

lumière & vie

le bien et le mal :

164

modes d'emploi

**jean-marie aubert
jean-pierre charcosset
andré dumas
gérard fourez
jacques gagey
françois martin**

**paraît
cinq fois
par an**

lumière et vie

revue de formation et de réflexion théologiques

COMITÉ DE RÉDACTION : Marc AMEIL, Alain BLANCY, Bruno CARRA DE VAUX, Michel DEMAISON, Christiane DIETERLÉ, Emile GRANGER, François MARTIN, Louis PANIER.

Directeur : Michel DEMAISON

Administrateur-promoteur : Marc AMEIL

Secrétaire de rédaction : Bruno CARRA DE VAUX

CONDITIONS D'ABONNEMENT EN 1984

	France	Etranger
Normal	145 f.	165 f.
Solidarité	165 f.	190 f.

Les abonnements comportent les cinq numéros de l'année et partent obligatoirement du numéro de janvier-février. Ils peuvent être souscrits tout au long de l'année et les numéros déjà parus sont servis immédiatement.

Angleterre : Blackwell's Periodicals, Hythe Street, Oxford OX 1 2 ET

Belgique : Office International de Librairie, Avenue Marnix 30, 1050 Bruxelles

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

Italie : Ed. Paoline, via della Conciliazione 16-20, 00193 Roma, C. C. P. 1-18976
Centro Dehoniano, via Nosadella 6, 40100 Bologna, C. C. P. 8-15575

Canada : Periodica, Casier Postal 220, Ville Mont-Royal, P. Q., Canada H3P3C4

Suisse : Librairie de l'Ale, 33 rue de l'Ale, C. P. 76, CH 1000 Lausanne 9

CHANGEMENT D'ADRESSE : Joindre 5 francs de timbres à l'ancienne bande-adresse.

VENTE AU NUMÉRO : voir liste et tarifs des numéros disponibles à la fin de ce cahier.

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

lumière et vie
2, place gailleton
69002 lyon

c. c. p. lyon 3038.78 a

lumière et vie

tél. (7) 842-66-83

sommaire

2

lumière et vie

5

jean-marie aubert

19

gérard fourez

31

**jean-pierre
charcosset**

47

jacques gagey

61

andré dumas

69

françois martin

81

michel demaison

87

comptes rendus

91

livres reçus

le bien et le mal

modes d'emploi

impératifs actuels pour l'avenir des hommes

enjeux idéologiques

**la question morale et le cœur de l'homme
une lecture de kant**

le divan dans les turbulences du bien et du mal

sainteté et bonté

est-il permis le sabbat de faire le bien ou le mal ?

les livres

chronique de théologie morale

nouveau testament - spiritualité

notes de lecture

tome XXXII

septembre - octobre 1983

n° 164

modes d'emploi

La question du bien et du mal n'a jamais cessé de se poser. De nos jours, elle occupe un espace qu'on pourrait délimiter par deux courbes évolutives : le relativisme moral mêlé de pragmatisme qui se généralise et le pouvoir que revendiquent des institutions ou des systèmes idéologiques, surtout politiques et religieux, de dire ce qui est bien et ce qui est mal. Pour s'en tenir au catholicisme, on a vu grandir en même temps, ces dernières années, l'insistance officielle sur les critères nets et certains de l'agir humain, et la réticence des fidèles à les appliquer à leur vie personnelle. Dans le tissu complexe que forment ces deux séries de phénomènes, des dominantes paraissent significatives : parmi ceux qui ne se croient pas tenus de juger la moralité de leurs conduites (en matière d'argent, d'éducation, de pratique religieuse, de sexualité...) d'après ce qui est déclaré bon ou mauvais par les autorités de leur Eglise, beaucoup reconnaissent la pleine validité des prises de position de ces mêmes autorités contre le mal omniprésent de la faim, de la guerre, du racisme, de l'oppression ; à l'inverse, beaucoup de chrétiens qui considèrent ces appels comme facultatifs ou extérieurs à la compétence de la religion exigent de celle-ci des normes précises dans le domaine privé. En fait, s'il est impossible de se débarrasser de tout repère extérieur, pour laisser la liberté seule créer son propre chemin, il l'est devenu tout autant de s'en remettre à un système éthique qui, par la cohérence de ses exigences, commanderait intégralement la pratique de tous et de chacun. Les notions de bien et de mal sont donc à la fois impuissantes et indispensables. Tant qu'elles se nourrissent des effets de leur opposition, elles conduisent à la stérilité des schémas dualistes, où n'opèrent plus que l'exclusion, l'alternative, la transgression. Si elles sont en prise sur les situations des hommes, matérielles et culturelles, et sur les données de leur histoire personnelle, elles se chargent de sens et peuvent mettre en mouvement les forces de l'action. Mais ce mouvement exige un réajustement permanent : redéfinir en fonction du réel les contenus concrets de ce qu'on met sous l'idée de bien, pour agir dans l'histoire présente. Ce réajustement est aussi l'objet de la réflexion du moraliste, philosophe ou théologien. Six moments de ce travail réflexif sont proposés ici, regroupés en trois approches.

des choix à faire et des discours à critiquer

A l'échelle de la planète, la question du bien et du mal se pose de manière urgente en deux domaines au moins : faire admettre que les droits de l'homme exercent une régulation universelle des relations entre peuples, races, sexes, groupes sociaux, et réaliser les conditions de survie d'une humanité livrée au chantage nucléaire et à l'exploitation sauvage des ressources naturelles. Mais le recours aux valeurs « éternelles » verse trop facilement dans l'incantation idéaliste et moralisante pour que le soupçon ne se porte pas sur la manière dont il est utilisé dans le langage courant comme dans les vastes théories : examiner les motivations, les applications de ces discours et les intérêts qu'ils servent effectivement, c'est faire apparaître que l'opposition du bien et du mal fonctionne souvent à un niveau idéologique pour consolider des relations de domination et occulter des situations conflictuelles.

entre le scalpel de la raison et l'inconfort du divan

C'est selon les requêtes d'une critique strictement rationnelle que Kant a voulu établir l'irréductibilité du questionnement éthique et poser les conditions de possibilité d'un acte moralement bon de part en part. Mais il a également reconnu que le puissant projecteur de la raison ne dissiperait jamais la zone d'ombre impénétrable où la sincérité de l'intention et le penchant au mal dissimulent leurs racines. Cet échec de la transparence, cette finitude coextensive à toute liberté, il revient à la cure psychanalytique d'en laisser venir les signes déconcertants, non à la lumière tranchante de la raison pure, mais aux rayons obliques et fugaces d'une parole indéfiniment diffractée dans un corps. Entreprise de démoralisation ou patient travail de dénouement pour que le sujet éprouve enfin que le bien et le mal ne seront jamais objets d'un savoir, mais signifiants pris dans un processus de vérité en devenir pour d'autres signifiants ? Si inconfortable qu'elle soit, cette manière de faire émerger l'exigence éthique du fond de son apparente négation est en tout cas une pratique qui laboure assidûment la culture contemporaine.

devant l'appel à la sainteté et les silences de la loi

Par rapport à l'éthique de la Bible, définie comme un élan de confiance et de gratitude vers Dieu créateur et sauveur, la problématique philosophique du bien et du mal ne peut être que dérivée et conditionnelle. L'alternative qu'elle entretient et qui alimente la conscience malheureuse ne se libérera de l'irrésolution que dans le choix par lequel l'homme, à la fois libre et pécheur, répond à l'appel à la sainteté qui retentit d'un bout à l'autre des deux Testaments. Cette continuité n'est pourtant pas sans ruptures décisives, comme le montrent les récits évangéliques, notamment lors de controverses sur des préceptes majeurs de la Tora, comme le sabbat. Dans l'énoncé de ce qui est permis et défendu, la loi juive de sainteté ne dit pas infailliblement ce qui est bon et ce qui est mauvais. En s'affrontant à ses silences pour en tirer une parole de vie, Jésus révèle le potentiel mortifère de la loi, dont il sera la victime. Il ne disjoint pas les thèmes du bien et du mal, du permis et du défendu, de celui de la vie et de la mort ; bien plus, il les subvertit par l'appel à passer de la mort à la vie. C'est pourquoi l'agir selon l'Évangile ne se laisse pas totalement interpréter en catégories éthiques. Cette interprétation reste cependant indispensable dans la mesure où les chrétiens doivent pouvoir rendre compte devant tous du sens et des raisons de leurs actions, dans un langage commun qui comprend le bien comme « ce qui fait grandir ce qu'il y a d'humain en l'homme ».

Ont collaboré à ce numéro

Jean-Marie AUBERT, professeur d'éthique théologique à l'Université de Strasbourg II

Jean-Pierre CHARCOSSET, professeur de philosophie, Bourg-en-Bresse

André DUMAS, professeur de philosophie et de morale à la Faculté de théologie protestante, Paris

Gérard FOUREZ, jésuite, professeur au Département de philosophie de l'homme de sciences aux Facultés universitaires de Notre-Dame de la Paix, Namur (Belgique)

Jacques GAGEY, professeur de psychologie clinique à l'Université de Paris VII

François MARTIN, dominicain, enseignant de français auprès d'étudiants étrangers, membre du comité de rédaction de *Lumière et Vie*, Lyon

impératifs actuels pour l'avenir des hommes

Depuis l'aurore des temps modernes et surtout depuis l'installation du mythe du progrès, des conceptions morales fondées sur la liberté ont cru pouvoir dépasser le stade des vieux interdits et laisser tomber les contraintes d'un bien et d'un mal qui s'imposeraient à l'homme de l'extérieur. Mais les gigantesques entreprises d'extermination et d'asservissement de l'homme dans l'histoire récente, qui donnent une idée de ce que peut être le mal absolu, et la détresse actuelle de la plus grande partie de l'humanité livrée à la faim et à l'injustice, manifestent crûment les illusions de ces prétentions. Pour une liberté engagée, il n'y a pas de choix plus urgent aujourd'hui que celui de ces deux combats : pour la dignité de tous qui est niée chaque fois que les droits de l'homme sont bafoyés et pour la survie de l'humanité qui est menacée tant par le péril nucléaire que par le saccage des ressources naturelles au profit de l'industrialisation, fine fleur du progrès. Médiatisées sous forme de droits universellement reconnus ou de lois physiques et biologiques, les notions de bien et de mal se chargent ainsi de contenus nouveaux qui concernent deux lieux éthiques décisifs : les conditions de la justice entre les hommes et l'équilibre de leurs rapports avec la nature.

« Il est interdit d'interdire », ce célèbre slogan de mai 68, sous son aspect paradoxal, exprime bien l'ambiguïté d'un mouvement caractéristique de notre temps : il se veut à la fois promoteur de libertés et contestataire par de nombreux refus. Ce double visage de notre société en explique assurément bien des tensions et des interrogations. D'un côté, l'homme moderne est habité par une soif de liberté dans tous les domaines, pressé qu'il est de s'affirmer dans son autonomie et sa souveraineté. Mais d'un autre côté, ces conquêtes se révèlent souvent ruineuses et pleines de menaces pour l'avenir. La critique du libéralisme par le marxisme l'a for-

tement souligné¹ : les espoirs éveillés par la Révolution française se sont vite révélés vains, du fait que les libertés, accaparées par quelques-uns, ont contribué à la formation du prolétariat et accéléré les luttes de classes.

Aussi, la vieille dualité bien-mal ou permis-défendu, que l'on croyait définitivement évacuée, refait surface à la conscience de beaucoup de nos contemporains, surtout de ceux qui sont engagés dans les combats de libération ou qui luttent pour l'avènement d'un monde plus humain. Certaines situations apparaissent comme des maux, au sens le plus fort, telles les violations des droits de l'homme qui sévissent à l'état endémique en de nombreuses dictatures. Mais surtout, la résurgence des anciennes catégories éthiques se manifeste avec un phénomène nouveau : depuis quelques années, le mal n'est plus simplement dans des actions humaines perverses (meurtres, tortures, etc.) ; fait significatif, il paraît au sein même de l'exercice par l'homme de sa maîtrise sur la nature, maîtrise qu'il croyait pouvoir déployer en toute liberté comme un aspect éminemment positif de sa vocation. Des lois inconnues jusqu'alors lui révèlent l'existence d'un ordre naturel des choses qu'il ne peut violer sans dommage pour lui ; sa liberté découvre des limites objectives à ne pas dépasser, au-delà desquelles son action devient perversion et sa volonté de domination destruction.

Ce phénomène qui n'est autre que l'actuelle crise écologique est vécu par la conscience moderne comme une sorte de scandale : serait-il possible que l'homme, parvenu à ce stade d'auto-suffisance dans son évolution, devienne l'artisan de son propre malheur ? Car l'interpellation écologique aboutit à l'humiliante contestation de ce en quoi il a investi le plus, le progrès scientifique et technique, l'effort d'industrialisation en vue d'une vie meilleure. Aussi, par-delà les exploitations souvent simplistes et intéressées de cette contestation par les mouvements écologistes, est-il utile de réfléchir à ses implications éthiques. Et d'abord, comment en sommes-nous arrivés là ?

1. Cette critique est formulée aussi par des papes ; ainsi Paul VI rappelle cette condamnation du libéralisme : « *Le libéralisme sans frein conduit à la dictature à bon droit dénoncée par Pie XI comme génératrice de l'impérialisme international de l'argent* » (*Populorum progressio* n. 26). Nous avons résumé l'histoire de cet enseignement pontifical dans le 18^e et dernier volume de *l'Histoire du droit et des institutions de l'Eglise en Occident*, II^e Partie : **Eglise et société, XIX^e et XX^e siècles**, Paris, Ed. Cujas, à paraître fin 1983.

I

d'une éthique d'ordre à une éthique de liberté

On ne mesurera jamais assez combien les conceptions morales chrétiennes traditionnelles dépendaient des contextes historiques dans lesquels elles se sont précisées. Depuis la conversion de Constantin, les sociétés issues de l'Empire romain ont été plus ou moins modelées par le christianisme, au point que, sous des formes diverses certes, l'Eglise a été l'éducatrice de l'homme occidental au long des siècles jusqu'à la mutation socio-culturelle représentée par la révolution industrielle et urbaine, qui s'est accomplie dans un mouvement général de sécularisation.

l'objectif de normalisation

Du point de vue éthique, la civilisation pré-industrielle chrétienne s'est structurée autour de nombreux interdits dont il importe de comprendre les origines et les motivations qui tiennent à la fois aux nécessités sociales du temps et à la vie même de l'Eglise. En effet, dans cette civilisation qui était en très grande partie agraire, « l'homme se définissait avant tout à l'intérieur d'un ordre de choses qui le dominait et auquel il obéissait avec un certain fatalisme »². Dans un monde essentiellement rural, scandé par le rythme des saisons, le travail agricole (non encore mécanisé) constituait un modèle culturel selon lequel il n'y avait pas à innover, mais à refaire les mêmes gestes que les anciens ; d'où le prestige de la tradition comme norme éthique. Par ailleurs, la société était constamment menacée dans sa survie par l'apparition de calamités comme les grandes épidémies, les mauvaises récoltes d'une nature qu'on ne savait pas encore dominer, sans parler des maux engendrés par les guerres et de la faible espérance de durée moyenne de la vie (moins de la moitié de ce qu'elle est aujourd'hui). Aussi, cette société statique et très inégalitaire ne pouvait survivre que par le maintien farouche d'un ordre social qui s'opposait aux innovations et aux contestations et traçait à chacun sa place et son comportement. La vocation de l'homme n'était pas devant lui ; elle consistait à réaliser une tâche qui lui était donnée d'avance, c'est-à-dire vivre dans la condition sociale fixée par une tradition à base de nombreux interdits et contraintes.

2. J.-M. AUBERT, « Un nouveau champ éthique : l'écologie », *Revue des sciences religieuses* 56, 1982, p. 202.

Durant ce long passé, les conceptions morales de l'Eglise ont donné une forme religieuse à cette éthique vécue. En effet, très traumatisée par la rupture de la Réforme protestante, le catholicisme d'après le concile de Trente s'engagea dans un effort remarquable de renouveau : mais si elle produisit un salubre redressement moral, la Contre-Réforme renforça aussi le climat autoritariste dans lequel se développaient les interdits qu'on vient d'évoquer. En bref, alors qu'on avait jadis ambitionné de christianiser les structures et les institutions, on se centra désormais sur l'administration du sacrement de pénitence et on se préoccupa surtout de résoudre les cas de conscience (casuistique). Il s'agissait de statuer sur la gravité des péchés et sur leur sanction, d'où l'insistance sur les commandements et les normes pour apprécier si un acte était bon ou mauvais. La morale était proposée davantage sous le patronage de la contrainte et de la punition possible qu'en vue de l'épanouissement de l'homme, d'autant plus que les hommes d'Eglise s'enfermaient dans la défense des structures politico-sociales que menaçaient les revendications des couches impatientes de secouer la tutelle cléricale. Envahie par le juridisme, cette morale avait pour principale ambition de tracer la limite entre le permis et le défendu, entre un bien et un mal plus souvent définis par des critères idéologiques que par les exigences évangéliques³. La considérable littérature des manuels latins de théologie morale n'a cessé de développer, jusqu'au milieu du XX^e siècle, cette problématique légaliste : le primat de la contrainte a été assez souvent illustré par des mesures disciplinaires condamnant les opinions qui s'écartaient de la norme. Il ne faut donc pas s'étonner si subsistent encore des rémanences de cet état d'esprit chez beaucoup de chrétiens actuels, anxieux de savoir jusqu'où ils peuvent aller sans tomber dans le péché, que ce soit en matière sexuelle ou politique.

la liberté, pour quoi faire ?

La mutation socio-culturelle qui a sonné la fin des sociétés traditionnelles a marqué le passage de la morale de l'interdit à celle de la liberté. Inévitablement, elle a eu un impact sur l'évolution de la société civile et de l'Eglise⁴. Il importe d'en comprendre l'ampleur, car c'est elle qui à son tour est maintenant contestée par la crise écologique en un étrange retour des choses.

3. Sur cette phase de l'histoire de la morale chrétienne, cf. J.-M. AUBERT, « Morale et casuistique », *Recherches de science religieuse* 68, 1980, pp. 167-204.

4. Analyse de cette mutation : J.-M. AUBERT, *Pour une théologie de l'âge industriel*, tome I : *Eglise et croissance du monde* (Cogitatio fidei), Paris, Ed. du Cerf, 1971, pp. 81-148.

Certes, depuis le début des temps modernes, l'histoire culturelle de l'homme occidental peut se définir comme l'histoire de la conquête de la liberté, secteur par secteur. Mais il appartenait à notre époque de comprendre cette requête dans toutes ses dimensions comme signifiant l'avènement d'un nouvel humanisme. La définition de l'homme, donc sa destinée, n'est pas une donnée intemporelle fixée définitivement en un modèle qui serait la norme de son action, au sens du monde platonicien des idées. L'homme se comprend de plus en plus comme devant se définir lui-même, parce qu'il est appelé à se créer lui-même. Et il s'en persuade d'autant plus qu'il expérimente davantage l'ampleur de son pouvoir. Le progrès scientifique et technique lui découvre un champ immense de possibilités ; les rapides développements des sciences humaines, de la génétique à la psychanalyse ou à la sociologie, lui révèlent l'étendue de son domaine, de l'archéologie de son moi intime au pouvoir des masses, et lui donnent les moyens d'orienter son avenir.

Tout cela a fini par convaincre l'homme moderne qu'il peut tout faire ; tout est désormais possible, même détruire l'espèce humaine ou faire sauter la planète. Il lui semble alors avoir franchi un seuil décisif dans sa propre évolution, celui de l'hominisation totale ; après des siècles de servitude, d'aliénation, où il ne se définissait qu'à l'intérieur d'un ordre de choses qui le dominait, il comprend désormais que sa grandeur n'est pas de tendre à réaliser un type d'être en obéissant passivement à un système de normes, mais de pouvoir se créer à son gré par le jeu même de sa liberté, cette liberté qui « n'est pas une qualité surajoutée ou une propriété de ma nature ; elle est exactement l'étoffe de mon être »⁵. Cet humanisme autarcique a été bien exprimé par l'existentialisme sartrien qui a fourni une formulation idéologique à la moderne révolte contre les contraintes sociales. En un tel contexte, les idées de permis et de défendu, de bien et de mal, n'ont plus aucun sens dans la mesure où elles supposent un ordre de références extra-humain ; le « salaud » de Sartre est justement celui qui veut sortir de l'angoisse de sa liberté en s'appuyant sur ces références. Un des héros de la pièce *Les mouches* a rendu au mieux le propre de cette condition : « Il n'y a plus rien au ciel, ni bien, ni mal, ni personne qui me donne des ordres. Car je suis un homme, Jupiter, et chaque homme doit inventer son chemin »⁶.

5. J.-P. SARTRE, *L'être et le néant*, Paris, Ed. Gallimard, 1943, p. 514.

6. J.-P. SARTRE, *Les Mouches*, Paris, Ed. Gallimard, 1943, pp. 134-135 ; sur ce nouvel humanisme : J.-M. AUBERT, *Vivre en chrétien au XX^e siècle*, tome I : *Le sel de la terre*, Mulhouse, Ed. Salvator, 1976, ch. II.

Jean-Marie Aubert

Il était inévitable que des chrétiens, soucieux de reprendre le dialogue avec le monde moderne, aient adopté une attitude semblable en cherchant à la justifier par un retour à l'esprit évangélique : comment ramener à l'idée d'obligation ou d'interdit la primauté de l'amour, la liberté des enfants de Dieu, la conversion du cœur et le caractère unique de chaque vocation dans sa relation dialogale avec Dieu ? La vraie vie chrétienne ne suppose-t-elle pas une spontanéité foncière, un engagement personnel et libre qui ne semblent guère conciliables avec la soumission à un système légaliste ? Ainsi vit-on de nombreux clercs reprendre allègrement à leur compte la nouvelle morale de la liberté, au nom de l'Évangile, en répudiant les vieilles catégories de bien et de mal, sans se douter qu'ils s'engageaient dans une voie vite délaissée par leurs successeurs, comme par Sartre lui-même : après avoir rejeté toute morale objective, il n'a pas hésité à se poser en censeur et en juge au Tribunal Russel (ce qui supposait la croyance en un idéal moral), quand surgirent de graves problèmes de justice internationale (condamnation des dictatures, de l'armement atomique, etc.).

la liberté au service de la justice et de la dignité de l'homme

Effectivement, depuis la seconde Guerre mondiale, un certain nombre de faits et de révélations devait progressivement conduire à une remise en question radicale de cette morale de la liberté. Le premier fait a été incontestablement la découverte de l'ampleur et de l'horreur du génocide perpétré dans les camps nazis. Ensuite, la révélation du *Goulag* soviétique (sans parler des millions de morts sous Staline) a montré que la permanence de tels crimes en plein milieu d'une civilisation dont l'homme moderne est si fier obligeait à voir dans le mal une réalité objective et universelle, qui peut même atteindre un caractère absolu. C'était la fin d'une grande illusion, désenchantement qui créa tant de problèmes à certaines consciences politiques, celles des « compagnons de route » du marxisme soviétique, par exemple. Une liberté par-delà le bien et le mal ne semblait plus pouvoir être proposée comme un idéal à promouvoir à tout prix.

D'autres révélations plus récentes devaient accentuer le mouvement de désillusion : celle d'abord de la gravité du sous-développement, le monde de la faim recouvrant une partie majoritaire de l'humanité. Mais la prise de conscience est devenue contestation quand on s'est aperçu que cette situation dramatique découlait en grande partie du pillage du Tiers monde par les nations développées : partant de l'idée d'une division internatio-

nale du travail, celles-ci avaient vu dans les pays colonisés le réservoir facilement accessible de matières premières dont elles avaient besoin pour leur industrialisation, et le grenier de ressources alimentaires produites par une monoculture que les besoins de l'homme blanc imposaient. Les économies traditionnelles ayant été fortement perturbées ou annihilées par le néo-colonialisme qui a suivi, des foules de paysans sont venues peupler les bidonvilles de cités gigantesques, nouveaux rendez-vous du commerce mondial enrichissant une oligarchie locale. Cet énorme scandale, en lien plus ou moins étroit avec l'industrialisation et la croissance des pays développés, ne peut apparaître que comme un mal objectif, une injure à la dignité de l'homme, par l'injustice qu'il constitue. Les millions d'êtres qui souffrent de la faim expérimentent dans leur chair que le mal existe et qu'il est engendré par le déploiement systématique du libéralisme au profit de quelques privilégiés.

Un autre phénomène, d'ordre politique, renforce encore cette conviction : de nombreux pays, dont le type est réalisé en certains Etats d'Amérique latine, sont le siège de dictatures, souvent militaires, où une minorité de possédants (s'appuyant souvent sur une Eglise traditionaliste) maintient ses privilèges par l'oppression de la masse analphabète. Sans nous apearantir sur la description des maux de notre temps, il faut dire qu'ils ont contribué au déclin d'une morale de la pure liberté. Comment faire de la liberté l'essence de l'homme, sans légitimer du même coup n'importe quelle action librement décidée ? Une analyse plus rigoureuse a montré pourquoi la liberté ne peut pas se suffire à elle-même. De même que la conscience est toujours conscience de quelque chose, la liberté en tant que pouvoir intérieur, énergie, n'a de sens que par l'action qui la détermine, en lui donnant un contenu concret. Tant qu'elle en reste à l'illusion qu'elle peut tout (ce qu'exprimait bien le héros de Sartre cité plus haut), rien n'est fait, elle n'est qu'une possibilité vide.

Le paradoxe de la liberté, c'est de signifier au départ une totale indétermination devant un horizon de possibilités, et de ne manifester sa réalité que dans une décision, dans un choix particulier. Rester en suspens, ce serait renoncer à une existence proprement humaine : *l'être libre est obligé d'user de sa liberté*. Cette nécessité fondamentale limite en quelque sorte la liberté de l'intérieur d'elle-même. *« Cette nécessité en fait émerger une autre aussi significative ; si l'obligation de se décider est inéluctable (et même le refus d'opter est une décision), ce choix ne peut être laissé au hasard ou à l'arbitraire ; il doit avoir un sens, une rationalité, du fait que c'est par lui que se réalise la personne... Et c'est à ce stade que se pose le problème moral : il ne s'agit plus simplement de la néces-*

sité de sa liberté, mais d'en user conformément à une fin estimée digne de l'homme. A ce deuxième degré de nécessité, ce qu'on peut appeler la loi morale fondamentale apparaît : celle d'user de sa liberté pour des valeurs dignes de l'homme. En d'autres termes, il s'agit de donner un contenu à la liberté, de la mettre au service d'une cause valable, c'est-à-dire de conformer sa vie à une norme régulatrice qui, même si le mot paraît gênant, est une norme morale... La dimension sociale du même problème manifeste de façon encore plus spectaculaire ce lien entre loi morale et progrès humain... Il n'y a peut-être pas d'exemples plus spectaculaires de l'exigence éthique que tous ces combats pour plus de justice sociale, en vue de parvenir à une régulation rationnelle des rapports humains. Là moins qu'ailleurs la liberté ne peut être considérée comme un absolu, car elle peut être utilisée par quelques-uns pour préserver un statut inégalitaire et injuste ; au-dessus d'elle, une impérieuse nécessité se fait jour, celle du droit humain.»⁷

II

les droits de l'homme repères du bien et du mal

Tous les maux dont il vient d'être question sont de plus en plus perçus par nos contemporains comme la dénégation de la dignité de l'homme ; or, la prise de conscience de cette universelle dignité, effet de la socialisation planétaire qui rend les hommes solidaires, se traduit par l'intérêt que suscitent de nos jours les droits de l'homme, surtout tels qu'ils ont été formulés dans la déclaration des Nations Unies en 1948⁸.

urgence des droits de l'homme

Ils sont ici l'expression de normes éthiques qui s'imposent à tout le genre humain et s'enracinent dans l'exigence fondamentale de dignité de l'homme, ce que la tradition occidentale a appelé le droit naturel. Avant de dire un mot de l'ambiguïté de cette expression, source de bien des méprises, il faut admettre que la réalité qu'elle désigne est de plus en

7. J.-M. AUBERT : « Les catégories de la vie morale », en *Initiation pratique à la théologie*, t. IV, 2^e Partie, Paris, Ed. du Cerf, à paraître fin 1983, pp. 124-125. On trouvera là cette doctrine développée et intégrée au contexte évangélique, ainsi qu'une bibliographie détaillée.

8. La littérature étant actuellement très abondante sur les droits de l'homme, pour une première idée, voir « Eglise et droits de l'homme », *Le Supplément* 141, 1982.

plus perçue par nos contemporains comme un critère éthique primordial qui ne laisse pas sans contenu les notions de bien et de mal. En effet, il est significatif que les mouvements les plus mobilisateurs de notre temps constituent un véritable appel à la reconnaissance d'une *norme éthique universelle*, au point même que ceux qui la lèsent (par la torture, par exemple) craignent toute publicité : sur cette crainte se fondent pétitions et actions humanitaires du type *Amnesty international*. Mais cette aspiration générale vers plus de justice sociale entre individus, entre classes et entre nations pauvres et riches, qui suscite tant de combats désespérés, présuppose qu'il existe quelque chose de commun à tous, de présent en chacun, exprimant le meilleur de l'homme comme volonté de se réaliser lui-même. C'est cela que notre tradition appelait nature humaine.

Le plus remarquable est que cette exigence de régulation universelle surgit comme nécessaire et non facultative, contraignante et assez mobilisatrice pour mériter que l'on donne sa vie pour elle. Ce fait massif concerne des millions d'hommes qui se sentent et sont effectivement privés d'un bien fondamental dans le domaine des conditions de vie et des impératifs de la justice sociale. Face à la gravité de la situation, les discussions sur l'existence ou non d'un droit naturel font figure de débats académiques entre privilégiés vivant hors du réel. Pour ceux qui souffrent de la faim ou qui subissent l'oppression, n'est-il pas dérisoire de spéculer sur le caractère unique de chaque liberté (comme le font encore certains ecclésiastiques attardés dans un personnelisme individualiste) pour contester le droit naturel, alors que ce sont les exigences de la nature humaine à défendre qui s'imposent comme les normes réelles de la conscience individuelle ? Seule la nature humaine fonde l'universalité des droits de l'homme et c'est finalement en son nom que se mènent de nos jours les combats pour un monde plus juste.

redécouvrir le sens du droit naturel

Il est d'autant plus urgent de remettre en honneur le fondement des droits de l'homme que le droit naturel qui joua ce rôle est de nos jours très souvent incompris et même rejeté, et cela pour des motifs faciles à découvrir. Il y a d'abord une explication sémantique : les notions de « nature humaine » et de « droit naturel » n'ont plus le sens qu'elles avaient jadis dans la tradition théologique. Pour saint Thomas et jusqu'au XVII^e siècle, « nature » appliquée à l'homme désignait son essence, ce qui le constitue en propre comme être spirituel et corporel à la fois, doué de raison et de liberté, cette dernière étant une faculté inhérente à sa nature. Droit

naturel désignait alors l'ensemble des exigences éthiques à travers lesquelles l'homme pouvait et devait se réaliser en plénitude, le détail de ces exigences constituant les divers droits de l'homme. Or, depuis Descartes, un autre sens du mot « nature » s'est vulgarisé : il désigne la nature extra-humaine dont il sera question à propos de l'écologie ; il ne concerne alors en l'homme que son aspect corporel, biologique, ce qu'il a en commun avec le cosmos et de moins spécifiquement humain, la *res extensa* soumise à tous les déterminismes. Ainsi, la nature s'oppose à la liberté qui devient une propriété de la pensée réflexive (*res cogitans*), le signe de sa dignité et de son originalité. Il est clair que parler de droit naturel dans un tel contexte ne signifie plus rien de la spécificité du destin de l'homme ; c'est le figer dans sa corporalité.

D'autres motifs, d'ordre historique, ont aggravé cette incompréhension. Très souvent les défenseurs du droit naturel, plus ou moins influencés par la conception cartésienne, l'ont présenté comme une exigence éthique immuable, sorte d'idée platonicienne hors du monde historique, de laquelle on pouvait tirer par déduction les autres droits et devoirs. Les progrès des sciences humaines ont révélé la vanité de cette représentation qui fournissait, surtout parmi les hommes d'Eglise, un argument en faveur du conservatisme idéologique et social, pour ne pas dire de la répression. Ainsi présenté, le droit naturel ne pouvait qu'être rejeté par l'homme moderne assoiffé de liberté et conscient de son autonomie ; on oubliait aussi qu'à côté de cette interprétation fixiste existait une autre tradition, de type révolutionnaire et contestataire, dont la trace se repère chez les promoteurs de la Révolution française⁹. Quoi qu'il en soit du sort à faire au terme, ce qu'il importe de retrouver, c'est la réalité éthique que le droit naturel recouvre, car elle est indispensable pour comprendre que le bien et le mal ne peuvent se définir aujourd'hui en dehors de la dignité de l'homme et de son besoin de justice.

III

la crise écologique interpelle l'éthique

Dernière venue parmi les phénomènes caractéristiques de notre temps, la contestation écologique est à situer d'emblée dans le contexte évoqué

9. Ernst BLOCH, *Droit naturel et dignité de l'homme*, Paris, Ed. Payot, 1976 ; présentation de la problématique actuelle : J.-M. AUBERT, « Pour une herméneutique du droit naturel », *Recherches de science religieuse* 59, 1971, pp. 449-492 (bibliographie).

précédemment, mais avec une particularité : si les autres faits, et d'abord le drame du sous-développement, constituent un scandale au regard de la prétention de l'homme moderne d'user librement de son pouvoir, ils ne touchent guère dans son existence quotidienne le citoyen des démocraties occidentales ; même s'il se sent quelque peu responsable, il n'est pas directement affecté. Par contre, avec la crise écologique, le mal entre dans la maison, produit direct du fleuron du progrès qu'est l'industrialisation. Alors le scandale devient moins supportable dans la mesure où il est contestation interne (et les militants écologistes ne se privent pas de le rappeler).

les données du problème

Au premier stade de son histoire, la révolution industrielle s'est déployée selon le pur esprit du libéralisme dans les pays à économie capitaliste et collectiviste et elle a littéralement gaspillé les ressources naturelles dont elle avait besoin, n'hésitant pas un instant à rejeter des déchets de plus en plus nocifs dans l'environnement considéré comme une immense poubelle. Le but, expressément égoïste, était de réaliser le plus grand profit à moindre coût. Le drame a éclaté quand, à partir d'un certain seuil de croissance, des effets pervers se sont manifestés.

En effet l'exploitation sauvage et désordonnée de la nature a mis fin à l'illusion de croire que les ressources de la Terre étaient illimitées et qu'on pouvait y puiser sans mesure ; or les experts prévoient l'épuisement des principales d'entre elles à plus ou moins long terme. Si l'on veut éviter de compromettre définitivement l'avenir, à savoir la vie des générations suivantes, il faut dès maintenant prendre des mesures économiques radicales et ralentir la croissance. Le problème est crucial pour les sources d'énergie. Si la perspective de leur épuisement amène à encourager l'utilisation d'énergies renouvelables, il s'agit en fait de tout le rythme de développement des pays industrialisés qui est remis en question, avec un impact inévitable sur le niveau de vie général et la mise en œuvre d'une certaine austérité. Plus ou moins rapidement, la crise énergétique affectera chacun d'entre nous dans son existence quotidienne.

Mais il y a plus grave : la croissance industrielle rejette de plus en plus de déchets polluants. En dessous d'une certaine quantité, ces déchets, absorbés et recyclés par les systèmes naturels de régénération, perdaient leur nocivité. Franchi un certain seuil, ces cycles s'engorgent ; leurs capacités de réintégration sont dépassées et la pollution s'installe pour de bon dans l'environnement qui devrait permettre à l'homme de vivre norma-

Jean-Marie Aubert

lement, affectant les deux éléments indispensables à la vie, l'air et l'eau. Cette menace pèse plus sournoisement sur l'avenir de l'humanité, car la pollution, autant chimique qu'atomique, n'a pas seulement des effets toxiques sur la santé des populations mais encore sur le patrimoine génétique. Comme un apprenti sorcier, l'homme de l'âge industriel compromet la survie de sa propre espèce, en exerçant l'activité qu'il croyait être la plus conforme à sa dignité et à sa mission de maître et de conquérant du cosmos. En toute bonne conscience, il n'a pas voulu voir venir un mal nouveau qui se lève aujourd'hui à l'horizon, produit de son génie et de ses prétentions.

Ce qui complique encore le problème, c'est que les solutions possibles exigent un temps très long pour être efficaces. Entre les décisions destinées à redresser la situation et leurs résultats, de longues années peuvent s'écouler. D'où une tendance au découragement et des hésitations au moment de faire les choix concrets : la mentalité libérale n'aime guère en effet engager des investissements qui n'apportent pas un profit perceptible, semer pour des fruits qui ne seraient cueillis que par les générations futures¹⁰.

le rapport à la nature, un lieu éthique

La crise écologique qui touche avant tout les pays industrialisés pose en des termes nouveaux le problème du bien et du mal. Son enseignement est capital : en nous rappelant qu'il n'y a de vie que grâce à un environnement, elle ajoute une donnée essentielle à la définition de l'homme. Celui-ci n'est plus réductible à la pure pensée réflexive, dans une sorte d'autosuffisance solitaire à la mode cartésienne. Il est solidaire d'une nature qu'il croyait extérieure à lui, il en fait partie et ne peut vivre qu'en symbiose avec elle.

Toutefois, et c'est l'intérêt de la question, il convient de lever quelques ambiguïtés. Les lois de la nature expriment des processus, des nécessités, des constantes, effets du déterminisme physico-chimique et biologique. En raison de son lien avec le cosmos, l'être humain doit en tenir compte,

10. Sur les implications éthiques de l'écologie, voir J.-M. AUBERT, « Un nouveau champ éthique : l'écologie », art. cit. (note 2) ; G. SIEGWALD, « Cosmologie et théologie. Pour une nouvelle coordination entre science, philosophie et théologie », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 51, 1976, pp. 313-331 ; l'ouvrage collectif, résultat des travaux d'une équipe œcuménique pluridisciplinaire : *La nature a-t-elle un sens ? Civilisation technologique et conscience chrétienne devant l'inquiétude écologique*, Strasbourg, Edit. CERIT, 1980.

dans ses décisions personnelles et collectives ; la détermination du bien et du mal ne peut pas naître en lui comme une pure déduction logique, sous un vide ontologique de type idéaliste. Mais s'il se connaît et se développe comme homme à partir de ce monde, il agit librement et s'oriente vers la réalisation de ses buts en vertu d'une instance proprement éthique qui ne découle pas de processus naturels. Tenir compte des lois du cosmos, ce n'est pas s'en remettre à elles comme si elles exprimaient des normes morales, mais c'est les intégrer dans l'univers éthique propre à l'homme, les utiliser comme des relais pour atteindre des résultats efficaces et positifs pour lui.

C'est en ce sens d'ailleurs que l'antique notion de droit naturel se révèle utile : il n'était pas conçu par la tradition, surtout chez saint Thomas d'Aquin, comme une injonction venant du dehors contraindre les individus, mais comme l'activité même de la raison cherchant à définir et à décider le type de relations à instaurer les uns avec les autres (justice sociale) et avec les réalités naturelles nécessaires à leurs besoins légitimes (économie). L'écologie rappelle à l'homme qu'il ne peut pas faire ce qu'il veut, déterminant à sa guise le bien ou le mal, mais qu'il doit tenir compte de données objectives qui ont leurs lois, au risque de se briser en les violant. Cette leçon d'humilité n'atteint son but que si elle aide à établir entre les hommes et leur milieu naturel un rapport capable de fonder des décisions éthiques. C'est précisément quand sont dépassés le geste qui violente la nature et la fascination qui la divinise qu'il commence à être question de bien et de mal.

La foi chrétienne apporte à ce propos une lumière qui lui vient de l'enseignement biblique sur la création et sur la mission de l'humanité. De même que la vérité traditionnelle, rappelée par le concile de Vatican II, sur la destination universelle et commune des biens de l'univers créé éclaire le croyant sur les modes d'appropriation et d'usage des ressources économiques, de même la vocation de l'être humain dans cet univers peut éclairer le débat écologique. Sa mission a longtemps été interprétée comme une fonction de domination absolue de la Terre avec le droit d'user et d'abuser. Selon la juste compréhension de l'Écriture, Dieu seul est le maître de la création, l'homme n'en est que l'intendant et le gérant. Le premier devoir de ce gérant est de ne pas détruire ce qu'il est chargé d'administrer, mais de le faire fructifier, de l'adapter raisonnablement à un usage humain à la fois immédiat et intégrant les générations futures. L'attitude de respect qui est impliquée dès le départ envers les lois de la nature vise donc à les faire concourir à la réalisation progressive de l'humanité au cours de son histoire.

Jean-Marie Aubert

Entre cet idéal concernant l'exploitation de la Terre et les décisions morales particulières avec leurs enjeux économiques et politiques, un relais est nécessaire, une médiation rationnelle : c'est le rôle que la tradition théologique assignait au droit naturel. Mais celui-ci n'a de sens aujourd'hui que s'il s'informe de toute la complexité des lois du monde créé. C'est pourquoi la philosophie de la nature, l'ancienne cosmologie, retrouve une fonction indispensable : faire le passage entre la mission de gérance contenue dans la *Genèse* et les déterminations du possible et du souhaitable à tel moment historique, donner un contenu un peu plus précis à ce qu'on entend par bien et par mal en ce domaine vital¹¹. En un mot, le message biblique rappelle que, si le respect s'impose face à une nature qui n'est ni esclave à pressurer, ni divinité intouchable, c'est parce qu'elle est don de Dieu à gérer pour une vie pleinement humaine¹².



Ces traits choisis parmi beaucoup d'autres (les manipulations génétiques et embryonnaires, par exemple) montrent que l'évolution de la science et des techniques n'évacue pas l'interrogation éthique. Celle-ci est la garante indispensable de la dignité de l'homme et de sa réalisation harmonieuse dans le cosmos et dans la société. Mais aussi dynamique et prospective que soit l'éthique à élaborer, elle retrouve par de nouveaux chemins les catégories classiques de permis et défendu, de bien et mal. Moins que quiconque, le chrétien s'en étonnera : il sait qu'il n'y a rien de plus exigeant que cet amour qui pose le respect de soi-même et de l'autre comme sa loi première.

Jean-Marie Aubert

11. Tentative de rajeunissement de la cosmologie : J.-M. AUBERT, *Philosophie de la Nature. Propédeutique à la vision chrétienne du monde*, Paris, Ed. Beauchesne, 1969, 336 p.

12. Dans cette perspective, on a pu noter un rapprochement entre les requêtes des écologistes (respect de la nature et de ses rythmes) et l'enseignement de Paul VI dans *Humanae vitae*, n'autorisant la contraception que par la méthode de continence périodique qui utilise les possibilités des rythmes naturels sans les violer ni les détruire.

enjeux idéologiques

Le bien et le mal ne sont pas uniquement des notions abstraites, mais aussi des représentations philosophiques et théologiques qui induisent des effets pratiques en intervenant dans les relations de domination qui parcourent toute société. Ce fonctionnement courant que nous appellerons idéologique sera mis en évidence dans deux domaines : d'abord celui des discours où s'opposent une morale idéaliste utilisant les concepts de bien et de mal pour gérer les conflits en les voilant comme tels, et une morale historique qui part de la souffrance réelle des humains pour analyser les contradictions des sociétés. Le second domaine recouvre les représentations globales du bien et du mal et, pour l'Occident au moins, les deux « mythes » qui s'affrontent sur ce point : celui du péché originel et celui de la libre entreprise. L'objectif de cette double démarche est de renvoyer le lecteur, à partir de cas limités, au fonctionnement idéologique de ses propres représentations du bien et du mal et à ses choix de solidarité.

La théorie des idéologies s'intéresse aux représentations partielles ou globales du monde et de la société qui motivent les humains, légitiment leurs pratiques et finalement masquent certains critères de leurs actions en éludant, par exemple, ce type de questions : qui dit quoi ? dans quel but ? en alliance avec quels groupes ? à partir de quel lieu social ? etc.¹ J'essaierai de montrer en quoi les notions de bien et de mal relèvent aussi de cette analyse. En effet, elles structurent une vision du monde, elles motivent des comportements et, tout en lui apportant des légitimations, elles tendent à dissimuler aux yeux du sujet lui-même les vrais critères de son action. Mais plutôt que des considérations générales, c'est l'étude de deux points précis qui permettra de mettre en évidence le fonctionnement idéologique de ces concepts : le sous-entendu des discours moralisants de la vie courante et les représentations mythiques fondamentales de l'histoire humaine.

1. Cette définition est assez large et, comprise ainsi, l'idéologie n'a pas un sens péjoratif. En effet, si le discours idéologique voile toujours quelque peu ses lieux d'origine (société, classe, histoire individuelle), il est un élément indispensable à la production du sens. Cf. P. RICCEUR, *Revue philosophique de Louvain*, « Science et idéologie », mai 1974.

le bien et le mal dans le discours moral

Avant tout, je tiens à préciser que je ne soumetts pas ici à la critique idéologique des affirmations courantes, comme « tuer, c'est mal » ou « être reconnaissant, c'est bien ». Dans une première approximation, on peut en effet les considérer comme des raccourcis qui expriment simplement l'accord ou le désaccord avec certaines actions. Je voudrais découvrir comment, au-delà de ces formules, le recours aux *catégories* de bien et de mal renvoie généralement à un conflit interpersonnel ou social, lequel se trouve souvent masqué par leur utilisation idéologique.

De plus, je supposerai acquis que les contenus mis sous les catégories de bien et de mal, c'est-à-dire au fond la matière même de la morale, forment un discours idéologique qui est toujours dépendant d'une société particulière, de classes ou de groupes qui le produisent². Mais, en m'interrogeant plutôt sur le fonctionnement de ces catégories, je serai conduit à envisager comment produire un discours éthique qui ne les réutiliserait pas comme générales et englobantes, mais qui les remplacerait par des notions liées à des situations conflictuelles particulières³.

morales et conflits

Partons d'exemples pour mieux voir comment la référence au mal peut empêcher de tirer au clair un conflit, quand elle ne le voile pas complètement. Ainsi, que le responsable d'une entreprise de services dise à ses employés : « Tromper sur le nombre d'heures prestées, c'est mal », on perçoit aussitôt que le concept de mal renvoie à un conflit social assez facile à expliciter et qu'il a pour effet concret de dispenser d'une analyse plus rigoureuse : on ne sait ni qui est lésé par les pratiques concernées, ni qui y trouve intérêt, ni pourquoi. La tension engendrée par la situation concrète reste camouflée. C'est un type de fonctionnement idéologique des plus classiques. Autre exemple : « Etre paresseux, c'est mal », disait récemment un de mes amis à propos de son fils. Je nuancai : « Tu veux

2. Développant la thèse que ce qui est désigné comme bien et mal obéit aux lois de la production des discours idéologiques particuliers, voir G. FOUREZ, **Choix éthiques et conditionnement social**, Paris, Ed. Le Centurion, 1979, pp. 13-108.

3. On pourrait comparer cette démarche à celles qui montrent que la pratique scientifique peut fort bien se passer d'une notion générale de « vérité ». Cf. T. KUHN, **La structure des révolutions scientifiques**, Paris, Ed. Flammarion, 1972.

dire que ton fils n'a pas le même avis que toi sur l'intérêt à apporter à ses études ». Que s'est-il passé dans cet échange ? J'ai simplement exprimé avec clarté l'opposition que désamorçait la proposition générale traitant la paresse en terme de mal.

Pour mieux voir comment l'usage des catégories de bien et de mal est aussi lié à des positions sociales, considérons deux attitudes stéréotypées (dont le caractère caricatural, qu'on me pardonnera, est hérité d'ailleurs d'une culture sexiste). Dans un groupe de dames de la classe moyenne supérieure prenant une tasse de thé dans une pâtisserie, l'une vient à dire : « Je trouve que l'adultère, c'est mal ». Selon un stéréotype opposé, quelques travailleurs d'une aciérie discutent en mangeant leurs sandwiches, et l'un de s'adresser à un autre : « Si tu continues à tourner autour de ma femme, tu auras mon poing sur ta gueule ». On voit alors comment les mots signifiant clairement des rapports de force remplacent ici les catégories abstraites de mal ou de bien ; or, dans les deux cas, c'était bien de conflit qu'il s'agissait. Selon leur lieu social, les interlocuteurs avaient tendance — ou intérêt ? — à expliciter ou non cet aspect conflictuel ⁴.

Mais il est des fois où le lien entre l'usage de notions abstraites et les tensions internes à un groupe donné est moins évident. Ainsi, lorsqu'on dit que « la masturbation, c'est mal », une analyse superficielle pourrait prétendre que la maxime ne recouvre en ce cas aucun antagonisme social, mais un pur interdit individuel. Pourtant les historiens nous apprennent que l'éthique sexuelle du « contrôle du corps » est un champ d'application de l'éthique bourgeoise dont l'un des premiers objectifs est de maîtriser les situations et, par conséquent, les pulsions. Plus largement, Mary Douglas a montré comment les tabous corporels reflètent les structures de la société qui les impose et expriment ses tensions et ses affrontements ⁵. Dans cette ligne, on peut articuler à des problèmes de société toute l'éthique de la vie affective, y compris le maniement des idées de bien et de mal qui s'y déploie largement.

Ce qu'il importe de souligner, c'est que ces deux concepts généraux servent souvent à éluder la question des engagements effectifs des personnes qui les utilisent. On le voit nettement dans le domaine de l'édu-

4. Il ne faudrait pas croire que les classes les moins privilégiées sont toujours prêtes à dévoiler les conflits qui les écrasent. C'est précisément un effet de *domination idéologique* si ces classes véhiculent souvent les idéologies qui légitiment le fait qu'elles soient opprimées. Elles ont d'ailleurs parfois peur des conflits qui peuvent rendre leur sort encore plus pénible.

5. M. DOUGLAS, *De la souillure*, Paris, Ed. Maspéro, 1971.

gérard fourez

cation. Que de fois les parents ne disent-ils pas à leurs enfants : « Ceci est bien, cela est mal », alors que leur position réelle s'exprimerait mieux ainsi : « Je suis d'accord avec tel comportement et je m'oppose à tel autre ». La différence entre les deux manières de parler réside en ce que, dans la première, un subtil glissement a remplacé la prise de position personnelle par les instances légitimantes ultimes du bien et du mal. Ce glissement a pour effet de gommer le conflit interpersonnel sous-jacent à la situation des parents. Pris dans de tels jeux de langage, l'enfant apprend peu à peu à se confronter à des normes abstraites, sans plus voir à l'arrière-plan *qui s'engage et comment*. Les éducateurs apparaissent alors comme des êtres sans désirs ni jugements personnels ; un peu comme le chameau dont parle Nietzsche dans ses trois métamorphoses de l'esprit, ils cachent leur « je » ou leur « nous » derrière des abstractions censées légitimer à tout coup leur manière de faire⁶. En réalité, ils ne font que démissionner en laissant à ce genre d'instances le soin de jouer leur propre rôle de formation.

Il faut toutefois remarquer que le contraire de cette attitude ne consiste pas à « laisser faire ». Les éducateurs peuvent bien être directifs et donner des ordres, quitte à exposer certains de leurs motifs, sans que la référence au bien et au mal fasse oublier que ce sont eux qui prennent une décision. A ce moment, l'enfant percevra qu'il ne se trouve pas devant un idéal abstrait, mais devant quelqu'un qui assume sa liberté. C'est ainsi qu'en passant d'une confrontation à des lois à une confrontation à des personnes et à des groupes, il évitera de se structurer selon une idéologie du bien et du mal, et se découvrira lui-même face à d'autres. De la même façon, les moralistes (philosophes ou théologiens) ne peuvent se dispenser de faire intervenir leur position particulière dans les débats auxquels ils participent ; s'ils taisent leurs engagements réels et prétendent simplement énoncer — plus ou moins objectivement — le bien et le mal, ils font comme s'ils pouvaient parler de nulle part et n'ont plus rien à dire.

la production de catégories abstraites

Chacun de ces exemples montre qu'une même situation éthique est susceptible d'approches différentes. Une première consiste à se référer à une instance impersonnelle, universelle et absolue : est mal tout ce qui se soustrait à un ordre, le bien, qui est imposé soit par Dieu, soit par la

6. Pour Nietzsche, ces abstractions étaient avant tout la morale, la raison, la science et la religion (Ainsi parlait Zarathoustra).

nature des choses, ou qui se laisse découvrir grâce aux principes de la raison. A la limite, cet ordre dont les personnes font elles-mêmes partie peut se manifester par un ensemble d'interdits qui structurent la totalité du réel, selon un système qui convient souvent aux sociétés vivant repliées sur elles-mêmes et relativement statiques, par exemple aux sociétés agraires autarciques. Là, c'est l'ordre existant qui paraît éternel et bien plus important que les individus : ceux-ci n'ont que peu de choses à négocier, une fois qu'ils se sont soumis aux interdits véhiculés par un discours impersonnel, dépassant les locuteurs qui ne font que dire la loi. On fait le bien et on évite le mal simplement parce que c'est ainsi.

A l'analyse, cette morale apparaît aussi comme une production de la société, reflétant bon nombre de ses conflits. La plupart du temps, ces systèmes d'obligations et d'interdits sont largement explicables par les conditions sociales, culturelles et religieuses des personnes et des groupes qui leur sont soumis. La référence au bien et au mal peut alors être considérée comme une sorte de « ruse » de l'idéologie dominante : au lieu d'être confrontés aux normes produites par telle forme d'organisation sociale et notamment par ses groupes dirigeants, les individus sont confrontés à un bien en soi et à un mal en soi qui semblent se fonder hors de la société. Dans certains cas, l'interaction entre les humains vivant ensemble dans l'histoire est complètement escamotée au profit d'un face à face individuel avec la seule éthique abstraitement formulée ; les conflits qui travaillent toute existence sont passés sous silence et c'est souvent le caractère « sacré » ou « religieux » dont la morale se pare qui signale des forces sociétales sous-jacentes et qui en même temps les oblitère, en gommant leurs origines particulières.

Dans les sociétés où l'individu a acquis une valeur en lui-même et non en fonction d'un ordre immuable, cette façon d'imposer des règles n'est plus guère tolérable. On en vient à négocier avec les tabous qui régissent la vie collective et c'est l'un des processus possibles pour que se cherche une morale « rationnelle ». Cependant, cette dernière peut parfois ressembler étrangement à la morale des interdits. Je pense ici aux systèmes idéalistes qui, pour définir le bien et le mal, se fondent sur des valeurs générales comme la justice, l'amour, la responsabilité, le respect des droits de l'homme, etc., comme si l'amour « vrai », la « véritable » responsabilité, les « authentiques » droits de l'homme, et donc le bien et le mal, étaient des normes clairement définies une fois pour toutes. La critique idéologique se demande, quant à elle, qui produit ces principes, d'où viennent les représentations qui leur donnent un contenu. Quelle que

gérard fourez

puisse être l'utilité d'une telle démarche de type rationnel et sans nier les effets structurants de la loi dans la genèse psychique du sujet, la critique idéologique permet de voir comment se traduisent, là encore, les idées dominantes d'une société. Derrière les normes ou principes de la pure raison, se profilent aussi des intérêts fort contingents que l'abstraction et la globalité du discours philosophique ne laisseraient pas soupçonner⁷.

Ces systèmes (que j'appelle idéalistes parce qu'ils utilisent des idées générales un peu comme si elles tombaient du ciel indépendamment des conditionnements sociaux) sont en fait produits par un milieu social repérable, en gros celui des classes dominantes avec les groupes qui en sont solidaires. On verra en effet dans la seconde partie que le propre des situations de dominance est de considérer que le monde est bien organisé, rationnel, harmonieux, un peu comme le professeur voit son cours : tout s'y déroule comme prévu. Les divergences d'intérêts, les conflits sociaux, les comportements déviants, tout ce qui indique un échec de l'ordre établi, sont généralement interprétés comme non significatifs.

du cri à une morale concrète

Il est une autre approche de la réflexion morale qui part de la confrontation concrète avec la souffrance et le mal dans l'histoire humaine. Des questions se posent alors parce que *quelqu'un* souffre. Les prises de conscience répercutent un cri, celui de l'opprimé, de l'exploité, de la veuve et de l'orphelin, qui éprouvent la réalité du mal. C'est parfois un cri de haine : l'opprimé hait ceux qui l'écrasent. Souffrances et sursauts de colère amènent ainsi à réfléchir sur les actions humaines et à en dévoiler les structures conflictuelles. Les cris, souvent encore mal articulés, sont relayés par des voix prophétiques, suivies elles-mêmes par l'élaboration rationnelle de théories morales. Ainsi conduite, l'éthique est largement nourrie par une réalité faite de tensions interpersonnelles et d'affrontements collectifs qui n'apparaissent pas au niveau des idées générales de bien et de mal.

Il ne faudrait pourtant pas croire que cette approche supprime la nécessité d'un discours éthique rigoureux à qui il revient d'analyser ce qu'ap-

7. Cette approche caractérise des philosophies morales du type de celle de Kohlberg, fort appréciée des catholiques nord-américains : pour lui, le sommet du développement éthique est de se décider par des analyses concrètes tout en s'inspirant de principes généraux comme la justice, l'amour, etc.

portent au jour la souffrance, l'oppression et l'aliénation. C'est précisément en cela que peut consister une élaboration rationnelle non idéaliste de la morale. Mais alors elle n'est plus perçue comme universelle ; elle sait qu'elle ne parle que d'un point de vue particulier et qu'elle ne peut jamais ressaisir en un seul système de représentations toutes les perspectives qu'ouvre le réel. Bien entendu, ces analyses utiliseront des concepts abstraits, mais qui se référeront eux-mêmes à des récits socialement et historiquement situés⁸. Dans ce genre de discours, quand on réintroduira les notions de bien et de mal, elles apparaîtront comme des *médiations* pratiques plutôt que comme des références ultimes, comme des concepts opératoires plutôt que comme des fins en soi. L'utilité de l'argumentation rationnelle n'est donc nullement supprimée au moment d'examiner ce par rapport à quoi on est prêt à engager son existence. Elle permet, entre autres, d'établir en quel sens on peut se référer à un système de valeurs exprimées dans une « loi » et à quelles conditions celle-ci est structurante pour le sujet.

Je voudrais simplement montrer que les concepts généraux de bien et de mal contribuent souvent à surdéterminer des décisions conflictuelles très concrètes en recourant à la raison ou à la loi : ils cachent ainsi le visage des personnes et la force des groupes qui ont à négocier ensemble leurs prises de position. Même la loi morale est une production sociale dont il importe de mettre en évidence ceux ou celui qui l'ont faite et promulguée, sous peine de glisser dans l'arbitraire idéologique. Les discours relatifs au bien et au mal sont toujours idéologiques dans la mesure où ils assument, fût-ce à leur insu, la fonction de gérer les conflits de société tout en les masquant. Ainsi s'établit un certain ordre éthique provisoire ; il apparaîtra un jour ou l'autre insatisfaisant ou injuste pour ceux qui n'en sont pas les vrais bénéficiaires. C'est de cette façon que la morale évolue.

La distinction entre les deux approches évoquées n'est pas purement théorique. Dans la vie concrète, chacun est amené à choisir de se confronter soit aux principes, soit aux personnes et aux groupes⁹. Bien que beaucoup de chrétiens semblent opter pour la première attitude, le courant le plus central des traditions nées de l'histoire biblique maintient que la confrontation éthique essentielle n'a pas lieu face à des normes abstraites, mais face à Dieu. A la racine de ces traditions, on ne trouve pas les concepts

8. G. FOUREZ, *Choix éthiques et conditionnement social*, op. cit., pp. 73-83.

9. Pour une élaboration de ces deux approches, voir G. FOUREZ, *Les sacrements réveillent la vie*, Paris, Ed. Le Centurion, 1982, ch. 6.

gérard fourez

de bien et de mal posés dans l'absolu, mais un Dieu personnel, présent dans l'histoire et s'identifiant à des groupes humains particuliers. La réflexion proprement chrétienne sur la morale naît du choc éprouvé devant la souffrance de Jésus et de tous ceux qui sont écrasés et auxquels il s'identifie ; elle n'aboutit pas à un jugement des humains selon l'idée du bien et du mal, mais à un jugement par le Dieu vivant, celui que Jacob a rencontré en luttant avec lui toute la nuit au gué de Yabboq, celui qui a choisi de combattre le mal concret dans l'histoire. Mais ce mal dans l'histoire, comment les hommes se le représentent-ils ?

II

le bien et le mal dans des mythes fondamentaux

Les concepts de bien et de mal ne concernent pas simplement l'agir des individus et des groupes, ils s'articulent aussi sur des représentations globales de la société et de son histoire. Ici encore, des fonctionnements de type idéologique entrent en action. Dans cette optique, je distinguerai deux traitements idéologiques du bien et du mal différents, voire opposés, qui sont à l'œuvre dans notre société industrielle : le mythe du progrès ou de la libre entreprise et celui du péché originel. Chacun se rattache à des lieux sociaux déterminés et induit une vision globale de l'histoire qui lui est propre.

mythe libéral et mythe du péché originel

L'une des caractéristiques de la société industrielle est que l'individu, par une sorte d'accord culturel, se ressent si séparé des autres qu'il estime que leurs actions peuvent ne pas le concerner et réciproquement. Dans cette perspective, les humains ne communient ni dans le bien ni dans le mal : chacun peut vivre pour soi et atteindre par soi les objectifs qu'il s'est fixés. C'est la conception du libéralisme selon laquelle tous les hommes ont les mêmes chances au départ : comme ils se trouvent en naissant face à un avenir qui peut leur apporter pratiquement ce qu'ils veulent, ils sont capables   égalité de « réussir » dans la société telle qu'elle est. Le monde est fondamentalement harmonieux : ce mythe présuppose que le mal dans l'histoire ne touche pas l'existence humaine en profondeur, les conditions économiques, sociales, culturelles n'ayant pas une importance décisive. Au contraire, la vie est considérée comme un champ de possibilités sans limites, du moins si on travaille dur pour les réaliser ; le succès vient du courage personnel et de la volonté. Chacun peut arriver à ce qui est bien

pour lui, et ce uniquement à la force de ses poignets. Quant au mal, il n'a d'explication que relié aux fautes individuelles qui le produisent et il ne semble jamais pouvoir être l'effet d'une situation historique objective dépassant la responsabilité des individus. Les conflits, spécialement ceux qui sont induits par les structures sociales et les intérêts des groupes, sont recouverts par une idéologie de la tolérance : dans la mythologie de la libre entreprise, chacun est censé respecter l'autre et la compétition est toujours supposée se dérouler dans de telles conditions que c'est le meilleur qui gagne.

Le contraire du mythe précédent s'exprime relativement bien dans le cadre des traditions chrétiennes concernant la faute originelle. Différentes interprétations de cette doctrine ont tenté d'articuler les dimensions collective et individuelle du mal et de proposer leur manière de concevoir les relations entre l'histoire et nos actions présentes. Le catholique moyen identifierait plutôt le péché originel à la tendance innée à l'égoïsme, ce qui ne rend pas compte de sa présence dans les réalités collectives. De son côté, le courant principal issu de la Réforme comprendrait la faute originelle comme une sorte de corruption complète et irréversible des structures du monde. En conséquence, ces dernières, étant traitées comme non significatives pour le salut, se trouvent en fait acceptées inconditionnellement telles qu'elles sont, tandis que la foi et la grâce opèrent uniquement au niveau des personnes. L'interprétation que nous privilégions ici suit les lignes développées par P. Schoonenberg avec le concept de « péché du monde » : selon ce point de vue, l'homme appartient dès sa naissance à une communauté blessée en profondeur par un mal — un péché — historique et non métaphysique ; cette condition ne touche pas seulement les individus, mais aussi les mentalités collectives et les structures sociales¹⁰.

La présupposition de base est que l'histoire est une détermination essentielle des êtres humains qui ne naissent ni avec des chances égales, ni avec des dispositions indépendantes des conditions de vie concrètes. Chacun, simplement parce qu'il est dans cette histoire, est marqué et en partie handicapé par des limitations qui ne lui sont pas extérieures, mais l'atteignent au plus profond de son « âme ». Toutefois, selon le mythe du péché originel, les injustices et les oppressions résultent bien de choix et de décisions humaines et non d'un destin inexorable (qu'on interprète l'histoire à travers le récit de la *Genèse* ou à travers la lutte des classes). Si personne n'est coupable individuellement de l'existence d'une communauté de péché, chacun y a sa part et se trouve — objectivement sinon

10. P. SCHOONENBERG, *L'homme et le péché*, Tours, Ed. Mame, 1967.

gérard fourez

subjectivement — complice du mal dans la société. De ce point de vue, la faute originelle a les caractéristiques de ce qu'on a appelé péché du monde, mal institutionnalisé.

Alors que pour le mythe de la libre entreprise, l'individu peut se sauver seul, le bien étant toujours à sa portée, il n'est plus possible ici de parler d'une libération purement individuelle : nul n'est libéré du mal en dehors d'une communauté qui se libère ; le salut est toujours un événement sociétaire et, dans la doctrine chrétienne, il vise l'établissement du Royaume. Le péché originel une fois resitué dans cette perspective eschatologique, personne ne sera complètement libéré avant la fin des temps, au moment où une réelle communion d'amour aura remplacé la situation actuelle d'oppression et de péché. C'est dans cette espérance qu'on trouve les motivations pour travailler de manière collective à une libération collective.

Implications sociales des deux représentations

Ces deux conceptions globales du bien et du mal sont liées à deux idéologies et à deux lieux sociaux identifiables. Dans une civilisation pratiquement gouvernée par la « religion civile » du libéralisme, la doctrine cosmique du péché originel et l'idée du mal qui lui est sous-jacente sont devenues inacceptables : la société libérale ne peut admettre réellement que le mal soit dévoilé dans sa dimension collective. C'est sans doute pourquoi la faute originelle a souvent été caricaturée, voire ridiculisée sous la forme d'une « tache sur l'âme des enfants ». Ce système fondé sur une vision essentiellement privée du bien et du mal et sur une conception optimiste de l'ordre social présente les traits des idéologies produites par les groupes dominants : ceux-ci estiment généralement que la société est en fin de compte bien organisée et protégée de dysfonctionnements radicaux. Ils partent de plus de la certitude que l'avenir leur est ouvert, à eux et à leurs enfants, ce qui n'a rien d'étonnant puisqu'ils ont le pouvoir d'orienter la marche du monde au mieux de leurs intérêts et de leurs ambitions. Il est donc aisément compréhensible qu'ils extrapolent leur condition effective dans une idéologie selon laquelle chacun serait vraiment libre de réaliser dans sa vie ce qu'il veut. Et ainsi le mal ne peut avoir de sens qu'individuel.

La liberté de faire le bien et de s'éloigner du mal que présupposent pour tous le mythe de la libre entreprise et la religion civile qui lui répond n'existe en fait que pour une minorité. Tout se passe comme si cette idéologie légitimait ceux qui veulent croire et faire croire qu'ils sont là où ils sont par leurs seuls mérites et efforts personnels. Pourtant, dans une

société non égalitaire, le succès repose en bonne partie sur des avantages acquis, tandis que la compétition équitable est un phénomène rare et souvent artificiel. Des analyses précises montrent que les relations humaines, qu'elles relèvent de la vie publique ou privée, sont rarement le fait d'être égaux et libres, comme le suppose le mythe libéral.

Le mythe de la faute originelle part d'un tout autre point de vue : le mal est partagé par tous dans une humanité qui a besoin d'une libération ou d'un salut parce qu'elle est fondamentalement pécheresse et organisée selon des rapports oppressifs et injustes. Cette vision correspond assez bien à la manière dont les pauvres perçoivent la réalité à partir de leur lieu propre : pleine de contradictions, comme un « monde cassé ». L'ensemble des contraintes liées à la présence du mal forme l'arrière-fond de leur regard sur le monde. Dès lors, il est évident qu'ils sont touchés par l'épaisseur sociale du mal et par sa dimension historique. Quant à son origine humaine, ils l'expérimentent par solidarité dans l'oppression qu'ont subie et subissent encore de nombreux peuples, races, classes et individus, sans oublier celle que subissent collectivement les femmes. Alors que les privilégiés proclament que tous les humains sont des personnes égales, on comprend que les opprimés dénoncent le fait que certains sont « plus des personnes que les autres ».

La tension entre ces deux représentations mythiques montre à l'évidence que la manière dont une théologie considère le mal n'est pas sans implications sociales et politiques. Lorsqu'on réduit la doctrine du péché originel à sa portée individuelle, on favorise l'idéologie des sociétés libérales. Au contraire, quand cette doctrine permet de désigner les injustices tissant l'histoire humaine, elle devient subversive pour tout système social basé sur l'idéologie de l'égalité et du libéralisme : elle le dénonce en effet dans la mesure où, en prônant la liberté pour ceux qui sont économiquement, politiquement et culturellement privilégiés, il engendre l'impuissance et l'aliénation des autres.



Que ce soit au niveau des discours moraux quotidiens ou des représentations globales de l'histoire, il n'y a pas de conception du bien et du mal qui soit socialement innocente. Cela ne signifie pas qu'il soit aisé de déterminer comment les recours à ces notions fonctionnent dans tel ou tel contexte déterminé. A quel moment, par exemple, la désignation du mal par la doctrine du péché originel conduit-elle à la lutte pour la justice

gérard fourez

ou renforce-t-elle au contraire la passivité parce que « de toutes façons, le monde est mauvais » ? Comment de forts courants protestants dont la religion est théoriquement basée sur la justification par la foi ont-ils pu concourir à assurer le succès du système de la libre entreprise, sinon en légitimant leur pratique « dans le monde » par une théologie qui revient à celle du salut par les œuvres¹¹ ? Selon les contingences historiques, des discours apparemment identiques produisent des fruits inattendus, tandis que des théories apparemment opposées engendrent les mêmes comportements.

Reste en tout cas la nécessité, dans chaque situation particulière, d'analyser le fonctionnement idéologique des catégories de bien et de mal telles qu'elles sont maniées par les philosophies et les théologies. Il s'agit de voir si, au-delà de leur contenu immédiat, le rôle qu'on leur fait jouer conforte les injustices existantes et comment elles peuvent être utilisées pour dévoiler des conflits, qu'ils soient collectifs ou personnels. Mais finalement, ce qui est en cause derrière ces deux objectifs, c'est le choix par chacun de ses solidarités.

gérard fourez

11. M. WEBER, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Ed. Pion.

ÉTVDES

NOVEMBRE 1983

Sanctions internationales : pourquoi ?

La vieillesse dans nos sociétés

Edgar Varèse

La sécularisation en questions

Œcuménisme à Vancouver

14, rue d'Assas - 75006 Paris - Tél. 548-52-51
Le n° 21 F (étranger 28 F) - C.C.P. « Etudes » 155 55 N Paris

la question morale et le cœur de l'homme

une lecture de kant

Sur les fondements de la morale, en particulier sur la question du bien et du mal, la philosophie a connu avec Kant un sommet qui a donné naissance à une tradition toujours vivante. Le fait de revenir sur cette œuvre n'a pas ici le sens d'une visite dans le passé, car s'expliquer avec Kant, c'est d'abord s'expliquer avec soi-même. Les discussions historiques sur l'unité et l'évolution de sa pensée seront laissées de côté au bénéfice d'une réflexion, plus proche de la conscience et de la langue communes, qui veut rappeler ou suggérer :

— *qu'il n'y a pas de morale de Kant et que nous sommes tous beaucoup plus « kantien » que nous ne le croyons,*

— *que la rigueur formelle de son analyse ne doit dissimuler ni sa dimension pratique ni son enjeu ontologique,*

— *que, si le mal s'y détermine d'abord par contraste avec la figure du bien, c'est lui qui est finalement découvert au cœur même de l'homme.*

La présence d'un tel « mal radical » ne pouvant être surmontée sans une nouvelle naissance, la question reste ouverte de savoir si cette conversion est l'affaire d'une religion « dans les limites de la simple raison » ou si l'appel à la grâce oblige à un passage à la limite.

Tout se passe en philosophie comme si les positions morales étaient prises dans une alternative insupportable. Dans un cas, on soupçonne le philosophe de dire en substance : « Faites comme moi » et toute son œuvre est alors considérée comme une entreprise de justification individuelle ou collective, consacrée à l'illustration et surtout à la défense de ses intérêts particuliers, de ceux de sa chapelle ou de sa classe. Dans l'autre cas, on le soupçonne de dire : « Faites ce que je dis, ne faites pas ce que je fais » et, le prenant sans peine en flagrant délit de contradiction, on l'accuse de toutes les hypocrisies. Auto-justification ? Auto-contradiction ? Peut-être faudrait-il aussi soupçonner que parler morale, ce n'est ni tellement parler de soi, ni nécessairement parler aux autres, mais d'abord *parler à soi*, ce qui ne signifie rien d'autre que *penser*.

Qu'il soit nécessaire de l'admettre tôt ou tard, on peut aujourd'hui en voir le signe dans ce qu'on pourrait appeler, comme d'autres parlent du « retour du refoulé », « le retour de la morale ». Après des temps où il fut d'usage de juger d'emblée dépassées les positions philosophiques du passé, on commence peut-être aujourd'hui à mesurer à la fois la naïveté et l'arrogance de certains prétendus dépassements : pour dépasser, il faut avoir d'abord traversé. A cet égard, il devient possible en particulier de reconnaître que, comme on l'a dit jadis, « Kant nous précède », lui dont l'entreprise ne fut point de *prêcher* la morale, mais de la *fonder*.

I

bien et mal dans les limites de la simple raison

« Que dois-je faire ? » : voilà, selon Kant, *la* question à partir de laquelle il devient nécessaire de parler morale (RP 543)¹. Mais ce n'est pas la seule : elle est précédée par la question « Que puis-je savoir ? » et suivie d'une troisième « Que m'est-il permis d'espérer ? ». Il est difficile de ne pas voir dans cet ordre une gradation telle que la dernière, la question métaphysique, est bien l'ultime : « Que m'est-il possible — enfin — d'espérer ? ». Or pareille question ne peut se faire jour que chez un être pour qui l'espérance ne va pas de soi, pour qui la possibilité reste ouverte, si l'on ose dire, de répondre en définitive : rien ! En d'autres termes, seul un être qui a la possibilité de désespérer peut s'interroger ainsi.

1. Les ouvrages de Kant seront cités sous les abréviations suivantes :

Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative, trad. par R. KEMPF, Paris, Ed. Vrin, 1949 (= GN).

Critique de la raison pure, trad. par A. TREMESAYGUES et B. PACAUD, Paris, Ed. P.U.F., 1965 (= RP).

Fondements de la métaphysique des mœurs, trad. par Victor DELBOS, Paris, Ed. Delagrave, 1964 (= FMM).

Critique de la raison pratique, trad. par François PICAUVET, Paris, Ed. P.U.F., 1960 (= PR).

La Religion dans les limites de la simple raison, trad. par J. GIBELIN, Paris, Ed. Vrin, 1972 (= RL).

Métaphysique des mœurs, deuxième partie : **Doctrine de la vertu**, trad. A. PHILONENKO, Paris, Ed. Vrin, 1980 (= MM).

Sur l'insuccès de tous les essais de théodicée, en **Pensées successives sur la Théodicée et la Religion**, trad. par Paul FESTUGIERE, Paris, Ed. Vrin, 1963 (= TR).

Opus Postumum, trad. par J. GIBELIN, Paris, Ed. Vrin, 1950 (= OP).

Ce qui est proprement désespérant, c'est que toutes les tentatives dans l'ordre de la connaissance, comme le fait apparaître leur *critique*, ne m'aident en rien à répondre aux deux autres questions. Il y a donc une *rupture* radicale après la question « Que puis-je savoir ? », de telle sorte que « Que dois-je faire ? » doit, à la lettre, être considéré comme une *deuxième première question* qui exige de tout recommencer à zéro. Nous avons beau tous chercher, jour et nuit, à mettre de l'ordre dans les phénomènes du monde, la découverte des lois, celles de la physique ou, s'il y en a, de la psychologie, ne pourra me faire progresser d'un pouce ni dans la détermination de ma conduite ni dans la connaissance des fins dernières. La raison humaine est ainsi faite que tous ceux qui prétendent s'appuyer sur leurs compétences intellectuelles pour fixer nos devoirs et nos buts ne se livrent jamais qu'à de l'abus de confiance. De ce point de vue et à supposer que le travail de la *Critique de la raison pure* puisse être ainsi ramené à sa plus simple expression, cette conclusion a quelque chose de libérateur : « Nous pouvons être hommes sans être savants »². Kant reprend à son compte la formule de Rousseau.

La question « Que dois-je faire ? » est donc rigoureusement personnelle ; pourtant elle n'est pas ce qu'on pourrait appeler une question « subjective ». En effet, elle sous-entend : « Que dois-je faire ?... si je ne veux pas faire tout à fait n'importe quoi, si je ne veux pas faire seulement ce qu'On me dit de faire, bref, si je veux *bien* faire ». Elle n'a donc de véritable enjeu qu'à titre de *question morale*, supposant précisément la possibilité de *mal* faire. Mais Kant ajoute à cela : il y a moyen de s'entendre sur ce qui est bien et sur ce qui est mal. On peut donc dire, en anticipant sur le vocabulaire de Fichte, que la morale est une *question intersubjective*.

la crise et le fait

L'audace de Kant coïncide donc avec son extrême modestie. Si chacun de nous sait, au fond, ce qu'il doit faire, il en résulte que les philosophes en général, et Kant en particulier, — ne leur en déplaise — n'ont pas la moindre révélation à faire aux hommes à ce sujet. Kant ne peut soutenir pareille thèse que parce qu'il prétend avoir reconnu dans la conscience commune un fait indépassable qu'il appelle un *fait de raison* et auquel il donne le nom d'*impératif catégorique*. A ce niveau, il n'y a pas

2. J.-J. ROUSSEAU, *Emile ou de l'éducation*, Paris, Ed. Garnier-Flammarion, 1966, p. 378.

Jean-pierre charcosset

de morale *de* Kant, mais une analyse par Kant de *la* morale : la morale *selon* Kant. S'il est vrai que l'analyse kantienne est originale, son objet est, lui, tout ce qu'il y a de plus *banal*.

Or cette position du problème a déjà quelque chose de paradoxal. En effet, je ne me demande « Que dois-je faire ? » que quand je ne sais pas ou plus que faire : notamment en cas de conflit entre des « morales closes », pour emprunter cette fois au vocabulaire de Bergson, par exemple entre ce que disent les uns (les miens) et ce que disent les autres, entre les prescriptions de l'Église et celles de l'État, bref, quand la morale s'ouvre. La question naît alors de l'écart entre la multiplicité des réponses (possibles) et l'absence de réponse (réelle). Le moment d'une telle question est par définition un moment de *crise*.

Cependant comment comprendre que nous puissions, à la fois, savoir *et* ne pas savoir ce que nous devons faire ? Sans doute parce que, comme on dit, nous le savons « au fond »... et seulement au fond. D'où la nécessité du travail philosophique comme *explicitation*, non seulement à des fins spéculatives, mais aussi bien à des fins pratiques : après le passage de l'analyse, il ne devrait plus être possible de faire comme si nous ne savions pas, comme si nous n'avions pas su.

catégorique / hypothétique

La raison a la possibilité de parler en l'homme (c'est ce que dit la définition de l'homme comme animal *raisonnable*), mais nous ne l'entendons pas toujours, sans doute parce que nous ne sommes pas *de part en part* raison. Elle parle sur deux modes : tantôt à l'indicatif, par exemple dans l'énoncé des lois qui régissent les phénomènes dans l'espace et dans le temps, tantôt à l'impératif, lorsqu'elle nous dit ce que nous devons faire. D'un mode à l'autre, il y a solution de continuité. Mais même à l'impératif, la raison parle, peut-on dire, sur deux *tons*, de telle sorte que lorsque l'impératif est catégorique, il n'admet pas de réplique. C'est le ton du *commandement*. En effet cet impératif se définit par différence et opposition avec l'impératif hypothétique. Il est catégorique lorsque, n'admettant pas de *si*, il est inconditionnel et se reconnaît à sa nécessité absolue.

Quand Socrate, face à ses juges, repousse par anticipation tout marchandage qui lui éviterait d'être condamné à mort, à condition qu'il cessât de philosopher, quand Péguy évoque ce qu'était selon lui l'honneur du travail dans le temps d'avant le monde moderne, ils sont au plus près de l'analyse kantienne et pourtant Socrate ne peut être suspecté d'avoir été

influencé, ni Péguy d'avoir été séduit par le kantisme³. Simone Weil, pour sa part, relève ce « *mot du mousse breton au journaliste qui lui demandait comment il avait pu faire cela : "fallait bien"* »⁴. Quand la raison parle catégoriquement, elle ne fait pas de discours : « Il faut parce qu'il faut », c'est tout ce qu'elle a à dire. Et il faut... coûte que coûte, comme l'exemple de Socrate pourrait encore le rappeler, entre quelques autres. C'est le refus de dissimuler l'intransigeance du devoir moral qui a valu à Kant l'accusation de *rigorisme*.

Quand la raison commande, il ne reste donc, semble-t-il, que deux possibilités : se soumettre ou se démettre. Encore faut-il, pour pouvoir obéir à l'impératif catégorique, savoir préalablement désobéir à toutes les voix qui nous rappellent ordinairement à plus de modération. Comme dans la réalité, il n'y a pas seulement d'une part le bien (du côté de l'obéissance vertueuse) et d'autre part le mal, l'une des trahisons les plus courantes de l'impératif catégorique consiste à le ramener à un impératif hypothétique. A celui qui, comme Socrate, a choisi de philosopher, l'impératif dit seulement : « Parle ». Il devient hypothétique dès qu'on ajoute : « ... *si* le pouvoir politique n'y voit pas d'inconvénients », « ... *si* ça ne met pas en cause ta réputation ou la gestion de tes affaires ». A celui qui a pour métier de tourner des barreaux de chaise, l'impératif catégorique se contente de dire : « Tourne et tourne bien » ; mais il devient hypothétique lorsqu'on ajoute : « ... *si* ton patron t'en sait gré », « ... *si* c'est pour un bon client », ou simplement : « ... *si* ton salaire est convenable ».

Cette possibilité de faire glisser l'impératif du catégorique à l'hypothétique a plusieurs conséquences :

1. L'obéissance à l'impératif catégorique a sa valeur en elle-même. C'est pourquoi elle n'a pas de prix : son absolue nécessité coïncide avec son absolue *gratuité*. Socrate dit qu'il fait ce qu'il fait, à la lettre, « pour rien », et il se recommande d'un témoin irrécusable : sa pauvreté⁵. Une conduite n'est morale qu'à condition d'être libre du souci de toute récompense.

3. Cf. PLATON, *Apologie de Socrate*, 29 c-30 a ; Ch. PEGUY : « *Il fallait qu'un bâton de chaise fût bien fait. C'était entendu. C'était un primat. Il ne fallait pas qu'il fût bien fait pour le salaire ou moyennant le salaire. Il ne fallait pas qu'il fût bien fait pour le patron ni pour les connaisseurs, ni pour les clients du patron. Il fallait qu'il fût bien fait lui-même, en lui-même, pour lui-même, dans son être même* » (*L'Argent, Œuvres en prose 1909-1914*, Paris, Ed. Gallimard, 1961, p. 1105).

4. S. WEIL, *La pesanteur et la grâce*, Paris, Ed. U. G. E. 10/18, 1962, p. 56.

5. PLATON, *Apologie de Socrate*, 31 c.

Jean-pierre charcosset

2. Alors que l'impératif hypothétique n'a de réalité qu'à partir de la considération du résultat, la détermination de l'impératif catégorique est « une question de *principe* ». « *C'était un primat* », dit Péguy.

3. Le recours à la raison varie du tout au tout selon les deux cas : dans l'un, c'est elle qui décide ; dans l'autre, elle est utilisée pour le plus juste calcul des intérêts, quand l'homme place son existence sous le signe du meilleur rapport *qualité/prix*.

Dans ce décalage généralement discret, réside une figure du mal plus subtile que la pure et simple désobéissance à l'impératif catégorique : l'obéissance sous condition, qui préfigure toutes les trahisons.

l'universalité, condition pour un monde humain

Pour avoir *force de loi*, il faut et il suffit qu'un impératif ait *forme de loi*. C'est pourquoi, au moins dans un premier temps, il est difficile de comprendre les propos d'enthousiasme aux accents parfois lyriques que la loi morale a pu susciter, y compris chez Kant. Est-ce à dire, en revanche, que les accusations de *formalisme* aient été mieux fondées ?

Pour déterminer si une action est moralement bonne, la question se réduit désormais à ceci : sa maxime (le principe subjectif qui la gouverne) est-elle universalisable, c'est-à-dire susceptible d'être érigée en loi ? Le premier critère est donc purement formel : l'universalité ou, comme E. Weil propose de le dire, « l'universabilité » ; on pourrait continuer et aller jusqu'à « *universabilisation* ». Ainsi, que la fausse promesse soit moralement mauvaise se reconnaît d'abord à ce que celui qui la pratique se met lui-même en contradiction (FMM 103 et 139). D'une part, il veut se tirer d'une situation inconfortable en faisant une promesse qu'il s'empressera d'oublier quand il s'en sera sorti ; d'autre part et en même temps, il veut que sa promesse « prenne », donc que ne soit surtout pas abolie la loi selon laquelle quelqu'un qui promet s'engage à tenir. D'un strict point de vue logique, le bien est alors du côté de la non-contradiction, le mal du côté de l'incohérence.

En réalité, le débat dépasse de beaucoup le seul plan formel. Si, dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Kant considère l'exemple de la promesse aussitôt après celui du suicide, ce n'est pas seulement pour examiner le cas d'un devoir envers autrui après avoir analysé celui d'un devoir envers soi-même, mais bien parce qu'il y a un lien interne entre auto-contradiction et auto-destruction (FMM 138-139). On sait qu'il y a bien des façons de se détruire, individuellement et, aujourd'hui surtout, collectivement. Que la maxime d'un acte ne soit pas universalisable signi-

fie, selon le vocabulaire kantien, qu'elle ne peut devenir « loi universelle de la Nature » : autrement dit, sur sa base, il est impossible de bâtir quelque chose comme un *monde*, moins encore un monde *humain*. Derrière la question de l'universalité, il y a celle de l'univers. La conscience commune le sait et l'exprime de la façon la plus simple, lorsque, confrontée à un acte litigieux, elle se contente de dire : « Et si tout le monde faisait comme ça ? », sous-entendant précisément que ce « comme ça » ne ferait plus un monde, mais un retour au chaos. Dans l'hypothèse où la fausse promesse serait érigée en loi, la seule solution serait de se taire, tous les rapports humains se trouvant dès lors placés sous le seul signe de la *méfiance*.

Devoir, c'est donc *devoir choisir*. Le premier drame vient de ce que nous ne pouvons pas *tout* vouloir (tout et le contraire de tout). Le critère de l'universalité permet à chacun de déterminer ce qu'il *peut vouloir* (FMM 142). A cet égard sinon à d'autres, et malgré qu'il en ait contre « le grand chinois de Koenigsberg », Nietzsche est bel et bien l'héritier de Kant lorsqu'il fait dire par Zarathoustra à ceux qui veulent se faire ses disciples : « *Faites toujours ce que vous voudrez, mais soyez d'abord de ceux qui peuvent vouloir* »⁶. On a pu montrer qu'en ce sens l'hypothèse même de l'Éternel Retour avait une fonction sélective⁷. Or, chez Kant déjà, il s'agit d'éliminer tous les *demi-vouloirs* : ceux que nous nous accordons ordinairement à titre d'exceptions. Il en résulte que le mal s'insinue :

— toutes les fois où nous nous refusons à choisir, où nous tentons de faire comme si nous pouvions ne pas choisir, toutes les fois où nous nous abstenons ou différons de choisir.

— toutes les fois où nous voulons, mais « à peine » ou « à moitié », où nous voulons ce que nous ne pouvons pas vouloir jusqu'au bout.

— toutes les fois surtout où nous prétendons nous mettre « hors la loi » et faire comme si nous étions « seul au monde »⁸.

6. F. NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra*, III. « De la vertu qui amenuise ».

7. Cf. G. DELEUZE, *Nietzsche et la Philosophie*, Paris, Ed. P. U. F., 1962, pp. 77-78.

8. Il est symptomatique, lisant Sade, de voir tel de ses personnages commenter ses prouesses en disant : « *Il faut, dans de pareilles orgies, pouvoir jouir de l'idée délicieuse de se croire les seuls sur la terre* » (SADE, *Les prospérités du vice*, Paris, Ed. U. G. E. 10/18, 1969, p. 233). Nul ne peut contester les délices de la transgression. Mais dans la mesure où, par nécessité, l'enfant de l'homme est, sinon seul au monde, du moins placé comme s'il en était le centre, il est à craindre que souvent la transgression ne soit qu'une régression. Infantilisme à l'égard de la loi : on se voudrait au-dessus, on n'est qu'en deçà.

respect de la personne et règne des fins

Poussée selon sa logique propre, l'universalité conduit donc à un deuxième critère : celui du *respect*. Tous les personnalismes savent gré à Kant d'avoir mis au centre de son analyse le respect de la personne humaine, qui commence dès que je m'avise de ce que, précisément, je ne suis pas seul au monde. A vrai dire, la question du respect est introduite sur la base d'une nécessité pratique : suffit-il à l'homme de mettre de la cohérence dans sa conduite ? Peut-on se contenter de vouloir universaliser la maxime de son action ? Chacun risque toujours de se demander en outre : « A quoi bon ? ». Mais si le respect s'exerce d'abord à l'égard de la loi, c'est seulement dans la mesure où un être est, comme dit E. Weil, « capable de raison » (donc capable de la loi) qu'il est respectable. En d'autres termes, chaque fois qu'il y a respect, c'est que la raison rencontre et reconnaît la raison. La seule « chose » que la raison puisse respecter, c'est elle-même. Tous ceux en qui elle se reconnaît elle-même, ne serait-ce qu'à titre de possibilité, se distinguent radicalement des choses (quel qu'en soit le prix) et accèdent, par là, au titre de *personnes* (FMM 149).

Or, même si l'objet du respect se ramène à la personne *humaine*, il ne s'agit pas là d'abord d'altruisme. L'action morale se reconnaît à ce qu'elle vise à traiter la personne « *jamais seulement comme un moyen mais toujours en même temps comme une fin* », ma personne « aussi bien » que la personne de tout autre (FMM 150). On peut en déduire alors qu'un monde (dont il était question plus haut) où chacun, se respectant soi-même, respecterait autrui, serait un monde de paix. Kant en parle comme du « *règne des fins* » (FMM 157). Mais ce n'est pas l'effet du hasard s'il est l'auteur d'un ouvrage intitulé *Vers la paix perpétuelle*. Agir moralement, ce n'est pas être en paix, moins encore avoir la paix, c'est *faire la paix* : puisque, jusqu'à plus ample informé, la paix ne règne nulle part au monde, la tâche consiste à aller vers elle. Promue au rang d'idée régulatrice, la paix est sans doute, au sens strict, utopique. Mais elle donne *sens* à l'action morale, elle se constitue à l'égard de toutes les situations existantes comme l'instance qui permet d'abord de les dénoncer, puis de les transformer dans la perspective d'un *progrès*. Les philosophies de l'histoire qui se sont formées après le passage de Kant ont en commun d'avoir oublié, sans doute à tort, que « *rien ne serait plus contraire à l'intention de la morale que de transformer l'idée de progrès en concept* »⁹. Ainsi, ceux qui annoncent la fin de l'histoire (ou, comme

9. E. WEIL, *Philosophie morale*, Paris, Ed. Vrin, 1961, p. 74.

Marx, de la pré-histoire de l'humanité) — serait-ce pour demain seulement —, ressemblent à celui dont parle Reverdy en ces termes : « *Qui atteint son idéal n'avait pas d'idéal* »¹⁰.

Il en résulte plus d'une détermination au sujet du mal :

1. Dire de la personne humaine qu'elle ne doit jamais être réduite à l'état de moyen ne signifie pas que nous ne sommes pas aussi, souvent, des moyens les uns pour les autres. Chacun connaît des personnes pour qui le drame de vieillir consiste à se sentir inutiles : en retraite non seulement d'un travail mais de l'humanité. Mais toutes les fois où l'homme n'est plus qu'un outil ou un jouet, le mal est fait. Le mal consiste à méconnaître la valeur d'un être, et il commence dès que quelqu'un est réduit à un prix, ce que la langue commune exprime sous la forme triviale de « se payer quelqu'un »... à commencer par sa tête. Encore faut-il ajouter que le terme habituellement traduit par « respect » serait aussi bien rendu par « attention » (en allemand Kant dit *Achtung*) : « *Les malheureux, dit Simone Weil, n'ont pas besoin d'autre chose en ce monde que d'hommes capables de faire attention à eux* »¹¹. On comprend en quel sens toutes les dénonciations de l'exploitation de l'homme par l'homme, notamment celle de Marx, dépendent de l'analyse kantienne. Mais on comprend aussi que, plus ordinaire que le mépris, le mal commence avec l'indifférence.

2. Cette indifférence, ce manque de respect, peuvent avoir lieu à l'égard de soi-même : jouer avec sa vie ou ne la considérer que sous l'angle de ce qu'elle peut rapporter. Quand, traitant des devoirs larges envers soi-même, Kant considère ce qu'on pourrait appeler l'auto-négligence, il met en cause toutes ces existences qui font penser moins à un chantier qu'à un gâchis (FMM 140).

3. Négliger de se faire artisan de paix, c'est d'abord consentir au « désordre établi », accepter que la paix puisse être confondue avec la guerre froide. Encore faut-il ajouter que tous les moyens ne sont pas bons pour arriver à la paix et qu'au nom de celle-ci, il n'est pas possible de justifier la dernière violence, que ce soit sous la forme de la « dernière guerre » ou de la « lutte finale ».

10. P. REVERDY, *Le livre de mon bord*, Paris, Ed. Mercure de France, 1948, p. 164.

11. S. WEIL, *Attente de Dieu*, Paris, Ed. Livre de poche, 1963, p. 96.

II

le mal et l'énigme du cœur de l'homme

L'homme doit en même temps être soumis à la loi morale et néanmoins en demeurer la fin : cette apparente contradiction se résout avec la notion d'*autonomie*. L'autonomie n'est pas l'indépendance puisqu'elle suppose le rapport à la loi (-*nomie*), mais elle exige que, de cette loi, nous soyons législateurs. Sur ce point, Kant transpose ce qu'expliquait Rousseau dans le *Contrat Social* : la liberté n'est pas à chercher dans l'absence de loi, mais « l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté »¹².

l'intention, principe invisible

C'est pourquoi il est possible de concevoir l'acte bon comme témoignant d'un véritable *contrat moral* puisque l'essentiel se joue de soi à soi. Et la promesse est bien un modèle de problème moral dans la mesure où c'est à soi que la première promesse est faite. Evidemment, cette antériorité n'est pas d'ordre historique. Nous savons par expérience à quel point, chronologiquement, nous sommes d'abord en situation d'hétéronomie : enfants, nous sommes soumis à la loi des autres. Devenir autonome n'est donc rien d'autre que devenir *adulte*. Du même coup, c'est devenir responsable, être capable de répondre et de répondre oui. A travers un triple oui (à la loi, à l'autre, à moi), je deviens capable de répondre : « Oui, c'est moi qui l'ai fait », « Oui, ce que j'ai voulu, je l'ai fait ». L'acte moral est toujours un acte d'*auto-affirmation*.

Qu'on mesure, à l'inverse, toutes les dérobades qui suivent les actes que nous ne parvenons plus à revendiquer. Ainsi en va-t-il chaque fois que nous nous en prenons aux autres. Les belligérants n'inventent rien lorsqu'ils disent, comme des enfants surpris en train de se battre : « C'est lui qui a commencé ». Dans l'Eden, Adam dit : « Ce n'est pas moi, c'est Eve ». Eve dit : « Ce n'est pas moi, c'est le serpent ». Fauté de pouvoir répondre de notre vouloir, nous éprouvons le besoin d'accuser les autres ou, faute des autres, le destin : nous sommes de ceux « qui font endosser leurs fautes à des données dont ils ne parlent plus quand ils pensent avoir bien agi »¹³.

Or l'accusation (des autres) comme la satisfaction (de soi) procèdent d'un même oubli : en morale tout est question d'*intention*. En effet, étant

12. J.-J. ROUSSEAU, *Du contrat social*, ch. VIII.

13. E. WEIL, *Philosophie morale*, op. cit. p. 128.

donné la résistance que les choses nous opposent, ne serait-ce que par leur inertie, nous ne pouvons jurer de réussir ce que nous voulons et la moralité ne garantit pas l'efficacité. En retour, qu'un commerçant, par exemple, soit objectivement honnête avec tous ses clients, du plus jeune au plus âgé, du plus humble au plus nanti, ne garantit en rien la pureté de ses intentions (FMM 95). Sa conduite peut parfaitement être déterminée par le seul souci de sa réputation auprès de la clientèle ou par la peur d'être surpris en cas de fraude. La conscience commune le sait quand elle dit que « c'est l'intention qui compte ». Kant en tire la conséquence : « *Quand il s'agit de valeur morale, l'essentiel n'est point dans les actions, que l'on voit, mais dans ces principes intérieurs des actions que l'on ne voit pas* » (FMM 112). Le reconnaître peut être libérateur, non seulement à l'égard de nos échecs, mais peut-être plus encore à l'égard de nos réussites apparentes. S'il est vrai que l'essentiel est invisible et se joue de soi à soi, cela doit entre autres nous interdire toute espèce de prétention à nous justifier par nos actes.

Kant y insiste et met en garde contre l'illusion de se croire « justifié devant la loi ». La présomption de ceux qui se croient « consciencieux », alors qu'en réalité ils ont eu beaucoup de chance, se nourrit pourtant de cette illusion. Il aurait suffi souvent de peu de chose pour que leurs actes paraissent moins satisfaisants : Kant évoque « *le tempérament, l'éducation, les circonstances de temps et de lieu qui induisent en tentation* » (RL 59) et O. Reboul peut dire que le mal « *apparaît moins dans les crimes scandaleux que dans la conscience paisible de la plupart des hommes qui se contentent d'une innocence qui n'est due qu'aux circonstances* »¹⁴. Du moment que *bonne conscience* et *mauvaise foi* ont si facilement partie liée, seul un être capable de sonder les reins et les cœurs pourrait valablement décider de la valeur de nos actes (GN 116).

de l'illusion à la joie

A ce sujet, les intuitions de Kant ne sont jamais en retrait par rapport aux maximes de La Rochefoucauld, lorsqu'il rappelle combien chacun « *se dupe lui-même sur ses bonnes et mauvaises intentions* » (RL 59). Plus précisément, s'il est à craindre que la plupart de nos actes, même les plus apparemment valeureux, ne soient guère que conformes (extérieurement) à la loi morale, c'est qu'« *on se heurte partout au cher moi*

14. O. REBOUL, *Kant et le problème du mal*, Montréal, Ed. Presses de l'Université de Montréal, 1971, p. 100.

qui toujours finit par ressortir » (FMM 113). De l'impossibilité de prétendre connaître la nature exacte de nos intentions, il résulte un *souçon* fondamental et, à cet égard, Kant plus que personne anticipe sur le concept freudien de surdétermination. Pour reprendre un exemple qu'il n'analyse pas lui-même, nous jugeons certainement préférable que Socrate ait eu une attitude rebelle face à ses juges, tout en sachant qu'elle lui a coûté cher, mais nul ne peut dire s'il n'y avait pas *aussi* dans sa façon de résister une provocation inutile ou *encore* quelque fascination à l'idée d'être sacrifié. Cependant qu'importe cette impossibilité d'en décider, puisque l'essentiel demeure : « *Alors même qu'il n'y aurait jamais eu un seul homme pour pratiquer à l'égard de la loi morale une obéissance sans condition, la nécessité objective d'être un tel homme n'en reste pas moins entière* » (RL 87). Quant à l'aveu que nous sommes loin d'être quittes à l'égard de la loi, il ne va pas sans blessure narcissique, car « *la tendance à s'estimer soi-même appartient... aux penchants auxquels porte préjudice la loi morale* » (PR 77).

Il reste qu'on a tant insisté sur la rigueur de cette analyse que non seulement on a confondu, au sujet du devoir, droiture et rigidité, mais qu'en outre on a perdu de vue que cet espace intérieur où l'essentiel se décide invisiblement, Kant n'hésite pas à le nommer le *cœur*. Même s'il se défie de la sensibilité qui nous rend un jour bienveillants, le lendemain indifférents, qui nous amène à avoir deux poids, deux mesures selon la sympathie ou l'antipathie que nous éprouvons vis-à-vis de ceux que nous rencontrons et si, par conséquent, il récuse la possibilité de fonder le devoir sur des mouvements qu'il qualifie de « pathologiques », Kant parle pourtant du respect comme d'un *sentiment moral* (PR 84).

A partir de ce sentiment, même s'il doit demeurer le seul, notre rapport à chacun se trouve totalement transformé. Bien sûr, Kant déclare que « *la moralité doit avoir d'autant plus de puissance sur le cœur humain qu'elle est représentée plus pure* » (PR 166), et il affirme, de la loi morale, que « *c'est dans la souffrance qu'elle se montre dans toute son excellence* » (PR 166) : il ne s'agit pas d'attendre d'elle une existence simplifiée. On serait donc tenté de dire à partir de là que l'homme n'est pas ordinairement fidèle à sa tâche « de gaieté de cœur ». Ce serait pourtant méconnaître tous les textes qui montrent que « *le cœur joyeux dans l'accomplissement de son devoir... est un signe de l'authenticité d'une disposition vertueuse* » (RL 43), car « *ce qu'on ne fait pas avec joie mais seulement comme une corvée n'a... aucune valeur intérieure* » (MM 163). Autrement dit, on ne fait rien de (moralement) bon à contre-

cœur. Ne vaut que ce qui est fait, comme on dit, « de bon cœur », au double sens de la bienveillance (« avoir bon cœur ») et de l'élan qui accompagne ce qui est fait volontiers.

En morale, tout est donc une question, en chacun, d'accord ou de désaccord ; entre tous, de concorde ou de discorde. Les contre-sens hérités de Schiller, qui voient dans l'attitude morale une satisfaction malsaine à faire ce qui déplaît, proviennent de ce que les renoncements que la morale exige, dès la reconnaissance de la loi, sont confondus avec l'existence à laquelle conduit la pratique de l'autonomie. Néanmoins tout accord ne peut être compris que comme un désaccord surmonté et la concorde ne peut que se gagner sur la discorde. L'intégration de l'affectif au rationnel que suppose la joie dans l'action morale a valeur d'idéal : c'est dire que nous en sommes loin le plus souvent.

le mal radical

Approcher du cœur de l'homme, c'est approcher d'une énigme. Kant souligne toujours l'impossibilité pour l'homme « de regarder assez loin dans les profondeurs de son propre cœur pour qu'il puisse jamais, ne serait-ce que pour une seule action, être assuré de sa disposition morale et de la sincérité de son intention » (MM 64). En droit, impossible (« les profondeurs du cœur humain sont insondables », MM 123), et pourtant nécessaire en fait, la connaissance de soi signifie désormais : « Examine ton cœur afin de savoir s'il est bon ou mauvais, si la source de tes actions est pure ou impure » (MM 115).

Une telle tentative laisse, à tout le moins, pressentir que le mal est dans le monde d'abord parce qu'il est en nous, au moins à titre de « penchant au mal » (RL 48). Si l'homme était naturellement bon, il serait d'emblée soumis à la loi morale : il ne lui serait nécessaire ni de se la représenter, ni de s'évertuer à l'observer ensuite. Si l'homme était naturellement mauvais, l'impératif catégorique serait lettre morte et l'expérience même du respect resterait impossible. Force est donc de conclure au moins à l'essentielle *ambiguïté* qui nous constitue.

Pour Kant, en tout cas, il n'est pas question d'éluider l'énigme en réduisant le mal à une simple absence de bien. Reprenant des analyses esquissées dans l'*Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative* (RL 41), il refuse de faire comme si le mal n'était rien (= 0) ; si le bien peut être considéré comme une grandeur positive (= a), le mal a la réalité d'une grandeur négative (= - a) : il y a au cœur de

l'homme une *présence du mal*, c'est pourquoi Kant peut parler de « mal radical ». En effet non seulement le cœur de l'homme est « fragile » : en témoignent nos velléités ; non seulement il est « impur » : nos meilleures décisions sont prises en tenant compte d'une foule d'intérêts déplacés, mais il faut admettre en outre sa « *malignité* » (RL 49). Il n'est pas nécessaire de poursuivre l'analyse des actes les plus cruels ni de courir le vaste monde pour s'en aviser — celui qui a ainsi cru bon de partir, « *il lui aurait suffi d'observer ses voisins, moins encore, de rentrer en lui-même* » (TR 214) —, il importe seulement de soupçonner « *cette malice dissimulée dans les plus profonds replis du cœur* » (TR 213).

Ce qui est en cause finalement, c'est, malgré nos possibles efforts vers le bien, la complaisance envers le mal, avec les mensonges qui l'accompagnent, qui nous en rend si facilement *complices* ; nous pouvons la surprendre quand, par exemple, face aux difficultés ou aux malheurs d'autrui, nous nous laissons aller à dire, comme les enfants, que « c'est bien fait ». Le cœur de l'homme, c'est aussi ce « *mauvais cœur* », cette « *perversion du cœur* » (RL 58). Le mal est qualifié de radical parce qu'il « *corrompt le fondement de toutes les maximes* » (RL 58), enfin parce qu'il « *ne peut être extirpé par les forces humaines* » (RL 58). En d'autres termes, il n'est possible d'échapper à la *perversion* que par la *conversion*. Par la vertu, nous pouvons certes transformer nos mœurs et, par un progrès infini, opérer en nous peu à peu une réforme, mais s'il s'agit de transformer non ses mœurs mais son cœur, ce n'est plus une « réforme » qui est nécessaire, mais une « révolution », et la vertu n'y peut suffire (RL 70). Le mal consiste alors, malgré le consentement à la vertu, à refuser de se convertir. Arrivées à ce point, les lectures de l'œuvre kantienne divergent sur la question de savoir si cette conversion relève encore de ce que le philosophe appelle la religion « dans les limites de la simple raison » ou si, pour devenir effective, elle exige un *passage à la limite*. Plutôt que de vouloir en décider à tout prix et de savoir, en fonction de la réponse apportée, sous quelle bannière ranger et Kant et l'auteur de l'interprétation, mieux vaut peut-être accepter ici que la question reste ouverte.

être homme

Les trois questions qui ne cessent de se poser à la raison et qui constituent l'origine perpétuelle de la philosophie peuvent se ramener à une seule pour Kant : « Qu'est-ce que l'homme ? ». De cette question toutefois, l'homme n'est pas seulement l'*objet*, mais toujours en même temps le

sujet, puisque c'est en lui et à lui qu'elle se pose. Seul peut ainsi s'interroger un être qui n'est pas transparent à lui-même et, à cet égard, la morale est l'opération par laquelle il se définit pratiquement. L'enjeu extrême de la question morale est donc d'ordre ontologique.

Pris entre le oui et le non à l'être, chacun doit répondre. Lagneau le dit en des termes shakespeariens : « *Etre ou ne pas être, soi et toutes choses, il faut choisir* »¹⁵. Schelling prétendait pouvoir le dire de façon plus lapidaire : « *Sois ! tel est le commandement suprême du criticisme* »¹⁶. C'est peut-être trop peu dire. Il y a sans doute plus de fidélité à Kant dans ce message de Patochka : « *La morale n'est pas là pour faire fonctionner la société, mais tout simplement pour que l'homme soit l'homme. Ce n'est pas l'homme qui définit un ordre moral selon l'arbitraire de ses besoins, de ses souhaits, tendances et désirs, mais c'est au contraire la moralité qui définit l'homme* »¹⁷. Où est la différence ? En ceci que, s'il s'agit d'abord d'être, il s'agit d'être soi et le monde, autrement dit d'être *humain* dans un monde qui est si facilement inhumain.

Or, ultime leçon kantienne au sujet du bien et du mal, la liberté humaine se découvre à travers l'expérience morale comme *liberté finie*¹⁸. Pour prétendre s'en défaire, il faut ou bien nier la liberté en raison de la finitude, ou bien nier la finitude au nom de la liberté. La pesanteur ou la grâce.

La pesanteur, nous l'invoquons toutes les fois où nous cherchons à justifier l'injustifiable en faisant appel à la nécessité (extérieure). Nous disons alors : « Il fallait bien... » ou « Je n'ai pas pu ne pas... ». La grâce, c'est d'elle que nous rêvons non seulement quand nous faisons pour nous des exceptions, mais quand nous cherchons à nous excepter par là même du lot commun et à nous faire semblables à Dieu, puisque, si l'on en croit l'*Opus Postumum*, « *Dieu a des droits mais pas de devoirs... L'homme a des droits et des devoirs* » (OP 22).

15. J. LAGNEAU, *Célèbres leçons et fragments*, Paris, Ed. P. U. F., 1964, p. 358.

16. SCHELLING, *Lettres sur le dogmatisme et le criticisme*, tr. par S. JANKE-LEVITCH, Paris, Ed. Aubier, 1950, p. 149.

17. Cité par R. JAKOBSON en *Postface* à J. PATOCHKA, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, trad. par E. ABRAMS, Lagrasse, Ed. Verdier, 1981, p. 168.

18. C'est ce qu'expriment, d'une part, cette formule d'Alain : « *Si le mot "il faut", ou bien "je dois", a un sens, la liberté est hors de doute* » (ALAIN, *Histoire de mes pensées*, Paris, Ed. Gallimard, 1950, p. 162) et, d'autre part, cette parole de Levinas : « *Ma liberté n'a pas le dernier mot, je ne suis pas seul* » (E. LEVINAS, *Totalité et Infini*, La Haye, Ed. Martinus Nijhoff, 1968, p. 74).

Jean-pierre charcosset

Ces deux attitudes réalisent les deux formes du désespoir selon Kierkegaard : le désespoir-faiblesse, dans l'abandon à la nécessité et le refus d'être soi, chaque fois que l'homme cherche à se libérer de sa liberté ; le désespoir-défi, dans la tentative d'être soi, mais uniquement par soi¹⁹.

Kant arrive à la conclusion que nous n'avons pas à choisir la pesanteur *ou* la grâce, mais que la situation de l'homme est marquée par l'une *et* par l'autre : la grâce *malgré* la pesanteur. Si, dans un premier temps, l'homme doit essayer par la morale de s'élever à force de vertu, le dernier mot dit que « grâce » n'est pas à entendre au sens esthétique mais au sens religieux : ce que l'homme ne peut conquérir, ce qu'il ne peut que recevoir. Mais pour que le possible recours à la grâce ne se transforme pas, à son tour, en pur et simple abandon, le premier et constant devoir est de chercher à ne pas en être indigne.

Jean-pierre charcosset

19. Cf. S. KIERKEGAARD, *Traité du désespoir*. Ce sens du désespoir apparaît de façon aiguë dans l'œuvre de Bernanos, non seulement quand il dit : « M. Hitler est un désespéré » (G. BERNANOS, *Les enfants humiliés*, Paris, Ed. Gallimard, 1973, p. 133), mais lorsqu'il explique : « Des millions et des millions d'hommes ne croyaient plus à la liberté, c'est-à-dire qu'ils ne l'aimaient plus, ils ne la sentaient plus nécessaire, ils y avaient seulement leurs habitudes, et il leur suffisait d'en parler le langage... Ils souhaitaient, au fond d'eux-mêmes, que l'Etat les débarrassât de ce reste de liberté, car ils n'osaient pas s'avouer qu'ils en étaient arrivés à la haïr... Ils haïssaient ce qui leur restait de liberté, précisément parce qu'il ne leur en restait pas assez pour être des hommes libres, mais assez pour en porter le nom, pour être parfois tenus d'agir comme tels » (G. BERNANOS, *La France contre les robots*, Paris, Ed. Livre de poche, 1973, pp. 58-59).

le divan dans les turbulences du bien et du mal

Il est de notoriété publique que l'expérience analytique aurait comme effet le plus sûr de libérer le sujet des catégories du bien et du mal dont le contenu s'évaporerait complètement. L'accusation d'entreprise de démoralisation systématique ayant été argumentée, il sera d'abord répondu que la juste compréhension de ce qu'est la cure et de ce qu'elle vise offre matière à de sérieuses réserves aux principaux attendus, dans la mesure où le dialogue sur le divan est inscrit à sa manière d'un bout à l'autre dans une problématique morale. Certes, la psychanalyse a apporté son concours au mouvement beaucoup plus ancien et plus vaste qu'elle qui explique la chute de l'exigence éthique : il est vrai, par exemple, qu'elle endosse quelque responsabilité dans les bouleversements qui atteignent actuellement de plein fouet l'institution conjugale, non qu'elle récuse a priori toute validité à l'amour des époux, mais elle en débusque inévitablement la dimension sacrificielle qui veut le ranger à tout prix sous le signe de l'Agapè. A quelle destinée le sujet est-il alors renvoyé par cette pratique de transgression calculée des valeurs ? La psychanalyse ne peut tenir discours de cette perspective ultime qui institue pourtant l'agir moral et on ne le lui reprochera pas : en cette abstention même qui la garde des prétentions rationalistes, elle ne ferme pas la porte aux signes possibles de la transcendance dont il s'agit à tout coup dans la question du Bien.

A l'encontre de ce que suggère le titre qui ouvre ces réflexions, l'affaire paraît entendue : la frange du grand public qui en a ouï dire et la généralité du public averti tiennent la cure psychanalytique pour un moyen assuré de procéder à la grande lessive de la conscience morale. Les attendus de cette conviction sont disparates, d'inégale portée. Les uns excipent d'affirmations de Freud ou de ses disciples, d'autres s'autorisent d'une scrutation plus ou moins avisée des implications de la théorie, d'autres encore font référence aux effets de la pratique. Mais leur nombre et leur apparente convergence balaient le doute.

accusation

Citons pêle-mêle les arguments les plus saillants :

— La psychanalyse se donne comme inscrite essentiellement dans le champ de la rationalité scientifique ; elle s'interdit en tant que telle tout jugement de valeur sur son objet, en l'occurrence le fonctionnement psychique de l'analysant. Mais voilà du même coup cette psychè ravalée au plan d'un phénomène naturel et les débats touchant le Bien et le Mal, qui s'y font jour, compris comme l'habillage représentatif de conflits de force susceptibles de se clore au moins provisoirement, en des compositions équilibrées, non de se transcender dans l'accomplissement d'un ordre supérieur. Investi par le savoir objectivant, l'être individuel apparaît déterminé, enfermé dans son être-là, condamné à n'être jamais que ce qu'il est...

— L'affirmation de l'inconscient recoupe et corrobore cette dégradation éthique. Jouets de notre inconscient, travaillés du dedans insidieusement, continûment, par une ou plutôt par des dynamiques dont nous ignorons tout, comment ne serions-nous pas démis de toute responsabilité à l'égard de ce qui nous arrive ? Vaine l'exhortation à aimer celui que notre inconscient nous fait détester ; inutile, voire dangereuse l'incitation à poursuivre tel ou tels objectifs humainement, socialement, spirituellement recommandables, alors que cette même obscurité intérieure nous les fait craindre, voire nous plonge dans la plus grande angoisse à leur propos. La sagesse, mais il s'agit ici de renoncement, au mieux de résignation, c'est de nous accepter avec notre névrose, « d'encaisser » le poids de ce passé qui nous fait sans fin reproduire nos investissements archaïques : ce sein dont il a été trop tôt frustré et qui condamne l'un à une oralité débordante ; ces émois sexuels précoces qui enchaînent l'autre à l'exubérance hystérique ; ce père trop distancié du couple mère/enfant, dont procède pour le troisième un destin homosexuel...

— Que la cure s'offre comme remède à cette détermination de l'être par l'amont de son enfance, la conscience morale ne s'en trouve pas satisfaite. La psychanalyse dit de l'enfant que son besoin d'amour l'aliène dans le désir de ses parents. Pour recevoir l'impossible satisfaction attendue, le voilà qui se fait sage au-delà de toute limite. Entendons, il se conforme à leur attente supposée, s'introjette les interdictions émanant d'eux, soit les mouvements affectifs de rejet par quoi l'adulte se défend contre la gêne que constitue le nouveau venu, soit, ce qui revient au même,

les mouvements affectifs d'appropriation possessive au décours desquels la mère se laisse aller à jouir du corps de son enfant comme d'un simple prolongement d'elle-même, réduisant celui-ci à n'être que l'expression de sa puissance. Dans tous les cas, le voilà pris au piège d'un sur-moi, plus ou moins cruel selon les cas, dont la cure a pour finalité de le délivrer en vue de le rendre à son désir propre et de l'amener à renouer avec le mouvement profond qui l'habite. Mais on imagine mal ces noces avec soi-même débouchant sur de grandes envolées de générosité; c'est le droit à la jouissance qui s'y découvre, à tout le moins la mise à distance de l'autre et de l'interdiction.

— De multiples variations sur le complexe d'Œdipe trouveraient naturellement ici leur place. Tuer le père! Si tel est l'adage qui sert d'enseigne à l'échoppe analytique, n'est-ce pas qu'il y est principalement question d'évacuer — et d'évacuer à tout prix — la loi morale que la figure paternelle symbolise?

— Lorsqu'elle se déploie sur un mode structuraliste, la théorie relève que la langue n'est pas pour chacun un instrument docile au service de l'expression de soi. En tant que donnée, elle configure toute prise de conscience. Nous voici donc divisés entre ce que nous sommes et ce que nous sommes autorisés à nous dire de nous-mêmes. Donner de l'épaisseur à la parole humaine, comme s'y emploie particulièrement l'analyste lacanien, c'est mettre en évidence toutes les distorsions, toutes les allusions que charrie, comme malgré lui, le discours explicite, en ce que nos motions propres y prennent corps envers et contre tout. Mais c'est du même coup déconstruire l'ordre social et moral sédimenté dans la langue.

— Faut-il ajouter à cela tout ce que le bouche à oreille colporte complaisamment touchant ces cohortes d'analysants qui s'exonèrent en toute bonne conscience de leurs devoirs conjugaux, voire de leurs charges familiales, pour ne pas parler bien sûr de leurs engagements religieux. Ils font — on leur fait faire? — à la psychanalyse la réputation d'être par nature démoralisante, au point qu'une inquiétude morale, explicite ou non, colore, très fréquemment sinon toujours, l'orée de la cure, et que beaucoup qui s'en tiennent éloignés ressentent le divan comme le symbole même de la démission morale.

Cet argumentaire qui se pourrait largement déployer à partir et au-delà de ces très classiques points d'ancrage ne manque pas de pertinence. Il n'est pas pour autant concluant. Les choses sont en fait beaucoup moins univoques que ne le donne à entendre la « culture » psychanalytique/antipsychanalytique dont il est nourri et qui n'est autre que l'image

ambiguë de la psychanalyse généralement propagée par les médias. Point par point, les attendus avancés appellent de très sérieuses réserves.

II

défense

De se vouloir neutre, de privilégier l'abord objectif de ce qui se passe, n'empêche pas la psychanalyse de prétendre à une action correctrice. Elle fait sienne, à la manière de toute autre démarche scientifique, le fameux adage « obéir à la nature pour lui commander ». C'est qu'il ne suffit pas de vouloir pour pouvoir. L'agir efficace a besoin de prendre appui sur le réel et, pour cela, de reconnaître dans celui-ci des lignes de régularité, des structures. Pas plus que l'objectivité physicienne ne nous fait esclaves des lois de la nature — c'est le contraire qui est vrai, elle nous permet d'asseoir sur la structure des choses l'industrielle maîtrise que nous en prenons —, pas davantage débrouiller l'écheveau de nos motions pulsionnelles ne nous en fait spectateurs passifs. Ici comme ailleurs, le savoir se fait technique, sans éclairer certes le paradoxe de cette conversion, mais sans méconnaître cette dernière et qu'elle est bien au total la raison d'être du travail scientifique. Le volontarisme, si l'on entend par ce terme l'affirmation d'une toute-puissance a priori et immédiate de la volonté, fait certes les frais de l'opération. Mais l'exigence morale se confond-elle avec une telle illusion ? Ne dit-elle pas au contraire que l'accès au Bien se trouve nécessairement médiatisé par l'effort ?

les silences de l'analyste

A répandre l'idée que le savoir suffit à délivrer, à supposer que l'effort requis est pour l'essentiel de nature intellectuelle, la psychanalyse demeure passible d'un reproche, celui de verser dans l'intellectualisme moral ; mais elle y pare dans le même temps, à sa manière. Elle profère en effet que son objet est de savoir et que la guérison vient éventuellement de surcroît, ce qui n'est pas une simple — et trop commode — esquivé de toute obligation de résultat. Il s'y agit d'un aveu sincère : le savoir, c'est bien vrai, ne pourvoit pas assez à la guérison, il en ouvre seulement la possibilité. Est donc nécessaire la médiation d'une décision de chacun à l'égard de ce qu'il est amené à savoir de soi au décours du processus analytique. Cette médiation dont peut procéder le changement n'est pas clairement nommée par l'analyste, surtout elle n'est pas par lui convoquée ; sa nécessité n'en est pas pour autant confessée du bout des lèvres.

L'extrême réserve qu'il s'impose dans son rapport à l'analysant a explicitement sens et signification de marquer concrètement, aux yeux de celui-ci, non seulement la vanité, voire la dangerosité de tout conseil, de toute évaluation dans le cadre de la situation analytique, mais au premier chef que le travail à faire le sera, s'il doit l'être un jour, par son acte propre, à partir mais bien au-delà des interprétations reçues.

L'analyste refuse de représenter explicitement une exigence de valeur aux yeux de l'analysant ; il sait trop, d'expérience, qu'il lui donnerait de la sorte occasion de se rebiffer ou de s'enfoncer dans les chemins de traverse d'une acceptation/refus, comme il l'a fait naguère face à des interdictions excessives ou réputées telles ; mais il implique par là même qu'une partie du chemin à parcourir par l'analysant consiste à s'avouer qu'il y a moyen de faire avec ces valeurs reçues, bien qu'elles l'aient été et sous forme d'interdictions très composites où le désir propre des parents interférerait toujours, parfois excessivement, avec le message à transmettre, et sur le fond d'une « fantastique » œdipienne faisant de chaque rencontre une menace de castration. Le silence de l'analyste ne renvoie donc l'analysant ni à une vie sur le mode d'une résignation passive, voire angoissée, dans les malheurs de la castration, ni à l'épaisseur vertigineuse de sa factualité, ni à l'indéfinitude de choix indifférents, mais à l'autonomie d'un geste constructeur.

Théorie d'un certain processus à promouvoir si l'autre le veut bien, la psychanalyse se différencie nettement ici d'une psychologie prompte à épingle cet autre, à l'assujettir à une structure, celle de son caractère, de sa personnalité, de sa pathologie... pour en faire un objet sur lequel agir de l'extérieur. Même si cet agir noue des rapports avec le Bien, celui de la société ou du psychologue ou du patient, la visée morale propre de ce dernier se trouve ici bel et bien mise entre parenthèses, alors que la subjectivité de l'analysant, entendons la subjectivité-à-l'horizon, fait partie de l'alliance thérapeutique.

Assurément la théorie psychanalytique peine à expliciter ce point essentiel. Il lui arrive de verser dans la facilité de présenter la cure comme l'application d'une anthropologie bien arrêtée. Mais le sinueux de la démarche de Freud, telle qu'elle se donne à voir dès qu'on prend la peine d'en lire les successives productions, ne cesse de démentir cette malencontreuse rigidité. La théorisation freudienne s'y montre à l'évidence plus soucieuse d'accueillir et de réfléchir les incessantes leçons d'une riche expérience clinique, que d'enfermer celle-ci dans un système a priori.

l'Inconscient, bien sûr...

Pourtant, là encore, il apparaît à la réflexion, que la catégorie majeure d'inconscient, loin d'y contredire, concentre et conforte tout ce qui vient d'être relevé du processus thérapeutique. Le moraliste retient d'abord que l'hypothèse de l'inconscient autorise — justifie — le patient à se démettre entre les mains d'autrui de sa responsabilité à l'égard de ses actes pervers désormais étiquetés « symptômes ». C'est jouer avec l'idée que, sans cette malencontreuse hypothèse, nul ne s'égèrerait hors du royaume de la subjectivité telle que l'entend la philosophie classique, une subjectivité maîtresse d'elle-même comme de l'univers, en mesure donc d'assurer le triomphe de la moralité. Rien de moins assuré que ce jeu, le philosophe en convient lui-même : *Video bona proboque, deteriora sequor...* La possible victoire du Bien annoncée par l'idéalisme s'avère en fait n'être pas réelle ; et nous voilà aux prises avec l'insondable mystère du Mal et cette irrécusable évidence psychologique : l'acmé de la conviction morale aiguise l'aiguillon du doute, voire du désespoir.

Le psychanalyste le constate, le rationalisme moral démoralise. Mettre en place l'inconscient, aussi inexplicée que demeure cette catégorie promue au rang d'expliquant majeur, c'est alors et à l'inverse opérationnaliser la coupure entre l'exigence du Bien et le fait du Mal, l'offrir, sinon à être comprise, du moins à être traitée d'une certaine façon : même si je m'y trouve impliqué, le mouvement qui me pousse au défendu n'existe pas, du moins pas entièrement, de mon fait ; la distance entre mon inconscient et moi prête alors au travail à son sujet. Prévenons un malentendu. Cette distance élaborative ne résulte pas d'une opposition métaphysique, et donc aporétique, entre un inconscient puissance du Mal et un conscient puissance du Bien. D'être refoulées n'entraîne, pour les motions pulsionnelles qui le sont, aucune connotation morale négative, du moins d'une façon générale et a priori, même si le conscient joue volontiers d'une telle disqualification pour établir son empire, sans d'ailleurs y parvenir. C'est en ce qu'il embrouille le discernement et la décision du Bien que l'inconscient nous sort de l'aporie manichéenne et prête au travail.

Le corps, substrat matériel indifférent, ne peut pas être le seul obstacle au triomphe de la subjectivité, et en cela le sol de l'expérience morale. Le vécu humain ne peut être pensé dans sa dimension éthique sans qu'il faille poser une embrouille intrinsèque de la subjectivité. Il faut que celle-ci soit, et se reconnaisse au départ, divisée ; que sa possible advenue se heurte à l'incontournable d'un « pathique » essentiel, pour qu'existe une expérience morale authentique, soit un approfondissement du rapport de

soi à soi, une confrontation active du soi donné au soi potentiel. L'inconscient, dans son acception formelle, ne dit sans doute guère autre chose que ce que formule la tradition judéo-chrétienne en termes d'originalité du péché.

Certes, de cette division de l'homme, l'investigation de l'inconscient tâche à faire géographie ; et pour autant que la carte dressée passerait pour achevée — ce qui d'évidence n'est pas le cas —, le risque demeurerait d'une rechute dans le rationalisme : puisque tout l'effort moral pourrait se résorber dans une éradication *princeps* d'une division ainsi bien repérée. Telle n'est pas l'œuvre de la cure. Sur le divan l'inconscient est bien convoqué à se manifester, et il n'y manque guère, confirmant avec application l'efficacité du dispositif mis en œuvre. Le surgissement de la névrose de transfert n'épuise pas pour autant l'inconscient. S'en indique alors une ligne que la théorie tient, non sans raison, pour maîtresse ; mais, outre le fait que la généralité de cette structure recèle dans chaque cas un aspect spécifique, ce qui ouvre sur une première indéfinitude, il est à comprendre que le vécu d'une névrose de transfert donne à chacun l'expérience d'une stratégie permettant de se battre utilement avec soi, plutôt qu'elle ne règle son compte à l'inconscient.

travail de dénouement

En rigueur de terme, il n'y a pas d'analysé, mais seulement des qui ont choisi d'affronter leur inconscient et pris pour cela, sinon le moyen nécessaire et suffisant, du moins une voie significative. A suivre ce chemin, ils se résignent à leur division ? Mais la résignation en question est celle de qui s'accepte au pied du mur, pris dans un guerroisement sans fin avec une enfance qui n'en finit pas de resurgir. S'il est vrai que l'attente d'un autre qui nous aime absolument nous travaille sans fin, ce que profère l'analyse à son propos, en dépit de ce que veulent en entendre tous les spontanéistes aujourd'hui si pressants, ce n'est pas qu'il y aurait à se rendre à l'immédiateté de ce désir inaugural, mais bien sa nécessaire et difficile médiation. Des relations objectales, des relations qui tiennent l'autre pour ce qu'il est, distinct et différent de nous, sont nécessaires à chacun pour se déployer. Elles ne se peuvent construire qu'à dépasser un premier mouvement d'amour littéralement dévorant où doit se lire moins un amour vrai qu'une quête mégalomane de la toute-puissance et l'espoir de recevoir celle-ci dans l'excès de la subordination.

L'urgence que nos motions pulsionnelles originaires se déchargent ne peut les dispenser d'avoir pour cela à se déprendre du poids affectif de l'expé-

Jacques gagey

rience fusionnelle primordiale où tout a paru s'accomplir, où tout en réalité se bloquerait, à rebours du travail de la coopération différenciante qui, en nous limitant, nous institue. La psychanalyse le sait, elle le dit, elle ne fait aucun obstacle, bien au contraire, à ce que chacun compose avec le principe de réalité, s'élabore donc de façon à s'investir sur des objets selon des modalités compatibles, et avec les exigences sociales en tant que représentatives de la réalité, et avec celles d'autrui, et avec celle du moi dont l'unité et la continuité doivent être protégées.

Rechercher la consonance entre le moi, l'autre, la pulsion, c'est le travail de la psychè. Dénouer ce qui, de ce travail, se révèle dysharmonique, c'est le travail de la cure. C'est donc à ajuster ou à rééquilibrer les rapports du moi et du sur-moi, non à éradiquer l'épine irritative que constitue le second à l'égard du premier — elle est structurante — dont il est question dans la résolution spontanée, ou médiatisée par la cure, du complexe d'Œdipe. Ne meurt ici que l'*imago* paternelle, soit la représentation d'un père archaïque, soit encore l'*aura* fantasmatique, on dirait volontiers fantastique, qui brouille la relation à cet interlocuteur privilégié qu'est le père.

L'objectif n'est pas que s'affirme dans l'ordre de la parole la prévalence du cri primitif enfin retrouvé par-dessous la majesté aliénante du discours établi, mais que s'invente un entrelacs mieux serré, sinon plénier, où symbolisent le pulsionnel et son autre.

III

suspension du jugement

Le plaidoyer est-il suffisant ? Oui, en ce qu'il établit que le dialogue de l'analyste et de l'analysant demeure inscrit dans la problématique morale, et, qui plus est, le sait. Non, en ce que cette inscription n'y fait l'objet d'aucune parénétiqne : ni exhortation à faire le Bien, ni aide à démêler où il se trouve. De surcroît, c'est sur le mode d'une certaine décompression éthique que l'analysant est somme toute invité à jauger son rapport aux interdits et aux idéaux introjetés. Sont-ils aussi pressants qu'il le croit, qu'il le croyait ? Ne les a-t-il pas rigidifiés pour quelque dessein retors ? La conscience morale n'entend pas tout cela comme un appel classique à une revanche de l'esprit sur la lettre. Elle sait les effets pervers de tout prêche un tant soit peu unilatéral en de telles matières. La répugnance naturelle à l'effort ne tarde pas à s'en autoriser pour une déconstruction généralisée de la dimension éthique... à moins bien sûr que la

structure éthique soit réputée constitutive, immanente à l'individualité comme telle.

Or il est à comprendre justement que telle est bien la conviction de Freud, non sous les espèces d'un rousseauisme éculé (l'homme naturellement bon, « *conscience, conscience, immortelle et céleste voix...* »), mais dans un parti pris anthropologique très original qui lui fait voir aux racines du procès d'humanisation, un traumatisme originaire et originant dont la marque indélébile, sans fin, obsède chacun. D'où il apparaît bien que l'analyste au total ne pratique une certaine *époque* de l'exigence éthique que pour mieux titiller cette dernière.

Y a-t-il intérêt à développer ici ce point ? Ce serait facile quoique austère, et en tout cas trop long. Au reste, à trop s'étoffer, le plaidoyer, loin de venir à bout du malaise, conforterait le soupçon qui pèse sur la psychanalyse. Ce dernier est un fait. Il doit être considéré comme tel. Nul ne peut se dire tout à fait innocent de son image de marque. Le psychanalyste le sait mieux que quiconque. Il lui faut donc faire front à l'accusation que porte sur lui la conscience morale : en quoi y prête-t-il, puisqu'il y prête, même s'il est vrai que ce n'est pas de la façon généralement dite ?

IV

responsabilité limitée

Il est clair qu'à être tenue pour responsable d'une déchéance majeure de l'exigence éthique, la psychanalyse fait pour une large part figure de bouc émissaire. Après tout c'est le romantisme et, plus encore, Nietzsche qui ont ouvert le débat. Et peut-être la crise des valeurs qui s'observe s'origine-t-elle ailleurs que dans le discours de ceux qui s'en font l'écho. Peut-être aussi s'agit-il d'une mutation dans le contenu de la conscience morale plutôt que du procès de cette dernière en tant que telle.

Le Bergson des *Deux Sources*, évoquant l'appui réciproque que se prêtent les exigences de la morale close, avance qu'elles forment un tout, le tout de l'obligation. Il suggère par là même qu'aucune évolution partielle ne peut aller sans entraîner le sentiment d'une décomposition de l'ensemble. Plutôt qu'à l'obsolescence des catégories éthiques primordiales, nous avons affaire à un malaise de cet ordre, réel certes, non pour autant justifié, au sujet duquel la psychanalyse peut être interrogée, moins sur le rôle qu'elle y joue, que sur la façon dont elle le symbolise.

pour le meilleur et pour le pire

Des changements sociaux de grande envergure, consécutifs en particulier au déferlement de l'industrialisation, conduisent à des révisions importantes, pas toujours bien venues, des habitus anciens. De ces habitus, la conjugalité, dont le monde chrétien fait son paradigme, apparaît le plus menacé, et pas dans les meilleures conditions, tant s'en faut. Ce que la psychanalyse apporte sur ce point au moulin de la critique lui vaut de figurer au centre d'une problématique double : la question des rapports de la morale et de la religion, initiée par les « Lumières », interfère avec celle de la place de la famille dans l'organisation sociale qu'amorce, dès la Renaissance, le courant individualiste. Peut-elle s'expliquer à ce sujet ?

De la conjugalité elle ne se veut pas l'ennemie jurée. Elle en dit seulement qu'il s'y agit d'une œuvre difficile, et non pas de cet enchantement facile que proclame un christianisme affadi. Reste que d'en porter en avant la difficulté, d'en faire discours circonstancié, insistant, même si ce n'est que l'occasion attendue par beaucoup de déposer les armes, même s'il leur est seulement offert de la sorte une couverture et la rationalisation de décisions prises par ailleurs, la psychanalyse déloge bien la conjugalité de la position d'absoluité qui était la sienne, et relativise par contrecoup toutes les valeurs. Privée de sa dimension sacrificielle, la perspective des valeurs se trouve en effet assujettie à l'organisation psychobiologique de l'individualité. Là se trouve bien le point d'achoppement.

Inlassablement notre culture s'est efforcée de loger l'amour des époux sous le signe d'Agapè. C'est Vénus Pandémienne qu'y découvre au premier chef l'analyse : Eros donc, mais peu soucieux de se transcender, même si les circonstances obligent sa quête de jouissance à ces retournements, déplacements, dérivations d'où procèdent pour finir des œuvres parfois admirables, au nombre desquelles le psychanalyste ne rechignera pas à ranger telle ou telle harmonie de couple. Ces réussites, rares autant que précieuses, il ne lui apparaît pas qu'elles obligent ceux qui ne trouvent pas à s'y satisfaire. Le corps à corps de tout homme avec ce modèle qui lui est proposé avec insistance, sinon avec adresse, la façon dont son érotique propre le gachit, le rejette sous le couvert de s'y soumettre, et parfois l'inverse, les séances en reçoivent largement l'écho, et c'est au bien-être d'Eros en tout cela que l'analyste a égard, non à l'émergence salvifique d'Agapè. Faciliter matériellement l'accès à la jouissance n'est certes pas son fait. Nul plus que lui ne répugne aux groupes de rencontre, au délire des exercices sexologiques. Maintenir ouverte la perspective de la jouissance, même si elle doit se révéler pour finir très

contrastée, interroger qui en élude l'aiguillon, bref conforter l'individualité psychobiologique dans son tête à tête critique avec l'exigence sacrificielle, voilà cependant qui traverse bien la visée psychanalytique. Et le bouche à oreille ne s'y trompe donc pas vraiment qui se complâit à évoquer ces choses sur le mode du frisson.

La cure ne se laisse arrêter ni par le tout de l'obligation, ni par l'absolu réel ou supposé des points d'ancrage traditionnels de l'humain. La conjugalité, on vient de le voir, mais également la *benevolentia* à l'égard du *socius* dont le discours social pourtant ne cesse de retentir comme de la valeur clé (fût-ce de façon non « catholique », en la limitant au groupe national ou au groupe classe). La cure déniche la satisfaction propre sous l'oblativité, l'agressivité dans la générosité, et cela non dans l'ambition de purifier enfin les fausses extases de la valeur, mais bien pour que l'individualité s'avoue l'insurpassable du jeu pulsionnel. Ce n'est donc pas telle figure du Bien, mais le Bien lui-même ou plus exactement son *imperium*, qui se trouve de la sorte mis à la question. Qu'il soit abusif de faire porter à la seule psychanalyse le chapeau touchant les abîmes qui s'ouvrent ici importe peu. Le fait est qu'elle se trouve prise dans leurs turbulences, et cela d'autant plus efficacement que la dispute théorique cède ici le pas à la constatation clinique. Il lui faut alors s'expliquer sur la destinée qu'elle voit à l'individualité dans cette transgression calculée des valeurs dont elle lui remâche sans fin la perspective.

cette espérance dont l'analyse ne peut tenir discours

Mais le grand mot, celui qui justement fait tout le problème, n'est-il pas de la sorte lâché? *Destinée!* Il situe l'effort humain dans une perspective de transfiguration, et en cela d'éternité. Cette perspective lui appartient peut-être, lui est sans doute consubstantielle en quelque manière. Mais la rationalité n'est pas en mesure d'en décider. Interroger la psychanalyse sur la destinée qu'elle voit à l'individualité, dans le combat que mène celle-ci avec sa division intestine, dans le combat dont l'analyse justement l'invite à reconnaître qu'il est sa part d'héritage et son socle, n'est-ce pas au fond exiger de la cure qu'elle développe une vertu salvifique, qu'elle s'enveloppe dans une compréhension religieuse de l'homme, ce qui d'évidence lui échappe, comme cela échappe à tout travail humain? On touche ici du doigt l'ambiguïté, voire la contradiction, de tout questionnement simplement « moral » — entendons purement réflexif — sur le Bien. Il s'y agit de la transcendance. Que la réflexion parvienne par impossible à la découvrir et voici cette transcendance déterminée, en cela même

Jacques gagey

résolue et donc niée puisque ramenée dans le champ de l'expérience humaine. Que la pensée s'avoue incapable d'énoncer la transcendance, et la voilà soupçonnée d'en répudier jusqu'à la perspective. Mais c'est de supposer l'universelle juridiction de la raison, qui vaut dénégarion de transcendance à tout ce qu'elle détermine comme objet, ou dénégarion d'existence pour tout ce qui ne se laisse pas déterminer en tant qu'objet pour elle. La transcendance est enveloppe et origine, sur quoi l'originé achoppe indéfiniment à faire retour ; ainsi l'agir moral ne peut-il tenir discours de l'Espérance qui l'institue.

Plutôt que de lui en faire grief, il faudrait donc porter au crédit de la psychanalyse le fait qu'elle bégaie et s'accepte bégayante, s'agissant de ce qui se trame pour finir dans les affrontements du désir et de l'interdiction, dans le refus de la castration et l'inévitable renoncement à la mégalomanie infantile, dans les oscillations du moi entre ses pulsions de base et ses « idéaux » plus ou moins narcissiques, tel que tout cela chemine dans les méandres de la cure.

Sachant la division, sensible au travail qui s'y racine, soucieuse de la promouvoir, la psychanalyse entend y faire valoir, à l'encontre de toute extase morale, les droits de l'individualité psychobiologique. Elle se trouve engagée de ce fait dans une polémique raisonnée, non passionnelle, mais d'autant plus aiguë, avec la tradition catholique autour de la conjugalité, ici tenue pour une ligne de fécondité parfois remarquable mais seulement éventuelle, là prescrite comme un sacrement ; elle assume donc une fonction de rupture avec toutes les connotations sacrificielles qui s'attachent à tout ce qui se donne comme point de passage obligé d'une transfiguration de l'*ego*.

Aucun plaidoyer ne peut faire oublier cet antagonisme, aucune diplomatie oblique n'est en mesure de le résoudre. Deux remarques toutefois. D'abord c'est du rapport de la psychanalyse à la religion dont il y est question, non de son rapport à la morale ; plus précisément, il y apparaît que la problématique morale n'est pas vraiment cernable hors l'horizon du religieux. En second lieu, il faut y regarder de très près avant de décider si le rapport de la psychanalyse à la religion se joue vraiment dans l'extériorité.

historicité et destinée de l'homme

Freud, chacun le sait, entend bien faire l'économie du religieux et s'est employé sans défaillance, tout au long de son existence, à déconstruire l'Espérance et son institué, savoir le rite, où il tend à ne voir qu'une

modalité de la névrose obsessionnelle. Mais il y a loin de la coupe aux lèvres. La théorisation ainsi esquissée de la religion bute sur diverses difficultés dont certaines ne lui échappent pas. La mise à plat de ce dont il s'agit au juste dans la névrose obsessionnelle, l'élucidation du fait que le rite en est une modalité collective, non pas individuelle, lui donne peu à peu à comprendre que, dans la foulée d'événements mémorables où s'est jouée l'émergence de l'humain, le rite religieux marque durablement — on pourrait dire blesse essentiellement — la dynamique pulsionnelle primitive, la détourne de son objet, la force à la culture, soit à la rencontre avec le *socius*. On assiste ainsi à une sorte de conversion de la psychanalyse à l'historicité. Elle n'accepte certes pas de voir l'individu s'y perdre. Elle ne l'en reconnaît pas moins pris dans un espace de culture qu'il lui appartient d'habiter non par obligation morale — entendons une sorte de choix gratuit —, mais par nécessité anthropologique. C'est seulement dans une composition de ses exigences propres avec un donné historique qui l'enrichit et dont il poursuit le mouvement, que l'individu trouve à exister.

Qu'il y ait à redire sur le glissement qui substitue au tête à tête de chacun avec le Bien cette lutte avec la castration et l'incertain des constructions sur lesquelles elle débouche, ne laisse pas qu'en pointillé la cure s'accepte bel et bien enveloppée, peu ou prou, dans une certaine perspective de destinée... et cela même si plusieurs, et peut-être beaucoup, dans les rangs des analystes, ne manquent pas de tamiser leur ouverture à ces choses difficiles, parfois même de leur opposer une surdité décidée. Aucun corps social n'a le privilège d'échapper à l'essentielle tentation de déroger à la confession de l'essentiel... jusqu'à ce que miséricorde s'en suive.

Jacques gagey

LA REVUE NOUVELLE

N° spécial, octobre 83

DES JUIFS

- Israël et la diaspora
- Sur la judéité : témoignages
- La communauté juive, une et multiple
- Le dernier ghetto
- Information et communauté juive : le tabou
- L'antisémitisme en Belgique
- La « solution finale » en Belgique : autopsie d'un massacre
- La foi juive
- Judaïsme et culture occidentale
- Les catholiques et leur image des juifs
- Voix de goyim : témoignages de non-juifs

Avec la collaboration de :

A. Abecassis, A. Bastenier, L. Brenig, M. Denis, H. Glejser, J. Gotovitch, A. Gérard, M. Liebman, A. Renous, P. Segard, M. Sluszný, J. Spitezki, M. Steinberg, S. Szyke, Ch. Taman, J. Vandenschrick, P. Watté, H. Wésoly.

Ce numéro : 240 FB

Abonnement : Belgique : 1.390 FB - France : 235 FF - Autres pays : 1.710 FB

Caisse Générale d'Épargne et de Retraite - Bruxelles : 001-01007311-08

La Revue Nouvelle, rue des Mouchérons 3, 1000 Bruxelles

CULTURES ET FOI

N° 93 - Septembre-Octobre 1983

APPEL A RESISTER

- Quand la « nouvelle droite » prétend défendre la pureté de la foi catholique R. NOUAILHAT
- Les voyages de Jean-Paul II : une politique ambiguë A. LONGCHAMP
- Aux Etats-Unis, des religieuses résistent D. SINGLES
- En Europe, une théologie de la libération est possible F. FOURNIER
- Le rassemblement national du M. R. J. C.
- Paraboles de l'existence J. CARDONNEL

Le n° : 20 F - Abonnement : France 110 F Etranger 130 F

« Education permanente - Cultures et foi », 5 rue Sainte-Hélène 69002 Lyon
Tél. (7) 842 72 46 CCP Lyon 102 03 N

sainteté et bonté

La morale est souvent formalisée en une alternative, hésitante et partagée, entre le bien et le mal, dont, selon le récit de la Genèse, Dieu veut nous interdire la connaissance. Elle se définit aussi par le libre choix, sans lequel est nié ce qu'a de plus humain cette humanité créée à l'image d'un Dieu libre. La morale sera-t-elle alors réponse à l'appel à la sanctification, ou pratique du bien réalisable par quiconque? On montre ici comment la sainteté ne nie en rien la bonté humaine, ne la ramène pas à être seulement une pierre d'attente, mais comment aussi la sainteté, qui est louange à Dieu seul, peut aider la bonté humaine à s'oublier elle-même. Car, qui se regarde, se retrouve dans une ruineuse alternative, mais qui pratique, vit le choix de sa liberté de faire le bien.

L'alternative demeure une hésitation, qui ne connaît plus, pour parler comme Kierkegaard, la pureté du cœur, c'est-à-dire l'entièreté de celui qui croit, aime, sait et fait. L'alternative est la condition de l'être partagé qui a tendance, plus il réfléchit, à se réfugier dans le trouble de son incertitude, car il a beau écouter Dieu, il entend aussi le serpent qui en lui objecte. « Ou bien... ou bien » devient ainsi la misère de la morale, si celle-ci n'est justement pas l'ingénuité perdue de l'instinct, ni la hardiesse retrouvée de la foi, mais le balancement qui ne saurait jamais oublier combien le blé et l'ivraie sont inextricablement mêlés, si bien qu'à se louer d'avoir extirpé le mal, on ne voit pas combien on a aussi déraciné et corrompu le bien. Troublante constatation : l'alternative est ainsi une misère. Mais refuser de vivre au milieu de cette misère est un mensonge encore plus misérable. On sait quels monstres a engendrés la pureté morale, monstres de condamnation d'autrui, de mutilation de soi et fatalement de mise en accusation de Dieu, s'il était vrai que sa nature fût de porter l'absolu de la mort et de l'intemporalité dans le relatif de la vie et de l'histoire.

I

misère de l'alternative et bienfait du choix

Bonhoeffer, au début des fragments de son *Ethique*, est le penseur qui a le plus radicalement exposé cette misère de l'alternative entre le bien et le mal. « *L'éthique chrétienne voit déjà dans la possibilité de connaître le bien et le mal la chute originelle. A l'origine, l'homme ne connaît qu'une*

chose : Dieu. Il ne connaît son semblable, le monde et lui-même que dans l'unité de sa connaissance de Dieu, il connaît tout en Dieu seulement et Dieu en toute chose... En connaissant le bien et le mal... l'homme se connaît maintenant à côté de Dieu, en dehors de Dieu, ce qui signifie qu'il ne connaît plus que lui-même et qu'il ignore Dieu ; car il ne peut connaître Dieu qu'en le connaissant lui seul. La connaissance du bien et du mal est donc le divorce d'avec Dieu. L'homme ne peut connaître le bien et le mal que contre Dieu »¹.

Phrases lapidaires, écrites entre 1940 et 1943, au moment même où Bonhoeffer est plongé dans une cruciale alternative : agit-il contre Hitler en tant que conjuré politique ou en tant que témoin de Dieu ? Alternative qui ne cessera de le tourmenter qu'en prison, après son arrestation, et qui ne resurgira jamais plus jusqu'au jour tranquille de sa pendaison, le 9 avril 1945. La réflexion sur l'honnêteté de l'alternative n'a donc pas fait fuir devant la simplicité concentrée de l'action, mais celle-ci n'a jamais supprimé la prise de conscience de l'alternative, sinon Bonhoeffer n'aurait pas, justement pendant ces années-là, rédigé les fragments de *Ethique*, qui est une recherche d'articulation entre l'obéissance unifiée envers « le dernier », Dieu, et une prise en compte des réalités « avant-dernières », c'est-à-dire des alternatives de la vie dans le monde, avec le relatif à comparer au meilleur bien et au moindre mal.

Là où il y a morale, il y a alternative et non pas foi, c'est-à-dire immédiateté de la confiance et de l'obéissance qui constituent ensemble l'élan spontané de l'amour. C'est bien pourquoi symboliquement, dans la *Genèse*, Dieu qui donne tout au jouir, au savoir et au pouvoir de l'homme, lui interdit l'arbre de l'alternative, comme n'étant nullement l'arbre de la croissance et de la conscience, mais l'arbre de la distance et de la méfiance qui désunit de l'amour : « *Tu pourras manger de tout arbre du jardin, mais tu ne mangeras pas de l'arbre de la connaissance du bonheur et du malheur, car du jour où tu en mangeras, tu devras mourir* » (Gn 2, 16-17). L'alternative se veut et se croit supérieure par sa perspicacité et son retrait de la naïveté de l'immédiateté. En réalité, elle trahit un vacillement intérieur qui est déjà le début du détachement extérieur. Le seul fait qu'elle mette en comparaison le bien avec le mal indique qu'elle s'est silencieusement écartée du chemin de l'adhésion et de la louange, qui est celui de la foi. C'est bien pourquoi le tandem du bien et du mal est une figure qui apparaîtrait postérieurement à l'élan originel qui est, lui, tandem de bénédiction

1. Dietrich BONHOEFFER, *Ethique*. Trad. française, Genève, Ed. Labor et Fides, 1965, pp. 1-2.

et d'exultation. C'est déjà une figure de dislocation, où sont soupesés les avantages et les risques, les attraits et les dangers. C'est une figure de conscience malheureuse et non plus de cœur adonné. La morale n'en finit jamais de surgir ainsi en condition d'alternative, sans qu'elle puisse savoir si, en faisant le bien, elle ne regrettera pas le mal, ou si, en faisant le mal, elle ne jalouera pas le bien. La morale, me semble-t-il, ne saurait donc être première, puisqu'elle veut se cacher qu'elle est précédée par la donation, originelle et réciproque, qui est l'essence même de l'amour envers l'homme du Dieu créateur et de l'amour envers Dieu de l'homme reconnaissant. Il y a une infirmité constitutive de la morale, qui n'est certes pas son tranchant, mais, tout au contraire, le statut comparatif des alternatives dans lesquelles elle se débat. S'il fallait radicaliser l'énoncé jusqu'au point où il risque toujours de basculer en indignité injurieuse, nous dirions que l'homme est devenu moral parce qu'il est devenu pécheur, mais nous ajouterions aussitôt que tout homme, justement parce qu'il est pécheur, ne peut jamais prétendre se soustraire à la morale. Celle-ci n'est pas la foi, mais il n'y a pas de foi véritable qui puisse s'économiser le choix moral.

On comprend ainsi pourquoi cette Bible qui commence, non par une alternative morale mais par une bénédiction donnée, non par un idéal à atteindre mais par une élection annoncée, non par le devoir mais par l'amour, cette même Bible continue sans cesse, s'adressant à la réalité de l'homme pécheur, par le choix. Le bienfait du choix succède à la misère de l'alternative : *« Vois, je mets aujourd'hui devant toi la vie et le bonheur, la mort et le malheur... J'en prends à témoin aujourd'hui contre vous le ciel et la terre : c'est la vie et la mort que j'ai mises devant vous, c'est la bénédiction et la malédiction. Tu choisiras la vie pour que tu vives, toi et ta descendance »* (Dt 30, 15 et 19). Ou, encore plus fortement : *« Josué dit au peuple : "Vous ne pourrez pas servir le Seigneur, car c'est un Dieu saint, c'est un Dieu jaloux, qui ne supportera pas vos révoltes et vos péchés"... Le peuple dit à Josué : "Non, car nous servirons le Seigneur". Josué dit au peuple : "Vous êtes témoins contre vous-mêmes que c'est vous qui avez choisi le Seigneur pour le servir" »* (Jos 24, 19 et 21-22). Le choix est l'expression de la liberté, que n'a pas omise la bénédiction élective première et que n'a pas détruite la condition misérable d'alternative seconde. Être homme, c'est continuer à pouvoir choisir sans se reposer ni sur la puissance de la grâce, ni sur la fatalité du péché, ni sur la force divine, ni sur la faiblesse humaine.

Or la morale n'est pas seulement le trouble de l'alternative, elle est aussi l'attestation du choix, dont, nous l'avons vu, l'homme veut prouver à Dieu

qu'il est capable de le prendre, de le préférer, de l'affronter et de l'endurer. Car il revient au choix libre de l'homme moral de défier le doute provocateur que Dieu profère à son endroit. Vivre moralement est ainsi témoignage d'humanité rendu par ceux-là mêmes qui se sont manifestés perclus d'alternatives hésitantes, méfiantes et reculantes.

Nous tenons ainsi les deux bouts de la morale : sa misère, quand elle chavire dans le naufrage calculeur du « ou bien... ou bien » ; sa grandeur, quand elle manifeste que rien ne supprime jamais pour l'homme, pour tout homme, en tout temps et en tout lieu, le choix. Ce choix est toujours en situation et sous conditions, parfois amères, jusqu'à laisser le sujet dans l'inconscience de son irresponsabilité, parfois terribles, jusqu'à vouloir le priver de l'honneur de sa propre mort. Mais le choix demeure, car la création demeure et, malgré le péché, n'est pas redevenue le chaos, car tout ne s'équivalait pas, ni dans la jouissance ni dans le désespoir, car bonheur et malheur ne sont pas seulement les résultantes d'un destin, d'une distribution des cartes, sur lesquelles nous ne pouvons rien, mais aussi les conséquences de ce que fut et de ce qu'est notre liberté.

Il est remarquable que la Bible ne parle jamais abstraitement de bien et de mal, mais concrètement de bonheur et de malheur. Car il ne s'agit pas de valeurs à vénérer, mais de vies à éprouver. Une morale qui, pour se purifier de toute attirance et de toute tentation eudémoniste, mettrait résolument entre parenthèses la question du bonheur réel, se situerait aux antipodes inhumains de ce que la Bible appelle le choix. Cette position ne fait d'ailleurs que redoubler le questionnement angoissé de tant de témoins bibliques sur le malheur possible de l'homme de bien et leur interrogation furieuse sur le bonheur possible de l'homme de mal. Mais ces deux réactions n'ont jamais supprimé la présence du choix pour quiconque, en tant qu'homme, est image d'un Dieu libre, non jouet d'un destin insondable. Du maintien du choix en l'homme dépend donc la nature de celui qu'il appelle son Dieu. Je serai librement ton Dieu et tu seras librement mon peuple.

Mais nous arrivons ici à une dualité dont je ne crois pas justement qu'elle nous fasse retomber dans une nouvelle alternative ruineuse.

II

la sainteté énoncée et la bonté reconnue

Bibliquement, la sainteté n'est pas une perfection morale, mais une séparation qui restitue l'homme des alternatives confuses dans l'écoute d'une parole énoncée. C'est un petit peuple, à la nuque raide et au cœur parfois saisi de regrets et de reproches amers, que le Dieu saint convoque à une sainteté comparable à la sienne, qui comporte nécessairement des pratiques quotidiennes, pour que ses mœurs soient séparées de celles des nations qui l'environnent et le menacent. La sainteté de son Dieu et la sanctification de son peuple constituent ainsi un attelage étrange, où nous avons du mal parfois à saisir ce qui est exigence morale et ce qui est transcription rituelle, avec le risque toujours imminent que le rituel ne supplante et ne supprime le moral. Mais cet attelage structure la démarche et la marche de ceux qui croient que le Dieu vivant leur demande une conduite qui soit à la fois à son honneur et pour leur bonheur.

La sainteté est ainsi l'appel du Dieu énonciateur ; la sanctification, la réponse du peuple approuvateur. Toutes deux ne prennent leur sens que dans une contexture d'altérité, d'étrangeté, qui est pourtant lieu d'écoute et de rencontre. Ce cadre de sainteté me semble se trouver, non dit, en arrière-plan de la philosophie d'Emmanuel Lévinas : *« Le temps signifie le toujours de la non-coïncidence, mais aussi le toujours de la relation — de l'aspiration et de l'attente : fil plus ténu qu'une ligne idéale et que la diachronie ne coupe pas ; elle le préserve dans le paradoxe d'une relation différente de toutes les autres relations de notre logique et de notre psychologie... ni extase où le Même s'absorbe dans l'Autre, ni savoir où l'Autre appartient au Même »*². La sainteté se révèle ainsi comme un préalable de séparation pour une adhésion d'écoute et de pratique.

Ainsi décrite, la sainteté n'implique ni la mainmise, ni la mise à l'écart, mais la distance créatrice de relations. A cet égard, l'exhortation à être saints, comme l'article le *Lévitique* : *« Vous vous sanctifierez pour être saints, car je suis saint »* (Lv 11, 44), se perpétue dans l'exhortation à être parfaits, que formule par exemple l'évangile de *Matthieu* : *« Vous donc, vous serez parfaits comme votre Père céleste est parfait »* (Mt 5, 48). C'est une semblable invitation à vivre de la manière même dont Dieu vit, *« car il fait lever son soleil sur les méchants et sur les bons, et tomber la pluie sur les justes et sur les injustes »* (Mt 5, 45). La sainteté sépara-

2. Emmanuel LEVINAS, *Le temps et l'autre*, Paris, PUF, 1983, pp. 10 et 13.

trice de Dieu ne replonge pas l'humanité dans les alternatives du bien et du mal. Elle reconstitue l'unité de la confiance humaine envers celui qui est grâce pour tous, dont la loi elle-même est grâce pour ceux qui se réjouissent de la recevoir et de la pratiquer. Il y aurait donc un contresens à faire de la sainteté et de la sanctification qui y correspond, une perfection, ressentie certains jours comme un privilège éclatant, d'autres jours comme une charge écrasante. La sainteté est le chemin où Dieu précède l'homme qui peut lui-même le pratiquer sur sa terre : « *Où, ce commandement que je te donne aujourd'hui n'est pas trop difficile pour toi, il n'est pas hors d'atteinte. Il n'est pas au ciel. On dirait alors : "Qui va, pour nous, monter au ciel nous le chercher et nous le faire entendre pour que nous le mettions en pratique?"... Oui, la parole est toute proche de toi, elle est dans ta bouche et dans ton cœur, pour que tu la mettes en pratique* » (Dt 30, 11-14). Si la sainteté n'était pas une pratique terrestre, elle ne serait qu'un idéal en alternative morale avec le réel. D'être libre choix, elle ne devient pas pour autant une alternative rêvée et désolante. C'est la raison pour laquelle elle se monnaie aussitôt, sans pour autant se dévaluer, en une quantité de conduites quotidiennes, dont fourmillent aussi bien le Sermon sur la montagne de Jésus que le *Lévitique* de Moïse. Je n'ai pas à entrer ici dans les différences évidentes entre la séparation d'Israël au milieu des nations et la séparation de l'Église du milieu des peuples de la terre ; je veux uniquement souligner que le chemin de la sainteté séparatrice est toujours un chemin d'hommes sur la terre où marche aussi Dieu.

Mais alors, qu'en est-il de tous ceux qui ne sont pas séparés par cette sainteté, du moment qu'ils ne vivent dans aucune relation d'appel et de réponse envers un Dieu qui serait pour eux parole, et qui pourtant ne sont pas automatiquement rejetés vers le mal, qu'ils ne pratiquent d'ailleurs pas davantage que ne le font les appelés, les sanctifiés, les élus? Qu'en est-il des rapports entre la bonté humaine et la sainteté croyante, entre ce que Jean Ansaldi appelle l'éthique des hommes et la sanctification chrétienne³ ?

3. Jean ANSALDI, *Éthique et sanctification*, Genève, Ed. Labor et Fides, 1983. Ce livre est très pertinent, même s'il me semble trop distinguer ce que l'on a assurément trop confondu.

doxologie

Je m'en tiendrai à deux brèves réponses.

Il faut noter tout d'abord que la présence de la bonté, au sens de la pratique du bien, est constamment reconnue dans les deux Testaments de la Bible chez des hommes et des femmes qui n'appartiennent pas au peuple de la sanctification, même si cette découverte est le plus souvent indiquée par Dieu lui-même à ceux qui auraient tendance à transformer l'élection des uns en exclusion des autres : « *Alors (devant Corneille, « centurion de la cohorte appelée l'Italique »), Pierre ouvrit la bouche et dit : " Je me rends compte en vérité que Dieu est impartial et qu'en toute nation, quiconque le craint et pratique la justice trouve accueil auprès de lui " »* (Ac 10, 34-35). L'impartialité est une des perfections, souvent oubliée, de Dieu. La bonté est une des perfections, toujours reconnue, de l'homme. Quiconque fait le bien est aimé de Dieu : occasion à saisir, non pas pour disqualifier les saints, ni exalter les hommes, mais pour louer Dieu. Le bien n'a nul besoin d'être une pierre d'attente du saint, une latence de son imminence encore anonyme. Quant à la sainteté, pourquoi dirigerait-elle une suspicion hargneuse à l'égard de la bonté, de ce qu'on appelait autrefois les vertus des païens, devenues aujourd'hui les qualités des incroyants ? La bonté de quiconque offre toujours, où que ce soit, l'occasion d'une louange non comparative, sans le retour à la fatale alternative entre le mauvais croyant et le bon athée. La bonté humaine existe en soi : sa reconnaissance ne donne pas lieu à des comparaisons, mais au remerciement pour ceux qui sont bons.

Il s'ensuit que, sans doute, la solution n'est pas à rechercher du côté d'une sainteté qui se trouverait supérieure à la bonté, ni du côté d'une morale judéo-chrétienne qui dépasserait en excellence et en originalité toutes les autres morales humaines. Ce serait courir deux grands risques : celui de vouloir visibiliser la foi dans des œuvres qui en deviendraient probatrices, et celui aussi d'oublier l'immédiateté de la doxologie, de la louange envers Dieu, au profit des méandres douteux de l'alternative dubitative et forcément mélancolique : si la bonté existe aussi en dehors de la sainteté, pourquoi alors et de quel avantage cette dernière ?

La simple réponse ne serait-elle pas aussi doxologique ? La sainteté renvoie l'homme vers la louange de Dieu et le dispense de toute estimation de son éventuelle bonté, comme aussi de sa probable perversité. Celui qui est saint ne médite pas de celui qui fait le bien, du moment qu'il connaît, par sa propre expérience, de quoi nous sommes faits et combien toute suffisance est aussi destructrice que toute insuffisance. La sainteté des pécheurs

andré dumas

grâciés invite ainsi la bonté à ignorer elle-même le bien qu'elle fait, justement pour continuer à le faire.

La sainteté énoncée vit de son rapport avec la grâce de Dieu. La bonté reconnue donne l'occasion de louer pour toute extraterritorialité, non confessante, non confessée, non confessionnelle, de cette même grâce. Car la présence du Dieu vivifiant dépasse sa nomination sanctifiée. Mais il est bon de pouvoir, librement peut-être, nommer un jour celui dont le Fils « *est passé partout en bienfaiteur* », comme Pierre le disait à Corneille (Ac 10, 38). Car la nomination de la sainteté de Dieu est aussi offerte à toute bonté humaine.

andré dumas

e.h.

N° 274 Novembre/Décembre 1983

LE NEUVIÈME PLAN : LECTURES EN PLEINS ET EN CREUX

Les traits nouveaux de la planification française, par B. CAZES

Le neuvième Plan : une perspective d'Outre-Manche, par P. HOLMES

Les enjeux de politique industrielle dans le neuvième Plan, par G. LE GUELTE

Réflexions sur le neuvième Plan, par A. BIENAYME

Entre la Chine et l'Inde : le Bouthan, par P. KAPLANIAN

Nationalisations et développement régional, par R. BRUN

Conjoncture économique et financière, par A. CEDEL

Chronique industrielle, par J. DE BANDT

FAITS ET TENDANCES

Réflexions sur la différence, par M. COLOMB

Les effets des entreprises multinationales sur l'emploi en France, par H. PUEL

Pétrole et développement : à propos de la conjoncture actuelle, par P. VERNET

Décentralisation et politique sociale, par AMADEUS

économie et humanisme

14, rue Antoine Dumont - 69372 Lyon Cédex 08 - C.C.P. Lyon 1529 - 16 L

	France	Etranger
Numéro (franco de port)	35 F	38 FF
Abonnement 1984	200 F	250 FF

est-il permis le sabbat de faire le bien ou le mal ?

1e Spontanément on n'rait pas chercher dans cette brève péricope (Marc 3, 1-6) l'un des éclairages les plus définitifs sur la position de Jésus face à la question du bien et du mal. Ce commentaire veut mettre en relief l'importance de ce récit qui est le point culminant d'une série de cinq épisodes conflictuels. Elargissant la controverse avec les Pharisiens sur la guérison le jour du sabbat, Jésus articule étroitement l'instance du bien et du mal avec l'urgence de sauver ou de faire périr une vie et il soumet ces deux couples antithétiques à la question du permis où se révèle la tension inhérente à toute loi. Devant le silence de ses adversaires, il prend lui-même la place centrale qu'occupent dans cette scène une loi réduite à la faiblesse du pur interdit et une main totalement inerte : il se désigne ainsi comme source du commandement nouveau qui rend libre et comme puissance qui rend vivant le corps entier et non seulement l'une de ses parties. Finalement c'est la présence de Dieu qu'il donne à reconnaître en lui pour provoquer ou la foi ou le refus. Dès les premières pages de l'évangile sont donc fixés les termes d'un débat où le bien et le mal n'ont rien d'abstrait, puisque le processus est amorcé qui conduira Jésus à la mort et, à travers elle, à la vie dont cette guérison n'est que la figure.

Six versets seulement, écrits aux premières pages de son évangile, suffisent à Marc pour poser la question du bien et du mal. Voilà qui pourrait justifier l'opinion couramment reçue selon laquelle ce livre rapide et même heurté est trop populaire pour offrir au théologien la profondeur mystique des longs discours du quatrième évangile ou la réflexion solidement argumentée des épîtres pauliniennes. Cependant, le lecteur attentif reconnaîtra à quelques indices que la guérison de l'homme à la main desséchée occupe une position suffisamment affirmée et marquée dans l'ensemble du Nouveau Testament pour que le sens à y découvrir dépasse de loin le simple émerveillement devant une transformation miraculeuse. Dans l'évangile de Marc, en effet, le récit et la controverse qui l'accompagne s'achèvent avec la décision prise par les Pharisiens et les Hérodiens de faire périr Jésus. L'enjeu de cet épisode serait donc au cœur de la Bonne Nouvelle qui proclame la mort et la résurrection. De plus, les deux autres synoptiques, reprenant ce miracle, lui accordent diversement la même place de faveur : chez Matthieu comme chez Marc, la mort de

Jésus est recherchée à partir de ce moment (12, 9-14) et, bien que Luc reporte à plus tard la fatale résolution des chefs du peuple, l'épisode de l'homme à la main desséchée (6, 6-11), comme controverse sur une guérison accomplie un jour de sabbat, est le premier d'un genre qui se répète avec insistance dans deux autres passages de son évangile : la femme courbée (13, 10-17) et l'hydropique (14, 1-6). Enfin, si Jean ignore cette guérison, il propose en contre-partie deux autres récits qui, certaines transformations ayant été opérées, présentent des structures analogues : la guérison du paralytique de Bethzatha et celle de l'aveugle-né sont accomplies toutes deux un jour de sabbat ; l'une, comme en Marc et Matthieu, éveille pour la première fois chez les Juifs le désir de faire périr Jésus ; l'autre suscite une longue controverse, d'abord chez les Juifs entre eux, puis entre ceux-ci et l'aveugle, enfin avec Jésus en personne.

légalité et règlement de compte

L'exégèse historique a reconnu avec justesse que l'histoire de l'homme paralysé de la main ne suivait pas le modèle habituel des récits de miracle. La controverse, qui recouvre l'ensemble des six versets, suffit déjà à signaler cette originalité qu'une analyse rapide des positions occupées par les différents acteurs manifeste encore davantage. Le malade dont la volonté est absolument passive ne prend l'initiative d'aucune démarche, ne demande aucun miracle. Obéissant seulement à l'ordre que Jésus lui donne, il vient se jeter *au milieu* pour y étendre la main et porter à bout de bras devant tous le mal qui doit être guéri¹. Sans projet ni programme, pur objet d'une transformation qu'il n'a demandée ni voulue, il occupe la place du destinataire du bienfait ; moins encore, puisqu'il demeure silencieux jusqu'à la fin, il représente la seule tâche à accomplir.

A l'opposé, les observateurs de la scène dévoilent par leur silence le programme qu'ils poursuivent : *accuser Jésus* (3, 2). Pour que l'accusation puisse être portée, il faut la fonder sur une autorité supérieure reconnue par tous. La loi mosaïque interdisant d'œuvrer le jour du sabbat remplit, comme agent de persuasion et instance d'interprétation, la fonction du destinataire. C'est par son pouvoir impérieux que les Pharisiens sont poussés à épier celui qui, sous leurs yeux, pourrait la transgresser ; c'est en son nom qu'ils le jugent. Cependant la transgression effective du précepte

1. Tous les textes de guérison un jour de sabbat que nous avons cités plus haut présentent la même particularité : abordé par Jésus qui prend l'initiative du miracle, le malade n'en fait jamais la demande.

sabbatique modifie le programme des rigoureux gardiens de la loi : entrés seulement pour accuser, ils sortent pour rechercher *les moyens de faire périr*. La loi dont l'un des buts est de maintenir la vie peut donc produire la mort, surtout lorsqu'elle est gauchie par une sévérité perverse, discrètement indiquée par le terme grec qui, dépourvu de connotation juridique, signifie ici « faire périr » (*apollumi*) et laisse entendre que le désir des Pharisiens tend davantage vers un vil règlement de compte que vers une condamnation à mort légale.

quand la parole est d'or et le silence de plomb

Face aux Pharisiens, Jésus met en place un double programme. Avec l'un, de dimension pragmatique, il transforme un corps malade en un corps sain. Par l'autre, de dimension cognitive, il amène ses observateurs à se prononcer sur la possibilité ou l'interdiction de la guérison qu'il a décidé d'accomplir. Les Pharisiens sont donc mis par leur opposant en place de destinataires qui peuvent accorder ou refuser la compétence du devoir-faire au thaumaturge et juger de la validité de son action. De ce fait, la question paradoxale que pose Jésus déplace sensiblement la loi du lieu qu'elle occupe dans le programme des Pharisiens. Tandis que, du côté de ceux-ci, le précepte du sabbat dans sa stricte formalité est la référence ultime qui décide à l'action ou en dissuade et permet d'évaluer la situation, la question de Jésus, superposant la problématique du bien et du mal à celle du permis, contraint les Pharisiens à faire de la loi non plus l'instance, mais l'objet d'interprétation.

C'est ici que prend sens une opposition structurante du texte : le silence des espions et la parole de Jésus. Les Pharisiens, muets sur toute la durée de cet épisode, posent la loi du sabbat au-dessus de tout acte humain à tel point que le commandement, n'ayant même pas à être formulé (3, 2), est réduit pour eux au contenu d'un savoir abstrait, pur énoncé, sans effet de parole, dont le jugement ne peut être que de condamnation. Au contraire de ses opposants qui se nient comme interlocuteurs, Jésus, par sa question, s'empare de l'énoncé du précepte pour lui conférer une instance d'énonciation qui ne relève pas de la simple répétition d'un savoir acquis. L'acte de parole par lequel il reprend le commandement surgit, en effet, de cette marque intérieure par laquelle s'exprime la différence opératoire entre le bien et le mal chez tout sujet de la loi : « *Ce qui est permis le jour du sabbat, est-ce de faire le bien ou de faire le mal ?* »

le cercle et les parallèles

Devenue alors parole par la question de Jésus, la loi, dite et entendue, descend des hauteurs d'un savoir où les Pharisiens la tiennent à l'écart : mise au centre de la communication et du jeu des relations comme la main desséchée étendue au milieu de l'assemblée, elle est offerte à l'interprétation des Juifs réunis autour d'elle. Ainsi, de deux manières profondément contradictoires, se structure l'espace symbolique de cette petite synagogue de Galilée. Jésus met en mouvement les rapports qui unissent, dans le cercle, la circonférence avec son centre. Il invite le malade assis au bord de l'assemblée à venir au milieu, là où la différence entre le bien et le mal assigne la loi. De ce centre où lui-même se campe en juge, il fait circuler son regard de colère autour de ceux qui l'encerclent. Les Pharisiens, par contre, dressés sur les bords dans un silencieux face à face, détruisent la mobilité du cercle où tous les points communiquent et jettent des regards parallèles fuyant ceux de leur contradicteur.

Par le jeu des préverbes, le texte signale assez bien la différence que ces deux regards instaurent entre leurs organisations contraires de l'espace. Tandis que les Pharisiens espionnent à l'écart (*paratèréo*), c'est-à-dire parallèlement à ce qui se joue au centre, veulent voir sans être vus, savent sans être interpellés, Jésus promène son regard tout autour (*périblépo*), passant point après point sur chacun de ces visages qui dessinent la périphérie (3, 5). Qu'on ne se méprenne donc pas : l'opposition spatiale que le texte construit ne joue pas entre le centre (Jésus) et la circonférence (les Pharisiens), mais entre deux rapports : la mise en relation de tous les points du cercle par Jésus et l'écart maintenu par les autres entre deux positions qui jamais ne se rejoignent ni ne communiquent.

le cœur, la main et le regard

Cette différence spatiale que structurent deux regards contraires permet de mieux prendre en compte les figures du corps que le texte met en place. Si le regard de Jésus trace le mouvement qui va du centre au pourtour, sa parole, quand elle interroge l'assemblée, déplace la loi, des bords où elle est sue par la foule assise en cercle, au milieu où elle doit être entendue et interrogée. Ces mouvements, rayonnant autour de la main desséchée, signe de la différence à reconnaître entre le bien et le mal, manifestent l'existence d'un lieu central où la parole et le corps animé par le regard se rencontrent pour se soumettre à une loi dont la lettre ne tueait point.

A l'opposé, les Pharisiens insensibles au mal exhibé sous leurs yeux et mis en demeure d'entendre la vérité de la loi signifient par leur silence que leur position est celle d'un point aveugle où ne peuvent se rejoindre en un effet de parole ni le corps malade ni la question de Jésus ni ses regards enflammés. Ce point aveugle sur lequel rien ne peut venir poser son empreinte, le texte le qualifie de *cœur endurci* (3, 5). Masse inébranlée qui ne supporte aucune perte, ce cœur se nie comme point central dès lors que, fuyant la question du bien et du mal, il s'écarte du cœur de la loi².

Tous deux pétrifiés, la main et le cœur se répondent. Sans l'un et l'autre, la loi qui a besoin d'un cœur qui l'entende et d'une main qui l'accomplisse demeure lettre morte. Mais paradoxalement, dans le contexte de cette péricope, une main inerte et malade pourrait être jugée plus apte à observer formellement le précepte du sabbat que celle, trop agile, des disciples qui, dans le passage précédent, ont arraché des épis le jour saint (2, 23-28). Jésus demande seulement qu'on se détermine par rapport à ce mal dont l'origine est inconnue, mais qui s'impose à tous comme donnée première dès l'ouverture de cette scène : « *Il y avait là un homme paralysé de la main* » (3, 1). Celle-ci est montrée avant que la dureté du cœur ne soit reconnue parce que l'une, en révélant l'autre, désigne à la loi et au sujet de l'éthique leur vraie place. Entre la main raidie et le cœur endurci, la question de Jésus, en effet, accomplit un parcours où se déploie la loi sous-tendue par ces deux extrêmes : d'un côté, un mal reconnu qui peut être guéri et, de l'autre, un mal qu'engendre le commandement réduit à la formalité de son énoncé. La question de Jésus qui demande à la foule de choisir entre les deux indique le lieu du véritable problème.

du permis et du défendu

Cette interrogation est d'une structure fort complexe, car elle rassemble en un seul énoncé trois problématiques qui se superposent en se distinguant et dont la formulation peut être ramenée à ces trois couples d'opposition : permis / (défendu ?), bien / mal, sauver une vie / la tuer. Par la conjonction de ces trois séries, la question ne supporte pas une réponse simple par oui ou par non : elle oblige le sujet qui accepte d'y répondre

2. Marc ne note pas la figure qui serait le contraire du cœur endurci. Mais l'Ancien Testament l'a déjà construite : c'est le *cœur circoncis* dont parlent Jr 4, 4 ; Dt 10, 16, etc. Paul développe cette image dans son *Épître aux Romains* (2, 25-29) dont on pourrait dire qu'elle est toute entière un long commentaire de notre péricope.

à choisir l'énoncé de sa vérité sans appliquer automatiquement un code qui, fonctionnant sur le modèle de l'imaginaire, autoriserait le permis, interdirait le défendu et permettrait d'accéder sans médiation au savoir ultime du Souverain Bien.

Quand il fait porter le premier membre de son interrogation sur le *permis*, Jésus ne précise pas à quel autre terme il l'oppose : est-ce le défendu, l'obligatoire ou le facultatif ? Nous ne le savons pas. Reconnaissons seulement que, parmi les modalités du devoir, il retient celle qui laisse le sujet libre de se déterminer selon l'autonomie de sa propre volonté, sans qu'il soit contraint par l'obligation ni empêché par l'interdiction. Mais au simple plan logique, le permis n'entre en contradiction exclusive qu'avec l'interdit, non mentionné ici, sur lequel les Pharisiens jugeront pourtant leur adversaire. La question ainsi introduite laisse entendre que toute loi, quelle qu'elle soit, révèle une tension : puisqu'elle *permet*, la loi est liée à la nature de la liberté humaine d'où elle tire sa force ; mais, étant tout au plus capable de freiner le mal et non de l'extirper, elle fonctionne aussi comme un moindre bien, puisque, en *interdisant*, elle ouvrira toujours un passage à la transgression et à la faute³. Choisisant avec le permis la force de la loi, Jésus, par mode de sous-entendu, met en garde ses adversaires fixés sur l'interdit de n'en retenir que la faiblesse qui pourrait alors être la cause de leur chute.

le bien et le mal

La question de Jésus, attendue dans ce contexte quand elle interroge sur le permis, devient surprenante dès lors qu'elle soulève le vaste problème du bien et du mal qui dépasse de beaucoup l'enjeu d'une simple guérison. La surprise s'accroît encore devant l'alternative posée avec une candeur naïve, à moins que ce ne soit avec une sournoise ironie : doit-on faire le bien ou le mal ? La réponse supporte si peu l'hésitation que la question abstraite perdrait toute pertinence si les Pharisiens ne lui opposaient justement le refus de leur silence navrant. Ils témoignent, par là, que l'articulation de la loi avec le bien et le mal n'est pas aussi évidente que le laisserait croire quiconque affirme trop simplement que celle-ci a pour but d'indiquer où sont l'un et l'autre.

En toute rigueur logique, le bien et le mal entre lesquels Jésus demande de choisir s'opposent comme des contraires incompatibles dont chacun est néanmoins indispensable pour que la signification de l'autre puisse être

3. C'est ce que Paul affirme dans une formule bien frappée : « *Je n'ai connu le péché que par la Loi* » (Rm 7, 7).

pensée. Cependant, ils ne constituent pas les termes d'une véritable alternative à laquelle le sujet n'échapperait pas. Tandis qu'entre le permis et le défendu il est inévitable de choisir, on peut toujours ne retenir ni le bien ni le mal. C'est l'option prise, du moins apparemment, par les Pharisiens qui refusent de se décider en faveur de l'un ou de l'autre, en se taisant. Abstraitemment justifiable comme beaucoup d'actes humains ni bons ni mauvais, l'absence de détermination des Pharisiens le devient beaucoup moins quand au milieu de l'assemblée la main desséchée est donnée à voir comme figure du mal à vaincre. Ce membre sclérosé n'est qu'un signifiant dont il faut reconnaître la différence d'avec d'autres signifiants : une main malade est-elle préférable ou identique à une main saine ? A moins d'une définition vaine par son indétermination, nul ne peut identifier le Souverain Bien ou le Mal Absolu. C'est donc devant ce seul morceau de chair morte et devant rien d'autre que les auditeurs de Jésus sont mis en demeure de reconnaître la différence fondamentale qui sépare le bien du mal.

Or, métonymie du mal dont la totalité est insaisissable, la main desséchée n'est même pas aperçue par les Pharisiens qui s'en remettent à une loi par laquelle ils s'imaginent posséder le signifié univoque et ultime du Souverain Bien sous la forme du devoir et de l'interdit. Ce faisant, ils détruisent la loi comme telle puisque celle-ci, dénaturée, les aveugle au point de ne plus leur faire reconnaître la différence essentielle qu'elle désigne.

faut-il tuer ou sauver une vie ?

Cette méconnaissance va produire des effets que Jésus devine si bien qu'il les annonce déjà dans la question : « *Ce qui est permis le jour du sabbat, est-ce de sauver une vie ou de la tuer ?* ». Il amplifie à l'extrême l'enjeu beaucoup plus limité de la guérison qu'il va accomplir. La vie du paralysé n'étant pas en danger, ne pas le guérir, ce n'est pas le tuer. Néanmoins, il indique par là que la *partie* de l'homme en cause dans ce récit, représentée par la main, annonce le *tout* de la vie qu'il faut sauver, puisqu'à l'inverse c'est à propos de cette même *partie* que les Pharisiens, voulant éliminer *totalemment* leur contradicteur, décident sur le champ de le faire périr.

Une nouvelle fonction de la loi est ainsi soulignée : elle est le lieu non seulement où s'opère le choix entre le bien et le mal, mais aussi où l'on se détermine en faveur de la vie ou de la mort. Fruit d'une longue rumination des législations qui l'ont précédé, le *Deutéronome* par lequel l'en-

semble des préceptes et des commandements devient loi unique, Parole déposée dans la bouche et dans le cœur, l'avait déjà affirmé : « Vois, je mets devant toi aujourd'hui vie et bonheur, mort et malheur » (Dt 30, 14-15). Cependant, comme le montre notre péricope, ce choix essentiel recèle une ambiguïté redoutable et une limite infranchissable. D'une part, le silence des Pharisiens, loin d'être le signe d'une indétermination, laisse parler la loi et celle-ci produit la mort. De l'autre, en autorisant la guérison, elle peut *permettre* de ranimer la vie d'un corps affaibli ou mourant ; en aucun cas, il n'est en son pouvoir de la faire naître.

Alors que tout le jeu des Pharisiens est de faire croire que la loi est vie, c'est le contraire qui sera révélé puisque la question de Jésus les met en face d'un choix qui conduira à la mort.

« tu appelleras le sabbat : délicieux » (isaïe 58, 13)

Que le précepte du sabbat soit le point concret de la loi sur lequel on décide de faire mourir Jésus ne peut être sans rapport avec les remarques précédentes. L'obligation du repos sabbatique promulguée au centre des Dix Commandements est le signe d'un particularisme suffisant pour que soit détruite l'idée reçue selon laquelle le Décalogue serait l'expression de la conscience universelle. Cependant, il n'est pas satisfaisant d'en conclure seulement que la mort de Jésus, décidée sur ce commandement qui n'est que celui d'un peuple, dépend tout au plus d'une contingence culturelle et des hasards d'une législation particulière. L'insistance avec laquelle trois évangélistes (Marc, Matthieu et Jean) s'accordent à mettre en rapport la résolution de tuer Jésus avec le sabbat en témoigne assez.

On a souvent remarqué que, parmi les Dix Commandements, ceux du repos sabbatique et de l'honneur dû aux parents pouvaient être rapprochés dans la mesure où, formulés positivement, ils se distinguaient des huit autres énoncés négativement. Une marque formelle demeure vide quand elle est seulement constatée : elle signale au moins que, puisqu'il y a rapport, il y a sens à chercher.

Le Pentateuque livre deux versions du Décalogue : l'une en *Exode* 20, 1-17 fonde le sabbat sur la création et le repos de Dieu au septième jour de son ouvrage ; l'autre en *Deutéronome* 5, 6-21 relie le même précepte au souvenir de la servitude et de la libération d'Égypte. Par cette double assise sur laquelle repose le sabbat, la loi promulguée fait savoir qu'elle n'est pas première : avant elle, la vie a été donnée quand le monde et

l'homme furent créés, les biens ont été octroyés quand la liberté fut accordée. En ce point, les commandements positifs de l'honneur dû aux parents et du repos sabbatique s'éclairent singulièrement l'un l'autre.

De même que l'enfant reçoit la vie en don gratuit avant de reconnaître la différence qui le sépare du père et de la mère et appelle en retour l'honneur qu'il doit leur rendre, de même, sans le don préalable de la création et de la vie, sans une expérience antérieure de la libération et une première jouissance des biens, la loi du Sinaï n'a pas de prise, l'Autre qui en est le destinataire ne peut être reconnu, l'obéissance n'est pas viable. Appuyé ainsi sur la création et l'histoire, le précepte du sabbat ne peut plus être réduit au seul particularisme d'un peuple. Il signale, au contraire, la juste position de la loi : venue après une première expérience du bien, elle a pour charge de le multiplier ; apparue après la vie, elle doit la maintenir et l'accroître, mais ne peut la donner. Parce qu'ils ne reconnaissent pas ce don préalable et s'imaginent que la vie peut naître de l'observation même de la loi, les Pharisiens retournent le contenu positif du précepte sabbatique en interdiction, son contraire, et dévoilent de ce fait l'envers du commandement qui, dès lors, ne maintient plus la vie mais engendre effectivement la mort.

Il y a ici plus grand que le temple

Parce qu'il est régulièrement répété et donc interrompu chaque soir du septième jour, le sabbat manifeste dans sa nature de rite sa propre imperfection. Cette répétition rituelle signale en effet le côté figé de la loi, l'impuissance de celle-ci à contenir en elle-même et continuellement le don de la vie qu'elle ne fait que commémorer et le maintien du bien que le commandement permet seulement d'assurer. La main desséchée est une figure éloquente de cette infirmité : inapte à travailler les six jours de la semaine, ce membre inerte et sans vie est le mieux fait du monde pour observer le repos sabbatique. Le paradoxe alors se renforce : certains vont décider que le jour du sabbat, quand la libération d'Égypte est rappelée, quand le don de la vie à la création du monde est célébré, il est interdit de guérir et de *sauver une vie*⁴.

4. Dans l'épisode de la guérison de la femme courbée, Luc explicite clairement ce paradoxe (13, 10-17). Il fait dire au chef de la synagogue : « Il y a six jours pour travailler. C'est donc ces jours-là qu'il faut venir pour vous faire guérir et pas le jour du sabbat ». De même, Jean laisse entendre que, selon une certaine interprétation de la loi, le meilleur observateur du sabbat, c'est le paralytique croulé sur son grabat (5, 1-18).

On peut donc à bon droit se demander laquelle, de la loi ou de la main desséchée, est la plus infirme. Toujours est-il que si Jésus place l'une et l'autre au milieu de l'assemblée, c'est que toutes les deux doivent être guéries. Et puisqu'elle nécessite, elle aussi, une guérison, la loi témoigne de son incapacité à procurer le salut. Pourtant, loin d'être vaine ou mal-faisante, elle permet de discerner ceux qui le désirent et ceux qui le refusent : le rapport de l'homme au salut se révèle dans l'attitude qu'il prend à l'égard de la loi. Si cette révélation est au cœur de notre texte, le moment où elle se produit devient un moment unique. Dévoilant, en effet, par son regard de colère l'endurcissement des cœurs, Jésus campé au milieu de la foule est alors lui-même la loi puisqu'il juge ses adversaires sur la manière dont ils comprennent son action. La position centrale marquée avec tant d'insistance par le texte revêt ainsi une signification insoupçonnée. En ce lieu où Jésus ravive un membre desséché et juge ses tacites contradicteurs, se manifeste la présence de Dieu puisque, pour la première fois, la vie n'est pas donnée avant que la loi n'apparaisse, mais qu'en la même personne il y a regroupement de l'une et de l'autre. Matthieu dirait : « *Il y a ici plus grand que le Temple* » (Mt 12, 6). Le salut est alors donné quand, par la foi, on reconnaît cette personne ; il est refusé quand on la rejette.

l'annonce de la résurrection

Cependant, ce sabbat particulier où dans l'espace clos d'une synagogue inconnue de Galilée Jésus révèle la Présence et invite tous à la reconnaître dans la foi n'est qu'un moment inachevé, indice d'un possible qui n'est pas encore parfaitement réalisé. D'une part, en effet, en guérissant la main, Jésus ne sauve qu'une partie et non la totalité de l'homme, il ravive un membre mais ne donne pas la vie à un corps mort. La totalité se dessine seulement en filigrane du texte quand Jésus dit à l'homme : « *Lève-toi* » (3, 3). Ce verbe (*égeirein*) qui, dans le grec du Nouveau Testament, signifie aussi « ressusciter des morts », annonce le moment de la résurrection comme accomplissement parfait de la vérité qui ne se joue ici qu'en figure. D'autre part, la main, la loi et Jésus sont tour à tour appelés à occuper le centre : c'est beaucoup pour une position si étroite. Il faudra qu'à un moment fixé l'unité se fasse et que, sans que rien des trois ne soit perdu, le centre où s'opère la guérison soit tenu par un seul. Cela aura lieu quand Jésus occupant la place de la main infirme et celle du péché, « *prendra sur lui toutes nos maladies* » (Is 53, 4), quand lui qui est la loi sera condamné par la loi pour que celle-ci, ayant perdu

le permis, le bien et le mal

le pouvoir mortel du précepte, soit ensuite retrouvée guérie, forte d'une puissance qui lui était jusqu'alors inconnue : celle de donner la vie et de ressusciter les morts⁵.

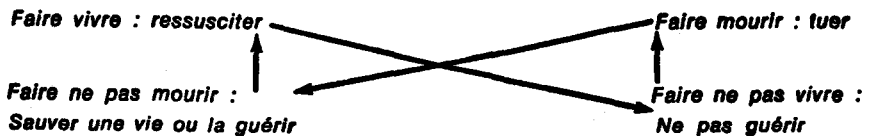
Tant que ce moment unique, annoncé ou accompli, n'a pas été reconnu par la foi, « le commandement qui doit mener à la vie se trouve mener à la mort. Car le péché, saisissant l'occasion, séduit par le moyen du commandement et, par lui, donne la mort » : « Une fois sortis, les Pharisiens tinrent aussitôt conseil avec les Hérodiens contre Jésus sur les moyens de le faire périr »⁶.



Qu'est-ce donc que le bien ? Le Nouveau Testament ne nous en donne pas de définition. Sans la loi, nous ne pouvons pas y accéder ; par elle nous pouvons le manquer ou, bien plus, lui préférer le mal. Le disciple est seulement invité à reconnaître par la foi Celui qui est en même temps la loi et la vie et à imiter sa liberté. Mais désormais absent, Celui-ci n'a laissé au fond des cœurs circoncis que son Esprit dont on ne sait ni d'où il vient ni où il va, mais qui fait sourdre en eux les sources où ils goûtent au bien.

françois martin

5. L'analyse que nous faisons de l'opposition entre vie et mort s'appuie sur le carré sémiotique suivant :



Les Pharisiens occupent tour à tour les deux positions de droite (deixis négative) : ils *ne font pas vivre* en refusant la guérison, ils *font mourir* lorsqu'ils prennent la décision de tuer Jésus, décision dont les effets ne seront réalisés qu'à la fin de l'évangile. Jésus n'occupe vraiment qu'une seule position : *guérir ou sauver une vie* (subcontraire dans la deixis positive). La résurrection n'est qu'annoncée de la manière que nous avons dite.

6. D'après Rm 7, 10-11 ; Mc 3, 6.

LE SUPPLÉMENT

N° 147 - Décembre 1983

MORALE CATHOLIQUE - MORALE PROTESTANTE

Jacques DESSEAUX, La théologie morale dans le dialogue œcuménique

André DUMAS, A chaud et à froid, l'accentuation de certaines de nos divergences morales

René SIMON, Pierre REMY, Approche théologique de la morale, point de vue catholique

Eric FUCHS, Pierre GISEL, Les fondements théologiques de la morale, point de vue protestant

Xavier THEVENOT, Réactions d'un théologien catholique : loi rationnelle et ecclésialité

Jean ANSALDI, Réactions d'un théologien réformé : éthiques et ruptures

Charles E. CURRAN, Analyse américaine de la lettre pastorale sur la guerre et la paix (USA)

Roland J. CAMPICHE, Hans Balz PETER, Pratique de l'éthique sociale, ou : peut-on moraliser le système bancaire suisse ?

Tribune de recherche : Christian DUQUOC, Situation de la théologie en France
Bulletin d'éthique et de théologie morale : René SIMON (1^{re} partie)

Les Editions du Cerf, 29, boulevard La Tour-Maubourg - 75340 Paris Cedex 07
Abonnement France 126 F TTC Etranger 151 F HT - C.C.P. La Source 32.139.05 E

CROIRE AUJOURD'HUI

NOVEMBRE 1983

Que faire pour les pauvres : les études à partir
des inégalités et les remèdes

Henri PÉQUIGNOT

Caractéristiques ecclésiales
de la pénitence-réconciliation

Pierre TRIPIER

Masturbation, relations sexuelles précoces

Pierre RÉMY

Les temps liturgiques : l'Avent

Jacques HAMAIDE

14, rue d'Assas - 75006 PARIS - C.C.P. Croire aujourd'hui Paris 3352.27 H
Abonnement : France : 103 F Etranger : 140 F
Le numéro : 10 F 15 F

chronique de théologie morale

Une dizaine d'ouvrages alimente cette chronique, répartis à égalité entre ceux qui s'attachent à des problèmes particuliers et ceux qui traitent de morale fondamentale. Commençons par les premiers.

points chauds

Après **Mariage chrétien, modèle unique ?**, qui avait fait quelque bruit, Michel Legrain revient sur le sujet en rassemblant neuf articles qui sont presque tous parus au cours de ces trois dernières années¹. La diversité des thèmes étudiés illustre bien à quel point le mariage est une réalité-carrefour où se rencontrent quelques-unes des plus profondes mutations de notre époque. De l'intégration du plaisir dans la vie du couple aux difficultés découlant de la législation canonique, des vastes perspectives de la théologie de l'Alliance aux impasses pastorales créées par les coutumes polygamiques chez les chrétiens d'Afrique, tous les points chauds sont ici abordés. L'intention manifeste de l'auteur est de ne pas écraser ce qu'ils ont de problématique sous les affirmations doctrinales. Sa connaissance du dossier et surtout son expérience dans les organismes de préparation au mariage le conduisent à signaler clairement les inadéquations du droit et les blocages de situations douloureuses, en distinguant ce qui remettrait en cause l'essentiel de la position catholique sur ce sacrement et ce qui relève de contingences historiques qui ont été fixées en pratiques et en codes. Faire la part de l'histoire et de la sociologie dans la question du mariage, c'est aussi espérer que son évolution théologique et juridique n'est pas achevée. Que l'on pense, en particulier, à la doctrine actuelle selon laquelle tout engagement matrimonial entre deux baptisés est nécessairement ou un sacrement ou un concubinage, quoi qu'il en soit de leur foi réelle. Une invitation à

reprandre la réflexion sur le « droit au mariage » est également l'une des pistes qu'ouvre ce livre avec détermination, mais aussi avec une claire conscience de la patience que ce travail réclamera. M. Legrain ne promet pas de « solutions nettes et définitives ». Sont-elles même souhaitables en cette matière ?

Il semble que Marie Zimmermann manifeste une plus grande hâte de voir juristes, sociologues, théologiens se mettre d'accord sur les questions posées par le phénomène croissant des couples stables non mariés². Son livre, fort bien documenté, évalue avec précision cette progression et en cherche la signification par rapport aux autres évolutions socio-culturelles de notre société. Mais il pose aussi des jalons pour que de nouvelles dispositions juridiques, tant civiles qu'ecclésiastiques, prennent en compte cette réalité. On peut toutefois se demander si espérer que « *les contours vécus dans ces nouvelles formes de vie* » trouveront bientôt leur expression institutionnelle n'est pas un peu optimiste : les mouvements sociologiques ne conditionnent le plus souvent les instances idéologiques que par des processus historiques aussi longs qu'aléatoires. En tout cas, si la théologie du mariage développée après le concile de Vatican II a amorcé des évolutions, elles ne vont pas tellement dans le sens souhaité par l'auteur.

Bien qu'il ne soit certainement pas dans l'intention de Xavier Thévenot de renforcer la collusion entre morale chrétienne et sexualité, déjà trop répandue dans la mentalité courante, on regrette que l'extrême généralité du titre **Repères éthiques** couvre presque exclusivement des réflexions sur les problèmes sexuels et affectifs³. Il s'agit d'articles adressés à des publics assez divers qui sont rassemblés dans un ordre qui, à mon avis, ne s'impose pas

1. M. LEGRAIN, **Questions autour du mariage. Permanences et mutations**, Mulhouse, Ed. Salvator, 1983, 157 p.

2. M. ZIMMERMANN, **Couple libre**, Strasbourg, Cerdic Publications, 1983, 140 p.

3. X. THEVENOT, **Repères éthiques pour un monde nouveau**, Mulhouse, Ed. Salvator, 1982, 167 p.

toujours : ainsi, pourquoi la première partie (Questions d'anthropologie sexuelle) n'accueille-t-elle pas le texte sur les pulsions et la culpabilité, et surtout l'important article paru dans **Concilium** « Christianisme et épanouissement sexuel » ? Cette remarque de détail vise, au-delà de cet ouvrage, la propension actuelle à réunir rapidement en un tout des éléments de réflexion disséminés dans des revues ou dans des conférences, avec ces deux risques symétriques : les nombreuses redites et les inévitables lacunes, pour lesquelles les auteurs quêtent nos excuses (« on comprendra que, dans les limites d'un simple article, il ne soit pas possible de... »). On est évidemment encore plus frustré lorsqu'on est en face d'une pensée qui, comme celle-ci, ne trouve pas son rythme en butinant, mais porte au contraire le souci d'approfondir et de nuancer chacune de ses positions. Mais il faut la créditer de chercher avant tout à ouvrir des chemins d'avenir, que ce soit à partir d'analyses théoriques appuyées sur les sciences humaines, en particulier la psychanalyse, ou à travers des propositions plus concrètes enracinées dans la tradition spirituelle du christianisme. S'il est sans complaisance pour ce qui est identifié comme illusions ou errements, l'auteur ne recule pas devant des sujets difficiles et rarement traités, comme les amitiés féminines des prêtres ou le transsexualisme, par exemple. Quant à la question de la régulation des naissances, dont on ne dira pas qu'elle est négligée par les instances catholiques, on peut craindre que la position ouverte qui était défendue en 1982 en vertu de la « loi de gradualité » (p. 82), se laisse aujourd'hui moins facilement mettre au compte du magistère, après des déclarations récentes qui appellent les couples chrétiens à rien de moins qu'à l'héroïsme.

On retrouve les mêmes qualités de sérieux sans jargon dans trois conférences de Xavier Thévenot qui sont rééditées après une première publication en plaquette par le Centre Jean Bart⁴. Cette brève mise au point se

compose d'appréciations sur les remises en cause actuelles de la notion et du vécu du péché, ainsi que de sa théologie, d'une approche d'inspiration analytique sur le péché originel considéré comme péché-type, et d'une lecture chrétienne finement conduite qui est consacrée à des mises au point sur la culpabilité, sur la connaissance toujours relative qu'on a de la réalité du péché en soi-même et sur l'ambiguïté des divers signes ou symptômes de l'existence du péché.

Sur le même sujet, l'objectif du dossier de Bernard Marliangeas, présenté avec un sens pédagogique remarquable, est de mettre en rapport les mécanismes de la culpabilité et le sens chrétien du péché⁵. Mais, comme entre les deux termes, dont chacun fait l'objet des première et troisième parties, le chemin n'est pas rectiligne, la problématique du passage de l'un à l'autre est centrée sur la question de la « névrose chrétienne », abordée à partir des analyses d'Antoine Vergote. Éclairée par ces données anthropologiques, la démarche proprement chrétienne du pardon, qui englobe l'aveu et la réconciliation, nourrit une théologie vivante du sacrement de pénitence et inspire des indications pastorales fortifiant l'espérance de celui qui se reconnaît pécheur.

feux croisés

Pierre GRELOT, **Problèmes de morale fondamentale. Un éclairage biblique** (Recherches morales), Paris, Ed. du Cerf, 1982, 289 p.

Jean ANSALDI, **Ethique et sanctification** (Le champ éthique), Genève, Ed. Labor et Fides, 1983, 199 p.

Christos YANNARAS, **La liberté de la morale** (Perspective orthodoxe), Genève, Ed. Labor et Fides, 1982, 252 p.

La lecture conjointe de ces trois ouvrages de morale fondamentale fait jaillir assez d'étincelles pour qu'il me semble intéressant d'en

4. X. THEVENOT, **Les péchés. Que peut-on en dire ?**, Mulhouse, Ed. Salvator, 1983, 84 p.

5. B. D. MARLIANGEAS, **Culpabilité, péché, pardon** (Dossiers libres), Paris, Ed. du Cerf, 1982, 136 p.

proposer un compte rendu sous forme de confrontation, bien qu'aucun n'ait été conçu dans une optique œcuménique et n'ait besoin de faire-valoir pour livrer ses richesses propres. Si leur source évangélique est commune, les milieux culturels et les horizons confessionnels dont chacun se réclame pour expliquer l'agir chrétien sont si différents que ce dialogue, même s'il est un peu forcé, devrait relancer l'intérêt du lecteur et stimuler la réflexion du théologien.

Rassemblant des publications antérieures qui se situent dans la ligne de la production catholique post-conciliaire, P. Grelot veut éclairer par l'Écriture, *norma normans* de la foi, les grands thèmes anthropologiques et éthiques sur lesquels cette tradition s'appuie : l'idée de nature et le fondement des normes, la question du Décalogue et de la Loi nouvelle, le bien et le mal selon l'Évangile et le droit de l'Église de préciser le contenu objectif de l'un et de l'autre. L'ensemble relève de ce qu'on pourrait appeler théologie biblique, ce qui ne signifie pas que tous les exégètes, y compris catholiques, soient d'accord avec telle ou telle analyse et même avec la visée épistémologique de fond dans sa manière de se rapporter à la Bible pour en tirer une éthique chrétienne. Les spécialistes en discuteront ; les moralistes retiendront de la plupart de ces monographies qu'elles proposent une mise en place équilibrée et ouverte des principes qui commandent la morale la plus largement enseignée dans le catholicisme actuel. Ils en attribueront le mérite soit à l'enracinement de la pensée de l'auteur dans la « tradition apostolique », selon son expression favorite, soit à la forte imprégnation thomiste de sa théologie, soit plutôt aux liens étroits qui se tissent entre les deux. Sur les retombées pratiques et les formulations contemporaines divergentes des problèmes théoriques abordés, si le texte est laconique, les notes par contre prolifèrent où se concentrent les saveurs multiples, souvent piquantes, des prises de position personnelles de l'auteur. Mais la question des relations entre l'espérance chrétienne et les espoirs humains, thème sur lequel P. Grelot travaille depuis

longtemps, se trouve plus développée dans son opuscule récent qui traite du rapport de l'Église avec les sociétés temporelles à la lumière des principaux textes du Nouveau Testament, après avoir proposé une méditation sur la spécificité de l'espérance chrétienne face au mystère du mal et une autre sur la libération des hommes et le salut en Jésus-Christ⁶. Même si elle n'est nullement suspecte de verser du côté des théologies de la libération, la doctrine ici défendue sur l'articulation du théologal et du moral ne serait certainement pas acceptable pour le pasteur J. Ansaldi ; la même distance se retrouverait d'ailleurs sur la possibilité de déterminer adéquatement l'agir individuel et collectif par l'Écriture et sur le devoir des Églises d'enseigner une morale valable pour tout homme. L'un et l'autre se veulent pourtant fidèles à la Bible : ce qui laisse penser qu'il doit bien exister une médiation, qu'elle soit formalisée ou non, entre le texte scripturaire et sa lecture théologique.

Le livre de J. Ansaldi est construit sur l'opposition annoncée dans le titre entre la sanctification, à laquelle tout chrétien est appelé par la force et la logique même de la *sola fide*, et l'éthique qui se définit par l'ensemble des valeurs communes aux humains appartenant à une civilisation donnée. Suivant une méthode typologique, l'auteur développe les caractéristiques des deux termes en faisant un inventaire biblique et historique qui assied la thèse de leur irréductibilité. Dans la dernière partie, où les sujets agissants sont réintégrés en leur histoire concrète, il finit par montrer comment les deux pôles se retrouvent en « symphonies et tensions ». Cet effort rigoureux pour interpréter la distinction radicale et l'impossible séparation du *saint* et du *bon* déploie l'un des axes possibles — plus luthérien que calviniste — de la morale protestante. La sainteté est la valeur qui mesure le service « icono-sacerdotal » spécifique au chrétien uni au Christ qui est l'unique Image et l'unique

6. P. GRELOT, *Espérance, liberté, engagement du chrétien*, Paris, Montréal, Médiaspaul, Ed. Paulines, 1982, 151 p.

Prêtre : porter la création devant Dieu et Dieu devant la création. Par contre, l'éthique, dont le statut est foncièrement provisoire depuis la Résurrection, ne peut s'unifier qu'autour d'une idole (idée du Bien, impératif de la raison pratique, utopie sociale...) qui coordonne rationnellement les valeurs, sans qu'aucune altérité ne parvienne à en irradier le champ. Sur cette base, rien ne s'oppose à ce qu'on affirme que, si l'histoire humaine a un sens éthique, « elle est devenue théologiquement insignifiante » (p. 159), ni à ce que l'Eglise soit invitée au « silence éthique » (sauf à l'approche de seuils critiques, aux moments d'urgence, moyennant toute sorte de précautions). Si le domaine propre de la sanctification est ouvert et couvert par la foi seule, celui de l'éthique met en œuvre la seule raison, avec ses instruments et les risques inhérents à sa liberté. En cette distinction, on aurait pu reconnaître un pan de l'armature théorique qui structure la synthèse thomiste et se laisse deviner dans maintes pages de P. Grelot (consistance des réalités créées, autonomie de la raison dans son ordre, pertinence du jugement pratique pour identifier les valeurs naturelles...), si précisément le rapport de la raison et de la foi, de la nature et de la grâce, n'était ici défini à l'inverse, à savoir comme une coupure qui ressortit « au non-être du monde, à son incrédulité » et dont on ne peut pas parler rationnellement, pas plus que du péché et du mal (p. 184). Finalement, l'auteur préconise « une éthique privée et publique désécusée par refus de la motiver en Dieu » (p. 193). On est donc loin de la perspective communément admise dans la tradition catholique ; encore plus loin, s'il est possible, du courant qui alimente l'Éthique (toujours écrite avec majuscule) de Ch. Yannaras, laquelle est essentiellement trinitaire, eucharistique et ecclésiale, comme il sied à une théologie orthodoxe.

Par rapport aux précédents, cet ouvrage se distingue par deux intuitions de base qui seront abondamment développées pour montrer comment l'Église libère la morale du formalisme et de l'utilitarisme : (1) l'existence humaine ne doit plus être identifiée à l'ind-

vidu en sa réalité biologique et sociale, mais à « l'hypostase personnelle » qui a son origine dans l'amour créateur de Dieu et sa fin, déjà là, dans la vie éternelle avec lui ; (2) il faut remplacer les catégories « conventionnelles », comme le bien et le mal, par les réalités ontologiques que sont l'altérité, la liberté et la communion, modalités d'une existence « théandrique » pour laquelle il n'y a plus ni corruption ni mort. Les chapitres les plus enrichissants, par exemple sur les « fols en Christ », sur la dimension liturgique et cosmique de l'Éthique, sont pénétrés de la pensée des Pères grecs, saint Augustin étant dénoncé comme « la source de toute altération de la vérité ecclésiale en Occident » (p. 138, note 10). La pratique chrétienne est dessinée en un tableau assez contrasté : empreinte de délicatesse, de liberté, voire de douce fantaisie, et en même temps soutenue par une exigence ascétique centrale, inévitable, puisqu'elle est le prolongement nécessaire de l'eucharistie dans le quotidien. Autre originalité : la priorité de l'Église sur l'Écriture ayant été posée d'entrée de jeu, les références scripturaires sont pratiquement absentes, sauf à propos de la loi (pp. 159-163) et on ne trouvera pas trace de théologie biblique. L'Occidental qui voudrait se défendre contre le sentiment d'étrangeté qui l'envahit tandis qu'il avance dans sa lecture sera vigoureusement reconduit à en mesurer la hauteur et la profondeur par une main qui soulignera avec de plus en plus d'insistance les déviations, trahisons et hérésies dont sont responsables le catholicisme et le protestantisme, par rapport à la vérité de « l'Église indivise ». Ces deux formes de christianisme sont, de surcroît, à l'origine du rationalisme ambiant et des deux totalitarismes qui, s'étant partagé le reste du monde, ont commencé de corrompre même les pays orthodoxes. Cette démonstration ouvertement apologétique culmine dans l'exaltation de Byzance (« Durant mille ans, Byzance met en œuvre dans les dimensions du monde habité la liturgie dynamique de la communion eucharistique », p. 202), dans la confrontation de l'art byzantin et de l'art gothique (expression de la « centralisation totalitaire » de Rome) et dans la comparaison de l'iconographie orientale avec le

naturalisme de la peinture religieuse en Occident qui a oublié, dès le XIII^e siècle, « *la vérité hypostatique et ecclésiale* » au profit de la performance individuelle. A ceux qui se demanderaient encore avec angoisse où et quand Jésus instaurera son Royaume, il reste donc à rêver qu'un Orient-Express, remontant les âges, les dépose un beau matin en ce pays qui « *réalise l'assomption du physique, du déraisonnable et du grégaire et leur transfiguration en communion, en Histoire Sainte, en divino-humanité* » (p. 203). Ces considérations historico-ecclésiales ne sont pas impertinentes, s'il est vrai que la morale ne se confine pas dans le règne des principes, mais ne prend son sens que par le règne des fins : à ce titre, il est toujours instructif de voir où conduisent les principes, que ce soit en leurs applications dans l'histoire effective des hommes ou, comme ici, dans les constructions imaginaires des auteurs.

Ces trois floraisons indépendantes bien que nourries de la même Parole de Dieu, avec leurs profonds désaccords et leurs rencontres bilatérales, prétendent donc chacune traduire l'authenticité évangélique à travers le système éthique qu'elles présentent. Il me semble que plusieurs questions insistent et rebondissent, après le triple traitement dont elles ont fait l'objet. A la complexité des rapports entre une morale chrétienne et la révélation biblique ne rendent entièrement justice, à mon avis, ni la légitimation (un peu télécommandée) de la tradition catholique par l'autorité (d'une exégèse) de l'Écriture, ni la grille de la *sola fide* qui « *ne supporte pas d'être un article à côté d'autres et n'est féconde qu'en structurant tout le discours théologique* » (p. 59), ni la subordination de la norme scripturaire à la réalité historique de l'Église. Le fonctionnement idéologique de chacun de ces types de discours devrait être soupçonné un peu plus systématiquement. Sur les points qui relèvent directement de la théologie morale, comme le thème de l'homme-image de Dieu, les rapports entre la nature et la grâce, la visibilité des médiations du salut, le rôle public de l'Église et son droit d'intervention dans les

questions éthiques, on n'est pas étonné que les positions protestantes s'écartent nettement des deux autres, lesquelles ne divergent pas pour autant par de simples nuances ; on n'est pas davantage étonné des rapprochements possibles entre J. Ansaldi et Ch. Yannaras quand ils évaluent la signification de l'histoire « profane » comme théologiquement nulle et quand ils chargent les théorisations scolastiques et l'ecclésiologie romaine d'une lourde responsabilité dans le dévoiement du message de Jésus. Par contre, leurs appréciations sont tout à fait antithétiques à propos du phénomène du piétisme : prise au sérieux à la fois de la temporalité humaine (dans la ligne de Calvin) et de la subjectivité (dans la ligne de Luther) pour l'un, « *corrosion et annulation de la vérité du salut et de l'événement de l'Église* » (p. 123) pour l'autre. Ces lignes de partage sont bien connues : elles délimitent des aires confessionnelles qui ne devraient pas oublier ce qu'elles ont de sectoriel et d'inachevé, même dans le champ éthique, du fait de leurs divisions. Pour le moraliste, plus intéressantes encore que les confrontations au plan des théories seraient des analyses pluri-disciplinaires portant sur les différences de comportement individuel et collectif qui, dans la mesure où elles existent effectivement, seraient à mettre en relation avec les positions spécifiques de chaque confession. Pour s'en tenir à ces trois livres qui ne réfléchissent explicitement que sur les fondements de la morale chrétienne, à les étudier de front, il apparaît avec plus de relief à quel point tout discours, d'aussi haut qu'il veuille prendre le réel, est limité, conjoncturel, déterminé par des pré-supposés, souvent tacites, jusque dans les justifications les plus « autorisées » qu'il apporte à ses choix et à ses exclusives. Cette remarque ne tend pas à contester à quiconque le droit de porter des jugements de valeur et de chercher à les fonder dans l'Écriture, elle ne fait que rappeler la nécessité d'un recul critique pour que s'accomplisse effectivement un travail de vérité. Cette exigence n'est certainement pas la dernière d'une éthique qui se voudrait évangélique, à voir comment Jésus lui-même s'y est pris.

patience dans l'esprit

Ce n'est pas un hasard si cette chronique s'achève sur un essai de Roland Sublon : celui-ci montre comment l'Écriture fonde une éthique qui s'oppose justement au discours univoque du positivisme et il dénonce ces « querelles de lecteurs où aucun des sujets ne pose la question de sa propre lecture, persuadé qu'il est de tirer avec un savoir de surface la vérité du fond de son puits » (p. 131) ⁷. La question qui sous-tend l'ensemble du livre est celle du sujet de l'éthique, plus précisément de l'éthique chrétienne. Son parcours « du Bien à la Loi » est scandé par trois statuts successifs du « référent » par rapport auquel la moralité se définit : dans la tradition aristotélico-thomiste, c'est le Bien, objet d'un savoir rationnel et fin dernière du vouloir, identifié finalement à Dieu. A partir des Lumières, dont l'aube avait déjà pointé avec l'affaire Gallée et dont le midi, en matière éthique surtout, brille avec Kant, le référent est mis à la question : réduit à la logique a priori de la raison pratique, il ne peut plus fonder l'action sur une représentation du Bien ou sur l'idée de Dieu ou de la Nature, mais sur une pure croyance, formellement universelle, qui postule l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu. Les sciences humaines achèvent cette transformation de l'univers de la substance et de la cause en un monde de relations de plus en plus complexes qu'il est impossible de surplomber pour le connaître en sa globalité. Lorsque, avec Marx, les déterminismes économiques et sociaux de la conscience morale et de l'action auront été pris en compte, surtout lorsque l'analyse freu-

dienne aura fait apparaître par son travail sur le langage que la division de l'Autre détermine celle du sujet et celle de l'objet du désir, le référent sera dit barré. Le souverain Bien s'étant révélé inaccessible ou fantasmatique, la loi qui renvoie toujours à un manque fonde alors une éthique de la signifiante. Pour le chrétien, c'est l'Esprit qui en serait le référent. L'une des raisons pour lesquelles ce livre me paraît salubre, c'est qu'il s'efforce de penser la coupure entre *vérité* et *savoir* en morale et d'en tirer quelques conséquences capitales, en particulier celle de donner son aire de déploiement à l'ordre symbolique : en dehors de lui, parler d'une éthique du sujet n'aurait pas plus de sens que de parler d'un sujet de l'éthique. Certes, le survol d'histoire de la philosophie court trop vite : l'auteur signale lui-même l'aspect « bricolé » de la notion d'aristotélico-thomisme qu'il emprunte à des manuels néo-scholastiques ; mais, en la réutilisant sans la critiquer davantage, ne la réanime-t-il pas ainsi pour un nouveau bail ? La lecture des pages sur la psychanalyse est ardue pour les non initiés au lacanisme, par excès de concision. Cependant, il ne faut pas oublier que l'ambition de ce livre était seulement, si on peut dire, d'introduire à l'immense travail qui reste à faire pour qu'une éthique universelle succède à une éthique chosifiante, tribale, négatrice d'elle-même, pour que le dressage fasse place à la libération et qu'à une morale référée au seul savoir se substitue l'éthique prophétique d'une vérité en devenir parce que toujours mi-dite et à re-dire (p. 134). Où l'on retrouve les questions semées au long de ces quelques lectures, et la nécessité de la patience, parce que la durée est une condition de toute vie et souvent l'unique moyen de reconnaître, à leurs fruits, le bien et le mal.

7. R. SUBLON, *Fonder l'éthique en psychanalyse. Du Bien à la Loi*, Paris, FAC Éditions, 1982, 138 p.

michel demaison

comptes rendus

Marcel LEGAUT, *Méditation d'un chrétien du XX^e siècle*, Paris, Ed. Aubier-Montaigne, 1983, 314 p.

Ceux qui connaissent M. Légaut le retrouveront intégralement dans cette méditation de quelques textes évangéliques, qui se veut très personnelle, voire subjective, et doit plus au cheminement spirituel de l'auteur qu'à une quelconque analyse exégétique. Elle le conduit néanmoins, et peut conduire d'autres croyants, à une intelligence plus intime de ce que fut Jésus en son temps et de ce qu'il doit être aujourd'hui pour nous. Cette lecture de l'Évangile s'avère tonifiante en même temps que décapante pour la foi, ramenant celle-ci à son jaillissement primordial.

Il faut cependant émettre une réserve de fond, à nos yeux capitale. Le discrédit systématique jeté sur le passé ecclésial du christianisme, alors stigmatisé par les mots de doctrine et de discipline, tourne au cliché ou au slogan, d'autant plus qu'il ne s'appuie sur aucune référence historique. L'auteur suspecte notamment les « croyances chrétiennes », qui reflèteraient un âge pré-scientifique révolu entaché de religiosité naturelle, voire d'idolâtrie ancestrale. L'enseignement même de Jésus, tel que l'ont consigné les premiers témoins, en serait fâcheusement affecté, voire faussé. Si cet héritage ecclésial peut aider le « spirituel » au seuil de son cheminement, il tend de plus en plus à devenir un handicap aujourd'hui pour le véritable disciple de Jésus, qui doit s'en dégager pour s'accomplir en la vérité de son être.

Nous ne pouvons partager vraiment cette position. La foi, même la plus personnelle et la plus intériorisée, a un contenu objectif (comment s'exprimer autrement ?), celui du Credo, sans cesse réapproprié et approfondi en Eglise, en continuité homogène avec la tradition issue des Apôtres. On se demande s'il en est encore ainsi chez M. Légaut, qui laisse planer çà et là un doute subtil sur des points fondamentaux, tels la divinité du Christ ou sa résurrection. Ces vérités sont pour une part à redécouvrir personnellement, mais la route a été balisée par ceux qui nous ont précédés dans la foi, laquelle est essentiellement post-pascale. M. Légaut préfère ne parler que de Jésus en sa conscience intime et suspecte a priori toute croyance ou doctrine sur le Christ.

Sur la morale et les pratiques chrétiennes, y compris les engagements socio-politiques des chrétiens trop souvent entachés, nous dit-on, de néo-messianisme ou axés sur de folles et vaines chimères, il y aurait aussi beaucoup à dire. Passons. Tournée vers un Royaume tout intérieur, cette quête fortement individualisée n'évite les écueils du subjectivisme que par la qualité spirituelle qui l'anime. Elle peut ainsi contribuer à la ré-appropriation dont nous parlons, à condition que le lecteur ne se laisse pas égarer en ce retour à l'essentiel.

Paul-Henri COUTAGNE

Jean CALLOUD, François GENUYT, *La première Epître de Pierre. Analyse sémiotique (Lectio divina)*, Paris, Ed. du Cerf, 1982, 219 p.

Ce livre se présente comme le fruit d'un travail de groupe. Sensible à la rigueur, à la sobriété et parfois à la beauté du style, je soupçonne que le travail de réécriture a été considérable. L'ouvrage n'est pas un compte rendu, même sérieusement revu : il est une œuvre originale. Et les auteurs ont d'autant plus droit à l'attention des lecteurs qu'ils nous offrent le premier commentaire sémiotique d'un écrit intégral du Nouveau Testament. Avouant d'entrée de jeu mon amateurisme en méthode sémiotique, je me garderai d'entrer dans des discussions sur l'usage rigoureux ou non de l'analyse. Par honnêteté, je porterai mon attention sur les effets repérables au niveau du commentaire pour un lecteur non spécialiste. Sans effort, je me situe donc parmi les lecteurs auxquels s'adresse normalement cette collection de vulgarisation.

J'ai lu l'ouvrage à deux reprises, non tant en raison de sa difficulté réelle que de son intérêt. La seconde lecture n'a en rien changé mon jugement positif. En effet, malgré le caractère aride de la méthode, malgré l'usage de termes directement transposés du grec (j'aimerais qu'ils fussent mieux expliqués pour faciliter la tâche du lecteur : j'ai dû recourir au dictionnaire), cette analyse n'est pas de lecture plus ardue que celle des commentaires historico-critiques. Ceux-ci sont souvent ennuyeux ; aussi ne les lit-on pas, on les consulte. Rien de comparable pour ce livre : il soutient la lecture discursive. Le retour au texte, l'ascèse par rapport aux excursus hors frontière invitent à une attention soutenue. La

logique immanente au discours contraint à s'attacher à sa progression, comme on le ferait pour un roman policier bien construit. Le procès de lecture produit un « suspens » tel que le lecteur, pris au jeu, ne s'arrête pas au milieu du parcours.

Il s'agit bien d'un procès. Les destinataires de la **lettre de Pierre** sont les sujets d'un conflit. Régénérés par la grâce de Dieu signifiée au baptême, ils vivent le salut dans le « différé », c'est-à-dire au cœur d'une épreuve. Le différé du salut les incite au doute et les convie à la fascination de l'immédiat que le programme païen proclame. Le propos du narrateur, en vertu de sa fonction de porte-Parole, est de persuader les lecteurs que la foi et l'espérance surmontent le doute en fonction de ce que le Christ, auquel les croyants emboîtent le pas, a accompli. La division des séquences établit par quelle stratégie le narrateur conforte la foi et l'espérance des fidèles, par référence aux témoins passés et par appel à la sanction à venir. La logique païenne mène à la répétition et à la mort : elle trame du vent. Le programme chrétien, assumant positivement la souffrance, conduit déjà à la joie et à la vie.

Ce bref résumé d'une théologie du différé, de l'épreuve et de la souffrance cache les richesses du commentaire. Je veux cependant signaler deux passages qui m'ont paru remarquables : sur l'échange entre l'or et le sang (pp. 104-109) et sur le Christ souffrant (pp. 152-163). J'ai été personnellement d'autant plus attentif à cette analyse qu'elle soutient l'une des thèses de R. Girard sur le caractère fallacieux de la notion de victime expiatoire appliquée à Jésus mourant (p. 155). J'achève par une question : n'étant pas expert en analyse sémiotique, j'ai été plus sensible à la construction « théologique » qu'à la méthode. Cette construction m'est apparue tellement proche de ce que, par ailleurs, je sais de certains courants philosophiques et théologiques contemporains qu'un doute s'est glissé dans mon esprit. Pour l'éloigner, j'ai relu le texte de la **Première de Pierre**, sans commentaire. J'avoue à ma honte qu'il m'a semblé assez banal. Mon doute a redoublé : cette théologie si rigoureuse, si sophistiquée sur certains points, si moderne, si admirablement critique à l'égard de l'immédiateté et de l'impatience « messianique », est-elle simplement mise au jour par l'analyse ? Ou provient-elle d'une importation inconsciente ? Je me refuse

à répondre à cette question, peut-être naïve. J'attends que la comparaison avec d'autres analyses sémiotiques d'écrits du Nouveau Testament, élaborées par des auteurs de culture différente, apaise mon doute ou au contraire, ce qu'à Dieu ne plaise, l'exacerbe.

Christian DUQUOC

Agnès GUEURET, **L'engendrement d'un récit. L'évangile de l'enfance selon saint Luc**, Paris, Ed. du Cerf, 1983, 319 p.

Pour la première fois, une femme publie dans la collection *Lectio Divina*. L'événement serait banal si cet ouvrage venait simplement s'ajouter à la littérature nombreuse que le petit monde masculin des exégètes a déjà publiée dans cette collection. Il l'est moins si on considère que l'auteur, en mettant en œuvre les principes de l'analyse sémiotique, donne à ses savants confrères des leçons de rigueur méthodologique que ceux-ci gagneraient à retenir.

Consacré à **Luc 1 et 2**, le livre est divisé en trois parties de longueur inégale. La première et la plus longue étudie la composante syntaxique du texte, c'est-à-dire les rapports qu'entretiennent entre eux les différents actants et les transformations qu'ils subissent. Ainsi, entre le vieux couple (Elisabeth-Zacharie) et le jeune (Marie-Joseph) des ressemblances sont mises en évidence : marginalisés par l'âge ou leur situation maritale, tous deux attendent un enfant dont les valeurs recouvrent l'objet de la quête imprécise ou pressentie du peuple de Jérusalem, des bergers, de Syméon et d'Anne. Des différences cependant se font jour. Le récit de la venue de l'enfant pour l'un et l'autre couple développe surtout le moment du contrat et celui de la sanction où le sujet accepte ou refuse le programme à lui proposé et interprète positivement le don qui lui est fait : dans cet espace, le récit définit sémiotiquement la foi comme acceptation de l'objet (enfant) et reconnaissance du pouvoir du destinataire (Dieu) de la part des sujets de l'action. Or, le récit construit pour les deux couples des parcours inversés : Zacharie qui n'a pas cru part d'une position de non-sujet, incapable d'interpréter le pouvoir de Dieu, à une position de sujet de la reconnaissance, capable de prophétiser, tandis que Marie, instituée dès le départ sujet du croire, voit peu à peu suspendu son pouvoir d'interpré-

tation des événements pour finir en une position de non-sujet, incapable de comprendre la réponse de son fils retrouvé au Temple. A la fin de ces deux chapitres, Marie et Joseph représentent donc les valeurs négatives opposées aux nouvelles que propose le jeune Jésus. Les deux enfants aussi sont comparables : dans une même relation avec le peuple en attente ou étonné, ils sont porteurs des mêmes valeurs. Cependant les structures syntaxiques du récit situent Jésus en position supérieure à celle de Jean. Ce dernier vient en vue d'un faire (1, 16-17), alors que Jésus est qualifié dans l'être (2, 40-52), comme si, déjà constitué en héros compétent, il avait auparavant réalisé sa performance et que, dès le commencement, l'évangile se situait à la phase finale du récit, celle de la sanction ou reconnaissance du héros. Enfin, l'analyse syntaxique met en évidence, derrière les différents actants, la place que le texte assigne au lecteur et par laquelle la fonction persuasive du discours se manifeste. Le récit de la foi des acteurs a pour but de faire croire le lecteur.

L'analyse sémantique dévoile le système de valeurs que le texte articule. Cette deuxième partie de l'ouvrage démontre de manière irréfutable, et à l'encontre de nombreux exégètes classiques dont R. E. Brown est le meilleur représentant, que les Cantiques, loin d'être des pièces rapportées, sont une partie intégrante et nécessaire du texte, car c'est en eux que se donne à lire la structure élémentaire du sens sans laquelle le récit ne peut s'engendrer. Le lecteur curieux de l'acuité de l'analyse sémiotique remarquera avec intérêt les observations faites au sujet des toponymes : Jérusalem, Nazareth, Bethléem. Ces lieux se définissent par le texte avant de référer aux réalités géographiques. A ce titre, les performances qui s'y déroulent, les diverses appellations qui les désignent, non seulement les intègrent au réseau de valeurs que le texte construit, mais les fait passer d'une signification positive à une autre, négative, au gré des transformations. Que ceux qui craignent l'aridité technique de la méthode admirent comment elle fait surgir des structures profondes du texte la beauté d'une image qu'une autre lecture risque de perdre, faute de se donner les moyens de la découvrir : comme la mangeoire où est déposé l'enfant, les

bras de Syméon figurent tous ceux qui, marginaux et fils du peuple en attente, accueillent le salut.

Une dernière et brève partie situe le texte dans le cadre de l'énonciation, c'est-à-dire, approximativement, dans la relation instaurée entre l'auteur et le lecteur. Pour ce type d'analyse, l'évangile de Luc offre l'avantage de commencer par un prologue qui définit les rôles du lecteur et du narrateur. Raconter l'évangile, c'est entrer dans un processus d'interprétation dont la réussite est manifestée quand le destinataire du message devient à son tour annonceur et narrateur. Le parcours que Luc comme récepteur de la Parole, puis évangéliste, a accompli, est celui que tout lecteur, derrière la figure de Théophile, devra poursuivre. Ces remarques soulignent l'importance de l'acte d'énonciation dans tout discours de l'historien et signalent aux exégètes historico-critiques que la prise en compte de la situation de discours est devenue aujourd'hui une tâche incontournable de leur démarche.

Bien que ce livre puisse rebuter, par ses schémas et ses équations, les amoureux de la phrase trop coulante, sa richesse pédagogique le met à la portée de tous ceux qui désirent apprendre à lire avec rigueur. En effet, comme l'écrit P. Geoltrain dans la postface, « le langage technique » ici utilisé « n'est ni plus difficile ni plus ésotérique que celui de la grammaire apprise à l'école ». Il a le mérite, que nulle autre méthode de lecture textuelle n'a acquis, d'être fondé sur des critères entièrement formels qui en garantissent sinon la totale scientificité, du moins l'objectivité, sans étouffer l'intuition du chercheur. C'est dire que l'exégète sérieux ne peut plus se tenir à l'écart des méthodes sémiotiques, pas plus que, dans un autre domaine, le lecteur moderne des mythes ne peut ignorer les travaux de Dumézil, de Lévi-Strauss ou de Vernant. Remercions donc A. Gueuret d'avoir accompli sur un texte limité un travail aussi riche et rigoureux et espérons que les Editions du Cerf qui ont commencé, avec **La première épître de Pierre** de J. Calloud et F. Genuyt, à publier des analyses de ce type continueront de proposer ces lectures fondamentales qui renouvellent le questionnement des autres méthodes, sans les exclure.

François MARTIN

AMÉRIQUES LATINES A LA UNE

I. VOYAGE AU BOUT DE L'AMÉRIQUE CENTRALE

Une poudrière politique - **Nicaragua** - La stratégie nord-américaine - Les religions tiers-mondistes

II. LA REVOLUTION PAR LE HAUT

Le **Chili** quadrillé - **L'Argentine** et ses Malouines - **L'Uruguay** ou les avatars de la tradition démocratique - Au **Pérou** : une démocratie sans charme - Garcia Marquez à La Havane

III. FORMES DE CITOYENNETÉ

Du populisme à l'autoritarisme - **La Colombie** : démocratie restreinte et oligarchie - Le **Mexique** après l'ère pharaonique - le **Brésil** et ses phantasmes

IV. LE DEVELOPPEMENT A PERTE

La volonté aveugle de progrès - Indiens et paysans

par Gilles Bataillon, Leonardo Boff, Philippe Burin des Rozières, Guillermo Cabrera Infante, Gérard Challand, Marilena Chaui, Eduardo Colombo, Enrique Krauze, Luciano Martins, Jean-Claude Masson, Jean Meyer, Olivier Mongin, José-Miguel Oviedo, Octavio Paz, Daniel Pécaut, Alfredo Rodriguez, Danubio Torres Fierro, Roberto Santana, Jean-Louis Schlegel, Mario Vargas Llosa et Gabriel Zaïd.

Ce numéro (320 p.) : 64 F

Abonnements	France	Ordinaire	330 F	Etranger	340 F
		Soutien	500 F		500 F
		Etudiants	264 F		272 F

ESPRIT - 19, rue Jacob - 75006 Paris - OCP 1154-51 w - Tél. 633.25.45

notes de lecture

théologie

D. BONHOEFFER, **De la vie communautaire**, Paris, Genève, Ed. du Cerf, Labor et Fides, 1983, 142 p. Méditation sur la vie d'une communauté et son déroulement quotidien, ouverte sur l'extérieur athée et épanouie dans le Livre.

G. BONNET, **Au nom de l'Eglise, quelle morale ?**, Paris, Ed. Le Centurion, 1980, 271 p. Effort pour différencier foi et morale en précisant les principes de leurs rapports dans l'accès à Dieu.

G. CASALIS, **Luther et l'Eglise confessante**, Paris, Ed. du Cerf, 1983, 146 p. Réédition corrigée d'un texte de 1962, plein de sympathie critique et appuyé sur une bonne connaissance du dossier.

C. E. R. I. T. (dir. M. Michel), **Pouvoir et vérité (Cogitatio fidei)**, Paris, Ed. du Cerf, 1981, 266 p. Un parcours important pour une question philosophiquement et théologiquement difficile. Les chapitres consacrés à la Bible et aux traditions catholiques et protestantes sont les plus capables de relancer la réflexion.

Y. CONGAR, **Diversités et communion. Dossier historique et conclusion théologique (Cogitatio fidei)**, Paris, Ed. du Cerf, 1982, 260 p. Un recueil consciencieux et éclairant de travaux de séminaire. Si le parcours historique est fort intéressant, la théologie me paraît hésitante et en décalage par rapport à lui. C'est la rançon d'un genre littéraire trop lié aux contraintes scolaires, mais cette hésitation est aussi une ouverture à une forme moins classique de théologie œcuménique.

J. DANIELOU, **Essai sur le mystère de l'histoire**, Paris, Ed. du Cerf, 1983, 341 p. Réédition d'un classique ouvrant la théologie catholique à une structure non ontologique. La pérennité et la relativité de cette réflexion se mesurent mieux avec la distance de sa première parution.

J. E. DESSEAUX, **Dialogues théologiques et accords œcuméniques**, Paris, Ed. du Cerf, 1982, 199 p. Présentation vivante du métier d'œcuméniste et des documents qui transforment peu à peu les relations entre les Eglises.

W. EICHINGER, **Erbsünden-theologie**, Frankfurt-am-Main, P. D. Lang, 1980, 285 p. Après une analyse linguistique et structurale des données chrétiennes sur le péché originel, l'auteur propose de nouveaux modèles en insérant la compréhension d'une faute à valeur collective dans le cadre des relations de domination Nord/Sud.

G. M. GARRONE, **Je suis le chemin. La clé de la morale chrétienne**, Paris, Ed. Le Centurion, 1981, 191 p. Enracinement de la morale classique dans l'Evangile et non d'abord dans la nature.

M. MICHEL, **Voies nouvelles pour la théologie (Dossiers libres)**, Paris, Ed. du Cerf, 1980, 105 p. Prise en compte lucide de l'impact des sciences humaines sur la théologie dans un style de vulgarisation.

J. MOLTSMANN, **Théologie de l'espérance**, Paris, Ed. du Cerf, 1983, 420 p. Réédition d'un classique qui permet de mesurer l'évolution d'une théologie marquée, comme l'économie, par la crise des utopies.

A. SHORTER, **Théologie chrétienne africaine. Adaptation ou incarnation (Cogitatio fidei)**, Paris, Ed. du Cerf, 1980, 179 p. Livre fort documenté qui présente diverses méthodes et soulève une question théologique ardue que l'auteur a la prudence de mettre en forme plutôt que d'en proposer une réponse. Bons éléments pour un débat non idéologique.

U. E. R. de théologie et de sciences religieuses (dir. J. Doré), **L'ancien et le nouveau (Cogitatio fidei)**, Paris, Ed. du Cerf, 1982, 258 p. Parcours universel, Extrême-Orient compris, de la catégorie de nouveauté par un grand nombre de professeurs dont certains sont prestigieux. Le caractère collectif de cette recherche sur un sujet rarement abordé fait l'intérêt principal du livre, malgré la valeur inégale des contributions.

C. WACKENHEIM, Le pari catholique (Cogitatio fidel), Paris, Ed. du Cerf, 1980, 163 p. Essai sur la notion de catholicité dans un monde éclaté. Plaidoyer pour une dialectique où l'universel cesse d'être abstrait. Recours à un christianisme pratique comme solution à la tentation unitaire qui est le contraire de la « catholicité ».

spiritualité

Saint BENOIT, Prie et travaille au milieu de tes frères. Texte de la Règle de saint Benoît traduit et présenté par F. Debuyst, Paris, Ed. Le Centurion, 1980, 94 p. Edition accessible et sérieuse d'une Règle dont la vigueur évangélique et la sagesse humaine sont toujours actuelles.

G. BESSIERE, Journal étonné 2, Paris, Ed. du Cerf, 1982, 105 p. Journal où se mêlent la douleur familiale et celle du monde dans une expérience qui se veut espérante envers et contre tout.

A. M. CARRÉ, Plus tard tu comprendras, Paris, Ed. du Cerf, 1980, 197 p.

ID., Car vous n'avez qu'un Père, Paris, Ed. du Cerf, 1981, 213 p.

Une méditation très personnalisée sur des épisodes évangéliques et un commentaire spirituel du *Notre Père*.

Y. DUBOIS, La vallée des cyclamens. Cahier d'une paysanne savoyarde, Paris, Ed. du Cerf, 1983, 215 p. La dureté et la beauté du métier de la terre dans un passé encore proche exprimées dans une foi vive.

FRANCISCAINS, La famille multiple de Saint François, Paris, Ed. du Cerf, 1981, 236 p. Ouvrage collectif sur l'histoire et le présent d'une famille aux rameaux divers dont le message originaire reste contemporain.

M.-A. de GEUSER, Lettres à ses frères, Paris, Ed. du Cerf, 1982, 229 p. Des circonstances familiales ayant empêché Marie-Antoinette de se faire carmélite, ces lettres témoignent qu'elle n'en vécut pas moins la spiritualité carmélitaine.

J.-P. JOSSUA, Prière, Paris, Ed. du Cerf, 1983, 107 p. Une belle écriture pour exprimer l'inexprimable et livrer sans exhibitionnisme la dynamique évangélique d'un choix de vie.

C. JOURNET, Comme une flèche de feu, Paris, Ed. Le Centurion, 1981, 181 p. Ces lettres du cardinal Journet témoignent de l'enracinement spirituel d'une théologie jugée classique.

D. JUDANT, Du christianisme au judaïsme, Paris, Ed. du Cerf, 1981, 216 p. Etude très documentée sur les conversions de juifs au christianisme et sur leurs motivations ; d'où son importance pour le dialogue avec les juifs croyants.

T. MATURA, Le radicalisme évangélique. Aux sources de la vie chrétienne, (Lectio divina), Paris, Ed. du Cerf, 1978, 210 p. Analyse des paroles radicales de Jésus dont se sont nourries les traditions des ordres religieux.

Dom MIQUEL, Etre moine, Paris, Ed. du Cerf, 1982, 266 p. Le Père Abbé de Ligugé présente une étude structurale du monachisme qui donne un critère de jugement possible sur l'effervescence créatrice actuelle.

Un moine bénédictin, Saint Jean de la Croix ou l'heureuse aventure, Paris, Ed. Le Centurion, 1980, 144 p. Ce livre raconte une rencontre personnelle et trace un itinéraire avant d'être une initiation à Saint Jean de la Croix.

T. PETTER, Libérer la source. La méditation, chemin de vie, Paris, Ed. du Cerf, 1982, 140 p. Dans la collection « Sagesse du corps », présentation d'un itinéraire corporel et spirituel ayant valeur de thérapeutique.

M. PRADINES, Le beau voyage. Itinéraire de Paris aux frontières de Jérusalem, Paris, Ed. du Cerf, 1982, 149 p. Ce psychologue et philosophe raconte l'itinéraire spirituel de sa vie. Document important pour la connaissance du rapport d'un intellectuel français à la foi chrétienne.

REDEMPTORISTES, Paris, Ed. du Cerf, 1982, 248 p. Présentation non anecdotique d'un mouvement religieux très vivant dans les cinq continents.

P. R. RÉGAMEY, **La vie religieuse selon Jean-Paul II**, Paris, Ed. du Cerf, 1981. Ce livre est un appel face aux déviations non évangéliques qui ont marqué un affaiblissement de la vie religieuse et il analyse le renouveau d'une doctrine enracinée dans la tradition chrétienne.

T. REY-MERMET, **Le saint du siècle des Lumières, Alfonso de Liguori**, Paris, Ed. Nouvelle Cité, 1982, 688 p. Ouvrage considérable sur un saint original du XVIII^e siècle. L'auteur a su se plier à cette discipline scientifique qu'est l'histoire, malgré son enthousiasme et sa facilité de plume.

R. RINGENBACH, **Dieu est musique**, Paris, Ed. du Cerf, 1983, 89 p. Méditation sur la musique de Mozart comme propédeutique à la connaissance de Dieu.

L. SINTAS, **Nous étions jumeaux**, Paris, Ed. Le Centurion, 1980, 81 p. Récit de la découverte douloureuse et pleine d'espoir de la jumeauté après la mort d'un des frères.

ID., **Parce qu'il nous a aimés le premier**, Paris, Ed. Le Centurion, 1981, 144 p. Ces conférences de Carême à Notre-Dame de Paris veulent être une clarification chrétienne des mots exprimant l'affectivité.

J. SULLIVAN, **Parole d'un passant**, Paris, Ed. Le Centurion, 1980, 122 p. Recueil des billets de Jean Sullivan dans *Panorama aujourd'hui*.

pastorale

A. BARDE, **L'Evangile découvert par les marginaux d'hier et espéré par ceux d'aujourd'hui**, Neuchâtel, Paris, Ed. La Baconnière, Ed. du Cerf, 1983. Ouvrage issu d'une longue fréquentation des délinquants et fondant une thérapie sociale sur la pratique de Jésus.

F. BOURDEAU, **La route du pardon, pèlerinage et réconciliation**, Paris, Ed. du Cerf, 1982, 166 p. Histoire et actualité du pèlerinage dans son lien avec l'activité pénitentielle.

ID., **L'eucharistie, Pâque du pèlerin**, Paris, Ed. du Cerf, 1981, 110 p. Présentation de l'eucharistie à partir de la mystique de l'Exode.

P. BOZ, **Tout esprit devra goûter la mort**, Paris, Ed. Le Centurion, 1980, 80 p. Livre destiné à ceux qui rencontrent des musulmans frappés par la souffrance ou la maladie ; des prières et des données coraniques sont rassemblées pour favoriser le dialogue avec les chrétiens sur ce point.

C. CHAUVIN, **Les chrétiens et la prostitution**, Paris, Ed. du Cerf, 1981. Excellente présentation d'un dossier explosif, aussi bien pour l'histoire des positions trop tolérantes de l'Eglise que pour l'indifférence aux causes socio-économiques de la prostitution.

Femmes dans la société et dans l'Eglise, Paris, Ed. du Cerf, 1980, 135 p. S'adressant aux évêques, des femmes les alertent sur la situation qui leur est faite dans l'Eglise à une époque d'émancipation féminine ; des évêques disent leur point de vue.

A. FERMET, **Célébrer la vie, libérer le Christ**, Paris, Editions Ouvrières, 1981, 112 p. Une présentation de l'eucharistie dans un contexte d'envahissement par l'audiovisuel.

F. FRANCOU, **L'Evangile d'abord**, Paris, Ed. Le Centurion, 1980, 229 p. Ce témoignage d'un prêtre qui vit parmi les pauvres du Chili fournit un document sérieux pour prendre conscience du travail missionnaire en Amérique latine.

P. GERBE, Y. DANIEL, **Aujourd'hui la Mission de France. L'espérance infatigable de l'Evangile**, Paris, Ed. Le Centurion, 1981, 332 p. Non pas le bilan d'un travail considérable, mais le récit d'une effervescence que d'aucuns croyaient amoindrie et que ce livre révèle plus vivante que jamais.

R. GRIMM, **Ce qu'aimer veut dire**, Paris, Ed. du Cerf, 1981, 201 p. Réflexion approfondie sur les rapports entre la proposition biblique de l'amour et les évolutions contemporaines en matière de sexualité.

R. PARENT, *L'Eglise, c'est vous*, Montréal, Editions Paulines, 1982. Plaidoyer rigoureux pour une Eglise plus populaire, moins hiératique et hiérarchique. Une théologie libre s'élabore à travers les ouvrages de vulgarisation nés de l'expérience et de la réflexion de l'auteur.

O. ROMERO, *Assassiné avec les pauvres*, Paris, Ed. du Cerf, 1981, 234 p. Présentation des discours et homélies d'Oscar Romero : sa lucidité et son courage dans une situation d'injustice inouïe expliquent sa mort.

M. SCOUARNEC, *Dis-moi ce que tu chantes* (Rites et symboles), Paris, Ed. du Cerf, 1981, 215 p. Sereinement, l'auteur établit les raisons de la faiblesse du chant liturgique, issue de facteurs multiples. Il propose sa voie pour accéder à une qualité supérieure.

A. TURC, *Avec un peuple nombreux, la pastorale des sacrements*, Paris, Ed. Le Centurion, 1980, 195 p. Bref traité de pastorale sacramentelle visant à réduire la dichotomie entre la vitalité sociale de l'Eglise et son expression culturelle.

bible

M. DUMAIS, *L'actualisation du Nouveau Testament. De la réflexion à la pratique* (Lectio divina), Paris, Ed. du Cerf, 1981, 117 p. L'écriture, de par son mouvement, impose une actualisation parce qu'elle n'est pas un texte mort, mais le référent d'une communauté vivante. L'auteur opte pour le rapport des Pharisiens à l'écriture et rejette le rapport figé des Sadducéens à la mémoire écrite.

L. DUSSAUT, *Synopse structurelle de l'épître aux Hébreux*, Paris, Ed. du Cerf, 1981, 202 p. Présentation très technique, utile à ceux qui connaissent les autres méthodes exégétiques.

R. KIEFFER, *Foi et justification à Antioche. Interprétation d'un conflit* (Lectio divina), Paris, Ed. du Cerf, 1982, 164 p. Ouvrage de portée œcuménique parce qu'il étudie sans préjugés confessionnels un épisode important de la primitive Eglise : le conflit entre Pierre et Paul à Antioche. L'auteur voit dans les textes de Paul s'y référant le germe de sa doctrine de la justification par la foi.

V. MORA, *Le signe de Jonas* (Lire la Bible), Paris, Ed. du Cerf, 1983, 151 p. Etude de la parole de Jésus : « *Il ne vous sera pas donné d'autre signe que celui de Jonas* ». La nouveauté du messianisme de Jésus brise le particularisme de la religion juive et ouvre l'Alliance aux païens.

sciences humaines

Collection Cerfaux-Lefort, Ed. Centre d'histoire des religions :

— C. LEROY, *Sens anthropologique et éthique du mythe navaho de l'émergence*, Louvain-la-Neuve, 1982, 95 p.

— L. PORTIER, *Christianisme, Eglises et religions. Le dossier Hyacinthe Loyson (1827-1912)*, Louvain-la-Neuve, 1981, 190 p.

— R. SMET, *Essai sur la pensée de R. Panikkar. Une contribution indienne à la théologie des religions et à la christologie*, Louvain-la-Neuve, 1981, 117 p. Ces trois contributions donnent à penser par leur sérieux que cette collection favorisera le dialogue inter-culturel et inter-religieux.

R. COMTE, *Les racines de demain ou l'avenir de la tradition*, Paris, Ed. Le Centurion, 1980, 234 p. Effort sociologique et réflexif pour situer la mémoire d'un groupe comme force créatrice et non comme obstacle à l'ouverture.

J. DECARREAU, *Byzance ou l'autre Rome*, Paris, Ed. du Cerf, 1982, 274 p. Une histoire de Byzance qui vise à donner aux chrétiens d'Occident les éléments pour comprendre l'éloignement des deux Eglises.

J. GROOTERS, De Vatican II à Jean-Paul II. Le grand tournant de l'Eglise catholique, Paris, Ed. Le Centurion, 1981, 255 p. Etude très sérieuse des formes nouvelles de gouvernement dans l'Eglise romaine. Livre passionnant pour qui s'intéresse à la stratégie politique et au droit ecclésial.

M. HEBRARD, Les nouveaux disciples. Voyage à travers les communautés charismatiques, Paris, Ed. Le Centurion, 1979, 284 p. Une géographie sympathique et honnête du mouvement charismatique et de son institutionnalisation.

P.-M. JOURJON, Iémigré, où fleurira ton soleil ? Avec les lycéens maghrébins en France, Paris, Ed. Le Centurion, 1980, 192 p. Réflexion sur la situation des émigrés de la seconde génération dont le mot « iémégritude » permettrait de fixer l'originalité et de manifester les problèmes.

C.-H. NODET, Psychanalyse et expérience humaine (Sciences humaines et religion), Paris, Ed. du Cerf, 1982, 319 p. Recueil d'articles de l'un des pionniers de la psychanalyse en France, qui ne sacrifia jamais à la technique la nécessité de penser la foi à partir des investigations modernes.

J. POTEL, Religion et publicité, Paris, Ed. du Cerf, 1981, 160 p. Etude sociologique des messages religieux, éthiques, culturels, de la publicité télévisée.

J. TOULAT, Combattants de la non-violence. De Lanza del Vasto au Général de la Bollardière, Paris, Ed. du Cerf, 1983, 221 p. Histoire des compagnons de l'Arche, des paysans du Larzac et du Général de la Bollardière dans leur opposition militante au règne de la violence.

Sixième colloque du Centre de sociologie du protestantisme, **Prêtres, pasteurs et rabbins dans la société contemporaine**, Paris, Ed. du Cerf, 1982, 260 p. Etude collective qui établit la fraternité dans la crise des ministres des trois organisations religieuses, et la déstabilisation produite par la transformation de la situation sociale. Livre très intéressant pour les responsables des groupes concernés et pour l'ensemble de leurs adeptes.

textes

JEAN-PAUL II, Laborem exercens

— **L'homme au travail**, présentation, texte et commentaire par C. E. R. A. S. et Action populaire, Paris, Ed. Le Centurion, 1982, 210 p. Le document est présenté dans la trame évolutive de la doctrine sociale de l'Eglise et dans l'environnement non moins évolutif de l'expérience moderne du travail.

— **Le travail humain**, présentation de G. Defois, Paris, Ed. Le Centurion, 1981, 108 p.

Synode des évêques, La famille chrétienne. Message du synode, discours de Jean-Paul II, lettre des évêques français, Paris, Ed. du Centurion, 90 p.

Ces deux derniers textes sont remarquablement présentés dans l'excellente collection « Documents d'Eglise ».

christian duquoc

ÉTUDES THEOLOGIQUES & RELIGIEUSES

N° 4/1983

JEAN-DENIS KRAEGE. Luther théologien de la musique

LAURENT SCHLUMBERGER. Bonhoeffer et le monachisme

FRANCIS GROB. L'image du corps et de la tête dans l'épître aux Ephésiens

DANIEL ROQUEFORT. Judas : une figure de la perversion

Tonalités de la parole

JEAN-MARC CHARENSOL. Epiphanies

Chroniques

DANIEL LYS, JACQUES PONS. Bulletin d'Ancien Testament

FRANÇOIS VOUGA. Bulletin de Nouveau Testament

Abonnement 1984 : France 95 FF - Etranger 115 FF - Ce numéro : 35 FF

Rédaction-Administration : 13 rue Louis Perrier 34000 Montpellier

CCP 268-00 B Montpellier

comité d'élaboration

Monique Abadie, Marc Ameil, André Barral-Baron, François Berrouard, Alain Blancy, Bruno Carra de Vaux, Bruno Chenu, Joël Clerget, Hugues Cousin, Michel Demaison, Christiane Dieterlé, François Douchin, Christian Dufour, François Fournier, François Genuyt, Emile Granger, François Martin, Violaine Monsarrat, Marie-France Motte, Dominique Motte, Louis Panier, Albert Provent, François Vouga, Guy Wagner.

Le Gérant : M. Demaison / Imp. Artistique P. Jacques, 73101 Aix les Bains / Dépôt légal : 4^e trim. 1983
Commission Paritaire : N° 50.845

lumière et vie

Numéros disponibles

- | | |
|--|--|
| 55 Les Eglises d'Orient | 124 Le travail |
| 56 Marie et le salut du monde | 125 Le mouvement charismatique |
| 57 Le Christ-Roi | 126 Familles |
| 61 Liberté du chrétien | 127 Médecine et société |
| 62 Jésus, fils de l'homme | 128 Intérêts humains et images de Dieu |
| 63 Laïcs et mission de l'Eglise, I | 129/130 Propriétés et biens d'Eglise |
| 66 Dieu se tait | 131 Lectures inédites du péché originel |
| 67 L'Esprit et les Eglises | 132 Démocraties chrétiennes |
| 68 La mort | 133 Le pape et le Vatican |
| 69 La liberté religieuse | 134 Jésus de Nazareth |
| 70 Sacrement de pénitence | 135 La Justice |
| 71 Théologiens et mission de l'Eglise | 136 La décision morale |
| 72 Christ notre Pâque | 137 Universalité de l'Eglise |
| 73 L'Eglise et le monde | 138 Problèmes de la mort |
| 74 Après le Concile, I | 139 Saint Paul aujourd'hui |
| 75 La prière | 140 Théologies populaires |
| 76-77 Les prêtres | 141 L'exclusion hors l'Eglise |
| 78 Satan | 142 Charité et pouvoir |
| 79 Le pèlerinage | 143 François d'Assise |
| 80 Christianisme et religions | 144 Présence de l'Ancien Testament |
| 82 Le mariage | 145 Redire la foi |
| 83 Communion des saints | 146 Le sacrifice |
| 86 Les malades | 147 La condition homosexuelle |
| 87 Il est descendu aux enfers | 148 Le spirituel autrement |
| 90 La ville | 149 Le quatrième évangile |
| 92 Israël et la conscience chrétienne | 150 Le christianisme dans la modernité |
| 98 Qu'est-ce que croire ? | 151 Les femmes : l'Eglise en cause |
| 100 Le langage poétique et la foi | 152 Violence et peur |
| 102 Droit et Société | 153/154 Les Actes des Apôtres |
| 103 Unité et conflits dans l'Eglise | 155 La religion et les médias |
| 105 Options politiques de l'Eglise | 156 Défis athées |
| 108 Le refus du passé ? | 157 Au regard des enfants |
| 110 La fidélité | 158 Martin Luther |
| 111 Ambiguïtés du Progrès | 159 Théologies d'Afrique noire |
| 112 Les Visages de Jésus-Christ | 160 Ecriture apocalyptique |
| 113 Connaître et croire | 161 Le monde, lieu d'une parole sur Dieu |
| 115 Le prophétisme | 162 Le Conseil œcuménique des Eglises |
| 116 L'identité chrétienne | 163 Foi islamique et foi chrétienne |
| 120 Théologie noire de la libération | 164 Le bien et le mal : modes d'emploi |
| 121 La montée du fascisme | Cahier à paraître |
| 122 Expérience mystique et Dieu de Jésus | 165 Jérémie, la passion du prophète |

Vente au numéro

numéros simples :

n° 1 à 100

n° 101 et suivants

numéros doubles :

n° 129/130, 153/154

Prix France

28 f

33 f

54 f

Prix Etranger

30 f

36 f

59 f

Tables des 100 premiers numéros : n° spécial : France 20 f, Etranger 22 f.

**lumière
&
vie**

**2, place galleton / lyon 2^e
france 33 f (t.v.a. incluse)
étranger 36 f**