

SOMMAIRE

L'amour de Dieu : une asymétrie radicale assumée jusqu'à l'extrême

EMMANUEL DURAND, O.P. 221

Les saints de l'extrême

FRANÇOIS DAGUET, O.P. 237

À propos du « code Maritain » décrit dans le livre de Frédéric Martel Sodoma.

Lettre de René Mougél à Jean-Luc Barré

RENÉ MOUGEL 249

Mémoire et présence du passé dans l'affectivité

MICHEL FERRANDI 257

La vie comme mission

FABRICE HADJADJ 305

Autorité de l'école et autorité à l'école

JEAN ROMAIN 325

Notes et lectures

Certaines philosophies deviennent-elles folles ?

FRANÇOIS-XAVIER PUTALLAZ 339

Bibliographie : 347

SAINTE CATHERINE DE SIENNE, *Œuvres complètes*, suivies de La vie de Sainte Catherine de Sienne par le bienheureux Raymond de Capoue son confesseur – ROLAND MEYNET, *Le Psautier, Troisième livre, Psaumes 73-89* – ANDRÉ PAUL, *Biblissimo, L'Antiquité judaïque par les livres et par les textes* – JÉRUSALEM, *Histoire, Promenades, Anthologie et Dictionnaire*.

L'amour de Dieu : une asymétrie radicale assumée jusqu'à l'extrême

Dans le livre d'Osée, divers langages de l'amour humain sont mobilisés en termes dramatiques pour mimer ou exprimer la relation du Seigneur avec son peuple. Se dégagent alors deux scénarios de l'amour divin, en attente de résolution. Osée met en scène l'amour divin pour son peuple à travers le mariage du prophète et les péripéties de son alliance conjugale avec Gomer, son épouse dissolue. La vie du prophète est une parabole vivante des rapports de Dieu avec son peuple. À cette première image s'en ajoute une seconde : celle de l'amour parental pour un fils rebelle. Sur les deux registres, domestiques, l'amour divin s'avère éprouvé mais vainqueur. Dieu aurait toutes les raisons de retirer son amour, mais il ne le fait pas. L'amour supplante la colère, même si certains châtiments sont effectifs, à des fins curatives. Dieu veut toujours reconquérir son peuple par les voies de l'amour, moyennant une sorte de désintoxication du péché.

La présente étude commence par dégager quelques traits singuliers de l'amour divin, tel qu'il est mis en scène par la prophétie transmise à Osée¹. La physionomie de cet amour est très particulière : il est terriblement lucide, affronte l'infidélité et l'hostilité, sans toutefois se décourager, bien au contraire. Par sa souveraineté, l'amour de Dieu s'avère radicalement asymétrique, au risque d'être unilatéral. Le relèvement de l'aimé et la réciprocité de l'amour sont-ils vraiment possibles ? Pour répondre à cette aporie², il faut entrer dans la geste de l'Incarnation et de la Passion. La théologie néotestamentaire de l'amour divin offre alors une résolution supérieure. Dieu s'est fait si proche qu'il est possible d'entrer effectivement, en termes humains, dans la réciprocité de l'alliance.

1. Dans cet article, j'affine et développe dans une nouvelle direction (celle de l'Incarnation) une analyse de l'amour divin brièvement esquissée dans mon ouvrage intitulé : *Les Émotions de Dieu, indices d'engagement*, Paris, Cerf, 2019, p. 105-117.

2. L'aporie possède aussi un versant philosophique : trop accentuée, l'asymétrie paraît rendre impossible ou impraticable la réciprocité. En réalité, la plupart des relations humaines atteignent une vraie réciprocité sur fond d'asymétrie assumée. Je partage ici le discernement d'Yves LABBÉ, « Apologie philosophique de la réciprocité », *Nouvelle Revue Théologique* 131, 2009, p. 65-86.

I. Un amour conjugal qui ne va plus de soi (Os 1-3)

Lorsque Dieu demande à Osée de prendre une femme se livrant à la prostitution, c'est le début de l'histoire conjugale d'Osée. Bien que la première soit la symbolisation réelle de la seconde, l'histoire d'Osée et l'histoire de Dieu n'en sont pas exactement au même stade. L'aventure d'Osée avec Gomer commence là, tandis que l'aventure de Dieu avec son peuple a déjà une longue histoire. En amont des infidélités du peuple, une élection primordiale induit une appartenance à Dieu depuis toujours (Os 11,1), alors même que l'alliance ne cesse d'être bafouée.

La prostitution de Gomer signifie les infidélités du peuple. Même lorsque Gomer a quitté sa prostitution, les trois enfants qu'elle donne à Osée sont entachés de son péché. Ils sont dits « enfants de la prostitution », alors qu'ils sont nés du mariage légitime d'Osée et Gomer. Leurs noms sont expressifs des châtiments et d'une forme de désamour de Dieu : Izréel, « Non aimée » et « Pas mon peuple ». Mais aussitôt que ces noms ont été imposés, comme autant d'expressions de dépit, leur retournement divin en bénédiction est annoncé (Os 2,1-3.25).

Il semble que Gomer ne soit pas restée fidèle à Osée. En tout cas, telle est la situation dramatique d'Israël à l'égard de Dieu. Cependant, moyennant le procès, l'humiliation publique, le dépouillement total et la privation de ses amants, l'épouse infidèle fait l'épreuve de la vanité de sa conduite³. Entravée dans la quête de ses amants, l'épouse finit par dire : « Je vais retourner chez mon premier mari, car j'étais plus heureuse alors que maintenant. » (Os 2,9) Cette parole de sagesse et de dépit augure une conversion humaine.

Mais Dieu ne se contente pas du retour contrit de la femme divagante et malheureuse. Il entend reconquérir son épouse infidèle. Ici, le couple Osée-Gomer s'efface nettement derrière le couple Dieu-Israël : « Eh bien, c'est moi qui vais la séduire, je la conduirai au désert et je regagnerai sa confiance. » (Os 2,16) L'épouse répondra avec l'élan de sa première jeunesse. L'alliance conjugale sera restaurée : « Tu m'appelleras "mon mari" et tu ne m'appelleras plus "mon baal, mon maître". » (Os 2,18) Le baal était un nom générique

désignant à la fois le maître de la maisonnée (femme incluse) et les divinités cananéennes⁴. Au lieu d'un rapport d'aliénation aux baals, l'alliance sera rétablie dans sa vérité.

Il ne s'agit pas d'un rafistolage du couple, mais d'une recreation. Les partenaires repassent par la case des fiançailles : « Je te fiancerai à moi pour toujours, je te fiancerai à moi par la justice et le droit, l'amour (*checed*) et la tendresse (*racham*). Je te fiancerai à moi par la fidélité et tu connaîtras le Seigneur. » (Os 2,21-22) Les cadeaux scellant l'engagement des fiançailles ne sont pas extérieurs. Ils coïncident avec les attributs mêmes de Dieu, selon Ex 34,6. Cela fonde la possibilité d'une vraie connaissance, avec sa connotation d'intimité conjugale (Gn 4,1). Les fiançailles supposent que la future épouse est vierge et sans tache. Pour Israël, ce n'est plus le cas, si l'on considère ses infidélités. Et pourtant, la conduite du Seigneur atteste un nouveau départ, une pleine restauration : séduction, fiançailles, (re)mariage.

De cela, Dieu seul est capable. Osée ne l'est pas. Et pourtant, Dieu lui demande de mettre en scène, dans sa propre vie conjugale, la reconquête. À travers les prévenances renouvelées de l'époux bafoué, l'amour divin apparaît dans toute sa vérité :

Le SEIGNEUR me dit : "Va encore, aime (*aheb*) une femme aimée par un autre et se livrant à l'adultère : car tel est l'amour du SEIGNEUR pour les fils d'Israël, tandis qu'ils se tournent, eux, vers d'autres dieux et qu'ils aiment les gâteaux de raisins." J'en fis l'acquisition pour quinze sicles d'argent et une mesure et demie d'orge. Et je lui dis : "Pendant de longs jours tu resteras à moi, sans te prostituer et sans être à un homme. J'agirai de même à ton égard." Ainsi pendant de longs jours les fils d'Israël resteront : pas de roi, pas de chef, pas de sacrifice, pas de stèle, pas d'éphod ni de téraphim. Après cela les fils d'Israël rechercheront à nouveau le SEIGNEUR, leur Dieu, et David, leur roi, et ils se tourneront vers le SEIGNEUR et vers ses biens, dans l'avenir. (Os 3,1-5)

Osée rachète son épouse au prix d'une esclave. Nous pouvons faire l'hypothèse narrative qu'il s'agit toujours de la même femme, Gomer, sans quoi la parabole vivante n'aurait plus de pertinence⁵. Affectivement et économiquement, la femme paraît désormais complètement aliénée et endettée. En

3. Pour une évaluation critique des métaphores relatives à des projections masculines, voir Susan E. HADDOX, *Metaphor and Masculinity in Hosea*, New York NY, Peter Lang, « Studies in Biblical Literature, 141 », 2011.

4. Voir J. Andrew DEARMAN, *The Book of Hosea*, Grand Rapids MI, Eerdmans, NICOT, 2010, p. 124.

5. Voir J. Andrew DEARMAN, *The Book of Hosea*, p. 80-85.

valeur absolue, elle « vaut » probablement le simple prix moyen d'une esclave. Il est commandé au prophète de l'aimer en acte par ce rachat. Il efface sa dette⁶.

Il impose une période de sevrage à son épouse, sans rapports conjugaux, tout comme les fils d'Israël sont privés par Dieu de la royauté, du culte et des oracles. Dieu aime encore son peuple, tandis que celui-ci divague dans l'adultère. Toutefois, la persistance de l'amour divin ne suspend pas les châtiments *ad hoc*, dont Israël reçoit la cure prolongée. C'est directement attesté par l'expérience historique au sein de laquelle prêche Osée. Les privations susciteront une nouvelle recherche, tremblante et non assurée d'elle-même, envers le Seigneur Dieu et David. Cela sous-entend que le seul vrai culte et la royauté légitime seront un jour rétablis sur tout Israël.

En dépit des infidélités répétées du peuple, Dieu l'aime, le purifie et renouvelle ses avances : séduction, fiançailles, mariage. L'amour divin n'a ici rien de solaire ni de romantique. C'est un amour prévenant et combatif, où tout est apporté par celui qui aime le premier. Bien qu'il soit trahi, cet amour se renouvelle dans le don de l'alliance, même s'il instaure un temps de cure et de purification. Dieu persévère dans l'amour gratuit de son peuple, même lorsque celui-ci se livre à d'autres dieux. L'amour de Dieu n'est pas suscité ni conditionné par la bonté ou la conduite de son peuple ; il se porte vers lui envers et malgré tout, non seulement pour le purifier mais aussi le reconquérir. C'est le plus étonnant : Dieu n'est pas seulement fidèle, il aime avec autant d'intensité, d'audace et de fraîcheur après l'échec du premier mariage. Rien ne saurait le surprendre, puisqu'il a choisi le peuple en connaissance de cause, comme il a demandé à Osée d'épouser Gomer en connaissance de cause, non seulement la première fois mais aussi la seconde.

II. Un amour parental au point de rupture (Os 11)

« Quand Israël était jeune, je l'ai aimé, et d'Égypte j'ai appelé mon fils. » (Os 11,1) Après avoir été symbolisé comme une alliance conjugale mouvementée, l'amour du Seigneur est rapporté à son acte primordial d'élection. Dans le récit de l'Exode, les relations uniques de paternité et de filiation entre Dieu et Israël sont révélées (Ex 4,22-23). Se dévoilent ainsi le paramètre caché et la seule raison de l'élection : l'amour de prédilection gratuite sans préalable

6. Voir J. Andrew DEARMAN, *The Book of Hosea*, p. 135.

du côté de l'aimé. Dans le Deutéronome, cette théologie de l'élection comme amour trouve un ample développement⁷.

Sur fond d'élection, c'est-à-dire d'appel primordial entièrement gratuit, le comportement d'Israël est incompréhensible : « ceux qui les appelaient, ils s'en sont écartés » (Os 11,2 TOB) ; ou encore « plus on les appelait, plus ils s'écartaient » (BJ). La réitération de l'appel par les prophètes, autrement dit par le Seigneur lui-même, a été perçue comme un repoussoir par le peuple élu, tant il s'enfermait dans l'idolâtrie et l'infidélité.

La description de l'amour divin possède des accents à la fois paternels et maternels, d'une grande tendresse et proximité. Dieu a appris à marcher à son peuple ; il l'a porté tout contre sa joue ; il s'est penché vers lui pour le faire manger (Os 11,3-4)⁸. L'évocation de cette tendresse d'antan rend l'énoncé du verdict d'autant plus saisissant : le peuple ne reviendra pas en Égypte⁹, d'où Dieu l'a tiré une fois pour toutes, mais il connaîtra un nouvel esclavage, non moins pesant : « c'est Assour qui sera son roi, car ils ont refusé de revenir à moi » (Os 11,5). À nouveau, l'amour n'exclut pas des châtiments à vertu curative. Tandis que le nouvel Exode demeure objet d'espérance, ceux-ci sont éprouvés à travers l'expérience historique d'Israël.

Aussi coupable le peuple soit-il, aussi mérité le châtiment, Dieu ne peut se résoudre à l'anéantissement de son fils Israël, comme un père dont le cœur et les entrailles sont retournés à l'idée de détruire ce qu'il a de plus cher :

Comment te traiterai-je, Ephraïm, te livrerai-je, Israël ? Comment te traiterai-je comme Adma, te rendrai-je comme Cevoïm ? Mon cœur (*leb*) est bouleversé (*haphak*) en moi, en même temps ma pitié (*nichum*) s'est émue. Je ne donnerai pas cours à l'ardeur de ma colère, je ne reviendrai pas détruire Ephraïm ; car je suis Dieu et non pas homme, au milieu de toi, je suis saint : je ne viendrai pas avec rage. (Os 11,8-9)

7. Voir Dt 4,37 ; 7,7-9.13 ; 10,15 ; 23,16 ; avec les débats évoqués et la comparaison établie par Carsten VANG, « God's love according to Hosea and Deuteronomy: A prophetic reworking of a Deuteronomic concept? », *Tyndale Bulletin* 62/2, 2011, p. 173-194.

8. À partir de l'hébreu, il demeure difficile de trancher, au v. 4, entre les imageries d'amour parental ou d'élevage animal, selon J. Andrew DEARMAN, *The Book of Hosea*, p. 282-285.

9. Là encore, c'est une des lectures possibles de l'hébreu ; J. Andrew DEARMAN, *The Book of Hosea*, p. 285.

Adma et Cevoïm ont été détruites en même temps que Sodome et Gomorrhe (Dt 29,33). Suivant l'image de l'amour parental, Dieu ne peut se résoudre à un châtement justifié mais destructeur. Bien que l'application de telles prescriptions soit improbable, la loi juive exigeait des parents humains qu'ils châtent leur fils dévoyé, jusqu'à la mort par lapidation en cas de non repentance (Dt 21,18-21)¹⁰. Dieu vit une sorte de retournement intérieur : sa compassion parentale prend le pas sur sa colère, bien que celle-ci soit fondée et légitime.

Tandis que l'amour est une plate-forme de comparaison entre les sentiments humains et divins, la colère appelle ici une instance de différenciation nette : « je suis Dieu et non pas homme (*enosh*) : je ne viendrai pas avec rage » (Os 11,9). Il serait tellement humain de laisser libre cours à un emportement de colère, contre les requêtes intimes d'un amour parental. Mais la sainteté de Dieu le dispose tout autrement envers son peuple infidèle¹¹. Par-delà les châtements pondérés par son amour, le Saint est sur le point d'accomplir, non pas la destruction de son peuple, mais une réitération élargie de l'Exode. Celui-ci s'accomplira non seulement depuis l'Égypte, mais aussi depuis Assour (Os 11,11). Les fils d'Israël seront rassemblés de toutes les nations où ils ont été dispersés et aliénés (Is 11,11-16; 19,23-25).

III. L'amour divin : asymétrie radicale et différence de nature

Dans la perspective prophétique développée par le prophète Osée, l'amour divin possède les caractéristiques suivantes :

- Il est primordial et créateur, sans bonté préalable du côté de l'aimé ;
- Il est pleinement lucide sur l'infidélité et le caractère non-aimable de l'aimé ;
- Il est un amour de prédilection, une élection gratuite ;
- Il engage l'exclusivité et l'exigence d'un amour conjugal ;
- Il engage les soins et la vulnérabilité d'un amour parental ;
- Il intègre des composantes émotives : tendresse, colère, compassion ;
- Il supprime et contrôle les débordements potentiels de la colère ;
- Au lieu de détruire, l'amour divin impose des cures de désintoxication ;

10. Voir Marvin A. SWEENEY, *The Twelve Prophets*, Vol. I : *Hosea, Joel, Amos, Obadiah, Jonah*, Collegeville MN, The Liturgical Press, « Berit Olam – Studies in Hebrew Narrative & Poetry », 2000, p. 112-116 ; Bo H. LIM – Daniel CASTELO, *Hosea*, Grand Rapids MI, Eerdmans, 2015, p. 171.

11. Pour un développement plus complet à ce sujet, voir mon article intitulé : « God's Holiness. A Reappraisal of Transcendence », *Modern Theology* 34/3, 2018, p. 419-433.

- Il réengage de façon surprenante des phases de séduction et de fiançailles ;
- Il se montre finalement vainqueur de l'infidélité (Os 14,5).

Pour mesurer la qualité de l'amour de Dieu envers son peuple, il faut reconnaître que Dieu aurait toutes les raisons de haïr son peuple infidèle. Exposé au mépris total, cet amour est menacé par la haine :

Toute leur perversité s'est manifestée au Guilgal : c'est là que je les ai pris en haine (*sane*) ; à cause de la perversité de leurs actions je les chasserai de ma maison, je n'aurai plus d'amour (*ahabah*) pour eux ; tous leurs chefs sont des rebelles. (Os 9,15-16)

La dénonciation du mal vise spécialement les « chefs » du peuple, que ce soit pour leurs manœuvres séditionnelles ou leurs transgressions religieuses (Os 4,15). Guilgal rappelle la traversée du Jourdain par le peuple sous Josué, ainsi que la circoncision de la génération née en chemin, au désert (Jos 4,20-5,9). Ce mémorial de salut et d'engagement souligne par contraste l'infidélité présente. Guilgal évoque aussi indirectement la faillite de la royauté confiée à Saül en ce lieu (1 S 11,14).

Chez les prophètes, il n'est pas rare que Dieu soit le sujet du verbe haïr (*sane*), le plus souvent en regard de la corruption de son peuple¹². Il s'avère toutefois possible de cerner avec une relative précision le registre de la haine mentionnée en Os 9,15-16. Dans le code deutéronomique, le verbe « haïr » intervient à plusieurs reprises pour qualifier des relations conjugales en déroute. En cas de mariage polygame, même si l'aîné est le fils de la femme que le mari hait, par opposition à celle qu'il aime, il demeure impossible de priver l'aîné de son droit (Dt 21,15-17). En cas de faillite d'un mariage, le désamour d'un homme pour sa femme est aussi qualifié de haine (Dt 22,13). En cas de répudiation, si le second mari d'une femme déjà répudiée par un autre cesse de l'aimer (littéralement, la hait), il peut à son tour la répudier en bonne et due forme et la chasser de chez lui (Dt 24,3). La conjonction entre haïr et chasser évoque ainsi le divorce. Or les deux vocables sont précisément articulés en Os 9,15-16 : Israël est comparable à une épouse déjà répudiée qui a déçu l'homme qui l'avait néanmoins épousée, au point qu'il la hait et la chasse de la maison¹³. Nous retrouvons ainsi le fil de l'analogie matrimoniale déployée

12. Voir notamment Is 1,14; 61,8; Jr 12,8; 44,4; Am 5,21; 6,8; Za 8,17; Ml 1,3.

13. Voir aussi Gn 29,31-33; Jg 14,16. Nous suivons ici la ligne explicative développée par J. Andrew DEARMAN, *The Book of Hosea*, p. 255-257.

en Os 1-3. Humainement parlant, Israël n'a plus rien d'aimable aux yeux de Dieu, tout comme Gomer aux yeux d'Osée. Dieu a de bonnes raisons de haïr son épouse et de la répudier.

Pourtant, en toute rigueur sapientielle, Dieu n'éprouve de la haine pour aucune de ses créatures, même pécheresse ou corrompue : « Tu aimes tous les êtres et ne détestes aucune de tes œuvres : aurais-tu haï l'une d'elles, tu ne l'aurais pas créée. » (Sg 11,24) Néanmoins, dans la langue prophétique, la possibilité de la haine est expressive du prix de l'amour éprouvé, maintenu, réoffert. La potentialité d'une haine divine n'est pas métaphysiquement réalisable. Sous cet angle, son correspondant réel est entièrement situé du côté de la créature haïssable, dans la difformité de ses actions mauvaises. Mais la possibilité irréalisable de la haine exprime l'acte positif de volonté par lequel Dieu choisit d'aimer ceux qui ne sont plus aimables, comme une épouse infidèle à répétition ou un fils rebelle endurci.

Le caractère insolite de l'amour divin ainsi qualifié révèle une différence de nature entre le Dieu aimant et le peuple aimé. En vertu de cette différence, Dieu peut assumer jusqu'au bout les défaillances et la défiguration de son peuple ou de ses créatures. Son amour appelle une réponse, mais la réciprocité attendue ne peut se réaliser que sur fond d'asymétrie reconnue.

Dieu affronte toutefois plus qu'une différence de nature. Il doit vaincre une répulsion à son encontre du côté de l'aimé. La saine asymétrie de nature entre Dieu et la créature est déformée et aggravée par la difformité et l'antagonisme qui s'implantent chez le pécheur¹⁴. Livré à lui-même, divaguant dans son péché, le peuple est devenu rétif à l'amour offert. Plus Dieu l'appelle, plus le peuple s'éloigne. Les démonstrations d'amour provoquent, dans le cœur malade du pécheur, un effet inverse à celui souhaité. Plus Dieu s'approche, plus le peuple fuit. Le pécheur évite celui qui le rappelle à la sainteté par l'amour. Il se rebelle devant les manifestations d'amour.

La différence de nature et la répulsion du pécheur sont en attente d'une résolution. Comment Dieu doit-il donc s'y prendre pour ne pas surplomber

14. Dans le même sens, voir JEAN CHRYSOSTOME, *Trois catéchèses baptismales*, III, 1, Paris, Cerf, SC 366, 1990, p. 213-215 ; avec les analyses d'A. DIRIART, « La dimension nuptiale des catéchèses baptismales. Entre similitude, circularité et dissymétrie », *Nova et Vetera* 93/1, 2018, p. 25-45.

l'aimé de toute la hauteur de sa différence incommensurable ? Quelle démarche serait propre à déjouer la fuite du pécheur devant les témoignages d'amour et les appels au retour ? Dieu ne peut pas se déposséder de sa différence radicale sans que la relation d'amour entre lui et son peuple change aussi de nature. Il faudrait donc que Dieu reste lui-même tout en se ménageant un nouvel accès à son peuple. Pour que l'amour ne subjugué pas l'aimé et ne lui fasse pas perdre la vérité de sa condition, peut-être serait-il approprié, en dernière instance, que Dieu s'abaisse lui-même en vérité, assumant toute la gravité de l'existence humaine, pour se tenir à l'humble rang de l'aimée¹⁵. Il conviendrait que Dieu puisse rencontrer son peuple sur le terrain de ce dernier. Il faudrait même que Dieu puisse, de plain-pied, confronter le mensonge, la caricature et la haine dont son peuple est prisonnier, par le prisme déformant du péché. Aussi dangereux cela soit-il pour qui assumerait une telle tâche parmi les hommes.

Sans l'annuler, le Nouveau Testament se porte au-delà de la différence incommensurable de nature exprimée par l'amour de Dieu dans le livre d'Osée. L'Incarnation met l'amour de Dieu à la portée de la rencontre humaine avec Jésus de Nazareth, sans toutefois que la différence de nature entre l'amour de Dieu et la réponse humaine soit effacée. Ce nouveau seuil de l'alliance entre Dieu et l'humanité est décisif, car l'enjeu n'est pas seulement de combler une distance vertigineuse ou de manifester au plus haut point l'amour. Il est encore un défi supérieur : vaincre l'hostilité du peuple infidèle et subvertir une haine sans raison par les seules armes de la vérité et de l'amour.

IV. L'amour de Dieu selon Paul et Jean : excès historiques et solidité éternelle

À la déception légitime de Dieu face à son peuple désabusé répond étonnamment un amour en excès : le don du Fils bien-aimé lui-même (Mc 12,1-12 et par.). Dans le Nouveau Testament, l'amour de Dieu est *agapè*, don livré au-delà de tout calcul raisonnable. Cet amour a pour destinataires les élus, chez Paul, et le monde à sauver, chez Jean. L'amour de Dieu comporte une part de folie, une providence salvifique portée jusqu'à l'extrême du don. Par les

15. Sur l'amour comme ressource dans l'asymétrie face à l'incompréhension, voir la méditation de S. KIERKEGAARD, « Le Dieu comme maître et sauveur (essai poétique) », in *Miettes philosophiques*, in *Œuvres* I, Régis BOYER (éd.), Paris, Gallimard, nrf – La pléiade, 2018, p. 995-1008.

initiatives historiques de Dieu, son amour pour l'humanité s'avère intense et marqué d'un double excès : celui de la Passion (chez Paul) et celui de l'Incarnation (chez Jean). De part et d'autre, l'amour de Dieu est attesté par le Christ homme dans l'histoire.

1. « *Christ est mort pour nous alors que nous étions encore pécheurs.* »

Selon Paul, Dieu a démontré son amour pour les fidèles par le témoignage ultime de la Passion, alors que ceux-ci étaient encore aliénés :

Mais en ceci Dieu prouve son amour envers nous : Christ est mort pour nous alors que nous étions encore pécheurs. Et puisque maintenant nous sommes justifiés par son sang, à plus forte raison serons-nous sauvés par lui de la colère. Si en effet, quand nous étions ennemis de Dieu, nous avons été réconciliés avec lui par la mort de son Fils, à plus forte raison, réconciliés, serons-nous sauvés par sa vie. Bien plus, nous mettons notre fierté en Dieu par notre Seigneur Jésus Christ par qui, maintenant, nous avons reçu la réconciliation. (Rm 5,8-11 TOB)

Un tel amour excède toute sagesse humaine. En définitive, l'amour de Dieu ne présuppose aucune qualité préalable chez ceux qu'il aime. C'est pourquoi cet amour se montre indéfectible :

Que dire de plus ? Si Dieu est pour nous, qui sera contre nous ? Lui qui n'a pas épargné son propre Fils, mais l'a livré pour nous tous, comment, avec son Fils, ne nous donnerait-il pas tout ? (Rm 8,31-32 TOB)

La manifestation historique de l'amour divin révèle de façon indubitable son éternelle solidité, qui prévaut pour tous les temps et toutes les conditions. Interpréter « [Dieu] n'a pas épargné son propre Fils » en cohérence avec la règle de foi trinitaire prévient toute dramatisation déformante de la relation entre le Père et le Fils dans l'œuvre du salut. Il ne conviendrait pas d'imaginer que, confrontés aux pécheurs, Père et Fils se tiennent en deux postures opposées : le Père serait vivement courroucé et le Fils verserait le prix de la paix.

Dès avant la Réforme, ce type de représentations dramatiques se rencontre dans la piété catholique au Nord de l'Europe. C'est notable dans l'une des enluminures, décrivant un débat entre justice et miséricorde au sein de la Trinité, du *Livre d'Heures* de Catherine de Clèves, daté de 1440 environ et conservé à la Morgan Library à New York. Dans la miniature, des rouleaux mettent des mots dans la bouche de chacun des Trois qui siègent ensemble sur le trône divin. Dieu le Père soutient que « Adam mourra avec tous ceux de son lignage ». Le Saint-Esprit plaide la compassion : « Si Adam ne trouve pas miséricorde, alors

ta miséricorde, Seigneur, périra. » Embrassant sa mission sacrificielle, le Christ a le dernier mot : « Que ce soit une bonne mort, et qu'il obtienne ce qu'il demande¹⁶. »

Loin d'épouser une telle mise en scène, à la dramatique expressive, saint Augustin énonçait en son temps la priorité éternelle de la paix et de l'amour sur le drame de la Passion :

Mais que signifie "justifiés dans son propre sang" [Rm 5,9] ? Quelle est donc la force de ce sang, je le demande, pour que les croyants soient justifiés en lui ? Et qu'en est-il de "réconciliés par la mort de son Fils" [Rm 9,10] ? Est-ce en ce sens que Dieu, en colère contre nous, vit son Fils mourir pour notre profit et se réconcilia avec nous ? Est-ce donc que son Fils était déjà réconcilié avec nous au point qu'il alla jusqu'à juger bon de mourir pour nous, tandis que le Père était si en colère contre nous que, à moins que le Fils ne mourût pour nous, il ne voulait pas se réconcilier avec nous ? Et qu'en est-il de ce que ce même docteur des gentils dit ailleurs : "Que répondre donc, à tout cela ? Si Dieu est pour nous, qui sera contre nous ? Car lui qui n'a pas épargné son propre Fils, mais l'a livré pour nous tous, comment ne nous a-t-il pas aussi fait don de toutes les choses avec lui ?" [Rm 8,31-32] S'il n'avait pas déjà été réconcilié avec nous, le Père, n'épargnant pas son propre Fils, l'aurait-il livré pour nous ? N'y a-t-il pas toute apparence que ce dernier texte contredit le premier ? Dans l'un, le Fils meurt pour nous et le Père est réconcilié avec nous par sa mort ; dans l'autre, comme si le Père était "le premier à avoir de la dilection pour nous", lui-même n'épargne pas son Fils pour nous, lui-même livre son Fils à la mort pour nous. Mais j'observe que, alors, le Père n'a pas seulement de la dilection pour nous avant que le Fils ne meure pour nous, mais avant même qu'il ne crée le monde, comme l'Apôtre en témoigne lorsqu'il dit : "comme il nous a choisis en lui-même, avant la création du monde" [Ep 1,4]¹⁷.

Avec une sûreté de jugement peu commune, Augustin pose la priorité, la constance et la résolution de l'amour du Père envers les pécheurs, aussi

16. Voir *Livre d'Heures* de Catherine de Clèves, Morgan Library, New York, Ms M.917/945, ff. 81v-82r, (MS M.917/945, ff. 81v-82r). J'ai pu contempler de mes yeux les splendides folios de ce livre d'heures lors d'une visite à la Morgan Library en 2010. Une page internet qui fait mémoire de l'exposition et donne accès à chacun des folios numérisés (*Thumbnails*): <https://www.themorgan.org/collection/Hours-of-Catherine-of-Cleves>, accédée en ligne le 21 mars 2019.

17. AUGUSTIN D'HIPPONE, *De Trinitate*, XIII, 15, in *Œuvres III*, L. JERPHAGNON (éd.), Paris, Gallimard, nrf – La pléiade, 2002, p. 603-604. Nombre d'exégètes contemporains imputent l'inimitié à la fois aux hommes et à Dieu ; voir Thomas R. SCHREINER, *Romans*, Grand Rapids MI, Baker Academic, 1998, p. 264 ; James D. G. DUNN, *Romans 1-8*, Dallas TX, Word Books, WBC 38A, 1988, p. 258.

aliénés soient-ils, comme la prémisse de toute sotériologie explicative. Il poursuit en précisant que le Fils n'a pas été livré contre sa volonté, comme l'atteste Ga 2,20. La règle trinitaire de la foi catholique se trouve ainsi confirmée: les trois opèrent toujours ensemble dans l'égalité et la concorde¹⁸. En conformité avec cette charte de l'exégèse catholique des Écritures, le Fils livré n'a pu accomplir la réconciliation historique de l'humanité avec Dieu qu'en communion avec l'amour éternel et la paix inébranlable en lesquels le Père, le Fils et l'Esprit demeurent toujours à l'égard des pécheurs. L'antériorité et l'asymétrie de l'amour divin, sans illusion et néanmoins inlassable, se vérifient au plus haut point dans l'économie trinitaire de la réconciliation.

Sans la règle de foi trinitaire, nous serions laissés dans l'indécision quant à la portée du « retournement » divin de la colère en compassion, attesté en Os 11,8-9. Dieu éprouve-t-il réellement un drame intime et un retournement intérieur? Est-il bouleversé en lui-même ou l'est-il exclusivement pour nous? Par conviction trinitaire, nous tenons que le Père et le Fils demeurent dans la concorde et la paix à l'égard des pécheurs. Au lieu de transférer une tension et un reversement en Dieu, il convient plutôt de comprendre son « retournement » comme un témoin du prix de sa miséricorde. Là où haine et colère pourraient légitimement prévaloir, Dieu choisit encore d'aimer, tant sa miséricorde est première et fondatrice à l'égard de sa justice¹⁹. Le retournement de la colère en compassion est l'indice de l'engagement indéfectible de Dieu envers ses créatures tant aimées. Au lieu de réifier le conflit de la colère et de la miséricorde en Dieu, comme si le salut se jouait dans un drame éternel, il convient plutôt de se tourner vers la Passion et de la contempler. Elle est la scène paradigmatique du péché et la résolution historique du conflit: « Christ est mort pour nous alors que nous étions encore pécheurs. » (Rm 5,8)

2. « Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils, son unique. »

Selon Jean, l'amour de Dieu s'est dévoilé par le don du Fils unique au monde: « Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils, son unique, pour que tout homme qui croit en lui ne périsse pas mais ait la vie éternelle. »

18. Comparer AUGUSTIN D'HIPPONE, *De Trinitate*, XIII, 15 et I, 4 où Augustin développe la Règle de foi, reçue de ses Pères, en vertu de laquelle il s'apprête à réfuter les interprétations ariennes de l'Écriture.

19. La miséricorde s'avère antérieure à la justice dans le rapport de Dieu à ses créatures, car tout ce qui est dû à Dieu présuppose un don créateur primordial, avec lequel la miséricorde demeure en relation directe; selon THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, I^a, q. 21, a. 4, resp.

(Jn 3,16) L'avènement du Fils procède d'un don sans réserve du Père, pleinement assumé et relayé par le Fils:

Incarnation: "[...] c'est mon Père qui vous donne le véritable pain du ciel. Car le pain de Dieu, c'est celui qui descend du ciel et qui donne la vie au monde." (Jn 6,32-33)

Passion: "Je suis le pain vivant qui descend du ciel. [...] Et le pain que je donnerai, c'est ma chair donnée pour que le monde ait la vie." (Jn 6,51)

Eucharistie: "[...] si vous ne mangez pas la chair du Fils de l'homme et si vous ne buvez pas son sang, vous n'aurez pas en vous la vie." (Jn 6,53)

L'arc de la chair s'étend de la venue dans le monde (Jn 1,14) à l'Eucharistie (Jn 6,53). L'Incarnation est conduite à son accomplissement par la Passion – qui est déjà Exaltation chez Jean –, et la chair livrée poursuit son œuvre de transformation des disciples par les moyens de la foi et de l'Eucharistie. Par une donation en cascade, l'accès à la vie éternelle est ouvert à tout croyant (Jn 1,12; 6,29.40). À nouveau, l'amour divin s'avère premier et fondateur, sans préalable.

Le geste ultime de l'amour divin prend forme humaine, ou plutôt condition d'esclave. « [Jésus], qui avait aimé les siens qui sont dans le monde, les aima jusqu'à l'extrême (*telos*). » (Jn 13,1) Déposer son vêtement, se ceindre, s'agenouiller et laver les pieds de ses disciples, y compris ceux du traître, est un mime explicatif de la Passion. Jésus ne s'incline pas simplement de sa hauteur d'homme ou de maître, il s'abaisse de toute sa hauteur divine²⁰. C'est le Verbe fait chair, le Fils donné au monde, qui assume par amour la position de l'esclave. Il lave les pieds qui bientôt fuiront. Il lave jusqu'au talon de l'ami qui se retourne déjà contre lui.

"Ayant aimé les siens, il les aima, *tous*, jusqu'à la fin, jusqu'à l'extrême...", l'extrême de lui-même, l'extrême de l'autre, l'extrême de l'*homme*, de tout homme, même de cet homme-là qui, tout à l'heure, va sortir dans la nuit après avoir reçu la bouchée de pain, les pieds encore tout frais d'avoir été lavés. Quelques versets après notre récit, Jean rappelle le psaume 40: "L'ami sur qui je comptais, et qui partageait mon pain, a levé le talon contre moi!", ce talon qui vient tout juste d'être lavé, le voici donc qui se lève²¹.

20. Sur l'humilité de Dieu en jeu dans l'Incarnation, voir AUGUSTIN D'HIPPONE, *De Trinitate*, XIII, 22; ainsi que la note complémentaire n° 49 de M.-F. BERROUARD dans *Les Homélies sur l'Évangile de saint Jean*, XVII-XXXIII, BA 72, p. 796-797.

21. CHRISTIAN DE CHERGÉ, « Le "martyre" de la charité », in *L'invincible espérance*, Paris, Bayard-Centurion, 1997, p. 226.

Ces gestes d'amour sauveur sont à la fois pleinement humains et pleinement divins. Leur divine profondeur est logée dans leur expressivité humaine. Dans sa *Lectura super Ioannem*, saint Thomas d'Aquin se montre réaliste quant à la valeur pédagogique de l'exemplarité. À la suite du lavement des pieds, Jésus enjoint à ses disciples de suivre son exemple et d'imiter son comportement les uns envers les autres, « parce que, dans les actions humaines, les exemples mobilisent plus que les paroles ». Mieux vaut toujours montrer en pratique le bien à choisir que seulement l'enseigner en théorie. Néanmoins, les exemples donnés par les hommes ne suffisent pas ; « c'est pourquoi nous est donné l'exemple du Fils de Dieu, qui est infallible et qui suffit à tout ». D'où procède une telle rectitude et une telle plénitude ? Pour Thomas, l'exemplarité unique du Christ est fondée en son identité même, c'est-à-dire en sa relation éternelle au Père : « Il est lui-même l'art du Père, de telle sorte que, comme il fut l'exemplaire de la création, il soit aussi celui de la justification²². » S'ensuit une citation de 2 P 2,21 : « Le Christ est mort pour nous, vous laissant un exemple, afin que nous suivions ses traces. » L'exemplarité éthique et théologale du Christ se fonde en définitive sur une exemplarité ontologique : il est l'art du Père, c'est-à-dire le modèle opératoire des actions divines de l'ordre de la création et du salut. C'est pourquoi, en dernière instance, le Christ est en personne, par ses gestes et ses paroles, la parabole concrète de l'amour divin dans la chair.

L'un des motifs récurrents de l'Incarnation, chez Thomas d'Aquin, relève d'une pédagogie affective. L'amour extrême dont témoigne la venue du Fils dans la chair est propre à susciter en retour l'amour des hommes, car ceux-ci aiment plus facilement lorsqu'ils sont devancés par les preuves d'un grand amour. Conjointement, dans l'ordre de la connaissance, la fréquentation du Christ dans la chair favorise une accoutumance à Dieu par le corporel et le sensible²³. Le Christ est la voie en acte. Il raccourcit le chemin et ajuste la fréquentation de Dieu à la condition humaine en ses exigences cognitives et

22. THOMAS D'AQUIN, *Super Io.* XIII, 15, éd. Marietti (1952), n° 1781 ; voir Pawel KLIMCZAK, *Christus Magister. Le Christ Maître dans les commentaires évangéliques de saint Thomas d'Aquin*, Fribourg CH, Academic Press, 2013, p. 168-171.

23. Voir THOMAS D'AQUIN, *In III Sent.*, d. 1, q. 1, a. 2, resp. ; *Summa contra gentiles*, IV, 54, § 5-6 ; *Compendium theologiae*, I, cap. 201 ; *Summa theologiae*, III^a, q. 1, a. 1, sc ; a. 2, resp. et ad 3. Les deux principales raisons de convenance de l'Incarnation sont étroitement tissées en *De rationibus fidei*, cap. 5. Ces lignes sont un condensé de la section finale de mon article intitulé : « L'Incarnation comme "conversation" de charité, selon saint Thomas d'Aquin », *Nova et Vetera* 94/1, 2019, p. 3-26.

affectives. Par sa proximité et ses interactions, le Christ provoque, au plus haut point, les hommes à aimer Dieu. Il rend ainsi possible la réciprocité de la charité entre les hommes et Dieu. Il est l'agent, humain et divin, de la mutualité dans l'amitié propre à l'Alliance entre Dieu et l'humanité. L'asymétrie radicale entre Dieu et l'homme demeure, mais la réciprocité est définitivement offerte.

Conclusion

L'amour divin n'est pas traité comme une essence dans le témoignage néotestamentaire. Selon la Première lettre de Jean, « Dieu (*ho Theos*) est amour » signifie en propre : « Dieu [le Père] est charité. » Ce singulier amour est dévoilé de façon historique, dans la chair, à travers l'envoi du Fils unique et son offrande d'expiation (1 Jn 4,8-10). La trajectoire de l'*agapè* s'achève en « nous », suivant l'effectivité de l'amour mutuel dans la communauté chrétienne (1 Jn 4,11-12).

Oui, l'amour de Dieu est éternel. Néanmoins, sa nature propre n'est discernable qu'à travers les interventions historiques de Dieu : la persévérance de l'élection, l'amour d'un peuple infidèle, la pleine connaissance du non-aimable, la réactivation de la conquête amoureuse, l'envoi du Fils en personne, la passion du Christ comme ultime témoignage, l'effusion de l'Esprit qui soutient la charité enfin rendue possible dans la communauté chrétienne. Un tel amour est conjointement solidité éternelle et excès historiques.

À l'approche de sa passion, le Christ invite ses disciples à s'aimer les uns les autres comme lui-même les a aimés (Jn 13,34). Si nous relions le témoignage ultime de l'amour incarné aux antiques paraboles de l'amour divin rencontrées chez Osée, l'amour nouveau enseigné par le Christ incorpore des traits proprement divins. Par la grâce de l'Incarnation, l'amour divin devient humainement praticable. Les disciples du Christ sont invités, par grâce, à épouser la priorité de l'amour sur les qualités de l'aimable, à aimer encore et toujours celui ou celle qui ne se présente plus comme aimable, à vivre la traversée des asymétries accentuées par le péché, en vue de renaître et de croître dans une réciprocité reçue, toujours imparfaitement vécue. Bien qu'elle le discerne vivement, « [la charité] ne tient pas compte du mal » (1 Co 13,5).

Emmanuel DURAND, OP

Qui fréquente l'histoire de l'Église ne peut manquer de rencontrer certains saints dont la vie a été marquée par des phénomènes extraordinaires. Ces « saints de l'extrême », qui sont d'ailleurs souvent des saintes, ont connu des manifestations qui excèdent le régime ordinaire de la vie humaine et chrétienne. Les phénomènes, en effet, sont selon les cas, physiques ou mentaux, et concernent aussi bien la vie naturelle que la vie surnaturelle de ces êtres d'exception. Avec toute la prudence requise, nous dirons qu'il s'agit de phénomènes extra-ordinaires, au sens où on ne les rencontre pas dans les formes courantes, ordinaires, de la vie chrétienne, et même de la sainteté.

Ces phénomènes ne laissent en général pas indifférent, et suscitent même des réactions marquées. Certaines personnes sont attirées par ces manifestations, en viennent à les rechercher, tant l'attrait de l'exceptionnel est grand au regard des vies ordinaires. Au rebours, d'autres préfèrent s'en détourner, et parfois ne pas fréquenter de tels saints, parce que ces phénomènes les dérangent. De fait et comme par définition, l'extraordinaire dérange toujours l'ordre courant des choses humaines, même lorsqu'il s'agit de l'œuvre que Dieu accomplit au cœur des personnes.

À ces réactions sensibles et spontanées s'ajoutent les légitimes interrogations qui ne manquent pas de surgir quant à la réalité de ces faits : est-on bien assuré qu'ils se sont produits, et s'agit-il bien d'une manifestation de l'œuvre de Dieu et non de celle du démon ? Mais dès lors qu'ils sont dûment établis, on constate à nouveau qu'ils peuvent susciter des appréciations diverses selon les époques. Dans les temps anciens, dans le passé plutôt lointain de l'Église, on a pu être porté à valoriser ces phénomènes, quitte à les enjoliver, pour mieux mettre en lumière la vie de celui ou de celle qui les a connus. Au Moyen Âge, on pensait souvent qu'ils étaient des attestations manifestes de sainteté et on espérait, en les mettant en valeur, qu'ils hâteraient les canonisations. À l'époque contemporaine, c'est plutôt le contraire qui est vrai.

* Cet article reprend une conférence de Carême donnée au couvent dominicain de Rangueil (Toulouse) le 4 avril 2019.

Comme en attestent des exemples récents, l'extraordinaire risque surtout de freiner la cause de béatification que l'on cherche à promouvoir¹. Dans le passé, on était attiré par le merveilleux, aujourd'hui, on s'en défie plutôt.

L'approche retenue ici se tiendra à l'écart de ces débats, de ces réactions, de ces sensibilités. Nous avons suffisamment d'attestations sérieuses et crédibles des phénomènes, à toutes les époques de l'histoire de l'Église, pour laisser de côté l'appréciation de la réalité de telle ou telle manifestation. Dans le passé, les cas abondent : citons seulement, pour ne remonter qu'au Moyen Âge et aux siècles qui le suivent : sainte Catherine de Sienne, sainte Catherine de Gênes, sainte Catherine de Ricci ou Thérèse d'Avila, saint Philippe Néri. L'époque moderne et même contemporaine n'est pas en reste : Anne-Catherine Emmerich, Thérèse Neumann, Gemma Galgani, Faustine Kowalska, Yvonne-Aimée de Malestroit et Marthe Robin. Citons encore Jean-Marie Vianney ou Padre Pio pour rappeler que cela n'est pas réservé aux femmes. Certains ont été béatifiés ou canonisés, d'autres ne le sont pas. Il n'est pas question de se substituer ici à l'autorité de l'Église pour garantir la réalité des phénomènes et leur origine divine. Dans tous les cas, on se réfère à des attestations sérieuses, et non sujettes à caution.

Il s'agit seulement de réfléchir sur les faits, et de s'interroger sur le sens qu'ils peuvent avoir. Disons-le d'emblée, la question est fort difficile, et la réponse gardera une grande part de son mystère.

1. Brève description des phénomènes extrêmes

On laissera aux spécialistes le soin d'établir une typologie des phénomènes physiques du mysticisme², pour reprendre le titre d'un ouvrage ancien sur la matière, en y associant les phénomènes mentaux qui leur sont souvent associés. Relevons seulement quelques observations.

Théologiquement parlant, dès lors que l'on postule que ces phénomènes ont bien une origine divine – c'est-à-dire qu'ils ne proviennent pas du démon ou ne sont pas l'expression d'un désordre psychique – il s'agit de grâces

charismatiques. On entend ici par cette expression des dons de la vie divine qui ne sont pas d'abord destinés à la sanctification de la personne qui les reçoit, mais à l'édification de l'Église et au bien des personnes, d'une façon ou d'une autre. C'est une distinction ancienne, bien précisée par Thomas d'Aquin, et énoncée récemment encore par le *Catéchisme de l'Église catholique* (n° 799-801). Il s'agit ici de charismes extraordinaires, étant rappelé que la plupart des charismes ont une forme ordinaire, comme la catéchèse ou l'enseignement. Ce sont des dons de l'Esprit Saint, dont la diversité est nettement affirmée par saint Paul au chapitre XII de la *Première Épître aux Corinthiens*.

Ces manifestations sont assez nombreuses, mais inégalement distribuées. Certains saints connaîtront tel phénomène, d'autres, tel autre. Leur durée n'est pas garantie : ils peuvent apparaître puis disparaître. Disons-le tout simplement : aucune loi discernable ne se dégage dans la distribution de ces dons extraordinaires³.

Parmi les différents types de manifestations physiques, certaines sont plus clairement identifiables, que l'on qualifie parfois de splendeur corporelle :

- les phénomènes de *lévitation*, qui consistent à être affranchi des lois ordinaires de la pesanteur. Le corps s'élève de terre ou il ne semble pas toucher terre lorsqu'il se déplace (Catherine de Sienne ; Philippe Néri ; Joseph de Copertino, dit « le moine volant ») ;
- les grâces d'*épousailles* : les noces mystiques avec le Christ sont célébrées, souvent avec témoins célestes, et parfois un anneau, visible ou non, est passé au doigt de la sainte (Catherine de Sienne ; Catherine de Ricci ; Yvonne-Aimée de Malestroit) ;
- les grâces *eucharistiques de communion miraculeuse* (phénomène dit de télékynésie) : une hostie ou une fraction d'hostie se retrouve dans la bouche d'un communiant sans qu'il se soit déplacé (Catherine de Sienne ; le curé d'Ars) ;
- les grâces de *jeûne continu* (ou *inédie*) : le saint ou la sainte ne se nourrit, pendant toute une partie de sa vie, que de l'Eucharistie (Catherine de Sienne ; Nicolas de Flue ; Thérèse Neumann ; Catherine Emmerich ; Marthe Robin). L'absorption forcée de nourriture, en général par obéissance, leur cause d'ordinaire de grandes souffrances ;

1. Ce fut le cas, en 1959, des causes de béatification de sœur Faustine Kowalska et de mère Yvonne-Aimée de Malestroit, suspendues *sine die* en raison de la surabondance des faits extraordinaires dans leur vie.

2. Titre d'un ouvrage ancien de Herbert THURSTON s.j., *Les phénomènes physiques du mysticisme*, Gallimard, 1961.

3. Pour la description des phénomènes, voir Joachim BOUFLET, *Encyclopédie des phénomènes extraordinaires de la vie mystique*, 3 vol., Le Jardin des livres, 2001, 2002 et 2004, et *La lévitation chez les mystiques*, Le Jardin des livres, 2013.

- *la luminescence du corps* (ou *luminosité*) : celui-ci devient, en tout ou partie, exceptionnellement lumineux (Philippe Néri; Catherine de Ricci; François de Paule; Ignace de Loyola; François de Sales; Alphonse de Liguori; Séraphin de Sarov; Michel Garicoïts; Yvonne-Aimée de Malestroit); on peut y associer *la fragrance*, qui consiste à exhaler une odeur exquise (Catherine de Ricci; Thérèse d'Avila; Padre Pio)⁴ ;
- *l'invulnérabilité à la douleur physique en certaines circonstances* (François de Paule; Bernadette Soubirous);
- *l'hyperthermie*: la température du corps s'élève à un degré qui devrait entraîner la mort (Catherine de Gênes; Philippe Néri; Padre Pio);
- *l'incorruption du corps du saint défunt*: les cas sont relativement nombreux. Longtemps après la mort, le corps n'est pas corrompu, totalement ou partiellement, et souvent le sang s'en écoule. Le phénomène n'est pas nécessairement définitif (Catherine de Sienne; Vincent Ferrier; Thérèse d'Avila; François-Xavier; Philippe Néri; Vincent de Paul; Louis Bertrand; Agnès de Langeac)⁵ ;
- *la stigmatisation*, totale ou partielle, visible aux yeux extérieurs (François d'Assise; Marguerite Bays; Thérèse Neumann; Padre Pio) ou invisible (Catherine de Sienne). À ces marques, on peut ajouter chez certains *l'union spéciale à la Passion du Christ vécue dans l'agonie le jeudi ou le vendredi* (Marguerite Bays et Marthe Robin entraient en agonie tous les jeudis soir);
- *les cas d'ubiquité*: la même personne est vue au même moment en des endroits différents (Agnès de Langeac; Antoine de Padoue; Mère Yvonne-Aimée de Malestroit; dans son cas, on peut ajouter sa libération miraculeuse des mains de la Gestapo; Padre Pio).

Ces phénomènes sont les plus voyants car ils outrepassent les lois communes régissant les corps. Par leur caractère sensible, ils suscitent de nombreuses réactions chez ceux qui les observent, d'attraction ou de répulsion comme on l'a dit. Mais il faut encore évoquer les phénomènes mentaux qui s'accompagnent parfois de phénomènes physiques. En voici quelques-uns, parmi les plus attestés :

- *les locutions intérieures*, parfois assorties de *visions* ou d'*apparitions*. Chez certains, cela peut aller jusqu'à des dialogues continus, avec le Christ, quelquefois Dieu le Père, la Vierge Marie ou tel saint ou sainte. Il s'agit alors

de révélations privées, soumises au contrôle des autorités ecclésiastiques (le *Dialogue* de Catherine de Sienne, relevé de ses conversations avec le Christ et le Père; les instructions de Jésus à sainte Faustine; les colloques de Marcel Van avec Jésus, la Vierge, Thérèse de l'Enfant-Jésus);

- *les prophéties* ou *prédictions d'événements*, dès lors qu'elles sont dûment vérifiées (mère Yvonne-Aimée de Malestroit, à de multiples reprises); on peut y adjoindre *les prémonitions d'événements futurs*;
- *les apparitions de saints du Ciel* (les apparitions mariales; les apparitions de saint Joseph à Cotignac ou à sr Joséphine de Jérusalem);
- *les attaques du démon*: le démon se manifeste par des bruits, des odeurs, parfois par des violences physiques (Curé d'Ars; Gemma Galgani; Yvonne-Aimée de Malestroit; Marthe Robin).

Ces listes peuvent être amplement complétées. D'autres dons extrêmes se rencontrent: ainsi, chez Catherine de Sienne, la grâce d'échange des cœurs entre Jésus et elle, ou celle de la mort mystique, qui la fait entrer en familiarité avec le Ciel et l'Enfer. Les moments d'extase, également, associent souvent les phénomènes physiques (suspension des sens) et mystiques (union à Dieu). Il arrive qu'ils soient l'occasion de révélations privées, dont l'entourage peut être témoin, comme lorsque Catherine de Sienne dictait ce qui sera le livre du *Dialogue* à ceux qui l'entouraient⁶.

Ces quelques références suffisent à la réflexion. Rappelons que ces phénomènes demeurent exceptionnels dans l'ensemble des vies des saints dont nous avons connaissance. Le régime ordinaire de la sainteté ou, pour parler comme le pape François, le régime de la « sainteté ordinaire » ne comporte pas ce genre de manifestations.

Il nous faut maintenant porter l'attention, plus largement, sur la vie spirituelle de ces saints qui les ont connues.

2. Mise en situation de ces phénomènes dans la vie des saints

Si la distribution des dons charismatiques, et spécialement ici des manifestations extraordinaires, échappe à toute loi humainement perceptible, il

4. Cf. Olivier LEROY, *La splendeur corporelle des saints*, Cerf, 1936.

5. Cf. Michel FROMAGET, « Les cadavres extraordinaires, Essai de thanatologie mystique », in *Études sur la mort*, Revue de la société de thanatologie, 2006/1 (n° 129), p. 145-169.

6. La question des révélations privées, de leur nature et de l'autorité qu'on doit leur accorder n'est que connexe au présent propos. Sur ce sujet, voir *Catéchisme de l'Église catholique*, n° 67 et CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Le message de Fatima*, 2000, en particulier le *Commentaire théologique* du cardinal Ratzinger.

semble que l'on puisse, à partir des exemples cités, dégager certaines constantes dans la vie des saints concernés.

En premier lieu, ces saints manifestent un don total, radical, de leur vie à Dieu, une remise entière de leur existence entre les mains du Christ et de l'Esprit Saint. Ils témoignent d'une totale disponibilité à l'œuvre que Dieu veut accomplir par eux, et qu'ils ignorent le plus souvent. Ces saints de l'extrême ont tous en commun d'être des instruments entièrement dociles dans la main de Dieu qui, dès lors, agit en eux comme il l'entend. La familiarité entre ces âmes et le Christ, qui prend souvent une note sponsale, est totale. L'âme n'a de cesse d'accomplir la volonté de Dieu et elle seule. Ils illustrent à la perfection la parole de saint Paul : « Ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi. » (Ga 2,20) L'instrumentalité de ces âmes entre les mains de Dieu est plénière : Dieu s'en sert selon son bon vouloir⁷.

Le corollaire de cette communauté de vie est que ces âmes obtiennent d'ordinaire de Dieu, en retour, tout ce qu'elles lui demandent. Il en va ainsi, notamment, pour des grâces de conversion de pécheurs endurcis. Sainte Catherine de Sienne exprime avec une grande audace ce « pouvoir » qu'elle a sur le Christ, son époux, qui le plus souvent l'exauce dans ses demandes.

En deuxième lieu, il apparaît que l'union de ces saints au Christ va jusqu'à une participation très explicite au mystère pascal. Chez tous, la souffrance prend une forme extrême et est consciemment vécue comme une association à la passion du Christ. Ces saints savent qu'ils ne vivent pas autre chose que ce que le Christ a vécu, ou plutôt qu'il continue de vivre en eux. Le concile Vatican II a affirmé clairement que tout chrétien – et même tout homme –, parce qu'il est configuré au Christ, est invité à s'unir à son mystère pascal⁸. Ces saints de l'extrême vivent jusqu'à l'extrême de cette conformité, souffrant avec le Christ pour vivre avec lui. Si, d'un côté, ils ne désirent jamais la souffrance pour elle-même, d'un autre côté, ils souhaitent ne pas la quitter car elle est le lieu ultime d'union au Christ. Les stigmates, lorsqu'ils sont donnés, sont le signe éloquent de cette alliance, de même que la communion à l'agonie vécue par certains saints.

7. Ainsi Dieu envoie-t-il à maintes reprises, en 1923, mère Yvonne-Aimée de Malestroit récupérer des hosties dérobées par des profanateurs.

8. *Gaudium et spes* 22, § 4 et 5.

Les saints ont conscience que leur souffrance, participation à celle du Christ, contribue au salut des hommes. C'est une illustration explicite de la parole de saint Paul (Col 1,24) : « J'accomplis dans ma chair ce qui manque à la passion du Christ pour son corps qui est l'Église. » L'association au mystère pascal du Christ est une association à son œuvre salvatrice. Les saints qui vivent cette association dans leur chair en ont une conscience aiguë. Ils savent qu'ils participent à l'œuvre de salut, spécialement pour les hommes de leur temps. Ils vivent dans la douleur l'éloignement ou l'indifférence des hommes et du monde à Dieu et à son offre de vie. Ils prennent en charge, en quelque sorte, le sort des hommes et les présentent à Dieu en implorant sa miséricorde, en s'engageant parfois aussi à assumer le prix en souffrance de leur rachat.

On rencontre souvent chez ces saints de l'extrême un combat spirituel qui prend une forme radicale, en eux et autour d'eux. La lutte entre les puissances des ténèbres, qui relèvent du prince de ce monde, et l'œuvre divine accomplie par le Christ et l'Esprit Saint est chez eux manifeste. Ils ont conscience de vivre du combat entre la cité de Dieu et la cité du diable, pour reprendre l'expression duale de saint Augustin. Et il en va d'eux comme il en allait du Christ dans sa vie publique : lorsqu'il paraît, les démons se dévoilent, sortent de leur cachette. Ils sont démasqués et, dès lors, réagissent avec violence, comme dans l'épisode des possédés de Gerasa (Mt 8,28-34). Ces saints de l'extrême, qui bénéficient, à leur corps défendant, de dons divins exceptionnels, suscitent aussi, de la part de forces démoniaques, une attention extra-ordinaire.

En troisième lieu, on peut noter que ces saints de l'extrême répondent souvent à ces manifestations dont ils sont le théâtre par des mortifications d'une grande intensité. Sans avoir de mépris pour leur corps, ils ne le ménagent pas. La plupart du temps, ils n'ont qu'une hâte, c'est que leur vie terrestre s'achève sans tarder. Mais, à l'image de saint Paul (Ph 1,21), ils l'endurent parce que telle est la volonté du Christ. Par cette union si profonde au Christ, ces saints aspirent à rejoindre le Ciel, ils vivent déjà comme s'ils n'étaient plus de ce monde, alors même qu'ils font preuve, le plus souvent, d'un grand réalisme dans les choses d'ici-bas.

En dernier lieu, ces saints témoignent d'une distance certaine à l'égard des phénomènes, physiques et mentaux, liés à leur union au Christ. Jamais ils ne s'en prévalent, et toujours ils tendent à les cacher. Ils ne les recherchent jamais, mais les acceptent comme expression de la liberté de l'agir divin à leur

égard. Parfois ils expriment leur préférence d'en être exempts, mais en se soumettant quoi qu'il arrive au bon vouloir divin. Enfin, ils acceptent volontiers les enquêtes et examens qu'ils provoquent. Souvent ils sont suspectés ou accusés d'hystérie, de tromperie ou d'infestation démoniaque, mais ils endurent ces épreuves avec une patience toute surnaturelle.

Si la sainteté en général consiste à vivre en ami de Dieu, les saints de l'extrême vivent d'une amitié particulièrement intime, et l'on a le sentiment que le Christ les fait entrer dans ce que lui-même a vécu au cours de sa vie publique. « Tout est commun entre amis » disait Aristote, et Dieu se plaît à faire participer ces saints aux œuvres les plus ultimes qu'il a accomplies pour notre salut et celui du monde. Par leur vie, ces saints illustrent à leur façon que le Christ tête et époux, et l'Église corps et épouse ne forment qu'une unique réalité, la personne mystique du Christ total. Les membres ne vivent pas autre chose que ce que la tête a vécu au cours de sa vie terrestre. Et il serait plus juste encore de dire que la tête continue de vivre à travers ses membres, à toute époque et en tout lieu. Pour qui veut bien les considérer, les saints de l'extrême témoignent de la profondeur de la communauté de vie entre le Christ et ceux qui ne mettent point d'obstacles à son agir par l'Esprit.

3. *Quelle convenance reconnaître à ces phénomènes du côté de Dieu ?*

Tout en soulignant la rareté de ces cas de sainteté, leur réalité oblige à nous interroger sur le sens de cette conduite extra-ordinaire de Dieu sur ces personnes saintes. On ne saurait trouver des justifications à cette conduite, qui relèveraient de la nécessité : rien ne les impose comme nécessaires. Tout au plus peut-on chercher les convenances de ces phénomènes : que révèlent-ils de l'agir divin sur le monde et sur les hommes ? Et, quant à cet ordre de convenance même, il faut se montrer prudent.

Deux traits caractéristiques de l'agir divin se manifestent en considérant ces formes exceptionnelles de sainteté. D'une part, l'absolue liberté de la conduite de Dieu sur les âmes. Dieu agit comme il l'entend, distribuant ses dons charismatiques gratuitement et toujours de façon inégale. Ce qu'il donne à l'un, il ne le donne pas à l'autre. Ce qui est commun dans l'œuvre divine, c'est l'offre de la grâce sanctifiante, faite à tous les hommes, même si c'est chaque fois de façon particulière. Dans l'ordre des dons charismatiques, la folle liberté de Dieu se déploie avec évidence. On chercherait en vain pourquoi tel saint se trouve doté de tel don. Le saint lui-même en est le premier surpris. Il en va de la liberté de l'amour divin. Thomas d'Aquin, s'interrogeant après d'autres sur le point

de savoir lequel, de Jean ou de Pierre, Jésus aimait davantage, répond : « Il semble présomptueux de vouloir juger de ces choses, car on lit dans les Proverbes (16,2) : “Celui qui pèse les esprits, c'est le Seigneur.” Et personne d'autre⁹. » Il en va de même pour la question présente : il est présomptueux de vouloir comprendre cette économie divine des dons charismatiques¹⁰.

D'autre part, ces manifestations d'une configuration extrême au Christ témoignent de la maîtrise entière de Dieu sur l'ordre de la nature. On l'oublie volontiers, car dans l'ordre courant des choses et du gouvernement du monde, les lois physiques et psychiques de la nature sont respectées, celles de la biologie, de la pesanteur, de la connaissance... Mais celui qui a créé le ciel et la terre à partir de rien, celui qui peut communiquer sa vie aux créatures qu'il a faites, est maître des lois de la nature. S'il lui plaît, il peut s'en affranchir et doter tel saint de dons qui les outrepassent. Il en va de même de Jésus au temps de sa vie publique. D'ordinaire, il vit humainement comme les autres, accomplissant sa mission d'annonce du Royaume par les moyens ordinaires de la prédication. Mais il peut aussi accomplir des miracles, signes de sa puissance sur la nature et, dans sa propre personne, manifester aussi cette souveraineté : il maîtrise les éléments, le vent et la mer, il apparaît transfiguré, il démasque et expulse des démons... Il agit de même dans la vie de certains saints, provoquant les phénomènes extraordinaires qui témoignent de sa toute-puissance, comme il l'entend¹¹.

On se risque ici à quelques remarques qui cherchent à scruter les convenances de l'agir divin sur ces créatures d'exception.

Ces phénomènes, autant qu'on puisse les interpréter, peuvent être vus comme des attestations de la sainteté de ceux chez qui ils se produisent. D'ordinaire, ces saints accomplissent des œuvres éminentes de charité : fondation d'ordre, conduite des âmes, œuvres apostoliques diverses... Ces œuvres sont la fructification de la grâce sanctifiante en eux, et les signes extraordinaires

9. THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, I, q. 20, a. 4, ad 3.

10. La liberté de Dieu dans son agir à l'égard des créatures se manifeste autant dans l'ordre de la création que dans l'ordre de la grâce. Cf. Ps 104,24-26 : « Que tes œuvres sont nombreuses, Yahvé ! Toutes avec sagesse tu les fis, la terre est remplie de ta richesse. Voici la grande mer aux vastes bras, et là le remuement sans nombre des animaux petits et grands, là des navires se promènent et Léviathan que tu formas pour t'en rire. »

11. Il reste que certains demeurent étonnants. Ainsi lorsque mère Yvonne-Aimée de Males-troit, en 1926, reçoit entre ses mains trois poupées en cire de l'enfant Jésus qu'elle distribue autour d'elle... Sans doute cela rappelle-t-il qu'il n'est pas de limite dans l'expression de l'amitié.

apparaissent alors comme les témoins de cette grâce agissant dans leur âme. Ils ne sont en rien nécessaires : des œuvres semblables peuvent être accomplies par d'autres saints dépourvus de ces dons. Mais il plaît à Dieu de les en doter. Ces phénomènes, pour autant, ne sont en rien le gage d'une sainteté plus grande, c'est-à-dire d'un degré plus élevé de charité. La vie de Thérèse de l'Enfant-Jésus en est dépourvue. Mais ces signes, témoins de la profondeur de l'union au Christ de ces âmes d'exception, le sont aussi de leur sainteté personnelle.

Ces phénomènes, ensuite, en témoignant de la puissance de la grâce sur l'ordre de la nature, de sa supériorité, annoncent et anticipent la glorification des corps promise par Dieu à la résurrection. Les corps glorieux ne seront plus soumis aux lois ordinaires de la nature. En s'en affranchissant sous certains rapports, les saints de l'extrême témoignent qu'ils vivent déjà, en quelque sorte, d'une vie humaine transformée par la grâce jusque dans le corps et ses lois naturelles. De fait, ces saints se considèrent souvent comme vivant déjà de l'au-delà, ils relèvent, pour une part, du monde de la gloire où les élus vivent en permanence dans la contemplation de Dieu. Ils ont hâte de le rejoindre, mais demeurent ici-bas parce que tel est le bon vouloir divin.

Enfin, il semble bien que ces saints, par l'union extrême qu'ils ont avec le Christ, participent de façon étroite au combat eschatologique que se livrent sur terre les puissances du bien et du mal. Ces saints ont toujours un sens aigu de la profondeur du mal, et leur relation à Satan, on l'a dit, prend souvent des formes concrètes d'oppression et de combat. Ils participent à la lutte angélique que se livrent les bons et les mauvais anges, selon l'enseignement de l'*Apocalypse* : « Michel et ses anges font la guerre au dragon. » (12,7) Du point de vue de Dieu, tout se passe comme si Dieu se plaisait à s'unir plus étroitement certaines âmes dans le combat qu'elles mènent contre Satan et ses légions. Ces saints ont un sens élevé de la profondeur du mal et du jeu des forces mauvaises qui combattent l'œuvre divine. Ainsi, souvent participent-ils, dans des souffrances indicibles, à l'agonie du Christ. Parfois, ils ont connaissance, par des visions intérieures accompagnées de phénomènes physiques, de la réalité de l'enfer et du monde des damnés, mais aussi du monde des bienheureux (Catherine de Sienne; Faustine Kowalska). Les combats qu'ils mènent, dans lesquels ils sont entraînés ont quelque chose du sur-humain, et relèvent davantage du monde angélique que du monde humain ordinaire.

S'il fallait caractériser en la résumant la vie de ces saints de l'extrême, sans doute faudrait-il dire qu'ils vivent jusque dans leur corps d'une union au Christ

en son œuvre pascalle, œuvre qui passe par le combat, à la fois spirituel et physique, mené contre les puissances du mal qui ne cessent de s'opposer à l'œuvre divine de salut et qui semblent parfois en triompher.

* * *

En conclusion, comment se comporter avec ces saints de l'extrême ? Comme avec tout autre saint que l'on peut rencontrer dans la merveilleuse communion offerte à tous les fidèles. Il faut considérer leur sainteté, qui tient à la puissance agissante de la charité en eux, et non d'abord les manifestations extrêmes qu'ils peuvent connaître en leur vie. D'ailleurs, le plus souvent, ces saintes et ces saints vaquent à leurs occupations et leurs œuvres de charité sans se référer à ces phénomènes qui les habitent par moments.

Les phénomènes extrêmes ne doivent donc être ni survalorisés, ni négligés quand ils se produisent. Ils doivent être regardés comme des signes, qui conduisent à la reconnaissance de la sainteté de ceux qui les vivent. Ces saints de l'extrême, toujours, témoignent d'une familiarité totale avec Dieu, d'une soumission entière de leur volonté à celle de Dieu, et en cela réside le cœur de leur sainteté. À la liberté de Dieu à l'égard de ses créatures semble faire écho la liberté des créatures elles-mêmes, détachées de toute dépendance terrestre et d'abord d'elles-mêmes. On songe à ces mots que Georges Bernanos a mis en exergue à sa conférence intitulée « Nos amis les saints » : « Ces grandes destinées échappent, plus que toutes les autres, à n'importe quel déterminisme : elles rayonnent, elles resplendent d'une éclatante liberté. » Tout en témoignant de la totale liberté de Dieu, ces saints de l'extrême témoignent aussi de leur entière liberté en Dieu.

À fréquenter ces saints, cette familiarité avec Dieu et de Dieu avec eux est si manifeste qu'on en vient presque à ne plus s'étonner des phénomènes extraordinaires. La toute-puissance divine sur la nature devient si évidente qu'on s'étonnerait plutôt qu'ils ne soient pas plus fréquents. En ce sens, ils sont un rappel que l'ordre des choses d'ici-bas n'est que transitoire, qu'il est entièrement soumis à Dieu, et qu'il est ouvert au monde de la gloire où la puissance divine sera alors manifeste, à tout instant de l'éternité.

Il ne faut jamais oublier que la sainteté ne se mesure pas à ces phénomènes. Seule la charité en est la mesure. Des saints immenses nous sont offerts qui n'ont pas connu de telles manifestations. « Nos amis les saints » comme disait

Bernanos, sont infiniment variés, parce que l'œuvre divine l'est aussi. Dieu ne fait jamais deux choses pareilles, il en va de la créativité infinie de la vie divine, et cela doit nous réjouir. Car, en fin de compte, s'il nous est donné de connaître davantage tel ou tel saint ou sainte, ce n'est pas tant pour nourrir notre intellect, mais d'abord pour vivre en sa compagnie, sa familiarité, comme on le fait entre amis, dans la communion des saints à laquelle nous participons déjà. En ce sens, la connaissance de la vie des « saints de l'extrême » éclaire et stimule celle des « saints de l'ordinaire ».

La sainteté de l'extrême se prête mal à une approche conceptuelle. Même s'il faut se risquer à une étude objective – qui n'est ici qu'ébauchée – on perçoit bien que le langage rationnel peine à rendre compte des effets de la vie divine. C'est que l'ordre de la charité, comme celui de l'amour dont il est la forme divine, ne relève pas de la nécessité ou de la justice, mais de la convenance et de la gratuité. C'est pourquoi aussi il faut savoir, au-delà de l'analyse, laisser place au silence et aux mots du poète, qui savent mieux suggérer ce que la raison ne saurait définir. On peut assurément dire des saints de l'extrême ce que l'abbé Journet écrit des mystiques en général, ce qu'ils sont le plus souvent :

À ceux qui reçoivent [le regard de la foi vive], qui ont “les yeux illuminés du cœur”, il est donné non plus seulement de voir devant eux le mystère de l'Église, mais de le vivre, de l'éprouver, de le souffrir au fond de leur être. Dans le silence de toutes paroles et de tous discours de la raison, le regard d'amour qu'ils portent sur l'œuvre rédemptrice du Christ leur fait ressentir en eux-mêmes, par un divin et sûr instinct, tout le drame de l'Église qui leur est contemporaine... Par leur être, ils sont dans l'Église comme des parties dans le tout, mais par leur amour, c'est toute l'Église qu'ils enferment au-dedans d'eux, avec ses saints, avec la Vierge et les apôtres, avec le Christ qui en est la tête¹².

François DAGUET, OP
Institut Saint-Thomas d'Aquin, Toulouse

12. Charles JOURNET, *L'Église du Verbe incarné*, II, Saint Augustin, 1999, p. 62.

À propos du « code Maritain » décrit dans le livre de Frédéric Martel *Sodoma*. Lettre de René Mougél à Jean-Luc Barré

Frédéric Martel, journaliste et sociologue, a publié en février 2019 un ouvrage intitulé Sodoma et sous-titré Enquête au cœur du Vatican¹. D'après l'auteur, ce travail a nécessité plus de quatre ans d'enquête pendant lesquelles 1 500 personnes ont été interrogées au Vatican et dans trente pays. L'ouvrage a paru simultanément en huit langues sous la direction éditoriale de Jean-Luc Barré. Ce dernier est l'auteur d'une biographie de référence des Maritain². Le septième chapitre de Sodoma s'attache à décrire « Le code Maritain » : une clef interprétative de l'homosexualité des clercs qu'il entend dévoiler F. Martel, appuyée notamment par des propos de Jean-Luc Barré. Florian Michel et Michel Fourcade, tous deux universitaires et spécialistes reconnus de la vie et de l'œuvre de Jacques Maritain, ont signalé dans une tribune parue dans le quotidien La Croix du 4 mars 2019 erreurs factuelles et interprétations infondées du livre de F. Martel concernant Maritain³. René Mougél, directeur des Archives Maritain à Kolbsheim durant trente-deux ans, a naguère collaboré avec Jean-Luc Barré pour la préparation des Mendiants du Ciel. Il l'invite dans une lettre qu'il confie à Nova et Vetera à éclairer le public en clarifiant ses propos concernant le philosophe de Meudon tels que les rapporte F. Martel. [Note du comité de rédaction]

* * *

1. Frédéric MARTEL, *Sodoma. Enquête au cœur du Vatican*, Paris, Robert Laffont, 2019, 638p. L'ouvrage ne comporte pas de références. Celles-ci, présentées à la manière d'un dictionnaire, sont disponibles sur le site www.sodoma.fr créé par l'auteur. L'entrée Maritain ne mentionne que des sources imprimées et une brève bibliographie. Maritain y est curieusement qualifié de « writer, theologian » mais pas de philosophe.

2. Jean-Luc BARRÉ, *Les Mendiants du Ciel. Jacques et Raïssa Maritain. Biographies croisées*, Paris, Stock, 1995, 659p. L'ouvrage a fait l'objet de traductions et de plusieurs rééditions.

3. Michel FOURCADE et Florian MICHEL, « Un 'code maritainien' à 'Sodoma' ? Une erreur de perspective historique », *La Croix*, 4 mars 2019.

Je n'ai pas voulu introduire ce mot, ce label d'"homosexualité", dans ma biographie de Maritain car tout le monde l'aurait résumée à cela, me dit Barré lors d'un déjeuner à Paris. Mais j'aurais dû. Si je l'écrivais aujourd'hui, je dirais les choses plus clairement à ce sujet. On peut sans doute parler à propos de Maritain d'homosexualité latente sinon bien réelle⁴.

Cher Jean-Luc Barré,

Je suis consterné de lire ceci dans le livre de Frédéric Martel, car j'avais beaucoup aimé et admiré votre livre. Votre approche des Maritain – et votre saisie de chacun, Jacques en particulier, plus encore que Raïssa – m'avait épaté par sa perspicacité et d'autant plus touché que, nous le savons bien, vous n'aviez pas eu accès aux carnets de Jacques ni à sa correspondance avec Raïssa.

Ces phrases glissées sur le bord d'une assiette, mais désormais publiées, viennent déposer sur votre biographie des Maritain, avec le sentiment désagréable d'une dissimulation, un nuage de doute et de questions. Elles laissent croire qu'il y avait un code secret dans votre livre, une clé de lecture cachée, et qui ne serait donnée que 25 ans plus tard par la grâce des révélations de F. Martel? Et comment donc raconter que Maritain « a préféré détruire ses carnets de notes intimes pour éviter que ses biographes "s'aventurent trop loin" ou ne découvrent quelque "vieille affaire personnelle" » (p. 197)? Ces phrases ne peuvent que ridiculiser le biographe; elles sont d'un interviewer qui romance ou fabule. En réalité, je vous l'avais dit, Maritain a confié ses carnets personnels, ainsi que sa correspondance avec son épouse, à des personnes de confiance avec des instructions précises sur les délais de communication et l'usage desdits documents. Et vous-même, dans votre bureau chez Laffont, lorsque vous m'aviez proposé le projet de faire avec Michel Fourcade un volume Maritain dans la collection « Bouquins », vous m'aviez indiqué que la condition serait d'y avoir des inédits, et vous aviez soulevé la question des carnets. Aujourd'hui, près de 50 ans après la mort du philosophe, ses carnets sont en cours de publication intégrale dans les *Cahiers Jacques Maritain*, et la riche correspondance échangée entre Jacques et Raïssa Maritain est en préparation d'édition; sa publication viendra à son heure et les allégations de F. Martel paraîtront pour ce qu'elles sont: des billevesées.

4. Frédéric MARTEL, *Sodoma*, p. 197.

« Si je l'écrivais aujourd'hui, je dirais les choses plus clairement », vous font dire ces propos de table de M. Martel. Serait-ce que des recherches nouvelles sur Maritain auraient bonifié et enrichi votre appréciation? Je n'en crois rien, car depuis 1995 je ne vous ai plus vu fréquenter les archives Maritain. Je me souviens bien, par contre, que vous aviez eu une délicatesse de touche pour parler du mariage des Maritain, et que cela sonnait juste. Mais alors, comment laisser conférer à ces pages vraies le « label d'homosexualité » vendu à la criée par F. Martel? Et que vaut son jugement « d'hétérosexualité en trompe-l'œil »? Il connaît décidément bien mal les Maritain.

Il y a dans le livre de Martel des affirmations simplement délirantes sur Maritain, grossièrement fausses, je devrais plutôt dire grossièrement « falsifiées » par un parti-pris. Je cherche en vain ce qui les étaye en réalité, en vérité. Par exemple, dans un simple bout de phrase d'une lettre à Cocteau (« quoiqu'il m'en coûte de le dire, je le sais autrement que par les livres ») il invente un « aveu limpide » sur « les amours terrestres qu'il [Jacques Maritain] a connues »! Vous-même aviez cité longuement cette lettre du 11 août 1927, et vous l'aviez fait dans son juste contexte sans aucunement y découvrir « l'aveu » que Martel y trouve « limpide ». Tout le monde sait qu'avec des lunettes fortement colorées, tout paraît monochrome.

Et la belle définition de l'amour que vous aviez reprise en la qualifiant de deux mots qui m'avaient ravi (« phrase pudique et lumineuse » écriviez-vous): « L'essence de l'amour est dans la communication de soi, avec plénitude d'allégresse et de délices dans la possession du bien-aimé », si elle est nettement postérieure au contexte dans lequel vous l'introduisiez, ceci n'en montre que mieux combien elle est née d'un cœur mûri par une expérience encore renforcée. Elle est de 1924. Les Maritain étaient dans la pleine force de leur vie. On la trouve dans le *Journal de Raïssa*, à la date de Pâques 1924.

« L'homosexualité est une idée fixe de Maritain » écrit Martel sur la foi de sources qu'il n'indique pas. (Remplacez « Maritain » par « Martel » dans la phrase et tout devient lumineux! Ne serait-ce pas là le vrai code secret, l'arcane de son livre?) Et quand Martel ajoute à sa phrase (p. 191) un « comme en témoigne sa correspondance publiée » c'est une formule bien légère pour prouver une assertion; aucune référence éditoriale ou documentaire ne suit, – et pour cause: parmi les correspondances publiées de Jacques Maritain, on sera bien en peine de trouver l'homosexualité comme une idée fixe et récurrente. Je connais bien ces correspondances pour en avoir suivi de près

l'établissement des éditions et en avoir publié un bon nombre – en majorité, il est vrai, depuis la sortie de votre livre : inéluctablement, il en vient à dater et appelle de nouveaux travaux, à nouveaux frais. Maritain, il est vrai, a correspondu avec des homosexuels (et la liste des correspondants dressée par Martel n'est pas exhaustive – curieusement, lui d'ordinaire si affûté sur les clercs, n'a débusqué que des laïcs parmi les amis homosexuels de Maritain ; une demi-douzaine d'homosexuels laïcs lui suffit pour dresser le « code Maritain » qui explique le Vatican ! Un peu sommaire, non ?). Or, dans ces correspondances de Maritain, lors même que les lettres échangées parlaient (parfois) d'homosexualité, leur sujet principal était l'amitié qui unissait les personnes, et ce n'en était pas pour autant des amitiés homosexuelles (sauf pour le lecteur-type équipé de ses lunettes fortement teintées). Dans un siècle et un milieu religieux puritains, où les relations avec les homosexuels étaient sévèrement jugées et condamnées, les Maritain suivaient l'exemple de leur Maître, qui fréquentait les publicains et les pécheurs (« nous sommes tous pécheurs » rappelait volontiers Maritain, vous le savez bien, aux Tartufes qui abondent), et nouait avec des divorcés ou des prostituées des relations personnelles de franchise et d'*amour* – n'ayons pas peur du mot, il a grande place dans l'Évangile. Il y tient même la première place puisque « Dieu est amour ». Cette audacieuse et suprême révélation, en saint Jean, s'inscrit au-dessus de nos débats et au principe comme au terme des enjeux de nos vies, que l'on soit homosexuel ou hétérosexuel, eunuque ou patachon ou tout ce qu'on voudra, et même bouffé de haine ou de ressentiment.

« Avec cette sorte d'air de sagesse qui plaît tant à son entourage efféminé, le philosophe disserte jusqu'à plus soif du péché homosexuel et lance des “Je vous aime” à ses jeunes amis qu'il appelle ses “filleuls” » ... cette phrase est d'un ridicule consommé, un biographe des Maritain n'en conviendra-t-il pas avec moi ? On regrette seulement que parmi tous les cardinaux interviewés dans ce livre avec une obséquiosité de caudataire, pas un n'ait eu l'idée d'éclairer l'auteur sur le sens du mot « filleul » dans le contexte religieux de la vie des Maritain. Jacques – et Raïssa – ont été parrain (et marraine) lors de nombreux baptêmes et ont eu, de ce fait, de très nombreux filleuls – et filleules – sans que ceux-ci soient pour autant homosexuels. Si le baptême était un rite d'initiation homosexuelle, Martel le saurait et n'aurait pas commis cette bourde risible...

Frédéric Martel centre ses vues sur Jacques Maritain. Pourquoi donc oublie-t-il Raïssa, la marraine de Maurice Sachs, si attachée à son filleul dans

une relation et une affection privilégiées, ainsi qu'en témoigne leur correspondance que j'ai publiée avec Michel Bressolette chez Gallimard en 2003 ? Votre livre, si heureusement présenté comme biographie « croisée » des deux Maritain, rapporte qu'après la mort de son épouse, Jacques Maritain a d'abord publié le *Journal de Raïssa* (où il explique leur vœu religieux de chasteté) dans une édition hors commerce réservée aux amis et intimes « au prix, dites-vous avec justesse, d'une sélection draconienne entre ceux qui “comprendront” et les autres ». Il attend des amis qui en recevront un exemplaire – là vous citez une lettre de Maritain à l'un de ces proches : – « la plus grande discrétion sur ces choses qui sont le secret de l'âme et de Dieu ». Or il se trouve que ce proche n'est autre que Jean Cocteau, votre note de référence ne manque pas de l'indiquer. Et je me souviens bien que vous m'aviez rapporté le témoignage fort de Jean Marais vous disant à Villeneuve l'admiration et le respect exceptionnels que le poète vouait au philosophe. Cocteau était venu le 2 novembre 1960 au chevet de Raïssa, encore « dans son masque de souffrance » comme il dira. Il l'a revue toute autre le lendemain, veille de sa mort. Julien Green aussi était là, très proche des Maritain jusqu'en ces moments cruciaux de leur intimité. Cocteau viendra s'incliner devant le corps de Raïssa le 4 au soir. Dès le 29 novembre il écrit à Jacques : « J'aimerais vous embrasser et parler de notre Raïssa que je verrai toujours si jeune, si belle, si *souriante* [soulignement de Cocteau] sur ce lit atroce. » Le 11 décembre il précise encore : « Je garde un souvenir *heureux* [idem] des minutes que le destin m'a permis de vivre avec vous dans la chambre où Raïssa faisait ce dur passage du quotidien à l'éternel. Je l'ai vue en lutte interne et je l'ai vue victorieuse, souriante, jeune, dénouée – admise dans cet ailleurs que nous ne comprenons pas et dont même son enveloppe physique reflétait l'extase. » Plus d'un an plus tard il y revient encore, le 9 janvier 1962. Plus loin encore, c'est Jacques qui le lui rappelle, le 9 décembre 1962, en lui annonçant l'envoi du *Journal de Raïssa* dans la lettre que vous citiez : « Vous aimez Raïssa, vous étiez là, rue de Varenne, à ces terribles moments, vous avez prié pour elle, vous avez vu son sourire quand elle est allée chez Dieu. » Et à Noël 1962, sorti de la lecture du *Journal*, Cocteau lui adresse cette lettre superbe enlacée dans le dessin d'un clair visage et d'une sorte d'aile d'ange : « Mon Jacques, j'ai lentement et doucement dévoré le *Journal* de Raïssa. Je me demande s'il existe une noblesse comparable à la sienne. À côté d'elle il me semble que nous patageons tous dans la boue. [...] Une longue vague d'eau fraîche m'a passé sur le cœur. [...] Ce livre fixe la grâce enfantine qu'elle avait retrouvée après la chute de son masque de souffrance. Il la canonise sans pompe. C'est une sainte secrète, une reine de cette invisibilité de la véritable poésie. » Et le 28 septembre 1963,

douze jours avant sa mort : « Cher, cher Jacques, Comme toujours votre lettre pose une main sur mon épaule à la minute où ce geste affectueux m'était nécessaire. » Gageons que ce climat de vérité, d'amitié et de poésie pourrait bien un jour permettre à Frédéric Martel de rencontrer un peu mieux qu'il ne l'a fait jusqu'ici, Jacques et Raïssa Maritain. Je le lui souhaite très sincèrement. Peut-on lui faire dire comme ils aimaient Rimbaud ?

Cher Jean-Luc Barré, mon exemplaire de votre livre garde sa dédicace : « Pour R. et D. Mougel // J. et R. Maritain, Les Mendians du ciel, Biographies croisées // Ce chemin d'exil, de solitude, d'amour, de foi et d'amitié dont ils connaissent les moindres secrets et sur lequel ils ont eu la longue patience de me guider. Ce livre doit aux hôtes de Kolbsheim plus que l'auteur ne saurait dire. En témoignage de gratitude et d'amitié, sous le signe des Grandes amitiés – J.-L. Barré, Paris le 16 octobre 1995. »

Je vous en prie, éclairez le public de vos « biographies croisées de Jacques et Raïssa Maritain » en clarifiant les citations du livre de Martel qui vous mettent en cause ou qui compromettent votre travail au milieu des *fake news* qu'il dispense.

Avec mon bon souvenir et mes sentiments très cordiaux

René Mougel

St-Étienne le 7 mars 2019

(J'ai quitté Kolbsheim il y a 4 ans et vis retiré dans mes Hautes-Vosges natales.)

P.S. Après cette longue lettre, un mot tout de même sur l'objet principal du livre de F. Martel. Je sors troublé – mais, hélas, non pas très étonné – par ses révélations, quoique celles-ci soient entachées de trop de vices de forme (dont la confection du principe herméneutique du prétendu « code Maritain » n'est pas le moindre). Et j'espère bien que l'Église saura faire le ménage de tous ces hypocrites et dissimulateurs que, dans l'Évangile, Jésus lui-même appelle des sépulchres blanchis⁵. Vous souvenez-vous du dernier livre de Jacques, intitulé « De l'Église du Christ » ? Les 4 lignes que votre biographie lui consacre ne laissent pas savoir si vous l'avez lu. Mais peu importe. Dans ce livre ultime, Jacques distingue le « cœur » ou la « personne » de l'Église de

ce qu'il appelle le « personnel de l'Église » (le pape, la curie, – les « curés » disait Péguy) afin de bien montrer que si le premier est saint (son âme est l'Amour divin, expliquait Journet) le second ne l'est pas forcément ; ce qui donnait à Maritain toute liberté pour fustiger les fautes et erreurs dudit « personnel ». Il se trouve que ce livre a eu grand poids sur les pontificats de Paul VI d'abord, puis de ses successeurs, en particulier sur les diverses démarches de repentance et de purification initiées par Jean-Paul II, qui comptait à ses côtés comme « théologien du pape » un ami et disciple de Maritain⁶. Assurément il y a là, pour les spécialistes du Vatican, un réel « codex Maritain » à décrypter, et une clé pour résoudre les questions posées par Frédéric Martel.

RM

Épilogue

29 avril 2019. Jean-Luc Barré n'a pas daigné répondre à cette lettre. Mais depuis près de deux mois qu'elle lui a été annoncée et envoyée, j'ai découvert le rôle actif qu'il a pris dans la préparation et la promotion du livre de Frédéric Martel, signant par là et prenant à son compte l'incompréhension totale dont témoigne ce livre à l'égard de l'amour de Jacques Maritain pour son épouse, comme à l'égard de l'amour pour Dieu de cet homme et de cette femme unis dans leur lien conjugal.

« À côté d'elle [Raïssa] il me semble que nous pataugeons tous dans la boue. »
(Jean Cocteau)

5. L'Évangile de saint Matthieu, qui n'est pas écrit à l'eau de rose, rapporte que Jésus a pris soin d'expliquer ainsi sa métaphore vigoureuse : « au dehors ils ont belle apparence, mais au dedans ils sont pleins d'ossements de morts et de toute sorte de pourriture ».

6. Le cardinal Georges Cottier qui résida au Vatican de 1989 jusqu'à sa mort en 2016, soit après le début des investigations vaticanes de F. Martel. Son nom n'apparaît pas dans *Sodoma*. On peut le regretter car la qualité et la profondeur de son jugement auraient pu aider l'auteur à enrichir et orienter utilement son enquête.



Mémoire et présence du passé dans l'affectivité

Mnémosyné (la mémoire) est la sœur de Chronos (le temps). Kronos dévore jusqu'à ses propres enfants. Aristote disait que le temps est destructeur. Face à ce temps destructeur qui nous conduit inévitablement à la mort, la mémoire apparaît comme une compensation : cela même qui n'existe plus reste présent à la mémoire. C'est incontestablement une victoire sur le temps destructeur. Si nous avons plaisir à regarder des photographies, c'est bien parce que nous avons plaisir à nous rappeler le passé et nous avons aussi du plaisir dans le fait même de nous rappeler car, inversement, nous souffrons de ne pas nous rappeler ce dont nous cherchons à nous souvenir.

Mais il arrive aussi que nos souvenirs nous poursuivent, parfois de manière obsédante. Le regret peut être amer. Lorsqu'il concerne un acte coupable, le regret prend la forme du remords. Que risque-t-on dans le regret ? Il y a aussi les souvenirs qui nous poursuivent sans que nous le sachions, les traumatismes que nous ne voulons pas voir. Et puis il y a la routine, dans laquelle le passé nous poursuit jusqu'à nous absorber et faire du présent un éternel passé.

Pour toutes ces raisons, ne vaut-il pas mieux oublier ? L'oubli a le mérite de nous libérer d'un passé encombrant. Dans quelle mesure n'aurions-nous pas intérêt à le cultiver ? « L'âme bonne est oublieuse », disait Plotin. Mais est-ce si simple d'oublier ? Ne faut-il pas faire un travail sur nos souvenirs avant de parvenir à oublier pour passer à autre chose ? La mémoire et l'oubli ne sauraient, à eux seuls, nous sortir du regret, du remords et de la répétition. Que faut-il donc d'autre ? Qu'est-ce qu'un bon regret ? Qu'est-ce qu'un bon remords ? Qu'est-ce qu'une reprise ?

1. La mémoire victorieuse du temps

Saint Augustin le disait, le passé n'existe plus, le futur n'existe pas encore, seul le présent existe, mais en basculant immédiatement dans le néant du passé¹. La condition de l'être corporel est telle que le seul temps qui existe pour lui, c'est le temps présent. De sorte que le passé et le futur n'existent que dans l'âme. Le présent, lui, existe dans la réalité et dans l'âme qui le voit. Ainsi, il

1. Cf. AUGUSTIN D'HIPPONE, *Les confessions*, Livre XI, XIV, 17.

n'existe dans la réalité que le temps présent; passé, présent et futur existent dans l'âme. « Il ne peut y avoir de temps sans l'âme² », écrit Aristote.

Ainsi le passé est un présent qui n'existe plus, un présent qui fut, mais qui existe dans l'âme. Le passé existe dans le souvenir ou, dit autrement, le souvenir est le passé rendu présent. Cela n'est évidemment pas possible matériellement car la matière est incapable d'être en deux temps différents, de même qu'elle est incapable d'être en deux lieux différents. C'est pourquoi on ne saurait confondre un souvenir et une trace. Je me souviens de la blessure qui a donné lieu à ma cicatrice. Je revois le sang couler. Ma cicatrice, elle, est une peau fermée, elle ne saigne pas. Ma cicatrice n'est pas un souvenir, elle est un présent actuel qui est l'occasion de me rappeler le passé, mais je peux regarder ma cicatrice sans faire l'effort de me souvenir ou inversement, je peux me souvenir sans relever la manche pour apercevoir ma cicatrice. Ainsi, la manière dont le passé est présent dans l'acte de se souvenir n'est pas matérielle. Nous sommes dans le registre de la connaissance. Le passé y est présent intentionnellement. Le souvenir est un signe vers le passé qui le rend présent intentionnellement.

Il faut rappeler ici la force des analyses d'Aristote sur la sensation car la mémoire est un sens, non pas un sens externe, mais un sens interne, c'est-à-dire la faculté de se représenter la chose sensible en son absence. Or selon Aristote, le sens est le senti: « L'âme est, en un sens, les êtres mêmes. Tous les êtres, en effet, sont ou sensibles ou intelligibles, et la science est, en un sens, identique à son objet, comme la sensation, identique au sensible³. » La qualité sensible est rendue présente dans le sens, sans la matière. La rondeur de la sphère est dans le sens tactile sans le fer – la main n'est pas blessée par le fer lorsqu'on sent la rondeur. Cela vaut aussi pour la mémoire: le souvenir est le passé. Mais alors que dans la sensation externe, la chose est physiquement présente, dans la mémoire elle est physiquement absente. Cependant le miracle est là: bien que physiquement absente, la chose du passé est présente. Dans la sensation externe, la chose présente est saisie. Dans le souvenir, c'est la chose absente qui est saisie et saisie dans sa présence passée. Husserl explique cette façon dont la chose passée se donne, dans le souvenir, « en personne »⁴. La façon

dont la chose apparaît dans la perception, voilà ce qui est restitué dans le souvenir. C'est pourquoi le souvenir, à la différence de l'image, relate le passé. Il a un rapport essentiel au passé⁵.

Devant ce miracle de la nature, Bergson a cru voir un acte spirituel. Il distingue en effet la mémoire – habitude qui relève de la matière – et le souvenir pur qui relève, selon lui, de l'esprit. Parce que Bergson ignore la notion aristotélécienne de matière animée, il déduit de ce que la matière n'est pas capable de cette présence intentionnelle que celle-ci relève de l'esprit. Or, ce qui fait dire que la mémoire n'est pas une faculté spirituelle, c'est qu'elle ne porte pas sur des formes abstraites comme le sont les idées. L'objet de la mémoire, c'est le passé, tel que nous l'avons senti. La mémoire n'est pas plus une faculté spirituelle que la vue ou l'odorat. La mémoire est intrinsèquement liée au cerveau, et c'est pourquoi le vieillissement entraîne la perte de mémoire, parce que, lorsque les neurones se détruisent, nous perdons la faculté de nous souvenir du passé, de même que le vieillissement de l'œil entraîne une baisse de la vue. Et de même que la sensation suppose un organe animé comme l'œil ou la langue, de même la mémoire suppose l'organe animé qu'est le cerveau⁶. Mais, redisons-le, le souvenir n'est pas une trace dans le cerveau, même s'il n'est pas sans trace dans le cerveau. La trace dans le cerveau est la marque matérielle à travers laquelle la mémoire s'unit intentionnellement au passé, union qui dépasse le seul plan matériel, sans pour autant relever du spirituel, car cela n'aurait pas lieu sans cette modification de la matière. Alors que l'intellect, lui, n'a pas d'organe et l'intellection ne suppose pas une marque matérielle à travers laquelle se ferait l'union intentionnelle de la faculté et de l'objet.

La mémoire est-elle alors victorieuse du temps? D'après ce qui précède, oui incontestablement, mais pour un temps, car, puisque la mémoire est intrinsèquement liée à un organe, elle vieillit avec lui. C'est une victoire sur le temps qui ne dure qu'un temps et faiblit avec le temps qui passe.

Ainsi, la mémoire nous extrait du temps destructeur en rendant présent intentionnellement le passé et comme il s'est passé. Il est évident que cette présence du passé joue un rôle capital dans la connaissance intellectuelle, et

2. ARISTOTE, *Physique*, Livre IV, 223a26, traduction par H. Carteron, Les Belles Lettres, 1983, p. 160.

3. ARISTOTE, *De l'âme*, 431b20-24, traduction par J. Tricot, Vrin, 1988, p. 196.

4. « Le souvenir implique donc réellement une reproduction de la perception antérieure, mais le souvenir n'est pas, au sens propre, une représentation de cette dernière; la perception n'est pas visée et posée dans le souvenir, mais sont visés et posés l'objet de la perception et son maintenant, objet qui est de plus posé en relation avec le maintenant actuel. » E. HUSSERL, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, traduction par H. Dussort, PUF, 2017, p. 77.

5. Aristote écrit: « La mémoire porte, quant à elle, sur le passé... Chaque fois, en effet, que l'on fait acte de souvenir, on se dit en son âme que l'on a entendu, ou senti, ou pensé cela auparavant. » ARISTOTE, *De la mémoire et de la réminiscence*, traduction par P.-M. Morel, Garnier Flammarion, 2000, p. 105.

6. Sur le lien entre la mémoire et le cerveau, voir le *Dictionnaire de la pensée médicale*, sous la direction de Dominique Lecourt, article « Alzheimer », PUF, 2004, p. 39-43.

dans l'affectivité, aussi bien sensible que spirituelle. Nous laisserons de côté l'apport de la mémoire à la connaissance intellectuelle et nous limiterons à l'apport de la mémoire à la vie affective.

2. Quand le souvenir nous poursuit...

La connaissance donne lieu à une vie affective, car nous sommes touchés par les formes que la connaissance dépose en nous. Ainsi la connaissance donne-t-elle lieu à une affectivité sensible et une affectivité spirituelle. Cela vaut aussi pour la mémoire : les souvenirs ont une résonance affective en nous, sur le plan passionnel ou sur le plan volontaire. Le souvenir peut être agréable ou désagréable. Plusieurs situations se rencontrent alors : plaisir, nostalgie, regret, mélancolie, remords, ou traumatisme.

2.1. La nostalgie

Les bons souvenirs font du bien. De même que la chose sentie comme bonne suscite du plaisir, de même, dans le souvenir, cette même chose suscite à nouveau du plaisir. C'est pourquoi nous aimons nous rappeler les choses agréables.

Cela peut même nourrir de bons sentiments. Nous souvenant par exemple du bienfait qu'une personne nous a procuré, nous en tirons pour elle de la gratitude. Ceci est au cœur de l'action de grâce. Nous remercions Dieu pour les bienfaits qu'il nous a procurés.

Parfois, le présent peut être attristant et nous gagnons à nous souvenir d'un passé agréable pour pouvoir nous distraire de la tristesse présente.

Avant d'aborder la tristesse à l'égard du passé, demandons-nous si la tristesse est toujours négative. À première vue, oui. Car elle consiste dans le mal présent. On ne voit pas comment, étant triste d'un mal, la tristesse pourrait chasser ce mal. Mais la tristesse suscite un second mouvement qui, lui, n'est pas le mouvement de tristesse, mais une réaction. Puisque c'est un mal que d'être triste, l'appétit est porté à fuir ce qui rend triste. De même que le plaisir rend plus aimable le bien qui fait plaisir, la tristesse rend repoussant le mal qui rend triste. Il est bon de s'attrister d'être en mauvaise santé. Cette tristesse peut servir de ressort pour combattre la maladie. De même la tristesse fera fuir davantage loin du péché et des biens périssables qui nous tentent et ne nous satisfont pas. La tristesse contribue à nous éloigner de ce qui a un goût de tristesse. La tristesse peut même contribuer à renforcer le plaisir futur : je suis d'autant plus attaché à ce que je possède que je serai passé par la privation, donc la tristesse.

Ainsi, si la tristesse n'est pas forcément mauvaise, c'est qu'elle le devient à partir d'un certain seuil. Il faut qu'elle soit réglée et c'est le rôle de la tempérance. Toute tristesse et donc la tristesse à l'égard du passé doit être modérée. Nous allons voir que le nostalgique et le mélancolique passent la mesure.

En effet, une forme d'intempérance peut toucher notre rappel du passé : nous rappelons trop souvent un souvenir, nous sentons qu'il nous prend, que nous perdons de notre liberté, comme dans une addiction. De façon plus subtile, nous pouvons aussi nous attrister de ce que ce passé heureux soit passé : c'est la nostalgie. Le fait même que ce bonheur soit passé nous attriste. Mais nous y pensons aussi parce qu'il y a du plaisir et d'y penser cela nous rend triste. La tristesse est alimentée ici par le plaisir, ce qui donne à cette tristesse la possibilité de se développer, et de se développer jusqu'à la mélancolie. Qui plus est, la tristesse contribue inversement à nous attacher à l'objet par le plaisir : lorsqu'on pense à un être cher que l'on a perdu, la douleur rend plus sensible notre amour, lequel est agréable⁷. On aime sentir l'amour en nous, on aime se sentir amoureux, quand bien même la personne aimée n'est plus là. Ainsi le nostalgique tangué entre tristesse et plaisir.

La nostalgie est un regret approfondi du passé heureux. En regrettant le passé en tant que passé, le nostalgique entre dans un certain refus du passé. Il ne s'en remet pas que ce soit passé. Il voudrait que ça redevienne présent et il le cherche dans son souvenir, dans les images : il cherche à réactualiser les sensations, les sentiments. Mais cela a ses limites, le projet est voué à l'échec, et il s'en attriste. La nostalgie porte en elle un refus métaphysique du temps, sur fond d'aspiration au bonheur. En effet, l'esprit participe de l'intemporalité. La vérité n'est pas soumise au temps. De même, nous voulons un bonheur définitif. Il est donc normal, quand nous sommes heureux, que nous souffrions du temps qui passe et que nous restions avec une question métaphysique : pourquoi ce bonheur est-il parti ? Pourquoi, moi qui suis fait pour un bonheur définitif, suis-je soumis à la destruction du temps ? La condition humaine est marquée par la tragédie. Il est tragique en effet que l'homme, fait pour être heureux, ne parvienne pas à l'être. C'est cette incompréhension qui nourrit le sentiment de tristesse et qui le fait s'approfondir.

Pascal donne un éclairage : nous sommes des rois déchus. Nous avons connu, à l'origine de l'humanité, un état meilleur que l'état présent : le paradis

7. THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, I-II, q. 35, a. 3 : « La douleur elle-même peut être agréable par accident... en tant qu'elle rappelle le souvenir de l'être aimé et rend plus sensible l'amour de celui dont l'absence nous afflige. Parce que l'amour est agréable, la douleur et tout ce qui procède de l'amour est agréable, selon que l'amour s'y fait sentir. »

originel⁸. Nous étions plus heureux. L'insatisfaction qui caractérise notre état présent vient de ce que nous avons perdu le bonheur des origines. Pascal ne précise pas ce qu'il entend par cette sorte de mémoire et cela suscite des questions. Car il est évident que nous ne pouvons pas avoir souvenir de cet état des origines. Comment pourrions-nous être nostalgiques de quelque chose que nous n'avons pas connu personnellement? Cependant on peut éclairer la question en réfléchissant à l'hérédité. On voit des familles transmettre un héritage spirituel. Bien sûr, cela se fait principalement par l'éducation. Mais n'y a-t-il pas aussi une transmission génétique et épigénétique? Car si l'esprit est substantiellement uni au corps, alors le corps reçoit une influence de l'état vertueux ou vicieux de l'âme et cela se transmet à la descendance. La chute d'Adam et Ève fait qu'ils ne peuvent pas transmettre cet état qu'ils ont perdu, mais ils transmettent un état en creux et un tel état contient une aspiration à quelque chose qui s'est réalisé dans le passé. Voilà sans doute ce que Pascal veut dire pour expliquer l'insatisfaction de l'homme.

Ce refus du temps qui passe, c'est aussi cette condition tragique de l'homme selon laquelle le rythme du corps n'est pas le rythme de l'esprit. Le corps vieillit, l'esprit ne vieillit pas. Le nostalgique voudrait échapper à la condition humaine. Il voudrait notamment conjurer la mort. En imaginant le bonheur passé durer éternellement, le nostalgique se soustrait à la mort, en imagination. En ce sens, il y a une illusion, voire une démission par rapport au présent dans lequel j'ai à être et à agir. Il y a notamment dans la nostalgie consentie une forme de lâcheté. Car si la force consiste à lutter contre la difficulté, notamment la difficulté de se savoir mortel, alors la fuite dans un passé idéalisé jusqu'à l'immortalité constitue une fuite loin de la vertu de force. Kant a raison de remarquer que le retour vers la patrie idéalisée fait tomber l'illusion et nous guérit de la nostalgie⁹. Le simple fait de revenir sur un lieu qui nous rend nostalgique fait tomber les illusions. Le problème, c'est que la patrie du nostalgique est d'abord une patrie temporelle qui ne peut jamais être

rejointe : le passé. Pour se guérir de la nostalgie comme le préconise Kant, il faudrait retourner dans le passé, ce qui est impossible.

Mais le désir de voir se réaliser à nouveau ce bonheur passé est-il si vain? Car la promesse religieuse d'un avenir bienheureux dans l'au-delà renferme la possibilité de retrouver ceux que nous avons aimés. Alors, certes, le passé est révolu, mais le contenu heureux en tant qu'heureux de ce passé ne l'est pas. Nous serons heureux, et nous retrouverons le goût du bonheur passé; en tout cas nous serons heureux d'une manière telle que nous ne pourrions plus avoir la nostalgie du passé. Ainsi, que cette aspiration soit présente dès maintenant, cela éclaire la nostalgie : nous sommes nostalgiques parce que nous aspirons à un bonheur plein et entier. Certes, cette aspiration est « transnaturelle », comme le dit Maritain, mais elle est bien réelle. Transnaturelle parce que nous aspirons à être absolument heureux, aspiration qui provient de la personnalité qui est en nous, personnalité qui se réalise analogiquement jusqu'en la personnalité divine. Nous aspirons à être heureux comme Dieu est heureux. C'est une aspiration transnaturelle.

Dans la nostalgie, il y a aussi le regret de l'enfance. Que regrettons-nous dans l'enfance disparue? Nous regrettons l'insouciance. Nous n'avions pas de responsabilités. Nous n'étions pas soucieux de l'avenir et ainsi nous pouvions goûter le présent. L'enfance est le temps du jeu, et le jeu est la libération de l'activité. Nous sommes nostalgiques de cette époque où nous pouvions agir en toute liberté à travers le jeu. Nous sommes nostalgiques aussi de la joie de découvrir le monde, les sentiments, l'amitié. Tout avait une fraîcheur de nouveauté. Nous avions confiance en l'autre, jusqu'à la naïveté. Certes l'enfant n'est pas un ange, mais même s'il n'est pas vertueux, il n'est pas encore vicieux. Voilà ce dont nous avons la nostalgie.

Dans la nostalgie, il y a le souvenir, mais il y a aussi l'imagination. On peut y appliquer ce que Stendhal dit de l'amour : la cristallisation. On idéalise le passé et à travers cette idéalisation on cherche un contentement de soi-même. La nostalgie a pour moteur l'amour de soi-même. Ce surinvestissement dans le passé au détriment du présent ne peut être le fait que d'un amour-passion de soi-même. Nous nous aimons alors dans la pente individualiste de notre être. Nous nous aimons endormis dans les draps douillets du passé. Les récits que Rousseau fait de son passé offrent une illustration de cette mémoire commandée par l'imagination¹⁰.

8. « Et ils ont un autre instinct secret qui reste de la grandeur de notre première nature, qui leur fait connaître que le bonheur n'est en effet que dans le repos et non dans le tumulte... » B. PASCAL, *Pensées*, 126, La Pléiade, 1999, p. 585.

9. « Les Suisses, ainsi que les Westphaliens et les Poméraniens de certaines régions, à ce que m'a raconté un général expérimenté, sont saisis du mal du pays, surtout quand on les transplante dans d'autres contrées; c'est, par le retour des images de l'insouciance et de la vie du bon voisinage, du temps de leur jeunesse, l'effet de la nostalgie pour les lieux où ils ont connu les joies de l'existence; revenus plus tard chez eux, ils sont très déçus dans leur attente, et se trouvent ainsi guéris; sans doute pensent-ils que tout s'est transformé; mais en fait, c'est qu'ils n'ont pu y ramener leur jeunesse. » E. KANT, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, traduction par M. Foucault, Vrin, 2002, p. 86.

10. Nous renvoyons à notre article « Le sentimentalisme de Rousseau », *Nova et Vetera* 93, (3/2018), p. 305-327.

Quand l'espérance s'empare de la quête du bonheur, alors le regret du passé heureux prend tout son sens. Cette tristesse est vécue avec modération par celui qui espère car il espère retrouver ce bonheur passé, voire un bonheur supérieur. L'espérance fait qu'on ne s'attarde pas dans la tristesse mais plutôt qu'on s'en sert comme d'un tremplin pour aller plus loin. L'espérant regrette le passé mais évite la nostalgie.

2.2. La mélancolie du passé

La mélancolie est une tristesse profonde. Le mot tire son origine de *melas*, noir et *kholê*, la bile. La bile noire est une des quatre humeurs dans la conception médicale d'Hippocrate. En latin, il y a un autre mot, désignant la même chose, mais ce mot est tombé en désuétude : l'acédie. Peut-être est-il tombé en désuétude parce qu'il a un sens plus directement moral et que la morale n'a pas bonne presse. Quoi qu'il en soit, le regret du passé peut aller jusqu'à la mélancolie.

L'acédie est une tristesse accablante, qui rend toute chose acide, froide, sans goût. On perd goût à la vie. Or de deux choses l'une. Soit l'objet dont on s'attriste est un bien véritable c'est-à-dire conforme à la morale, alors la tristesse est coupable. Soit il s'agit d'un mal véritable, alors la tristesse est bonne, mais devient mauvaise si elle est excessive. Si l'on est alors excessif, et que l'on n'a pas recours aux biens spirituels qui pourraient nous sortir de cette tristesse excessive, c'est que l'on s'attriste aussi des biens spirituels. Si bien que le mal profond de l'acédie est bien celui-là : s'attrister des biens spirituels.

L'acédie peut se réaliser à deux niveaux : un niveau superficiel et un niveau profond. L'acédie superficielle, c'est quand nous n'avons pas de goût pour le bien spirituel parce que nous sommes préoccupés de plaisirs sensuels. Alors l'acédie est dans la sensualité, non dans la raison. Mais si c'est la raison elle-même qui est poussée à fuir le bien véritable, alors l'acédie est profonde, le mal est mortel pour l'âme. Dans l'acédie profonde, l'âme dépérit. Elle se coupe du rapport vertueux au bien moral et à Dieu, c'est-à-dire qu'elle détruit la présence de Dieu dans l'âme.

Kierkegaard a des vues remarquables sur le désespoir. Il explique que le désespoir atteint son sommet lorsque l'âme se replie sur elle-même et refuse l'aide divine. « Un moi qui, dans son désespoir, veut être lui-même, souffre de tel ou tel état douloureux qu'il est désormais impossible d'éliminer ou de dissocier de son moi concret. L'individu reporte sur ce tourment toute sa passion qui finit par devenir une fureur démoniaque... Il préfère à présent déchaîner sa fureur contre toutes choses et se poser en victime de la vie et du monde entier, et en victime à qui il importe d'avoir en main son infortune

afin que nul ne la lui ravisse ; car si on la lui enlève, il ne peut plus se persuader ni prouver qu'il a raison. Cette idée finit par s'ancrer si bien en lui que l'éternité lui fait peur pour une raison toute particulière : il craint qu'elle ne le dépouille de l'avantage infini qu'il a, au sens démoniaque, sur les autres hommes ; il craint qu'elle ne le prive du droit qu'il a, au sens démoniaque, d'être celui qu'il est¹¹. » On peut comparer ce désespéré que nous décrit Kierkegaard au misanthrope de Molière, car là où Molière touche au plus tragique de la condition du misanthrope, c'est quand il nous le montre prêt à fuir le monde en voulant entraîner Célimène dans sa chute vertigineuse. Il préfère renoncer à toute aide extérieure plutôt qu'à sa tristesse infinie.

Que signifie alors être mélancolique face au passé ? Le mélancolique ou l'acédique regrette le passé au point de perdre le goût des biens spirituels. Au fond il divinise le passé. Mais quel est l'intérêt de diviniser ce qui n'est plus ? Le secret de la mélancolie du passé, c'est l'amour du néant. Car ne pouvant pas faire que ce qui n'est plus soit, nous sentons notre impuissance, nous la ressasons, nous l'aimons, jusqu'à la préférer aux biens spirituels et à Dieu, jusqu'à préférer ce néant à cet humble moi présent qui, lui, peut agir, précisément parce qu'il est dans le présent. Dans la mélancolie du passé, nous aimons notre impuissance, nous la préférons aux biens spirituels que nous pouvons acquérir, nous la préférons à Dieu. On peut l'illustrer par l'opposition de deux gravures de Dürer. *Melancholia* (1514) nous montre un ange au visage sombre, au regard perdu dans le vague, un ange saisi d'ennui à la différence de l'angelot qui s'active à côté de lui. La lumière est à l'extérieur, dans l'étoile filante. Le temps qui passe, symbolisé par le sablier au-dessus de sa tête, est un temps subi. Le chien famélique et les instruments en désordre renforcent le sentiment de néant. À l'inverse, le *Saint Jérôme dans sa cellule* (1514) nous montre un homme actif, lumineux – la lumière de la pièce semble émaner de son visage, ou en tout cas se confondre avec celle qui vient de l'extérieur, par la fenêtre –, et il maîtrise le temps, symbolisé là aussi par le sablier ; notons aussi la présence du crâne, lequel montre que la maîtrise du temps est liée aussi à la conscience de sa propre finitude. Le chien grassouillet dort aux pieds d'un lion puissant et paisible : tout est en ordre et en paix.

Freud interprète aussi la mélancolie comme une perte de soi-même. Dans le deuil, on perd un être cher. De même, le mélancolique est quelqu'un qui perd l'objet de sa libido. Mais dans la mélancolie, il y a aussi perte du sentiment d'estime de soi. Freud l'explique de la manière suivante : la libido, tenue en

11. S. KIERKEGAARD, *La maladie à la mort*, traduction par E.-M. Tisseau, Bouquins, 1993, p. 1254.

échec par l'objet, au lieu de se porter sur un autre objet, se porte sur le moi qui est ainsi identifié à l'objet. Si bien que l'on se reproche à soi-même ce que l'on pourrait reprocher à l'objet. Freud y voit un effet de narcissisme. La haine s'empare alors de l'objet de substitution, c'est-à-dire soi-même, auquel on inflige des souffrances. Il y a inévitablement du sadisme. Et dans le sadisme, on cherche à jouir du néant.

Kierkegaard et Freud se rejoignent sur un point : le mélancolique se replie anormalement sur lui-même.

Mais le passé peut être désagréable. On le regrette alors soit parce qu'on a été victime, soit parce qu'on a fait un mauvais choix, soit parce qu'on a fait un choix coupable.

2.3. Le traumatisme

Lorsqu'un passé désagréable nous poursuit et qu'il correspond à un fait dont on a été victime, cela s'appelle un traumatisme. Le mot traumatisme vient du grec *trauma* qui signifie blessure.

Bien souvent, la psychologie aborde le traumatisme comme une « mémoire du corps ». Le passé douloureux serait conservé inconsciemment et continuerait de faire souffrir la personne. La psychanalyse, en faisant remonter à la conscience le passé enfoui dans l'inconscient, permettrait un souvenir libérateur. Quel est le statut de ce souvenir inconscient ? Est-ce vraiment du souvenir ? Y a-t-il une mémoire inconsciente ? Ou bien n'est-ce pas plutôt une trace corporelle, une sorte de cicatrice due à un choc émotionnel ?

La mémoire n'est pas une boîte dans laquelle seraient conservés les souvenirs comme des choses. Le souvenir n'existe qu'à travers l'acte de la mémoire. Auparavant, il n'était que potentiel. Par conséquent, il ne peut pas y avoir d'effet affectif du souvenir en dehors du souvenir actuel, pas plus qu'il ne peut y avoir de plaisir de goûter la vanille pour la première fois en dehors d'une dégustation. Il est donc vain de chercher à expliquer plaisir ou souffrance à partir de souvenirs inconscients. Mais alors, comment expliquer ce phénomène bien constaté par Freud selon lequel une personne souffre de quelque chose dont elle n'a pas conscience ? La solution semble être que, même si le souvenir est potentiel, le corps est actuellement marqué par une souffrance et cette souffrance est une conséquence de l'événement passé, lequel est oublié. Il nous faut donc réfléchir au lien qu'il peut y avoir entre une émotion et le corps, d'une part, et d'autre part, à la permanence de la trace corporelle, indépendamment du souvenir et de l'émotion correspondante.

Mais avant d'enquêter dans cette direction, distinguons mémoire et trace du passé. Maritain considère que Bergson ne les a pas suffisamment distinguées.

« À notre avis H. Bergson a touché là, mais *in obliquo* et sans en déceler les principes essentiels, à une distinction fondamentale : la distinction entre l'enrichissement entitatif et dynamique de notre être (du *sujet*), par toute la suite de nos expériences, et la conservation du passé à l'état d'*objet* par une fonction de connaissance. Dans le premier cas *on n'a pas affaire à la mémoire*, et si l'on parle alors de conservation du passé, c'est dans un sens impropre, il ne peut s'agir que de la conservation du passé *comme non passé*, je veux dire de la permanence des modifications que le passé a laissées en nous derrière lui. Dans le second cas il s'agit proprement de la *mémoire, fonction de connaissance*, et il s'agit de la conservation du passé *comme passé* (mais sous l'existence intentionnelle qui convient dans l'âme aux choses qu'elle connaît). Au premier cas se rapporterait d'une façon générale ce que les modernes appellent mécanismes moteurs, habitudes, tendances acquises, engrammes, etc., ce que les anciens appelaient dispositions et *habitus* : modifications du sujet et de son dynamisme ; la première sorte de reconnaissance admise par H. Bergson, la reconnaissance jouée y rentrerait (ajoutons toutefois que ce n'est pas seulement dans notre chair que notre passé se conserve ainsi, il y a aussi des *habitus* de l'esprit). Au second cas se rapporterait ce que les anciens appelaient *species*, ce que les modernes appellent, dans un langage d'ailleurs très déficient, images et représentations (en y comprenant aussi bien le *souvenir pur* bergsonien que les *images* où il s'actualise)¹². » Cette distinction nous apparaît comme déterminante pour aborder le traumatisme, car celui-ci ne relève pas du souvenir mais de la trace du passé. Voici la thèse que nous voulons présenter : le traumatisme est un passé qui blesse la personne dans sa chair, et par voie de conséquence dans son âme.

2.3.1. Passion et marque du corps

La passion est accidentelle pour l'âme, car la passion au sens propre consiste à recevoir matériellement, et l'âme est active. Si donc il y a passion dans l'âme, c'est parce qu'elle est unie au corps et que le corps subit l'action d'un objet sur lui. Le traumatisme n'est donc pas tant une blessure de l'âme que plutôt une blessure du corps qui a une répercussion dans l'âme. En effet, un choc émotionnel crée comme un nœud dans le corps, lequel va constituer comme une blessure, dont il restera une cicatrice. Ça ne laisse pas de traces à l'extérieur comme une cicatrice sur la peau, mais ça laisse une trace à l'intérieur

12. J. MARITAIN, *La philosophie bergsonienne*, dans *ŒC*, vol. I, Éditions Universitaires Fribourg Suisse – Éditions Saint-Paul France, 1986, p. 358.

du corps. Compte tenu de ce que l'âme est forme substantielle du corps, il est normal que ce nœud reste inconscient car la matière est inconsciente et fait obstacle au regard de l'intelligence, donc à la conscience.

« La passion commence depuis l'âme, en tant qu'elle est le moteur du corps, et se termine dans le corps; et elle est appelée passion animale; comme le montrent la colère, la crainte et les autres passions semblables, car de telles passions s'accomplissent par l'appréhension et l'appétit de l'âme, qui sont suivis d'une transmutation du corps. De même que la transmutation du mobile s'ensuit de l'opération du moteur selon tout mode par lequel le mobile est disposé à recevoir la motion du moteur. Et ainsi, le corps étant transmué par quelque altération, on dit que l'âme elle-même pâtit par accident¹³. »

C'est bien parce que le mouvement de l'âme se répercute sur le corps qu'il peut y avoir, dans le traumatisme, un choc sur le corps et donc une cicatrice, un nœud, difficilement visible, mais qui constitue un traumatisme de nature affective. Ce n'est pas pour autant une « mémoire corporelle », terme ambigu, mais c'est plutôt une trace, une cicatrice.

« La colère – et de même n'importe quelle passion de l'âme – peut être considérée de deux façons: d'abord suivant la notion propre de colère, et dans ce cas elle est dans l'âme avant d'être dans le corps; ensuite en tant que passion, et dans ce cas elle est d'abord dans le corps, car c'est là qu'elle reçoit en premier la notion de passion. Voilà pourquoi nous ne disons pas que l'âme se met en colère par accident, mais nous disons qu'elle subit par accident¹⁴. »

« L'organe corporel, c'est-à-dire le cœur, où réside le principe du mouvement, est donc aussitôt disposé, selon le mode d'opération de cette passion, en une disposition telle qu'elle convienne à l'exécution de ce vers quoi l'appétit sensitif est incliné. C'est pourquoi il entre en effervescence dans la colère, et dans la crainte se refroidit et se resserre d'une certaine façon. Et c'est ainsi que la passion animale se rencontre proprement dans la seule appétitive sensitive¹⁵. » Le

cœur est modifié de manière à pouvoir mouvoir le corps conformément à ce vers quoi tend la passion, c'est-à-dire conformément à son objet.

« Ni le sens ni une autre puissance appréhensive ne meut immédiatement, mais ils le font seulement au moyen de l'appétitive; voilà pourquoi le corps, lors de l'opération de la puissance sensitive appréhensive, n'est changé quant à ses dispositions matérielles que s'il survient un mouvement de l'appétitive, aussitôt suivi par la transmutation du corps qui se dispose à obéir. Donc, bien que la puissance appréhensive sensitive soit changée en même temps que l'organe corporel, il n'y a cependant pas là de passion à proprement parler: car dans l'opération du sens, l'organe corporel n'est pas transmué, à proprement parler, si ce n'est par un changement spirituel, en tant que les espèces des sensibles sont reçues sans matière dans les organes des sens, comme il est dit au deuxième livre sur l'Âme¹⁶. » Dans ce texte, saint Thomas montre que la modification matérielle est caractéristique de la passion, en particulier au niveau moteur, et non de la sensation.

« Comme nous l'avons vu dans la première Partie, un organe de l'âme peut être sujet de transmutation à un double titre; 1° la transmutation est spirituelle; l'organe ne reçoit que la représentation de la chose. C'est ce qui se produit essentiellement dans l'acte de la faculté sensible de perception; l'œil est modifié par l'objet visible, en ce sens qu'il reçoit l'image [*intentio*] de la couleur, non la couleur elle-même; 2° il y a une autre transmutation, physique, de l'organe qui est alors modifié dans ses dispositions de nature: il s'échauffe ou se refroidit, ou se modifie de quelque manière. Cette sorte de transmutation est accidentelle par rapport à l'acte de la faculté de connaissance sensible; telles sont la fatigue de l'œil quand il se fixe intensément, ou les lésions que lui inflige une lumière trop vive. Au contraire, dans l'acte de l'appétit sensitif, cette dernière transmutation est essentielle. C'est pourquoi, dans la définition des mouvements de la partie affective, entre à titre matériel une certaine modification naturelle de l'organe; ainsi la colère est définie comme "l'échauffement

13. THOMAS D'AQUIN, *De Veritate*, q. 26, a. 2 (traduction par le frère A. Aniorté, O.S.B, moine de l'Abbaye Sainte-Madeleine-du-Barroux, modifiée): « Alio modo ita quod incipiat ab anima, in quantum est corporis motor, et terminetur in corpus; et haec dicitur passio animalis; sicut patet in ira et timore, et aliis huiusmodi: nam huiusmodi per apprehensionem et appetitum animae peraguntur, ad quae sequitur corporis transmutatio. Sicut transmutatio mobilis sequitur ex operatione motoris secundum omnem modum quo mobile disponitur ad obediendum moti motoris. Et sic corpore transmutato per alterationem aliquam, ipsa anima pati dicitur per accidens. »

14. *Ibid.*, ad 5.

15. *Ibid.*, q. 26, ad 3. « Unde secundum modum operationis eius statim disponitur organum corporale, scilicet cor, unde est principium motus, tali dispositione quae competat ad exequendum

hoc in quod appetitus sensibilis inclinatur. Unde in ira fervet, et in timore quodammodo frigescit et constringitur. Et sic in appetitiva sensitiva sola, animalis passio proprie invenitur. »

16. *Ibid.*, ad 11: « Ad undecimum dicendum, quod nec sensus nec vis alia apprehensiva movet immediate, sed solum mediante appetitiva; et ideo ad operationem virtutis sensitivae apprehensivae non immutatur corpus quantum ad dispositiones materiales, nisi superveniat motus appetitivae, quem statim sequitur transmutatio corporis disponentis se ad obediendum. Unde, quamvis vis apprehensiva sensitiva immutetur simul cum organo corporali, non tamen est ibi passio, proprie loquendo: quia in operatione sensus non transmutatur organum corporale, per se loquendo, nisi spirituali immutatione, secundum quod species sensibilibus recipiuntur in organis sentiendi sine materia, ut dicitur in libro II *De anima*, l. 24 [(424 a 17)]. »

du sang dans la région du cœur". Il est donc évident que l'idée de passion se vérifie mieux dans l'acte de l'appétit sensitif que dans celui de la faculté de connaissance sensible, bien que l'un et l'autre soient les actes d'un organe corporel¹⁷. »

L'aspect corporel de la passion se manifeste en particulier dans l'analyse qu'Aristote fait de la mélancolie. « Pour nous résumer en quelques mots, nous dirons que les effets de la bile noire étant irréguliers, les mélancoliques le sont autant qu'elle; car la bile peut être, ou très froide, ou très chaude. C'est ainsi qu'elle peut agir sur le moral, puisque, dans notre corps, il n'y a rien qui agisse autant sur le caractère que le chaud et le froid. Elle transforme notre caractère, comme le vin, selon qu'il entre dans le corps en quantité plus ou moins grande. C'est que tous les deux, le vin et la bile noire, sont de l'air. Comme il se peut que la bile, tout irrégulière qu'elle est, s'équilibre, et qu'elle peut aussi rester irrégulière ou être saine à quelques égards; comme elle peut encore, selon la condition des choses, être tantôt plus chaude et ensuite plus froide, ou tout le contraire, les excès qu'elle offre font que tous les mélancoliques se distinguent des autres hommes, non pas à cause d'une maladie, mais à cause de leur nature originelle¹⁸. »

Ainsi, dans la passion, le corps est marqué d'une manière qui correspond à l'attrait ou à la répulsion que l'âme ressent pour un objet, et cette marque est motrice, c'est-à-dire que le corps est conduit à obéir à l'élan affectif. Par ailleurs, l'analyse thomiste montre qu'il faut distinguer, dans la passion, le mouvement de l'âme et le mouvement du corps, sans les séparer. Cela permet

17. THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, I-II, q. 22, a. 2, ad 3.

18. ARISTOTE, *Problèmes*, section 30, traduction par Jules Barthélemy Saint-Hilaire, *asklepios.chez.com/Aristote/problemes_XXX-1.htm*. Citons aussi des extraits de *Le mouvement des animaux*, traduction par P.-M. Morel, Garnier Flammarion, 2013: « Les sensations, en effet, constituent par elles-mêmes des espèces de modifications, et l'imagination et la pensée ont la puissance de leurs objets. D'une certaine manière, en effet, la forme, représentée par la pensée, du chaud ou du froid, ou de l'agréable ou de l'effrayant, possède effectivement la qualité de chacun des objets considérés, c'est pourquoi l'on tremble et l'on a peur à leur seule pensée. Or ces états sont tous des affections et des modifications, et quand il y a des modifications à l'intérieur du corps, certaines parties deviennent plus grandes et d'autres plus petites. D'autre part, qu'un petit changement s'accomplissant au point de départ du mouvement produise des différences importantes et nombreuses à distance, il n'est pas difficile de le voir. Par exemple, il suffit que l'on déplace un tant soit peu le gouvernail, pour que l'avant du navire subisse un déplacement considérable. Et plus encore, quand une modification survient dans la région du cœur sous l'effet de la chaleur, ou du froid, ou de quelque autre affection semblable – et cela y compris dans une partie infime et imperceptible de cet engagement –, elle produit une différence considérable, qui se traduit par des rougissements, de la pâleur, des frissonnements et des tremblements et leurs opposés. » (p. 64-65) Et plus loin: « Les affections préparent les membres de manière appropriée, le désir fait de même avec les affections, et l'imagination avec le désir. » (p. 66)

d'éclairer le traumatisme: c'est une passion dans laquelle le corps est puissamment marqué et donc l'âme aussi à travers le corps qu'elle anime, mais ce qui est particulièrement à remarquer, c'est que la blessure est dans le corps. Ce qui va permettre ensuite de comprendre comment le traumatisme peut à la fois marquer la personne et en même temps tomber dans l'oubli.

2.3.2. *Le traumatisme à la lumière de Schopenhauer et Freud*

Lorsque Schopenhauer analyse la folie, il considère qu'elle ne consiste pas tant dans une perte de la raison que plutôt dans une perte de la mémoire. En effet, il caractérise le fou par l'attitude qui consiste à substituer des images à des souvenirs et constituer ainsi un faux passé. La cause en est que la nature protège l'individu en lui épargnant la mémoire des souvenirs douloureux. « Voici comment j'explique que de violentes douleurs morales, que des événements terribles et inattendus occasionnent fréquemment la folie. Une douleur de ce genre est toujours, à titre d'événement réel, limitée au présent; c'est dire qu'elle est passagère et comme telle elle ne dépasse point nos forces: elle ne devient excessive que si elle est permanente; mais comme telle elle se réduit à une simple pensée et c'est la mémoire qui en reçoit le dépôt: si cette douleur, si le chagrin causé par cette pensée ou par ce souvenir est assez cruel pour devenir absolument insupportable et dépasser les forces de l'individu, alors la nature, prise d'angoisse, recourt à la folie comme à sa dernière ressource; l'esprit torturé rompt pour ainsi dire le fil de sa mémoire, il remplit les lacunes avec des fictions; il cherche un refuge au sein de la démence contre la douleur morale qui dépasse ses forces: c'est comme lorsqu'on ampute un membre gangrené et qu'on le remplace par un membre artificiel¹⁹. » En basculant ainsi dans la fausseté, « l'intellect a renoncé à sa nature, par complaisance pour la volonté: l'homme s'imagine maintenant ce qui n'est pas. Et cependant la folie ainsi née devient le Léthé de souffrances intolérables: elle a été le dernier recours de la nature saisie d'angoisse, c'est-à-dire de la volonté²⁰. » Autrement dit, la volonté comme vouloir-vivre a obligé l'intelligence à se sacrifier pour éviter la souffrance. Nous laissons au psychiatre le soin de sonder la valeur de cette explication de la folie. Là où Schopenhauer nous semble avoir touché juste, c'est dans la mise en évidence d'un facteur affectif dans la gestion de la souffrance et lorsqu'il dit que cela se traduit par

19. A. SCHOPENHAUER, *Le monde comme volonté et représentation*, III, § 36, traduction par A. Burdeau, PUF, 2003, p. 249.

20. *Ibid.*, *Supplément*, c. 32, p. 1132.

l'oubli. Cette analyse sera reprise par Freud qui la généralisera, bien au-delà du seul problème de la folie²¹. En effet, pour Freud, nous nous cachons à nous-même ce qui nous fait souffrir, en substituant à nos souvenirs des images²², ce qui renvoie le souvenir douloureux dans l'inconscient. Il y a là un processus vital que Freud rattache au principe de plaisir, ce qui lui permet de sortir du cadre trop étroit de la folie. Mais l'explication qu'il donne est exactement celle de Schopenhauer. Cependant, là où Schopenhauer en reste à une opposition entre la volonté et l'intelligence, Freud trouve une issue à ce conflit à travers le langage. En exprimant par le langage ce qui fait souffrir et qui est inconscient, cela sous la conduite de la psychanalyse, le patient se libère de son mal. Freud redécouvre, en praticien, une vérité connue depuis longtemps : l'intelligence a le pouvoir de dissoudre la souffrance en mettant des mots sur les maux.

Freud écrit *Remémoration, répétition et perlaboration* en 1914. Dans cet article, il explique en quoi la psychanalyse a évolué en passant de l'hypnose à la cure par la parole. Mais qu'elle ait commencé par l'hypnose est déjà significatif pour notre thèse, car sous hypnose, le patient joue l'attitude inconsciente qui le tarade, ce qui confirme le rôle de l'attitude motrice que nous avons mise en évidence dans la passion. Freud élargit son approche du psychisme : « Après le renoncement à l'hypnose, s'imposa la tâche de deviner à partir des libres idées incidentes de l'analysé ce qu'il échouait à se remémorer²³. » Par l'interprétation de ces idées, le médecin poursuit un double but : « Au plan descriptif : combler les lacunes du souvenir ; au plan dynamique : surmonter les résistances du refoulement²⁴. » L'oubli n'est pas un simple oubli, il est dû à un blocage, un refoulement. Ici Freud confirme l'intuition de Schopenhauer. Mais, ce qui tient lieu de substitut du passé oublié contient l'essentiel de ce passé, il le symbolise. « Les souvenirs-couverture représentent les années d'enfance oubliées dans la même mesure que le contenu de rêve manifeste représente les pensées de rêve²⁵. »

Par ailleurs, Freud remarque que « l'analysé ne se remémore absolument rien de ce qui est oublié et refoulé, mais qu'il l'agit. Il ne le reproduit pas sous forme de souvenir mais sous forme d'acte, il le répète, naturellement sans

savoir qu'il le répète. Par exemple : l'analysé ne raconte pas qu'il se souvient d'avoir été frondeur et incrédule envers l'autorité de ses parents, mais il se comporte de cette même façon envers le médecin²⁶ ». C'est ce que Freud appellera le transfert. Cette notion de transfert montre que le passé est présent dans le corps, à titre de détermination qui commande l'agir, exactement comme une passion de l'âme induit une action dans le corps qui est en vérité une passion. Seulement, ici, tout se passe inconsciemment, comme s'il ne restait de la passion passée que la détermination motrice corporelle.

Cette action, dont la source demeure cachée, donne lieu à une répétition. Ce n'est pas accidentel, c'est essentiel, car à travers la répétition se joue une résistance. La répétition est la manière qu'a le refoulé pour se constituer précisément comme refoulé. On peut parler ici d'habitus. Le sentiment douloureux se constitue comme sentiment caché précisément à partir d'une répétition qui consiste à le cacher. L'oubli n'est pas ici un simple oubli, c'est un habitus à oublier. Il me constitue oublieux quant à un pan de ma vie. « L'analysé s'abandonne à la contrainte à la répétition – qui remplace maintenant l'impulsion à la remémoration –, non seulement dans le rapport personnel au médecin, mais encore dans toutes les autres activités et relations qu'il a simultanément dans sa vie²⁷. » Et « plus la résistance est grande, plus la remémoration sera largement remplacée par l'agir (répétition)²⁸ ».

Il va de soi que cette résistance dont fait preuve l'analysé se poursuit au cours de la cure. Il lui faut donc un certain courage pour aborder la vérité de son être. « Il lui faut acquérir le courage de porter toute son attention sur les manifestations de sa maladie. La maladie elle-même ne doit plus être pour lui quelque chose de méprisable, mais devenir bien plutôt un adversaire digne de ce nom, un morceau de son être qui s'appuie sur de bons motifs et dont il s'agit de tirer quelque chose de précieux pour sa vie ultérieure²⁹. » Le rôle du médecin est de maintenir le travail de remémoration à la place du transfert dans l'action : « Il s'organise en vue d'un combat permanent avec le patient afin de retenir dans le domaine psychique toutes les impulsions que celui-ci voudrait orienter vers la motricité, et il célèbre comme un triomphe de la cure le fait de réussir, par le travail de remémoration, à liquider ce que le patient voudrait éconduire par une action³⁰. »

21. Freud reconnaît sa dette à l'égard de Schopenhauer.

22. C'est notamment dans les rêves, selon Freud, que les images habillent les traumatismes et en font des symboles qui, à la fois, montrent et cachent.

23. S. FREUD, *Remémoration, répétition et perlaboration*, traduction par J. Altounian, P. Haller et D. Hartmann, PUF, 2018, p. 117.

24. *Ibid.*

25. *Ibid.*, p. 118.

26. *Ibid.*, p. 120.

27. *Ibid.*

28. *Ibid.*, p. 121.

29. *Ibid.*, p. 122.

30. *Ibid.*, p. 123.

Cette dimension de l'agir qui caractérise le transfert est si importante qu'il ne faut pas transposer le patient brutalement dans la vie réelle. Il faut une étape intermédiaire, une sorte de transfert intermédiaire ou de maladie artificielle dans laquelle peut s'effectuer le travail thérapeutique. « Lorsque le patient fait preuve de suffisamment de prévenance pour respecter les conditions d'existence du traitement, nous réussissons régulièrement à donner à tous les symptômes de la maladie une nouvelle signification transférentielle et à remplacer sa névrose ordinaire par une névrose de transfert dont il peut être guéri par le travail thérapeutique³¹. » On peut parler ici de toute une pédagogie du médecin pour conduire le patient vers le souvenir. Cette pédagogie vaut notamment par rapport à la résistance que montre le patient à prendre conscience précisément qu'il a en lui une résistance. « On doit laisser au malade le temps de se plonger dans la résistance qui lui est inconnue, de la perlaborer, de la surmonter, tandis que, défiant la résistance, il poursuit le travail selon la règle fondamentale de l'analyse³². » La perlaboration est la prise de conscience par l'analysé de sa résistance, laquelle le maintient dans la répétition, et la volonté d'en sortir. C'est au fond la décision d'accepter le travail de la mémoire. Dans la perspective thomiste, c'est la décision de remonter, par la mémoire, jusqu'au sentiment qui a donné lieu à une motricité répétitive, une habitude corporelle sur fond d'habitus non contrôlé et qui constitue une aliénation. Cet habitus non contrôlé consiste notamment, à la lumière de ce que nous avons dit de la passion, en une disposition motrice du corps, liée au mouvement de l'âme, l'un et l'autre étant tombés dans l'oubli. Mais le corps, portant la marque du passé – le trauma –, répète mécaniquement et inconsciemment le geste du traumatisme.

Malheureusement, cette bonne compréhension du fonctionnement du psychisme humain est gâtée, chez Freud, par l'importance qu'il accorde à l'instinct sexuel. Car, pour lui, l'essentiel de nos frustrations vient du refoulement de cet instinct. La morale, qui joue le rôle de refoulant – elle fait partie du surmoi –, a une provenance sociale, donc extérieure au sujet. Elle joue, chez Freud, un rôle de censure, de frustration. On voit ici que Freud est dépendant d'une conception philosophique de l'homme qui relève du sociologisme. Elle se caractérise par une opposition entre la nature de l'homme et la société. La personne humaine se constitue à partir de la pression que la société exerce sur une nature sauvage. Par exemple, l'interdiction de l'inceste n'est pour lui qu'une contrainte sociale imposée au désir sexuel, autrement dit un tabou. Il

n'y a pas selon lui d'inclination naturelle à ne pas avoir de relations sexuelles avec ses parents. Au contraire, comme il l'affirme dans la célèbre théorie du complexe d'Œdipe, il y a une inclination naturelle à avoir des relations sexuelles avec ses parents, inclination qui est empêchée par la société, laquelle impose la loi de l'interdit de l'inceste. Eh bien voyons qu'il n'en est rien, que l'inceste est une atteinte à un droit naturel et qu'on y retrouve les caractéristiques d'une âme blessée dans son corps.

2.3.3. *Le traumatisme dans l'inceste et l'atteinte à la vie*

La conception freudienne de la morale est fautive. Quiconque est tenté de penser que la morale ne siège pas au plus profond du cœur humain devrait lire le témoignage bouleversant de Mathilde Brasilier, laquelle raconte, avec beaucoup de dignité, l'inceste qu'elle a subi³³. Violée de cinq ans à dix ans, avec son frère Fabien, par son père, avec une mère qui fermait les yeux, Mathilde Brasilier, alias Maud Steiner, décrit un monde qui s'effondre. Parmi les nombreuses phrases qui ont le courage d'énoncer l'indicible, on trouve les suivantes. « L'inceste, ce n'est pas une halte au bord de l'automne, ce n'est pas plus haut que l'été. Au bout de la tragédie, il y a la mort qui dépasse la peur de mourir... L'inceste détruit les exigences physiques et mentales, tel un absurde consentement à la mort³⁴. » « L'inceste, c'est le saisissement d'une vie à goût de pierre chaude. C'est ce qui me rend faible devant certains êtres. C'est une contradiction propre à la structure objective de la situation. C'est presque l'exacte définition de la torture et de ses froids sadiques sans barque funéraire³⁵. » « L'éclipse de l'inceste sépare et divise, alors que l'ellipse de la vie unifie ce que l'éclipse a divisé et séparé³⁶. » « L'Inceste, c'est impossible à vivre. Ce n'est pas une belle histoire pour les journaux. Après, le corps est glacé de ce corps à corps, de l'inexistence irréparable³⁷. » « Ça ressemble à un meurtre, dont on ne revient plus tout à fait mort, plus tout à fait vivant. J'ai plus de honte que tous les crépuscules. J'ai sept ans. Le corps cerné d'aube lascive³⁸. »

Mathilde Brasilier énonce les effets de l'inceste sur son corps d'enfant. « À mon insu, parallèlement à mon attachement, une tendance au détachement avec un accident physique et psychique, empêchait l'usage des membres et des

31. *Ibid.*, p. 124.

32. *Ibid.*, p. 125.

33. M. BRASILIER, *Il y avait le jour, il y avait la nuit, il y avait l'inceste*, Éditions Mélibée, 2015.

34. *Ibid.*, p. 16.

35. *Ibid.*, p. 20.

36. *Ibid.*, p. 192.

37. *Ibid.*, p. 193.

38. *Ibid.*, p. 268.

bras ineptes. Comme si j'étais morte. La peau sensible ne me limitait plus. Il me semblait que c'était à travers elle que s'établissaient les mille échanges par lesquels l'avenir dure ou ne dure pas... Cette insensibilité complexe fait que le toucher a presque disparu³⁹. » « Les yeux des autres m'affectaient comme une insulte, presque physique. Le corps de l'autre était d'autant plus irréel que j'ai perdu la réalité de ma propre situation⁴⁰. » « Ma main, je pensais qu'elle n'était plus la mienne⁴¹... » « Nous étions deux mannequins tout-à-fait nus, percés d'un trou à hauteur de la tête. On avait l'habitude des blessures, d'une souffrance intermittente, de ces exercices de dénuement, de ces obliques descentes, où l'on meurt d'être palpable à cinq ans, dans le cercle de sa chair⁴². » « La sexualité débridée de l'Inceste conduisait à une non-signification du monde⁴³. »

« Je suis un corps sans acte⁴⁴. »

« Il y a tant de neige dans ma mémoire, tant de blanc, de physique blanc⁴⁵... »

« Il est difficile de réunir dans une unité, le souvenir perdu, retrouvé et la sensation présente, proche de la haine. Il me fait mal de revenir sur les lieux du bonheur et de l'enfance. Il me fait mal de revenir⁴⁶... »

« Il y aurait là une mémoire que répercute le corps⁴⁷. » « La torture incestuelle est un moyen direct de désintégration, d'amnésie de soi-même, plus encore de déchéance systématique⁴⁸. »

Ces phrases, ce livre, sont d'abord le témoignage d'une souffrance insupportable. Mais si Mathilde Brasilier nous en fait la confidence, c'est bien aussi pour que nous sachions. Que nous dit-elle ? L'inceste est un crime. Il manifeste en négatif, en néant, qu'il y a au plus profond de l'âme humaine une loi naturelle qui nous interdit cet acte criminel. Nous avons une inclination fondamentale, naturelle, à ne pas vouloir l'inceste, comme en témoigne l'enfant de cinq ans qui a subi l'inceste comme un effondrement psychique. L'interdiction de l'inceste est constitutive de l'esprit humain. Imposer l'inceste à un enfant, c'est porter atteinte à son esprit dans ce qu'il a de structurel. Cet

effondrement psychique est vécu de manière métaphysique. C'est l'être même de l'esprit qui est agressé. Et un esprit qui se sent agressé dans son être structurel voit vaciller tout l'être. L'agression d'une loi naturelle est métaphysique car tous les êtres sont marqués par des lois naturelles qui sont constitutives de ce qu'ils sont. Et si tous les êtres sont niés dans leur constitution, c'est que tout est absurde, d'où le sentiment d'absurde de Maud. Effondrement du monde aussi parce que l'esprit est ouvert par nature sur le monde, sur la totalité de l'être. Si l'esprit est agressé dans sa structure même, si on le nie dans sa nature, comme c'est le cas dans l'inceste, alors, oui, c'est le monde, c'est la totalité de l'être qui s'effondre aux yeux de l'enfant. Ce monde extérieur lui apparaît comme absurde. Mais il lui apparaît aussi comme agressif. Car si cet autre qu'est le père, lequel est censé être le plus protecteur, le plus aimant parmi tous les autres, avec la mère, alors que seront les autres ? La monstruosité effrayante contamine tout le réel.

Que nous dit-elle encore ? Que la tristesse ressentie, subie, se traduit par un effondrement du corps jusque dans sa capacité sensitive première qu'est le sens tactile. Ne plus se sentir toucher, c'est ne plus sentir qu'on touche le monde. C'est ne plus sentir le monde car, comme l'explique Aristote, le sens du toucher est le sens fondamental, commun à tous les animaux, au point que certains d'entre eux n'ont que celui-là. Ne plus se sentir toucher, c'est aussi ne plus sentir son corps, car le toucher a cela de particulier par rapport aux autres sens qu'il est présent dans toute la surface du corps. Le sens du toucher nous fait sentir notre corps, plus que ne le font les autres sens, car ce sont des sens dont les organes sont localisés. Tout notre épiderme a le sens du toucher, nous touchons par toute la surface de notre corps, et même nos ongles et nos cheveux touchent. Ainsi, l'inceste sépare l'âme du corps dans sa capacité de sentir le monde, de sentir son corps et de se sentir soi-même comme *in carne*. Il s'ensuit une perte de motricité. « À mon insu, parallèlement à mon attachement, une tendance au détachement avec un accident physique et psychique, empêchait l'usage des membres et des bras ineptes. Comme si j'étais morte. » Comment, en effet, un monde qui n'est plus là, qui n'est plus senti, pourrait-il donner lieu à un désir ? Et s'il n'y a pas de désir, il n'y a pas de motricité. Maud ne sent plus ses jambes, ni ses bras. Elle est comme paralysée. Tout l'aspect affectif qui est à la racine de la motricité se trouve anéanti, l'inceste jette la haine de l'autre en notre cœur, au sens de l'organe et au sens de l'âme. Plus précisément, l'inceste jette son poison dans la puissance affective de l'âme et, de là, dans le cœur comme organe de la motricité. L'inceste fait perdre cœur à se mouvoir dans le monde. L'inceste tue l'amour du monde dans un cœur d'enfant.

39. *Ibid.*, p. 166.

40. *Ibid.*, p. 167.

41. *Ibid.*, p. 173.

42. *Ibid.*, p. 245.

43. *Ibid.*, p. 247.

44. *Ibid.*, p. 169.

45. *Ibid.*, p. 164.

46. *Ibid.*, p. 170.

47. *Ibid.*, p. 189.

48. *Ibid.*, p. 197.

C'est ce que Mathilde Brasilier exprime dans cette formulation de portée métaphysique : « Je suis un corps sans acte. » C'est-à-dire un corps qui ne se sent plus, qui ne se sent plus agir, qui ne se sent plus habité par l'âme, au sens aristotélicien où l'âme est la forme substantielle du corps. L'inceste détruit cette expérience fondamentale que nous avons d'être l'âme d'un corps. L'inceste blesse le corps de l'enfant, d'abord parce que ça lui fait mal, mais aussi parce que ça lui fait du mal car en le privant de son droit à disposer de son corps, on met son corps en violence, on prive l'âme de sentir son corps comme le sien. C'est la tragédie du viol, mais cette tragédie est d'autant plus profonde qu'elle est vécue par un enfant, lequel par définition est en train de découvrir son corps, et lorsque ce viol est fait par un parent, dont par définition un enfant attend la protection, c'est tout un sentiment d'insécurité qui vient obscurcir l'âme dans son rapport essentiel à son corps et au monde. C'est le monde qui s'effondre. C'est le monde qui apparaît comme une agression. La blessure du corps induit un traumatisme dans l'âme, mais bien pire est le traumatisme que le viol incestueux produit dans l'âme de l'enfant, laquelle se sent atteinte dans son inclination naturelle à ne pas recevoir ce corps de parent dans sa chair, et ce traumatisme se répercute ensuite sur son propre corps qui devient comme un corps étranger, ce qui traumatise encore davantage l'âme. Ce que nous avons dit plus haut sur le traumatisme à partir de la passion permet d'éclairer l'expérience tragique de Maud : l'inceste, comme infinie tristesse, peur, désespoir, haine, colère a provoqué comme une tétanisation durable de son corps – c'est l'aspect motricité – et l'aspect psychique va tomber dans l'oubli.

Car il s'agit de vivre avec ce corps infecté d'inceste, et là l'oubli est une soupape de sécurité. Maud va oublier, jusqu'à ce que le suicide de Fabien, à 24 ans, l'oblige à se souvenir. Elle va alors commencer un travail du ressouvenir qui la conduira à écrire ce livre. Mathilde va se souvenir à partir de ce que son corps porte comme trace du passé incestueux, « une mémoire que répercute le corps ». Mathilde passe alors du passé comme présent – le passé-trace, le corps infecté –, au passé comme passé. Elle restitue le passé au passé, ce qui ne peut être que libérateur par rapport à un passé qui colle à la peau ou plutôt qui plie la chair. Ce faisant, elle relie aussi la blessure de son corps aux sentiments qu'elle a vécus au moment des faits. En même temps que les souvenirs remontent à la surface, il y a les sentiments, l'angoisse, la peine, la colère, la haine, etc. Il lui faut un courage immense pour renouer avec cette vie affective immensément douloureuse avant de pouvoir la dépasser.

Telle fut l'intuition de Freud. Être marqué par le passé et ne pas le voir, c'est être prisonnier du passé. Tandis que faire advenir ce passé, qui me

détermine, à sa vérité de passé, c'est commencer à m'en détacher. Mais il est regrettable que Freud n'ait pas saisi la profondeur de l'interdit de l'inceste.

Boris Cyrulnik a lui aussi connu l'atteinte à un droit naturel, celui de vivre. En effet, à six ans, il fut poursuivi par la police française à la solde de l'Allemagne nazie, pour avoir commis le délit d'être juif. Il échappa par miracle à cette chasse à l'enfant. Il lui faudra 60 ans pour accepter de revenir sur les lieux du crime et se souvenir. Il le raconte dans *Je me souviens...*⁴⁹

Le petit Boris comprend que sa vie est en danger : « Je savais que nous allions mourir, car, comme je fouinais partout, j'avais entendu parler les livreurs des cartons de boîte de lait condensé. Ils disaient que les wagons qui allaient nous emmener étaient scellés. Comme ils le disaient d'un air grave, je comprenais que c'était grave. Et comme je ne connaissais pas le mot "scellés", je pensais que les wagons étaient "salés" et que ce devait être une bien cruelle torture. Il fallait que je m'enfuie⁵⁰. »

Ensuite, Boris Cyrulnik remarque que l'oubli procède par une dissociation des images du passé et des émotions vécues dans ce passé, autrement dit le souvenir se fait abstrait. « De cette époque, où j'étais dans une stratégie de survie, je n'ai aucun souvenir d'émotions... Dans mon souvenir, je n'ai que des images et des mots sans émoi... Si j'ai seulement des images comme souvenir c'est parce que, dans le même temps, j'ai vécu des émotions et qu'elles ont été déniées, peut-être même refoulées⁵¹. » Cette mise à distance de l'émotion fait partie de la résilience. Cyrulnik remarque aussi la modification de l'histoire par l'imagination : « La mémoire, ce n'est pas le simple retour du souvenir, c'est une représentation du passé. La mémoire, c'est l'image que l'on se fait du passé. Ça ne veut pas dire que l'on se mente – on se rappelle seulement de morceaux de vérité qu'on arrange comme dans une chimère. C'est la définition même de la chimère, toutes les parties sont vraies mais la chimère n'existe pas⁵². » « En fait, je me rends compte qu'il est plus facile de réfléchir que de revenir sur les traces du passé. C'est-à-dire que réfléchir – par opposition à la confrontation réelle – permet de maîtriser l'émotion. La réflexion n'est pas soumise au passé, alors que si je devais faire venir des souvenirs, peut-être me remettrais-je à pleurer, peut-être aurais-je peur, peut-être me sentirais-je abandonné... ce que j'ai combattu toute ma

49. B. Cyrulnik, *Je me souviens...*, Éditions L'esprit du temps, 2009.

50. *Ibid.*, p. 68.

51. *Ibid.*, p. 31.

52. *Ibid.*, p. 47.

vie⁵³. » Cyrulnik touche ici la distinction de l'intellect et de la mémoire. L'intellect porte sur l'intelligible, lequel est universel, alors que la mémoire porte sur du sensible. Or le sensible suscite des émotions. On comprend alors pourquoi la réflexion permet de maîtriser les émotions que suscitent les souvenirs traumatisants et de s'en détacher. Mais il peut aussi y avoir par là un détachement prématuré. C'est ce qu'évoque Cyrulnik. Il y voit aussi un « déni » : « Mon système d'équilibre consistait en une amputation de ma personnalité par légitime défense. Je n'avais, jusqu'alors, jamais fait de retour en arrière, tout en regrettant de ne pas l'avoir fait⁵⁴. »

En revenant sur les lieux de la mémoire, Cyrulnik retrouve les émotions du passé, notamment lorsqu'il retrouve sa « chambre », dans la grange : « Là, j'ai un retour d'émotion... peut-être le fait de rappeler des souvenirs... j'ai un retour d'émotion parce que la claie était identique... le jour entraînait exactement comme ça en laissant un rai de lumière sur les parois du hangar. Là, je ressens ce retour du souvenir. Ce n'est pas une représentation du passé mais plutôt un détail que je percevais et qui... toc !... fait revenir le passé. L'émotion, elle, est provoquée par ce retour du souvenir⁵⁵. »

Ainsi nous nous protégeons du passé douloureux par l'oubli. Mais ce passé continue de nous travailler au corps, nous sommes marqués dans notre corps par des sortes de cicatrices internes qui influent sur notre comportement, sur nos sentiments, sans que nous en ayons conscience. Ces cicatrices internes sont comme des impulsions motrices ou des patrons moteurs qui nous font agir mécaniquement sans que nous en ayons conscience. Ce sont les restes de passions dont nous avons oublié la partie psychique. Ces restes sont inconscients, précisément parce qu'ils sont matériels. Ils nous marquent cependant dans notre comportement parce qu'ils nous font répéter le geste traumatique. Il s'agit de s'en libérer et pour cela la remémoration est un passage obligé. Se souvenir du traumatisme, c'est se souvenir des choses qui nous ont traumatisées, c'est ensuite se souvenir des émotions et des passions vécues, c'est au fond refaire le chemin de la passion qu'Aristote indiquait : perception et image, mouvements de l'âme vers l'objet, mouvement du corps correspondant à l'aspiration affective de l'âme. La mémoire peut refaire le chemin car elle conserve le passé en tant que passé. Et si la mémoire nous sauve, c'est bien parce qu'elle identifie le passé comme passé, ce qui nous libère

de la présence actuelle du traumatisme. La mémoire est comme un baume déposé sur la blessure actuelle.

Par ailleurs, nous avons vu que les traumatismes peuvent être liés à des actions subies qui vont à contre-courant de nos inclinations naturelles fondamentales, lesquelles constituent la loi naturelle ou loi morale, ce que Freud a méconnu.

2.4. *Le simple regret*

Dans le simple regret, on regrette un choix passé car, après coup, on se rend compte qu'il eût mieux valu choisir autre chose. Il peut y avoir beaucoup d'illusions dans ce regret en ce sens qu'une décision est toujours prise dans des conditions particulières, conditions que nous risquons d'oublier lorsque, plus tard, nous jugeons notre décision comme regrettable. Ici, la sagesse doit intégrer que la vie contient une certaine prise de risque et qu'il ne faut pas considérer qu'elle peut se dérouler comme un raisonnement mathématique. Cela ne signifie pas qu'il faille rejeter absolument le regret à l'égard de choix passés, mais qu'il ne faut pas omettre qu'il y a eu des conditions particulières dans lesquelles ce choix a été fait, conditions que nous avons peut-être en partie oubliées, surtout dans leurs composantes affectives. Nietzsche, nous le verrons, prend argument de la contingence pour tourner la page : c'est l'*amor fati*. Pour saint Thomas, il ne s'agit pas de tourner la page trop rapidement puisque la prudence va intégrer l'expérience, c'est-à-dire la mémoire des faits passés. Mais il faut tenir compte aussi de ce que la mémoire est évolutive, c'est-à-dire que si je sélectionne tel souvenir ou si j'interprète tel événement passé de telle manière, c'est pour pouvoir justifier ce que je suis devenu aujourd'hui.

2.5. *Le remords*

Dans le remords, nous regrettons un choix coupable. Avant le remords, il y a le sentiment de culpabilité. Lorsque nous agissons mal, nous nous sentons coupables. Le remords est un approfondissement du sentiment de culpabilité, approfondissement lié à la réflexivité de l'esprit. Je fais retour sur ma culpabilité et je le fais d'autant plus que cette culpabilité me préoccupe. Personne n'aime être coupable. Soit on la fuit, soit on y pense. La fuite n'est pas une solution car elle consiste à faire comme si l'on n'avait pas péché. La fuite consiste à se mentir à soi-même. Le remords a le mérite de nous mettre dans la vérité. Le remords consiste d'abord à se reconnaître comme coupable. Mais le remords est une connaissance qui s'appesantit sur la faute. Ma culpabilité me fait souffrir. Je regrette l'acte coupable que j'ai fait.

53. *Ibid.*

54. *Ibid.*, p. 50.

55. *Ibid.*, p. 52.

À ce stade, le remords contient une passion, une tristesse. Or la vie morale est caractérisée par la vertu et dans le domaine du concupiscible, être vertueux, c'est être tempérant. J'ai à être tempérant dans ma tristesse, par conséquent j'ai à être tempérant dans mon remords. Or qu'est-ce qu'être tempérant ou modéré dans le remords? Dans le remords, je souffre de ce mal que constitue la faute commise. Je ne peux pas revenir en arrière pour éviter la faute, je ne peux pas non plus faire comme si la faute n'avait pas eu lieu, mais je peux accepter la peine que je mérite. En effet, toute faute appelle une sanction qui est une compensation du mal produit par un mal reporté sur le coupable : la peine. La peine rétablit l'équilibre qui avait été rompu par la faute. En subissant la peine, le coupable répare le mal commis. Mais la tache que le mal a produite dans son âme ne peut être enlevée que s'il accepte la peine. Lorsque nous agissons mal à l'égard de nous-mêmes, nous sommes punis par les conséquences de nos actions et nous sommes lavés de nos fautes par l'acceptation de la punition. Si je fais un choix imprudent, j'en subirai les conséquences. L'acceptation de la peine permet de me remettre dans le droit chemin et dans la disposition de ne pas recommencer. Lorsqu'il s'agit d'un mal fait à autrui – et tout mal renverra de près ou de loin à une injustice – réparer le mal, c'est recevoir la peine en compensation du mal commis, « purger sa peine ». Se laver du mal commis, c'est accepter sa peine.

Ainsi, la moralisation du remords consiste à vouloir détruire le péché commis, par la réparation. Mais on voit d'emblée combien cela est difficile à l'homme et combien la vie ressemblerait à celle de Sisyphe. Camus a beau dire qu'il veut imaginer Sisyphe heureux, c'est peu satisfaisant. Et bien des hommes préfèrent fuir le sentiment de culpabilité plutôt que d'embrasser la vie de Sisyphe. Mais alors ils ne font que se perdre, comme Don Juan. Il y a une autre solution, qui est au cœur du vœu profond de la vie morale – à savoir réparer la faute –, c'est recevoir le pardon de Dieu. En effet, seul Dieu peut offrir à l'homme une réparation qui lui évite une reprise lourde et désespérante comme celle de Sisyphe. C'est une réparation qui relève du don gratuit, gratuit pour l'homme mais pas pour Dieu car la réparation ne peut avoir lieu que si la peine a été consentie par quelqu'un qui ne peut être que Dieu lui-même. C'est tout le mystère de l'Incarnation, de la souffrance de Dieu fait homme qui nous a mérité le pardon : il détruit le péché parce qu'il a pris sur lui la peine que nous méritons et méritons. Il a institué un sacrement – le sacrement de pénitence –, pour que soient détruits les péchés que nous commettons. Le remords vertueux c'est celui du pénitent. Suivons saint Thomas dans l'analyse de la pénitence.

Dans le sacrement de pénitence, Dieu détruit le péché mais à condition que nous ayons la volonté résolue de détester le péché et de vouloir sa destruction.

Dieu ne peut pas détruire le péché en nous malgré nous. Le pénitent se caractérise par cette volonté de rejeter son péché. Par destruction du péché, il ne faut pas entendre que l'on croie que le péché n'a pas existé. Ce n'est pas un « comme si le péché n'avait pas existé ». Mais c'est « une réprobation du fait passé avec l'intention d'en éloigner les conséquences, c'est-à-dire l'offense de Dieu et la dette de peine⁵⁶ ». Saint Thomas ajoute que la pénitence est une disposition habituelle : l'homme doit être continuellement pénitent en ce sens qu'il doit cultiver en lui la volonté de rejeter le péché. Ce n'est pas une culture de la tristesse pour autant, car la joie n'est pas absente de la pénitence : « Quelqu'un peut regretter d'avoir péché, tout en prenant plaisir en ce regret qu'accompagne l'espoir du pardon. La tristesse elle-même devient ainsi matière de notre joie⁵⁷. » Le pénitent est quelqu'un qui distingue le passé et le présent : il est triste du passé coupable et joyeux du présent marqué par le pardon. Il faut même aller jusqu'à dire qu'un pénitent qui ne serait pas joyeux serait un pénitent qui n'a pas confiance dans le pardon de Dieu. De même, le pénitent se libère de la honte. La honte n'est pas compatible avec la vertu car la honte est liée au mal présent. Or la repentance consiste à reléguer le mal honteux dans le passé et se recouvrir maintenant du manteau de la vertu. Si l'on se sent encore honteux, c'est que l'on n'a pas encore suffisamment confiance dans le pardon de Dieu, ni d'ailleurs dans notre propre capacité à vouloir satisfaire à ce que Dieu attend de nous. Le pénitent à la fois regrette le passé mais entre dans la ferme résolution de le dépasser.

2.6. *Le pardon*

Le pardon consiste à remettre à autrui le mal qu'il nous a fait. Un événement a eu lieu qui nous a fait souffrir et qui continue de nous faire souffrir. La mémoire nous rattache à un événement douloureux passé. Et derrière cet événement, il y a un coupable. Pardonner, c'est de la part de la victime, renoncer à en vouloir au coupable. La justice veut que le coupable soit puni. Ce faisant, la justice rétablit un ordre qui a été rompu. Mais elle le fait à travers la peine infligée. Le pardon est un acte qui dépasse la justice et qui redonne au coupable la place qu'il occupait avant la faute, sans passer par la peine. Le pardon consiste à prendre sur soi le mal de peine que la faute impose, pour la dissoudre en quelque sorte dans un acte d'amour. Remarquons la force de la phrase : « Je te pardonne. » Au moment où elle est prononcée, elle effectue quelque chose : une remise de dette.

56. THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, III, q. 85, a. 1, ad 3.

57. THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, III, q. 84, a. 9, ad 2.

Mais antérieurement au pardon, il y a l'aveu, car on ne peut pardonner qu'une faute avouée. L'aveu lui-même suppose le sentiment de culpabilité, l'acceptation de ce sentiment et enfin la reconnaissance devant autrui de cette culpabilité. On a là un discours à plusieurs étages. Dans le sous-sol de l'âme que constitue la conscience morale, une parole d'abord non conceptuelle résonne : la raison nous fait sentir que nous avons mal agi. Ensuite cela passe au plan conceptuel : voler est mal et j'ai volé. Je reconnais alors ma faute en me disant à moi-même que j'ai volé. L'aveu consiste à dire devant la victime : « Je t'ai volé ; je te demande pardon. » Il n'est pas facile de se reconnaître coupable, déjà à l'intérieur de soi-même, parce que nous sommes attachés à notre propre image. L'amour de soi-même fait que nous n'aimons pas nous savoir mauvais. Et nous sommes attachés aussi à l'image que nous donnons aux autres : nous n'aimons pas qu'autrui nous sache mauvais. Dire la vérité sur sa culpabilité suppose donc de dépasser cette difficulté et d'accepter la vérité sur nous-mêmes, ce qui est la condition pour retrouver une bonne image de soi-même. Mais il nous faut descendre plus profondément en nous-mêmes. Nous pouvons nous aimer en surface en nous mentant à nous-mêmes, et ce faisant nous ne nous aimons pas en vérité. Pour s'aimer en vérité, il faut s'aimer soi-même dans la vérité, ce qui suppose de se dire à soi-même la vérité sur nous-mêmes et la dire aux autres, en tout cas à ceux à qui nous la devons.

Il y a pardon parce qu'il y a faute. Une vision superficielle du pardon consisterait à penser que parce que le pardon remet la faute, la faute n'est pas si grave que cela. Et si la faute n'est pas grave, le pardon n'a pas de sens. Ce serait de la sophistique. Elle n'est d'ailleurs jamais très loin car, bien souvent, au lieu de demander pardon, on dit : « Je m'excuse. » Autrement dit, je me donne à moi-même l'excuse, le pardon. Le vrai pardon ne peut venir que de la part d'autrui et c'est lui qu'il s'agit d'aller chercher en demandant pardon : « Je te demande pardon. » Ainsi pour que le pardon ait vraiment du sens, il faut reconnaître à la faute sa dimension de culpabilité. C'est parce que le fautif est coupable en fait et en droit que le pardon peut lui être donné. Ricœur pousse même jusqu'au paradoxe : c'est parce que la faute est impardonnable que le pardon est possible⁵⁸. Il veut dire par là qu'il ne s'agit pas de nier la faute, la culpabilité. Le pardon n'efface pas la réalité. Mais il la dépasse, il ne s'y enferme pas, il la transcende. La notion de transcendance s'impose ici car le pardon est l'irruption de l'amour. Le pardon relève de la puissance de

58. Ricœur fait référence à Derrida qui écrit : « On ne peut, ou ne devrait pardonner, il n'y a de pardon, s'il y en a, que là où il y a de l'impardonnable. » P. RICŒUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil, 2000, p. 605.

l'amour. L'amour peut tout. Ricœur cite saint Paul : « Elle (la charité) ne tient pas compte du mal ; elle ne se réjouit pas de l'injustice, mais elle met sa joie dans la vérité. Elle excuse tout, croit tout, espère tout, supporte tout. » Pascal disait que la charité est infiniment plus élevée que l'âme qui elle-même est infiniment plus élevée que la matière.

Mais comment se fait-il que l'amour dissolve la culpabilité ? Le pardon est un acte de miséricorde et « la miséricorde, dit saint Augustin, est la compassion que notre cœur éprouve en face de la misère d'autrui, sentiment qui nous pousse à lui venir en aide si nous le pouvons⁵⁹ ». Saint Thomas fait remarquer que le mot miséricorde signifie un cœur rendu misérable par la misère d'autrui. Le pardon consiste donc en de la compassion, par laquelle on se met à la place du coupable, non en tant qu'il est fautif, mais en tant qu'il souffre de sa culpabilité avouée. Cette proximité que lui offre celui qui pardonne est une sorte de bouée de sauvetage à laquelle il peut s'accrocher pour repartir. Le pardon lui offre une sorte de renaissance, une confiance renouvelée qui ouvre sur un avenir possible. Celui qui me pardonne renouvelle par là-même sa confiance en moi. Le pardon dissout la culpabilité parce que la victime substitue la compassion à la juste compensation que constitue le mal de peine chez le coupable.

2.7. *Débat avec Spinoza*

« Le repentir n'est pas une vertu, c'est-à-dire qu'il ne tire pas son origine de la raison ; mais celui qui se repent de ce qu'il a fait, est deux fois misérable ou impuissant⁶⁰. » Deux fois, parce qu'« on se laisse vaincre premièrement par un désir mauvais, puis par la tristesse ».

Le repentir n'est pas une vertu, selon Spinoza, parce que c'est une tristesse et que « la tristesse est le passage de l'homme d'une plus grande à une moindre perfection ». La tristesse est une passion qui correspond à une diminution de notre être alors que la joie est une passion qui correspond à un accroissement de notre être. En effet, Spinoza définit l'être par le *conatus*, c'est-à-dire la persévérance dans l'être. La tristesse ne peut donc rien avoir de vertueux puisqu'elle correspond à un affaiblissement, la vertu correspondant à un accroissement.

De plus, se percevoir comme triste est contraire à la raison car c'est se voir comme diminué. Or se percevoir comme diminué ce n'est pas se percevoir

59. THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, II-II, q. 30, a. 1.

60. B. SPINOZA, *Éthique*, Quatrième partie, proposition 54, traduction par C. Appuhn, Garnier Flammarion, 1993, p. 270.

comme puissance, ce n'est pas une connaissance adéquate de soi-même. Il est bon de percevoir sa puissance comme limitée, cela constitue une connaissance adéquate. Mais se percevoir comme diminué, cela constitue une connaissance inadéquate. L'humilité relève aussi de cette seconde connaissance⁶¹.

De plus, « le repentir est une tristesse qu'accompagne l'idée d'une chose que nous croyons avoir faite par un libre décret de l'âme⁶² ». On sait que pour Spinoza, la liberté est une illusion. On accorde de la valeur au repentir parce qu'on croit que c'est un acte libre. Or il n'en est rien, selon Spinoza. En effet, l'éducation consiste à réprimer certaines choses et à en encourager d'autres. Lorsque nous sommes réprimés, nous sommes tristes et lorsque nous sommes encouragés, nous sommes joyeux. Par conséquent le repentir n'est rien d'autre qu'une habitude sociale. Le repentir est un acte déterminé par la société.

Cependant, le repentir est préférable à l'insensibilité car sinon il n'y aurait pas de vie commune possible. C'est ce que Spinoza explique dans le scolie de la proposition 54.

Spinoza situe son analyse au niveau de l'épanouissement de l'être humain. Mais il analyse l'épanouissement humain comme affirmation de soi indépendamment d'une normativité extérieure. Dès lors il analyse le repentir comme une diminution de puissance. Il ne voit dans le repentir qu'une culpabilisation illusoire, utile cependant à la société. Ce serait d'emblée mauvais de s'attrister. Or il est bon de s'attrister de ce qui est objectivement mauvais. Mais Spinoza ne peut pas le voir parce que pour lui quelque chose est mauvais parce que je m'en attriste. Il pense que ce n'est pas parce qu'une chose est bonne, que je tends vers elle, mais c'est parce que je tends vers elle, qu'elle est bonne. De même, ce n'est pas parce qu'une chose est mauvaise, que je m'en attriste, c'est parce que je m'en attriste, qu'elle est mauvaise. Au contraire, il faut penser que l'épanouissement véritable passe par la reconnaissance du bien et du mal objectif. Ce qui implique la reconnaissance de ses fautes, donc le repentir. Mais un vrai repentir, c'est-à-dire un repentir qui ne sombre pas dans le désespoir mais qui s'ouvre sur l'espoir et la libération du péché. Spinoza a raison de condamner l'auto-humiliation, mais il a le tort de confondre l'humilité avec elle.

61. *Ibid.*, Quatrième partie, proposition 53, p. 269-270.

62. *Ibid.*, proposition 27, p. 206.

3. De l'intérêt de l'oubli

3.1. *L'oubli du point de vue du dynamisme de l'âme*

L'âme a plusieurs facultés. C'est elle qui est au principe de tout acte. Quand elle est occupée dans une activité, elle ne peut pas faire autre chose. Lorsque je pense à une théorie mathématique, je ne peux pas me souvenir du cours pendant lequel j'ai compris cette théorie. L'oubli momentané est une nécessité pour pouvoir tout simplement faire autre chose que se souvenir. C'est un oubli qui correspond à l'arrêt momentané de notre mémoire. Et puisque les facultés inférieures sont gouvernées par des facultés supérieures, il est normal que l'intelligence juge qu'il faille arrêter de se souvenir et que la volonté l'impose à la mémoire. C'est l'oubli volontaire momentané, qui est nécessaire pour passer à une autre activité que celle de la mémoire.

Mais il y a aussi des oublis volontaires qui peuvent être définitifs. On juge que tel souvenir est sans importance. L'intelligence discerne ce qui est important de ce qui ne l'est pas. Par exemple dans l'amitié, on garde le meilleur. Ici l'oubli correspond à une sélection. De même que la perception est sélective et que cette sélection vient de l'intelligence et de la volonté, de même la mémoire est sélective. « L'âme bonne est oublieuse. Elle s'enfuit hors de ces choses multiples ; réduisant le multiple à l'un, elle quitte l'indéterminé. Elle ne prend pas avec elle la masse de souvenirs terrestres ; mais elle est légère et toute seule. Même dans la vie actuelle, lorsqu'elle peut penser et être dans l'intelligible, elle laisse pour cela toutes les autres choses⁶³. » Ces propos de Plotin sont fortement influencés par le platonisme, et donc par un certain mépris à l'égard du monde sensible – il est clairement question ici de l'élévation de l'âme vers le monde intelligible, c'est-à-dire l'au-delà. Néanmoins, Plotin manifeste l'exigence intellectuelle de soumettre nos souvenirs sensibles aux idées et, d'autre part, l'exigence morale de soumettre nos souvenirs à nos bonnes intentions.

3.2. *L'oubli selon Nietzsche*

« L'animal vit d'une façon non historique... L'homme, en revanche, s'arc-boute contre le poids toujours plus lourd du passé⁶⁴. » L'animal se tient dans l'instant, il est complètement absorbé par l'instant, de sorte qu'il le vit

63. PLOTIN, *Ennéades*, IV, 32, traduction par E. Bréhier, Budé, Paris, 1927, p. 100.

64. F. NIETZSCHE, *Considérations inactuelles*, I, traduction par H. Albert, Œuvres, vol. I, Robert Laffont, 2008, p. 219.

intensément, ce qui est la condition du bonheur. De ce fait même, il possède aussi la sincérité. Car il n'est pas tenté de superposer à sa réalité présente une réalité passée. La mémoire apparaît ici comme ce qui nous éloigne du vivre intensément le présent et donc du bonheur. L'enfant aussi apparaît comme oublieux, absorbé qu'il est dans ses jeux. Malheureusement, on le retire de ses jeux et on le fait entrer dans le souvenir. On lui fait conjuguer « être heureux » au passé. On le fait entrer dans un climat social de tristesse. Conséquence : le bonheur est créé par « le pouvoir d'oublier..., la faculté de sentir de manière non historique pendant toute sa durée [du bonheur] ». Partant, Nietzsche critique Héraclite. Se tenir dans la mémoire, c'est se tenir dans le devenir. C'est donc ne pas goûter le présent. Ne pas oublier, ce serait comme être privé de sommeil ou ruminer les mêmes aliments.

Au sujet du rapprochement avec l'animal, d'une part, il est inexact qu'il soit privé de mémoire et, d'autre part, la mémoire ne prive pas nécessairement d'une attention au présent car, si le présent découle du passé, relier le présent au passé permet de mieux comprendre le présent et relier le présent au passé, ce n'est pas nécessairement le ruminer. D'ailleurs, Nietzsche reconnaîtra plus loin qu'on ne peut pas faire l'économie de l'histoire, donc d'une certaine mémoire. Quant à la société qui retire l'enfant de son jeu, Nietzsche a raison de dénoncer une attitude possible de celle-ci, mais alors ce n'est pas essentiel à la société d'agir ainsi, c'est accidentel et c'est même une déviation. Une société normalement constituée, c'est-à-dire soucieuse du développement de la personnalité, laissera à l'enfant ce temps de l'épanouissement à travers le jeu. Mais vient le temps aussi pour l'enfant de quitter le jeu pour entrer dans des activités plus sérieuses. Nietzsche est ici trop abrupt dans sa critique de la mémoire.

Nietzsche analyse ensuite la mémoire et l'oubli à partir de la notion d'assimilation. L'assimilation est en effet une donnée capitale du vivant. Le maintien de la vie dépend de l'assimilation de la nourriture. La vie est sélective. Le vivant prend ce dont il a besoin et laisse ce qui lui est inutile. De même un être humain doit se nourrir du passé pour augmenter son être et oublier ce qui ne sert pas. La mémoire fonctionne comme principe de conservation et l'oubli comme principe d'élimination⁶⁵.

65. Dans la *Généalogie de la morale*, Nietzsche écrit : « L'oubli n'est pas seulement une *vis inertiae*, comme le croient les esprits superficiels ; c'est bien plutôt un pouvoir actif, une faculté d'inhibition positive au sens le plus strict du mot, faculté à laquelle il faut attribuer le fait que tout ce qui nous arrive dans la vie, tout ce que nous absorbons se présente tout aussi peu à notre conscience pendant l'état de "digestion" (on pourrait l'appeler une absorption psychique) que le processus multiple qui se passe dans notre corps pendant que nous "assimilons" notre nourriture. » *Op. cit.*, vol. II, p. 804.

Le problème est de savoir si on ne reste pas lié ici à une vision trop biologique de l'assimilation et de la vie. La vie se dit dans un sens analogique. La vie se décline en trois genres : végétatif, sensitif et intellectif. L'assimilation n'est pas la même à chaque degré. Au degré végétatif – celui auquel fait référence Nietzsche –, l'assimilation est entitative, la nourriture est transformée en chair, le reste est rejeté. Mais la mémoire ne fonctionne pas ainsi : le passé est conservé sur un mode intentionnel. Le problème de l'encombrement d'une mémoire ne se pose pas exactement dans les mêmes termes que celui de l'encombrement d'un estomac. Cependant, il reste vrai, comme nous l'avons montré plus haut, que le passé peut peser affectivement, et comme l'affectivité sensible contient une dimension corporelle par essence, il peut y avoir en effet une pesanteur du passé qui se rapproche de l'indigestion. C'est sur le plan de la mémoire passionnelle que Nietzsche est le plus intéressant.

Nietzsche critique la notion de promesse. Il rappelle que l'oubli est salutaire. Mais l'homme a inventé la mémoire, la mémoire comme continuité dans le vouloir. Celui qui agit dans la continuité du vouloir est incapable de renouvellement. Son être devient prévisible. Son être est interprété à partir de catégories nécessaire/accidentel, causalité, calcul, but et moyen... Nietzsche voit dans la mémoire de la volonté quelque chose de négatif : elle fait entrer dans l'artifice, elle fait abandonner la vie, oublieuse par nature⁶⁶.

Nietzsche jette ensuite le soupçon sur la notion même de mémoire en reliant sa genèse à la cruauté. En effet, la mémoire est liée à la cruauté en ce sens que la société utilise la violence pour marquer les individus afin qu'ils se souviennent. « "On applique une chose avec un fer rouge pour qu'elle reste dans la mémoire : seul ce qui ne cesse de faire mal reste dans la mémoire" – c'est là un des principaux axiomes de la plus vieille psychologie qu'il y ait eue sur la terre (et malheureusement aussi de la plus tenace)... Tout cela a son origine dans cet instinct qui a su deviner dans la douleur l'adjuvant le plus puissant de la mnémotechnique⁶⁷. »

Pourquoi Nietzsche voit-il dans la mémoire un tel obstacle à la vie ? Pour le comprendre, il faut faire un détour par le thème de l'éternel retour. Nietzsche sanctifie le présent comme un présent éternel. Veux-tu cet instant présent éternellement ? Le veux-tu au point que tu puisses vouloir qu'il se répète éternellement ? C'est comme si l'instant présent réclamait toute la force de notre âme et donc comme s'il requerrait d'en oublier le passé pour pouvoir se consacrer tout entier à lui. Pascal aussi, dans une autre perspective, insistait

66. Nous répondons à cette objection de Nietzsche faite à la notion de promesse en 3.3.

67. F. NIETZSCHE, *La généalogie de la morale*, *op. cit.*, p. 806.

sur la force du présent, car le présent est le seul temps où l'on puisse agir. Mais alors comment comprendre cet autre grand principe de Nietzsche, son complément indispensable : l'*amor fati*? Eh bien, pour pouvoir se libérer de la tentation de regarder en arrière, il faut vouloir sans retour en arrière que ce qui s'est passé se soit passé. Seul celui qui considère qu'il n'y a absolument rien à faire avec ce qui fut fait s'en libère. « Vouloir libère : mais quel est le nom de ce qui met encore le libérateur lui-même aux fers? "C'était" : voilà le nom du grincement de dents de la volonté et son affliction la plus solitaire. Impuissante à l'égard de tout ce qui a été fait – elle contemple le passé plein de colère⁶⁸. » S'ensuit le ressentiment, l'esprit de vengeance, le droit et le châtiement. Comment en sortir? « Tout "c'était" est un fragment, une énigme, un horrible hasard, – jusqu'à ce que la volonté créatrice dise à ce propos : "mais je l'ai voulu ainsi !" – Jusqu'à ce que la volonté créatrice dise à ce propos : "Mais je le veux ainsi ! Je le voudrai ainsi !" » C'est dans l'*amor fati* que la volonté trouve une issue heureuse à l'impossibilité pour elle de transformer le passé. C'est dans le consentement à ce que le passé soit nécessairement passé que la libération advient par rapport au passé. Nietzsche appelle « rédemption » cette conversion au présent car elle libère la vie de ce mal-principe qui consiste à en vouloir au passé. Rédemption car il s'agit de sauver la vie elle-même de ce qui la tue. Nietzsche opère un retournement de la notion de rédemption. Au sens théologique, la rédemption est le Salut apporté par le Christ à l'humanité marquée par le péché originel. Autrement dit, c'est dans la mémoire du péché des origines que la rédemption opère le Salut. Or, pour Nietzsche, cette mémoire d'un péché dont on chercherait à se libérer est précisément ce qui empêche de vouloir vivre. Il entend opposer à cette rédemption mortifère la rédemption de la vie en la prenant dans un consentement plein et entier. Consentir au présent tel qu'il est, voilà en quoi consiste le salut. C'est pourquoi il ne faut pas attendre de miracle, mais accepter d'être bossu, aveugle ou estropié. Le consentement absolu au présent conduit à l'*amor fati*. Le *fatum* ici n'est pas un nécessitarisme scientifique, mais un nécessitarisme factuel, qui inclut le hasard et dont le hasard est même le principe. Les rencontres ne pouvaient pas ne pas se faire compte tenu de la totalité de l'univers. En définitive, la raison profonde pour ne pas regarder en arrière, c'est que le hasard est le déterminant profond du cours des événements.

Nietzsche a raison de considérer que le hasard relève de la nécessité factuelle, mais la liberté n'en relève pas car l'acte libre est absolument

contingent, non nécessaire. Or si précisément il y a lieu de revenir sur le passé, ce n'est pas pour regretter que les choses nécessaires aient eu lieu, mais pour regretter que certains actes libres aient eu lieu. Cela vaut en particulier pour les actes coupables, qui appellent le remords. Et même par rapport aux choses nécessaires, est-il si absurde d'avoir des regrets? Est-il absurde de regretter que le feu se soit déclenché dans la cathédrale Notre-Dame de Paris? Est-il absurde de regretter notre belle cathédrale? Est-il absurde qu'une mère regrette la disparition de son enfant sous les décombres? La personne humaine n'est pas qu'une partie du cosmos. La personne humaine transcende le cosmos. C'est pourquoi elle ne peut pas se faire à l'idée d'être écrasée par le cosmos. Il est fondé de regretter que de telles choses arrivent car l'explication du drame par la nécessité n'est pas suffisante.

Au fond, Nietzsche réfléchit à la mémoire à travers le prisme de la vie, et de la vie comme puissance. Comme Spinoza, il est frappé de ce que notre rapport au passé peut être triste. Nous regrettons. Alors, nous nourrissons un sentiment d'impuissance, puis de ressentiment à l'égard de tout ce qui réussit dans le présent. S'il y a donc un danger dans la mémoire, c'est parce qu'elle peut donner lieu au ressentiment. Mais, pour autant, la mémoire n'est pas mauvaise ; il s'agit de la mettre au service d'un présent intensément vécu. C'est de ce point de vue que Nietzsche valorise l'oubli. Or ce présent intensément vécu, Nietzsche l'appelle l'*éternel retour* car il s'agit de vivre l'instant présent comme s'il devait se répéter éternellement. Autrement dit, il s'agit de le vivre en se libérant de toute contrainte, d'y libérer sa puissance. C'est cela qui vaut qu'il soit répété éternellement. Si la mémoire se met au service de cette finalité, autrement dit, si la mémoire sert à constituer une expérience qui permet cette libération de la puissance dans l'instant présent, alors la mémoire est bonne. C'est ce que Nietzsche va expliquer au sujet de l'histoire. L'histoire monumentale rappelle le passé héroïque. Mais si on le répète tel quel, on l'idéalise et on s'y enferme. Il faut que l'histoire monumentale soit complétée par l'histoire antiquaire qui est le sens du passé, c'est-à-dire le sens de ce que le passé est passé. Mais il faut aussi l'histoire critique, laquelle permet de rompre avec le passé pour pouvoir vivre le présent. On retrouve à travers la complémentarité de ces trois histoires la conception d'une mémoire utile à l'établissement de l'éternel retour dans le présent, c'est-à-dire l'établissement d'une libération de l'individu dans le présent.

Le thomiste adhère à la perspective d'une libération de la personnalité dans le présent et du rôle que la mémoire y joue. Mais là où saint Thomas et Nietzsche divergent, c'est sur la question de la vie et de la liberté. Nietzsche regarde la vie sous l'angle biologique et même s'il reconnaît une spiritualité,

68. F. NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra*, traduction par G.-A. Goldschmidt, Le livre de poche, 1972, p. 196.

celle-ci n'est que le sommet de la vie caractérisée comme volonté de puissance. Et donc la libération qu'il entend, c'est une libération de la puissance vitale. C'est pourquoi Nietzsche est amené à critiquer l'intelligence abstractive, la morale et *in fine* la religion comme des arrière-mondes. Alors que pour saint Thomas, la vie biologique est dépassée par la vie spirituelle – « l'intelligence n'a pas d'organe », disait Aristote – et la vie biologique est au service de la vie spirituelle qui se déploie notamment dans la connaissance abstractive, la morale et la religion. Si donc il s'agit de se libérer dans le présent, cette libération consiste à y affirmer la primauté de la vie spirituelle sur la vie biologique à travers les activités de l'intelligence et de la volonté. Et ce qu'il s'agit de répéter dans le présent, c'est précisément des actes bons, c'est-à-dire conformes aux règles de la raison, lesquelles trouvent leur origine en Dieu. Il s'agit donc de se conformer au divin dans le présent. C'est plutôt le retour de l'Éternel que l'éternel retour. Mais ce retour de l'Éternel ou ce retour à l'Éternel fait vivre d'une vie meilleure: la vie vertueuse. L'âme se déploie dans la vertu ou déploie ses vertus comme la pomme de pin déploie ses écailles⁶⁹.

3.3. Plaidoyer pour la promesse

Le mot « fidélité » vient du latin *fides*. *Fiunt dicta*, on fait ce qu'on a dit. Autrement dit, la fidélité, c'est tenir ses promesses. C'est donc dire que la promesse incarne la fidélité.

La promesse est caractéristique d'une mémoire tournée vers l'avenir. D'abord parce que pour promettre, il faut faire mémoire de soi-même afin de savoir si on est capable de tenir la promesse qu'on s'apprête à faire. Ensuite, parce qu'on engage sa mémoire pour l'avenir: en effet en promettant, je promets que je saurai faire mémoire de ma promesse. Toute personne engagée vit son engagement dans la mémoire du moment où elle s'est engagée.

La promesse consiste à prononcer une parole par laquelle on s'engage devant des hommes à faire quelque chose dans l'avenir. La promesse consiste à s'ordonner à soi-même un acte. « Par la promesse, nous ordonnons ce que nous-mêmes devons faire pour autrui. » Or l'ordre ou commandement est un acte de la raison. C'est la raison dans sa dimension d'*imperium*, de capacité à

gouverner. Réaliser la promesse relève de la volonté. Promettre et tenir sa promesse, cela montre que l'on se domine, que l'on se gouverne. Cela fait partie de la maîtrise de soi par laquelle nous accédons à la dimension de la personnalité et de la liberté. Un homme qui tient ses promesses est un homme libre. Mais cela signifie aussi que l'on ne doit pas promettre à la légère. Pour réussir à tenir ses promesses, il faut que nous promettons ce sur quoi nous avons un empire, une maîtrise, sinon ce serait de l'imprudence. Par conséquent la raison œuvre aussi avant la promesse, dans la phase de la délibération, pendant laquelle nous réfléchissons à l'objet de la promesse, à ses raisons et aux possibilités de réaliser l'action promise. Ensuite nous choisissons de promettre ou pas, puis nous promettons à autrui et ensuite nous réalisons la promesse. Par rapport à l'intention, la promesse est le début de la réalisation. Pour prendre une métaphore, la promesse consiste à mettre la main à la charrue. Certes ce n'est pas encore labourer, mais c'est déjà mettre sa main au labour. « Celui qui met la main à la charrue fait déjà quelque chose, mais celui qui se borne à projeter ne fait rien encore. C'est quand il promet qu'il commence à s'y mettre vraiment, bien qu'il n'accomplisse pas encore ce qu'il promet; comme celui qui met la main à la charrue ne laboure pas encore, mais prépare déjà sa main au labour⁷⁰. »

La promesse consiste à s'ordonner à agir pour le bien d'autrui. Ainsi on se décentre de soi-même, et cela non d'une manière ponctuelle, mais d'une manière durable. Il y a là un enjeu de double maîtrise de soi-même. D'abord se maîtriser en se mettant au service d'autrui. Ensuite se maîtriser en se mettant durablement à son service. Cette maîtrise de soi dans la durée fait partie de la vertu. Pour prendre une métaphore, l'action que l'on donne à autrui et qui est issue d'une promesse n'est pas seulement le fruit mais c'est aussi l'arbre. La promesse tenue n'est pas seulement le don du fruit mais c'est aussi le don de l'arbre. Ce que dit saint Thomas sur le vœu religieux vaut pour la promesse en général: « Celui qui accomplit une chose après en avoir fait le vœu se soumet plus entièrement à Dieu que celui qui se contente de l'accomplir. Sa sujétion s'étend en effet non seulement à l'acte, mais au pouvoir, puisque désormais il ne peut plus faire autre chose. Qui donne l'arbre avec les fruits fait un présent plus grand que s'il donnait seulement les fruits, remarque saint Anselme. C'est pourquoi l'on remercie aussi ceux qui promettent, comme nous l'avons déjà remarqué⁷¹. » Dans la promesse, il y a déjà un don

69. « Comme la pigne est une chose dure qui contient de nombreuses parties fortes et bien serrées, qui sont les pignons, ainsi cette pigne de vertu que pâtit l'âme pour son Ami est une seule pièce de perfection de l'âme, laquelle fortement et avec ordre embrasse et contient en soi beaucoup de perfections et vertus très fortes et de dons très riches », saint JEAN DE LA CROIX, *Le cantique spirituel*, XXVI^e couplet, traduction par le P. Cyprien de la Nativité, Desclée de Brouwer, 1958, p. 639.

70. THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, II-II, q. 88, a. 1.

71. THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, III, q. 88, a. 6.

de soi. On y donne une volonté, la volonté de faire ce que l'on promet, la volonté d'être fidèle. C'est pourquoi il y a plus de don de soi dans la promesse suivie de l'action que dans l'action seule. On s'y donne soi-même plus directement. Et lorsque la promesse est tenue, on n'a pas fait seulement don de son action, on a fait don aussi de sa fidélité. C'est pourquoi autrui peut être heureux de la promesse tenue car il sait qu'il peut compter sur celui qui a tenu promesse. Il peut voir en lui un ami.

Une objection consiste à dire que la promesse est un risque. Pourquoi courir un tel risque? La prudence ne consisterait-elle pas à ne jamais promettre afin de ne pas risquer d'être en défaut? Il faut analyser le risque. Passer sur un pont qui risque de s'effondrer, c'est en effet imprudent. Ici le danger ne dépend pas de nous et donc nous avons le devoir de ne pas courir le risque. Mais si le danger dépend de nous, alors il nous appartient directement d'éviter ce danger tout en prenant le risque. Par exemple, monter à cheval contient le risque de tomber. Mais ce risque dépend de ma volonté. Il serait dommage de se priver du cheval sous prétexte qu'on peut tomber. De même, la promesse est un moyen puissant d'avancer dans la vie. Il serait dommage de s'en priver sous prétexte qu'elle comporte un risque. Ce risque, puisqu'il dépend de notre volonté, n'est pas un motif suffisant pour refuser de promettre.

Nietzsche reproche à la promesse de nous rendre prévisible, stable, bref vertueux. C'est en effet la caractéristique de la promesse, mais loin d'y voir un inconvénient il faut plutôt y voir un avantage car c'est dans la vertu que l'homme s'accomplit, et non dans l'instantanéisme. Par ailleurs, la prise de risque, inhérente à la promesse, montre que la promesse n'a rien à voir avec la monotonie. Le simple fait de se mettre en situation de devoir tenir sa promesse met en activité périlleuse. Chaque instant est un défi pour rester fidèle. Ainsi, dans la promesse, il y a à la fois stabilité par la vertu et nouveauté inhérente au risque. Gabriel Marcel propose la notion de *fidélité créatrice*: « Quand je prends un engagement, je pose en principe que cet engagement ne sera pas remis en question. Et il est clair que cette volonté active de non-remise en question intervient comme facteur essentiel dans la détermination de ce qui sera. Elle procure d'emblée un certain nombre de possibilités; et par là elle me met en demeure d'inventer un certain *modus vivendi* qu'autrement je serais dispensé d'imaginer. Ici apparaît sous une forme élémentaire ce que j'appelle la fidélité créatrice⁷². »

72. G. MARCEL, *Essai de philosophie concrète*, Éditions Gallimard, 1967, p. 242.

4. La reprise

Kierkegaard comprend que si la vie a de la valeur, elle mérite d'être reprise. Le thème de la reprise est, chez lui, coextensif à celui de l'existence. Mais alors que le ressouvenir est une *reprise en arrière*, la reprise proprement dite est un *ressouvenir en avant*. « Reprise et ressouvenir sont le même mouvement, mais en sens opposé; car ce dont on se ressouvient, a été; c'est une reprise en arrière; la reprise proprement dite, au contraire, est un ressouvenir en avant. Aussi la reprise, si elle est possible, assure-t-elle le bonheur de l'homme, tandis que le ressouvenir fait son malheur, supposé, bien entendu, qu'il prenne le temps de vivre et ne se mette pas en quête dès l'heure de sa naissance d'un prétexte pour s'évader de la vie, en s'avisant par exemple qu'il a oublié quelque chose⁷³. » La reprise est un ressouvenir qui échappe au piège de l'enfermement dans le passé parce que c'est un souvenir résolument tourné vers l'avenir.

Kierkegaard précise ce qu'il entend par reprise en l'analysant dans le cadre de l'amour. L'amour fidèle est le seul qui soit heureux. « L'espérance est une charmante jeune fille qui vous glisse des mains; le ressouvenir est une belle vieille, mais qui ne fait jamais votre affaire au moment voulu; la reprise est une épouse aimée dont on ne se lasse jamais, car on ne se fatigue que du nouveau, mais non des choses anciennes dont la présence est une source de joie; et seul connaît vraiment le bonheur l'homme libre de l'illusion que la reprise apporterait du nouveau, car c'est alors qu'on en aurait vite assez⁷⁴. » Le bonheur est dans la reprise des choses anciennes qui nous comblent de joie. La nouveauté ne doit bien sûr pas être méprisée, mais la nouveauté pour la nouveauté ne peut pas nous combler. La reprise est la fidélité à ce qui a de la valeur.

« Qui veut seulement espérer est un lâche; qui veut uniquement s'abandonner au ressouvenir est un voluptueux; mais celui qui veut la reprise est un homme, et d'autant plus homme qu'il sait plus énergiquement la proposer à ses efforts⁷⁵. » La reprise suppose des efforts, de la volonté. Dans une perspective thomiste, elle relèvera de la vertu de force, car il faut de la force pour résister à la fuite dans le passé ou dans l'avenir. C'est ce qu'évoque Kierkegaard ensuite: « Si l'on ne comprend pas que la vie est une reprise et que la reprise

73. S. KIERKEGAARD, *La reprise*, traduction par P.-H. Tisseau, Éditions Robert Laffont, 1993, p. 694.

74. *Ibid.*, p. 694.

75. *Ibid.*

fait la beauté de la vie, l'on se juge et l'on ne mérite rien de moins que le sort dont on est menacé : de périr ; car l'espérance est un fruit tentateur, la réminiscence un misérable viatique, l'une et l'autre incapables de rassasier ; mais la reprise est le pain quotidien qui rassasie à bénédiction⁷⁶. » L'espérance que Kierkegaard condamne ici, ce n'est pas n'importe quelle espérance, c'est l'espérance-démission, l'espérance lâche qui consiste à fuir le présent. Cette fausse espérance est au fond un désespoir, car en « espérant » un futur sans rien attendre du présent, on désespère d'un futur présent. C'est une mort car on refuse de vivre. Quant à s'enfermer dans le passé, cela constitue aussi une mort.

« Si Dieu lui-même n'avait pas voulu la reprise, le monde n'aurait jamais été. Ou bien il aurait suivi les plans faciles de l'espérance, ou bien il aurait repassé toutes choses en son esprit en les gardant dans le ressouvenir. Il ne l'a pas fait ; aussi le monde est-il une réalité qui subsiste et dure du fait qu'il est une reprise⁷⁷. » Dieu reprend inlassablement sa création, la création continue, en ce sens que chaque être est dépendant, dans son être même, de la causalité créatrice, et cela à chaque instant, de manière continue.

« La reprise : voilà la réalité et le sérieux de la vie. Celui qui veut la reprise a mûri dans le sérieux⁷⁸. » La reprise donne sens et profondeur à la vie humaine. Elle est synonyme de maturité, autrement dit l'homme ne peut pas mûrir, se développer, sans reprendre les activités qui ont de la valeur. C'est exactement la notion thomiste de vertu : l'habitus bon. On peut définir la vertu comme la qualité qui résulte de la reprise des activités bonnes.

Kierkegaard oppose la reprise à la médiation hégélienne. Pour Hegel, l'affirmatif engendre son négatif qui l'anéantit, mais pour resurgir dans la synthèse des deux, dans une reprise supérieure. Mais cette conservation dans la destruction n'a aucun sens pour Kierkegaard, lequel fait valoir la supériorité de la conception grecque. Entre les deux contraires, il faut bien qu'il y ait un tiers, l'*existant*⁷⁹. Ici, Kierkegaard redécouvre la substance comme sujet du changement. Par ailleurs, l'instant n'est pas tant un atome du temps qu'un atome d'éternité⁸⁰. « L'instant signifie le présent comme chose qui n'a

76. *Ibid.*

77. *Ibid.*, p. 695.

78. *Ibid.*

79. « Où est ici le tiers ? Et s'il n'y en a pas, au fond il n'y a pas de synthèse, puisqu'une synthèse contradictoire ne peut s'achever comme synthèse sans un tiers, car le fait, pour elle, d'être une contradiction énonce précisément son inexistence », *Le concept d'angoisse*, traduction par K. Ferlov et J.-J. Gateau, Gallimard, 1969, p. 89. Voir aussi S. KIERKEGAARD, *Post-scriptum aux Miettes philosophiques*, traduction par P. Petit, Gallimard, 1989, p. 269.

80. « L'instant n'est pas au fond un atome de temps, mais d'éternité », S. KIERKEGAARD, *Le concept d'angoisse*, op. cit., p. 92.

ni passé, ni avenir ; car c'est là justement l'imperfection de la vie sensuelle. L'éternel signifie aussi le présent qui n'a ni passé ni avenir, mais cela même est sa perfection. » L'instant présent temporel est un présent d'imperfection car il ne dure pas. Saint Augustin déjà l'avait dit : l'instant présent est presque un néant puisqu'il s'anéantit sitôt apparu. Le seul instant qui dure, c'est l'éternité, car c'est un instant sans succession. C'est pourquoi l'instant présent temporel ne peut trouver d'épaisseur que par la ferme résolution de se tourner vers l'éternel. C'est dans la conversion à l'éternel, inlassablement reprise, que l'instant présent prend sens et épaisseur. C'est le thème de la reprise. Ainsi la médiation hégélienne est une illusion de reprise, car la vraie reprise consiste à reprendre l'éternel comme existant au sens radical de l'existence – Kierkegaard rejoint ici l'acte d'être de saint Thomas –, à la fois substance, mais aussi l'éternel au sens propre : le pur instant de l'être divin.

Enfin, si Kierkegaard s'oppose à la médiation hégélienne, c'est parce qu'il lui reproche d'être enfermée dans l'immanence, au lieu que la reprise conduit à la religion. « C'est justement pour l'[la réconciliation] avoir eu *in mente* que j'ai veillé à ne pas confondre médiation et reprise, car la première ayant pour champ l'immanence, ne peut jamais avoir en perspective la transcendance d'un mouvement religieux (la dialectique n'est encore ici que celle du destin et de la providence), pour ne pas dire la réalité du péché que nulle médiation ne peut supprimer. Que je l'ai bien eu *in mente*, cela ressort clairement des attributs que je donne à la reprise et que j'ai déjà cités : elle est transcendante, religieuse, mouvement en vertu de l'absurde qui se produit lorsqu'on est parvenu aux confins du prodigieux...⁸¹ »

Le chemin parcouru précédemment nous amène à l'idée suivante : la mémoire nous aide à condition qu'elle porte sur ce qu'il est bon de faire, et si elle porte aussi sur nos échecs, c'est pour que nous puissions les dépasser. Le reste mérite d'être oublié. On l'a compris, il s'agit de reprendre inlassablement l'activité bonne. « Cent fois sur le métier, remettez votre ouvrage », disait Boileau. Mais il faut bien l'entendre. Car il ne s'agit pas d'aimer la répétition elle-même, d'aimer refaire et finalement d'aimer la routine. Il s'agit d'aimer l'activité jusqu'à en oublier la répétition, c'est-à-dire jusqu'à en oublier qu'on répète, qu'on est obligé de passer par là pour acquérir la maîtrise de l'activité. Autrement dit, si on pouvait acquérir l'activité vertueuse sans passer par la répétition, ce serait mieux. C'est l'activité qui commande, pas la répétition de l'activité. Mais voilà, la condition humaine est telle que l'homme ne peut

81. S. KIERKEGAARD, *La reprise*, op. cit., p. 781.

parvenir à la maîtrise que par la répétition. L'homme est dans une condition historique. Remarquons que le mot répétition n'est pas forcément négatif. Les comédiens répètent avant de pouvoir jouer. La répétition n'est pas dégradante. Simplement, elle n'est pas la fin. La fin, c'est le jeu sur scène. De même, la répétition de nos actes n'est pas le but. Le but, c'est la maîtrise de l'activité. Maîtrisée, l'activité devient comme un jeu, au sens où on s'y sent libre. L'homme vertueux est un homme libre. La reprise est un terme synonyme de répétition, mais il signifie davantage l'effort. Le metteur en scène dit à ses comédiens : « Reprenons ! ». La reprise est une répétition impérée. L'intelligence émet un commandement. Ainsi, lorsque je reprends un acte, je me reprends de manière impérative, je me commande à moi-même la répétition.

Ce qui se joue encore dans la reprise, c'est une fidélité à soi-même. Là aussi, non pas une fidélité qui consisterait à ne pas bouger d'un pouce, une fidélité statique. Il ne s'agit pas de cela, mais plutôt d'une fidélité dynamique : je me reprends pour me donner à l'activité. J'entre dans une donation de moi à l'activité. La reprise est marquée par l'amour, le don de soi. Or l'amour consiste à s'oublier soi-même. Par conséquent, la reprise ne sera jamais aussi réussie que lorsque que je me donne à l'activité au point de m'oublier moi-même. Finalement, la reprise est à la fois une mémoire de soi, une fidélité à soi-même et, en même temps, un oubli de soi. Comment le comprendre ? Ce n'est pas sous le même rapport qu'on peut se souvenir de soi et s'oublier. Il s'agit d'oublier le moi individuel, égoïste, qui ne pense qu'à se glisser dans le lit douillet de la routine, de la facilité. C'est le moi paresseux, le moi qui n'aime pas l'effort, qui n'aime pas la contrainte. Rousseau l'a remarquablement décrit, mais en commettant l'erreur de penser que c'était le vrai moi, alors qu'il s'agit du « moi haïssable » dont parle Pascal. Le don de soi à l'activité suppose d'oublier ce moi-là, afin de se tourner résolument vers le moi spirituel, le moi généreux, le moi qui tend à se surexister dans l'activité, car l'activité spirituelle, de connaissances ou d'amour, est une surexistence. On s'y dépasse soi-même.

5. Mémoire et vertu

Habitudes, habitus et vertus ne sont pas des formes de mémoire, mais ils intéressent la mémoire à plusieurs titres. D'abord, ils sont des traces du passé. Ils partagent avec la mémoire la conservation du passé, mais pas du passé en tant que passé. C'est plutôt du passé présent. Nous l'avons dit plus haut, en citant Maritain : la vertu n'est pas une mémoire, elle est une conservation du passé sous mode entitativ, alors que la mémoire est une conservation du passé sous mode intentionnel. Par ailleurs, l'habitude est une

détermination matérielle, alors que la vertu est une détermination spirituelle. L'habitude est donc moins noble que la mémoire qui est une faculté de l'âme sensitive, et la mémoire est moins noble que la vertu qui est un habitus spirituel. Par exemple, je vais me souvenir d'une page dans un livre pour pouvoir retrouver les idées de cette page. Les souvenirs sont ordonnés à la constitution de la vertu de science et de la vertu morale. Ou bien encore, en me rappelant de mauvaises expériences passées, j'évite de commettre des imprudences.

Avec Kierkegaard, nous avons vu que la reprise était indispensable pour donner de la profondeur à sa vie. Kierkegaard redécouvre une vérité philosophique ancienne : l'homme se réalise par la répétition ; c'est ce que les anciens appelaient la vertu. La répétition vertueuse marque le présent en tant que présent : la vertu constitue ma présence. Par la vertu, je réalise ma nature humaine, j'approfondis ma présence à moi-même et au monde. Eh bien la mémoire est une faculté de répétition au service de la répétition vertueuse⁸².

L'homme a une nature, son action doit donc être mesurée à l'aune de sa nature. Il faut que l'homme déploie dans ses actes une conformité aux règles que lui impose cette nature humaine. Il lui faut acquérir les vertus. Mais en même temps l'homme est libre. Par conséquent il lui appartient de se conformer lui-même aux règles de cette nature humaine. Il faut qu'il se tienne dans la vertu. Mais comment pourrait-il se tenir durablement dans la vertu si celle-ci ne devenait pas quelque chose d'intime, une qualité, une compétence, une seconde nature ? Nous allons voir que c'est exactement ce que signifie la notion d'habitus.

Il est clair que l'habitus est rendu nécessaire du fait même que le sujet est en puissance par rapport à la disposition constitutive de l'habitus, qu'il peut recevoir plusieurs actualisations possibles et qu'il est malléable par rapport à la fin.

Le mot habitus provient de *habere* qui signifie avoir. Mais la notion latine a deux sens : avoir et se tenir (*se habere*). Pour les raisons que nous avons dites précédemment, l'habitus va relever ici du *se tenir*, car se tenir est bien le propre

82. Précisons que, pour Kierkegaard, il ne s'agit pas tant de réaliser une nature humaine à travers la morale – ce qu'il ne récuse pas –, que de réaliser sa singularité en présence de Dieu. La reprise-vertu kierkegaardienne n'est donc pas tant la répétition d'actes conformes à la loi morale, qui permettent de l'incarner dans sa vie singulière, que la reprise d'une vocation singulière reçue de Dieu, au-delà de la morale. Maritain explique cette distinction entre la morale et la supra-morale chez Kierkegaard et ses enjeux, dans *La philosophie morale*, dans *ŒC*, vol. XI, Éditions Universitaires Fribourg Suisse – Éditions Saint-Paul France, 1991, p. 849-879.

de la liberté. Mais l'habitus peut se prendre aussi par rapport à la nature : un sujet se tient plus ou moins bien au regard de ce qu'est sa nature. Ce sera par exemple le cas de la santé. Dans les deux cas, l'habitus est « un arrangement par lequel on est bien ou mal disposé à l'égard de soi-même ou à l'égard d'autre chose⁸³ », selon la définition d'Aristote. Car bien ou mal se tenir, c'est être plus ou moins bien arrangé, ordonné à quelque chose. Par ailleurs, l'habitus est une qualité en ce sens qu'il caractérise une personne dans l'ordre accidentel.

Ainsi on rencontre des habitus dans l'ordre de la nature, c'est l'habitus entitatif, comme la santé ou la beauté ; et dans l'ordre de l'opération, c'est l'habitus opératif.

Concernant l'habitus opératif, on peut distinguer plusieurs niveaux. Au niveau de la motricité, on a les gestes habituels. On les fait machinalement, sans y penser. Au niveau de la nutrition, on a des habitudes. Ça peut même donner lieu à de l'addiction, par exemple pour le sucre. Au niveau des puissances sensibles, l'âme habitue les puissances sensibles à tels ou tels actes. Par exemple, les esquimaux voient des nuances de blanc que nous ignorons. L'œnologue sent des nuances de vins. C'est au sujet des habitus des facultés végétatives et sensitives que l'on parle d'habitude. La répétition induit une marque et une spontanéité, mais celles-ci relèvent de l'automatisme. Il y a quelque chose de mécanique, comme Bergson l'a montré à travers la leçon apprise par cœur⁸⁴.

L'habitude peut nous faciliter la vie en ce sens que nous faisons des opérations sans y faire attention. L'habitude apporte de la facilité. Mais ça peut aussi nous enfermer dans cette facilité car nous ne faisons plus d'efforts pour chercher d'autres moyens plus efficaces. Quitter ses habitudes, comme lorsqu'on part en vacances, nous oblige à utiliser des facultés endormies, ça nous revitalise, ça nous renouvelle.

Freud a montré que le trouble mental est caractérisé par l'aspect mécanique et inconscient. Or cela correspond à la notion d'habitude. Si l'on y ajoute ce que nous disions sur la formation du traumatisme, à savoir une passion dont l'événement fondateur est tombé dans l'oubli mais dont l'élément moteur continue d'œuvrer, alors le trouble mental serait une habitude contractée à partir d'un traumatisme passionnel. Nous n'avons pas la prétention de dire que tout trouble mental relève de ce mal que nous venons de définir, mais bien des troubles mentaux en relèvent et peut-être cet aspect accompagne-t-il les troubles mentaux les plus éloignés, apparemment, de cette définition.

83. Cité par THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, I-II, q. 49, a. 1.

84. H. BERGSON, *Matière et mémoire*, chapitre II, Éditions Albert Skira, Genève, 1946, p. 81.

Revenons à l'habitus opératif. L'intelligence et la volonté aussi ont des habitus. Mais ce ne sont pas des habitudes, car « l'intelligence n'a pas d'organe » dit Aristote, donc la volonté non plus, et s'il n'y a pas d'organe, il n'y a pas d'habitude, laquelle est un pli de la matière. Les trois grands registres d'activités spirituelles étant le faire, l'agir et la contemplation, il y aura trois domaines de l'habitus spirituel : l'art, la morale et la science.

Nos actes sont cause d'habitus. Par leur répétition, les actes creusent comme un lit de rivière dans la faculté. Car, nous l'avons dit, la faculté est habitée de potentialité. Il s'agit de l'habiller d'actualité. La potentialité reçoit une détermination de l'acte. Chaque acte vient apporter sa détermination, et cela finit par faire un habitus. En quoi l'acte détermine-t-il la faculté ? Par exemple, en quoi l'intelligence est-elle rendue plus scientifique à travers les actes scientifiques qu'elle pose ? Eh bien, c'est la lumière des premiers principes qui rend la raison mieux déterminée, plus scientifique. De même à travers les actes moraux, la volonté est éclairée par la raison. Ainsi la faculté devient comme docile à une lumière qui lui permet de se déterminer, de se fortifier et de s'épanouir.

Vient ensuite la croissance des habitus. Toute qualité n'est pas susceptible de croissance. Si on ajoute quelque chose au triangle, ce ne sera plus le triangle. Si on ajoute quelque chose au nombre trois, ce ne sera plus le nombre trois. Mais il n'en est pas ainsi de l'habitus, car l'habitus consiste en l'arrangement d'une réalité potentielle. Il est évident que cet arrangement peut être plus ou moins grand, plus ou moins intense.

L'habitus de science peut s'accroître du côté de l'objet ou du côté du sujet. La science s'accroît chez un individu lorsqu'il connaît davantage d'objets dans son domaine. C'est l'accroissement extensif. Mais sa science s'accroît aussi lorsque, reprenant ce qu'il connaît déjà, il le comprend mieux. C'est l'accroissement intensif. Cependant, les vertus morales ne peuvent croître qu'intensivement. Par exemple la justice suppose que l'on soit juste par rapport à tous les objets qui la concernent. Quelqu'un ne peut pas être juste avec les adultes sans l'être aussi avec les enfants. En revanche, la justice sera plus ou moins intense dans le cœur, ce qui laisse la possibilité d'une croissance.

Au lancement de l'habitus de science, il y a la connaissance des premiers principes. Au lancement de l'habitus moral, il y a la raison et la volonté. Cela suffit à poser le premier acte et à faire naître l'habitus. Ensuite, ce seront les actes suivants qui vont faire croître l'habitus. Il suffit que l'acte soit d'une intensité supérieure à l'habitus existant pour que celui-ci progresse. Cet acte tire son intensité de sa source : les premiers principes pour la science, la raison et la volonté pour l'habitus moral. La répétition des actes affermit la disposition des facultés concernées.

La vertu est une perfection de la faculté. Or ce qui rend parfaite une faculté marquée par la potentialité, c'est l'habitus. Mais l'habitus peut être bon ou mauvais. La vertu est l'habitus bon, le vice est l'habitus mauvais. Ainsi la vertu est un habitus opératif bon.

Ainsi, la répétition n'est pas vaine, elle dépose en nous une détermination qui nous qualifie : l'habitus. Lorsque l'habitus est bon, c'est-à-dire lorsqu'on obéit à la raison, on est dans l'unité par définition puisque c'est la raison qui fait l'unité de notre âme. L'habitus bon ou vertu assure une présence, au sens où nous sommes présents à ce que nous faisons. Car plus nous sommes unifiés, plus nous sommes présents à nous-mêmes et à ce que nous faisons. On gagne en indépendance, en personnalité. Lorsque l'habitus est mauvais, c'est-à-dire lorsque nous n'obéissons pas à la raison, alors nous sommes intérieurement divisés, nous ne sommes pas bien présents à ce que nous faisons, comme la personne tourmentée par le remords, nous ne gagnons pas en liberté, nous devenons plutôt esclaves de nos passions.

Saint Jean de la Croix, redisons-le, a une belle métaphore de l'âme en ses vertus : il la compare à une pomme de pin, de même que les écailles se rattachent au tronc de la pomme de pin, de même les vertus se rattachent à la même âme. Elles ne peuvent que grandir ensemble.

Quant au rôle de la mémoire, il est évidemment important dans le progrès des connaissances. Nous en resterons au plan personnel, mais c'est encore plus évident au plan collectif. On ne saurait progresser dans la connaissance sans s'appuyer sur ce que l'on sait déjà. C'est même ce qui se passe dès le départ, puisque la science est une connaissance dans les principes. C'est à partir des principes que la connaissance s'accroît par le raisonnement. Une fois les conclusions possédées, on réitère la démarche, on raisonne pour aller plus loin, vers d'autres conclusions, et ainsi de suite. Notons cependant qu'il s'agit ici de mémoire intellectuelle. De même la connaissance technique se déploie à partir de ce que l'on sait déjà. Les outils servent à fabriquer d'autres outils. Il s'agit aussi d'une mémoire intellectuelle – la connaissance du fonctionnement d'un outil –, mais elle s'appuie, plus directement que la mémoire théorique, sur la mémoire sensible. Pour savoir se servir d'une truelle, il faut en comprendre la forme, s'en souvenir, mais aussi se souvenir de l'usage que nous en avons fait dans des situations déterminées. Quant à la connaissance morale, elle progresse de différentes manières. Par le raisonnement, on déduit des *droits des gens* à partir de la loi naturelle. Le raisonnement joue un rôle important dans le développement moral personnel. Mais c'est surtout l'expérience qui va incarner le progrès de la connaissance morale personnelle. Et à ce niveau-là, la mémoire est déterminante.

« La prudence a pour objet les actions humaines en leur contingence, nous l'avons dit. En ce domaine, l'homme ne peut être dirigé par des vérités absolues et nécessaires, mais selon des règles dont le propre est d'être vraies dans la plupart des cas ; il faut en effet que les principes soient proportionnés aux conclusions et que, à partir de ceux-ci, on obtienne des conclusions qui leur soient homogènes, dit Aristote. Or, ce qui est vrai dans la plupart des cas, on ne peut le savoir que par l'expérience : aussi le Philosophe dit-il que "la vertu intellectuelle naît et grandit grâce à l'expérience et au temps". "À son tour l'expérience est le produit d'un grand nombre de souvenirs", dit-il encore. En conséquence, il est requis à la prudence d'avoir beaucoup de souvenirs. C'est donc à bon droit que la mémoire est comptée parmi les parties de la prudence⁸⁵. » L'application des règles morales à l'action suppose une connaissance exercée de la contingence qui entoure l'action, une connaissance des situations, ce que l'on appelle l'expérience. Pour cela, il faut de la mémoire. Il s'agit de la mémoire sensible par laquelle nous nous souvenons des situations dans lesquelles nous avons expérimenté la mise en application des règles morales.

« L'âme bonne est oublieuse », dit Plotin. Il dit cela dans une perspective platonicienne, c'est-à-dire au sens où la montée de l'âme vers l'intelligible, qui est sa vraie patrie, suppose d'oublier le sensible. Cette position est liée à une conception de l'âme comme séparée du corps. Saint Thomas la corrigera en disant que l'intelligence a besoin de l'image pour penser. Or l'image appartient au sensible. Mais là où la formule de Plotin est particulièrement intéressante, c'est par rapport aux passions, non qu'il faille oublier les passions – nous ne pouvons pas plus penser sans image que vouloir sans passion –, mais il nous faut oublier les mauvaises passions, c'est-à-dire les passions qui portent sur un objet coupable ou les passions qui retiennent excessivement notre attention. Par exemple, la personne sujette à consulter les sites pornographiques devra faire preuve de tempérance et de force pour se l'interdire. Mais le nostalgique le devra aussi pour cesser de penser au passé et rêver sa vie. Oublier le mal qu'on nous a fait, cela fait aussi partie du pardon, même s'il faut distinguer donner son pardon et oublier. Quant au traumatisme, l'oubli ne peut être le fruit que d'une démarche qui consiste d'abord à se souvenir. Là aussi, il faudra de la force. Dans toutes les situations que nous venons d'évoquer, nous nous rendons compte que la mémoire doit être dirigée par les

85. THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, I-II, q. 49, a. 1.

vertus morales. C'est un devoir de mémoire et d'oubli que nous avons à exercer à l'égard de nous-mêmes ou à l'égard des autres.

Si Kronos dévore ses enfants, avec l'Incarnation, l'éternité est entrée dans le temps et nous ouvre la possibilité d'une vie vertueuse en l'Éternel, dans l'attente de son retour.

Michel FERRANDI

À Jacques Dewitte

1. *Selfie avec belle-maman.* — Rien n'est plus commun que l'apostolat. C'est ma belle-maman qui m'en fournit la preuve. Elle se sent investie d'une mission, elle témoigne sans cesse; elle ne peut s'empêcher de relater ses dernières courses au supermarché, son passage chez le coiffeur ou ses rencontres dans la rue. Par sa bouche, la baisse du prix du poireau, la maladie du neveu du coiffeur ou les travaux sur l'avenue Jean-Jaurès deviennent des espèces de révélations, des choses qu'il faut que tout le monde sache – presque pour son salut.

Je parle de ma belle-maman, mais je pourrais aussi bien parler de mes enfants. La grand-mère ne fait que prolonger un élan qui prend naissance chez le petit-fils. Pierre, 3 ans, pointe son index et s'écrie: « Les moutons ! Les moutons ! » Il y a certes des moutons dans la prairie, mais il faut qu'il s'exclame, il faut qu'il me les montre, qu'il me commande par sa voix d'approcher et de les regarder à mon tour, comme Jésus qui dit: *Venez et voyez* (Jn 1,39).

Que dire des adolescentes qui commencent en disant: « Tu devineras jamais ce qui m'est arrivé ! » Ou des bricoleurs qui vous font faire le tour de leur maison en commentant tous les travaux qu'ils y ont accomplis. Ou des commères qui se rapportent les derniers potins de la relation amoureuse et tumultueuse de Jean-Pierre et Jennifer... Il y a bien sûr le bourdonnement incessant des informations et la masse de plus en plus nombreuse des gens qui prennent des selfies et les publient sur Instagram pour montrer qu'ils sont à Rome, par exemple, avec Monseigneur Dal Toso, le président des Œuvres Pontificales Missionnaires, ce qui n'est pas une rock star, mais qui est quand même pas mal.

En dehors de tout jugement de valeur, indépendamment de la qualité de l'objet ou du type de témoignage, on peut affirmer sans trop de témérité que l'empressement missionnaire est universellement répandu, que l'esprit apostolique, la tendance au kérygme, c'est-à-dire à la « proclamation à voix

*. Cet article reproduit le texte d'une conférence prononcée le 27 mai 2019 à Sacrofano, près de Rome, pour l'Assemblée générale des Œuvres Pontificales Missionnaires.

haute » de ce qui s'est passé ailleurs ou à bas bruit, est quelque chose de si communément partagé que cela appartient à l'essence de l'homme, et peut-être plus encore de la femme, si l'on se fie au préjugé selon lequel la femme a un rapport au secret tel qu'elle ne peut le garder sans le communiquer à d'autres (ce n'est pas pour rien que ce sont des femmes que la Providence choisit comme premiers témoins de la résurrection)¹.

2. *Serviteur inutile*. — Même lorsque c'est inutile, même lorsque l'interlocuteur est déjà au courant et qu'il n'a pas besoin de l'annonce du salut, les hommes ne peuvent se retenir : *Quand les Apôtres revinrent, ils racontèrent à Jésus tout ce qu'ils avaient fait*. Ce verset de l'Évangile selon saint Luc (9,10) est des plus intéressants, parce qu'il inverse tous les signes de la mission. Quand on parle de mission, en effet, on insiste sur le fait de partir, non de revenir. Or ici les Apôtres reviennent. On insiste en outre sur l'adresse au non-chrétien, à celui qui a besoin de conversion. Or ici les Apôtres s'adressent au Seigneur, lequel, on peut le croire, n'a définitivement pas besoin de conversion. La mission est terminée. En l'occurrence, à présent, elle est de soi inutile, sinon ridicule, et pourtant elle continue encore. Les Apôtres ne peuvent endiguer le flot des paroles jaillissant de leur cœur. Ils *racontent les merveilles du Seigneur* au Seigneur lui-même, qui n'a pourtant pas à les apprendre et pour qui elles sont des choses tout à fait ordinaires.

Cette mission qui continue après la mission ne nous manifeste pas seulement le caractère essentiel de l'élan missionnaire dans l'humanité, elle nous indique aussi que la mission n'a pas d'abord un sens utilitaire. Il n'est pas rare que l'utilitarisme parasite notre intelligence de la mission. Le Christ ne dit-il pas : *Allez, faites des disciples de toutes les nations* (Mt 28,19)? La mission est pour augmenter le nombre des disciples, comme le marketing est pour augmenter le chiffre d'affaires. Il s'agit avant tout de répondre à l'exigence de multiplier les chrétiens comme on multiplie les clients, et donc d'employer des moyens analogues à ceux de la publicité pour refourguer une marchandise. Au conseil paroissial, on insisterait sur l'urgence missionnaire comme on le fait en comité de direction, insistant sur la nécessité de la croissance de l'entreprise.

Mais cette manière de décréter l'état d'urgence réduit la mission à quelque chose d'optionnel et de volontariste. Elle suppose que l'on a envie de s'intéresser au salut des autres, ce qui n'est pas gagné, tant nous avons à faire pour tirer notre épingle du jeu ; elle laisse aussi entendre que tout repose sur un

sursaut de la volonté, des efforts, des sacrifices, un certain renoncement. Ce serait une question de vouloir, non d'être ; un travail de commande, non une fructification naturelle – la fructification de cet arbre à jambes et à paroles qu'est l'homme, et qui ne porte son fruit qu'en marchant vers les autres et en leur racontant le réel.

Bien sûr je ne nie pas que la mission ait des aspects d'utilité, tout comme le chant des oiseaux. L'oiseau chante aussi pour marquer son territoire et propager l'espèce. Mais il est faux de penser que cette dimension utilitaire soit première. Elle est plutôt une délimitation à l'intérieur d'une dimension plus englobante de gratuité essentielle : la gratuité de ce que l'espèce rossignol existe, alors qu'elle aurait très bien pu ne pas exister, et qu'elle introduise dans le monde sa forme et son chant propre, alors même qu'il est tard et que la nuit est tombée. Ce rossignol qu'on appelle *philomèle* – « ami de la mélodie » – ne chante pas d'abord pour se conserver, il se conserve pour élever son chant sous les étoiles². Il en va de même avec la mission. Elle ne relève pas étroitement de la survie de l'Église, mais de la vie même de l'homme dans son plein déploiement, de la gratuité de sa parole qui recueille l'univers et l'offre à son prochain.

« La vie est mission. »

3. *D'une insuffisance radicale*. — La mission n'est donc pas quelque chose qui s'ajoute à notre vie, comme une option, un accessoire ou un superflu. Elle est le mouvement même de cette vie. Le pape François ne cesse de le répéter depuis le début de son pontificat, notamment à travers son exhortation apostolique *Evangelii Gaudium* (n. 273) : « La mission au cœur du peuple n'est ni une partie de ma vie ni un ornement que je peux quitter, ni un appendice ni un moment de l'existence. Elle est quelque chose que je ne peux pas arracher de mon être si je ne veux pas me détruire. *Je suis une mission sur cette terre, et pour cela je suis dans ce monde*. Je dois reconnaître que je suis comme marqué au feu par cette mission afin d'éclairer, de bénir, de vivifier, de soulager, de guérir, de libérer³. »

La dimension *ontologique* de la mission précède donc et fonde sa dimension *morale*, ce qui est parfaitement résumé cinq années plus tard dans une formule de l'exhortation apostolique *Gaudete et exsultate* (n. 27) : « Nous sommes

1. Voir le très beau texte d'Henri RAYNAL, « L'apostolat pur », dans ID., *Cosmophilie*, Éd. Cécile Defaut, Nantes, 2016.

2. Sur ce point, je dois beaucoup au livre de Jacques DEWITTE, *La manifestation de soi*, Éd. La Découverte, Paris, 2010, notamment à ses commentaires des travaux d'Adolf Portmann sur le chant de la fauvette grisette, p. 36-39.

3. FRANÇOIS, Exhortation apostolique *Evangelii Gaudium* sur l'annonce de l'Évangile dans le monde d'aujourd'hui, 24 novembre 2013.

parfois tentés de reléguer au second plan le dévouement pastoral ou l'engagement dans le monde, comme si c'étaient des distractions sur le chemin de la sanctification et de la paix intérieure. On oublie que "la vie n'a pas une mission, mais qu'elle est mission"⁴. »

La formule vient du philosophe espagnol Xavier Zubiri. Elle n'a pas chez lui la connotation de plénitude qu'on lui accorde volontiers dès lors qu'elle est reprise par le Pape. Dire que la vie est mission, c'est précisément affirmer l'impossibilité d'une plénitude solitaire. La mission suppose en effet d'être envoyé *par* un autre et *pour* un autre, on peut même ajouter *avec* d'autres, car la mission n'est jamais celle d'un individu isolé. Être une mission, par conséquent, signifie ne pas être seulement par soi, avec soi et pour soi, mais être d'abord par d'autres, avec d'autres et pour d'autres. Il n'y a pas là concurrence ni aliénation, puisque cela est constitutif de mon être : je suis d'autant plus moi que je suis par d'autres, avec d'autres et pour d'autres ; et inversement, je ne puis être par d'autres, avec d'autres et pour d'autres que si je suis aussi moi, par moi, avec moi et pour moi, dans une réelle responsabilité.

Et cependant l'autre face de la vie en tant que mission c'est l'expérience d'une insuffisance : quelque chose m'est donné à faire, qui s'impose à moi, mais pas de l'extérieur, qui s'impose d'une imposition sans contrainte, car cela s'impose et cela me pose en même temps ; ce qui veut dire que je ne me suffis pas à moi-même, puisque par moi seul je ne suis rien. Après avoir dit que la vie n'a pas de mission, mais est mission, Zubiri souligne que le vide existentiel de l'homme est radical, « non seulement il n'est rien sans les choses et sans en faire quelque chose, mais par soi seul il n'a pas la force d'être en état de le faire, d'atteindre à l'être⁵ ».

4. *Qui perd sa vie...* — On devine ici pourquoi la mission comme vie et non comme option a quelque chose de redoutable, dont on peut vouloir se protéger. Car cela veut dire en même temps que la vie est détresse. Elle appelle au secours. Secours d'un autre pour moi, secours de moi pour un autre.

Par là se dénonce l'absurdité de l'individualisme aussi bien que la « démesure anthropocentrique » (*Laudato Si'* n. 116)⁶. Par là aussi s'entendent, de manière ontologique et non pas morale, les paroles de Jésus : *Celui qui voudra*

sauver sa vie la perdra, mais celui qui perdra sa vie à cause de moi et de la Bonne Nouvelle la sauvera (Mc 8,35), ou encore : *quiconque s'élèvera sera abaissé, et quiconque s'abaisse sera élevé* (Mt 23,12).

Ces paroles renvoient au paradoxe de la Croix. Mais ce paradoxe de la Croix est d'abord celui de la Mission (la Croix s'inscrit dans la Mission du Fils). Il ne contient aucune négation : il ne s'agit pas de se nier soi-même pour s'ouvrir à l'autre ; de s'abaisser comme une carpe pour toucher le cœur d'un prince qui nous récompensera en nous changeant en rideau. Ce paradoxe se situe dans la pure affirmation de l'être comme mission : si je suis une mission sur la terre, je suis d'abord un être d'écoute et d'annonce ; je m'abaisse dans le sens où j'entends la parole de celui plus grand qui m'envoie et je suis élevé dans le sens où je me réalise dans une œuvre plus grande que moi. Dès que je prétends garder ma vie par moi et pour moi exclusivement, je la perds, non par une condamnation à mort venue du dehors, mais parce qu'il est de l'essence du vivant de ne pas être par et pour lui-même, tout en assumant par et pour soi cette dépendance (à la différence des choses inertes).

Si la vie est mission, l'introspection ne découvre que le néant, la simple autoréférentialité ne débouche que sur l'insignifiance. Plus je me mets à l'abri dans ma forteresse, plus je m'effondre. Plus je veux être sans autre, comme mon propre fondement, plus je perds pied et sombre dans le désespoir.

5. *Écologie missionnaire ?* — L'enjeu de notre réflexion est toutefois d'aller un peu plus loin et de se demander si la formule de Xavier Zubiri, qui s'applique au sujet humain, peut s'étendre à tous les vivants, et même à tout être. Pour le dire avec le vocabulaire de la métaphysique, la question est de savoir si « être envoyé » peut être considéré comme un transcendantal : tout être serait en mission, non seulement ma belle-maman mais aussi le ver de terre ou le brin d'herbe, chacun selon son espèce. La mission se réaliserait sur toute l'échelle des êtres, avec des degrés divers de perfection, ce qui permettrait de considérer cette échelle de manière dynamique, comme celle de Jacob, où l'un ne serait lui-même qu'en étant aussi par et pour l'autre, où l'on ne s'élèverait au ciel qu'en descendant vers la terre.

S'agissant du magistère de François, cela reviendrait à penser l'unité entre l'exhortation *Evangelii Gaudium* et l'encyclique *Laudato Si'* : Quel est le rapport entre conversion missionnaire et conversion écologique ? Est-ce un rapport accidentel, lié aux circonstances particulières de notre époque ? Ou bien est-ce un rapport essentiel, qui les ramène à une seule et unique conversion ? Qu'est-ce au fond que l'écologie intégrale par rapport à la mission de l'Église ?

4. FRANÇOIS, Exhortation apostolique *Gaudete et exultate* sur l'appel à la sainteté dans le monde actuel, 19 mars 2018.

5. Xavier ZUBIRI, *Nature, Histoire, Dieu*, trad. L. Dal Corno et P. Secretan, Éd. L'Harmattan, Paris, p. 333-334.

6. FRANÇOIS, Lettre encyclique *Laudato Si'* sur la sauvegarde de la maison commune, 24 mai 2015.

« *Tout est lié.* »

6. *Sur toute la terre paraît le message.* — Certains pourraient ne voir dans *Laudato Si'* que l'ajout d'un volet environnemental à la Doctrine sociale de l'Église. C'est déjà beaucoup. Il faudrait faire face à une crise sans précédent, appliquer les grands principes à cette situation unique, dégager ce que l'Évangile nous enseigne pour y répondre. La conversion écologique ne serait qu'un aspect de la conversion missionnaire : la mission ayant lieu de nos jours dans une maison commune de plus en plus dévastée, elle impose circonstancielle-ment de se soucier de la terre et de la biodiversité.

D'autres pourraient dire qu'avec l'écologie intégrale l'Église assume enfin les apports théoriques de l'écologie scientifique et de l'écologisme politique. De même que les entreprises doivent opérer un *green-washing* et coller sur leurs produits un éco-label, l'Église doit montrer que la Lumière du monde est avant tout une lumière verte, comme on a dû montrer, au temps du marxisme, qu'elle était une lumière rouge. Mais la lumière est la lumière. Elle contient toutes les couleurs du spectre. C'est elle qui révèle le vert. Elle n'a pas besoin de lui comme d'une source, mais comme d'une réalité qui la réfléchit.

Penser la Révélation à partir de l'écologisme serait prendre le vert comme critère de toute clarté. La tâche est donc plutôt de penser l'écologie à partir de la Révélation et par conséquent de la mission de l'Église. Ce que je voudrais tenter d'expliciter ici, c'est que l'écologie intégrale repose en vérité sur une économie de la mission, qu'elle nous donne de voir toute créature comme missionnaire, et donc que la mission, une fois encore, n'est pas une éventualité ni une spécialité, mais l'état de base de toute chose. C'est d'ailleurs ce que chante depuis toujours le psaume 18 : *Sur toute la terre paraît le message, et la nouvelle, aux limites du monde.*

7. *La nature, une question de culture.* — L'encyclique *Laudato Si'* est traversée par un célèbre refrain : « Tout est lié. » Refrain qui tourne vite à la rengaine et pourrait nous empêcher de nous souvenir des couplets de la chanson. On répète que tout est lié, mais on ne sait plus ce qui est lié et comment cela se lie plus particulièrement.

Le premier point de vue est celui de l'écologie au sens strict, à savoir l'étude des milieux où vivent les plantes et les animaux, et des interactions et interdépendances de ces vivants entre eux et avec leur milieu. Or ce point de vue est immédiatement élargi par le Pape dans une vision qui entend lier non seulement les êtres naturels, mais aussi la nature et la culture : « Étant donné que tout est intimement lié, et que les problèmes actuels requièrent un regard

qui tienne compte de tous les aspects de la crise mondiale, je propose à présent que nous nous arrêtons pour penser aux diverses composantes d'une *écologie intégrale*, qui a clairement des dimensions humaines et sociales. » (*Laudato Si'* n. 137)

Cela signifie que la question écologique ne doit pas être séparée de la question économique et sociale. Beaucoup de déçus des utopies politiques se recyclent dans l'écologisme, passent de la cause sociale à la cause animale (en désespoir de cause), défendent les petites bêtes pour n'avoir pas réussi à défendre les petites gens. Or il est impossible de séparer défense de la vie et défense de la vie humaine, et d'une vie humaine digne de ce nom, qui n'est pas une simple survie.

Le « tout est lié » s'oppose à la vision purement concurrentielle et libérale que l'on rencontre même chez les écologistes les plus à gauche : pour qu'il y ait plus de nature, il faudrait qu'il y ait moins d'homme. De plus en plus on entend décréter que l'« homme » est pire qu'un prédateur, car le grizzly et le tigre du moins font partie de la nature et assurent l'équilibre d'un écosystème, alors que l'« homme » saccage tout, qu'il est le destructeur de la nature, le cancer de l'évolution, et donc l'erreur de la nature, le péché de l'évolution. Il faut remarquer qu'en général ici c'est un homme qui parle et qui fait le procès d'une humanité dont lui-même s'exclut comme une exception pleine de bons sentiments. Et cet homme au-dessus des hommes en arrive à la conclusion assez contradictoire que pour défendre la vie il faut promouvoir la stérilisation et l'avortement. Le souci des générations futures aboutit au refus volontaire de les laisser venir au monde. Le sauvetage de la biodiversité conduit à la disparition du seul animal capable d'avoir conscience de la diversité des espèces et de prendre soin d'une espèce différente de la sienne.

Le Pape se porte en faux contre cette dissociation contraire au principe d'association que prône une vraie écologie : « Puisque tout est lié, la défense de la nature n'est pas compatible avec la défense de l'avortement. » (*Laudato Si'* n. 120) Il y a une question démographique, mais on ne la résoudra pas en faisant disparaître les hommes et les femmes. Les faire disparaître dans leur dualité féconde et leur condition dramatique n'est pas une réponse : c'est seulement abolir sur la terre la capacité de se questionner, de se remettre en cause, de s'ouvrir à l'autre jusqu'en son propre corps ; c'est détruire le seul vivant qui interroge la vie et qui peut la détruire, sans doute, mais parce qu'il a d'abord pour tâche de la comprendre et de l'accompagner.

Entourer de soins une espèce différente est une assez bonne définition de la culture. L'arboriculteur veille aux fruits de ses arbres, le berger veille à ses brebis. On pourrait objecter que leur vigilance est encore une prédation : fruits

et brebis ne sont là que pour leur utilité, afin d'être finalement dévorés par eux. Toutefois, en parlant ainsi, on renverse l'ordre des fins (et des faims). Le berger élève sans doute des brebis pour les manger, mais il mange aussi pour élever ses brebis, et comme élever des bêtes est un acte plus humain que simplement s'en sustenter, c'est l'acte de prendre soin des brebis qui est la fin de l'acte de s'en nourrir, et non l'inverse (je suppose une alimentation brute, à la façon d'un prédateur solitaire, et non un repas qui par ses dimensions de convivialité – où l'on se raconte par exemple la parabole de la brebis perdue – appelle des actes humains pouvant être supérieurs à celui de l'élevage). Autrement dit, la question écologique n'est pas d'abord celle d'un retour à la nature, mais d'un retour à la culture, en tant qu'opération intelligente qui accueille et prolonge l'ordre de la nature.

8. *L'extériorité d'une conversion intérieure.* — En devenant intégrale, l'écologie ajoute à la dimension horizontale de l'interdépendance une dimension verticale, qui unit la vie matérielle à la vie spirituelle – la rose ne trouvant son accomplissement qu'en étant cultivée et chantée par l'homme, et l'homme trouvant dans la rose de quoi chanter la beauté de la femme jusqu'à la Vierge Marie, *Rosa mystica*.

L'extériorité et l'intériorité sont donc liées : « Les déserts extérieurs se multiplient dans notre monde, parce que les déserts intérieurs sont devenus très grands. » Ainsi parle Benoît XVI dans l'homélie pour l'inauguration solennelle de son ministère pétrinien. François le cite et commente : « La crise écologique est un appel à une profonde conversion intérieure. Mais nous devons aussi reconnaître que certains chrétiens, engagés et qui prient, ont l'habitude de se moquer des préoccupations pour l'environnement, avec l'excuse du réalisme et du pragmatisme. D'autres sont passifs, ils ne se décident pas à changer leurs habitudes et ils deviennent incohérents. Ils ont donc besoin d'une *conversion écologique*, qui implique de laisser jaillir toutes les conséquences de leur rencontre avec Jésus-Christ sur les relations avec le monde qui les entoure. Vivre la vocation de protecteurs de l'œuvre de Dieu est une part essentielle d'une existence vertueuse ; cela n'est pas quelque chose d'optionnel ni un aspect secondaire dans l'expérience chrétienne. » (*Laudato Si'* n. 217)

On ne saurait être plus clair. La conversion écologique fait partie de la conversion la plus intérieure. Elle n'est ni optionnelle ni secondaire, elle est essentielle à l'expérience chrétienne et à l'existence vertueuse, parce que, de même qu'on ne saurait aimer un poète sans aimer et promouvoir sa poésie, on ne saurait aimer le Créateur sans aimer et protéger sa créature.

9. *La Trinité, fondement de l'écologie.* — Mais le pape François ne s'arrête pas en si bon chemin. Il remonte à la vie intime de Dieu, jusqu'au mystère trinitaire, premier principe du « tout est lié » : « Les Personnes divines sont des relations subsistantes, et le monde, créé selon le modèle divin, est un tissu de relations. Les créatures tendent vers Dieu, et c'est le propre de tout être vivant de tendre à son tour vers autre chose, de telle manière qu'au sein de l'univers nous pouvons trouver d'innombrables relations constantes qui s'entrelacent secrètement. Cela nous invite non seulement à admirer les connexions multiples qui existent entre les créatures, mais encore à découvrir une clé de notre propre épanouissement. En effet, plus la personne humaine grandit, plus elle mûrit et plus elle se sanctifie à mesure qu'elle entre en relation, quand elle sort d'elle-même pour vivre en communion avec Dieu, avec les autres et avec toutes les créatures. Elle assume ainsi dans sa propre existence ce dynamisme trinitaire que Dieu a imprimé en elle depuis sa création. Tout est lié, et cela nous invite à mûrir une spiritualité de la solidarité globale qui jaillit du mystère de la Trinité. » (*Laudato Si'* n. 240).

L'écologie a donc un fondement qui est Dieu même. C'est parce que la création est œuvre de l'Unique en trois Personnes que s'y étendent partout la solidarité et la communion. Là se trouve la clé. L'entrelacement indémêlable des vies les plus diverses porte la signature trinitaire. Le fait que les bourdons sont les serviteurs d'amour des orchidées, que les loups sont les amis des arbres parce qu'ils mangent les lapins qui autrement dévoreraient toutes les jeunes pousses, le fait que pour dire à ma femme « je t'aime », je m'appuie sur l'air régénéré par les forêts, sur le soleil, le sol, le cochon des spaghettis à la carbonara qu'elle nous a préparés et tout ce que cela implique, à savoir toute l'histoire de l'univers, cette coopération de toutes choses, jusqu'au battement d'ailes d'un papillon au Brésil qui n'a pas provoqué de tornade au Texas, tout cela prend sa source dans la mutuelle involution du Père, du Fils et de l'Esprit.

10. *Au-delà du cosmos, pour en garantir le bien.* — Il convient de rappeler, pour éviter un grave malentendu, que le christianisme n'est pas une religion cosmique. C'est la piété païenne et la théologie stoïcienne qui voient dans le cosmos l'ultime référence, le modèle du renouvellement et de l'harmonie circulaire. La science moderne a définitivement brisé ce cercle. Avec le *Big Bang*, elle a admis la flèche du temps dans la nature, avec une tendance à l'irréversibilité et à l'entropie. Avec la paléologie, elle nous a montré que la nature qui produit la biodiversité peut aussi bien la détruire, et que les dinosaures se sont éteints sans que l'homme en soit responsable. Il n'y a d'ailleurs que les

enfants des hommes qui se souviennent du Tyrannosaurus Rex et qui jouent encore avec sa réplique en caoutchouc.

Le cosmos, avec son zéro absolu, ses tsunamis et ses gripes espagnoles, ne saurait nous fournir la règle ultime du bien. C'est pourquoi le pape François met en garde contre la tentation de substituer à un « anthropocentrisme dévié » un « biocentrisme » aveugle (*Laudato Si'* n. 118). La création est bonne, elle renvoie au Créateur et donc déploie partout en elle des signes du Bien éternel, mais elle est aussi blessée, frappée par un désordre originel qui trouve sa cause dans le péché des anges avant même le péché de l'homme. Aussi les écosystèmes ne sont-ils pas des systèmes toujours à l'équilibre; ils aboutissent d'eux-mêmes, au bout du compte, à l'extinction. La Nature avec une majuscule, Gaïa comme être vivant personnifié, origine et fin de toute vie, sera toujours une allégorie ambiguë. Non seulement c'est une image de la Mère universelle qui nous ramène toujours dans son sein et nous confond dans une immanence sans la transcendance et l'ordre du Père; mais son sein est aussi une tombe, de sorte que cette mère est également une marâtre, et que cette terre finira par tout ensevelir jusqu'à se consumer elle-même.

Le seul cycle vivant à être aussi l'événement d'une fécondité sans déclin, le seul écosystème à produire maintenant et toujours une diversité infinie, c'est celui de la Trinité. Et parce que l'homme est à l'image du Dieu trinitaire, il est entraîné à sauvegarder la diversité des vivants jusqu'à garder mémoire du tyrannosaure. Comme le dit le pape François dans *Evangelii Gaudium* (n. 215): « Dieu nous a unis si étroitement au monde qui nous entoure, que la désertification du sol est comme une maladie pour chacun et nous pouvons nous lamenter sur l'extinction d'une espèce comme si elle était une mutilation. » De cette extinction, la Nature avec une majuscule ne se lamente pas, elle ne s'en moque pas non plus, elle ne lui est même pas indifférente. Toutes ces affections sont des possibilités humaines, et elles ne sont humaines que parce que la nature en nous prend conscience et que nous savons que la diversité vivante est nécessaire, non seulement pour notre utilité, mais pour elle-même, afin de rendre sensible la splendeur de Dieu.

La mission universelle: les créatures « au service les unes des autres »

11. *Mycorhize et microbiote*. — Même si le cosmos n'est pas Dieu, il est d'origine divine, il est dans son principe le libre débordement d'une vie qui est communion. Et c'est pourquoi, plus fondamentalement que la concurrence et le carnage, s'y trouvent l'entraide et la coopération. Le *struggle for life* est secondaire par rapport à la symbiose.

La biologie a été récemment renouvelée par deux découvertes majeures, celle du microbiote intestinal et celle des mycorhizes souterrains. Nous savons désormais que nous avons dans notre corps cent fois plus de bactéries que de cellules, bactéries qui constituent notre jardin intérieur, une sorte de minuscule Éden lové dans notre ventre, et qui joue un rôle non seulement digestif, mais aussi immunitaire et neurologique. Des chercheurs ont établi une corrélation entre un déséquilibre de cette flore intestinale et des troubles bipolaires ou même schizophrènes – ce qui veut dire que notre santé mentale dépend des microbes.

De même, nous avons découvert que les plantes n'ont pu coloniser les terres émergées qu'avec l'aide de champignons microscopiques qui s'accrochent à leurs racines – les mycorhizes. Les plantes fournissent à ces champignons l'énergie qu'ils sont incapables de tirer directement du soleil, et ceux-ci les aident en échange à puiser les éléments nutritifs du sol, à s'adapter au milieu et même à communiquer entre elles. Le réseau mycorhizien souterrain a été nommé par analogie avec internet le *Wood Wide Web*; il permet aux arbres de se transmettre de la nourriture et des informations: qu'un chevreuil broute les feuilles d'un arbre, celui-ci émet un signal par le canal des champignons attachés à ses racines et, après deux heures, à plusieurs mètres, un autre arbre de même espèce se met à sécréter une substance amère et toxique pour l'herbivore.

On évalue aujourd'hui à seulement 1 % les micro-organismes pathogènes et infectieux. Sans doute n'est-ce pas cette proportion quantitative qui prouve que le bien est fondamental et le mal relatif, c'est une antériorité dans l'être même: la maladie suppose la santé, le désordre suppose l'ordre, dont ils ne sont que la privation. Ce dont cette proportion est l'indice, c'est avant tout l'interdépendance des vivants. Nous ne pouvons plus nous les représenter comme des individus ou des espèces qui vivraient seulement les uns aux dépens des autres, selon le modèle de la compétition libérale, où l'agression ne peut venir que de l'extérieur, où la liberté est individuelle et ne reçoit de l'autre que des limitations ou des entraves. Tout vivant assume en lui-même une communauté de vivants pour ne fructifier que dans une hiérarchie de services mutuels.

12. *Sens de la nutrition (I): la conservation en vue de la forme spécifique*. — Pour mieux l'entendre, il est loisible de s'arrêter à la première opération du vivant, ordonnée à la croissance et à l'engendrement: la nutrition. Ce qui, de prime abord, distingue le vivant du non-vivant, c'est sa capacité à se mouvoir soi-même, non seulement comme cause motrice mais comme cause formatrice. Être mû par un autre et pour un autre est ce qui qualifie plutôt l'inerte et l'instrument, qui n'ont pas leur fin en eux-mêmes. La figure d'une montagne est

due à la tectonique des plaques, à l'érosion provoquée par la pluie et les vents, etc. alors que la figure d'un chêne ou d'un chat sont réalisés par leur nature, à travers les opérations d'assimilation, de morphogenèse et de génération émanant de leur propre forme substantielle. Un vivant a donc sa fin et son efficacité en soi : dire qu'il est par un autre et pour un autre, sans autre précision, serait le ramener à une composition non organique ou à un outil. C'est la raison pour laquelle la notion de mission ne lui est pas appliquée en toute évidence, surtout si on réduit la mission à une instrumentalité morte (mais une telle instrumentalité ne correspond pas vraiment à la notion d'un envoyé qui assume en propre, sinon consciemment, son propre mandat).

En se nourrissant, le vivant semble avant tout ramener l'autre à soi, et non le servir. La nutrition est normalement rapportée à l'autoconservation. L'aliment est subsistance – la plante se sustente pour persévérer dans l'être, ou plutôt pour persévérer dans sa forme. La nuance est importante : il ne s'agit pas de conserver n'importe quoi – l'existence en général – mais une forme spécifique, une manifestation déterminée et originale de l'être, la rose trémière, par exemple, qui n'est ni la pivoine ni l'hortensia.

Comme le dit Aristote, « la genèse est en vue de l'essence (*ousia*) et non l'essence en vue de la genèse⁷ », ce qui revient à dire ce que j'affirmais précédemment du rossignol : il chante pour se conserver, mais avant tout il se conserve pour chanter, il se nourrit pour maintenir dans le monde, et dans la nuit, la présence du rossignol. Penser que par l'évolution le vivant invente de nouvelles formes uniquement comme des stratégies de survie est une absurdité (la survie, qui est une sous-vie, ne saurait expliquer la vie). Ce serait dire que la forme spécifique est pour le métabolisme et non le métabolisme pour la forme spécifique, ou que la croissance est pour la nutrition, et non la nutrition pour la croissance. Une telle inversion téléologique, si absurde soit-elle, ne peut manquer d'être courante dans une société qui croit en la croissance illimitée, c'est-à-dire en l'immaturité sans fin, où la boulimie l'emporte sur la perfection, où l'expansion indéfinie paraît supérieure au fait d'entrer dans les contours de sa nature propre, d'atteindre « sa limite et sa proportion⁸ » – limite qui n'est pas empêchement mais accomplissement, puisqu'elle correspond à la maturité, au dépassement dans la relance des générations. Encore une fois cette inversion flatte une « ontologie bourgeoise⁹ », pour laquelle il s'agit

avant tout d'accumuler afin de préserver son être individuel, et peu importe si cet être est informe, si ce n'est plus qu'un gros sac indéchirable et extensible, pourvu qu'il dure, pourvu qu'il triomphe dans la lutte à mort.

Cependant, s'il n'est question que de durer, on ne comprend pas que la vie ait pu commencer. Pourquoi cette épuisante entreprise d'autoconservation que le moindre caillou réussit sans effort ? Pourquoi cette aventure dans la précarité si le critère est avant tout d'approcher la subsistance du minéral ? Et surtout, alors que le caillou est avec les autres cailloux dans une coexistence pacifique, pourquoi ce « caillou organique » qui ne peut survivre qu'en dévorant les autres ?

13. *Sens de la nutrition (II) : être avec l'autre.* — Si la substance vivante est supérieure à la substance inerte, il faut penser que, dès sa première opération, l'essentiel n'est pas l'autoconservation. La nutrition est certes opération de subsistance, mais subsistance d'un être qui sans elle se décomposerait. Lorsque la machine ne reçoit plus de carburant, elle continue de subsister, et l'on peut la remettre en marche plus tard ; quand une plante ne reçoit plus d'aliment, elle meurt, et impossible de la rallumer, sinon dans un dernier feu qui la réduit en cendres. Sa subsistance dépend de son opération nutritive. Elle la prend elle-même en charge.

Cela veut dire qu'en elle l'assimilation répond à une autre tendance intérieure et contraire : la dissimulation. Un vivant ne lutte pas d'abord contre un péril mortel extérieur, il se déploie en compensant sans cesse sa propre tendance à se décomposer. Comme le souligne Helmut Plessner : « L'autoconservation n'a pas pour première cible la mort, mais l'autosuppression immanente à la vie. Elle n'a pas ici le sens d'un être vivant déjà achevé et seulement menacé de l'extérieur par sa labilité, mais de la manière dont l'être vivant devient possible en tant que chose actuellement présente¹⁰. » Or en quoi cette « autosuppression immanente à la vie » est-elle une perfection par rapport au non-vivant ? En quoi ce besoin de se nourrir pour subsister n'est pas un manque par rapport au caillou ? En ce que par lui s'établit positivement une relation active entre le vivant et son milieu, entre soi et un autre.

Par la nutrition, « l'aliment se convertit en la substance de ce qui s'en nourrit », et l'on pourrait donc penser que la plante ne fait que ramener à soi ce qui l'entoure ; mais comme « cette conservation est nécessaire à cause de la consommation continue de son humidité par sa chaleur naturelle », ainsi qu'on

7. ARISTOTE, *Les Parties des animaux*, I, 640a.

8. ARISTOTE, *De l'âme*, II, 416a.

9. Cf. Robert SPAEMANN, *Reflexion und Spontaneität: Studien über Fénelon*, Kohlhammer, Stuttgart, 1963, p. 58.

10. Helmut PLESSNER, *Les degrés de l'organique et l'homme* [1928], Gallimard, Paris, 2017, p. 328.

le disait jadis¹¹, comme la consommation précède l'absorption, il faut admettre que la plante tend d'abord à s'ouvrir au monde, à n'être soi qu'en établissant une relation vivante avec l'autre extérieur. Le métabolisme n'est donc pas simple clôture sur soi, mais aussi ouverture à ce qui est hors de soi, établissement d'une frontière opérative où l'insuffisance est quelque chose de positif, où le besoin de se nourrir n'est pas d'abord un défaut dans la subsistance propre, mais au contraire une perfection par rapport à la dure durabilité du minéral, la perfection de pouvoir coopérer avec l'environnement, d'assumer une dépendance dans l'autonomie, et donc de subsister à travers une relation à l'autre portée par son activité propre. D'aucuns pourront reconnaître là, dès le protozoaire, une empreinte de la Trinité; cela signifie en tout cas que la vie dans sa première opération n'est pas arrogante, mais qu'elle fait advenir en soi la structure de la mission – de l'être par l'autre et pour l'autre, mais qui est aussi l'aventure de soi-même avec l'autre, dans un vis-à-vis, ou du moins une opposition relative et opérative.

Le vivant créé n'est certainement pas relation subsistante, comme les Personnes divines, mais il est substance relationnelle. Et c'est pourquoi, à une époque soumise à l'ontologie bourgeoise, où le vivant est avant tout une entité close qui lutte contre la mort, c'est-à-dire où la nutrition est vue comme une absorption souveraine cherchant vainement à surmonter une dépendance honteuse, la boulimie et l'anorexie sont des troubles fréquents. L'écologie intégrale est une pensée de l'interdépendance heureuse, où le fait d'avoir à se nourrir est moins un manque qu'une ouverture à la communion (ce n'est pas pour rien que la « sainte communion » consiste en un repas).

14. *Générosité ontologique.* — *Laudato Si'* reprend en ce sens un paragraphe important du *Catéchisme de l'Église catholique* (§ 340) : « L'interdépendance des créatures est voulue par Dieu. Le soleil et la lune, le cèdre et la petite fleur, l'aigle et le moineau : le spectacle de leurs innombrables diversités et inégalités signifie qu'aucune des créatures ne se suffit à elle-même. Elles n'existent qu'en dépendance les unes des autres, pour se compléter mutuellement, au service les unes des autres. »

Saint Thomas d'Aquin observe que les créatures tendent toutes à réaliser, chacune selon sa nature, la ressemblance divine. Or Dieu est bonté, il communique son bien à d'autres. C'est pourquoi « une réalité naturelle possède une inclination naturelle, non seulement à l'égard de son bien propre pour l'acquérir

lorsqu'elle ne le possède pas ou pour se reposer en lui lorsqu'elle le possède, mais en outre pour répandre (*diffundat*) son bien propre en d'autres, autant qu'il est possible¹² ». Ainsi le pommier, en atteignant son propre bien, qui est de produire des pommes, répand aussi son bien, par ses racines qui coopèrent avec les champignons, par les fleurs qu'il offre au butinage des insectes, par les pommes qui servent à la tarte de la maîtresse de maison.

Cette bonté ne relève pas d'une morale, d'une décision altruiste, elle est inscrite dans l'être même des créatures, qui en se réalisant elles-mêmes, sont aux services des autres. Bien sûr, pour un animal rationnel, doué d'intelligence et de volonté, cette tendance naturelle ne peut pleinement s'épanouir que de manière consciente et volontaire, mais même l'égoïste, même le méchant, même le destructeur ne peuvent s'empêcher de servir d'autres malgré eux : ils exercent la patience des saints, comme le montre le livre de Job, et fournissent l'exemple à ne pas suivre ; leur corps finit par nourrir la vermine ; et leur âme, en se condamnant à l'enfer, sert à manifester la justice de Dieu.

15. *Le Fils comme une fleur.* — Ainsi tout être est missionnaire, et cette mission universelle des créatures, à partir de la Trinité, fonde l'écologie intégrale en tant que vraiment intégrale. Dans la question de la *Somme de théologie* où il pense les « missions des Personnes divines », Thomas d'Aquin écrit : « Le concept de mission implique deux choses : l'une est un rapport de l'envoyé à celui qui l'envoie ; l'autre est un rapport de l'envoyé à celui vers qui il est envoyé. Que quelqu'un soit envoyé manifeste une certaine procession de l'envoyé par l'envoyeur ; soit selon le commandement, comme un maître envoie un serviteur ; soit selon le conseil, comme on dit qu'un conseiller envoie un roi à la guerre ; soit selon l'origine, comme on dit que la fleur est émise par l'arbre¹³. »

Or, précise Thomas, l'envoi du Fils par le Père ne peut relever des deux premières modalités. Si le Fils était envoyé par mode de commandement ou de conseil, il y aurait inégalité entre les Personnes divines, un Père supérieur ou plus sage que le Fils, et donc un Fils qui ne serait pas Dieu. La modalité de la mission du Fils, comme de celle de l'Esprit Saint, ne peut relever du commandement ni du conseil, mais seulement de l'origine. Et, très significativement, pour exprimer cette modalité des missions divines dans lesquelles s'enracine la mission du chrétien, Thomas d'Aquin prend l'image de l'arbre – l'arbre qui envoie ses fleurs et ses fruits.

11. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Commentaire du De Anima*, II, lect. 9.

12. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, Ia, q. 19, a. 2, resp.

13. *Ibid.*, Ia, q. 43, a. 1, resp.

Dans la Bible, l'arbre est toujours un maître spirituel. Le premier commandement que reçoit Adam, au premier chapitre de la Genèse, c'est *Fructifiez* (Gn 1,28); au chapitre 15 de l'Évangile selon saint Jean, le commandement que reçoivent les disciples lors de la dernière Cène, c'est *que vous portiez du fruit et que votre fruit demeure* (Jn 15,16). Il s'agit donc de prendre l'arbre pour exemple, ou plutôt de reconnaître que dès les premiers frémissements de la vie, comme dans les dernières anecdotes de ma belle-maman, l'élan apostolique se rencontre déjà.

16. *Mission ascendante et mission descendante*. — Un texte important de la *Somme contre les Gentils* permet de voir cet élan à même la matière, depuis les particules élémentaires jusqu'à l'homme, selon un ordre ascendant: « La matière première est d'abord en puissance à la forme de l'élément, puis sous l'emprise de la forme de l'élément elle est en puissance à celle du mixte: les éléments sont en effet la matière du mixte; puis la matière sous la forme du mixte est en puissance à l'âme végétative [...]. De même l'âme végétative est en puissance à l'âme sensitive, et enfin celle-ci à l'âme intellectuelle. [...] Ainsi la matière est tendue vers l'âme humaine comme vers sa forme dernière¹⁴. »

Thomas d'Aquin ne parle pas de ce qu'on appelle aujourd'hui évolution. Il ne dit pas non plus que la matière *tend nécessairement* vers l'homme, mais qu'elle est en puissance à lui, à travers divers intermédiaires incontournables. (À ne considérer que le plan de l'univers, l'apparition des divers vivants est clairement contingente – la rose, le rossignol, l'homme et la femme eux-mêmes auraient pu ne pas être. *L'Intelligent Design* veut prouver l'existence de Dieu en effaçant cette contingence et par là réduit Dieu à un super-ingénieur. Or, ce qui est digne d'un Créateur transcendant, c'est de pouvoir agir par le hasard des rencontres, de gouverner une aventure et non de faire exécuter un programme). Ici Thomas constate simplement que la vie humaine présuppose la vie animale, que la vie des bêtes présuppose la vie des plantes (qui changent la lumière en énergie comestible), et que la vie des plantes présuppose l'apport de diverses substances non organiques. On peut en ce sens parler d'une mission ascendante des êtres naturels, où l'inférieur est envoyé pour servir le supérieur.

Mais la supériorité du supérieur tient à ce que lui-même est capable d'une mission descendante vers l'inférieur, pour l'élever. Les plantes font resplendir le soleil en le réverbérant dans une multitude de figures et de couleurs. Les

bêtes servent les plantes, non seulement en s'en nourrissant pour les sentir, mais aussi par leur action pollinisatrice ou, pour les carnivores, en éliminant leurs prédateurs. Enfin, Thomas le précise, l'homme, dans sa nudité, use de tout pour sa nourriture, son vêtement, ses déplacements, mais « par-dessus tout il use des êtres sensibles en vue de perfectionner sa connaissance intellectuelle ». En user pour une telle perfection contemplative, c'est en user non seulement pour soi mais aussi pour les êtres sensibles eux-mêmes, car la connaissance intellectuelle connaît les choses pour elles-mêmes, nous donne de comprendre la nature de chaque être et de chaque écosystème (jusqu'à cet écosystème improbable unissant la famille et la belle-famille), afin de les sauvegarder, avec la charité qu'il reçoit lui-même de la mission descendante du Verbe fait chair.

Συνεργούντος

17. *L'Adam et l'Adamah*. — Il faut en conclure que notre conversion missionnaire est tout ce qu'il y a de plus naturel. Elle n'est pas une concession ni une spécialité, mais une assomption lucide de ce que nous sommes, et qui se réalise à chaque degré de l'être. Être soi-même, c'est être envoyé. Réaliser sa perfection propre, c'est la recevoir et la communiquer à d'autres, avec d'autres.

Dans cette échelle missionnaire, nous occupons une place spéciale, aux confins du visible et de l'invisible, du spirituel et du charnel. Comme les autres vivants naturels nous nous accomplissons dans l'interdépendance et le service mutuel, mais, connaissant par la raison ces relations, et portant même en nous par la foi leur source trinitaire, nous en devenons les intendants et les responsables, préservant des plantes ou des animaux que le climat, même sans notre démesure, pourrait vouer à l'extermination – préservation qui s'opère dès lors non pas au nom de la Nature, mais au nom du Seigneur, Créateur et Rédempteur. Le propre de l'homme est de s'ouvrir à ce qui lui est étranger. L'Adam a été créé comme celui qui cultive l'Adamah: *Le Seigneur prit l'homme et le conduisit au jardin d'Éden pour qu'il le cultive et qu'il le garde* (Gn 2,15). Sa spécificité est de se préoccuper d'autres espèces que la sienne, à l'image du Dieu qui est la providence de ses créatures.

Or, dans cette tâche, l'annonce de l'Évangile devient de plus en plus nécessaire. L'espérance du Ciel ne nous fait pas désertir la terre; bien au contraire, elle nous donne de cultiver la terre alors même que sa destruction serait inévitable, parce que ce qui motive cette culture n'est pas d'abord la sanction du futur, mais la caution de l'Éternel. La conversion missionnaire et la conversion écologique s'interpénètrent et s'interpellent l'une l'autre.

14. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Summa contra Gentiles*, III, 22.

Comprendre l'écologie intégrale, c'est comprendre que la mission est l'essence de la vie. Entrer dans la mission d'annoncer le Salut, c'est continuer de prendre soin des vivants quand bien même les pronostics ne seraient pas bons, c'est être capable, alors même que les animaux sont voués au Déluge, de leur bâtir une arche, comme dans l'histoire de Noé; ou encore, alors même qu'un enfant est destiné à être noyé dans le Nil, de le laisser naître et ouvrir un chemin dans la mer, comme dans l'histoire de Moïse.

18. *Un Amen cosmique.* — Le lieu où la conversion missionnaire et la conversion écologique se nouent d'un lien indissoluble, c'est la messe (dont le nom signifie « envoi »). Elle recueille le fruit de la terre et du travail des hommes, lui donne d'intégrer par la transsubstantiation la vie trinitaire, manifeste et propage la communion. C'est un des très beaux passages de l'encyclique *Laudato Si'*: « Dans l'Eucharistie, la création trouve sa plus grande élévation. La grâce, qui tend à se manifester d'une manière sensible, atteint une expression extraordinaire quand Dieu fait homme, se fait nourriture pour sa créature. Le Seigneur, au sommet du mystère de l'Incarnation, a voulu rejoindre notre intimité à travers un fragment de matière. Non d'en haut, mais de l'intérieur, pour que nous puissions le rencontrer dans notre propre monde. Dans l'Eucharistie la plénitude est déjà réalisée; c'est le centre vital de l'univers, le foyer débordant d'amour et de vie inépuisables. Uni au Fils incarné, présent dans l'Eucharistie, tout le cosmos rend grâce à Dieu. En effet, l'Eucharistie est en soi un acte d'amour cosmique: "Oui, cosmique ! Car, même lorsqu'elle est célébrée sur un petit autel d'une église de campagne, l'Eucharistie est toujours célébrée, en un sens, *sur l'autel du monde*" (Jean-Paul II, *Ecclesia de Eucharistia*, n. 8). L'Eucharistie unit le ciel et la terre, elle embrasse et pénètre toute la création. Le monde qui est issu des mains de Dieu, retourne à lui dans une joyeuse et pleine adoration: dans le Pain eucharistique, "la création est tendue vers la divinisation, vers les saintes noces, vers l'unification avec le Créateur lui-même" (Benoît XVI, *Homélie à l'occasion de la Messe du Corpus Domini*). C'est pourquoi, l'Eucharistie est aussi source de lumière et de motivation pour nos préoccupations concernant l'environnement, et elle nous invite à être gardiens de toute la création. » (*Laudato Si'* n. 236)

19. *Avec la grappe et l'épi.* — La « motivation » eucharistique est à la fois spirituelle et matérielle. La messe ne fait pas que rappeler et raviver notre mission de bergers des créatures terrestres, elle exige dans sa matérialité même que nous apportions à l'autel des offrandes dignes de ce nom. Le cierge pascal nous oblige à nous soucier des abeilles. Les vêtements liturgiques

réclament un coton et un tissage qui soigne la plante et respecte les tisserands. L'hostie veut des champs du meilleur blé, car il serait malheureux de retrouver des pesticides et autres perturbateurs endocriniens dans le Corps du Christ. Le calice attend un vin non trafiqué, si possible du meilleur cru, et non cette piquette édulcorée et bourrée de sulfite, qui porte peut-être l'estampille *promissa*, mais qui fait tout pour oublier le concret de notre mission.

Dans la messe, l'acte spirituel le plus haut dépend des matières les plus ordinaires: l'eau qui coule dans le baptistère, le sable transfiguré dans les vitraux, l'épi et la vigne qui deviennent le Corps et le Sang, le lin ou le coton qui passent dans l'habit sacerdotal, l'abeille au service du feu pascal, l'agneau symbole du consentement au sacrifice... Par-delà le mur du chœur, des champs et des rivières, des ruches et des étables se rassemblent autour de l'autel. Les missions de toutes les créatures retournent ici à leur principe et, rendues participantes des missions du Fils et de l'Esprit Saint, viennent nourrir notre propre mission. C'est avec la matière terrestre, végétale, animale des sacrements que nous pouvons effectivement *proclamer la Bonne Nouvelle à toute la création* (Mc 16,15), c'est-à-dire être nous-mêmes, donner du fruit et faire donner du fruit comme seuls les hommes peuvent le faire, travaillant avec toutes choses grâce au Seigneur *travaillant avec nous*, comme dit le dernier verset de saint Marc (16,20), *συνεργοῦντος*, « en synergie », selon cette symbiose qui vient du ciel et se diffuse partout sur la terre.

Fabrice HADJADI

Introduction

Depuis que les hommes ont décidé de transmettre l'héritage à leurs enfants, l'histoire de cette transmission est multiforme. Mais deux grandes tendances dominent.

1. Soit transmettre par des mots, des explications rationnelles, une matière à des élèves; expliquer pas à pas le comment et le pourquoi.
2. Soit transmettre par l'exemple, montrer la manière de faire, aussi bien du point de vue manuel que du point de vue pratique, c'est-à-dire moral.

Dans les deux cas, on se réfère explicitement à une conception de l'autorité, qui vient du latin *augere*, augmenter.

L'autorité n'a pas toujours existé. Ni le mot, ni le genre de gouvernement qu'elle implique n'existent chez les *Greco*. Platon et Aristote ont essayé d'introduire une pratique qui y ressemble, mais ils ont échoué. En effet, le tyran ne gouverne pas par l'autorité, mais par la violence; et le chef de famille est, lui aussi, un despote dont l'emprise sur la famille et sur les esclaves est incontestée. Or, l'autorité exige une obéissance dans laquelle les hommes gardent leur liberté; mais le citoyen grec n'est libre que parmi ses égaux, et à condition de ne pas être soumis à une tyrannie. Sous son aspect positif, le concept d'autorité est exclusivement romain. Les *Romains* pensaient qu'en toute circonstance, les ancêtres représentaient l'exemple de la grandeur pour chaque génération. La fondation avait pour eux un caractère sacré. Alors que pour les Grecs la fondation d'un corps politique était un acte banal, c'était pour les Romains un acte unique¹.

*. Texte d'une conférence donnée à l'Université de Fribourg, le 8 mai 2018.

1. Telle est la thèse de Hannah ARENDT, dans « Qu'est-ce que l'autorité? », ID., *La Crise de la culture*, trad. Patrick Lévy, Paris 1972, p. 121-185. On peut aussi consulter Henri-Irénée MARROU, *L'histoire de l'éducation dans l'Antiquité* (t. 1, *Le monde grec*, t. 2, *Le monde romain*, Paris 1948).

Mon propos s'organisera ainsi :

- Dans un premier temps, je tenterai de cerner ce principe d'autorité.
- Ensuite, je montrerai comment Mai 68 l'a ébranlé.
- Je terminerai sur la manière de renouer avec la confiance en cette autorité.

1. L'autorité

Si on réfléchit à ce terme d'autorité dans le cadre scolaire, on doit admettre qu'il évoque un écho assez négatif. En radicalisant ce sens, on le tient généralement pour un synonyme d'autoritaire. Qui utilise l'autorité est *autoritaire*, il s'impose à la subjectivité d'autrui, il viole en quelque sorte son quant-à-soi, de là à être despotique, il n'y a qu'un pas. L'histoire récente a, à plus d'un titre, vilipendé cette notion.

Par ailleurs et d'une manière assez contradictoire, on a l'habitude de dire que trop d'autorité nuit à l'éducation des jeunes, et que pas assez d'autorité peut aussi conduire à des résultats dommageables. On parle alors d'équilibre, et on replace cette question essentielle sur une idée du juste milieu.

Or, ce problème est aujourd'hui devenu si grave qu'il n'est pas possible de le résoudre en termes de dosage ou d'équilibre. Car nous sommes confrontés à un problème qui est celui de l'oubli de ce qu'est l'autorité. Il faudrait, s'il est encore temps, retrouver le sens premier de l'autorité, c'est-à-dire, essentiellement, refaire un travail de mémoire parce qu'on a perdu de vue le sens et la nécessité originelle de l'autorité.

Hannah Arendt dans « Qu'est-ce que l'autorité ? » rappelle qu'à l'origine l'autorité, qui est une forme de relation à autrui, s'oppose à la force et à la persuasion :

- à la contrainte par la force parce que l'autorité ne peut pas s'imposer par coercition physique ou morale. L'autorité serait ainsi réduite à la loi du plus fort ;
- à la persuasion par arguments, parce qu'il existe des moyens de s'imposer qui ressortissent tous à des techniques argumentatives dont les sophistes et les démagogues se sont abondamment servis.

Pour Hannah Arendt, l'autorité requiert l'obéissance, et d'abord *l'obéissance à la tradition* dont on reconnaît la légitimité et la justesse. Un aspect de notre tradition de l'autorité remonte à Platon et nous pouvons dire, avec le philosophe, qu'historiquement la disparition de l'autorité est la phase finale,

quoique décisive, d'une évolution, celle de la modernité, phase finale qui a sapé principalement la religion et la tradition.

La chute de l'autorité de la tradition correspond à cette forte rupture qui s'est peu à peu imposée entre le XVII^e et le XVIII^e siècles et que furent la Révolution française et la période des Lumières. Mais aussi avec cette chute de l'autorité traditionnelle et religieuse, ce sont les « assises du monde » qui ont été ébranlées.

Charles Péguy dit qu'il est aisé du point de vue étymologique de distinguer, dans les régimes politiques qui ont fait l'histoire, les gouvernements dont les noms se terminent en *-cratie* et ceux qui se terminent en *-archie*. *Cratos* c'est la force, le commandement, le pouvoir comme domination ; *archè*, c'est à la fois ce qui commence et ce qui commande². On distingue donc, dans ces deux conceptions de l'autorité, les autorités de commandement et les autorités de compétence. À cette distinction de nature de l'autorité correspondent deux formes de liberté.

Dans la notion même d'autorité, on reconnaît une « force » qui est extérieure à moi et de laquelle, d'une certaine façon, j'accepte de dépendre. Si je sacrifie mon autonomie à l'autorité de commandement ou si je reconnais l'autorité de compétence pour en dépendre, je fais deux actes radicalement distincts, mais qui ont néanmoins en commun le fait de reconnaître tous deux une prééminence autre que la mienne. Il est donc important de ne pas confondre ces deux sens, c'est-à-dire de ne pas réduire l'autorité de compétence à l'autorité de commandement.

La question de l'école est donc celle de cette distinction entre ces deux types d'autorité et non pas une question de dosage ni de juste milieu. À l'école, l'élève doit, s'il veut s'élever, être confronté à l'autorité, cela semble inévitable, mais est-ce à l'autorité de commandement ou à l'autorité de compétence ?

La logique de l'idéologie de ces deux dernières décennies a été souvent de nier cette question en décrétant que *toute* autorité était dommageable à la liberté de l'enfant, donc qu'il ne fallait jamais l'exposer à quelque autorité que ce soit parce qu'on n'a conçu qu'une seule configuration de l'autorité. Le savoir est ainsi devenu une forme d'autorité insupportable et la relation pédagogique a pu être définie comme un acte de violence symbolique.

2. Cette distinction se trouve dans une conférence donnée par Charles Péguy en janvier 1904 à l'École des hautes études sociales, « De l'anarchisme politique », dans *Œuvres en prose complètes I*, Paris 1987, p. 1803-1804 ; cette distinction est exprimée clairement par J.-N. DUMONT, *Péguy, l'axe de la détresse*, Paris 2005, p. 52 : « 'archie' désigne la mise en ordre selon un principe, alors que 'cratie' renvoie à la force qui impose un ordre ».

Cette vision réductrice des choses n'a pas fait droit à l'idée d'une autorité de compétence. Toute autorité était celle de l'expression d'une force violente, répressive, négative. Il n'y a ici aucune place pour l'*autoritas* latine, *ce qui augmente*³.

On a ainsi oublié cette dimension d'une autorité qui augmente, qui élève. Or il existe bel et bien cette belle dimension de la soumission volontaire et momentanée: je peux être disposé à librement accorder crédit à une autorité qui m'élève. On a réduit le *magister* à un simple *dominus*, et on a oublié, dans le cas de l'éducation, que la responsabilité du monde prenait la forme de l'autorité de compétence. Mûrir, c'est accepter de s'exposer à cette autorité du *magister* parce que l'essence du maître d'école est la maîtrise d'un savoir qu'il a étudié, qu'il est capable de transmettre, et c'est en cela même qu'il fait autorité.

Dans le cas de l'éducation, la responsabilité prend ainsi la forme de l'autorité de compétence. Discréditer cette autorité du professeur, c'est discrediter tous les adultes en tant qu'ils revendiquent leur part de responsabilité pour ce monde qui est le nôtre.

Mûrir, c'est mourir un peu. C'est faire le deuil du lieu d'où l'on vient pour permettre au lieu où l'on va de jouer un rôle important. C'est quitter peu à peu l'enfance pour s'élever vers la maturité, c'est donc admettre que les valeurs propres à l'enfance devront être, par degrés, remplacées par celles de l'adulte: responsabilité, réflexion, autonomie.

Et tel devrait être le rôle de l'école: permettre à l'élève d'acquérir, grâce aux sciences, son autonomie d'homme et de citoyen. À l'école l'individu que je suis, j'ai à le devenir. Il n'est pas tout fait, mais je le deviens grâce à des maîtres et à des sciences. Il s'inscrit dans la durée. Ce qui est au centre de la relation d'apprentissage, ce sont donc deux personnes: l'une, adulte, en tant qu'elle possède une compétence, une maîtrise; l'autre, enfant ou jeune adulte, en tant qu'elle cherche à s'élever (après tout, telle est l'étymologie du mot *élève*) grâce à cette compétence. En plus, entre ces deux personnes qui travaillent de concert, il existe un intermédiaire: le livre, le traité, l'art. Cette œuvre peut aussi bien être manuelle qu'intellectuelle. Entre le maître et son élève, se glisse donc l'œuvre, celle de sa discipline. C'est à travers l'œuvre et grâce à la

maîtrise d'un adulte que l'élève parviendra à s'augmenter, à quitter son ignorance, à se méfier de ses préjugés, de ses instincts ou de ses passions. Bref, à se libérer. Car cet apprentissage à deux, par le mûrissement personnel et par la responsabilité individuelle, équivaut en fait à un apprentissage raisonné de la liberté. En faisant confiance à son maître, l'élève apprend l'autonomie, il s'initie à son métier d'homme, social et cultivé.

C'est pourquoi, l'école est d'abord *libératrice*. Elle doit pousser l'individu à se transformer, à se libérer de ce qui est immédiat, c'est-à-dire de ce qui lui est donné par nature: l'ignorance, les préjugés, les peurs. Il lui faut mourir à ses préjugés naturels pour renaître au savoir universel et à la culture, car nulle ignorance n'est porteuse de liberté. Nulle ignorance n'est souhaitable. Instruire un petit d'homme, c'est l'éclairer, le redresser et donc le disposer à la liberté. Ce n'est pas essentiellement l'ouvrir au monde extérieur; au contraire, il convient même provisoirement de s'en distancier. Les Anciens Grecs avaient déjà découvert que la liberté ne pouvait se construire que grâce à une mise à distance des proximités afin d'éliminer de soi les passions qui nous emprisonnent. Ils allaient au théâtre pour voir évoluer des personnages avec lesquels ils ne pouvaient en aucun cas s'identifier. Mais côtoyer un moment ces grands personnages qui vivaient ce que jamais on n'éprouvait ailleurs, était le moyen de se purger de ses craintes, préjugés ou angoisses. Ils avaient découvert que la liberté ne s'acquiert que si, momentanément, on accepte de se détacher du monde quotidien, de s'éloigner des pressions journalières, de créer un écart entre nous et notre milieu pour mieux nous retrouver nous-mêmes. Le maître d'école doit aider l'élève dans cette quête individuelle et progressive de la liberté, et il peut le faire en classe à la seule condition que tous deux s'affichent (au moins le temps de la rencontre) affranchis des influences extérieures.

Ensuite, l'école est le lieu où *l'on s'instruit*, c'est-à-dire le lieu où un contenu est enseigné. C'est par la médiation d'une science que l'école libère. Platon reconnaissait une discipline à sa capacité d'être enseignée pas à pas, c'est-à-dire d'une manière raisonnable, cohérente et donc réfutable. Sans doute, de nombreuses « choses » peuvent être transmises, suggérées, promues, éprouvées, parcourues; à l'école, le savoir est *enseigné*: il ne circule pas comme dans un média, c'est pourquoi l'école n'est pas un média. En outre, il faut admettre l'évidence que toutes les sciences ne possèdent pas toutes le même pouvoir libérateur. Certaines – qu'on appelle disciplines premières – possèdent un fort pouvoir libérateur; c'est sur elles que doivent s'articuler les disciplines

3. On notera néanmoins ceci: « Dans ses plus anciens emplois, *augeo* indique non le fait d'accroître ce qui existe, mais l'acte de produire hors de son propre sein; acte créateur qui fait surgir quelque chose d'un milieu nourricier et qui est le privilège des dieux ou des grandes forces naturelles, non des hommes. » E. BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. Vol. 2, *Pouvoir, droit, religion*, Éd. de Minuit, Paris 1969, p. 148-151, ici 149.

secondes. Il existe des hiérarchies entre disciplines, mais des hiérarchies qui n'établissent pas une différence de dignité des contenus, mais une différence de potentiel libérateur.

En résumé, ces deux raisons – école lieu où on se libère et lieu où on s'instruit – fondent l'autorité *de* l'école. Alors que la compétence du maître et sa situation d'intermédiaire entre l'œuvre et l'élève fondent l'autorité *à* l'école.

La crise de l'autorité actuelle en ce qui concerne l'école remonte à la grande crise de l'autorité scolaire des années 68. C'est dans les années 60 qu'une confusion dont nous subissons encore les effets s'est installée dans les esprits : dans sa volonté de pourchasser tout ce qui était autoritaire, la pensée 68 a en même temps délégitimé toutes les sortes d'autorité.

2. Mai 68 : l'ébranlement de l'autorité

Dans son livre paru en 1998 qui s'intitule *Mai 68, l'héritage difficile*, et auquel j'aurai à faire référence dans cette deuxième partie, Jean-Pierre Legoff écrit ceci dans sa conclusion : « La revendication de l'autonomie est poussée à son paroxysme en niant tout sentiment de dette et de devoir envers les générations passées et à venir, rendant problématique l'idée de lien de filiation, de mémoire et d'avenir communs. » Au fond, toute dépendance que nous reconnaitrions à l'égard d'autrui est, depuis les années 70, immédiatement suspectée du pire, et le pire ici est de remettre en cause cette autonomie, non seulement à l'école, mais dans le couple, par rapport aux pouvoirs, aux autorités, aux institutions, et d'une manière générale dans nos relations à autrui. Outre de bonnes choses et de réels progrès, les années contestataires ont de fait condensé tout un héritage critique et révolutionnaire pour le pousser jusqu'à la caricature et l'amener à implosion.

a. Le courant libertaire et écologique

Dans son ouvrage, Jean-Pierre Legoff rappelle que, de ce courant très important, deux ouvrages dominant, celui d'Ivan Illich, *Une société sans école*, et celui d'Alexander Neill, *Libres enfants de Summerhill*, qui ont eu un succès formidable dès leur parution⁴.

Ivan Illich, après Mai 68, cherche une réelle alternative en matière de formation. Son livre est intéressant parce qu'il est une contestation de l'idéologie scolaire des sociétés industrielles qui produisent de l'inégalité. Illich souhaite évidemment lutter contre cette inégalité et il élabore le projet de déscolariser la société. Il n'entend pas apporter par là un complément à la société scolaire, il prétend qu'il est possible de s'en passer. Donc il s'inscrit dans une critique globale de la société industrielle où le savoir est devenu une marchandise.

L'école tue en nous tout espoir de liberté et pour retrouver cette liberté, il faut se débarrasser de l'école, car il ne suffit pas de changer l'attitude des professeurs et des parents, mais de déscolariser l'éducation et imaginer des solutions pour que l'éducation devienne une activité de l'ensemble de la société.

La veine libertaire de ce projet est assez claire à suivre : on constate que l'institution scolaire définit à notre place nos besoins, elle pense pour nous et nous dit ce qui est bien. Or il existe bien d'autres lieux d'apprentissage en dehors de l'école, et *c'est là qu'on apprend vraiment*. L'apprentissage véritable n'est donc pas celui d'une transmission de connaissances, mais il faut retrouver la perspective naturelle de *découverte*, d'*expérimentation de soi*, de *convivialité*, tout cela en rapport avec ses désirs et ses besoins. L'enfant va donc mettre au point *son propre itinéraire d'apprentissage*, son projet personnel. Ce nouveau rapport au savoir a pour but de rendre l'individu autonome en mettant à sa disposition toutes les ressources possibles. Celui qui veut apprendre doit disposer de ressources éducatives et au rapport maître-élève se substitue celui de prestataire de service et de client.

La perspective d'Illich est de fait une proposition de dissoudre l'institution scolaire en de multiples réseaux et elle ouvre la porte à l'utilisation généralisée de l'ordinateur personnel à l'école qui donne accès à des forums permanents, à des entretiens infinis. Avec cette vue libertaire, le problème du contenu des connaissances passe ainsi au second plan.

De son côté, Alexander Neill, avec ses enfants de Summerhill, dénonce une éducation rigide et moralisatrice. Il propose donc de revenir à la nature, et de prendre pleinement en compte la dimension affective et émotionnelle des enfants. Il faut remettre au centre l'imagination et la créativité naturelle des enfants parce que ce naturel est porteur de vérité. Summerhill, paradis idyllique où on met en pratique ces conseils, a donné, il faut l'admettre, des résultats surprenants. Les cours y sont facultatifs et sont suivis selon le bon vouloir des enfants. C'est une sorte d'Abbaye de Thélème où jeux, promenades,

4. Yvan ILLITCH, *Une société sans école*, trad. de l'américain, 3^e édition, Paris 1971 ; Alexander SUTHERLAND NEILL, *Libres enfants de Summerhill*, Paris 1973.

liberté, activités d'éveil, nature, cours, alternent dans l'harmonie. Rien n'est imposé et chacun est à l'écoute des ses propres désirs et de son propre rythme. Chacun, jeune ou éducateur, prend part aux décisions communes, disposant chacun d'une voix. Ce lieu clos est démocratique parce que coupé de l'autorité des parents ou des maîtres d'école, coupé des règles aliénantes de la société.

Cette valorisation de la liberté et de l'épanouissement personnel a un but : permettre aux enfants d'être heureux. Et c'est au nom de ce *droit au bonheur* qu'on a mis en place une école paradisiaque au service des besoins de l'enfant, lui-même placé au centre du système. Il vaut mieux être libre, heureux et ignorant, car l'important c'est l'école du cœur et de la vie. On apprend en s'amusant.

Qui oserait protester contre ces beaux principes ? contre le bonheur qu'on veut accorder aux enfants ? contre l'épanouissement du cœur humain ? L'argument d'autorité affectif prévient, avant même qu'on ne les formule, toutes réticences.

Alexander Neill considère ainsi l'enfance comme une sorte de monde clos, à part de toute influence, animé par une pulsion de vie naturelle et radicalement bonne, qui ne demande qu'à s'épanouir à condition qu'on ne vienne pas la polluer avec une morale extérieure. Cette vision rousseauiste d'un enfant naturellement bon mais gâté par une société trop autoritaire et trop dirigiste, Neill va évidemment la puiser dans l'*Émile* de Rousseau.

Comment donner le bonheur ? Abolissez l'autorité, prenez l'enfant en lui-même, ne cherchez pas à lui imposer quoi que ce soit, ne cherchez pas à l'élever, ne le contraignez pas, répond Neill dans son livre.

On peut évidemment se demander si cette vue généreuse et belle n'est pas réservée, comme à Thélème, à des gens triés sur le volet.

b. Le courant sociologique

Deux livres sont emblématiques de ce courant sociologique et qui sont devenus pour toute une génération des évidences premières. Jean-Pierre Legoff les mentionne dans son ouvrage.

La Reproduction, de Bourdieu et Passeron⁵, développe une thèse très claire qui peut se résumer ainsi : véritable substitut de la contrainte physique, le travail de l'école est un travail d'élimination et de sélection, permettant la

reproduction et la légitimation de l'héritage culturel de la classe bourgeoise. L'école ainsi comprise est donc l'instrument dont se sert cette classe dominante pour conserver ses privilèges. Les beaux principes de neutralité de l'école républicaine font partie du système de reproduction en masquant derrière une vue d'apparence généreuse des mécanismes complexes d'élimination.

Les auteurs analysent finement ces mécanismes qui aboutissent tous « à imposer des significations et à les imposer comme légitimes en dissimulant les rapports de force ».

Au fond, dans cette vue des choses, l'école républicaine a remplacé l'Église dans son rôle de reproduction d'appareil idéologique au service de l'État dominant. Le grand mot est donc « l'idéologie » dont on ne parvient jamais à se débarrasser, idéologie au service de l'ordre établi.

La population qui passe au travers de cette école de la reproduction est ainsi divisée en deux : d'un côté les héritiers qui seront toujours avantagés parce qu'en raison de leur origine sociale ils maîtrisent la langue, mais qui n'apparaissent jamais comme tels ; et de l'autre côté, impressionnés et méprisés par l'école, les déshérités de la culture, eux pour qui la langue française est un obstacle à la compréhension des choses.

L'école ainsi conçue perd son autorité parce que le savoir apparaît comme un pouvoir au service d'une minorité d'élus.

L'École capitaliste en France, de Baudelot et Establet⁶ n'est pas seulement un ouvrage théorique, mais cette étude s'appuie sur un formidable travail d'enquête et d'analyse de données. L'analyse rejette l'image d'une école diffusant le même enseignement à tous les enfants et qui donnerait ainsi une chance égale à chacun. Selon les auteurs, les élèves seraient progressivement amenés, en fonction des filières qu'ils suivent, à se répartir selon un schéma connu : d'un côté les futurs exploités, et de l'autre les futurs exploités. L'école fonctionne comme la société, à savoir selon « la division de la société en deux classes antagonistes », c'est-à-dire la domination de la bourgeoisie sur le prolétariat.

Dans cette inculcation idéologique, l'enseignement de la littérature joue un rôle de premier plan parce que, le plus souvent, elle véhicule des valeurs bourgeoises. L'enseignement du latin est particulièrement visé parce qu'il impose des règles grammaticales et des leçons de morale « à l'usage de la

5. Jean-Claude PASSERON, Pierre BOURDIEU, *La Reproduction*, Paris 1970.

6. Christian BAUDELLOT, Roger ESTABLET, *L'École capitaliste en France*, Paris 1971.

bourgeoisie ». Littérature, langues anciennes créent ainsi un univers fictif, coupé de la réalité qui font qu'on s'intéresse beaucoup plus aux malheurs de Bérénice qu'aux femmes exploitées dans les usines. Et cette critique vaut également pour les auteurs classiques : Racine, Molière ou Corneille.

Au « bourrage de crâne » culturel qu'impose l'école capitaliste, les auteurs opposent la pédagogie des problèmes politiques du moment : on mettra l'accent sur l'économie, l'histoire sociale.

Cet appareil scolaire devient aussi responsable des phénomènes de délinquance, de violence, de déprédation, parce que la plupart des jeunes sont de fait les victimes de ce système et que la relation professeur-élève est la version scolaire de la relation maître-esclave, patron-ouvrier, bourgeois-prolétaire.

Si vous prenez le temps d'assembler les idées directrices de ces quatre ouvrages qui ont eu dans les années 70 et 80 d'innombrables clones, vous parvenez à comprendre comment s'est édifié le socle qui a endommagé les idées d'autorité à l'école et d'autorité de l'école.

La génération 68 a voulu cultiver le peuple, elle a échoué, mais a eu raison du peuple cultivé. Heureusement cet antihumanisme n'a pas eu d'héritiers.

3. Retrouver la confiance en l'autorité.

Comment mûrir, sans autorité ? Sans s'arracher à ce monde infantile ? Le droit de l'enfant, quel que soit son âge, c'est de sortir de l'immaturité et d'être *élevé*. Une école qui présenterait l'immaturité comme un état confortable renoncerait à son travail d'éducation.

À l'école, est éclos ces dernières années l'idée amusante qu'il faudrait amener l'élève à honorer des « propositions de travail », le « convaincre plutôt que le contraindre », ne rien interdire, ne jamais punir, ne pas brusquer, adopter une pédagogie positive de la réussite qui s'acharne à faire l'économie de l'échec, de l'erreur et de la sanction. On pourrait évidemment soit y reconnaître une forme d'angélisme, soit désigner ceux à qui profite tout ce montage qui va bien plus loin que la démagogie ordinaire ; je préfère y déceler une méconnaissance des fonctions de l'interdit et de l'obligation.

Poser la question de l'interdit et de l'obligation, c'est implicitement poser celle de l'autorité. À y réfléchir de près, on comprend qu'il n'existe au fond aucune raison pour qu'un homme (un élève en l'occurrence) obéisse à un autre homme. Chacun est libre et n'a qu'à écouter sa propre raison qui n'est en

aucune façon inférieure à celle d'un autre ! Certes, cela est juste, à moins qu'on reconnaisse en cet autre une compétence, c'est-à-dire une forte probabilité pour que son travail rationnel et son intégrité intellectuelle lui aient permis d'atteindre ce qui est vrai dans les divers domaines du savoir, et notamment dans celui qu'il enseigne. À ce moment on peut avoir confiance. Or, cette confiance que l'élève accorde à son maître, et cela afin que la relation pédagogique soit opérante, c'est-à-dire qu'elle *élève*, est essentiellement le fruit d'un travail de reconnaissance. Avec patience, elle s'établit, se fortifie. Et l'élève obéit au maître. C'est par cette obéissance qu'il reconnaît pratiquement la compétence professionnelle de celui-ci.

Cependant cette intelligibilité de l'autorité doit se doubler d'une habitude. Je ne peux pas à chaque consigne refaire tout le parcours raisonné qui m'a conduit à obéir hier. La pensée n'étant pas instantanée, il faut que j'acquière l'habitude de respecter les interdits et surtout les interdits urgents tels que les règles de comportement en classe, les obligations qui découlent de ma participation au groupe, les changements de rythme, les exercices à effectuer, les devoirs nécessaires, bref tout un réseau d'obligations légitimes pour me structurer et pour me permettre d'acquérir les principaux repères. C'est parce que la pensée n'est pas instantanée que les interdits doivent passer par des formes autoritaires.

Mais il faudrait pour l'élève – tel est évidemment le cas idéal – que ces procédures, après explication, soient pensées comme légitimes. Dans les cas contraires – sans doute ils sont assez nombreux et d'autant plus nombreux que l'enfant est plus jeune –, le bon sens exige de les imposer, si ce n'est pour permettre à l'élève de se construire à l'intérieur de limites, du moins est-ce pour préserver les autres qui ont aussi des droits. Une école où sa majesté l'élève trône au centre ne peut être qu'une piètre école, oublieuse de son rôle et de ses fins, une école qui renonce à instruire.

Ainsi donc la question pour l'école d'aujourd'hui n'est pas de savoir si elle doit ou non exercer son autorité sur l'élève, mais bien de savoir de quelle nature est l'autorité qu'il lui faut imposer si elle ne veut pas faillir à sa mission. Prônons un retour à l'école républicaine et non pas une allégeance à l'école « démocratique » et formelle telle qu'elle s'installe maintenant : l'idée républicaine est une conception qui précise les devoirs des élèves aussi bien que la nature, les buts et les limitations du pouvoir des maîtres et de l'institution ; alors que la démocratie est une conception attachée au mode de désignation de ceux qui exercent ce pouvoir.

Dans l'immédiat et pour terminer, j'oserais avancer trois propositions pour que se renoue la confiance en l'autorité.

a. Se détourner de l'idée que la culture est élitaire.

Puisque sont arrivés des élèves qui ne savaient tout simplement pas parler leur propre langue maternelle, qui n'avaient d'autres références culturelles que la "culture" de masse, c'est-à-dire de la télévision et des jeux vidéo, l'idée est apparue qu'au fond la culture nuisait à la démocratie. La culture est une affaire d'héritiers qui laisse en chemin bon nombre d'exclus. Être démocrate, pour les pédagogistes, c'est donc jouer la politique contre la culture. Parce que le fossé culturel est amplifié par l'école au lieu de s'y atténuer. La lecture des auteurs classiques, les monuments de la pensée n'intéressent plus personne, il faut leur apprendre ce qui leur sert immédiatement, et donc désanctuariser l'école, l'ouvrir sur la vie, c'est-à-dire sur la petite vie des élèves et sur la brutalité du monde. Le slogan de cet argument est « L'école lieu de vie », étant donné évidemment qu'un lieu de culture c'est la mort : la mort du désir, la mort du plaisir, la mort de l'utilité, la mort de la démocratie ! La culture c'est triste ! Entrez dans n'importe quelle école : tout est fait pour qu'on ne sente pas qu'il s'agit d'un lieu spécial, celui où on étudie, celui où on s'élève vers la culture. Il faut étouffer la culture par la suprématie de la vie.

Or cet argument est absurde, car on ne se saisit du monde qu'en le quittant, c'est-à-dire qu'à l'heure où on prend de la distance par rapport à ce qu'on vit tous les jours. On ne se saisit pas du monde lorsqu'on y est plongé jusqu'au cou, incarcéré dans le feu de l'action. Car pour comprendre ce qui se passe autour de soi, il faut l'étudier et non pas en être un acteur. Depuis l'Antiquité on répète cela, c'est encore plus vrai aujourd'hui que le monde s'est complexifié : c'est dans l'éloignement que se trouve une des figures de la profondeur.

Il faut donc que l'école soit construite autour de cette disponibilité pour l'étude par la distance qu'on prend sur sa propre vie quotidienne. Ce n'est pas en agissant sur le monde qu'on comprend le monde, c'est en s'élevant, c'est-à-dire en s'en éloignant. Un peu bizarrement, c'est en étudiant ce qui ne nous regarde pas au premier chef que nous finissons par rejoindre (grâce à la culture) le monde et par nous retrouver nous-mêmes. Donc l'étude d'un savoir est porteuse d'universalité lorsqu'il est suffisamment éloigné de ma petite vie particulière.

b. Cesser de tenir l'école pour un simple service public.

L'École publique est le lieu où l'on instruit des causes des choses et des pensées, où l'on instruit des raisons des actes et des écrits. Et l'on y instruit de ces quatre causes pour atteindre un but : permettre à une personne de devenir elle-même grâce à la connaissance.

Le but de l'École n'est donc pas d'abord l'utilité, mais son objectif est l'autonomie des esprits et des consciences. Si on comprend bien qu'il est utile de savoir lire, écrire et calculer, cette qualité n'est pas la dernière dans l'ordre des intentions scolaires. C'est une finalité intermédiaire. Face à une discipline scolaire, la question n'est pas de savoir à quoi elle peut servir, mais de quoi elle peut nous délivrer. Car le plus décisif est le pouvoir libérateur de la connaissance.

Or tout service public cherche d'abord l'utilité et l'efficacité. On ne va à la Poste pas plus qu'on n'emprunte un transport en commun pour autre chose que pour leur utilité. Ainsi de la télévision. À la Poste, je suis un usager et, qui plus est, je paie pour que le service que j'attends soit efficace. En contrepartie, la Poste doit satisfaire cette attente. Si je ne suis pas satisfait, libre à moi d'utiliser un autre moyen plus efficace. Je suis un client et en tant que tel, je suis le roi. Il faut mettre le client au centre, car un tel service doit contenter le plus d'usagers possible.

L'École ne saurait se réduire à un service public parce que l'école est une Institution, au même titre que la Justice ou que l'Armée. Elles sont des institutions qui émanent de la démocratie mais elles ne sont pas en elles-mêmes démocratiques : chez nous, elles signifient la démocratie, mais elles ne fonctionnent pas comme une démocratie. Je veux dire qu'à l'intérieur de ces institutions, ce n'est pas la loi de la majorité qui compte. Que vaudrait une justice dont le but serait de satisfaire la majorité des justiciables ? Une armée qui voudrait exaucer les vœux de la majorité des recrues ?

Cette distinction entre service public et institution trouve son fondement dans la distinction entre démocratie intégrale et démocratie républicaine.

Redonner son autorité à l'institution scolaire, c'est cesser de la tenir pour un service public.

c. Renforcer la parole enseignante.

On a assisté ces trente dernières années à des réformes qui visent toutes à remplacer la formation disciplinaire des maîtres par la formation pédagogique. La pédagogie est devenue une prétendue "science" qu'on inculque aux nouveaux professeurs, qui sépare nettement la manière d'enseigner et le

contenu de ce qui est enseigné. La méthode centrale du pédagogisme est aujourd'hui celle du constructivisme selon laquelle l'enfant est le seul responsable de son apprentissage. Ce constructivisme va, à en croire ses tenants, définitivement tordre le cou à un monstre à trois têtes, qui n'existe plus depuis longtemps, mais que les pédagogistes repèrent partout : à leurs yeux l'école traditionnelle qu'ils entendent réformer est constituée d'une pédagogie bachelière (le bachotage), d'un mode d'évaluation normatif (la notation) et d'un type d'enseignement (le cours magistral).

S'il y avait sans doute des choses ponctuelles à corriger dans ce domaine, l'effet le plus désastreux du combat des pédagogistes a été de saper la supériorité inhérente au statut du maître : son autorité de compétence. C'est le centre de l'humanisme honni par les maîtres à penser de la nouvelle école réformée.

Il faut redonner aux maîtres la fierté qu'on leur a enlevée, la fierté de la parole formatrice, de façon à ce que l'école soit la gardienne et la meilleure courroie de transmission d'un héritage culturel et humaniste qu'elle n'aurait plus honte d'offrir.

Conclusion

Dans un monde qui a sacralisé l'autonomie et qui travaille constamment à alléger l'individu de tout ce qui pèse sur lui, dans un monde qui a fait de l'ingratitude une valeur et de toute reconnaissance un fardeau, il est assez difficile de s'engager dans un combat pour retrouver un sens à l'autorité. Il est curieux d'ailleurs que sur ce point, en France comme en Suisse et en Allemagne, ce soient les philosophes qui se sont le plus engagés dans cette voie. Aussi me contenterai-je de citer une femme philosophe dont la lecture est un enrichissement, Hannah Arendt : « Il me semble, dit-elle, que le conservatisme pris au sens de conservation est l'essence même de l'éducation qui a toujours pour tâche de protéger quelque chose, l'enfant contre le monde, le monde contre l'enfant, le nouveau contre l'ancien, l'ancien contre le nouveau⁸. »

Je fais totalement mienne cette belle réflexion.

Jean ROMAIN

8. Hannah ARENDT, *La crise de la culture* (1968), trad. Patrick Lévy, Paris 1972, p. 246.

Certaines philosophies deviennent-elles folles ?

Jean-François BRAUNSTEIN, *La philosophie devenue folle. Le genre, l'animal, la mort*, Grasset, Paris 2018, 394p.

Trois thèmes ne font même plus débat, tellement leur solution est devenue consensuelle : le genre (ou non-différenciation homme-femme), les droits de l'animal (ou non-différenciation homme-bête), l'euthanasie (ou droit de décider qu'une vie ne vaut pas la peine d'être vécue). Ils font même l'objet de disciplines « politiquement correctes » jusque dans le monde universitaire, qui les a affublés de titres aguicheurs : les « *gender studies* », les « *animal studies* » et la bioéthique. Le propos de l'ouvrage est de montrer, à l'appui de preuves issues de textes et de pratiques, que « des projets apparemment généreux conduisent à des conséquences absurdes voire choquantes. C'est ce passage des bons sentiments à l'abjection que nous voulons décrire (...) » (14).

Le projet indique à la fois l'intérêt de l'ouvrage et sa limite : il s'agit d'une *description*, plus que d'une *analyse*. Aussi le livre manque-t-il d'une solide anthropologie philosophique, d'une métaphysique éclairante, et, pour le dire d'un mot, de force spéculative : on aurait aimé qu'on mette en lumière le foyer d'où émanent les trois erreurs dénoncées. Or on n'y trouve qu'une description. Mais c'est en même temps l'atout de l'ouvrage : il lui suffit de donner la parole aux tenants les plus

fameux de ces trois thèses, pour que saute aux yeux leur absurdité. Autrement dit, le livre fait appel au bon sens plus qu'à la philosophie. Si cela suffit à dénigrer les folies auxquelles on aboutit, le projet reste insuffisant pour indiquer des voies constructives afin d'en sortir.

Aussi l'A., professeur de philosophie à l'Université Paris I Panthéon-Sorbonne, excelle-t-il à l'enquête de détail, à la recherche des sources et des textes, pour faire voir à l'évidence combien tant d'abjections ne sont pas des effets indésirables, mais des conséquences inexorables, puisque cohérentes avec les principes. S'il y a une « *gender-fluidity* », pourquoi ne pas changer de genre chaque matin ? Pourquoi ne pas modifier le corps humain à l'infini, voire légitimer l'amputation de membres qui ne correspondraient pas à notre image subjective du corps ? Pourquoi, si l'on défend l'égalité animale, ne pas légitimer avec des bêtes des relations sexuelles « mutuellement satisfaisantes », selon l'expression hallucinée de Peter Singer ? Pourquoi ne pas tenter des expériences sur des humains comateux plutôt que sur des animaux ? Si l'on justifie l'euthanasie des vies qui ne valent plus la peine d'être vécues, pourquoi ne pas changer les critères de la mort et nationaliser les cadavres afin de prélever sur des quasi-morts un grand nombre d'organes au profit des vivants plus performants ? Pourquoi ne pas éliminer les nourrissons

« défectueux » ou non désirés ? Toutes ces propositions ont été avancées, certaines réalisées, toutes évoquées par les fondateurs de cette révolution anthropologique dont les effets se font pressentir. Et l'on comprend le titre, à peine exagéré, de l'ouvrage : cette philosophie est littéralement devenue folle. J'ajoute : est-ce de la philosophie ?

Ce qui est réjouissant, c'est que les connaisseurs, les praticiens, ceux qui sont au chevet des malades, ceux qui s'occupent réellement des animaux, se montrent les moins enthousiastes à de telles élucubrations philosophiques : psychologues et psychanalystes ne sont guère perméables à la théorie du genre, les médecins restent réticents à l'euthanasie, et peu nombreux sont les juristes favorables aux droits des animaux.

Le genre

La première est la meilleure partie de l'ouvrage, excellemment documentée. À la suite des travaux de J. Money, dans les années 1955, « le 'choix du sexe' va désormais être considéré comme un véritable 'droit de l'homme' (...) » (45). La démarche idéologique de J. Money est ici sérieusement remise en question, non seulement en raison de l'issue dramatique pour le jeune David Reimer, qui se suicida en 2004 après avoir été « forcé », contre sa volonté et son sentiment d'identité, à devenir une fille, dans le seul but pseudo-scientifique de prouver que le genre est une construction sociale et culturelle, mais encore par les déclarations justifiant la pédophilie : « Money explique d'ailleurs qu'une telle relation est plus traumatisante par l'opprobre qui l'entoure et les représailles

qu'elle entraîne, que par l'acte pédophile, qui, en lui-même, n'a rien de traumatisant (...) » (57)

Ce mouvement s'est amplifié avec les travaux d'Ann Fausto-Sterling, aux yeux de qui Money était encore dépendant d'un modèle sexuel purement binaire, homme-femme. Désormais, non seulement l'identité de genre est distincte du sexe, mais ce serait la société qui construit le genre, et le genre qui construirait le corps, donc le sexe : « La sexualité *est* un fait somatique *créé* par un effet culturel. » (74) La biologie doit désormais être entendue comme un continuum qui ne justifie aucunement la binarité sexuelle : on aboutit finalement à une totale indistinction (75). Quant à Judith Butler qui reprendra ces thèses, elle fustigera Money qui accordait « encore une certaine importance à la nature, au corps, au lieu de ne plus du tout en tenir compte » (77-78). « Le sexe n'est pas un fait anatomique mais un 'fait' créé par le discours. » (79)

Le corps résulte donc de la culture : pourquoi dès lors considérer sa matérialité, puisqu'il est modulable en fonction du discours (83-85) ? En effet, s'il se trouve entièrement construit, « seules existent des consciences et non des corps » (86). Judith Butler se rattache ainsi à d'anciens dérapages relevant de l'hérésie gnostique et de son mépris du corps. Le transsexualisme en est une forme très explicite : « C'est ce déni de la finitude corporelle qui rend toutes les opérations sur le corps insatisfaisantes et conduit à une escalade dans les modifications corporelles. En effet, au-delà du genre, bien des pratiques contemporaines manifestent cette volonté

de donner un sens à un corps qui n'en a pas. » (96) « On ne peut que constater aussi la vogue actuelle du tatouage, sur laquelle on s'interroge beaucoup moins. » (97) Puisque la conscience du corps prime sur le corps, « ce qui compte est ce que l'on croit être, et non ce que l'on est » (105).

En résumé, « après Money, des auteurs comme Butler ou Fausto-Sterling ont en partie réussi à convaincre certains que non seulement le sexe biologique ne compte pas mais aussi qu'il n'y a pas d'altérité sexuelle, de 'binarité sexuelle', comme ils disent. Les corps eux-mêmes ne seraient pas matériels, ils ne seraient que le résultat de 'discours' et de 'pouvoirs'. Seules existeraient désormais des consciences qui vont décider de s'identifier à un genre ou à l'autre, ou à une infinité de 'nuances de genre' puisqu'il n'existe pas plus deux genres qu'il n'existe deux sexes » (108). Conclusion : « Ce n'est pas une victoire *de* la différence. C'est une victoire *sur* la différence. » (140)

Heureusement, J.-F. Braunstein ne manque pas d'humour, dont quelques pages sont savoureuses. À commencer par la mise en lumière comique de l'inextricable difficulté dans l'ordre de préséance des initiales signifiant les groupes de gays, lesbiennes ou transsexuels ; le problème est que chaque catégorie comportant des sous-catégories, la séquence de lettres est âprement disputée : « L'alphabet n'y suffira pas, d'où la proposition de LGBTQI etc., qui, il faut l'avouer, est assez discriminante à l'égard des 'etc.' placés en dernier. » (143) (voir aussi p. 69, n. 4.)

L'animal

La deuxième thèse est celle de l'animal et de l'homme. Là aussi, les frontières de l'altérité s'estompent. Le constat part d'une « sensiblerie » compassionnelle massive à l'endroit des animaux et des souffrances intolérables qu'on leur inflige : « Tout l'Occident urbanisé communique dans ce culte de 'l'animal' en général, et ce avec d'autant plus de chaleur que le souvenir même de ce qu'étaient les animaux de nos campagnes s'efface désormais de plus en plus. » (149) C'est évidemment Peter Singer qui est visé. Ses thèses sont si connues que je n'y reviens pas. Sauf à rappeler qu'il « reste à libérer les animaux de l'oppression que fait peser sur eux l'espèce humaine. Tous les animaux sont égaux si l'on se place du point de vue de leur 'sensibilité', c'est-à-dire de leur capacité à souffrir ou à ressentir du plaisir, et les humains ne font pas exception à cela. C'est cette sensibilité (*sentience*) qui sera le seul critère pour évaluer nos actions à l'égard d'autres êtres sensibles, animaux et humains confondus » (156). Certains vont encore plus loin, en réclamant formellement des droits pour ces animaux, jusqu'aux bêtes sauvages. Dans son rêve de *Zoopolis*, W. Kymlicka évoque une tribu animale : « Si un peuple 'mène une existence indépendante', lui 'accorde une valeur' et 'résiste' à la domination étrangère, s'il est possible d'identifier ses intérêts à travers son organisation sociale', il doit être considéré comme un peuple souverain. » (176)

Il n'en demeure pas moins que tous les animalitaires se heurtent à un problème épineux : pourquoi respecter les « droits des animaux » quand ces animaux sont les

premiers à ne pas les respecter entre eux ? « Comment expliquer aux lions qu'ils ne doivent pas manger des gazelles ou aux loups qu'ils doivent épargner les moutons ? » (182) Singer admet qu'il faudrait intervenir avec une sorte de force d'interposition, dans certaines situations cruelles, faisant ainsi preuve de paternalisme, alors que l'influente Marta Nussbaum peine à expliquer comment « protéger la gazelle mais en même temps les besoins du tigre » (184). Peut-être, si les prédateurs ont de la peine à comprendre que ce qu'ils font est mal et que l'éducation de leurs « capacités » est passablement difficile, peut-être faudrait-il alors les castrer pour qu'ils ne se reproduisent plus.

Et pour les vieux ? « Un paternalisme intelligent et respectueux encourage l'euthanasie pour les animaux âgés (et plus jeunes) qui souffrent de manière irréversible » (185); mais comme les vieillards humains, eux, ne se laissent pas faire, on aboutit à un curieux renversement : « On croyait pourtant que les animaux devaient bénéficier de droits égaux à ceux des humains ? Il semblerait en fait que ce soit plutôt les humains fragiles qui seront traités à l'imitation des animaux, par des experts autoproclamés décidant de qui doit vivre et qui doit mourir. » (186)

De fait, et fort heureusement, les juristes sont très majoritairement opposés à l'idée même d'introduire des « droits des animaux » d'une part car, dans l'histoire, l'animal n'a jamais été traité comme une simple propriété et que les différentes dispositions juridiques existent déjà (188), d'autre part car les problèmes induits par

de tels droits seraient ingérables : à quelles obligations légales les animaux seraient-ils dès lors tenus (89-90) ?

Ce qui avait choqué chez Singer, c'était la justification qu'il proposait de l'infanticide, mais on connaît moins certaines interviews plus récentes qu'il a données pour justifier des expérimentations sur des humains dans le coma. Voici ses propos : « Je ne suis pas à l'aise avec toute recherche envahissante sur les chimpanzés. Je voudrais demander s'il n'y a pas une autre solution ? Et je pense qu'il y a d'autres solutions. Je dirais, pourquoi ne pas obtenir le consentement des proches de gens qui sont dans des états végétatifs ? (...) Si vous pouviez vraiment déterminer en toute certitude que cette personne ne redeviendra plus jamais consciente, ce serait beaucoup mieux de se servir d'elle plutôt que d'un chimpanzé. » (201) Ces conséquences étaient inscrites dans certaines thèses déjà développées depuis les années 1980 : « Certaines vies d'humains profondément handicapés sont moins 'dignes d'être vécues' que celles d'animaux adultes et sensibles, voire dotés de certains 'projets de vie'. » (202) On commence ainsi par défendre les animaux en définissant la qualité de vie par leur capacité de souffrir, mais l'argument se retourne ensuite contre les humains : « Cet argument, au prime abord bienveillant pour les animaux, conduit en fait à des conséquences d'une brutalité incroyable pour les humains » (203), ce que le philosophe R. Nozick avait déjà clairement perçu dès 1983, quand il écrivait de manière pertinente : « Notre conception du genre de traitement dû aux personnes gravement arriérées dépend sûrement en partie du fait qu'ils sont humains,

membres de l'espèce humaine. Écarter cette considération comme étant moralement non pertinente ne peut qu'aboutir à une société qui traite les personnes gravement arriérées comme des animaux, et non l'inverse. » (207)

Il faut épargner aux lecteurs de *Nova et Vetera* les outrances dégoûtantes de Midas Dekkers, faisant l'apologie, avec force détails, de relations zoophiles, ou comme l'écrit Singer lui-même, d'« activités mutuellement satisfaisantes » (222). Car ils ne sont pas les seuls à s'employer à faire tomber le dernier tabou, jusqu'à la pédophilie et l'inceste. En France, il est intéressant que ce soit Michel Onfray qui fut l'un des rares penseurs à avoir attiré l'attention « sur cet article hallucinant [de Singer], que l'on peut, au choix, trouver extrêmement choquant ou absolument hilarant » (218, n. 2.) Philosophiquement, le point central réside dans le pathocentrisme, devenu la norme exclusive du bien et du mal : puisque tous sont des animaux, humains ou non-humains, seule la « cruauté », c'est-à-dire la violence devient le critère moral régulateur, la liberté étant au passage identifiée à la pure spontanéité. Finalement, « il est bien pire de maltraiter et de manger les animaux que d'avoir des relations sexuelles avec eux » (226). Ces animalitaires ne mettent pas en question le sens de tels accouplements, mais retiennent seulement « le point de vue supposé de l'animal. La question est tout simplement de savoir si les animaux sont consentants » (232). Et comme une telle « défense des animaux » se retourne contre les humains, les mêmes arguments en viennent à justifier la pédophilie ! Aussi l'A. se demande à juste titre pourquoi Singer n'est pas cité en justice

pour un propos comme celui-ci : à une question sur la légitimité de la pédophilie, il répond en effet que « cela dépend si cela fait du mal à l'enfant de dix ans » (229).

Bref, toutes nos interdictions seraient des constructions de « l'anthropocentrisme occidental » visant à « construire et maintenir la frontière humain/non-humain » (233). Et l'un des enjeux philosophiques consiste en la « destruction de toute pensée objective et rationnelle » (248) : « Toute la réalité est construite et il n'y a plus de distinction entre 'nature' et 'culture'. » (256) C'est la raison humaine même qui est mise en cause : toute tentative de définition est discréditée, puisque seuls comptent des individus indistincts. Donna Haraway « en arrive à un nominalisme radical qui s'interdit de définir quelque objet que ce soit » (258). Cette thèse mériterait d'être approfondie, car elle est capitale. Ne jugeant pas opportun de le faire, l'A. en reste à sa description, et retourne à un *leitmotiv* qui relève du bon sens, lorsqu'il critique avec humour et ironie ces « universitaires américains à chien-chien » : « Il est certain que l'engouement pour l'animal en général est très exactement contemporain de la perte du contact direct avec le monde animal dans un Occident qui devient de plus en plus urbain. » (269-270)

L'euthanasie

On peut être plus concis sur la troisième partie de l'ouvrage, consacrée à l'euthanasie et l'aide au suicide, d'une part car l'auteur semble moins versé sur cette question, d'autre part car notre revue en parle régulièrement, et de manière plus

pertinente. L'A. se focalise largement sur Singer, à nouveau, en raison de sa légitimation de l'euthanasie des enfants gravement handicapés, mais il perd de vue le débat beaucoup plus vaste sur la question de fin de vie. Il cite par exemple un roman de M. Houellebecq, qui met en scène l'Association Dignitas, mais, tout en se gaussant du projet sociétal de mort « citoyenne » (282), il fait référence à la loi suisse, sans en connaître le fonctionnement. Il semble croire, à tort, que ces associations pratiquent l'euthanasie, laquelle est vertement critiquée par l'A., quand bien même il ne voit aucune objection à une décision de mettre fin à sa propre vie. Sa thèse devient donc tout à fait bancal; son argumentation donne en effet des arrhes à l'aide au suicide: lorsqu'il critique la pratique suisse qu'il prend pour de l'euthanasie, il cautionne sans le vouloir la pratique réelle d'aide au suicide. « Cela, dit-il en faisant allusion à Dignitas, n'a rien à voir avec la décision de mettre fin à sa propre vie, qui est éminemment respectable, quelles qu'en soient les raisons. (...) L'euthanasie en revanche est présentée comme un 'droit' qu'il faudrait instituer de toute urgence (...). » (288-289; idem 292) Voilà une analyse invalidée du seul fait que l'A. confond euthanasie et aide médicalisée au suicide. Aussi en reste-t-il à quelques généralités, notamment quant au changement de paradigme en éthique: « Le rôle traditionnel de l'éthique semblait jusqu'à présent être de se poser la question de ce qu'est une vie bonne et juste, et comment la mener, désormais l'essentiel de l'éthique tourne autour de la question de savoir comment tuer humains handicapés, vieillards et enfants. » (290)

Concentré sur quelques textes, l'A. épingle à nouveau Singer, lequel distingue les vies qui valent la peine d'être vécues et les autres, notamment en définissant la « personne » comme « conscience de soi ». Aussi faut-il chercher les « indicateurs d'humanité » (selon le langage de J. Fletcher, 295). C'est pourquoi, puisque certains humains ne seraient pas des personnes, « tous les êtres humains ne sont pas égaux », selon le mot odieux de Engelhardt (298), et comme « seule une personne a droit à la vie », on peut conclure que la « vie des non-personnes peut leur être enlevée, dans la mesure où elles-mêmes ne la valorisent pas » (299).

Deux remarques intéressantes suffiront sur ce point. Cet eugénisme « privé » est en un sens pire que l'eugénisme social, car on encourage des personnes fragilisées à s'ôter leur vie lorsqu'elles se sentent malades et encombrantes. L'inhumanité pénètre au cœur de l'intimité et de la liberté, au point que rien ne permettra à personne de se révolter contre une pareille brutalité, du fait que celle-ci ne vient pas « d'ailleurs ». L'ultime manière de se révolter pour les proches restera de développer quelque maladie psychique. Deuxième remarque: on prend connaissance d'un épisode de la vie de Singer, lorsque sa propre mère fut atteinte de la maladie d'Alzheimer: un journaliste note que « la mère de Singer a perdu sa capacité à raisonner », et qu'elle aurait donc cessé d'être une personne; en toute logique, il aurait alors fallu prendre la décision de la supprimer, d'autant que, encore valide, elle se serait déclarée favorable à l'euthanasie. Or Singer en a toujours pris soin, même lors de sa maladie. Et lorsqu'un universitaire lui fit remarquer

que l'euthanasie est finalement toujours bonne pour les mères des autres, mais jamais pour la sienne, Singer répondit de manière pathétique: « Ce n'est pas moi, c'est ma sœur ! » ; lui a sans doute manqué de courage. Et l'A. de conclure: « La réalité serait donc beaucoup plus complexe et enchevêtrée que ne le sont les expériences de pensée simplistes que Singer met au point. » (302)

Conclusion

Ce livre a le mérite d'une bonne documentation, au sein de laquelle le choix de textes et d'exemples est précieux. De plus, il montre les liens entre les trois thèmes abordés (le genre, l'animal, l'euthanasie), lesquels sont souvent dissociés les uns des autres. En bon philosophe, l'A. fait voir que les conséquences sont

contenues dans les principes: sans faire la leçon, il met donc radicalement en question l'attitude de ceux, trop nombreux, qui adoptent ces principes mais n'en perçoivent pas les enjeux, ou reculent devant leurs conséquences. Un autre atout du livre consiste à simplement faire parler les protagonistes: il suffit de leur donner la parole, pour voir à l'évidence qu'ils se discréditent eux-mêmes. Le bon sens, et une bonne dose d'humour suffisent dès lors pour ridiculiser ce qui s'apparente à de véritables élucubrations d'une « philosophie devenue folle ». Mais il manque à tout cela une analyse conceptuelle, une charpente métaphysique explicite et une anthropologie saine, dont chacun perçoit aujourd'hui l'urgence.

François-Xavier PUTALLAZ

SAINTE CATHERINE DE SIENNE, *Œuvres complètes*, suivies de La vie de Sainte Catherine de Sienne par le bienheureux Raymond de Capoue son confesseur, Éditions et traductions de Étienne Cartier, Jourdain Hurtaud O.P. & Étienne Hugueny O.P., En supplément la traduction des *Oraisons* par Étienne Cartier et des *Élévations* par Louis Chardon O.P., Texte établi par Maxence Caron, Préface de François Daguet O.P., Paris, Les Belles-Lettres, 2019, 1660p.

Depuis plus de six siècles, Catherine de Sienne ne laisse personne indifférent. C'est le moins qu'on puisse dire.

De son vivant déjà, ses ascèses et pénitences hors normes, comme ses prises de position et ses diverses interventions dans les crises religieuses de son temps, furent aussi bien contestées qu'admises.

N'a-t-elle donc été, comme certains l'ont pensé, qu'une exaltée dont l'influence féminine dérangeait la sensibilité classique et l'idéologie masculine de l'époque ? Une visionnaire incontrôlable qui a porté une responsabilité dans l'éclatement du Grand Schisme ? Une délicate nonne pâmée aux bras de ses suivantes comme l'iconographie l'a souvent représentée ? Ou plus récemment encore, dans une série télévisée en 2015, intitulée *Inquisitio*, Catherine de Sienne a-t-elle vraiment été « l'inspiratrice fanatique d'une bande de tueurs, prête à diffuser la peste dans le Comtat Venaisin pour saper le pouvoir de l'antipape Clément VII en terrorisant la population » ?

Face à l'outrance de ces jugements, heureusement, Catherine de Sienne n'a pas besoin d'autres défenseurs qu'elle-

même. C'est ce qui fait sa force et le rayonnement qu'elle ne cesse d'exercer depuis toujours sur ceux qui savent entendre son message et lire attentivement les trois œuvres majeures qu'elle nous laisse : le *Dialogue*, dans lequel elle expose sa doctrine spirituelle, les 330 *Lettres* qu'elle n'a pas seulement adressées aux papes, cardinaux, rois et princes, mais à bien d'autres personnes de modeste condition et, enfin, les *Oraisons* et les *Élévations*.

Ces trois œuvres, rééditées en un seul volume pour la première fois en France, rendent à Catherine de Sienne l'honneur et la réputation auxquels elle a droit, et confrontent à salut les lecteurs avec une exigence, une rigueur et une autorité spirituelle dont on a plus aujourd'hui l'habitude.

Il y a en effet dans la forme et dans le ton de son écriture – Catherine de Sienne a dicté la plupart de ses textes car elle ne savait guère écrire – quelque chose de très particulier et d'immédiat qui peut d'abord peut-être rebuter, mais qui tout de suite interpelle et fascine. Catherine ne mâche pas ses mots. Elle va droit au but et n'épargne personne s'il s'agit de dire la vérité. Tout en demeurant dans la charité.

Pour la comprendre telle qu'elle veut être comprise, il faut accepter l'unique et seul but qu'elle poursuit : unir dans sa vie, comme dans celle des autres, l'amour exclusif de Dieu et une charité en acte envers le prochain. La discrétion, qui renferme à la fois la signification de discernement et celle de réalisation concrète de ce qui doit être accompli, consiste à rendre à chacun – à Dieu d'abord, au prochain et à soi-même – ce qui lui est dû.

Pour Catherine, seule une capacité de discernement permet à l'amour et au comportement moral de s'ajuster aux personnes et à la réalité. Ainsi, en unissant la connaissance et l'amour de la vérité dans l'action vertueuse, seules la discrétion et l'humilité parfaite permettent à l'homme d'acquiescer sa vraie liberté et de la donner aux autres, en exerçant à leur égard une vraie justice.

C'est de cette voie d'exception dont Catherine de Sienne a voulu témoigner, comme elle le dit elle-même en conclusion de son *Dialogue*: « Trinité éternelle, dans votre lumière que vous m'avez donnée, et que j'ai reçue avec la lumière de la très sainte foi, j'ai connu, par les explications aussi nombreuses qu'admirables, la voie de la grande perfection. Vous me l'avez montrée, pour que je vous serve dans la lumière et non dans les ténèbres, pour que je sois un miroir de bonne et sainte vie, et que je renonce enfin à cette existence misérable où jusqu'ici et par ma faute je vous ai servi dans les ténèbres. »

En accordant le titre de Docteur de l'Église à Catherine de Sienne, le 3 octobre 1970, Paul VI a voulu ainsi donner à ses œuvres l'autorité spirituelle exemplaire et définitive qu'elles méritent dans l'Église universelle.

Catherine de Sienne est en effet une illustration vivante et tout à fait remarquable de cette affirmation très forte de saint Paul: « Ce qu'il y a de faible dans le monde, voilà ce que Dieu a choisi pour confondre ce qui est fort; ce qui dans le monde est sans naissance et ce que l'on méprise, voilà ce que Dieu a choisi; ce qui n'est pas, pour réduire à rien ce qui est, afin qu'aucune chair n'aille se glorifier devant Dieu. »

Pour le *Dialogue* et les *Lettres* un précieux index analytique a été dressé avec soin.

JEAN BOREL

ROLAND MEYNET, *Le Psautier, Troisième livre, Psaumes 73-89* (Pontificia Universitas Gregoriana, Rhetorica Biblica et Semitica XIX), Leuven / Paris, Peeters, 2019, 270p.

C'est avec la même attention qui a présidé aux analyses du *Cinquième livre du Psautier* (cf. notre recension dans *Nova et Vetera* 2/2018, p. 228-229) que le professeur Roland Meynet poursuit ici ses recherches sur la composition du *Troisième livre*, soit les *Psaumes 73 à 89*.

Par la place centrale qu'ils occupent dans le *Psautier*, ces dix-sept *Psaumes*, qui sont presque tous l'œuvre d'Asaph et des Fils de Coré, traduisent l'expérience récurrente de l'anxiété et de l'oppression d'Israël face à des ennemis toujours plus puissants et de l'appel désespéré du secours de Dieu.

Leur tonalité générale, dit l'Auteur, est en effet vraiment sombre; ce ne sont que plaintes, supplications et questions angoissées qui sonnent comme autant d'accusations: est-ce que le Seigneur rejette à jamais? Est-ce que sa fidélité est épuisée jusqu'à la fin? Est-ce que Dieu oublie d'avoir pitié?

Et plus dramatique encore: est-ce que pour les morts tu fais merveille? Est-ce qu'on raconte ta fidélité dans la tombe? Est-ce que ta merveille est connue dans les ténèbres?

La seule réponse à ces questions est toujours la même: Israël paye le prix de ses péchés et de son incurable infidélité à l'alliance. C'est pourquoi les ennemis prennent le dessus. Et pourtant, ce ne sera jamais là le dernier mot.

En dégagant une structure de trois sections faites respectivement de six (Ps 73-78), cinq (Ps 79-83) et six psaumes (Ps 84-89), l'Auteur discerne au centre de chacune d'elle l'action et la promesse de Dieu sur lesquelles Israël doit s'appuyer: au centre de la première section, le Ps 75 réaffirme que c'est Dieu seul qui juge et

peut « abattre les cornes des méchants ». Au centre de la section centrale, le Ps 81 invite Israël à pousser des cris de joie vers Elohim, car c'est lui qui, parce qu'il a délivré Israël de l'oppression égyptienne et l'a conduit dans le désert, peut encore libérer son peuple de ses ennemis présents. Enfin, au centre de la troisième section, le Ps 86 voit déjà la conversion future des païens: « Toutes les nations que tu as faites viendront et se prosterneront devant ta face, Seigneur, et rendre gloire à ton nom. »

Pour apprécier à leur juste mesure les analyses de détail sur les mots et les expressions utilisées par les psalmistes, la recherche de la structure interne de chaque psaume ainsi que la traduction très littérale qu'en fait Roland Meynet, il vaut la peine de suivre le conseil médiéval: « Lis peu, mais attarde-toi ». Ainsi seulement le lecteur pourra s'approprier de la spiritualité exceptionnelle qui se dégage de la prière psalmique qui, dans son réalisme sans faille, révèle à la fois le cœur de l'homme tel qu'il est devant Dieu dans tous les états qu'il traverse et le cœur de Dieu tel qu'il a été, tel qu'il est et qu'il sera toujours pour son peuple d'Israël, pour son Église et pour chaque homme.

JEAN BOREL

ANDRÉ PAUL, *Biblissimo, L'Antiquité ju daïque par les livres et par les textes*, Paris, Cerf, 2019, 480p.

Dans cet ouvrage, fruit de cinquante années de recherches passionnées et qui se présente à la fois comme un outil de référence, de travail et de culture, André Paul nous plonge dans le « superlatif » de l'espace producteur, porteur et diffuseur d'un foisonnement de traditions et de textes en rapport avec la Bible, mais dont il ne reste qu'un nombre limité de témoins, souvent sous la forme de traductions, citations ou

fragments auxquels il réussit magnifiquement à redonner vie et sens.

Cette prolifération littéraire sur laquelle d'innombrables enquêtes archéologiques et travaux philologiques ont permis de remettre la main au cours du XX^e siècle, et qui s'étend du III^e siècle avant notre ère jusqu'aux premiers temps de notre Moyen Âge, permet aujourd'hui de replacer le corpus biblique des deux Testaments, comme on n'avait jamais pu le faire jusqu'ici, « à la croisée multidirectionnelle des courants d'images et d'idées, de créations et d'écritures qui ont nourri sa gestation et sa postérité ».

Rédigés et collationnés par des générations de copistes, commentateurs et traducteurs, lecteurs et compilateurs en langues hébraïque, grecque, latine, syriaque, copte, gé'ez, arabe, arménienne, géorgienne et un éventail de dialectes slaves, ces écrits, dans le foisonnement de leur diversité, « corrigent, amplifient et souvent imaginent les gestes et les paroles de grandes figures bibliques, ancêtres primordiaux, personnages mythiques ou légendaires, pères fondateurs, héros nationaux ou éponymes, prophètes, sages, et jusqu'aux archanges célèbres ». La plupart, dans leur version originale, datent d'une époque où la Bible comme telle n'était encore ni réellement constituée ni moins encore nommée.

Comme le dit André Paul, « la somme de ces traditions représente pour l'époque autant de façons de lire et d'interpréter le texte des livres saints, mais aussi de le compléter en l'actualisant, voire de l'amender sinon le suppléer ». Certaines figures auxquelles la Bible ne consacre que quelques lignes, comme Hénoc ou Melchisédech, y trouvent des développements du plus grand intérêt.

L'Auteur distribue sa matière en deux parties principales. Dans la première, intitulée « La production littéraire du judaïsme ancien », il propose la revue exhaustive de l'efflorescence littéraire des sociétés

judaïques antérieures au christianisme. C'est donc, d'abord, l'ensemble des écrits qu'on appelle "pseudépigraphes", attribués fictivement à de grandes figures de l'Ancien Testament comme Hénoc, Abraham, Moïse, Élie ou Job, et que l'on doit aux auteurs judaïques anciens.

Chapitre après chapitre, l'Auteur expose ensuite la fructueuse récolte et le bilan que l'on peut faire aujourd'hui des révélations que nous ont apportées les manuscrits de la Mer Morte, décrit l'avènement et la fortune extraordinaire de la première traduction grecque de la Loi de Moïse et des Prophètes qui a été faite au III^e siècle av. J.-C., qu'on appelle la *Septante*, les nombreuses et importantes traductions qu'elle a très rapidement suscitées dans tout le Moyen-Orient et qui ont ouvert la connaissance des Écritures à d'autres peuples que le peuple d'Israël.

Il révèle alors en une synthèse de traits forts significatifs les enseignements essentiels des commentaires qu'Aristobule et Philon d'Alexandrie ont faits de la *Septante*, les premiers développements historiographiques dont Flavius Josèphe est l'un des principaux témoins, l'origine et l'épanouissement de la poésie judaïque, la culture florissante des apocalypses et des testaments littéraires.

C'est également à l'immense corpus rabbinique que l'Auteur introduit le lecteur : la *Mishnah* d'abord, le *Talmud*, les *Midrashim* et la riche collection des *Targumim* conservés, sans oublier les premiers développements des courants mystiques de la *Merkavah* et de la gnose.

Dans la seconde partie, intitulée « Les figures bibliques dans une galaxie de légendes », André Paul répartit en trente chapitres de longueur variable les matériaux légendaires les plus significatifs qu'il a rassemblés sur quarante-six figures bibliques dans l'ordre de leur apparition dans la Bible : Adam et Ève, Caïn et Seth, Hénoc, Noé et Sem, Abraham, Isaac, Melchisédech, les douze fils de Jacob, Moïse, Jéthro,

David et Salomon, Élie, Isaïe, Jérémie, Manassé, Sophonie, Job et bien d'autres encore.

Pour chacune de ces figures, il recourt de manière méthodique et didactique à toutes les sources disponibles, traditions, citations ou livres qu'il replace chaque fois dans leur contexte littéraire propre.

Nous disposons là, pour la première fois, d'un éventail vraiment fascinant de textes dont le but est chaque fois la tentative, raisonnée ou désespérée, de s'approprier le sens des narrations bibliques et des nombreux mystères qu'elles recèlent, et qui ont nourri la vie intérieure de tous ceux qui les ont méditées, commentées, traduites.

En annexe, nous trouvons tous les mots et formules grecs et hébraïques en transcription phonétique, les écrits judaïques cités ou mentionnés, un Index thématique et pluridisciplinaire, un Index des auteurs de l'Antiquité classique et des textes cités du Nouveau Testament.

Nous ne pouvons que féliciter André Paul du soin qu'il a apporté dans la conception de cette somme, du talent pédagogique, de la clarté du texte et de sa mise en page avec lesquels il introduit le lecteur dans le dédale, à la fois déroutant et fascinant, de ces littératures religieuses si riches et si diverses dans leurs intentions et leurs réalisations.

JEAN BOREL

JÉRUSALEM, Histoire, Promenades, Anthologie et Dictionnaire, Sous la direction de Tilla Rudel, Paris, Bouquin, 2018, 1280p.

Après un remarquable panorama de l'histoire multiple et mouvementée de Jérusalem à travers les siècles, qui a peu à peu fait de cette cité emblématique le thermomètre de l'histoire du monde, quelques essayistes et journalistes d'origines et de confessions diverses nous font découvrir

la Jérusalem des lieux saints, des pèlerinages et des artistes.

Au fil de promenades dans les quartiers arabe, chrétien, éthiopien et juif, Jérusalem apparaît alors sous différents éclairages culturels, tous chargés de souvenirs et porteurs d'une même espérance : que cette Ville devienne l'espace de l'accueil et de la tolérance spirituelle, l'espace des deux paix que contient son nom, la paix du ciel et celle de la terre. N'est-ce pas à Jérusalem que « tout homme est né », comme le dit David dans un psaume ?

Une anthologie de textes choisis témoigne de la place que Jérusalem occupe depuis ses origines bibliques dans l'imaginaire des écrivains et des poètes d'Orient et d'Occident. Enfin, un dictionnaire offre, au fil de notices synthétiques et précises, de précieuses informations sur les lieux, monuments, personnalités politiques, littéraires et religieuses qui ont fait la renommée de Sion.

JEAN BOREL



Composition et mise en pages réalisées par
Jacques Motllo – Sainte-Marie-la-Mer

Bulletin d'Abonnement à *Nova et Vetera*

Nom.....Prénom.....

Adresse.....

C.P..... Ville..... Pays.....

Tél.Courriel.....

- souscrit un abonnement à *Nova et Vetera* (4 numéros par an)

o annuel

Suisse CHF 65.00

Europe € 50.00

Autres pays € 52.00

o de soutien

CHF 75.00 (à partir de)

€ 60.00 (à partir de)

- et/ou en faveur de:

Nom.....Prénom.....

Adresse.....

C.P..... Ville..... Pays.....

Modes de paiement (voir la 4^e de couverture de ce numéro)

***À adresser à:* Nova et Vetera Édition,
85 route de Sept-Fons, BP 50001,
03290 Dompierre-sur-Besbre, FRANCE**