherchent leur voie à la suite de Charles de Foucauld, le Père met en lumière les fondements de sa vocation : « Apporter au milieu des peuples le Christ priant » (p.15).

Sœur MARIE DU SAINT-ESPRIT

Jean-François SIX, *La prière et l'espérance*, Paris, Ed. du Seuil, 1968, 144 p., 12 f.

Cet essai pour réapprendre à prier à une génération de croyants, qui vit la foi comme une nuit, est sous-tendu par un sens profond de la relation d'amour et de Paternité de Dieu. Un recours discret et bienvenu aux concepts psychanalytiques alimente l'étude de notre relation à Dieu.

Le Père se signale par une présence silencieuse et pacifiante qui suffit à nous faire exister et à nous faire exprimer. C'est un silence de vérité et d'amour qui nous dévoile à nous-mêmes. Le Père se fait reconnaître de nous, non comme celui qui exige mais comme celui qui veut se donner à nous en son Fils.

L'auteur critique lucidement la sécurisation que l'homme moderne se procure en affirmant que l'homme est à jamais mortel, ce qui bannit toute interrogation et élimine la question que Dieu nous pose en nous frappant de finitude par la mort.

Cet essai fait preuve d'une saisie profonde de la vérité et de la liberté de la prière. Il est actuel dans la mesure où il veut répondre aux requêtes légitimes de l'athéisme en proposant au croyant de renoncer à bavarder sur Dieu et de retrouver le sens du silence de Dieu.

Jean-Claude SAGNE

LUCIEN-MARIE DE SAINT-JOSEPH, *Comme je vous ai aimés*, Paris, Desclée De Brouwer, 1966, 134 p., 7,80 f.

L'ouvrage est une méditation simple et sympathique des textes scripturaires préconisant l'amour du prochain. Sans beaucoup d'originalité, la doctrine spirituelle, qui est ici présentée, souligne l'unité des deux amours dans la charité, l'amour du prochain assurant une traduction concrète à l'amour pour Dieu. L'auteur va jusqu'à écrire que l'unité des deux amours dans la charité s'entend non seulement du sujet qui aime mais aussi de l'objet aimé : il n'y a qu'un objet à aimer, puisque les fidèles sont unis dans l'unique Corps du Christ. L'Union du Christ et des hommes dans l'amour ne supprimant nullement la distinction des personnalités respectives, on voit mal ce qui autorise à éliminer la diversité inhérente à l'objet de notre charité.

On retiendra des analyses simples et profondes sur le rythme de l'amour qui est identification à l'autre avant d'être communication de soi.

Jean-Claude SAGNE

Claire ARBELET, *Magnificat du soir, II. Le soleil se lève demain*, Paris, Beauchesne, 1969, 152 p., 9,90 f.

Cédant à d'amicales instances, Madame Arbelet nous livre la fin de son journal dont le tome I avait paru en 1965. Ces notations au fil des jours sont suivies de réflexions brèves — mais riches d'expérience humaine et chrétienne — sur les difficultés, les souffrances, auxquelles les personnes de son âge sont quotidiennement affrontées : le « silence » de Dieu, l'ennui, la solitude, la maladie.

Tous ceux qui ont aimé *Magnificat du soir* retrouveront en ces pages, mais encore plus profondes, la même confiance, la même sérénité, la même sagesse, et y puiseront un vrai réconfort.

Sœur MARIE DU SAINT-ESPRIT

Jean-Gabriel RANQUET, *Conseils évangéliques et maturité humaine*, Paris, Desclée De Brouwer, 1968, 200 p.

Il y a dans le livre du P. Ranquet beaucoup d'humain et beaucoup de sève spirituelle. Si la psychologie moderne n'a droit qu'à des allusions des plus adventices, nous sommes par contre en présence d'une expérience qui est probante, car elle ne peut que libérer et dilater ceux qui s'y confronteront.

L'auteur exprime la conviction que la fidélité à l'aspect abrupt de l'Evangile, qui est incluse dans le propos de vie religieuse, conduit à retrouver ce qu'il y a de plus humain dans l'humain. Cette intuition est appliquée à chacun des conseils évangéliques.

La pauvreté en nous faisant prendre conscience de notre manque et de notre situation d'insécurité et de dépendance creuse en nous la place de Dieu. Elle s'inscrit dans la ligne de la foi qui est appel à la désappropriation de soi et à l'exil spirituel. Elle nous achemine à un amour qui trouve sa véritable richesse en se donnant.

La chasteté consacre à Dieu notre capacité d'aimer, en signe de l'amour comblant que Dieu nous porte. Elle proteste de la transcendance du Royaume. Elle inscrit le mystère de la Croix au cœur de notre désir. En retour, la chasteté doit assurer une unification du cœur et nous mettre en mesure d'accepter des amitiés humaines authentiques dans une liberté évangélique vraie.

D'un bout à l'autre, la vie religieuse est ainsi présentée pour ce qu'elle veut être : une école de maturité et de liberté humaines et spirituelles.

Jean-Claude SAGNE

Patrick JACQUEMONT, *Oser prier*, Paris, Ed. du Cerf, 1969, 80 p., 8 f.

Les chrétiens depuis quelques années apprennent à se tourner vers les hommes. Ne faut-il pas, maintenant et pour le succès même de notre redécouverte du monde, réapprendre à nous tourner vers Dieu, et à tourner toutes choses vers lui dans la prière ? La belle citation de saint Irénée dont on ne donne souvent que le début pourra alors retrouver tout son sens : « La gloire de Dieu c'est l'homme vivant. La vie de l'homme c'est de voir Dieu ».

C'est à ce nouvel apprentissage de la prière que nous convie Patrick Jacquemont. Pour nous et avec nous il esquisse le mouvement qui de l'écoute de la Parole nous fait passer avec Elle vers le Père. La simplicité du ton, la qualité spirituelle du contenu et la valeur pédagogique de la démarche rendent son livre attrayant et très utile, et nous font regretter que le texte soit aussi court.

Etienne DUVAL

Bernard LANOS et Annick LANOS, *Fiancés et jeunes mariés de notre temps*, Paris, Casterman, 1968, 272 p., 15 f.

Le livre de Bernard et Annick Lanos se présente comme un témoignage de couple, étayé par une enquête auprès de fiancés ou de jeunes foyers. Cette enquête vaut moins comme travail psycho-sociologique que comme source de références concrètes, utilisées à l'appui d'une étude vivante et nuancée. Les auteurs analysent avec beaucoup de détails, voire de minutie, les conditions de vie et de dialogue des jeunes couples d'aujourd'hui. Leur jugement est plein de santé, de réalisme et de clarté. On sent assez facilement leur préférence pour les fiançailles longues, avec ce qu'elles exigent de respect de l'autre et ce qu'elles permettent de meilleure connaissance mutuelle. Ce livre constitue un véritable guide pour le temps des fiançailles. Il doit sa valeur éducative à la qualité du témoignage qu'il laisse transparaître et à la simplicité de son expression.

Jean-Claude SAGNE

IV. MARXISTES ET CHRÉTIENS

Jules GIRARDI, *Marxisme et christianisme* (Coll. L'athéisme interroge), Paris, Desclée, 1968, 318 p.

Jules Girardi, salésien de D. Bosco, ancien professeur de philosophie à l'Université salésienne de Rome, est maintenant bien connu de ceux qui s'intéressent au dialogue entre marxistes et chrétiens. Sa compétence et son ouverture d'esprit lui valent l'estime des marxistes eux-mêmes. Il s'efforce actuellement de « repenser les problèmes de philosophie spéculative, en fonction des exigences de la pensée moderne, et surtout de l'athéisme ».

Son ouvrage, *Marxisme et christianisme*, qui a été publié en 1968, est la traduction d'un livre déjà paru en italien sous le titre *Marxismo e cristianesimo*. Il méritait d'être connu du public français qui trouvera là une présentation du marxisme, en même temps fidèle à l'inspiration première et très compréhensive. On peut regretter que l'auteur ait limité sa recherche au niveau de l'humanisme, mais, après tout, cette option est légitime surtout lorsqu'il s'agit de comprendre l'athéisme marxiste. La problématique qui va diriger la confrontation « marxisme-christianisme » s'avère très féconde : « De plus, l'homme étant fondamentalement orienté vers la vérité et les valeurs authentiques, on doit prévoir que le sens de l'athéisme pour l'athée est constitué davantage par les vérités qu'il implique que par les erreurs dans lesquelles il s'exprime, — davantage par les valeurs authentiques qu'il affirme que par celles qu'il nie. Compren-

dre l'athéisme veut donc dire se demander quelles sont les vérités que l'athée entend affirmer et quelles sont les valeurs auxquelles il entend adhérer quand il nie Dieu ». Rédigée dans cette perspective, la section intitulée « L'humanisme marxiste face au christianisme » (p. 27-88) est vraiment excellente : c'est de loin la meilleure partie du livre. On lira aussi avec intérêt « Paix et révolution » (p. 223-300) et la postface de Roger Garaudy (p. 303-314).

Ce livre est à conseiller à tous ceux qui s'intéressent au marxisme car il est jusqu'ici un des meilleurs ouvrages présentés par un chrétien sur ce sujet.

Etienne DUVAL

Georges COTTIER, *Chrétiens et marxistes*, Tours-Paris, Mame, 1967, 198 p., 12 f.

Le livre de Georges Cottier, *Chrétiens et marxistes*, n'est pas sans lien avec l'ouvrage de Jules Girardi, *Marxisme et christianisme*. On remarquera en particulier la ressemblance des titres, avec cette particularité significative que Georges Cottier a interverti les termes. Cette interversion marque bien, chez l'auteur, l'intention délibérée de mettre l'accent sur le pôle « chrétien » à l'intérieur du dialogue, alors que l'effort de Jules Girardi consistait avant tout dans un effort de compréhension du marxisme. D'autre part, le passage de termes abstraits à des termes concrets (chrétiens au lieu de christianisme, etc.), veut signifier que le dialogue doit se dérouler avant tout entre des personnes et des groupes sociaux bien déterminés, sans pour autant négliger les problèmes théoriques.

Ces quelques précisions manifestent que le livre présenté ici prend tout son intérêt dans la mesure où on le lit après *Marxisme et christianisme*. Selon la formule de Ricœur : « Pour être soi, dialoguer avec autrui ; pour dialoguer avec autrui, être soi », on peut schématiser en disant que pour le Père Girardi les chrétiens ne seront eux-mêmes qu'en dialoguant avec les marxistes, alors que le Père Cottier considère qu'il faut être soi-même pour s'engager dans le dialogue. Les deux perspectives ne peuvent être que complémentaires pour être vraies. On doit souligner cependant qu'après avoir été sensible à l'ouverture compréhensive de l'auteur de *Marxisme et christianisme* on trouve la réserve du second auteur à l'égard de certains points de vue marxistes un peu excessive. Cela dit, le lecteur appréciera l'honnêteté intellectuelle de ce dernier, qui n'accepte pas d'avancer un pied plus vite que l'autre, et trouvera dans son livre des réflexions intéressantes sur les conditions et les possibilités du dialogue.

Etienne DUVAL

Marxistes et chrétiens. Entretiens de Salzbourg, Tours-Paris, Mame, 1968, 366 p., 22 f.

En 1965, à Salzbourg, la *Paulus Gesellschaft* organisa une rencontre, pour catholiques et marxistes de l'Est et de l'Ouest, qui regroupa plus de deux cents théologiens, intellectuels et savants. Parmi ceux qui participèrent aux discussions, nous relevons les noms de Jean-Yves Calvez, Dominique Dubarle, Roger Garaudy, Giulio

Girardi, Jean Goss-Mayr, Eric Kellner, Johann Baptist Metz, Gilbert Mury, Karl Rahner, Osmund Schreuder, etc. Les exposés et discussions y furent souvent d'une très haute qualité ; ils ont été reproduits en langue allemande, dès 1966, dans *Christentum und Marxismus heute* (Europa Verlag, Wien). On ne peut que se réjouir de les avoir maintenant en version française.

L'idée de base qui a guidé les débats est bien exprimée par Roger Garaudy : « *L'avenir de l'homme ne peut être édifié contre les croyants, ni même sans eux ; et l'avenir de l'homme ne pourra être édifié contre les communistes, ni même sans eux* » (p. 17). Affrontés aux mêmes problèmes, il convient que les uns et les autres fassent un effort de compréhension mutuelle pour qu'une collaboration soit possible en vue de la réalisation d'objectifs communs.

Sur trois points essentiels, à savoir l'athéisme, la conception de Dieu et l'engagement terrestre, le dialogue s'est montré particulièrement fructueux.

L'athéisme marxiste n'a pas son but en lui-même ; il ne peut être compris que par rapport à un certain humanisme. « La thèse fondamentale du marxisme n'est pas : « Dieu n'existe pas », mais : « L'homme existe ». Mais quand nous affirmons que *L'homme est*, cela signifie ceci : toute question que pose l'homme doit partir de l'homme ; y compris la question de Dieu » (Garaudy, p. 68). Affirmer (ce) que l'homme est c'est d'une certaine manière dire (ce) que Dieu n'est pas. Mais dire (ce) que Dieu n'est pas, n'est-ce pas aussi une des tâches de la théologie ? « L'athéisme assume hors de l'Eglise une fonction qui dans le monde chrétien du Moyen Age était remplie à l'intérieur de l'Eglise, par exemple par la théologie négative qui nie tout énoncé positif au sujet de Dieu parce que Dieu surpasse tout concept exprimable dans un énoncé » (Werhahn, p. 66).

Le théologien cependant ne peut se contenter d'un discours négatif. Dans un exposé magistral, Karl Rahner sut ouvrir à la conscience marxiste une des voies possibles pour la reconnaissance de Dieu, en utilisant le concept d'avenir : « Notre avenir absolu, c'est la réalité même de Dieu » (p. 220). Dieu est « *le terme et le moteur du dynamisme qui pousse le monde et l'homme vers l'avenir* » (p. 225).

Johann Baptist Metz, de son côté, montra que l'espérance chrétienne ne passe pas « dans un rêve à côté du monde réel ». Elle est au contraire appelée à transformer « constamment, dans ce monde-là, l'orthodoxie de la foi en une *orthopraxie* pour opérer le changement de ce monde, dans l'horizon de l'avenir promis par Dieu » (p. 247). Elle n'est pas « relation purement contemplative au futur »: elle est aussi « relation productive et combattante, qui affranchit l'homme et l'investit d'une tâche qui consiste à transformer le monde, dans l'exercice d'une libre activité » (p. 124).

Cet ouvrage sera utile pour nous faire sortir (chrétiens et marxistes) de nos orthodoxies souvent sclérosées, et nous rendre plus attentifs aux problèmes réels d'aujourd'hui qui nous sollicitent solidairement les uns et les autres.

Etienne DUVAL

V. PHILOSOPHIE ET SCIENCES HUMAINES

Joseph RASSAM, *La métaphysique de saint Thomas* (Coll. SUP Initiation philosophique), Paris, Presses Universitaires de France, 1968, 136 p., 6 f.

La collection SUP nous habitue à des publications de qualité. Le lecteur ne sera sans doute pas déçu par le nouveau volume de la section « Initiation philosophique ». Le sujet n'était pourtant pas facile. Mais il faut reconnaître que Joseph Rassam, professeur au lycée Marcelin-Berthelot de Toulouse, s'est bien acquitté de sa tâche. Il a su exposer avec clarté les grandes lignes de la métaphysique de saint Thomas ; prenant d'abord en considération la réalité concrète, il remonte à l'Acte pur pour revenir à l'exister humain. Son langage sait être assez suggestif pour rendre attrayante une pensée qui aurait pu paraître austère. Certaines formules sont particulièrement bien trouvées : « L'affirmation de Dieu est la formulation par la pensée d'un aveu qui est dans les choses » (p. 45). « Parce qu'elle est un aveu qui est dans l'être, l'affirmation de Dieu, pour être authentiquement reconnue, doit devenir, par notre consentement à l'être, l'aveu de l'être qui est en nous » (p. 68).

Nous ne pouvons que conseiller un livre qui contribuera en même temps à clarifier des connaissances déjà acquises et initier à un univers philosophique encore méconnu.

Etienne DUVAL

Michel CORNATON, *Groupes et sociétés,* Toulouse, Privat, 1969, 173 p.

Le livre de Michel Cornaton donne une présentation claire et extrêmement pratique des grands courants qui inspirent la psychologie sociale et des principales techniques de la psycho-sociologie, sociométrie, recherches sur l'interaction, la communication, la prise de décision et la cohésion dans les groupes, conduite des réunions, expériences des groupes de diagnostic. La typographie est mise au service d'une démarche didactique très ordonnée et méthodique. Une bibliographie sur la psychologie sociale et l'étude des groupes restreints achève de faire de ce livre un instrument de travail fort utile.

Un de ses mérites est de ne pas se contenter d'une présentation de techniques ou de courants de pensée, mais d'assortir l'information d'une réflexion critique qui relativise sainement par exemple la portée de la méthode sociométrique de Moreno, en en marquant le caractère trop purement descriptif et fixiste, et qui dénonce opportunément l'optimisme simplificateur qui empreint la conception rogérienne de l'individu et des rapports socaux.

L'introduction et la conclusion de l'ouvrage élargissent la perspective en situant la psycho-sociologie dans notre contexte sociopolitique. La description lucide et précise de la société de consommation, où l'homme vit « extra-déterminé », c'est-à-dire en réglant sa conduite sur celle des autres sans oser être différent d'eux et sans se risquer à imaginer et contester, a l'avantage de rappeler que les groupes restreints n'existent pas en soi, hors de toute référence à

l'environnement global et aux idéologies régnantes et concurrentes.

Dans une finale particulièrement suggestive, l'auteur dénonce l'origine réactionnaire d'une psycho-sociologie qui a été tentée de faire de l'adaptation de l'individu à une société donnée le but de toute intervention. Il n'en est que plus libre pour dénoncer en même temps la peur des partis et mouvements socialistes pour le groupe. La psycho-sociologie devrait donc inciter les organisations socialistes à faire confiance au groupe, à promouvoir en leur sein une autogestion véritable qui prendrait le pas sur une gestion de modèle autoritaire, si bien qu'un parti authentiquement socialiste deviendrait en lui-même la première réalisation concrète et la préfiguration de la société démocratique qu'il veut instaurer.

Jean-Claude SAGNE

Jean-Baptiste FAGES, *Le structuralisme en procès,* Toulouse, Privat, 1968, 127 p.

Jean-Baptiste Fages est non seulement un bon connaisseur mais aussi un praticien du structuralisme qu'il utilise dans ses recherches de sociologie centrées sur les techniques de masse (*mass-media*).

Son livre précédent, *Comprendre le structuralisme,* a rencontré un beau succès auprès du public ; il reste un très bon ouvrage d'initiation.

Le structuralisme en procès constitue une heureuse suite à cette première étude. Le terme « procès » est ici employé sciemment avec un double sens, celui de processus et celui de mise en accusation. Le structuralisme n'est pas quelque chose de figé ; il se développe notamment en dépassant les modèles « synchroniques » par la recherche de modèles « transformationnels ». A ce sujet, on lira avec intérêt le premier chapitre intitulé « La grammaire des transformations ». Le second chapitre qui porte sur « l'analyse des idéologies » nous introduit dans les recherches personnelles de l'auteur concernant les *mass-media;* là aussi un progrès sérieux et une clarification se sont effectuées dans l'utilisation de l'analyse structurale. Mais le structuralisme continue à être contesté, quelques fois de manière abrupte, d'autres fois de manière plus nuancée et même sur un certain ton de bienveillance ; un tour d'horizon rapide des différentes critiques (Sartre, Ricœur, Golmann, Dufrenne, etc.) nous est présenté dans le dernier chapitre.

Ce livre s'adresse à ceux qui sont déjà initiés au structuralisme. Pour les non-initiés, nous conseillons de patienter en lisant auparavant *Comprendre le structuralisme.*

Etienne DUVAL

Albert MILET, *Pour ou contre le structuralisme. Claude Lévi-Strauss et son œuvre,* Tournai, Ed. C. D. D., 1968, 136 p., 12 f.

Pour ou contre le structuralisme est un recueil de conférences données au séminaire de Tournai (Belgique), les 20 et 21 mai 1968, à l'occasion d'une session sur le structuralisme. Comme on peut s'y attendre, il s'agit plus d'une première initiation que d'un exposé

rigoureux pour spécialistes. Mais ce petit livre n'en constitue pas moins un guide précieux pour celui qui veut entreprendre la lecture des ouvrages de Claude Lévi-Strauss ou seulement s'informer sur sa pensée. La présentation est simple et claire. La démarche de l'auteur est très pédagogique. Après nous avoir montré comment le savant ethnologue s'est peu à peu forgé une méthode de recherche, Albert Milet passe en revue les différentes études où cette méthode est mise en œuvre et se précise. Pour terminer, il réfléchit en *philosophe* sur le système dont son analyse a dégagé les traits principaux. « Le XIXe siècle, dit-il, avait divinisé l'homme ou du moins prédit l'avènement historique d'une incarnation de Dieu dans l'humanité. Aujourd'hui le modèle des sciences de la nature remplace le modèle historique ; l'homme-objet se substitue à l'homme-sujet, et la description structuraliste du comportement empirique veut mettre un terme à toutes les illusions de la conscience humaine » (p. 116). « L'entreprise structuraliste est parfaitement légitime si elle demeure consciente de ses limites et ne prétend pas abuser des analogies ou du modèle linguistique » (p. 129).

Moins technique et moins encyclopédique que d'autres présentations du structuralisme, l'ouvrage d'Albert Milet a le mérite d'être plus accessible que celles-ci, sans être pour autant moins sérieux.

Etienne DUVAL

Jules GRITTI, *La « pilule » dans la presse* (Coll. Medium), Tours-Paris, Mame, 1969, 158 p., 10 f.

Jules Gritti, sociologue mais aussi théologien et consulteur de la Commission pontificale pour les Communications sociales, n'en est pas à son premier ouvrage ; signalons plus spécialement : *Jean XXIII dans l'opinion publique,* Ed. du Centurion, 1967 et *La sociologie face aux media,* Mame, 1968.

Le sujet de sa nouvelle étude est particulièrement intéressant : l'auteur veut analyser le comportement de la Presse dans la diffusion de l'Encyclique *Humanae vitae.* Il le fait d'une manière scientifique, utilisant les procédés de l'analyse structurale et plus spécialement de l'analyse des idéologies. On peut s'attendre à ce que l'excès de technicité dans l'exposé rende la lecture de cet ouvrage assez difficile au lecteur non familiarisé avec les méthodes des sciences humaines. Toutefois celui qui ne se laissera par arrêter par l'appareillage technique trouvera là des renseignements éclairants. Il verra comment « selon leur rythme de parution, leur diffusion, leurs tendances, les organes de presse vont respecter, choisir, retrancher ; développer tel ou tel mode d'argumentation ; transcrire le document pontifical en termes moraux, sociaux, économiques, politiques... ».

Etienne DUVAL

VI. NOTES DE LECTURE

A. BERNARDY et R. LHERMET, *Itinéraires protestants dans le Gard et les Cévennes,* Uzès, Ed. Henri Peladan, 1969, 104 p., 7,50 f.

Ce volume contient un bref panorama historique, des notices biographiques et un itinéraire guidé conduisant vers les lieux du Gard

et des Cévennes où se sont déroulés les événements majeurs de l'histoire protestante. L'ensemble sera utile au touriste chrétien désireux, sans esprit polémique, de faire un « pèlerinage aux sources » protestantes.

L'Esprit Saint et l'Eglise, Paris, A. Fayard, 1969, 352 p., 27,50 f.

Ces actes du premier Symposium (mai 1966) de l'« Académie internationale des sciences religieuses » sont introduits par S. Dockx. Le sujet est étudié successivement dans les Actes des Apôtres (par E. Trocmé), chez Paul et ses disciples (par Ed. Schweizer), d'après la tradition liturgique (par P. Evdokimov), d'après la théologie patristique grecque des quatre premiers siècles (par A. Benoit), dans saint Augustin et l'augustinisme (par H. Rondet). Suivent des contributions sur la théologie des Pères grecs en rapport avec le *Filioque* (par M.-J. Le Guillou), sur l'Eglise épiphanie de l'Esprit (par S. Dockx), sur la mission de l'Eglise (par Th. F. Torrance), sur l'Esprit et l'anthropologie chrétienne (par B.-D. Dupuy). Chacun des exposés est accompagné d'un résumé de la discussion à laquelle il donna lieu.

Gérard DAGON, *Petites Eglises de France,* Amnéville, Chez l'auteur, 1968 et 1969, 96 et 84 p.

Lumière et Vie (n° 93 p. 144) a signalé le premier fascicule de cette petite encyclopédie. Dans ces deux nouvelles brochures l'auteur fournit de brèves notices sur encore vingt-trois communautés religieuses diverses existant en France.

Raymond J. NOGAR, *Le Seigneur de l'absurde,* Paris, Ed. du Cerf, 1969, 184 p., 15 f.

Recueil de conférences d'un dominicain américain. La plupart portent sur les problèmes de l'évolution.

Antoine DE LA GARANDERIE, *La valeur de l'ennui,* Paris, Ed. du Cerf, 1968, 128 p., 12 f.

L'ennui est une expression de la vie affective en devenir. Il montre que la sensibilité cherche une voie d'expression et un objet digne de répondre au malaise qu'elle éprouve. A la limite la seule réponse provient d'un Dieu amour.

Antonio FRAGOSO, *Evangile et révolution sociale* (Coll. L'Evangile au XXe siècle), Paris, Ed. du Cerf, 1969, 176 p., 15 f.

Recueil d'allocutions prononcées en 1968 par l'évêque de Cratéus, dans le *Nordeste* brésilien, le « quadrilatère de la faim ».

Que dites-vous du Christ ? Paris, Ed. du Cerf, 1969, 240 p. 16,50 f.

« De saint Marc à Bonhoeffer », indique le sous-titre : c'est dire que ce recueil d'études est vaste. En voici les principales articulations: lecture de l'Evangile et de Paul (par M. Cornillon, E. Morin, A. George) ; histoire de la réflexion sur Jésus (par M. Tavernier) ; la pensée moderne devant Jésus (par A. Dartigues, R. Marlé, F. Refoulé, J.-P. Coutagne, J.-P. Jossua) ; le Christ et l'aventure collective des hommes

(par Ch. Duquoc). Un appendice est consacré à deux « questions débattues » : les Evangiles de l'enfance (par M. Cornillon), Jésus et la politique (par J. Guillet). Ce petit livre stimulant est présenté par G. Bessière et les *Equipes enseignantes.*

Dieu est-il occidental ? (Coll. L'Evangile au XXe siècle), Paris, Ed. du Cerf, 1969, 184 p., 16 f.

Des coopérants chrétiens, instituteurs des *Equipes enseignantes,* réfléchissent sur leur action en Afrique et incitent le lecteur occidental à une nouvelle vision de la catholicité.

Nino LO BELLO, *L'or du Vatican,* Paris, Robert Laffont, 1969, 224 p., 13,40 f.

Le titre de l'édition originale américaine (*The Vatican Empire*) est moins accrocheur et correspond mieux au contenu de l'ouvrage car, en étudiant la puissance financière du Vatican, l'auteur entend exposer son immense pouvoir. On apprendra dans ce livre qu'un tiers de Rome appartient au Saint-Siège, qui possède également des lignes aériennes, des complexes industriels et un portefeuille d'actions archi-bourré. A quand la publication d'un budget du Vatican qui permettrait de mettre au point pareilles affirmations ?

A.-M. COCAGNAC, *Si Dieu était mort il ne parlerait pas si fort* (Coll. L'Evangile au XXe siècle), Paris, Ed. du Cerf, 1969, 208 p., 18 f.

Recueil de textes bibliques reliés par un bref commentaire, sur la paternité de Dieu envisagée sous cinq points de vue : le choix du Père, un Dieu amoureux, un Dieu de miséricorde, l'amour rachète ce qui est sien, ses brebis et sa vigne.

Mgr P. HAUBTMANN, *Le point sur le Synode,* Paris, Numéro spécial de *Présence et dialogue,* 1969, 120 p.

Le Recteur de l'Institut catholique de Paris, chargé lors du Synode épiscopal d'octobre 1969 de l'information des journalistes de langue française, rassemble dans cette brochure une information sur ce Synode. En appendice il donne le texte intégral de vingt-quatre interventions portant, pour la plupart, sur le rapport du cardinal Seper.

L'abbaye de Boquen, Paris, Ed. Gerim, 1969, un disque et une brochure.

François CHAGNEAU, *Reste avec nous,* Tournai, Desclée, 1969, 142 p., 12,90 f.

Le frère F. Chagneau est l'auteur du disque — qui présente en quelques mots l'idéal monastique de Boquen et donne un exemple des célébrations de cette abbaye — comme des prières (réflexions, psaumes, actions de grâces, lectures, eucharistie) de *Reste avec nous.* Dans les deux cas l'ex-prieur Bernard Besret donne une introduction. Ce livre et cette brochure-disque aideront certainement à faire connaître les essais liturgiques de Boquen. En dehors du cadre vivant de l'abbaye, l'ensemble nous a paru assez intellectuel et froid.

Amos et Osée (Traduction œcuménique de la Bible), Paris, Ed. du Cerf et Les bergers et les mages, 1969, 116 p., 9,10 f.

Epître aux Hébreux (Traduction...), Ibid., 1969, 80 p., 7 f.

Après l'*Exode* et l'*Epître aux Romains,* voici deux nouveaux fascicules de la Traduction œcuménique. Tous deux sont munis d'une introduction et de notes abondantes.

Philippe DAGONET, *La onzième heure,* Paris, Ed. du Cerf, 1969, 160 p., 13 f.

Le P. Dagonet, responsable de l'émission télévisée « Le jour du Seigneur » depuis bien des années, rassemble quelques-unes de ses prédications. En un style simple et direct — celui qu'impose la télévision — il s'adresse non seulement aux auditeurs les plus fidèles, mais aussi et surtout, dit-il, à ceux que la messe de onze heures permet d'« inviter à la vigne du Maître » pour y devenir des « ouvriers de la dernière heure ». Les sermons sont répartis en cinq sections : qui est le Messie ? ; la foi est comme l'aube de Dieu ; paradoxe de la vie chrétienne ; chemins de l'unité ; envoyés pour le bonheur.

Alphonse MAILLOT et André LELIÈVRE, *Les psaumes,* III, Genève, Labor et Fides, 1969, 288 p., 19,80 f. s.

Voici terminée, avec un troisième volume, cette traduction commentée dont *L. et V.* a présenté naguère les deux premiers tomes (n° 62, p. 125 et n° 79, p. 139). S'adressant au public non spécialisé, les auteurs s'efforcent d'être simples, dans leur traduction comme dans leur commentaire. Ils ont réduit, dans ce but, le nombre des mots écrits en hébreu. Ils donnent en appendice quelques psaumes trouvés à Qumran qui permettent des comparaisons intéressantes. La conclusion de toute leur étude est que « le culte d'Israël est tout entier centré sur l'histoire du salut » et qu'« il n'a rien à voir avec ces parenthèses mythiques et mystiques que sont souvent les autres cultes (et hélas aussi les culte chrétiens) ».

Jean PUYO et Th. REY-MERMET, *Aujourd'hui l'Evangile,* Paris, Ed. Fleurus, 1969, 280 p., 15 f.

Découvrir l'Evangile, Paris, Ed. du Sénevé, 1969, 160 p., 9 f.

Dans le premier ouvrage, un ancien curé rural actuellement responsable de catéchèse et un missionnaire rédemptoriste tentent de transplanter l'Evangile « de son enracinement ancien en un enracinement dans l'existence actuelle ». Ils proposent « huit pistes de recherche pour une foi adulte » : Dieu nous aime ; qui est cet homme ? ; la foi, ou reconnaître le Christ ; le Christ parmi nous aujourd'hui ; vivre avec le Christ ; la foi fait de nous des témoins ; Dieu, Eglise et monde ; pourquoi le Christ est-il parti ?

Le second ouvrage rassemble des articles parus dans des revues, principalement dans *Catéchistes d'aujourd'hui.* Dans une première partie, Marie-Jeanne Coloni, montre comment s'est formé l'Evangile ; dans une deuxième, divers exégètes présentent rapidement quelques pages majeures de l'Evangile.

F. O. I.

Formation œcuménique interconfessionnelle

COURS PAR CORRESPONDANCE

sous la direction du P. René Beaupère, o. p.
et du pasteur Alain Blancy

Douze cours différents de premier ou de deuxième degré

Renseignements et inscriptions :
F. O. I., 2, place Gailleton, 69 - LYON-2e

LA REVUE
ÉGLISE VIVANTE

- **situe**
  la Mission dans la vie de l'Eglise par la doctrine et par les faits
- **prolonge son effort de pensée et d'action**
  par une Collection « EGLISE VIVANTE » aux Editions Casterman.

Paraît tous les deux mois

Belgique :	230 FB	— CCP N° 55.48.70. — Eglise Vivante, 137, Diestsestraat, 3000 Leuven.
France :	25 FF	— CCP N° 95.63.39 — Mlle J. Teillet, 44, Rue des Bernardins, Paris-5e.
Autres pays :	250 FB	— par CCP, Chèque international à Eglise vivante, Dietsestraat 137, 3000 Leuven (Belgium).

L'abonnement est souscrit de janvier à décembre

Le Gérant : M.-R. BEAUPÈRE
Imprimerie Artistique P. Jacques, Aix-les-Bains (Savoie)
Dépôt légal : 4me trimestre 1969

LVMIÈRE ET VIE

REVUE DE FORMATION DOCTRINALE CHRÉTIENNE

publiée cinq fois par an
par un groupe de dominicains

COMITE DE DIRECTION

René Beaupère, *directeur*

Etienne Duval
Martin Allègre, Marie-François Berrouard, Réginald Cren,
Christian Duquoc, Régis-Claude Gerest, Jean Grangette,
Jean-Yves Jolif, René Luquet, Yves-Bernard Trémel

CONDITIONS D'ABONNEMENT

Les abonnements sont d'un an. Ils partent tous du 1er janvier

France : 25 francs. Abonnements de soutien : 30 francs
Lumière et Vie, C.C.P. : Lyon 3038.78

Belgique et Luxembourg : 350 francs belges
La Pensée catholique, 40, avenue de la Renaissance, Bruxelles, C. C. P. 1291.52

Pays-Bas : H. Coebergh, 74, Gedempte Oude Gracht, Haarlem
C. C. P. : 85843

Italie : 4200 lires
Pia Societa San Paolo, 8, via Pio Decimo, 00193 Rome
C. C. P. : 1.18976

Canada et U.S.A. : 9 dollars canadiens et 8 dollars américains
Periodica, 7045, avenue du Parc, Montréal 15

Suisse : 27 francs suisses
Columban Frund, 8, rue du Botzet, Fribourg
C. C. P. : IIa 1975

Autres pays : 35 francs
Lumière et Vie, C.C.P. : Lyon 3038-78

*
* *

Changements d'adresse : prière de joindre à l'ancienne bande 3 timbres de 0,30 f.

Toute la correspondance, tous les ouvrages à recenser doivent être envoyés impersonnellement à

LVMIÈRE ET VIE - 2, Place Gailleton, LYON 2e

Tél. 37-49-82 — C.C.P. Lyon 3038.78

LVMIÈRE ET VIE

Cahiers disponibles

8. *Crise de la morale* .... 6 f.
19. *Chrétiens séparés devant l'œcuménisme* ..... 6 f.
24. *De l'immortalité de l'âme* 6 f.
32. *Suicide et euthanasie* .. 6 f.
33. *Réflexions sur le miracle* 6 f.
34. *L'évolution humaine* ... 6 f.
35. *Transmission de la foi et catéchèse* ..... 6 f.
36. *Le Rédempteur* ..... 6 f.
37. *Israël* ..... 6 f.
38. *La guerre* ..... 6 f.
39. *L'argent, I* ..... 6 f.
40. *Aspects du protestantisme* 6 f.
41. *L'espérance* ..... 6 f.
42 *L'argent, II* ..... 6 f.
43. *Conception chrétienne de la femme* ..... 6 f.
44. *Amour de Dieu, amour des hommes* ..... 6 f.
45. *Le Concile œcuménique* 6 f.
46. *La prédication* ..... 6 f.
47. *La conversion* ..... 6 f.
48. *Création et créature* .... 6 f.
49 *Autorité et pouvoir* ... 6 f.
50. *Vivre dans le monde* ... 6 f.
51. *La confirmation* ..... 6 f.
52. *Le ciel* ..... 6 f.
53. *La tentation* ..... 6 f.
54. *Cinéma et vie chrétienne* 6 f.
55. *Les Eglises d'Orient* ... 6 f.
56. *Marie et le salut du monde* ..... 6 f.
57. *Le Christ-Roi* ..... 6 f.
58. *Jour de fête, jour d'ennui* 6 f.
59. *Concile et réforme dans l'Eglise* ..... 6 f.
60. *L'amour et le temps* .... 6 f.
61. *Liberté du chrétien* .... 6 f.
62. *Jésus, fils de l'homme* .. 6 f.
63. *Laïcs et mission de l'Eglise, I* ..... 6 f.
64. *La communion anglicane* 6 f.
65. *Laïcs et mission de l'Eglise, II* ..... 6 f.
66. *Dieu se tait* ..... 6 f.
67. *L'Esprit et les Eglises* .. 6 f.
68. *La mort* ..... 6 f.
69. *La liberté religieuse* .. 6 f.
70. *Sacrement de pénitence* . 6 f.
71. *Théologiens et mission de l'Eglise* ..... 6 f.
72 *Christ, notre Pâque* .... 6 f.
73. *L'Eglise et le monde* .. 6 f.
74. *Après le Concile, I* .... 6 f.
75. *La prière* ..... 6 f.
76-77. *Les prêtres* ..... 6 f.
78. *Satan* ..... 6 f.
79. *Le pèlerinage* ..... 6 f.
80. *Christianisme et religions* 6 f.
81. *Exigences du renouveau liturgique* ..... 6 f.
82. *Le mariage* ..... 6 f.
83. *Communion des saints* . 6 f.
84. *Eucharistie et unité* .... 6 f.
85. *Les pauvres* ..... 6 f.
86. *Les malades* ..... 6 f.
87. *Il est descendu aux enfers* 6 f.
88. *Le langage et la foi* ... 6 f.
89. *Sécularisation et «mort de de Dieu»* ..... 6 f.
90. *La ville* ..... 6 f.
91. *La violence* ..... 6 f.
92. *Israël et la conscience chrétienne* ..... 6 f.
93. *L'Eglise aujourd'hui* ... 6 f.
94. *Vivre l'Eucharistie*.... 6 f.
95. *Prospective pour une éthique* ..... 6 f.

Cahiers à paraître

96. *La vie religieuse*
97. *La sexualité*

Prix indiqués valables pour la France et la Communauté.
Pour l'étranger, les majorer de 0,50 f.

PRIX : France, 6,00 f.
Etranger, 6,50 f.