NOVA ET VETERA

REVUE TRIMESTRIELLE

ZYGMUNT MARZYS – *L'Eglise, la guerre et la paix à l'époque nucléaire* . . . . . p. 241

LÉON ELDERS, s.v.d. – *Le sentiment de culpabilité d'après la psychologie, la littérature et la philosophie modernes* . . . . . p. 271

YVES FLOUCAT – *La personne et sa destinée dans la philosophie de Jacques Maritain* . . . . . p. 298

BIBLIOGRAPHIES – SAÜL FRIEDLÄNDER, *Reflets du nazisme* – JACQUES ET RAÏSSA MARITAIN, *Œuvres complètes, vol. VI* – FRANÇOIS GONDRAND, *Au pas de Dieu, Josémaria Escrivà de Balaguer* . p. 315

Ouvrages reçus à la rédaction . . . . . p. 321

LIX[e] ANNÉE – N° 4 – OCTOBRE–DÉCEMBRE 1984

L'Eglise, la guerre et la paix à l'époque nucléaire*

AVERTISSEMENT

Le présent travail n'a pas d'autre ambition que de résumer et de classer les idées maîtresses des principaux documents sur la guerre et la paix publiés ces vingt dernières années par le Magistère de l'Eglise catholique, c'est-à-dire par le IIe Concile du Vatican, les papes, le Saint-Siège et quelques conférences épiscopales. On a pris pour point de départ l'encyclique *Pacem in terris* de Jean XXIII, qui avait renouvelé l'enseignement de l'Eglise sur cette question; mais on a mis l'accent sur les documents les plus récents, datant grosso modo des deux dernières années.

On étudie d'abord le problème de la guerre: c'est en effet la grande préoccupation de nos contemporains. La paix se dessine comme en filigrane à travers le risque et l'absurdité d'un conflit nucléaire, et ne sera définie qu'à la fin du travail, par opposition à la guerre.

L'auteur s'est placé au point de vue d'un lecteur qui ne connaîtrait pas les documents en question: aussi les cite-t-il abondamment plutôt que de faire de simples renvois, ce qui alourdit sans doute le texte, mais permet un contrôle immédiat d'affirmations qui, sans cela, pourraient paraître arbitraires.

Le commentaire se veut aussi neutre que possible, sans éviter cependant toute prise de position personnelle; c'est en conclusion seulement que l'auteur dit clairement ses propres options.

L'auteur est conscient qu'en ce domaine éminemment temporel qu'est la question de la guerre et de la paix, l'enseignement du Magistère n'a rien de dogmatique; il s'est efforcé d'ailleurs de relever, lorsqu'il y avait lieu, des divergences entre les textes. Mais il pense aussi que cet enseignement possède un poids considérable et qu'il n'est pas possible, même pour un non-catholique, de dire quoi que ce soit de sérieux sur le sujet sans tenir

* *On trouvera à la fin de l'article, dans la bibliographie, la signification des sigles utilisés dans le corps de celui-ci* (Réd.).

compte des prises de position de l'Eglise. C'est principalement pour éclairer sa propre route qu'il a fait ce travail ; mais si, de cette manière, il rendait service à quelques autres personnes, il ne pourrait qu'en être heureux.

1. INTRODUCTION

1.1. Le problème de la guerre et de la paix se pose au chrétien sur le plan des relations individuelles avant de se poser sur celui des rapports entre les peuples. D'une part, le Christ nous demande « de ne pas tenir tête au méchant » (Mt 5, 39) ; mais d'autre part, en vertu de l'amour du prochain, nous sommes tenus de défendre l'opprimé contre l'injustice et la victime contre l'agresseur. Où finit le premier devoir, où commence le second ? Le dilemme n'est pas banal et ne comporte pas de réponse simple.

Une première distinction est à faire entre mes intérêts propres et ceux d'autrui. Je peux ne pas résister lorsque je suis seul victime d'une agression ; je n'en ai pas le droit lorsque l'agressé est mon prochain. Mais encore, est-ce une distinction suffisante ? Dans le premier cas, m'est-il absolument interdit de me défendre ? Cela implique une vertu héroïque qu'on ne saurait exiger de chacun et en toute circonstance ; de plus, cela pourrait encourager l'agresseur à commettre d'autres méfaits. Dans le second cas, suis-je absolument tenu de défendre mon prochain ? Si je ne dispose pas de moyens suffisants, cela ne sauvera pas la victime, tout en faisant de moi une victime supplémentaire.

On voit donc que les préceptes évangéliques ne s'appliquent pas automatiquement à n'importe quelle situation et que, pour les suivre, nous avons toujours besoin de discernement.

1.2. Le discernement est encore plus nécessaire lorsque les acteurs du conflit ne sont pas des individus, mais des peuples ou des Etats. Pour que le recours à la violence ne soit pas totalement illicite, quelques règles élémentaires s'imposent. D'une part, tant les dirigeants que ceux qui se battent doivent être certains en conscience de défendre des biens essentiels, tels que l'intégrité territoriale de leur pays ou la liberté de leurs concitoyens, et non leur égoïsme collectif ou leur prestige national. D'autre part, tous les moyens de règlement pacifique doivent avoir été épuisés. Mais ensuite ? La doctrine de la « guerre juste », telle qu'elle avait été élaborée notamment par saint Augustin, puis par saint Thomas d'Aquin, donnait naguère des précisions supplémentaires. Elle exigeait entre autres

que la guerre soit ordonnée par l'autorité légitime et qu'il y ait proportion entre les biens à défendre et les maux provoqués par l'usage de la force.

Or, les deux dernières guerres mondiales ont causé la mort de millions d'êtres humains et une somme de souffrances et de destructions jamais atteinte auparavant. Dès lors, l'Eglise a été amenée à repenser le problème de la guerre. Le mérite en revient tout particulièrement au pape Pie XII qui, dans une série de textes, et spécialement dans plusieurs de ses messages de Noël, a posé de nouvelles bornes à la notion de la guerre juste. Sans condamner la guerre de façon absolue, Pie XII reconnaît «la valeur normative universelle (...) au principe de règlement pacifique obligatoire des différends internationaux»; il rattache le droit de guerre «à la notion de légitime défense, qui peut seule la justifier»; enfin, il se préoccupe «de promouvoir une organisation superétatique mondiale» qui enlèverait au droit de guerre «toute rationalité» (cf. R. Coste, *Le problème du droit de guerre dans la pensée de Pie XII,* p. 494); en somme, il réduit le principe de la «guerre juste» à celui de la «défense juste» et insiste pour que les conflits soient réglés par voie de négociations entre Etats en cause ou par une autorité internationale.

2. NOUVELLE POSITION DU PROBLÈME AVEC L'APPARITION DES ARMES NUCLÉAIRES

2.1. Des problèmes nouveaux surgiront avec l'introduction des armes nucléaires. Celles-ci modifient profondément l'exigence de proportionnalité entre la juste cause à défendre et les moyens de destruction mis en œuvre. Y a-t-il encore un bien quelconque dont la défense légitimerait l'emploi d'armes capables de détruire des villes et des pays entiers? La question a été nettement posée, et résolue négativement, par Jean XXIII dans *Pacem in terris:* «Il est une persuasion qui, à notre époque, gagne de plus en plus les esprits, c'est que les éventuels conflits entre les peuples ne doivent pas être réglés par le recours aux armes, mais par la négociation. Il est vrai que, d'ordinaire, cette persuasion vient de la terrifiante puissance de destruction des armes modernes et de la crainte des cataclysmes et des ruines épouvantables qu'occasionnerait l'emploi de telles armes. C'est pourquoi il devient humainement impossible de penser que la guerre soit, à notre ère atomique, le moyen adéquat pour obtenir justice d'une violation de droits» (PT, n^{os} 126-127).

Le Concile, pour sa part, après avoir déclaré que «le progrès de l'armement scientifique accroît démesurément l'horreur et la perversion de la guerre» (GS, n° 80/1), appelle à «reconsidérer la guerre dans un esprit

entièrement nouveau» (GS, n° 80/2), et il conclut: «Il est donc clair que nous devons tendre à préparer de toutes nos forces ce moment où, de l'assentiment général des nations, toute guerre pourra être absolument interdite» (GS, n° 82/1).

Cette position de principe, condamnant la guerre comme moyen de résoudre les conflits internationaux, a été réaffirmée inlassablement, depuis vingt ans, par les papes et les épiscopats de différents pays. Citons quelques exemples significatifs. Dès 1965, Paul VI s'écriait dans son discours célèbre à l'ONU: «Il suffit de rappeler que le sang de millions d'hommes, que des souffrances inouïes et innombrables, que d'inutiles massacres et d'épouvantables ruines sanctionnent le pacte qui vous unit en un serment qui doit changer l'histoire future du monde: jamais plus la guerre, jamais plus la guerre!» (D 1965, p. 1734). Et près de quinze ans plus tard, son successeur Jean Paul II, à la même tribune, réclamait «un effort continu (...) tendant à liquider même les possibilités de provocation à la guerre (...) de façon à rendre impossibles ces cataclysmes, en agissant sur les comportements, sur les convictions, sur les intentions et les aspirations des gouvernements et des peuples» (D 1979, p. 25-26). Enfin, dans leur lettre pastorale de 1983, les évêques américains, préoccupés spécialement par l'horreur de la guerre nucléaire, déclarent: «Traditionnellement la doctrine morale de l'Eglise a d'abord cherché à empêcher la guerre et ensuite à en limiter les conséquences si elle avait lieu. Aujourd'hui les possibilités d'imposer des limites politiques et morales à la guerre nucléaire sont tellement minimes que la tâche de la morale, comme celle de la médecine, consiste à prendre contre elle des mesures préventives: en tant que peuple, nous devons refuser de légitimer l'idée de la guerre nucléaire» (DP, p. 735).

Il y a dans cette série de déclarations une progression significative. Jean XXIII contestait simplement l'idée du recours à la guerre pour rétablir la justice. Paul VI et le Concile appelaient de leurs vœux l'établissement d'un ordre international d'où la guerre serait bannie. Jean Paul II réclamait en plus un travail en profondeur, visant à démonter les mécanismes psychologiques et sociaux qui favorisent la guerre. Enfin, les évêques américains réclament un changement des mentalités qui exclurait même l'idée d'un recours possible à la guerre nucléaire.

2.2. Bien entendu, ces condamnations de principe sont loin de résoudre tous les problèmes, et leurs auteurs s'en rendent bien compte. En effet, la situation de fait est bien différente de celle que les représentants du Magistère de l'Eglise appellent de leurs vœux. La conviction que la guerre n'est pas «le moyen adéquat pour obtenir justice» est loin d'être partagée par tous: pour s'en convaincre, il suffit de se rappeler les innombrables

conflits dits « locaux » qui, depuis la fin de la dernière guerre mondiale, ne cessent d'ensanglanter différentes parties de notre planète. Nous sommes très loin de « l'assentiment général des nations » pour interdire la guerre : bien au contraire, nous voyons les instances internationales impuissantes à empêcher le recours aux armes. On ne voit guère diminuer la volonté de puissance, la peur et la haine, qui poussent les individus et les nations à la violence. Et, malgré les visions apocalyptiques d'une nouvelle guerre mondiale, celle-ci continue à hanter les esprits comme une issue sinon souhaitable, du moins possible ou même inévitable aux tensions internationales actuelles.

D'un autre côté, on ne voit pas, du moins à brève échéance, comment résoudre ces tensions par des moyens pacifiques. Elles ont en effet des causes objectives qu'il n'est pas facile de supprimer. Deux de ces causes paraissent dominantes : le déséquilibre économique entre nations pauvres et nations riches, et les violations des droits de l'homme par les régimes totalitaires. Dès lors, le dilemme se présente ainsi : comment éviter la catastrophe d'une guerre totale, sans renoncer pour autant à défendre la justice et la liberté ? Ou, plus précisément : étant donné que les armes de destruction massive sont accumulées en quantité suffisante pour transformer la terre entière en désert radioactif, comment faire pour qu'elles ne soient jamais employées, sans céder pour autant au chantage que certains possesseurs de ces armes pourraient exercer sur ceux qui auraient renoncé à s'en servir ?

A ces questions angoissantes, il n'y a pas de réponse simple. Aussi voit-on apparaître des divergences entre chrétiens et même entre représentants du Magistère de l'Eglise, sinon sur les grands principes, du moins sur leur application à la situation où nous vivons.

3. LA COURSE AUX ARMEMENTS

3.1. Le premier problème est celui de la course aux armements. Jean XXIII définissait ainsi ce phénomène : « On a coutume de justifier les armements en répétant que dans les conjonctures du moment la paix n'est assurée que moyennant l'équilibre des forces armées. Alors, toute augmentation du potentiel militaire en quelque endroit provoque de la part des autres Etats un redoublement d'efforts dans le même sens » (PT, n° 110). Paul VI, dans son message à l'ONU de 1978, apportait des précisions à cette définition : « La logique immanente à la recherche des équilibres de forces pousse chacun des adversaires à tenter de s'assurer

une certaine marge de supériorité, de peur de se trouver en situation de désavantage. Cette logique, conjuguée avec le progrès vertigineux de l'humanité dans les domaines de la science et de la technique, a conduit à découvrir des instruments de destruction toujours plus sophistiqués et plus puissants. Ils en sont venus à s'accumuler et, en vertu d'un processus presque autonome, tendent à s'engendrer sans cesse, dans une escalade continue, tant quantitative que qualitative, avec une immense dépense d'hommes et de moyens, jusqu'à atteindre, dès aujourd'hui, un potentiel amplement capable d'anéantir toute vie sur la planète» (M 1978, p. 602).

La course aux armements est donc une espèce de spirale qui, échappant en partie à la volonté des hommes, conduit à l'accumulation d'armes toujours plus nombreuses et plus perfectionnées. Elle représente à la fois un danger et un scandale. Un danger car, ainsi que le dit Jean Paul II dans son discours à l'ONU, «les *préparatifs de guerre* continuels que manifeste en divers pays la production d'armes toujours plus nombreuses, plus puissantes et plus sophistiquées montrent qu'on veut être prêt à la guerre, et *être prêt* veut dire *être en mesure de la provoquer*. Cela veut dire aussi courir le risque que, à tout moment, en tout lieu, de toute manière, quelqu'un puisse mettre en mouvement le terrible mécanisme de destruction générale» (D 1979, p. 25). En effet, même si l'on écartait la possibilité d'un emploi volontaire des armes ainsi accumulées, «une surprise, un accident suffiraient à provoquer la conflagration», déclarait Jean XXIII dès 1963 (PT, n° 111). Avec la prolifération des armes nucléaires, ce danger tend à augmenter, ainsi que le constatent les évêques français: «Malgré toutes les précautions prises, le monde n'est pas à l'abri d'une déflagration par accident, d'autant plus qu'augmente le nombre des partenaires de ce jeu mortel» (GP, p. 1097).

Mais la course aux armements est aussi un scandale, dans la mesure où, comme le dit le Concile, elle «lèse les pauvres d'une manière intolérable» (GS, n° 81/3), en engloutissant des sommes énormes qu'il serait possible de consacrer au développement. Paul VI, en 1973, allait plus loin en remarquant que la course aux armements obérait l'économie mondiale tout entière: «Les plus grands efforts accomplis par l'humanité dans ses principales structures industrielles consistent à créer des armes. Dès lors, comment démobiliser tout cet argent et toute cette organisation? Nous nous trouvons ainsi liés à des structures de travail, de richesse, de commerce qui peuvent être fatales» (CP, p. 93).

Danger et scandale: cet «effort fébrile pour assurer et maintenir l'équilibre des forces», dira le cardinal Casaroli, constitue aujourd'hui «un des poids les plus insupportables pour l'économie mondiale» et «une des menaces les plus sérieuses et permanentes pour la paix» (APT, p. 553).

3.2. La course aux armements n'est pas l'apanage des grandes puissances ou des nations riches, et ne concerne pas exclusivement les armes nucléaires. Dans la déclaration qu'on vient de citer, Paul VI continuait: «Savez-vous ce qu'achètent le plus par exemple les peuples qui, ces dernières années, se sont levés dans les pays du tiers monde en Afrique et en Asie? Vous pensez qu'ils ont à cœur d'acheter avant tout des médicaments, des manuels scolaires ou d'autres objets utiles au progrès de la civilisation. Eh bien non! Le marché qui absorbe la richesse de ces peuples... c'est celui des armes» (CP, pp.93-94). Dix ans plus tard, cette situation non seulement n'a pas changé, mais semble même s'être aggravée, ainsi que l'indique Jean Paul II: «La production et la vente d'armes conventionnelles à travers le monde sont un phénomène réellement alarmant et, semble-t-il, en plein essor» (M 1982, p. 666).

3.3. Le commerce des armements favorise les conflits locaux. Paul VI le signalait en 1978, et il ajoutait: «Devant l'immensité de la catastrophe que signifierait pour le monde ou pour des continents entiers une guerre qui recourrait à tout l'arsenal des armes stratégiques et autres, de tels conflits peuvent paraître de moindre importance, sinon négligeables. Mais les destructions et les souffrances qu'ils causent aux populations qui en sont les victimes ne sont pas inférieures à celles qui seraient provoquées, à une tout autre échelle, par un conflit général» (M 1978,p. 603).

Depuis 1945, on a dénombré dans le monde quelque 130 guerres qui ont fait entre 30 et 50 millions de morts (JP, p. 568; GP, p. 1097). Les conflits locaux prennent d'ailleurs aussi d'autres formes que celle d'une guerre au sens traditionnel. Voici l'inventaire qu'en faisait en 1973 le cardinal Roy: «Guerres par Etats interposés, guerres-éclairs, blocus des voies maritimes, manœuvres d'intimidation, conflits d'intervention, luttes ethniques et tribales, conflits séparatistes, guerres civiles, insurrections raciales, génocides, ethnocides. Enfin, tout récemment, le terrorisme, anarchique et organisé» (CP, p. 46).

Or les conflits locaux, en plus des destructions et des souffrances qu'ils provoquent, constituent un danger supplémentaire pour la paix mondiale: en effet, comme le dit le cardinal Casaroli, «une guerre, même limitée, spécialement aux points névralgiques de l'échiquier international, pourrait amorcer un processus d'engagements toujours plus vastes, jusqu'à se transformer en conflits de portée régionale ou même mondiale» (D 1983, p. 154).

4. LA NON-VIOLENCE ET LE DÉSARMEMENT UNILATÉRAL

4.1. Ainsi la course aux armements pourrait conduire à la rupture de l'équilibre fragile des forces dans le monde et déboucher sur un troisième conflit mondial, bien plus destructeur que les précédents. Devant ce danger, une première attitude consiste à préconiser le désarmement unilatéral. Cette attitude a été adoptée par beaucoup de chrétiens et même par certaines Eglises, mais non par les instances officielles de l'Eglise catholique, qu'il s'agisse des papes et des porte-parole du Saint-Siège ou des épiscopats de différents pays.

La demande d'un désarmement unilatéral s'inspire du concept de non-violence, dont la racine plonge directement dans l'Evangile. Aussi la non-violence a-t-elle été appréciée positivement par le Concile : « Nous ne pouvons pas ne pas louer ceux qui, renonçant à l'action violente pour la sauvegarde des droits, recourent à des moyens de défense qui, par ailleurs, sont à la portée même des plus faibles, pourvu que cela puisse se faire sans nuire aux droits et aux devoirs des autres ou de la communauté » (GS, n° 78/5).

Les évêques américains vont plus loin, mettant le concept de non-violence au même plan que celui de guerre juste : « Alors que la doctrine de la guerre juste a nourri manifestement la pensée catholique pendant 1500 ans, l''ère nouvelle' où nous nous trouvons regarde la doctrine de la guerre juste et la non-violence comme des méthodes distinctes mais interdépendantes pour porter un jugement sur la guerre. Elles divergent sur certaines conclusions spécifiques, mais partagent une commune présomption contre le recours à la force en tant que moyen pour régler les conflits » (DP, p. 734). Dans la suite de leur lettre pastorale, les évêques américains développent plus en détail leur conception de la résistance non-violente : « La non-violence n'est pas le chemin réservé aux faibles, aux lâches et aux impatients (...). Les héroïques Danois qui ont refusé de livrer les juifs aux nazis et les Norvégiens qui n'ont pas voulu enseigner la propagande nazie dans les écoles sont des exemples entraînants dans l'histoire de la non-violence » (DP, p. 748).

On ne peut pas s'empêcher de penser qu'il y a, dans l'appréciation de la non-violence par les évêques américains, une certaine dose de naïveté. Non qu'il faille rejeter en bloc la résistance non-violente ; mais on est bien obligé de reconnaître qu'elle ne peut être efficace dans n'importe quelles circonstances. Si les Danois ont pu refuser de livrer « leurs juifs », il n'aurait servi à rien que les Polonais fassent de même, car l'occupant nazi ne leur a pas demandé leur avis ; et la résistance non-violente des Tchécoslovaques, en 1968, contre l'occupation soviétique n'a pas empêché la sinistre « normalisation » de leur pays.

Il n'est pas étonnant, dès lors, que les évêques français, riches de leur expérience de la guerre et de l'occupation, soient nettement plus réservés face à la non-violence: « La logique menace/contre-menace ne pourra durer éternellement (...). Les non-violents n'ont-ils pas raison à long terme? A court et à moyen terme cependant, l'alternative non-violente paraît encore bien aléatoire. En tout cas, pas assez sûre pour qu'on puisse reprocher aux responsables de la vie et de l'intégrité de la nation de recourir à une dissuasion de contre-menace armée » (GP, p. 1095).

En fait, lorsqu'on parle de non-violence, il faut distinguer le plan individuel de celui de la collectivité. Si, au plan individuel, j'ai le droit et parfois le devoir de « ne pas résister au méchant », peut-on exiger la même attitude des responsables d'une communauté nationale, chargés d'en assurer l'indépendance et le bien-être? Ici encore, le Concile pose clairement le problème: « Aussi longtemps que le risque de guerre subsistera, qu'il n'y aura pas d'autorité internationale compétente et disposant de forces suffisantes, on ne saurait dénier aux gouvernements, une fois épuisées toutes les possibilités de règlement pacifique, le droit de légitime défense. Les chefs d'Etat et ceux qui partagent les responsabilités des affaires publiques ont donc le devoir d'assurer la sauvegarde des peuples dont ils ont la charge » (GS, n° 79/4). Les évêques allemands, américains, français reprennent cette affirmation de principe. Donnons la parole aux évêques américains, les plus favorables pourtant aux solutions non-violentes: « Le Concile et les Papes ont clairement spécifié que les gouvernements menacés par une agression armée injuste *doivent* défendre leur peuple. Cela inclut la défense par les forces armées si nécessaire et en dernier recours » (DP, p. 728).

4.2. C'est dans ce contexte que se pose la question du désarmement unilatéral: un Etat a-t-il le droit de renoncer à posséder des armes lui permettant de se défendre contre une agression injuste?

Les évêques américains, allemands et français, plus libres sur ce point que les Papes et les représentants du Saint-Siège, tiennent compte dans leurs réponses de la situation internationale et désignent clairement la menace qui oblige leurs pays respectifs à entretenir une force de riposte: la puissance militaire de l'Union soviétique, mise au service d'une volonté d'expansion. Les évêques américains analysent cette situation en termes purement politiques: « On ne peut nier le fait d'une menace soviétique, pas plus que l'existence d'une volonté impérialiste d'hégémonie de la part des Soviétiques, surtout dans les régions de grand intérêt stratégique (...). De nombreux peuples sont maintenus par la force sous la domination soviétique malgré leur volonté manifeste d'être libres. La puissance sovié-

tique est très grande. On peut débattre pour savoir si la recherche de la force militaire soviétique est avant tout motivée par des buts défensifs ou agressifs, la conséquence est néanmoins de laisser dans une insécurité profonde ceux qui doivent vivre à l'ombre de cette puissance» (DP, p. 751). Les Allemands se placent plutôt au point de vue idéologique, montrant qu'il appartient à l'essence même du marxisme-léninisme de ne pas reculer devant la guerre pour étendre la révolution: «De l'avis général, les Etats du monde marxiste craignent, eux aussi, un conflit militaire entre les systèmes d'alliance. Ils restent toutefois attachés au droit de promouvoir la transformation révolutionnaire de la société dans tous les pays, même avec des moyens violents. Selon la doctrine léniniste officielle, jusqu'à ce jour non contredite, les guerres menées à cette fin sont considérées comme des 'guerres justes'» (JP, p. 586). Les Français réunissent analyse politique et analyse idéologique: «Cependant que d'anciennes démocraties sont maintenues de force dans le giron de l'Est, une pression constante s'exerce sur les démocraties occidentales pour les neutraliser et les faire entrer si possible dans la sphère d'influence de l'idéologie marxiste-léniniste. Persuadée qu'elle détient le secret de la libération totale des hommes et des peuples, celle-ci se croit autorisée à imposer à tous ce qu'elle pense être leur plus grand bien» (GP, p. 1094).

On peut se demander jusqu'à quel point les dirigeants du bloc soviétique croient encore à l'idéologie qu'ils professent officiellement. Il n'en reste pas moins qu'ils s'en servent pour justifier leurs menées expansionnistes et que, dans ce sens, politique et idéologie s'épaulent réciproquement et représentent une réelle menace pour les démocraties occidentales. Dans ces conditions, on ne saurait dénier à celles-ci le droit d'assurer leur défense ni leur recommander le désarmement unilatéral. Ici encore, on ne s'étonnera pas que les prises de position les plus nettes proviennent des évêques allemands et français. Ceux-ci n'ont pas oublié que la dernière guerre a été largement favorisée par l'attitude pacifiste de l'Angleterre et de la France; et ils ont conscience aujourd'hui, plus que les Américains, de la menace que fait peser sur leurs pays la puissance soviétique. Voici comment s'expriment les évêques allemands: «L'Eglise est toujours attachée à la nécessité de protéger les innocents contre la violence et l'oppression, de résister à l'injustice, de défendre le droit et l'équité. Une renonciation unilatérale et déclarée à cette protection et à cette résistance peut, comme l'expérience de l'Histoire nous l'a appris, être comprise comme un signe de faiblesse et éventuellement comme une invitation au chantage politique. Une telle renonciation est de nature à favoriser précisément ce qu'elle est censée empêcher: que des innocents soient opprimés, qu'ils soient victimes de la souffrance ou de la violence»

(JP, p. 582). Le raisonnement des évêques français est tout à fait analogue: « La condamnation absolue de toute guerre ne met-elle pas les peuples pacifiques à la merci de ceux qu'anime une idéologie de domination? Pour échapper à la guerre, ces peuples risquent de succomber à d'autres formes de violence et d'injustice: colonisation, aliénation, privation de leur liberté et de leur identité. A la limite, la paix à tout prix conduit une nation à toutes sortes de capitulations. Un désarmement unilatéral peut même provoquer l'agressivité des voisins en nourrissant la tentation de saisir une proie trop facile » (GP, p. 1094).

5. LA DISSUASION

5.1. Ainsi le désarmement unilatéral a peu de chances de sauvegarder la paix; et il risque de susciter d'autres maux, non moins graves que ceux dont il est censé nous préserver. Qu'en est-il de la *dissuasion?* Le phénomène et le terme qui le désigne sont récents: ils ont apparu après la dernière guerre mondiale, parallèlement au développement des armes nucléaires. Voici la définition qu'en donne le Concile: « Les armes scientifiques, il est vrai, n'ont pas été accumulées dans la seule intention d'être employées en temps de guerre. En effet, comme on estime que la puissance défensive de chaque camp dépend de la capacité foudroyante d'exercer des représailles, cette accumulation d'armes, qui s'aggrave d'année en année, sert d'une manière paradoxale à détourner des adversaires éventuels » (GS, n° 81/1). La dissuasion consiste donc à brandir la menace pour éviter de faire la guerre. C'est en quelque sorte l'application moderne du vieil adage: « Si vis pacem, para bellum ». Mais autrefois, la dissuasion était un risque calculé: celui qui menaçait prenait sérieusement en compte la possibilité de passer à l'action. Aujourd'hui, il fait tout pour n'avoir pas à exécuter sa menace, car cela lui vaudrait des représailles qu'il ne serait pas en état de supporter. De plus, la menace ne pouvait décourager autrefois qu'un adversaire qui se sentait plus faible; aujourd'hui, la puissance des armes nucléaires est telle que tout risque d'en être atteint est jugé comme inacceptable. Dès lors, même des Etats comme la France, l'Angleterre ou la Chine, dont l'armement atomique est beaucoup plus modeste que celui des Etats-Unis ou de l'Union soviétique, peuvent se sentir à l'abri d'une attaque nucléaire dans la mesure où ils seraient tout de même capables de porter la riposte sur le territoire de l'ennemi.

Voici comment les évêques américains décrivent le mécanisme de la dissuasion: « C'est précisément à cause de la nature destructrice des armes

nucléaires qu'ont été élaborées des stratégies que les générations précédentes auraient trouvées incompréhensibles. Aujourd'hui, des préparatifs militaires sont entrepris sur une vaste échelle et à un niveau élevé, mais l'objectif déclaré est de ne pas utiliser les armes produites. On profère des menaces qu'il serait suicidaire de mettre en œuvre. La clef de la sécurité ne réside plus seulement dans les secrets militaires, car dans certains cas la sécurité peut être mieux obtenue en faisant connaître publiquement à son adversaire les armes qu'on possède et les plans prévus pour leur utilisation» (DP, p. 736).

La politique de dissuasion consiste donc à se doter d'armements susceptibles de provoquer chez l'ennemi des destructions hors de proportion avec le bénéfice que celui-ci pourrait tirer d'une agression. On entoure ces armements d'une certaine publicité, destinée à faire peur à l'adversaire, tout en affirmant en même temps sa volonté de ne pas s'en servir à moins d'être attaqué.

5.2. Comment évaluer la politique de dissuasion, quant à son efficacité d'une part, quant à son admissibilité morale de l'autre?

Sur le premier point, le Concile déjà exprimait de sérieux doutes: «Quoi qu'il en soit de ce procédé de dissuasion, on doit néanmoins se convaincre que la course aux armements, à laquelle de nombreuses nations s'en remettent, ne constitue pas une voie sûre pour le ferme maintien de la paix et que le soi-disant équilibre qui en résulte n'est ni une paix stable, ni une paix véritable. Bien loin d'éliminer ainsi les causes de la guerre, on risque au contraire de les aggraver peu à peu. Tandis qu'on dépense des sommes fabuleuses dans la préparation d'armes toujours nouvelles, il devient impossible de porter suffisamment remède à tant de misères présentes de l'univers. Au lieu d'apaiser véritablement et radicalement les conflits entre nations, on répand plutôt la contagion à d'autres parties du monde» (GS, n° 81/2).

La politique de dissuasion est donc dangereuse dans la mesure même où elle implique la course aux armements, dont nous avons vu les graves conséquences, à la fois pour la sécurité des nations et pour leur bien-être. Pourtant, dix ans après *Pacem in terris,* le cardinal Roy faisait un constat relativement optimiste, assorti il est vrai de nombreuses réserves: «La guerre n'a pas éclaté. La dissuasion, l'équilibre de la terreur a joué étrangement un rôle régulateur. Mais pour toujours? Et le monde s'est facilement accommodé, comme autant d'abcès de fixation, des conflits localisés, même les plus longs et les plus sanglants, tel celui du Vietnam, pour faire la 'part du feu'... En même temps, la violence prolifère, comme substitut à la guerre totale et comme phénomène et concept collectif en

recherche de signification» (CP, pp. 34-35). La violence dans les rapports entre Etats et entre individus n'a donc pas diminué, elle a tout au plus changé de forme. Le cardinal Roy précisait: «Du fait des diverses dissuasions, les rapports entre Etats tendent à se stabiliser, au point que la société internationale devient une société bloquée. Les conflits qui ne peuvent plus avoir lieu entre Etats se transportent à l'intérieur de chacun d'eux. Ils y fermentent et provoquent des explosions et des crises d'une extrême gravité» (CP, p. 48). On peut ajouter que les grandes puissances, dans la mesure même où elles évitent de se faire directement la guerre, profitent des conflits locaux, internes aussi bien qu'externes, pour combattre en quelque sorte par personnes ou par nations interposées. Il n'est donc pas possible, à longue échéance, de s'en remettre à la politique de dissuasion, génératrice d'une paix précaire et trompeuse. Cela faisait écrire à Paul VI, à la fin de sa vie: «Si 'l'équilibre de la terreur' a pu et peut encore servir pour quelque temps à éviter le pire, penser que la course aux armements puisse se poursuivre ainsi indéfiniment, sans provoquer une catastrophe, serait une tragique illusion» (M 1978, p. 602). La conclusion s'impose. La voici, présentée par Jean Paul II: «La logique de la dissuasion nucléaire ne peut être considérée comme un objectif final ou un moyen adéquat et sûr pour sauvegarder la paix internationale» (Lettre aux scientifiques du 14 août 1982, citée DP, p. 741).

5.3. Si l'efficacité de la dissuasion en tant que moyen de préserver la paix se révèle ainsi plus que douteuse, qu'en est-il du point de vue moral? La réponse la plus claire à cette question a été donnée par Jean Paul II dans son message à la 2e session extraordinaire des Nations Unies: «Dans les conditions actuelles, une dissuasion basée sur l'équilibre, non certes comme une fin en soi mais comme une étape sur la voie d'un désarmement progressif, peut encore être jugée comme moralement acceptable. Toutefois, pour assurer la paix, il est indispensable de ne pas se contenter d'un minimum toujours grevé d'un réel danger d'explosion» (M 1982, p. 666).

Le Pape assortit donc son jugement de plusieurs réserves importantes. Tout d'abord, la dissuasion est moralement acceptable «dans les circonstances actuelles». Ces circonstances sont bien connues: d'un côté, risque grave d'un conflit mondial; de l'autre, absence de tout accord sérieux visant à limiter les armements, comme de toute instance internationale capable d'imposer le règlement pacifique des conflits. Il ne reste donc aux Etats, pour éviter la guerre, que la ressource de se menacer réciproquement de représailles inacceptables. En second lieu, la dissuasion doit être basée sur l'équilibre; par conséquent est condamnable la recherche de la

supériorité, qui met en mouvement la spirale de la course aux armements. Troisièmement, la dissuasion ne saurait être considérée comme une fin en soi ; elle ne peut être qu'un pis-aller, en attendant des progrès sur la voie du désarmement. Enfin, il faut être conscient du caractère précaire de la dissuasion et rechercher de meilleurs moyens d'assurer la paix.

Cette déclaration de Jean Paul II, quelque nuancée qu'elle soit, ne résoud pas, et de loin, tous les problèmes moraux liés à la dissuasion. Le principal de ces problèmes concerne le passage de la menace à l'utilisation des armes nucléaires. Il est bien présenté par les évêques français : « Certes, c'est pour n'avoir pas à faire la guerre qu'on veut se montrer capable de la faire. C'est encore servir la paix que de décourager l'adversaire en le contraignant à un commencement de sagesse par une crainte appropriée. La menace n'est pas l'emploi. C'est la base de la dissuasion et on l'oublie souvent en attribuant à la menace la même qualification morale qu'à l'emploi. Toutefois, l'on voit tout de suite le danger de la logique de la dissuasion. Pour ne pas laisser à l'agresseur éventuel des illusions sur la crédibilité de notre défense, il faut qu'on se montre résolu à passer à l'action si la dissuasion échoue. Or, la légitimité morale de ce passage à l'acte est plus que problématique » (GP, p. 1096). En d'autres termes, pour qu'un adversaire éventuel renonce à nous attaquer, il faut que nos armements présentent pour lui un risque réel. Il serait donc vain de le menacer sans affirmer du même coup notre volonté, le cas échéant, de mettre la menace à exécution. Le paradoxe de la dissuasion consiste ainsi en ce qu'on a d'autant plus de chances de ne pas devoir se servir de ses armes qu'on est plus décidé à le faire. On est donc obligé d'accepter par avance la possibilité – aussi minime soit-elle – d'être entraîné dans une guerre d'extermination. Est-ce moralement admissible ?

Ici, les réponses diffèrent. Il n'est pas sans intérêt de comparer notamment les textes des évêques français, allemands et américains. Ce sont les Français qui écartent le plus nettement la condamnation pure et simple de la dissuasion. Dès le début de leur document, ils déclarent qu'il n'est pas possible, pour sauvegarder la paix, de sacrifier d'autres valeurs tout aussi importantes, et qu'il n'y a pas, aujourd'hui, de défense crédible sans recours aux armes atomiques : « Faut-il, pour sauver la paix, aliéner notre liberté, notre dignité ? Peut-on envisager une défense qui se tienne au-dessous du seuil nucléaire ? » Ils n'essaient pas de résoudre le dilemme posé par le passage possible de la menace à l'usage de l'arme atomique : « L'immoralité de l'usage rend-elle immorale la menace ? Ce n'est pas évident. (...) Dans la situation de violence et de péché qui est celle du monde, les politiciens et les militaires ont un devoir de justice de désamorcer les chantages auxquels la nation pourrait être soumise. (...) Affronté à un choix entre deux maux quasiment imparables, la capitulation ou la

contre-menace... on choisit le moindre sans prétendre en faire un bien!» (GP, p. 1096).

Il est vrai que les évêques français proposent quelques limitations à la politique de dissuasion pour qu'elle soit moralement acceptable: il faut, disent-ils, «qu'il s'agisse seulement de défense; que l'on évite le surarmement (...); que toutes les précautions soient prises pour éviter une 'erreur' ou l'intervention d'un dément, d'un terroriste, etc; que la nation qui prend le risque de la dissuasion nucléaire poursuive par ailleurs une politique constructive en faveur de la paix» (GP, p. 1097). Ils sont conscients des limites et des risques de la dissuasion. Pourtant, à comparer leur texte à celui des Allemands et surtout à celui des Américains, on a l'impression qu'ils s'en accommodent avec une relative facilité.

Les pages des évêques allemands sur la dissuasion sont d'une autre densité: elles constituent un véritable «code moral» de la dissuasion. Partant de l'idée que l'objectif de la dissuasion est de prévenir la guerre, les évêques allemands demandent en premier lieu aux dirigeants politiques et militaires de «justifier comment et pourquoi cette stratégie est véritablement capable» d'atteindre cet objectif. «C'est seulement dans ces conditions, continuent-ils, qu'on peut accepter les énormes risques afférents en permanence aux armes nucléaires» (JP, p. 586). Ils formulent ensuite «des critères auxquels la dissuasion doit répondre si elle veut demeurer acceptable au plan éthique». Ces critères sont au nombre de trois: premièrement, les armements déjà existants ou projetés ne doivent pas accroître les risques de guerre; deuxièmement, il s'agit d'éviter le surarmement; troisièmement, «tous les moyens militaires doivent être compatibles avec les objectifs d'une limitation des armements, d'une réduction des armements et d'un désarmement efficaces et bilatéraux» (JP, p. 587). Chacun de ces points est développé et justifié. Malgré cela, on peut les trouver un peu abstraits. Non sans raison: les évêques allemands n'ont pas voulu entrer dans des problèmes techniques où ils ne se sentaient pas suffisamment compétents.

Cependant, en conclusion de cette partie de leur lettre, ils admettent que le respect des critères qu'ils viennent d'établir «n'offre pas (...) de garantie absolue que la dissuasion empêche la guerre de façon fiable». Dès lors ils posent la question de savoir ce qui se passerait si la dissuasion manquait son but: «Les armes qui doivent servir à la dissuasion, avec pour objectif d'empêcher la guerre, peuvent-elles encore être utilisées en respectant la proportionnalité des moyens?» Et ils répondent: «Il ne peut y avoir le moindre doute: l'utilisation des armes nucléaires ou d'autres moyens d'extermination de masse pour détruire les grandes agglomérations, ou d'autres cibles essentiellement civiles, ne peut être justifiée par rien. (...) Que cette possibilité existe cependant nous prouve que l'huma-

nité se trouve dans une impasse» (JP, p. 587). Le dilemme moral de la dissuasion, quelques précautions qu'on prenne, reste donc entier.

Au contraire des Français et des Allemands, les évêques américains s'engagent dans la discussion de certains points techniques et stratégiques. Ils commencent par discuter trois situations où l'usage des armes nucléaires leur paraît inadmissible ou du moins appelle de leur part de très sérieuses réserves. Il s'agit tout d'abord de la guerre contre la population civile. Se fondant sur la condamnation de la guerre totale par les Papes et le Concile (cf. notamment GS, n° 80), les évêques déclarent: «En aucune circonstance, les armes nucléaires ou d'autres instruments de destruction de masse ne peuvent être utilisés dans le but de détruire des agglomérations ou d'autres objectifs en majorité civils» (DP, p. 737). Le second point concerne le déclenchement de la guerre nucléaire, condamné aussi très sévèrement: «Nous n'entrevoyons aucune situation où le déclenchement délibéré d'une guerre nucléaire, quelque restreinte qu'elle soit, puisse moralement se justifier» (DP, p. 738). Enfin, les évêques américains expriment des doutes sur la possibilité d'une guerre atomique limitée, et ils affirment en conclusion: «Une réponse nucléaire à une attaque, soit conventionnelle, soit nucléaire, peut causer des destructions qui vont bien au-delà de la 'légitime défense'. Un tel emploi des armes nucléaires ne serait pas justifié» (DP, p. 739).

C'est ensuite seulement qu'est abordé le problème de la dissuasion à proprement parler. Les évêques commencent par indiquer leur position de principe: «Bien que nous reconnaissions la nécessité de la dissuasion, toutes les formes de dissuasion ne sont pas moralement acceptables» (DP, p. 742). Puis ils donnent quelques règles générales, qui se retrouvent partiellement dans les documents français et allemand: ainsi le refus du surarmement ou l'exigence de lier la dissuasion au désarmement. Enfin, ils examinent une série de propositions techniques, dont ils rejettent certaines et acceptent d'autres, visiblement dans le souci d'éliminer les formes de dissuasion les plus dangereuses. Ils concluent en ces termes: «Certains nous ont instamment demandé de condamner tous les aspects de la dissuasion nucléaire. (...) Bien qu'il existe des raisons poussant certains à condamner la confiance faite aux armes nucléaires en vue de la dissuasion, nous n'avons pas abouti à cette conclusion» (DP, p. 744).

La position des évêques américains n'échappe pas à une certaine contradiction. En déclarant qu'ils ne voient pas la possibilité de limiter l'utilisation des armes nucléaires, ils admettent *ipso facto* que toute guerre nucléaire aboutirait à une catastrophe moralement inacceptable. Par conséquent, il paraît un peu vain de distinguer les «bonnes» et les «mauvaises» méthodes de dissuasion. S'il n'est peut-être pas suffisant de dire, avec les Français, qu'en acceptant la dissuasion on choisit le moindre de

deux maux, on peut mettre en doute la valeur de jugements moraux portés sur tel ou tel des procédés techniques qui tous comportent le même risque d'anéantissement de millions d'êtres humains. En effet, le problème de la dissuasion se pose de façon globale, et les diverses modalités de riposte nucléaire envisagées par les stratèges ne le modifient pas fondamentalement, ainsi que le constatait Raymond Aron: «Dès lors que ces armes existent, la menace de les employer contribue à prévenir les guerres (au moins les grandes); mais la menace, même conditionnelle, de les employer n'en est pas moins monstrueuse puisque la mise à exécution le serait. Les doctrines des représailles graduées, l'emploi de ces armes contre les forces adverses, toutes les subtilités de la stratégie nucléaire ne résolvent pas le paradoxe, ils l'atténuent» (cité par R. Coste, *L'Eglise et la paix*, p. 92).

C'est finalement la position des évêques allemands qui circonscrit le mieux notre dilemme: en acceptant la dissuasion, on accepte un risque très grave. Ce risque, étant donné la situation où se trouve le monde, on ne peut pas le refuser. Mais il faut tout faire pour le diminuer, non en affinant les techniques de la dissuasion, mais en la rendant progressivement inutile. Ainsi on débouche sur le problème du désarmement.

6. LE DÉSARMEMENT MUTUEL

6.1. Le principe et les modalités essentielles du désarmement ont été définis par Jean XXIII: «La justice, la sagesse, le sens de l'humanité réclament (...) qu'on arrête la course aux armements; elles réclament la réduction parallèle et simultanée de l'armement existant dans différents pays, la proscription de l'arme atomique et enfin le désarmement dûment effectué d'un commun accord et accompagné de contrôles efficaces» (PT, n° 112).

Remarquons tout d'abord que, pour le Pape, le désarmement n'est ni une utopie ni un luxe, mais une nécessité, l'alternative étant le risque d'autodestruction de l'humanité. Jean Paul II affirmera avec force: «Je suis, en fait, profondément convaincu qu'à la lumière des conséquences d'une guerre nucléaire, qui scientifiquement peut être considérée comme certaine, le seul choix moralement et humainement valable est la réduction des armements nucléaires, dans l'attente de leur élimination complète» (*Angelus* du 13 décembre 1981, cité DP, p. 739 n° 70).

Pacem in terris énumère ensuite les conditions d'un véritable désarmement, qui réapparaîtront, avec des nuances plus ou moins marquées, dans de nombreux textes ultérieurs. En premier lieu, le désarmement doit être

« effectué d'un commun accord ». L'Eglise, nous l'avons vu, refuse l'idée d'un désarmement unilatéral et demande qu'il soit négocié et convenu entre les parties en présence. Jean Paul II réaffirmera sa « confiance dans la force des négociations loyales pour parvenir à des solutions justes et équitables » (M 1982, p. 666). Deuxièmement, le désarmement doit être progressif. Jean XXIII en énumère les différentes étapes: arrêt de la course aux armements, réduction des armements, proscription de l'arme atomique, puis seulement désarmement à proprement parler. Jean Paul II insistera sur la première étape: il demande avant tout de « renverser la tendance actuelle de la course aux armements » (M 1982, p. 667), ce qui lui paraît constituer un pas indispensable et essentiel sur la voie d'un désarmement total. Troisièmement, il faut que le désarmement soit « parallèle et simultané », de façon qu'à aucun moment il n'avantage l'une des parties. Le Saint-Siège précisera ultérieurement ce point: « Le désarmement doit être conçu de telle sorte que la sécurité qui en résulte soit au moins égale à celle qu'assure la situation actuelle » (M 1976, p. 606). Quatrièmement, le désarmement doit être « accompagné de contrôles efficaces ». On sait qu'il s'agit là du point le plus difficile dans toutes les négociations sur le désarmement: malgré les progrès des moyens d'inspection, les Etats, et spécialement l'Union soviétique, refusent tout contrôle qui violerait à leurs yeux leur souveraineté nationale. Pourtant, sans contrôle, le désarmement n'est pas concevable. Jean Paul II y revient avec insistance: il réclame, à la fin du processus qui commencerait par un « renversement de tendance », « un désarmement total, mutuel, et entouré de telles garanties d'un contrôle effectif qu'elles donnent à tous la confiance et la sécurité nécessaire » (M 1982, p. 664).

6.2. Mais la confiance ne naîtra pas des meilleurs traités si elle ne les inspire au préalable. Le « renversement de tendance » à l'accroissement des armements n'est possible que si l'on renverse parallèlement la tendance à l'accroissement de l'hostilité et de la peur entre les gouvernements et les nations. Jean XXIII en était déjà bien conscient: « L'arrêt de l'accroissement du potentiel militaire, la diminution effective des armements et – à plus forte raison – leur suppression, sont choses irréalisables ou presque sans un désarmement intégral qui atteigne aussi les âmes: il faut s'employer unanimement et sincèrement à y faire disparaître la peur et la psychose de guerre. Cela suppose qu'à l'axiome qui veut que la paix résulte de l'équilibre des armements, on substitue le principe que la vraie paix ne peut s'édifier que dans la confiance mutuelle » (PT, n° 113).

Désarmer les esprits, instaurer un climat de confiance; ces thèmes ont été repris avec insistance par Paul VI: « Le problème du désarmement est

substantiellement un problème de confiance mutuelle. Il serait donc vain, pour une grande part, de chercher des solutions possibles aux aspects techniques du désarmement si l'on ne réussit pas à guérir à la racine la situation qui sert d'humus à la prolifération des armements» (M 1978, p. 602). Il s'agit en quelque sorte de créer une dynamique de la paix opposée à celle de la guerre, le climat de confiance créant les conditions propres aux premiers pas vers le désarmement, et le désarmement favorisant la confiance: «La détente, entendue dans son sens authentique, c'est-à-dire fondée sur une volonté éprouvée de respect mutuel, conditionne la mise en route d'un véritable processus de désarmement. A leur tour, les mesures de désarmement, équilibré et opportunément contrôlé, aident la détente à progresser et à s'affermir» (M 1978, p. 603).

Mais pour que la détente et la confiance soient possibles, il faut plus que de la bonne volonté; il faut s'attaquer aux causes profondes de l'hostilité entre les hommes. Il faut, dira Jean Paul II, mener «une lutte parallèle sur deux fronts: d'une part, une lutte immédiate et urgente des gouvernements pour réduire progressivement et équitablement les armements, d'autre part, une lutte plus patiente, mais non moins nécessaire, au niveau de la conscience des peuples pour s'en prendre à la cause éthique de l'insécurité, génératrice de violence, à savoir les inégalités matérielles et spirituelles de notre monde» (M 1982, p. 667). En effet, les causes de la course aux armements sont avant tout de nature morale: «La production et la possession d'armements sont la conséquence d'une crise éthique qui ronge la société dans toutes ses dimensions, politique, sociale et économique. La paix (...) est le résultat du respect des principes éthiques. Le vrai désarmement, celui qui garantira la paix entre les peuples, n'adviendra qu'avec la résolution de cette crise éthique. De sorte que si les efforts de réduction des armements, puis de désarmement total, ne sont pas accompagnés parallèlement d'un redressement éthique, ils sont voués d'avance à l'échec» (M 1982, p. 667).

7. LA PAIX

7.1. «La paix est le résultat du respect des principes éthiques»: cette affirmation de Jean Paul II nous amène à voir de plus près la nature de la paix. Dans le préambule de son encyclique, adressée pourtant non seulement aux chrétiens, mais «à tous les hommes de bonne volonté», Jean XXIII n'hésitait pas à affirmer: «La paix sur la terre, objet du profond désir de l'humanité de tous les temps, ne peut se fonder ni s'affermir que dans le respect absolu de l'ordre établi par Dieu» (PT, n° 1).

Quel est cet ordre? Tout au long de son texte, le Pape en donne la traduction concrète, étudiant successivement les relations entre individus, entre citoyens et pouvoirs publics, entre Etats, enfin entre individus et communautés politiques d'une part et communauté mondiale de l'autre. Puis, élargissant la formule initiale, il donne une définition devenue célèbre de la paix: «La paix n'est qu'un mot vide de sens si elle n'est pas fondée sur l'*ordre* dont Nous avons, avec une fervente espérance, esquissé dans cette encyclique les lignes essentielles; ordre qui repose sur la vérité, se construit selon la justice, reçoit de la charité sa vie et sa plénitude, et enfin s'exprime efficacement dans la liberté» (PT, n° 167).

Vérité, justice, charité, liberté: n'est-ce pas trop demander aux hommes avides de pouvoir et impliqués dans de multiples déterminismes politiques, économiques, sociaux? Les évêques français reprendront trois de ces quatre termes, remplaçant pudiquement le quatrième, «charité», par «solidarité» (GP, p.1099). Le Concile, pourtant, renchérissait sur Jean XXIII, employant non «charité», mais «amour» (*amor* dans le texte latin), sans doute pour éviter toute interprétation minimaliste de son texte: «La ferme volonté de respecter les autres hommes et les autres peuples ainsi que leur dignité, la pratique assidue de la fraternité sont absolument indispensables à la construction de la paix. Ainsi la paix est-elle le fruit de l'amour qui va bien au-delà de ce que la justice peut apporter» (GS, n° 78/2).

Mais c'est bien à la justice que le Concile associe tout d'abord la paix: «La paix n'est pas une simple absence de guerre et elle ne se borne pas seulement à assurer l'équilibre des forces adverses; elle ne provient pas non plus d'une domination despotique, mais c'est en toute vérité qu'on la définit comme œuvre de justice» (GS, n° 78/1). Les derniers mots font allusion à ce texte du prophète Isaïe: «Le fruit de la justice sera la paix (Vulgate: 'Et erit opus justitiæ pax'), et l'effet de la justice, repos et sécurité à jamais» (Is 32, 17).

Justice, amour: ces deux mots-clés de la définition conciliaire de la paix peuvent nous servir de guides dans l'analyse d'autres textes de l'Eglise. En effet, les réflexions des Papes et des évêques sur la paix s'organisent autour de ces deux thèmes: d'une part, transformation de la vie collective de l'humanité, visant à éliminer les sources de conflit; d'autre part, changement des mentalités, conduisant à la reconnaissance de l'autre non seulement comme un égal, mais comme un frère.

7.2. «La paix est le fruit de la justice»: cette affirmation se retrouve dans de nombreux documents, et notamment dans la lettre des évêques allemands, intitulée d'ailleurs *La justice construit la paix*. Mais comme

Jean XXIII à propos de l'ordre, les auteurs de cette lettre ne se limitent pas à parler de la justice humaine : « La paix est le fruit de la justice. Là où les hommes, dans leur vie, respectent les droits de Dieu, là sont engendrées les 'situations juridiques' dans lesquelles est réglée la coexistence des hommes dans la paix » (JP, p. 581).

Si la paix est le fruit de la justice, il faut combattre l'injustice pour établir la paix ; en d'autres termes, il faut défendre les droits de l'homme. Dans son discours à l'ONU, Jean Paul II analyse les différentes atteintes aux droits de l'homme, qui sont autant de menaces pour la paix. Il les groupe en deux catégories, les mêmes auxquelles il fera allusion lorsqu'il parlera, à propos du désarmement, des « inégalités matérielles et spirituelles de notre monde » (cf.ci-dessus 6.2.) : d'une part, les disparités criantes dans la distribution des biens matériels entre individus, classes sociales et pays ; d'autre part, « les diverses formes d'injustice au niveau de l'esprit ». Il explicite ainsi ce qu'il entend par ces dernières : « On peut en effet blesser l'homme dans son rapport intérieur à la vérité, dans sa conscience, dans ses convictions les plus personnelles, dans sa conception du monde, dans sa foi religieuse, de même que dans le domaine de ce qu'on appelle les libertés civiles où est attribuée une place capitale à l'égalité des droits, sans discrimination fondée sur l'origine, la race, le sexe, la nationalité, la confession religieuse, les convictions politiques et autres » (D 1979, p. 39). Vérité, liberté : leur lien indissoluble avec la justice nous renvoie à la définition de la paix par Jean XXIII.

7.3. Comment lutter contre ces injustices ? Un combat violent manquerait le but final, qui est la paix ; inversement, les manifestations pacifistes sacrifient trop facilement la justice au désir d'une paix à tout prix. Jean Paul II reconnaît à la fois les vertus et les ambiguïtés du pacifisme : « Un peu partout, des mouvements pour la paix se sont développés. En plusieurs pays, ces mouvements, devenus extrêmement populaires, sont soutenus par une partie croissante de citoyens, de couches sociales différentes, de tous âges et de formations diverses, spécialement de jeunes. Les fondements idéologiques de ces mouvements sont multiples. Leurs projets, leurs propositions, leurs politiques varient grandement et peuvent maintes fois prêter le flanc à des instrumentalisations partisanes. Mais au-delà de ces divergences de formes, il y a un désir de paix, profond et sincère » (M 1982, pp. 665-666). Pourtant, une année et demie plus tard, sans doute devant le danger d'un noyautage du pacifisme par le bloc de l'Est, le même Jean Paul II devient beaucoup plus critique, accentuant la nécessaire part de la justice dans l'établissement d'une paix véritable : « Même si la dictature et le totalitarisme étouffent pour un temps la

plainte des humains exploités et opprimés, le juste garde la conviction que rien ne peut justifier cette violation des droits de l'homme ; il a le courage de plaider pour les autres et il refuse de capituler devant l'injustice, de se compromettre avec elle ; et même, si paradoxal que cela paraisse, celui qui veut profondément la paix rejette tout pacifisme qui serait de la lâcheté ou la simple préservation de la tranquillité » (MP 1984, p. 69). La dernière phrase ne manque pas d'une certaine ambiguïté : faut-il comprendre que tout pacifisme est à rejeter parce qu'il est de la lâcheté, ou qu'il convient de rejeter le pacifisme dans la mesure où il serait de la lâcheté ? C'est probablement la seconde interprétation qui est la bonne ; il n'empêche qu'on est frappé par la disparition de toute appréciation positive du pacifisme.

7.4. Plutôt que le pacifisme, qui est toujours, quelle que soit son inspiration, une renonciation unilatérale à la résistance, l'Eglise prêche le dialogue. Les évêques français en marquent fortement à la fois la nécessité et le caractère problématique : « L'Eglise a conscience des limites du dialogue. Et même de son ambiguïté. Cependant, elle le réclame et elle y encourage positivement en participant elle-même aux rencontres internationales à Helsinki et à Belgrade par exemple. Simplement, elle demande qu'on sache les enjeux et les limites. Certains sont tentés d'ironiser sur ce dialogue ambigu... Mais si l'on admet une dissuasion 'de détresse' pour une situation de détresse, ne doit-on pas admettre aussi un dialogue de détresse ? » (GP, pp. 1098-99). Sur un ton beaucoup plus engagé, les évêques allemands condamnent le refus du dialogue : « Quiconque ne fait pas les démarches possibles et donc nécessaires vers la paix, quiconque ne sonde pas les chances de coopération et dénie aux autres gouvernements et aux autres peuples par principe toute capacité de s'ouvrir en direction d'une solution pacifique des conflits, ne laisse pas seulement passer une occasion de diminuer la violence ; il se rend également coupable envers l'avenir des vivants et des générations futures, compte tenu de la situation menaçante dans laquelle se trouve notre monde » (JP, p. 589).

Jean Paul II a consacré son message pour la Journée de la paix de l'année dernière au « dialogue pour la paix ». Mais, fidèle à sa ligne de pensée, ici encore il associe nettement la paix à la justice : « Si l'injustice sous toutes ses formes est la première source de la violence et de la guerre, il va de soi que, d'une façon générale, le dialogue pour la paix est indissociable du *dialogue pour la justice,* en faveur des peuples qui souffrent frustration et domination de la part des autres » (MP 1983, p. 70).

Vision utopique et idéale, dira-t-on une fois de plus. Si, durant les vingt ans qui se sont écoulés depuis la publication de *Pacem in terris,* on n'a pas fait le premier pas vers le désarmement et la prévention de la guerre par d'autres moyens que la dissuasion nucléaire, peut-on raisonnablement demander qu'on aille au-delà et qu'on négocie sur la justice et les droits de l'homme? Pourtant, Jean XXIII déjà ne se berçait pas d'illusions: il savait que les conditions de la paix présentées dans son encyclique étaient difficiles à réaliser, que le chemin était long et la tâche immense. Mais il ne manquait pas de relever les «signes des temps» qui constituaient à la fois des défis et des encouragements à l'action. Ainsi, pour ne citer qu'un exemple, en conclusion du chapitre concernant la communauté mondiale, il insistait sur la *Déclaration universelle des droits de l'homme,* la considérant «comme un pas vers l'établissement d'une organisation juridico-politique de la communauté mondiale» (PT, n° 144). Et, sans surestimer les possibilités de l'Organisation des Nations Unies, il souhaitait qu'elle «puisse de plus en plus adapter ses structures et ses moyens d'action à l'étendue et à la haute valeur de sa mission» (PT, n°145).

Cet appui critique à l'ONU, toujours associé d'ailleurs à des propositions de réforme, les Papes suivants, Paul VI et Jean Paul II, l'ont fermement renouvelé par leurs interventions personnelles de 1965 et de 1979 comme par des messages adressés à l'Organisation, notamment à l'occasion de ses délibérations sur le désarmement.

7.5. Mais les solutions proposées par l'Eglise au problème de la guerre et de la paix ne sont pas purement institutionnelles. En effet, il ne suffit pas de réformer les organisations mondiales ou de conclure des accords internationaux pour instaurer automatiquement la paix; il faut encore que les relations entre les hommes, à quelque niveau que ce soit, cessent d'être dominées par la volonté de puissance, la peur et la haine. Le renouvellement des structures doit aller de pair avec celui des mentalités, comme le remarquait en 1973 le cardinal Roy: «Si l'on s'en tient exclusivement aux choses, c'est-à-dire aux déterminismes et aux structures, aux comportements, à l'équilibre des forces en présence, la paix échappe aux prises de l'homme et on aboutit à un effet démobilisateur. Si l'on s'en tient uniquement, au contraire, aux sources psychologiques, affectives et spirituelles de l'homme, en omettant la médiation des lois économiques, monétaires et diplomatiques, on se condamne aux bonnes intentions d'un pacifisme sentimental qui risque, une fois de plus, en la privant de ses racines scientifiques et sociologiques, de discréditer la cause de la paix» (CP, p. 53).

Toujours est-il qu'à côté de la justice qui, nous l'avons vu, implique le droit à la vérité et à la liberté, il ne faut pas oublier l'amour. Ainsi, au-delà de leur insistance sur les nécessaires transformations politiques, économiques et sociales, au-delà de leurs appels au dialogue, les Papes et les évêques n'ont cessé de prêcher la « conversion des cœurs ». Dans *Pacem in terris,* Jean XXIII rappelait, appliquant à la vie personnelle de chacun ce qu'il avait dit de la paix en général dans le préambule : « La paix ne saurait régner entre les hommes, si elle ne règne pas d'abord en chacun d'eux, c'est-à-dire si chacun n'observe en lui-même l'ordre voulu par Dieu » (PT, n° 165). Et Jean Paul II a intitulé son message pour la Journée de la paix de cette année *D'un cœur nouveau naît la paix.* Il y déclare notamment : « La guerre prend naissance dans le cœur de l'homme. C'est l'homme qui tue et non pas son épée ou, aujourd'hui, ses missiles. » Par conséquent, « c'est le cœur de l'homme qu'il faut renouveler, pour renouveler les systèmes, les institutions, les méthodes » (MP 1984, pp. 67-68).

L'appel à la « conversion des cœurs » s'adresse en premier lieu aux chrétiens. Comment cette conversion pourra-t-elle contribuer à la paix ? Pour pacifier les autres, la première condition c'est d'être en paix avec soi-même : apaiser ses passions, ses désirs de pouvoir, d'avoir, de plaisir, ses pulsions de mort. Cet apaisement est-il possible ? « La paix intégrale, disent les évêques français, est harmonie de l'homme avec lui-même, avec le monde, avec les autres et avec Dieu. Cette paix véritable peut-elle régner dans ce monde qui est le nôtre ? Comme la non-violence totale, elle ne se rencontre à ce degré de plénitude que dans le cœur des saints comme François d'Assise, par exemple. Mais ces témoins appellent tous les hommes à préparer le retour du Prince de la paix qui seul pourra établir toute justice » (GP, p. 1100). La difficulté d'atteindre une véritable paix intérieure ne dispense pas le chrétien de contribuer, par son attitude personnelle, à la cause de la paix. Voici comment les évêques américains voient son rôle : « Parce que nous avons reçu en don la paix de Dieu dans le Christ ressuscité, nous sommes appelés à être nous-mêmes en paix et à être des artisans de paix dans notre monde. En tant que disciples et enfants de Dieu, nous avons pour tâche de rendre visibles, en un monde où la violence et l'hostilité sont trop souvent la règle, le pardon, la justice, la miséricorde et l'amour de Dieu » (DP, p. 725). Les évêques allemands font écho à leurs frères d'outre-Atlantique, mais en insistant sur les deux faces du problème, résistance au mal et refus de la violence : « Ce qui est demandé (aux chrétiens), c'est un amour créateur qui, même dans la résistance contre l'injustice, reste exempt de haine et de volonté de vengeance, et qui s'efforce avant tout de surmonter le mal à la racine. Cet amour cherchera de toutes ses forces et sans se lasser à gagner l'adversaire à la cause de la paix, à découvrir des solutions aux conflits exemptes

de violence, et à ouvrir des espaces de coopération. C'est ainsi que sera brisé le cercle infernal de la violence, que seront abolis l'agressivité et l'affrontement» (JP, p. 573).

8. LES ATTITUDES INDIVIDUELLES: SERVICE MILITAIRE ET OBJECTION DE CONSCIENCE

8.1. Les principes qu'on vient d'évoquer ne donnent pas au chrétien de recettes toutes faites pour son attitude dans telles circonstances concrètes. Le problème se pose particulièrement à propos du service militaire: le chrétien peut, en toute conscience, accepter ou refuser de porter les armes. Le Concile a clairement affirmé la légitimité des deux options. Il demande ainsi un statut juridique pour les objecteurs de conscience: «Il semble (...) équitable que des lois pourvoient avec humanité au cas de ceux qui, pour des motifs de conscience, refusent l'emploi des armes, pourvu qu'ils acceptent cependant de servir sous une autre forme la communauté humaine» (GS, n° 79/3). Il y a donc deux conditions à cette reconnaissance en droit. Tout d'abord, le refus de porter les armes doit être justifié par des «motifs de conscience»; il ne peut donc pas résulter de simples convenances personnelles. Ensuite, ceux qui refusent le service armé doivent accepter de servir la communauté par d'autres moyens.

Mais, bien entendu, l'objection de conscience ne saurait être érigée en principe ni même être considérée comme moralement supérieure au service militaire. Du moment qu'est reconnu aux Etats le droit de légitime défense, l'armée reste une institution nécessaire et ses membres remplissent un devoir civique important: «Quant à ceux qui se vouent au service de la patrie dans la vie militaire, qu'ils se considèrent eux aussi comme les serviteurs de la sécurité et de la liberté des peuples; s'ils s'acquittent correctement de leur tâche, ils concourent vraiment au maintien de la paix» (GS, n° 79/5). L'opinion positive du Concile est, ici encore, assortie d'une condition: «s'ils s'acquittent correctement de leur tâche». La guerre ne libère pas plus les individus que les Etats des exigences morales. On pense aux paroles de saint Jean-Baptiste aux soldats: «Ne molestez personne, n'extorquez rien, et contentez-vous de votre solde» (Lc 3, 14).

8.2. Le problème a été repris par les évêques américains comme par les évêques allemands. Les premiers affirment d'abord la liberté, au point de vue moral, de l'option pour ou contre le service militaire: «Le chrétien

n'a d'autre choix que de défendre la paix, bien comprise, contre l'agression. C'est là un devoir inaliénable. C'est *la manière* de défendre la paix qui autorise des options morales. Nous soulignons ce principe parce que nous remarquons une profonde incompréhension aussi bien à l'égard de ceux qui refusent de porter les armes que de ceux qui les portent. Dans l'une et l'autre tradition, on trouve de multiples exemples d'exceptionnel courage, des exemples dont le monde continue d'avoir besoin» (DP, p. 727).

Toutefois, les évêques américains mettent plus de chaleur et de conviction que le Concile à défendre l'objection de conscience: «Nous voyons de nombreuses personnes profondément sincères qui, loin d'être indifférentes et apathiques devant les maux du monde, estiment en conscience que c'est en refusant de porter les armes qu'elles défendent le mieux la vraie paix. Parfois, ce qui les motive, c'est la manière dont elles comprennent l'Evangile, la vie et la mort de Jésus interdisant toute violence. Parfois encore, c'est la volonté de donner l'exemple personnel d'une attitude de tolérance chrétienne, une attitude positive, constructive à l'égard de la réconciliation pleine d'amour avec son ennemi. Dans d'autres cas, on s'engage dans une 'non-violence active', c'est-à-dire dans une résistance destinée à faire obstacle à l'agression ou à rendre inefficace toute oppression tentée par la force des armes. Aucun gouvernement, et assurément aucun chrétien, n'a le droit de penser que ces gens sont de simples pions manœuvrés par des forces de conspiration, ou sont coupables de lâcheté» (DP, pp. 727-728). Se souvenant sans doute des problèmes posés à la conscience de beaucoup de leurs compatriotes par la guerre du Vietnam, les évêques américains vont plus loin, affirmant leur soutien «à l'objection de conscience sélective en ce qui concerne la participation à une guerre particulière, soit à cause des but visés, soit à cause des moyens utilisés». Et ils ajoutent: «L'objection de conscience sélective est pour nous une conclusion morale que l'on peut valablement faire découler de la doctrine classique des principes de la guerre juste» (DP, p. 749). Ils ne contestent pas pour autant la légitimité du service armé: «La doctrine catholique ne remet pas en question le droit que possède en principe un gouvernement d'exiger que ses citoyens fassent leur service militaire, à condition que le gouvernement prouve sa nécessité. Un citoyen ne saurait repousser sans plus la décision prise en conscience par son pays d'appeler ses citoyens à des actes de 'légitime défense'. En outre, le rôle des citoyens chrétiens dans l'armée est un service pour le bien commun et un exercice de la vertu de patriotisme, aussi longtemps qu'ils remplissent ce rôle dans le cadre de normes morales bien définies» (DP, p. 749).

8.3. Les évêques allemands affirment, eux aussi, la légitimité du service armé. Après avoir cité le texte du Concile reproduit ci-dessus, ils conti-

nuent: «Dans la mesure où la politique de sécurité poursuit des buts éthiquement licites, et même obligatoires – prévention de la guerre, défense des valeurs morales et politiques contre une menace totalitaire, recherche du désarmement – et qu'elle recourt pour ce faire à des méthodes et moyens acceptables sur le plan éthique, le service accompli par le soldat est indispensable et moralement justifié» (JP, p. 593).

Les conditions posées par les évêques allemands à la légitimité morale du service militaire sont plus restrictives que celles du Concile. Il est vrai que celui-ci condamnait l'agression et la guerre totale (cf. GS, nos 79/4 et 80); mais il n'en faisait pas explicitement des conditions de refus du service armé. Pour les évêques allemands, ce service ne se justifie qu'au cas où ses buts et ses moyens sont moralement acceptables. Auraient-ils jugé légitime, ou même obligatoire, le refus de servir dans l'armée nazie, qui manifestement poursuivait des buts d'agression et s'attaquait volontairement aux populations civiles? On préfère parfois n'avoir pas à se prononcer sur le passé...

Quant au service civil, les évêques allemands ne le considèrent pas comme un simple pis-aller, justifiable sous certaines conditions; ils lui attribuent une valeur sociale au moins égale à celle du service militaire: «Ceux qui, devant le dilemme engendré par la sauvegarde de la paix, refusent pour des raisons de conscience d'accomplir leur service militaire et accomplissent un service civil, travaillent aussi pour la paix, et ceci surtout s'ils donnent des impulsions créatrices, par exemple par leur action en faveur des personnes désavantagées et des groupes marginaux de la société» (JP, p. 593).

Mais l'originalité des évêques allemands consiste à montrer l'envers du problème, à savoir les difficultés morales inhérentes à chacun des deux choix. Celui qui choisit le service militaire ne saurait souhaiter la guerre: «Le soldat qui sert la sauvegarde de la paix, doit supporter la tension résultant du fait qu'il s'arme au nom de l'Etat, se prépare au combat, et apprend à faire ce qu'il espère ne jamais devoir accomplir, parce qu'il ne veut rien de façon plus résolue que de sauvegarder la paix sans recourir à la force, et résoudre les conflits par la voie de négociations» (JP, p. 593). Mais celui qui choisit le service civil sait qu'il ne peut le faire que parce que d'autres font un choix différent: «Quiconque refuse d'accomplir son service militaire pour des raisons de conscience n'en doit pas moins vivre avec une autre tension: si tous suivaient son exemple, il en résulterait un vide de pouvoir qui pourrait conduire à un chantage politique, ce qu'il ne veut assurément pas. De plus: le service accompli par le soldat, et qu'il ne peut accomplir lui-même, rend possible, dans certaines conditions, précisément la solution pacifique des conflits en faveur de laquelle il milite dans la liberté, et peut-être manifeste» (ibid.).

9. CONCLUSION

9.1. Par l'exemple des différentes attitudes possibles face au service militaire, mieux que par des raisonnements théoriques, on voit qu'il n'y a pas de réponse chrétienne simple et univoque au problème de la guerre et de la paix. Il y a des principes intangibles: le chrétien ne peut accepter la guerre comme moyen normal de résoudre les conflits politiques; il ne peut accepter n'importe quelle manière de conduire la guerre; il ne peut accepter qu'avec angoisse, comme une solution de détresse provisoire, le principe de la dissuasion nucléaire. Le chrétien doit s'engager en faveur du désarmement: non seulement du désarmement des Etats, mais aussi de celui des mentalités et des consciences. Il doit travailler à la fois pour la justice et pour la paix; il ne saurait abandonner ses frères affamés et opprimés, mais il ne saurait davantage provoquer à plus de violence ceux qui les affament et les oppriment. Il doit croire dans les vertus du dialogue, malgré ses difficultés, ses lenteurs et ses échecs. Et il doit, avant tout, purifier constamment son cœur des ressentiments, du mépris des autres, de la volonté de domination qui s'y enracinent toujours à nouveau.

A partir de là, le choix du chrétien est libre: la guerre juste ou la non-violence; la dissuasion ou le refus total de l'arme nucléaire; le dialogue en position de force ou le pacifisme; le service militaire ou l'objection de conscience. Mais quoi qu'il choisisse, il doit se rendre compte des conséquences de son choix; il doit être conscient surtout qu'il n'y a pas de solution idéale qui le mette à l'abri des erreurs et des dangers; et il n'a pas le droit de condamner ceux qui, en conscience, font un choix différent du sien.

9.2. C'est à ce stade que l'auteur de ce travail se permettra de dire ses propres options. Elles s'expliquent en bonne partie par son passé. Lorsqu'on a vécu, dans un pays d'Europe de l'Est, l'occupation allemande et la prise du pouvoir par les communistes; lorsqu'on sait, sinon par sa propre expérience du moins par celle de ses proches, ce qu'est l'univers concentrationnaire nazi et le goulag soviétique; lorsqu'on a assisté, terrorisé et impuissant, au massacre de millions de juifs; lorsqu'on a passé son enfance dans une région où l'Eglise uniate, jadis majoritaire, a été anéantie et où le culte romain a cessé faute de prêtres; lorsqu'on sait ce qu'est la faim et l'oppression des consciences; lorsqu'on a fait toutes ces expériences-là, on ne peut pas opter pour la non-violence totale, ni pour le refus de l'armement, ni pour le pacifisme, ni pour l'objection de conscience. Le

combat à mains nues contre la tyrannie totalitaire est trop inégal pour être efficace, et il n'est pas permis de renoncer à défendre la liberté des autres lorsqu'on en a les moyens.

Il est vrai que les ruines de Varsovie et de tant d'autres villes d'Europe – pour ne rien dire de celles d'Hiroshima et de Nagasaki – font réfléchir, surtout quand on sait qu'une prochaine guerre mondiale serait infiniment plus atroce que la précédente. Mais lorsqu'on se trouve face à un adversaire pour qui seuls comptent les rapports de force, il faut être fort pour le faire reculer. Cela n'exclut ni la négociation, ni la résistance non violente. Mais cela permet de négocier sans illusions et de prendre parfois le risque d'opposer la force à la force.

En somme, il s'agit de refuser l'alternative: «le goulag ou la mort nucléaire». Ainsi que le dit André Glucksmann, «puisqu'il existe des paix totalitaires aussi sales que la sale guerre nucléaire, nous ne saurions lucidement fuir la seconde pour les premières» (*Le Monde,* 1er décembre 1983). Mais aussi, inversement: nous ne saurions provoquer la seconde à force de vouloir éviter les premières.

Que nous reste-t-il alors? Avancer lucidement, prudemment, mais avec confiance sur une crête étroite entre deux précipices. Etre conscients, d'une part, que nous ne pouvons éviter tous les risques ni résoudre tous les problèmes; «que la paix, dans le temps de ce monde, restera toujours menacée et que la présence du Royaume de Dieu ne sera jamais réalisée totalement» (JP, p. 581). Mais nous souvenir, d'autre part, avec Jean XXIII, que vouloir sauver à la fois la liberté et la paix est «une entreprise trop sublime et trop élevée, pour que sa réalisation soit au pouvoir de l'homme laissé à ses propres forces, fût-il par ailleurs animé de la plus louable bonne volonté»; que, «pour que la société humaine présente avec la plus parfaite fidélité l'image du Royaume de Dieu, le secours d'en-haut est absolument nécessaire» (PT, n° 168).

Fribourg 1984 ZYGMUNT MARZYS

BIBLIOGRAPHIE

(Documents et ouvrages cités)

JEAN XXIII. – *Pacem in terris:* la paix entre les nations, fondée sur la vérité, la justice, la charité, la liberté. Encyclique du 11 avril 1963. Introduction de Lucien Guissard. Paris, Ed. du Centurion, 1963. (PT)

VATICAN II. – Constitution pastorale *Gaudium et spes:* l'Eglise et le monde de ce temps. Traduction élaborée par les soins de l'Episcopat français. Introduction, notes et index analytique par l'Action populaire. Paris, Spes, 1966. (GS)

PAUL VI. – *L'allocution prononcée au palais des Nations Unies.* DC (= Documentation catholique) n° 1457, 17 octobre 1965, pp. 1730-1738. (D 1965)

ROY Maurice, cardinal. – *Construire la paix.* Lettre à Paul VI et réflexions à l'occasion du dixième anniversaire de l'encyclique « Pacem in terris », 11 avril 1963 – 11 avril 1973, avec une déclaration de Paul VI. Présentation de Mgr Jacques Ménager. Paris, Ed. du Centurion, 1973. (CP)

Le Saint-Siège et le désarmement général. Document destiné au Comité spécial pour l'étude du rôle de l'Organisation des Nations Unies dans la question du désarmement. DC n° 1701, 4 juillet 1976, pp. 604-610. (M 1976)

PAUL VI. – *Message à la conférence de L'ONU sur le désarmement.* DC n° 1745, 2 juillet 1978, pp. 601-604. (M 1978)

JEAN PAUL II. – *Discours à l'ONU, 2 octobre 1979.* Présentation de Jean Potin. Paris, Ed. du Centurion, 1979 (D 1979)

JEAN PAUL II. – *Message à la IIe session extraordinaire des Nations Unies.* DC n° 1833, 4 juillet 1982, pp. 663-667. (M 1982)

JEAN PAUL II. – *Le dialogue pour la paix, un défi pour notre temps.* Message pour la Journée de la paix – 1er janvier 1983. DC n° 1844, 16 janvier 1983, pp. 67-71. (MP 1983)

L'anniversaire de « Pacem in terris » et de « Populorum progressio ». Lettre de Jean Paul II à Mgr Manfredini et intervention du cardinal Casaroli. DC n° 1853, 5 juin 1983, pp. 551-555. (APT)

La justice construit la paix. Lettre pastorale des évêques d'Allemagne fédérale. DC n° 1853, 5 juin 1983, pp. 568-594. (JP)

Le défi de la paix: la promesse de Dieu et notre réponse. Lettre pastorale des évêques américains. DC n° 1856, 24 juillet 1983, pp. 715-762. (DP)

Gagner la paix. Document de la Conférence épiscopale française. DC n° 1863, 4 décembre 1983, pp. 1093-1101. (GP)

CASAROLI, Agostino, cardinal. – *Le Saint-Siège, le désarmement et la paix.* Discours à l'Université de San Francisco (18 novembre 1983). DC n° 1867, 5 février 1984, pp. 151-157. (D 1983)

JEAN PAUL II. – *D'un cœur nouveau naît la paix.* Message pour la Journée de la paix – 1er janvier 1984. DC n° 1866, 15 janvier 1984, pp. 67-70. (MP 1984)

COSTE, René. – *Le problème du droit de guerre dans la pensée de Pie XII.* Paris, Aubier, 1962.

COSTE, René. – *L'Eglise et la paix.* Paris, Desclée, 1979.

Le sentiment de culpabilité d'après la psychologie, la littérature et la philosophie modernes

Ce qu'on a appelé sa «dette ontologique» est une dimension fondamentale de l'homme [1]. C'est la dépendance de son être à l'égard d'autrui, – de Dieu et de ses parents, la dépendance quotidienne aussi à l'égard de son milieu biologique et culturel. Sur l'arrière-plan de cette dette s'insère une autre dette, c'est-à-dire le fait d'avoir manqué et de manquer souvent à ce que la structure de son être, son insertion dans la société humaine ainsi que Dieu exigent de l'homme. Il s'agit de la faute morale et du sentiment consécutif de culpabilité, de remords ou parfois aussi d'angoisse.

Le terme même de «sentiment de culpabilité» est ambigu et il est employé en des sens différents: pour le psychologue il s'agit d'un état d'âme, d'un problème émotionnel provoqué souvent par une éducation religieuse accentuée. Pour signaler ce complexe certains analystes parlent de «l'univers morbide de la faute» [2]. Le juriste, en revanche, s'intéresse à l'aspect pénal de la culpabilité, c'est-à-dire à la responsabilité devant la loi. Le théologien, enfin, y verra une perturbation volontaire de l'ordination de l'homme à Dieu.

Nous nous proposons d'offrir quelques réflexions philosophiques sur ce problème. Nous sommes convaincu que la crise avouée du sacrement de la pénitence dans l'Eglise en Occident relève pour une part importante de la crise de l'homme moderne lui-même et de son attitude vis-à-vis de sa responsabilité morale. D'ailleurs, ce n'est pas seulement l'Eglise qui constate la présence de difficultés: le système judiciaire subit, lui aussi, les effets de la crise.

Les observations qui suivent voudraient donc être une contribution au thème étudié en procédant à une analyse des attitudes que l'homme moderne adopte vis-à-vis de ses fautes morales. Or, toute recherche sur le problème de la culpabilité est rendue difficile par une certaine incohérence dans la forme où celle-ci se manifeste. Certaines personnes ne semblent pas la connaître malgré l'énormité des crimes qu'elles ont commis. D'autres, au

[1] Cf. A. Vergote, *Dette et désir,* Paris, 1978, p. 10.
[2] A. Hesnard, *L'univers morbide de la faute,* Paris, 1949.

contraire, souffrent d'une conscience angoissée ou scrupuleuse, sans qu'elles aient des fautes réelles à se reprocher; ou bien, elles sont troublées par des sentiments de culpabilité à propos d'actes qui paraissent insignifiants, alors qu'elles semblent aveugles devant des péchés graves qu'elles ont commis.

Il s'ajoute à cela que le sentiment de culpabilité est parfois lié à des névroses. Il n'y a guère de terrain où les maladies mentales se manifestent autant que dans les états de la conscience et les sentiments de culpabilité. Signalons aussi le fait que ces sentiments peuvent mener une vie cachée durant des années – tout en étant la cause de problèmes psychiques – pour se manifester plus tard. Les grandes peurs qui ont hanté l'Europe – celle des sorcières, celle de la fin du monde, la peur de la folie, la peur du nucléaire, etc. – pourraient bien relever d'une culpabilité refoulée.

Un autre obstacle dans la recherche que nous entreprenons est celui-ci: la civilisation dans laquelle on vit, l'éducation qu'on a reçue, la religion qu'on confesse, sont des facteurs importants dans la formation et la présence de sentiments de culpabilité. Certaines civilisations sont, en effet, marquées par la présence du sentiment de la honte *(shame cultures)* plutôt que par celui de la culpabilité *(guilt cultures)*: la honte, c'est l'angoisse devant le jugement négatif émis par d'autres sur notre conduite. Ici l'aspect *social* de la responsabilité morale est mis en relief: ceux qui vivent dans l'aire d'une telle civilisation sont sensibles à un blâme venant de l'extérieur plutôt qu'au devoir vis-à-vis de la propre conscience ou de Dieu.

Quant à l'éducation ou à la religion, il est connu que plusieurs psychologues leur attribuent un rôle déterminant dans la genèse de la conscience. Il y en a même qui parlent de la conscience comme d'une névrose chrétienne.

Un autre fait est à relever: le sentiment de culpabilité est, de par son essence, une réalité à caractère moral, irréductible à des données ontologiques ou émotionnelles. Il relève du constat de la non-conformité de notre acte particulier avec la règle morale qui énonce notre devoir. Mais malgré cette dépendance immédiate des principes moraux, le sentiment de culpabilité a néanmoins une base dans notre nature biologique, ce qui veut dire qu'un bon usage de notre corps et de ses organes crée un ensemble de réactions physico-chimiques qui constituent un certain bien-être. Des excès, d'autre part, ou un comportement contre nature (comme la contraception, l'avortement ou la consommation de produits dangereux), produit un malaise biologique. Cette «conscience» biologique cherche à rétablir l'équilibre sous la forme de réactions compensatoires, souvent d'abord d'une façon latente [3]. Or, l'homme moderne a parfois un rapport perturbé à

[3] Voir C. von Monakow, *Gehirn und Gewissen*, Zürich, 1950, pp. 233-279.

son propre corps. Il risque de traiter celui-ci comme une machine dont on peut à volonté changer les pièces et qu'il s'agit de manipuler pour en extraire le plus grand plaisir possible. Mais ainsi il lui devient plus difficile d'écouter la voix du corps qui normalement fournit un appui à la conscience morale.

La situation est rendue encore plus complexe par la diffusion d'idéologies qui cherchent à transposer le sentiment de la culpabilité personnelle sur le plan d'une culpabilité des « autres », de la société ou des riches. Ceci peut conduire à une attitude aggressive qui se nourrit, moyennant ce transfert, de la culpabilité personnelle. Les campagnes en faveur de la protection des bébés-phoques ou contre le nucléaire semblent relever, du moins partiellement, d'une culpabilité transférée. Notons aussi que nous vivons dans une époque où les médias stimulent la multiplication ahurissante de désirs qui deviennent des besoins. Or, on a le « droit » de chercher les moyens de satisfaire ses besoins. Ce qui y fait obstacle est donc coupable.

Nous assistons en outre à des efforts systématiques entrepris par certaines personnes et certains groupes pour déculpabiliser de nombreuses conduites gravement peccamineuses comme la pratique de l'homosexualité, l'avortement, l'euthanasie, l'adultère, la promiscuité sexuelle et même l'inceste. D'autre part, des campagnes parfois violentes sont menées contre les dictatures militaires, contre l'autorité restrictive en morale, contre ce qui cause dommage à la nature, contre les grandes compagnies internationales, etc. Le marxisme et le socialisme ne laissent pas échapper une occasion d'accuser les structures capitalistes. Or, une fois que je me sens maltraité, ce n'est plus moi qui suis coupable ; toute action ou presque devient désormais permise.

Sur le plan pratique on assiste à des tentatives de thérapie de groupe, pour libérer les participants des sentiments de culpabilité en les invitant à s'exprimer et à se défouler librement.

La jeunesse moderne prise fort sa liberté et elle est peu encline à se plier aux conseils ou aux règles de conduite que la génération précédente et l'autorité religieuse ou civile essaient de lui imposer. N'ayant pas encore acquis des critères propres, elle devient assez facilement victime des courants d'opinion qui traversent le monde. Elle est aussi victime d'un sentiment vague de culpabilité qui peut la pousser à l'alcoolisme, à la drogue ou au suicide.

Toutes ces influences extérieures ont d'autant plus d'effet que le sentiment de culpabilité se prête facilement à des refoulements, à des transferts et à la projection sur d'autres de fautes dont on est soi-même responsable. Pour ne donner qu'un exemple de ce phénomène, je rappellerai seulement ceci : on a soupçonné que la virulente critique du catholicisme au début de

la réforme protestante relevait également, chez certains princes et prêtres, du sentiment de culpabilité causé par leur propre défection.

Ces remarques suffiront à souligner l'importance d'un thème qui ne se laisse pas traiter de façon satisfaisante dans le cadre d'un trop bref essai. Nous nous proposons de présenter successivement quelques observations sur le sentiment de culpabilité dans la littérature moderne et sur l'interprétation qui en est donnée en psychologie et en psychanalyse; nous parlerons ensuite du problème de la culpabilité chez quelques philosophes modernes, pour présenter enfin un certain nombre de conclusions.

Le sentiment de culpabilité dans la littérature moderne

La littérature est le baromètre d'une époque. Pour apprécier la présence ou l'absence d'un sentiment de culpabilité chez l'homme moderne, il peut donc être utile de consulter le témoignage de quelques grands auteurs. En effet, dans la mesure où la littérature s'occupe effectivement des véritables problèmes et conflits de l'homme, le mal et la faute y sont omniprésents. Mais contrairement à ce que font les philosophes ou les moralistes, la littérature décrit le sentiment de culpabilité pris sur le vif dans la vie des personnages qu'elle crée.

Un phénomène intéressant a fait son apparition en littérature à partir du milieu du siècle passé: il ne s'agit plus tant du problème des fautes d'un seul individu qui se débat dans sa mauvaise conscience, mais du sentiment d'être entouré de structures mauvaises qui menacent ou écrasent l'homme individuel. Dostoïevski a été le premier à signaler ce glissement: à mesure qu'on nie le mal de ses propres péchés, c'est l'âme, c'est la vie qui deviennent le crime [4].

Plus que d'autres écrivains, c'est Kafka qui a fait ressortir cette transposition: la dette se trouve partout; l'homme est le prisonnier de son ou de ses péchés, dont il n'a même pas conscience. Les personnages du *Procès* et du *Jugement* sont innocents, mais ils ressentent néanmoins le poids d'une dette au centre de leur être. L'existence humaine et le monde sont frappés d'une malédiction. Le romancier anglais Graham Greene cherche aussi à montrer que l'entourage dans lequel nous vivons est corrompu et maudit. Le personnage principal de *Brighton Rock* proclame que même parmi les enfants il n'y a pas d'innocence. Il y a chez Graham Greene une véritable obsession du mal.

[4] Cf. B.-M. Lévy, *Le testament de Dieu,* Paris, 1979, p. 107.

Jean-Paul Sartre, dans son récit *Saint Genet* [5], s'évertue à montrer que c'est le regard de l'autre qui nous rend coupables et non l'acte de vol que nous commettons. Dans *L'être et le néant,* nous lisons que chacun est né innocent, mais que l'autre fait de nous un objet pour lui-même, comme d'ailleurs nous cherchons à le faire aussi avec autrui. Le péché originel, c'est notre émergence dans un monde où il y a d'autres hommes [6]. C'est donc la condition humaine, sa nature sociale, qui constitue un péché et une culpabilité ontologique [7]. La culpabilité morale se produit, nous dit Sartre, quand l'homme ne s'oppose pas à cette situation et quand il vit comme condamné par lui-même et par les autres.

Cette position de Sartre nous introduit dans la problématique de la littérature la plus récente. Plusieurs écrivains modernes, comme Hermann Broch et Heinrich Böll, considèrent le fait de ne pas connaître la réalité telle qu'elle est comme un péché, voire comme le péché fondamental: la plupart des hommes, même ceux qui se croient innocents, y sont immergés [8]. D'autres auteurs, souvent inspirés par le marxisme, soulignent que l'absence d'un engagement pour changer les rapports sociaux est le péché capital. Bert Brecht est le porte-parole de ce groupe. Ils reprochent à l'Eglise et à la société bourgeoise de n'avoir reconnu le péché que comme un acte sur le plan de la vie privée, tandis qu'en réalité les *structures* constituent le véritable péché mortel qu'il s'agit d'extirper. Ces écrivains veulent démasquer les structures d'oppression et de dépersonnalisation propres à l'économie capitaliste et à l'univers de l'ustensilité. Cette volonté de démasquer s'étend parfois aux sciences et à la langue accusées de servir d'instruments à l'oppression et d'endormir la conscience [9].

Il est vrai que la littérature est soumise à des courants divers et que les écrivains ne sont pas toujours cohérents. Comme Jean Guitton l'a noté, vers 1880 on aurait pu résumer les résultats d'une enquête par cette formule: même les coupables sont innocents. Mais en 1950 il faudrait renverser les termes: même les innocents sont coupables (comparer à ce sujet les œuvres de Kafka, de Malraux et de Camus) [10].

[5] *Situations,* III.

[6] *L'être et le néant,* p. 481.

[7] Dans une pièce de théâtre de 1960, *Les séquestrés d'Altona,* Sartre décrit plusieurs formes de culpabilité, pour insinuer que tous sont pourris; il faut donc vivre en authenticité et faire ce qu'on a envie de faire.

[8] H. Broch, *Der Schlafwandler.*

[9] Voir P. K. Kurz, «Das Böse und die Schuld in der zeitgenössischen Literatur», dans *Stimmen der Zeit,* 1972, pp. 20, 32.

[10] Cité d'après Jean Lacroix, *Les sentiments de la vie morale,* Paris, 1952, p. 17.

La psychanalyse et la culpabilité

On peut définir le sentiment de culpabilité comme la conscience d'un ordre perturbé jointe à celle d'être l'auteur de cette perturbation. On peut distinguer des manquements à l'ordre qui nous est donné avec notre être et à nos devoirs envers les autres, et des manquements par rapport au rôle qu'on attend de nous.

C'est surtout Freud qui a cherché à analyser la culpabilité et à en fournir une explication génétique. Dans son livre *Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*[11], Freud suggère que les restrictions imposées de l'extérieur qui nous obligent à supprimer certains désirs, donnent lieu à la formation de la conscience. Ces désirs écartés et refoulés par ce qui est plus fort continuent à vivre au fond de la *psyché*. Le refoulement des pulsions a souvent été considéré comme un indice d'un niveau culturel supérieur. Dans la suite de son texte, Freud précise cette théorie au moyen de la célèbre hypothèse du meurtre du *père* aux origines de l'humanité. L'homme vivait d'abord en troupeau *(die darwinische Urhorde)*[12]; un mâle jaloux et méchant dominait les autres. Un jour ce père fut assassiné par ses fils. C'est le souvenir de ce meurtre qui hante la conscience des hommes et qui les pousse à chercher une expiation. La culpabilité est donc le rattrapage d'une faute déjà oubliée.

Plus tard, Freud a donné un développement ultérieur à sa théorie fantaisiste et gratuite[13]. La pulsion d'aggressivité a dû être refoulée et intériorisée de plus en plus avec les progrès de la vie civilisée. Une partie du Moi se sépare alors et affronte désormais le moi comme Sur-moi. C'est la conscience. Ce sur-moi est critique et manifeste la même promptitude à s'en prendre au moi, que le moi a eue vis-à-vis des autres hommes. « Nous appelons culpabilité *(Schuldbewußtsein)* la tension entre le sur-moi sévère et le moi qui lui est soumis. Cette culpabilité se manifeste comme besoin de punition *(Strafbedürfnis)* ». Freud rejette l'existence d'une faculté qui serait capable de distinguer le bien et le mal. Souvent le mal n'est pas du tout ce qui est nocif à l'individu, parfois il est ce qu'on désire. Donc une influence étrangère détermine ce qui est mauvais *(fremder Einfluß)*. L'homme se soumet à celle-ci, parce qu'il est désemparé et dépend d'autrui: le mal *(das Böse)*, c'est l'acte pour lequel on est menacé de la perte de l'amour de l'autre. A ce stade, la conscience de culpabilité se réduit à la peur de perdre l'amour des autres. A un stade ultérieur, le sur-moi s'affermit et le senti-

[11] *Studienausgabe*, Fischer Verlag, Band IX, pp. 287-444.
[12] *O.c.*, pp. 425 ss.
[13] *Ibid.*, pp. 25 ss.

ment de culpabilité s'intériorise: devant le sur-moi on ne peut rien cacher. Même le désir de faire le mal devient déjà une transgression. Il est curieux de le constater, ajoute Freud, à mesure que l'homme est plus vertueux, le sur-moi devient plus sévère. Chaque renoncement augmente le pouvoir de la conscience.

Jung prend ses distances par rapport à ces théories de Freud tout en attribuant un rôle considérable à l'inconscient. La conscience est, selon lui, un facteur dynamique qui fait ressortir les différentes options, – souvent contraires l'une à l'autre, – qui s'offrent à notre action. La conscience relève d'un code de conduite ancré dans les archétypes, mais de soi elle n'a pas de caractère moral. A cela s'ajoute l'expérience que fait l'enfant dans ses rapports avec son entourage: quand ceux-ci sont perturbés, la conscience risque d'en souffrir. Les éléments de la conduite inassimilables aux exigences des archétypes, de l'entourage, de l'image de nous-mêmes, sont rejetés dans l'inconscient et constituent cette ombre, souvent personnifiée qui nous fait des reproches et qui ronge notre être.

D'autres psychologues, comme A. Hesnard dans *L'univers morbide de la faute,* estiment que le point faible de la texture psychique de l'homme est sa prédisposition à la culpabilité. Pour ne pas en être victime, il faut pratiquer une morale sans péché qui tolère tout, aussi longtemps qu'on ne pose pas d'actes dommageables aux autres.

On parle aussi de deux morales chez l'enfant: sa propre morale égocentrique et la morale de l'ordre extérieur. Celles-ci s'opposent; une culpabilité morbide peut alors s'installer facilement.

Notons que ce que les psychologues appellent le sentiment de culpabilité est souvent plus proche du sentiment de honte *(verecundia)* de la morale classique, sentiment qui concerne les conséquences désagréables du péché plutôt que le péché lui-même [14].

Citons maintenant les réflexions d'un auteur chrétien, Antoine Vergote [15]. Pour Freud, écrit le professeur Vergote, la religion est une façon de résoudre le problème fondamental de tout homme, celui de la culpabilité. «Et c'est parce que la culpabilité est une réalité incontournable avec laquelle l'homme doit s'expliquer et qu'il ne peut impunément dénier, que la religion épargne à beaucoup d'hommes la nécessité de recourir inconsciemment au simulacre douloureux de la religion qu'est la névrose obsessionnelle» [16]. La religion, en particulier le christianisme, offre à l'homme le salut (qui implique l'être entier, la «santé»); l'idée de salut englobe la

[14] *Sum. théol.,* I-II, q. 14.
[15] *O.c.,* note 1.
[16] *O.c.,* p. 19.

restauration du bien-être psychique. Par le péché, en effet, les forces chaotiques et destructrices envahissent l'homme et la société [17]. Vergote admet que le salut chrétien ne se limite pas à la libération du péché, mais il considère néanmoins celle-ci comme essentielle [18].

D'autre part, «c'est le paradoxe du christianisme qu'en proposant la libération du péché et l'affranchissement de la loi, il rappelle les exigences de la loi et éveille et aiguise le sens du péché... l'homme répond de son agir devant une instance ultime [...] qui ne juge pas selon les apparences extérieures, mais qui 'scrute les reins et les cœurs'». L'homme est responsable et il doit, avec la grâce, se libérer. «En proposant comme exigence fondamentale l'aveu du péché, solidaire du message de la libération, le christianisme expose l'homme à la culpabilité morbide» (la névrose obsessionnelle) [19]. Pourtant, à tout prendre, le christianisme offre un équilibre subtil d'inculpation, de pardon, de remords et de joie: la miséricorde divine et la récompense promise à des gestes de bonté rassurent le croyant. Aucune faute n'est définitivement fatale, excepté le refus de la grâce [20].

Vergote traite ensuite de quelques déviations, comme la culpabilisation massive du sexe, et de leurs causes. Il pose ensuite la question de ce qu'est la culpabilité: la culpabilité, comme perception de son indignité en raison de lacunes et de fautes, est toujours la crainte d'être indigne de l'estime et du désir de l'autre [21].

En dépit de remarques de grande valeur, A. Vergote nous semble se cantonner sur le plan de la psychologie. Ce qui est arrivé d'ailleurs aussi à l'auteur de l'étonnant article sur la culpabilité dans le *Dictionnaire de spiritualité* [22], qui ne réussit pas à se hisser au plan de la morale. Pourtant, en face des réductions psychanalytiques, il faut maintenir le caractère irréductible de la connaissance morale, c'est-à-dire de la conscience d'avoir commis un péché et d'en être coupable. Nous trouvons chez des enfants des exemples d'une véritable culpabilité, qui ne dépend pas de l'éducation ou de l'intimidation, mais qui surgit spontanément quand l'enfant, dans une situation nouvelle, a fait quelque chose qu'il n'aurait pas dû faire, par exemple, détruire un objet qui ne lui appartenait pas ou raconter un mensonge. H. Bergson a probablement fait allusion à cette conscience quand il écrit: « Le souvenir du fruit défendu est ce qu'il y a de plus ancien

[17] *Ibid.*, p. 63.
[18] *Ibid.*, p. 64.
[19] *L.c.*
[20] *Ibid.*, p. 67.
[21] *O.c.*, p. 111.
[22] *Dictionnaire de spiritualité*, tome 2, Paris, 1959, pp. 2632 ss.

dans la mémoire de chacun de nous, comme dans celle de l'humanité. Nous nous en apercevrions si ce souvenir n'était recouvert par d'autres... Nous ne nous en rendions pas nettement compte, mais derrière nos parents et nos maîtres nous devinions quelque chose d'énorme ou plutôt d'indéfini, qui pesait sur nous de toute sa masse par leur intermédiaire »[23].

Cette appréciation morale est indépendante de nous-mêmes. C'est une transcendance que nous expérimentons souvent comme une voix qui nous vient du dehors. Son apparition est liée à la présence de la volonté libre qui nous permet de choisir ce qui est contraire à notre propre finalité ou aux devoirs que nous avons envers les autres.

Les philosophes et la culpabilité

Les théories des philosophes commencent souvent à porter leurs fruits avec retard. C'est ainsi que nous retrouvons l'influence des philosophes de l'époque moderne dans la problématique actuelle de la culpabilité. Rappelons d'abord l'arrière-plan spirituel de cette période de l'histoire. Le XVI[e] siècle a été une époque où la confiance dans la nature était très réduite. L'homme, laissé à lui-même, disait Hobbes, est un fauve, prêt à déchirer son voisin, s'il n'est pas retenu par un maître absolu[24]. Un sentiment aigu de la misère de la vie humaine et des limites de notre être s'était largement répandu[25].

En même temps, la conscience de soi s'intensifie. On découvre la perspective, c'est-à-dire le pouvoir de changer l'aspect du monde par une représentation différente. La confrontation avec son propre passé commence à s'imposer. La destruction de l'ancienne image du monde, qui permettait à l'homme de « comprendre » l'univers, entraîne la perte du sentiment de sécurité.

C'est au début de cette époque que Luther fait son apparition. Le réformateur allemand met au centre de l'homme la conscience individuelle, son intériorité, où il affronte tentations et vexations. La conscience est une *mala bestia* qui dresse l'homme contre lui-même[26]. Le message central de Luther est bien celui-ci : l'homme est à la fois pécheur

[23] *Les deux sources de la morale et de la religion,* p. 1.

[24] Cf. Richard H. POPKIN, *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza,* Berkeley, Los Angeles, Londres, 1979, pp. 1-41.

[25] PASCAL, *Pensées,* Pensée 185 ss. ; LOCKE, *Essay Concerning Human Understanding,* Book IV, c. III, Par. 23 ss.

[26] LUTHER, *Works,* Philadelphia and St. Luis, VII, p. 231.

et justifié; le péché n'est pas effacé en nous, mais seulement dissimulé. L'essence de la contrition consiste, d'après Luther, dans les *terrores conscientiæ* et la crainte de l'enfer, quand l'homme se rend compte qu'il n'a pas la force d'accomplir la loi.

D'autre part, en de nombreuses occasions, Luther en a aussi appelé à la conscience comme à une instance souveraine, qui est à même de juger si l'homme est justifié ou s'il est encore pécheur. De cette façon il a promu un retour au moi propre, un repli qui risque de conduire à un certain subjectivisme. La conscience est dégagée de l'autorité ecclésiastique et civile; le sentiment de culpabilité commence à croître démesurément. Il n'y a plus de réconciliation par l'intermédiaire de l'Eglise: l'homme se trouve confronté à Dieu avec le fardeau de ses péchés [27].

Au sein du calvinisme, vers le milieu du XVII^e siècle, la doctrine était devenue plus incertaine et l'on se rattrapait sur la morale. Dans les sermons des pasteurs de l'époque il est très souvent question du péché. On se reconnaît profondément pécheur et l'on s'exhorte mutuellement au repentir. Un moralisme à outrance fait son apparition, joint à une grande sévérité. Certes, un certain rigorisme s'était déjà manifesté à d'autres occasions dans l'histoire de l'Eglise. Il suffit de penser à Tertullien et aux Cathares. M. Jean Delumeau parle d'une culpabilisation de l'Occident au moyen d'images effrayantes des peines de l'enfer, processus qui aurait commencé au XIII^e ou au XIV^e siècle à la suite du développement de la pratique de la confession fréquente et de la publication des manuels pour les confesseurs [28]. Mais il est plus probable que l'insistance sur le discernement des différents péchés au moyen âge était le résultat de l'entrée en scène des ordres mendiants et de l'essor de leur apostolat. D'ailleurs, les fléaux et les catastrophes occasionnels ont contribué aussi à la genèse d'une angoisse assez répandue, comme le fera plus tard l'avènement du subjectivisme individualiste. Dans les pays catholiques, le plus souvent la joie et le pardon offert par l'intermédiaire de l'Eglise ont donné le ton.

[27] Voir B. Lohse, «Conscience and Authority in Luther», in H. A. Obermann (edit.), *Luther and the Dawn of the Modern Age,* Leyden, 1974, pp. 158-183.

[28] Jean Delumeau, *Le péché et la peur. La culpabilité en Occident,* Paris, 1983. La lecture du livre de M. Delumeau donne l'impression d'une insistance quelque peu unilatérale sur un groupe de phénomènes. D'ailleurs le terme «culpabilisation» est peu heureux quand il s'agit de décrire l'effet des efforts moralisateurs de l'Eglise sur les consciences. Certes, il est probable qu'il y a eu des excès ici et là, mais d'une manière générale, l'enseignement moral de l'Eglise a été une contribution de tout premier ordre à une meilleure prise de conscience de nos différents devoirs. En revanche, l'absence de cette influence en Occident, couplée aux campagnes de déculpabilisation de certains groupes de pression, risque de provoquer une chute dans des comportements amoraux.

H. Marcuse a suggéré que c'était à la suite du refus de l'autorité ecclésiastique que, dans le protestantisme, l'autorité du père de famille a été renforcée pour faire office de contrepoids à un certain vide. C'était également le cas pour l'autorité civile. « L'autorité naïve du *Pater familias* devint de plus en plus une autorité délibérément et artificiellement établie et conservée » [29]. Ceci pourrait bien avoir préparé la réaction, que nous connaissons à l'époque actuelle, contre toute autorité et contre l'autorité paternelle en particulier. Le puritanisme anglais pour sa part faisait aussi la chasse à toute sensation de plaisir et ainsi il a conduit au phénomène actuel de rejet des règles morales restrictives [30].

Au XVIII[e] siècle, une mutation de la conscience religieuse a eu lieu. Dans ses rapports avec Dieu, l'homme croit avoir atteint l'âge de la maturité. « Le Dieu des temps nouveaux s'est éloigné de l'espace mental humain » [31]. Les attributs divins semblent changer : Dieu n'est plus terrible mais hautement raisonnable. Toute médiation entre Dieu et l'homme est désormais exclue. Le déisme se présente comme une modernisation et une rationalisation de la foi. Le péché originel est compris comme une défaillance de la raison prise au piège de la sensualité [32]. Souvent Dieu est censé être assez loin des hommes ; la tendance à valoriser, voire à diviniser la nature se répand. Les déistes se vantent d'agir en conformité avec la nature et se moquent des chrétiens qui introduisent dans la vie humaine des facteurs qui sont en dehors ou au-dessus de la nature, à savoir, la révélation et les mystères de la foi.

Diderot était convaincu que l'homme naturel est bon et honnête, mais qu'un caractère artificiel lui a été imposé qui oblitère sa bonté naturelle [33]. Contrairement à ce qu'on fait généralement, il faut laisser libre cours aux instincts ; même les passions ont leur valeur. La nature doit tout diriger par l'intermédiaire de la raison.

Diderot n'était pas seul à professer cet optimisme. Shaftesbury estime qu'il ne peut y avoir de mal dans l'univers. Dieu, c'est la nature. L'homme peut savoir par lui-même ce qu'il doit faire et n'a pas besoin de la religion. Il y a une tendance naturelle à la vertu que Shaftesbury appelle le *moral sense :* si quelqu'un a été élevé dans le bon goût, ses jugements moraux sont irréprochables [34]. Cette théorie fut critiquée par l'évêque Butler qui sou-

[29] *Traditionelle und kritische Theorie der Gesellschaft,* Francfort, 1969, p. 76.
[30] C. HOUSELÄNDER, *Guilt,* Londres, 1952, p. 7.
[31] G. GUSDORF, *Dieu, la nature, l'homme au siècle des lumières,* Paris, 1972, pp. 235 ss.
[32] *O.c.,* p. 140.
[33] *Supplément au voyage de Bougainville,* Paris, 1772.
[34] Voir son *Enquiry into Virtue.*

lignait la présence du mal et du péché dans le monde. Au *moral sense* il substituait la conscience. Celle-ci n'est plus la perception d'un équilibre, mais un sentiment de honte qui nous fait trembler devant Dieu. La voix de la conscience est le vicaire de Dieu et c'est elle qui devrait conduire notre vie. Butler affirme donc l'existence d'une faculté morale indépendante: la conscience est un oracle établi au cœur de l'homme.

Un autre penseur anglais, Francis Hutcheson, sépare la conscience de sa relation avec Dieu: la conscience dicte ce qui est bon ou mauvais, c'est-à-dire ce qui contribue ou fait tort au bien public [35]. Dans la même ligne de pensée, Adam Smith explique la genèse de la conscience par le reflet de l'approbation ou de la désapprobation de ceux avec qui on vit en communauté.

Shaftesbury a exercé une influence considérable sur Jean-Jacques Rousseau [36]. Avant d'aborder l'étude du sentiment de culpabilité d'après Rousseau, signalons que le courant optimiste n'était pas moins fort en France qu'en Angleterre. Diderot chantait les louanges de la nature et Condorcet croyait à la perfectibilité infinie de l'homme. Chez ces penseurs il n'y avait guère de place pour le péché, le mal et les pauvres.

Dans son enfance, Rousseau avait entendu de nombreux sermons qui se déroulaient selon ce schéma: Dieu a créé l'homme entièrement bon; le péché a tout gâché, mais dans le Christ le pardon est offert. Rousseau allait y substituer le raisonnement suivant: l'état de nature est l'état d'innocence et tout homme naît bon; la société est la cause de la chute; le contrat social libère l'homme [37]. Selon Rousseau la conscience est l'existence à l'état pur; elle consiste à se sentir existant. Il ne s'agit donc pas encore d'un sentiment moral. L'homme doit se faire. Le mal provient de la pression et de l'appréciation des autres. Une expérience que Rousseau a faite dans son adolescence semble avoir été décisive dans la genèse de cette théorie. Il avait volé, dans la famille où on l'avait adopté, un ruban pour le donner à une servante, dont il s'était épris. Quand celle-ci fut accusée par sa patronne, Rousseau confirma que c'était bien elle qui avait pris le ruban. Sa trahison de la jeune fille entraîna le renvoi de celle-ci,

[35] *Inquiry Concerning Moral Good and Evil.* La célèbre maxime «the greatest happiness for the greatest number» est de la plume de Hutcheson.

[36] Basil WILLEY, *The Eighteenth Century Background. Studies on the Idea of Nature in the Thought of the Period,* Londres, 1980, p. 58.

[37] Voir *Jean-Jacques Rousseau et la crise contemporaine de la conscience. Colloque international du deuxième centenaire de la mort de J.-J. Rousseau,* Chantilly, 5-8 septembre 1978. – Pour le passage suivant voir surtout l'étude de J.-L. LEUBA, «Rousseau et le milieu calviniste de sa jeunesse», pp. 11-46.

donc probablement sa condamnation à la prostitution. Pendant toute sa vie Rousseau a éprouvé le remords de sa conduite lâche et honteuse. On peut supposer que c'est aussi pour se libérer de ce sentiment de culpabilité qu'il a élaboré sa théorie : les déformations de la conscience naissent, non d'elles-mêmes, mais de la pression sociale. Il s'agit donc de reconstruire la vie sociale sur les bases de l'engagement libre [38]. Le législateur doit intervenir pour « changer la nature humaine et transformer chaque individu, qui par lui-même est un tout parfait et solitaire, en partie d'un plus grand tout... [et] substituer une existence partielle et morale à l'existence physique et indépendante que nous avons reçue de la nature » [39].

Il y a au plus profond de la conscience le regard de Dieu, qui nous donne une confirmation de notre propre identité : Dieu parle directement à l'homme. Pour Rousseau ce regard n'est pas un regard menaçant comme il le sera plus tard au XIX^e^ et au XX^e^ siècle. Avec des accents lyriques Rousseau chante les louanges de la conscience :

> « Conscience, conscience, instinct divin, immortelle et céleste voix ; guide assuré d'un être ignorant et borné, mais intelligent et libre ; juge infaillible du bien et du mal, qui rend l'homme semblable à Dieu ».

Notons que, d'après Rousseau, la conscience juge spontanément. Elle est l'expression de l'amour de soi et des besoins physiques [40].

La thèse de Rousseau sur l'origine sociale du mal est lourde de conséquences : tout ce que je sens être bien est un bien [41] : les actes de la conscience ne sont pas des jugements, mais des sentiments. Le péché est une erreur qui s'explique par « un moment de distraction » ou par « une défaillance dans le système défensif » [42]. Même celui qui a été éduqué dans la ligne du projet de Rousseau, est exposé à des fautes : c'est ainsi que dans l'*Emile,* il arrive à Sophie de commettre un adultère. Elle peut se dégager de sa faute en retournant à l'état pur de sa personnalité naturelle. Au lieu de pardon, il y a donc un retour à la nature. Rousseau ne veut même pas que les personnages de son roman, Emile et Sophie, se pardonnent : ce serait humilier l'autre. Il refuse également d'invoquer la miséricorde de Dieu que pourtant il dit adorer. Le péché perd toute profondeur et reste extérieur à l'homme. Le sentiment occupe la place de la raison. Il n'y a plus de préceptes moraux fondamentaux énoncés par la raison. L'instinct

[38] *Confessions,* 2^e^ livre, fin.

[39] *Contrat social,* II, 7 (fin).

[40] Voir le volume collectif, cité à la note 37.

[41] *Emile,* IV.

[42] Cf. P. P. CLÉMENT, « Jean-Jacques Rousseau et l'origine du mal », dans le volume collectif, cité à la note 37, pp. 239-264, (p. 259).

auto-déterminant s'y substitue. Des progrès dans la connaissance de nos devoirs sont néanmoins possibles: l'adolescent acquiert l'idée du bien moral ainsi que le sentiment qu'on ne doit pas chercher son propre bien de façon égoïste aux dépens des autres. L'éducation religieuse, l'idée de Dieu et l'espoir de la vie future soutiendront les efforts en vue de la vie honnête.

La pensée morale de Rousseau se présente comme une entreprise massive de déculpabilisation individuelle. Le mal est placé en dehors de l'homme, dans la société historique. C'est de là que le péché s'insinue dans l'enveloppe extérieure de l'homme, mais sa contamination n'atteint pas le cœur de l'homme qui demeure innocent [43].

Les idées du XVIII[e] siècle en général et de Rousseau en particulier ont profondément marqué le philosophe allemand Emmanuel Kant et la pensée européenne de l'époque ainsi que les esprits dans le Nouveau Monde. Aux Etats-Unis la réalité du mal moral a longtemps été méconnue; beaucoup se croyaient dans un état d'innocence.

Arrêtons-nous à la philosophie morale de Hegel, en particulier à sa théorie du péché. Selon Hegel le péché a lieu quand la volonté individuelle s'oppose à la volonté universelle. La *moralité* est quelque chose d'entièrement subjectif, à savoir la rectitude de l'intention du sujet. *«Sittlichkeit»,* par contre, est la morale sociale, – la conduite que l'homme doit adopter envers sa famille et l'Etat. La moralité ne peut se réaliser objectivement que sur ce dernier plan de l'éthique sociale. La moralité individuelle est le repli de la volonté sur elle-même.

Si notre volonté n'est pas conforme à la volonté universelle, elle cesse d'être raisonnable et devient capricieuse. Quand elle ne poursuit que des fins privées déraisonnables, elle est mauvaise. La recherche d'un but privé peut ne pas être mauvaise. C'est le cas quand celui-ci ne s'oppose pas aux fins universelles. Parce que l'homme est un être rationnel, il peut savoir avec une certitude absolue ce qui est bon ou mauvais. Il est sa propre loi et sa conscience est autonome. La distinction entre la moralité et sa réalisation concrète sur le plan social risque de soustraire la sphère de la vie privée à toute appréciation morale objective.

En agissant, nous dit Hegel, l'homme devient coupable: l'acte humain a un revers (ce qu'il implique) qui nous reste d'abord caché. Œdipe prend une femme pour découvrir après qu'elle est sa mère.

Ces réflexions de Hegel se trouvent dans sa *Phénoménologie de l'Esprit* VI, A et B. Dans *La Philosophie de la religion,* Hegel situe le péché dans la

[43] *Ibidem.*

démarche de la manifestation de l'Absolu. L'Absolu, en effet, se manifeste d'abord comme Dieu (l'Esprit universel) pour se diviser ensuite et devenir aussi la particularité. L'esprit particulier, séparé de l'Absolu et opposé à celui-ci, est conscient de sa propre séparation et de son aliénation de Dieu. La soi-disant « conscience malheureuse » est donc une étape dans ce processus d'évolution ; elle est en contraste avec l'unité de la pensée pure et de la singularité.

Une division ontologique se manifeste donc comme péché et comme misère. L'état de péché peut être dépassé par un retour de l'esprit particulier à Dieu dans la prière. La réconciliation totale est le retour de l'esprit fini à l'identité avec l'Absolu [44].

Hegel applique donc un schéma dialectique à la vie morale et il réduit le péché avec le sentiment de culpabilité à une structure ontologique. Le mal moral est réservé au plan social de la vie humaine. Le fond de la théorie de Hegel est d'inspiration panthéiste.

Kierkegaard rejette avec vigueur cette position et il affirme que le péché n'est pas que négation [45]. En s'opposant au rationalisme panthéiste de Hegel, il souligne que le péché est une « position », qui vise à corrompre l'homme. Loin d'être une catégorie de la pensée, le péché est l'inconcevable, l'impénétrable [46]. Le péché se passe *devant* Dieu ; il se produit soudainement et il a le caractère d'un saut, qui se fait en discontinuité avec ce qui précède.

Le philosophe danois mentionne le sentiment de culpabilité dans son traité sur l'angoisse : dans le passage de l'innocence à l'état du péché il y a des degrés et c'est précisément là que se situe l'angoisse. – Un homme est tenté : il pense au mal, mais il ne l'a pas encore fait. Il est donc à la fois coupable et non-coupable. Il y a donc une angoisse avant le péché et une nouvelle angoisse qui le suit.

En se sentant coupable dans son angoisse l'homme se place devant Dieu. Comme le dit si bien Jean Wahl, il va par l'angoisse vers la hauteur de Dieu. Chez Kierkegaard, le problème de l'angoisse coupable est en effet placé sur le plan de l'angoisse en tant que telle, qui est à la fois existentielle et morale, antérieure et postérieure au péché.

Le penseur danois estime qu'il y a trois stades ou sphères de vie qui constituent chacun un monde clos. L'*existence esthétique* est caractérisée par

[44] *Philosophie der Religion,* III, c. III, 3. – Pour Hegel le péché est donc la négation, et le repentir la négation de la négation.

[45] *Die Krankheit zum Tode,* II, c. 3.

[46] Voir J. WAHL, *Etudes kierkegaardiennes* [2], Paris, 1949, p. 214.

la jouissance. Le *stade éthique,* en revanche, est marqué par le primat du devoir; d'après l'éthique, le sens de la vie consiste dans l'action; elle s'inspire de règles générales et ainsi elle risque de faire perdre à l'homme le sens de son individualité et de lui faire mouler sa conduite sur celle de la foule; d'ailleurs, dans certains cas, l'éthique est totalement impuissante (par exemple, à propos du sacrifice d'Abraham); l'éthique est une attitude morale transitoire qui prépare, surtout par le repentir qui accompagne la faute, au prochain stade plus élevé. Se repentir veut dire assumer la responsabilité de son acte et à la fois nier celui-ci. De cette façon le sentiment de la propre personnalité est renforcé (par le péché l'homme devient un «moi»). Précisément parce que le péché est si hautement personnel, il est un problème pour l'éthique: il se situe sur le plan du réel et non sur celui de la dialectique de l'universel. Il met l'homme en contact avec l'Absolu.

Vient ensuite le *stade religieux,* où l'homme est en rapport avec Dieu. Dans la perspective de ce stade on comprend la véritable nature du péché comme le refus d'assimiler son «moi» à Dieu (ce refus est l'état de l'homme déchu). C'est ici que nous rencontrons la célèbre dimension du «devant Dieu» et du «contre Dieu». Dans ce stade l'angoisse prend des formes nouvelles [47].

Malheureusement ce retour vers le mystère personnel du mal et vers la culpabilité morale a été peu écouté. Schleiermacher fait du péché quelque chose de naturel. Le péché est un état psychologique de l'âme. C'est une limite imposée au développement spontané de la conscience de Dieu et une expression de la domination des pulsions plus basses de l'âme sur les plus hautes: si nous laissons cette domination continuer, nous devenons malheureux. Ainsi le péché est un conflit de tendances et une rupture d'harmonie [48].

Marx emprunte le terme d'aliénation (*Entfremdung*) au système hégélien, mais il lui donne un autre sens. Pour Hegel l'aliénation se situe au niveau de l'Esprit absolu; Marx applique cette catégorie de la pensée à l'homme dans sa marche à travers l'histoire. L'homme s'est perdu en raison de la situation sociale où il a dû vivre. Il doit se libérer et devenir Prométhée. L'homme désaliéné est le maître absolu de lui-même. Ce qui, dans cette application de l'aliénation, est propre à Marx est bien l'idée que «ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur existence. C'est au

[47] Cf. R. JOLIVET, *Introduction à Kierkegaard,* Abbaye de St. Wandrille, 1949, p. 214.

[48] *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche* [5], Berlin, 1981, p. 362. – Le péché occupe encore une grande place dans l'œuvre de S., mais il est réduit à des composantes psychiques et naturelles.

contraire leur existence sociale qui détermine leur existence» [49]. Comme Marx lui-même l'écrit dans sa Préface au *Capital,* même les propriétaires capitalistes sont des victimes de la société qui les a faits. Le mal vient du dehors, comme c'était le cas dans la pensée de Rousseau. Marx critique le christianisme d'une façon violente parce que celui-ci enseigne que les souffrances dans ce monde sont la conséquence – comme la peine qui en résulte – du péché originel et de nos propres péchés [50].

La jurisprudence actuelle des pays communistes offre des applications intéressantes de cette théorie: nulle infraction de la loi n'est sans faute. L'infraction est, en effet, dans une perspective dialectico-marxiste, l'aboutissement d'un processus anti-social, qui est le résultat des facteurs sociaux et biologiques qui ont formé le transgresseur. Il faut donc ré-éduquer cet individu et remplacer ses pulsions ou motivations anti-sociales.

Une des conséquences catastrophiques de cette théorie de Marx est l'attribution de la faute aux autres. Nous voyons en effet l'énorme diffusion qu'a eu le «faux prétexte»: je suis en butte à une société mauvaise; donc je la combats. Comme l'écrit M. A. Peyrefitte, «le marxisme [est] le système idéal pour attribuer la faute aux autres» [51]. Les dirigeants marxisants cherchent à culpabiliser les adversaires et les structures et à promouvoir le sentiment d'être traité injustement. Ce sentiment peut d'ailleurs être déjà produit par l'inégalité ou par le décalage entre les séductions alléchantes de la publicité d'une part et les moyens disponibles d'autre part. Or, se sentir la victime d'un traitement injuste peut amener les personnes à des réactions violentes, voire à des rétorsions criminelles. De cette façon le marxisme contribue à l'éclipse du sentiment de la responsabilité pour nos péchés; il détruit le mystère du mal et promeut les antagonismes, le sectarisme et la démagogie.

On peut exprimer cela aussi d'une façon plus concrète. Certains auteurs marxistes considèrent la culpabilité comme une expression de la vie bourgeoise: «Il faut infiniment de loisirs pour se poser des problèmes moraux et vouloir les justifier rationnellement. L'homme qui travaille ne moralise pas, il fait une morale» [52].

Marx avait déjà écrit que l'humilité chrétienne est une propriété de la canaille. Nietzsche enchaîne en distinguant dans *La généalogie de la morale* entre la morale des maîtres et celle des esclaves. Les maîtres sont au-delà du bien et du mal [53]: ce sont les créateurs conscients de leur force et mûs

[49] *Critique de l'économie politique,* édit. La Pléiade, p. 27.
[50] MARX-ENGELS, *Gesamtausgabe,* I, 6, pp. 277-278.
[51] *La rose fanée,* Paris, 1982, p. 92.
[52] P. NIZAN, *Les chiens de garde,* p. 88; p. 91.
[53] *Généalogie de la morale,* I, § 5. Cf. II, § 16.

par un sentiment de plénitude. Notons que la conscience n'est rien d'autre que ce sentiment de richesse et de puissance. Les maîtres créent les valeurs et agissent par spontanéité. Leurs activités sont fondées sur l'égoïsme (*Selbstsucht*) [54]. Ils ne connaissent pas de remords et ainsi ils vivent dans une sérénité totale.

Nietzsche explique l'origine du sentiment de culpabilité à l'aide d'une analogie avec la dette (*Schuld*): comme le créancier cherche à infliger des peines au débiteur qui n'acquitte pas sa dette, la communauté se venge aussi en punissant. L'homme qui a une dette commence à respecter son créancier. De cette façon les hommes en sont venus à respecter et à diviniser leurs ancêtres. La dette donne donc lieu au sentiment de culpabilité, qui croît comme une tumeur. Ce sont surtout les prêtres qui ont contribué à la genèse de la conscience coupable. Ils ont en plus exploité l'agressivité refoulée à la suite de la vie en communauté et devenue une agression de l'individu contre lui-même. Ces instincts intériorisés constituent la mauvaise conscience qui, par les agissements des prêtres est devenue un véritable fléau. L'auto-vexation de l'ascétisme ne fait qu'aggraver la maladie [55].

Le bien et le mal moral n'ont donc plus de signification: au début de l'histoire de l'humanité, les hommes forts se comportaient comme des fauves déchaînés, du moins en dehors de leur propre territoire. Nietzsche parle dans ce contexte de «l'innocence de la conscience de fauve». Avec le développement de la vie sociale, la morale aristocratique a pris naissance: entre les maîtres prévalait une morale de l'honneur et de la justice, mais pour les esclaves les maîtres ne ressentaient que du mépris [56]. Le bien est ce qui crée, le mal est inefficace.

Les esclaves à leur tour développent une certaine morale. Pour eux le terme «bon» a une tout autre signification: est appelé bon celui dont ils n'ont rien à craindre. Les valeurs des faibles sont la prudence, la sécurité, la patience. Peu à peu le ressentiment s'est installé chez les esclaves et ainsi ceux-ci considèrent leurs propres valeurs comme bonnes et celles des maîtres comme mauvaises.

Comme nous l'avons déjà vu, le rapport maître – esclave peut s'installer chez l'homme lui-même: un univers intérieur prend naissance, marqué par la culpabilité et la mauvaise conscience. La religion, produit du besoin

[54] *Par delà le bien et le mal,* § 260.

[55] Voir *Die fröhliche Wissenschaft* (Schlechta, *Werke,* Bd. II, p. 502). Pour les lignes suivantes comparer à G. GOEDERT, *Nietzsche, critique des valeurs chrétiennes,* Paris, 1977, pp. 286-303.

[56] *Par delà le bien et le mal,* § 260.

et de la peur, gonfle encore le sentiment de culpabilité. A ce moment de l'histoire survient l'invention par les Juifs du péché: ils ont rendu l'homme coupable devant Dieu. Dieu est conçu par eux comme un potentat oriental, jaloux de son honneur [57]. Le Christ, par sa passivité, a renforcé les sentiments de faiblesse et de résignation. Il a fait croire aux esclaves qu'ils étaient des fils. Est survenu ensuite le christianisme qui s'est distingué par une véritable haine de la vie et de la sexualité ainsi que par le mépris du corps. Il en découle une asthénie de la volonté. Nietzsche ne cesse de fustiger le christianisme qui, à son avis, a poussé à son comble cette démence de la volonté humaine à se trouver coupable [58].

Malgré la totale gratuité d'un nombre considérable de ses thèses, Nietzsche a exercé une grande influence sur les esprits au XX^{e} siècle. La méconnaissance du mal moral, l'arbitraire de la création des valeurs et la critique du christianisme se retrouvent dans certains courants de la pensée contemporaine. La théorie de la transposition d'un conflit extérieur à l'intérieur de la conscience a inspiré Freud. Pourtant les idées de Nietzsche étaient peu originales. Le penseur allemand avait été fortement marqué par Schopenhauer et par Feuerbach [59].

Un des rares philosophes qui ait cherché à briser la domination des théories de Hegel, Marx et Nietzsche, est Max Scheler. Selon cet auteur, le repentir ne provient pas de l'angoisse ou de la crainte, mais a une structure propre. Le repentir est un effort pour isoler et séparer la culpabilité du noyau de notre être [60]. Qu'est-ce que la culpabilité? C'est le prédicat «mauvais», qui est désormais attribué à l'homme en raison de ses mauvaises actions. Elle est présente au pécheur, même si celui-ci ne la ressent pas toujours. Scheler souligne, en effet, le fait curieux que, à mesure que la culpabilité augmente, un certain durcissement peut se produire.

Ce n'est pas la tâche de la contrition de faire que le passé n'existe plus, mais elle vise à supprimer la culpabilité, c'est-à-dire la répercussion de la faute sur l'âme et, de cette façon, à enlever aussi la racine de nouveaux péchés, – du moins quand la contrition prend sa forme définitive [61]. Scheler souligne qu'il ne s'agit pas seulement du constat qu'on a manqué à son devoir et d'une décision de faire mieux, mais de faire mieux grâce à la contrition. La contrition comporte une certaine régénération.

[57] *Le gai savoir,* § 135.

[58] *Aurore,* § 78; § 130; *Généalogie,* II, § 22.

[59] Pour ce passage nous nous sommes inspiré de G. MOREL, *Nietzsche. Analyse de la maladie,* Paris, 1971.

[60] *Vom Ewigen im Menschen* [5], Berne, 1954, p. 47.

[61] *O.c.,* p. 49.

Scheler propose donc une vue très positive sur la pénitence. Il faudrait néanmoins creuser plus qu'il ne l'a fait la question de savoir ce que sont le péché et le pardon regardés du côté de Dieu.

La culpabilité non expiée constitue dans l'âme le réservoir caché, où les fautes individuelles prennent leur nourriture. Scheler note aussi que la contrition a été, à certaines époques de l'histoire des peuples, une source d'initiatives heureuses, par exemple au siècle de saint Bernard [62]. En revanche, l'homme moderne, en se détournant du christianisme, a laissé croître la culpabilité au point de la rejeter et de la placer hors de lui-même dans les conditions de la vie sociale, économique et politique. Ainsi la culpabilité devient une force qui se présente à l'homme comme un spectre.

A une première lecture de certains passages du livre de Scheler on pourrait croire qu'il attribue une fonction quasi-mécanique à la contrition humaine. Mais il complète son exposé d'une façon heureuse en notant que la contrition, pour avoir pleinement son efficacité, doit être insérée dans un contexte métaphysique et religieux et se faire devant Dieu [63]. Scheler ajoute que la culpabilité implique qu'une faute a été commise *contre quelqu'un*. Ce rapport avec Dieu ne serait pas encore une idée chrétienne, mais relèverait de la religiosité naturelle [64]. Dans l'Eglise catholique cette fonction de la contrition a pour la première fois reçu sa forme définitive. La réconciliation chrétienne comporte l'insertion dans un ordre nouveau et une élévation de l'homme [65]. En réalité les hommes ne connaissent guère leur Créateur. En s'appuyant sur Newman, Scheler estime que cela nous amène à admettre que quelque chose comme le péché originel a eu lieu.

Avec Heidegger, nous entrons dans un univers très différent: la culpabilité morale est à nouveau remplacée par le sentiment de culpabilité ontologique. L'homme *(Dasein)* est un être dépaysé *(Unheimlichkeit)*: le monde de tous les jours n'est pas son véritable séjour. L'homme s'expérimente comme étant jeté dans le monde *(Geworfenheit)* et ainsi il connaît l'angoisse. Son existence devient une préoccupation *(Sorge)* [66]. De cette façon s'explique l'appel de la conscience qui monte des profondeurs de son être: il s'agit de retourner à l'Etre. La conscience est donc un cri du souci, qui nous fait comprendre notre culpabilité *(Schuld)*. Ce cri ne relève

[62] *Ibid.*, pp. 50-52.
[63] *Ibid.*, p. 54.
[64] *Ibid.*, p. 55.
[65] *Ibid.*, pp. 56-58.
[66] *Sein und Zeit*, p. 278.

pas des parents ou des éducateurs, mais vient du cœur même du *Dasein*. La conscience a, certes, une apparence d'extériorité, qui peut nous conduire à identifier sa voix à Dieu, mais en réalité cette voix vient du plus profond de nous-mêmes. L'identification à Dieu est à rejeter [67].

Par l'emploi du terme *culpabilité* nous indiquons un manque ou une perturbation, dont nous sommes responsables. Or, nous ne pouvons être la cause d'une absence que par le fait qu'il y a une négation en nous-mêmes. Le sentiment de culpabilité devient ainsi l'expérience du « fond d'un être qui est déterminé par le néant » [68]. L'homme en tant que tel est coupable en raison de sa finitude [69]. Quand il admet cette culpabilité de sa propre limitation, il se situe sur le plan de l'authenticité. Ainsi il devient libre [70].

Quand on objecte à Heidegger que la conscience des péchés de tous les jours est bien autre chose que le sentiment de sa propre finitude et qu'elle concerne des actes précis plutôt que la condition humaine, celui-ci répond que même cette conscience des péchés se tourne vers un passé plus profond, à savoir une structure ontologique. Un acte individuel, qui a une répercussion dans la conscience morale, est donc une occasion pour la véritable culpabilité de se manifester.

On pourrait se demander si la soi-disant bonne conscience ne constitue pas une objection formidable à la réduction ontologique de Heidegger. Le philosophe allemand rejette cette interprétation avec un langage d'une rare violence : cette bonne conscience relève du pharisaïsme ; elle est un refus d'entendre la véritable conscience [71].

La signification de l'existentialisme de Heidegger pour le problème de la conscience nous semble être la suivante. Le penseur allemand opère tout d'abord un changement radical du sens des termes : la finitude et l'existence contingente de l'homme deviennent une faute fondamentale. La morale catégoriale, voire la morale tout court, est réabsorbée dans l'ontologie. Il y a ensuite une condamnation dure et totale des gens qui n'aperçoivent pas la profondeur de leur être. Heidegger exclut aussi tout rapport entre la conscience et Dieu. Toute idée religieuse est évacuée de l'expérience de la culpabilité. A. de Waelhens cite à ce propos des remar-

[67] *O.c.*, p. 278.

[68] *Ibid.*, p. 283 : « Grundsein für ein durch Nichts bestimmtes Sein, d. h. Grundsein einer Nichtigkeit ».

[69] *Ibid.*, p. 285 : « Das Dasein ist als solches schuldig ».

[70] *L.c.* pp. 287-288. Voir aussi A. de WAELHENS, *La philosophie de Martin Heidegger*, Louvain-Paris, 1969, p. 162.

[71] *Sein und Zeit*, p. 292.

ques d'Emmanuel Lévinas et de Jean Wahl: la philosophie de Heidegger se présente comme «un discours sur l'absence de Dieu» et comme «une laïcisation de la pensée de Kierkegaard» [72]. Nous émettrions un jugement plus sévère encore: selon Heidegger il n'y a plus de rédemption ni de réconciliation; la possibilité même de la bonne conscience est niée; les péchés et les crimes les plus graves perdent leur importance devant le problème ontologique.

Contrairement à ce que Heidegger avait fait, Jaspers rattache la culpabilité à la liberté: on est responsable de ce qu'on a fait. Pourtant, la culpabilité nous apparaît comme n'ayant pas de commencement. Si nous en connaissions l'origine, elle pourrait être évitée. Si je reconnais ma culpabilité, je garde ma liberté [73]. Un peu plus loin dans son texte, Jaspers revient sur le problème de la culpabilité, mais cette fois par le biais de la faute contre les autres et le monde: nous vivons aux dépens du travail, de la fatigue et de l'exploitation des autres. Partout et toujours nous contractons des souillures dans notre être. On ne peut agir sans enlever quelque chose aux autres, mais ne pas agir c'est aussi causer du tort. Nous pouvons nous installer dans cette situation en la considérant comme inévitable. Ce serait écarter la responsabilité de nous-mêmes, mais Jaspers rejette cette forme de la bonne conscience: celle-ci masque la réalité *(unwahre Verschleierungen)* [74]. La bonne conscience, c'est se tromper soi-même. Elle est une évasion rationaliste. Jaspers ajoute que dans la conscience on n'entend pas la voix de Dieu, car Dieu demeure caché et garde le silence [75].

Malgré son insistance sur le rôle de la volonté dans la genèse de la culpabilité, Jaspers n'échappe pas à la tentation de réduire le mal moral à des structures ontologiques. Il admet une culpabilité générale et mystérieuse. On peut se demander si, sur ce point, ses vues ne relèvent pas des conceptions luthériennes.

Dans la première partie de notre étude nous avons déjà eu l'occasion de mentionner quelques textes littéraires de l'existentialiste français Jean-Paul Sartre. Sa position philosophique est la suivante: l'homme se fait en choisissant sa morale [76]; la pression des circonstances est telle qu'il ne peut pas ne pas en choisir une. Or, il s'agit d'un choix en face d'autres hommes. C'est l'homme lui-même qui pose des valeurs. La liberté, certes,

[72] *O.c.*, p. 164.
[73] *Philosophie*, II, p. 196 s.
[74] *O.c.*, p. 248.
[75] *Ibid.*, p. 272.
[76] *L'existentialisme est un humanisme*, p. 78.

est le fondement de toutes les valeurs, mais ma liberté dépend aussi de celle des autres [77]. Il faut courageusement assumer la totale gratuité de notre existence pour être dans l'authenticité. Ceux qui la masquent ou qui l'oublient sont des lâches ou des salauds [78]. Les décisions se prennent au niveau de l'acte concret libre; les règles générales n'aident en rien.

Selon Sartre, il n'y a, à la rigueur, pas d'autre péché que le manque d'authenticité. Il n'y a pas de mal objectif. Si c'est la qualité de liberté et d'authenticité qui détermine la valeur de nos actes, il s'ensuit que l'homme vit en discontinuité et que le présent devient chaque fois une négation du passé. Il s'agit de vivre en dehors de son passé, de son en-soi [79].

La conscience a supprimé Dieu le Père: pour que l'homme soit libre, il ne peut pas y avoir d'autre législateur que l'homme lui-même. On connaît le passage curieux dans *Les mots* où Sartre décrit comment, encore enfant, il invectiva contre ce regard de Dieu qu'il croyait le suivre jusque dans la salle de bains. Depuis ce jour, ajoute-t-il, Dieu l'a laissé tranquille [80]. Cette anecdote tragique explique aussi la théorie de Sartre concernant nos rapports avec autrui. Les autres sont les envahisseurs de notre monde [81]. Autrui, c'est la mort cachée de mes possibilités [82]. Sartre, comme le note si bien Mounier, a apparemment conçu cette théorie pessimiste et absurde, parce qu'il ne connaît que le contact «possessif» entre les hommes [83]. Sa décision ou son option fondamentale est bien celle de ne pas être disponible et de ne pas s'ouvrir aux autres. Ainsi il y a une véritable hantise du regard de l'autre dans l'œuvre de Sartre, qui s'y réfère plus de 7000 fois. D'ailleurs il n'est pas seul à s'opposer à ce regard des autres. Nietzsche l'avait fait avant lui et Merleau-Ponty dénonce ce qu'il appelle «le regard inquisiteur de Dieu» [84].

La théorie de l'inauthenticité, c'est-à-dire de la mauvaise foi, a des racines dans la philosophie des temps modernes. Descartes, Locke, Spinoza et Schopenhauer parlent de l'*illusion* dans laquelle les hommes vivent: ceux-ci se trompent au sujet de la représentation du monde, des qualités secondaires des corps physiques, de la liberté, etc. D'autres pen-

[77] *O.c.*, p. 83.
[78] *Ibid.*, pp. 84 ss.
[79] *L'être et le néant*, pp. 162 ss.
[80] *Les mots*, p. 83.
[81] *L'être et le néant*, pp. 318 ss.
[82] *O.c.*, p. 323.
[83] *Introduction aux existentialismes*, p. 101. Cf. G. MARCEL, *Etre et avoir*, p. 150.
[84] *Signes*, pp. 361 s.

seurs, comme Pascal, ont stigmatisé les diverses tentatives que l'homme a conçues, pour oublier sa véritable condition.

D'après Sartre, l'homme se retrouve tout seul dans l'authenticité de sa liberté. Il est son propre législateur. Il n'y a donc d'autre culpabilité que la mauvaise conscience. Mais l'homme libre n'échappe pas à un sentiment de totale responsabilité: de là surgit une angoisse existentielle qui l'envahit souvent. Les critiques de Sartre, pourtant, verront dans cette angoisse la manifestation d'une culpabilité refoulée. D'ailleurs, la crainte du regard de l'autre, pour autant qu'elle ne s'explique pas par certaines structures psychiques déficientes ou par l'éducation reçue, semble relever aussi de ce qu'on appelle en morale classique la mauvaise conscience.

Parmi les phénoménologues modernes, Paul Ricœur est le seul qui ait consacré une étude volumineuse au thème de la culpabilité [85]. Sa thèse centrale est que l'homme est faillible et que la possibilité du mal moral est inscrite dans la constitution de l'homme [86]. L'homme ne coïncide pas avec soi-même, avec l'idéal ou la médiateté qu'il voit ou connaît. Les «symboles» primaires du mal sont la souillure, le péché et la culpabilité. Celle-ci est le résultat de la faute: l'homme coupable connaît sa faute et sa souillure. C'est une hypothèse de Ricœur qu'il y a eu une évolution dans le sentiment de culpabilité: l'homme passe d'une conscience de la violation de l'interdit à la conscience de la diminution de la valeur du moi par suite d'un mauvais usage de la liberté [87]. Historiquement, c'est le passage du monde grec au judaïsme.

Ricœur propose des analyses intéressantes, mais l'approche phénoménologique domine à ce point l'exposé, que l'analyse de ce qu'est le péché et des fondements du sentiment de culpabilité en souffre. Ce qui rend difficile aussi la lecture du livre de Ricœur, c'est l'absence d'une distinction claire entre le plan de la foi et celui de la raison. D'autre part, Ricœur a le mérite d'avoir fait ressortir l'ampleur du problème de la culpabilité et d'avoir attiré l'attention sur la contribution de la Sainte Ecriture à une prise de conscience plus profonde de notre responsabilité morale.

Le philosophe français Michel Foucault est intervenu dans le débat sur la culpabilité du fait qu'il critique la soumission au passé et prône l'oubli, ce fond sans fond, comme contraire au sentiment de culpabilité.

Mentionnons encore la position de l'empirisme et du néopositivisme. D'après David Hume, les idées et les jugements moraux ne sont que des sentiments d'approbation et de désapprobation. Le bien moral, c'est ce

[85] *Finitude et culpabilité*, Paris, 1960.
[86] *O.c.*, I, p. 149.
[87] *O.c.*, II, p. 101.

qui est approuvé par la société à laquelle on appartient. – Alfred Ayer a repris cette thèse. Il écrit notamment que l'appréciation morale et l'expression du devoir n'ajoutent rien à l'énoncé d'un fait. Donc, la proposition « tu as commis un péché en volant cette somme d'argent » ne dit rien de plus que « tu as volé cet argent ». L'appréciation morale n'exprime que des émotions [88]. Il s'ensuit que les énoncés sur la moralité de nos actes ne sont ni vrais ni faux, mais expriment des évaluations subjectives. Ayer concède néanmoins que ce genre de propositions peut jouer un rôle en tant qu'elles invitent à des actions en faveur de l'homme individuel ou de la société. Mais selon cette théorie, nos actes ne peuvent pas avoir de valeur morale objective. Plus grave encore, la théorie d'Ayer place le sentiment de culpabilité dans la catégorie des émotions névrotiques.

Il nous reste à dire quelque chose de la théorie de Herbert Marcuse, non en raison de la valeur intrinsèque de ses idées, mais du fait qu'il représente un courant assez répandu. La thèse principale du penseur américain est la suivante : l'homme a toujours été opprimé par des maîtres, par les forces de production. La civilisation industrielle est devenue une forme encore plus violente d'oppression. En passant par la libération des instincts, nous devons arriver à une civilisation non-répressive [89]. Marcuse reconnaît que nous ne pouvons pas nous passer de la distinction entre le bien et le mal, mais il propose d'établir « une barrière intérieure à l'instinct lui-même pour contenir son impétuosité, – une auto-contrainte ». Ici il ne s'agirait pas de contraintes imposées du dehors, mais de limitations acceptées par l'homme [90].

On pourrait avancer à l'encontre de la suggestion de Marcuse qu'il est naïf de croire que l'instinct acceptera une régulation limitative. La libération des instincts risque d'accroître les tensions. Ce qui est plus grave, la théorie de Marcuse n'est pas plus qu'un naturalisme biologique. Comme le dit si bien Pierre Masset, il s'agit d'un sous-humanisme, qui ampute l'homme de sa dimension morale [91].

[88] *Language, Truth and Logic,* p. 107.
[89] *Eros et civilisation,* Paris, 1963, p. 141.
[90] Cf. Pierre Masset, *La pensée de Herbert Marcuse,* Toulouse, 1969, p. 133.
[91] *O.c.,* p. 170.

Conclusion

Ce tour d'horizon qui énumère les positions de plusieurs penseurs et philosophes risque d'être rébarbatif. Notre démarche se justifie pourtant dans la mesure où la compréhension de la genèse des problèmes ainsi que des rapports entre les idées est la condition d'un dépassement. Il ressort des textes cités que le sentiment de culpabilité appartient à la structure profonde de l'homme faillible, mais qu'il se prête facilement à des déformations et à des transpositions. Nous avons signalé plusieurs cas d'une réduction ontologique de la faute morale et souligné le redoutable pouvoir déformant de la volonté et du désir. Il appert qu'il y a une tentation persistante pour l'homme de se dégager de ses responsabilités et de ses fautes morales en les réduisant à des non-entités, à une faille ontologique ou à des structures défectueuses. L'homme déclare alors responsable la Nature, Dieu, « les autres » ou la société.

Tout cela ne diminue en rien le rôle essentiel du sentiment de culpabilité : celui-ci se situe sur le plan d'une révélation de la vérité, portant sur la responsabilité du mal que nous avons commis. Plus encore qu'une critique à l'égard de nous-mêmes, il devient un appel à prendre un nouveau départ et une invitation à solliciter le pardon et à nous dépasser en amour. Ainsi, le sentiment de culpabilité contribue à la prise en charge de nous-mêmes et à la construction de notre moi [92].

Comme le dit si bien K. Adam, le sentiment du péché nous renvoie à l'essentiel, autrement dit à nos rapports avec nous-mêmes, avec le monde et Dieu. « C'est un moyen, détourné si l'on veut, pour atteindre l'esprit, pour atteindre le sacré » ; il « apparaît comme une aspiration d'une nature, qui ose avouer son échec, vers une seconde nature » [93]. Tout ce qui fait méconnaître, ce qui cache ou recouvre la véritable signification de la faute compromet notre personne et notre vie spirituelle. En assumant avec clarté notre responsabilité morale et notre culpabilité, nous comprendrons mieux les causes de nos fautes et pourrons ainsi les combattre.

La tendance à transférer notre culpabilité sur les autres est une fausse piste, qui nous cause de graves torts à nous-mêmes, voile nos obligations morales et empoisonne les rapports sociaux. D'ailleurs, « ce n'est pas en rejetant le sentiment de culpabilité sur la société pour s'en libérer soi-même, qu'on trouvera la joie juste » [94].

[92] J. LACROIX, *Philosophie de la culpabilité,* Paris, 1977, pp. 65 ss.
[93] *Le sentiment du péché. Etude de psychologie,* Paris, 1967, p. 349 ; p. 351.
[94] J. LACROIX, *O.c.,* p. 153.

Tout un programme d'action s'impose donc pour rétablir, dans la société moderne, la conscience de la responsabilité morale personnelle et le sentiment de culpabilité. Il faut démasquer le mythe marxiste du mal qui ne vient que du dehors et de l'inégalité qui est toujours injustice. Il faut substituer l'optimisme chrétien à la gnose du mal ontologique. En plus d'une éducation morale cohérente, clairvoyante et soutenue durant de longues années, il faut aussi un engagement pour réduire l'écart entre le monde de l'illusion ou celui du désir créé par la publicité d'une part, et le niveau de vie que permettent d'atteindre les moyens disponibles d'autre part. Il est aussi indispensable de réinsérer la vie individuelle dans les communautés englobantes de la famille, de la ville, de la nation et de la chrétienté, car l'instabilité sociale rend extrêmement difficile une appréciation morale juste et équilibrée.

Enfin un travail patient d'explication est nécessaire pour nous débarrasser des formes détournées du sentiment de culpabilité et pour nous rendre conscients des transferts et des refoulements qui se produisent assez souvent à son sujet.

LÉON ELDERS s.v.d.

Rolduc, Kerkrade (P.-B.)

La personne et sa destinée dans la philosophie de Jacques Maritain *

Le thème de la personne humaine et de sa destinée occupe, dans l'œuvre de J. Maritain, une place centrale. Un tel sujet appelle en effet les regards de la philosophie morale et politique, de la philosophie de l'histoire et de la philosophie de l'éducation, mais aussi et d'abord ceux de l'anthropologie philosophique, de la sagesse métaphysique et, bien sûr, de la théologie. La lumière de la métaphysique est, ici comme ailleurs, irremplaçable et tout à fait primordiale. Et sans doute est-ce l'originalité de la pensée de Maritain dans le concert des divers personnalismes, d'avoir aussi nettement souligné la nécessité de cette dimension ontologique que doit comporter la réflexion philosophique sur la personne. Mais en outre, comment serait-il possible de parler adéquatement de la destinée de la personne sans consulter ce que la Révélation nous dit à ce sujet ? En réalité, la destinée de l'homme est de l'ordre du surnaturel et la raison philosophique est bien incapable de nous apprendre que la personne aura sa fin effective dans une vie d'éternelle exultation par la vision immédiate de Dieu en l'intimité de ses relations tri-personnelles. Ne soyons donc pas surpris de rencontrer, dans la réflexion de J. Maritain sur la destinée humaine, une référence décisive aux données de la foi, en sorte que sa méditation philosophique se révèle ici chrétienne à un titre tout à fait spécial. Ce sont ces multiples aspects de l'œuvre maritanienne que nous aurons à évoquer. Et certes, les limites imparties à un tel exposé ne permettront pas d'en manifester toute la richesse en en respectant les diverses nuances. Je crois qu'il est possible cependant d'en faire apparaître la signification profonde en même temps que les données essentielles.

I. De la subjectivité à la personne

Au point de départ et au cœur de toute la métaphysique de J. Maritain se situe ce qu'il appelle une « intuition intellectuelle de l'être ». Ce qu'il

* Conférence donnée lors de la 34e rencontre de philosophie des 12 et 13 mai 1984 à propos de « Réalité de la personne – Approches et négations d'hier et d'aujourd'hui » à l'Institut catholique de Toulouse.

entend par là, ce n'est point une expérience poétique ni une expérience mystique, encore que l'une et l'autre puissent être prégnantes d'une telle intuition alors non dégagée pour elle-même. Il s'agit en vérité d'une immédiate perception par laquelle l'intelligence, attentive à la réalité des choses, dans une attitude de plein consentement à leur existence propre, s'ouvre au mystère même de l'être dans toute sa profondeur et son amplitude analogique. C'est dans un jugement d'existence que cette intuition se produit, car l'intelligence ne saurait être accordée à l'acte d'exister de telle ou telle réalité que dans cet acte même par lequel elle déclare que cette réalité est. Et par l'intuition de l'être, l'intelligence débouche immédiatement sur le monde des sujets. Puisque nous ne saisissons en effet d'acte d'être qu'exercé par un existant, le regard métaphysique nous fait accéder à la réalité même du sujet, du sujet individuel. Et par là, c'est dans le mystère de la subjectivité qu'il nous donne de pénétrer. Comment cela ? Parce que, situé au milieu de ce monde de sujets qu'il ne saurait connaître qu'en les objectivant, le moi pensant, lorsqu'il a la révélation de son être propre, est le seul à se connaître comme sujet. Et la révélation du moi dans toute sa profondeur métaphysique, c'est-à-dire la révélation de la subjectivité comme subjectivité, est indissociable, nous dit J. Maritain, de l'intuition de l'être. « Quand l'intuition de l'Etre et de l'Existence se produit en moi, écrit-il, elle entraîne normalement avec elle une autre intuition, l'intuition de ma propre existence ou du Moi, l'intuition de la Subjectivité en tant que subjectivité » [1].

Il faudrait lire ici les pages si belles et si éclairantes du *Court traité de l'existence et de l'existant* où Maritain montre comment cette intuition métaphysique de la subjectivité, qui ne nous livre pas la connaissance de l'essence de notre moi, est une intuition purement et simplement existentielle. Et si la subjectivité déborde, dans son mystère propre, tous les concepts que nous pouvons former sur nous-mêmes à partir de notre expérience intérieure et de notre agir le plus intime, elle peut être cependant connue d'une certaine manière, nullement scientifique certes, mais expérimentale et incommunicable [2]. Ce peut être cette connaissance préconsciente et virtuelle que nous avons de nous-mêmes pour autant que notre monde intérieur est présent « comme une nuit enveloppante et propice » aux activités vitales de nos facultés spirituelles [3]. Ce peut être aussi et surtout cette connaissance par inclination ou sympathie, non plus virtuelle cette fois mais actuelle et formée, qui est au cœur de la connaissance morale parce

[1] J. MARITAIN, *Raison et raisons,* Fribourg, Egloff et Paris, L.U.F., 1947, p. 176.

[2] Cf. J. MARITAIN, *Court traité de l'existence et de l'existant,* dans *Œuvres* (1940-1963), choix et notes par Henry Bars, « Bibliothèque européenne », Paris, Desclée De Brouwer, 1978, p. 379-388.

[3] J. MARITAIN, *Ibid.,* dans *Œuvres* (1940-1963), p. 381.

que, dans le jugement tout à fait personnel de la conscience où la rectitude du vouloir façonne la justesse du regard intellectuel, c'est la connivence sentie que nous avons avec nos propres pentes intérieures qui joue un rôle essentiel. Mais ce peut être encore la connaissance par connaturalité que le poète ou le mystique chrétien ont de soi-même. Ce peut être enfin et à la limite cette expérience du Soi qui est au cœur de la sagesse de l'Inde et où l'intelligence, par le moyen du vide total réalisé en elle selon une ascèse soutenue qui la connaturalise de plus en plus au silence et à la négation, connaît d'expérience et par mode de nescience l'acte d'exister substantiel de l'âme [4]. L'essentiel est de voir qu'à chaque fois, la connaissance que la subjectivité a d'elle-même n'est pas une connaissance philosophique et par mode d'objectivation notionnelle, mais une connaissance purement expérimentale.

Il reste que celui qui est ainsi éveillé à la connaissance de la subjectivité comme subjectivité accède, par delà une analyse purement phénoménologique et psychologique de l'intériorité, à une saisie de type proprement ontologique. La réflexivité du sujet sur le mystère de sa subjectivité est en effet tout autre chose qu'une pure introspection plus ou moins angoissée qui peut être certes très séduisante mais où l'on peut se perdre, c'est-à-dire perdre la profondeur métaphysique de son propre soi. Que cette connaissance réflexive dont nous parlons soit ainsi d'ordre ontologique, cela nous permet de comprendre – et c'est la raison pour laquelle j'ai voulu insister sur ce point en commençant – que, par elle, c'est la dimension métaphysique de la personne qui est manifestée. Sans doute une telle connaissance n'est pas réservée au philosophe, ni même l'intuition de la subjectivité comme subjectivité dont nous avons d'abord parlé ; celle-ci cependant, indissociable, comme nous l'avons vu, de l'intuition de l'être qui lui donne d'entrer en métaphysique, lui ouvre les avenues d'une conception proprement ontologique de la personne. De sorte que, dans une authentique réflexion de sagesse, la métaphysique de l'être se fait en même temps métaphysique du sujet et de l'esprit. C'est ainsi, me semble-t-il, que nous devons considérer la philosophie maritanienne de la personne. La saisie de la subjectivité comme subjectivité en occupe le cœur et, en un sens, chez Maritain, tout part de là tant il est vrai que, comme il le dit lui-même, « la personne seule est libre, elle seule a au sens plein de ces mots une intériorité et une subjectivité, parce qu'elle se contient et se parcourt elle-même » [5].

[4] Cf. J. MARITAIN, *Quatre Essais sur l'esprit dans sa condition charnelle,* ch. III : « L'expérience mystique naturelle et le vide », dans *Œuvres* (1912-1939), choix, présentation et notes par Henry Bars, « Bibliothèque européenne », Paris, Desclée De Brouwer, 1975, p. 1125-1158. Cf. également, L. GARDET – O. LACOMBE, *L'expérience du Soi,* Etude de mystique comparée, Paris, Desclée De Brouwer, 1981.

[5] J. MARITAIN, *Court traité..., op. cit.,* p. 379.

Cette perspective proprement subjective de la métaphysique maritanienne de la personne, en totale fidélité à la philosophie de saint Thomas dont on n'a pas toujours vu à quel point la notion de sujet y est centrale, est en même temps ce qui lui permet de faire droit aux revendications légitimes de la philosophie moderne en les dégageant des erreurs qui les ont parasitées. Certes, tout une ligne de la pensée contemporaine a voulu nier l'existence même du sujet. Ainsi, pour le structuralisme, les sciences de l'homme ont mis l'homme à mort et il n'y a de véritable pensée que celle du langage, de sorte que c'est le langage qui parle et non pas moi. Selon Claude Lévi-Strauss, il y a bien une pensée, mais il n'y a pas de sujet pensant. Mais ces doctrines ne sont-elles pas finalement le fruit de la rage destructrice et défensive d'un moi qui ne veut pas être détruit ? Elles expriment peut-être, comme le remarquait il y a quelques années Jean-Marie Domenach, « de la manière qui convient à notre temps, non point la mort de l'homme, mais son refus pathétique de mourir » [6]. D'ailleurs les signes ne manquent pas, dans nos sociétés, d'une nouvelle demande de subjectivité. Sans doute cette nouvelle demande prend-elle de multiples formes, parfois contradictoires. Elle s'inscrit dans une crise plus profonde et plus large qui est celle de la sagesse, crise proprement métaphysique et spirituelle qui redonne en tout cas à la question de l'homme une place centrale. Il redevient possible et urgent de réfléchir sur la personne, sa relation aux valeurs transcendantes et sa destinée. Mais il est indispensable que s'effectue une prise de conscience de la lumière métaphysique dans laquelle cette étude doit d'abord être élaborée. C'est pourquoi je pense que, dans ce travail auquel les philosophes sont spécialement invités aujourd'hui, les élaborations d'un J. Maritain sur le thème du sujet et de la subjectivité sont particulièrement instructives et propres à guider la réflexion [7].

Que nous révèle donc cette intuition de la subjectivité comme subjectivité impliquée par l'intuition métaphysique de l'être ? S'il ne s'agit pas d'un « objet présenté à la pensée », ce ne peut être que « la source elle-même de la pensée », un foyer dont la générosité d'être s'exprime dans la double surabondance de la connaissance et de l'amour. « La subjectivité, ce centre essentiellement dynamique, vivant et ouvert, donne et reçoit tout ensemble. Elle reçoit par l'intelligence, en surexistant en connaissance, elle donne par la volonté, en surexistant en amour, c'est-à-dire en ayant au-dedans d'elle d'autres êtres comme attraits intérieurs à surabonder vers eux

[6] J.-M. DOMENACH, *Le sauvage et l'ordinateur,* « Points », Paris, Seuil, 1976, p. 16.

[7] Cf. sur tout ceci, H. BARS, « Sujet et subjectivité selon Jacques Maritain », *Les Etudes philosophiques,* janvier-mars 1975, 1, p. 31-46. Voir également G. Brazzola, « De la prise de conscience de la personne humaine à sa racine ontologique », *Nova et Vetera,* avril-juin 1980, 2, p. 81-89.

et se donner soi-même à eux, et en existant spirituellement à la manière d'un don». Telle est l'intériorité du sujet humain; par elle, celui-ci peut exister d'une autre manière qui le distingue de tout l'univers matériel. Par l'activité toute immanente de son intelligence et de sa volonté, il se hausse infiniment au-dessus du monde sensible. C'est pourquoi le moi est non seulement un individu matériel, c'est-à-dire une «partie» du cosmos, mais une personne spirituelle et il «se possède lui-même et se tient lui-même en main, en tant qu'il est spirituel et qu'il est libre» [8]. C'est dans cette expérience fondamentale que s'enracine la distinction métaphysique, sur laquelle J. Maritain est souvent revenu, entre individu et personne.

II. Individu et personne

L'homme est à la fois individualité et personnalité. Il se situe, nous dit Maritain, entre l'une et l'autre comme entre deux pôles dont l'un est le «pôle matériel, qui ne concerne pas, en réalité, la personne véritable, mais plutôt l'ombre de la personnalité» et l'autre est le «pôle spirituel, qui concerne la *personnalité véritable*» [9]. En tant qu'individu, il est une parcelle de l'univers matériel, au même titre que le minéral, le végétal ou l'animal et il se trouve pris dans «cet immense réseau de forces et d'influences, physiques et cosmiques, végétatives et animales, ethniques, ataviques, héréditaires, économiques et historiques» dont il subit les lois [10]. Toute réalité est, du reste, individuelle pour autant qu'elle exerce l'acte d'exister. En ce sens, les anges, eux aussi, sont de pures formes spirituelles individuelles et l'essence divine elle-même est suprêmement individuelle. Mais si les esprits purs diffèrent les uns des autres par leur forme et donc spécifiquement, les réalités sensibles sont individuées par la matière. Il en est ainsi de l'homme lui-même. C'est selon que chaque âme humaine dit relation substantielle à un corps particulier qu'elle est en elle-même différente d'une autre âme humaine. Et, selon l'hylémorphisme professé par Maritain à la suite d'Aristote et de saint Thomas, l'âme humaine «constitue avec la matière qu'elle informe une unique substance, à la fois charnelle et spirituelle» [11]. On voit en quel sens l'individualité matérielle fait de nous simplement le membre d'une espèce, soumis aux lois déterminées du monde physique; elle est le moi constitué de matière, captateur de tout ce qui est requis par la matière, «l'étroitesse de l'ego, toujours menacée et

[8] J. MARITAIN, *Raison et raisons, op. cit.*, p. 177.

[9] J. MARITAIN, *La personne et le bien commun*, dans *Œuvres* (1940-1963), *op. cit.* p. 288.

[10] Cf. J. MARITAIN, *Trois Réformateurs*, Luther – Descartes – Rousseau, «Le Roseau d'or», Paris, Plon, 1925, p. 29.

[11] J. MARITAIN, *La personne et le bien commun, op. cit.*, p. 290.

toujours avide de *prendre pour soi,* qui dérive de la matière dans une chair animée par un esprit »[12].

Ne cherchons pas, dans ces réflexions, quelque élément de condamnation, comme si le fait d'être individu était pour l'homme quelque chose de mauvais. Condamner l'individu qui est en lui reviendrait, pour l'homme, à se condamner soi-même, car il est d'abord individu et même, en raison de ce qui lui vient de la matière, il est tout entier individu. Ce n'est donc pas à tuer l'individu qui est en lui et qui est lui que l'homme est appelé, mais précisément à ordonner l'individualité à cette dimension essentielle de son être dont elle n'est pas séparable et qui est la personnalité. On peut certes parler légitimement d'anti-individualisme chez Maritain comme, d'ailleurs, chez tous les contestataires des années 1930. Michel Winock le remarquait dans son *Histoire politique de la revue « Esprit »,* pour eux tous, « si un seul mot pouvait désigner l'ennemi, ce mot-là serait sans doute l'individualisme »[13]. Et Emmanuel Mounier n'hésitait pas à écrire que « l'individualisme est une décadence de l'individu avant d'être un isolement de l'individu ; il a isolé les hommes dans la mesure où il les a avilis »[14]. Ce que de son côté, J. Maritain reprochait, dès 1925, dans ses *Trois réformateurs,* à l'individualisme moderne, c'est d'être « une méprise, un quiproquo : l'exaltation de l'individualité camouflée en personnalité, et l'avilissement corrélatif de la personnalité véritable »[15]. Bref, dans l'individualisme, la personne est sacrifiée à l'individu. Prolongeant sa réflexion, Maritain notait en 1945, dans *La personne et le bien commun,* que « l'individualité matérielle n'est certes pas quelque chose de mauvais en soi. (...) Mais c'est justement en ordre à la personnalité que l'individualité est bonne ; et ce qui est mauvais, c'est de donner, dans notre action, la prépondérance à cet aspect de notre être ». En effet, « si le développement de l'être humain a lieu dans le sens de l'individualité matérielle, il ira dans le sens du moi haïssable, dont la loi est de *prendre,* d'absorber pour soi ; et du même coup la personnalité comme telle tendra à s'altérer, à se dissoudre. Si, au contraire, le développement va dans le sens de la personnalité spirituelle, alors c'est dans le sens du moi généreux des héros et des saints que l'homme se dirigera »[16]. Ces lignes restent, je le crois, très actuelles. Il n'est pas sûr que, derrière les revendications contemporaines en faveur de la subjectivité, ce ne soit pas souvent

[12] J. MARITAIN, *Ibid.,* p. 291.

[13] M. WINOCK, *Histoire politique de la revue « Esprit »,* 1930-1950, « L'univers historique », Paris, Seuil, 1975, p. 77.

[14] E. MOUNIER, *Manifeste au service du personnalisme,* dans *Œuvres,* T. I 1931-1939, Paris, Seuil, 1961, p. 492.

[15] J. MARITAIN, *Trois Réformateurs, op. cit.,* p. 29.

[16] J. MARITAIN, *La personne et le bien commun, op. cit.,* p. 295.

en réalité à de nouvelles formes d'individualisme que l'on aspire, d'ailleurs très diverses et parfois opposées. C'est l'individualité matérielle, l'homme animal, que l'on cherche, semble-t-il, à affranchir lorsque, pour ne prendre qu'un exemple très limité, on estime que, être soi-même, c'est d'abord être sincère avec soi-même, c'est-à-dire retrouver les régions les plus troubles et les plus instinctuelles de son être, les abîmes que chacun porte en soi, pour les libérer dans un esprit de subversion et de transgression où l'on concentre toutes ses capacités de non-conformisme. Il y aurait sans doute, à cet égard, bien des commentaires à faire sur l'encouragement qu'une telle attitude peut trouver dans une certaine conception du rôle de l'information, la vérité de celle-ci étant alors présentée comme l'obligation de tout dire et de tout montrer, je veux dire jusque dans les détails les plus ambigus qui éveilleront chez le lecteur, l'auditeur ou le spectateur une complicité avec ses propres gouffres intérieurs. Nous pourrions évoquer aussi certaines conceptions de l'art et de l'éducation. Sur le plan des idées politiques et économiques, on voit également resurgir diverses positions de type individualiste. Le courant néo-libéral est à nouveau très fort chez nous et cela ne tient pas, me semble-t-il, à la seule conjoncture politique et électorale de ces dernières années. Il est significatif, par exemple, qu'un ouvrage comme *Droit, législation et liberté* de Friedrich von Hayek vienne d'être traduit en français et qu'un tel auteur, disciple d'Adam Smith, ait retrouvé, dans les pays anglo-saxons, la large audience qu'il avait avant la seconde guerre mondiale [17]. A ce propos, il suffira de rappeler ici que, pour J. Maritain, trois sortes de doctrines politiques et sociales méconnaissent la personne humaine au profit de l'individu matériel, mais de manière différente. Il s'agit aussi bien de l'individualisme et du libéralisme bourgeois que de l'anti-individualisme communiste et de l'anti-communisme et anti-individualisme de type totalitaire ou dictatorial. Dans ces trois perspectives, c'est toujours ce qui est propre à la personne humaine comme personne qui est ignoré [18].

Or, selon notre philosophe, c'est au profit de la dimension personnelle, celle de la générosité de notre être que doit s'effectuer le progrès humain. Car si l'homme est tout entier individu en raison de la matière, il est tout entier personne en raison de l'esprit. C'est, en effet, l'esprit qui est « la

[17] Cf. F. von Hayek, *Droit, Législation et Liberté,* trad. de R. Audoin, Paris, P.U.F., 3 vol. Cf. également « Von Hayek, gourou du libéralisme ultra », entretien avec Christian Descamps, *Le Monde Aujourd'hui,* 11-12 mars 1984; André Fontaine, « Le dernier « isme » », *Le Monde,* 29 mars 1984, p. 1-2, et Jacques Julliard, « La nouvelle idole de la droite », *Le Nouvel Observateur,* 6-12 avril 1984, p. 76-79.

[18] Cf. J. Maritain, *Du régime temporel et de la liberté,* dans *Œuvres complètes,* Fribourg, Ed. Universitaires et Paris, Ed. Saint-Paul, 1982, vol. V 1932-1935, p. 325-387. Cf. aussi *La personne et le bien commun, op. cit.,* p. 322-331.

racine de la personnalité »[19]. Il y a en l'homme, non pas seulement l'existence physique, mais la surexistence spirituelle de la connaissance et de l'amour qui lui permet de recevoir le don de l'autre ou plutôt « un autre lui-même comme se donnant »[20] et de donner et se donner à son tour. C'est l'amour, puisque seul il peut atteindre chez les autres le foyer mystérieux de leur subjectivité, qui nous introduit à la découverte métaphysique de la personnalité. Et parce qu'« il est meilleur de donner que de recevoir », il faut dire que « l'existence spirituelle d'amour est la suprême révélation de l'existence pour le Moi »[21]. Spirituel et libre, l'homme ne se possède et se parcourt lui-même que pour le don de lui-même. Tout à la fois « ontologique » et « érotique », il expérimente que « l'amour n'est pas un plaisir qui passe ou une émotion plus ou moins intense, mais la tendance radicale et la raison foncière, inscrite en son être même, pour laquelle il est en vie »[22]. On comprend que l'on puisse dire alors que les notions de totalité et d'indépendance sont indissociables de la personnalité. Etre un tout, un univers à soi-même, subsister de manière indépendante, c'est la condition nécessaire du don de soi-même. Seul peut s'offrir tout entier à des êtres comme à d'autres soi-même, un être spirituel qui dispose de lui-même et se contient lui-même par l'intelligence et la liberté. Si l'individualité matérielle est, pourrait-on dire, « avarice d'être », la personnalité est en l'homme « générosité » ou « expansivité d'être » en raison de l'esprit où elle s'enracine et qui est source d'unité dynamique en même temps que d'unification intérieure[23]. Et précisément, « dire que l'homme est une personne, c'est dire que dans le fond de son être il est plus un tout qu'une partie, et plus indépendant que serf. C'est dire qu'il est un minuscule fragment de matière qui est en même temps un univers, – un être mendiant qui communique avec l'être absolu, – une chair mortelle dont la valeur est éternelle, – un brin de paille dans lequel entre le ciel »[24]. La tradition judéo-chrétienne ne veut pas exprimer autre chose lorsqu'elle voit dans les paroles de la *Genèse :* « Faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance » (*Genèse* I, 26), la source de la grandeur de l'homme, son titre de noblesse et la raison de l'égalité foncière entre tous les êtres humains. « A peine moindre que les anges » comme le dit le Psaume huitième, l'homme a été créé à l'image de Dieu.

[19] Cf. J. MARITAIN, *Principes d'une politique humaniste,* Paris, Hartmann, 1945, p. 20.
[20] Cf. J. MARITAIN, *La personne et le bien commun, op. cit.,* p. 292.
[21] J. MARITAIN, *Raison et raisons, op. cit.,* p. 177.
[22] J. MARITAIN, *Ibid.,* p. 177.
[23] Cf. J. MARITAIN, *La personne et le bien commun., op. cit.,* p. 292-293.
[24] J. MARITAIN, *Principes d'une politique humaniste, op. cit.,* p. 15-16.

Une telle métaphysique de la personne selon laquelle, pour reprendre le mot de saint Thomas d'Aquin, « la personne est ce qu'il y a de plus noble et de plus parfait dans toute la nature » [25], nous permet de comprendre d'un même mouvement en quel sens la personne est un être social.

III. La personne en société

La sociabilité naturelle de l'homme – J. Maritain insiste particulièrement sur ce point – provient fondamentalement de ce que, étant esprit par la partie la plus élevée de lui-même, il est un être de communion. La société est exigée par la personne humaine si on la considère avant tout dans cette générosité radicale qui est au cœur de tout être spirituel. Les grecs avaient du reste bien vu que l'homme est un être de relation et, aussi bien, les éléments essentiels de leur philosophie de l'amitié pourront être repris par la pensée chrétienne. Mais n'ayant pu dégager la notion métaphysique de personne, ils n'avaient pu élaborer une conception totalement satisfaisante de l'amitié civique et ils avaient ordonné essentiellement le bien de l'individu au bien de la cité qu'ils considéraient comme plus divin. Le christianisme, en restituant à l'homme sa pleine dignité de personne créée à l'image de Dieu, affirme, en même temps que son caractère relationnel et nécessairement social, son ordination à des biens supra-temporels et transcendant tout l'ordre de la cité.

Cependant, pour bien comprendre que l'homme est un être social, il ne suffit pas de considérer sa propre perfection de personne. Il y a également en lui des indigences qui proviennent de l'individualité matérielle et qu'il ne peut combler que par son intégration à une société ; celle-ci lui est nécessaire alors, non seulement en ce qui concerne les biens matériels, mais encore et surtout en raison de l'aide qu'elle lui apporte pour qu'il puisse faire œuvre de raison et de vertu [26].

Dans ces conditions, quelles seront les relations de la personne et de la société ? Si la personne est en quelque manière un univers à elle-même, référé à des biens qui dépassent ceux de la société, comment comprendre son intégration dans la vie sociale avec l'ordination au bien propre de la cité qu'une telle intégration comporte ? Lorsqu'il est question ici de société humaine, c'est avant tout à la société politique, à la cité qu'il est fait allusion ; mais il est bien entendu que l'homme est attaché à une société plus fondamentale encore, la société familiale, ainsi qu'à cette société supérieure qui fait de lui – si ce n'est visiblement ou invisiblement, au

[25] S. Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, Ia q. 29 a. 3 : « persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura ».

[26] Cf. J. Maritain, *La personne et le bien commun, op. cit.*, p. 297.

moins en puissance – un membre de l'Eglise du Christ. Nous en tenant donc uniquement à la société politique, nous nous demandons en quel sens celle-ci peut être dite une société de personnes.

Ce qu'il faut bien voir d'abord, c'est que, pour J. Maritain, la société n'est pas une société de pures personnes. L'homme, disions-nous plus haut, est au plus bas degré de la personnalité parce que, en tant que membre d'une espèce, il est individualisé par la matière. Envisagé par conséquent *dans son individualité,* il apparaît comme partie d'un tout dont le bien est meilleur que le sien propre ; et pourtant, envisagé *dans sa personnalité,* avec la maîtrise de soi et l'indépendance que connote cette perfection, il apparaît – par ses aspirations supra-temporelles – comme transcendant tout l'ordre des sociétés temporelles. C'est la raison pour laquelle le bien commun de la cité ne peut être qu'*un bien commun humain,* entièrement au service des personnes individuelles sur lesquelles il doit nécessairement se reverser, se redistribuer [27]. Et la société se présentant comme un tout dont les parties sont elles-mêmes des touts, il est clair que le rapport de la personne à la société n'ira pas sans une certaine tension. Engagée tout entière dans la vie de la cité, et comme telle partie de la société pouvant aller jusqu'à sacrifier sa vie pour elle, la personne n'y est pas engagée « en vertu de tout ce qui est en elle et de tout ce qui lui appartient. En vertu d'autres choses qui sont en elle, elle est aussi tout entière au-dessus de la société politique. Il y a en elle des choses – et les plus importantes, et les plus sacrées – qui transcendent la société politique et qui attirent au-dessus de la société politique l'homme tout entier – ce même homme tout entier qui est partie de la société politique en vertu d'une autre catégorie de choses. Je suis partie de l'Etat en raison de certaines relations à la vie commune qui intéressent mon être entier ; mais en raison d'autres relations (qui intéressent aussi mon être entier) à des choses plus importantes que la vie commune, il y a en moi des biens et des valeurs qui ne sont pas par l'Etat ni pour l'Etat et qui sont en dehors de l'Etat » [28].

On le voit, cette tension qui caractérise la relation de la personne à la société provient précisément, selon J. Maritain, de ce que l'être humain n'est pas seulement une individualité intégrée à un groupe, mais aussi et surtout une personnalité dont la Source première et créatrice en même temps que la Fin dernière, est l'Etre divin lui-même en son mystère tri-personnel. S'il est vrai que c'est pour la société des Personnes divines elles-mêmes que la personne humaine est faite, comment ne serait-elle pas attirée au-dessus de toute société purement humaine et temporelle, vers le

[27] Cf. J. MARITAIN, *Ibid.*, p. 299-301.
[28] J. MARITAIN, *Ibid.*, p. 312.

lieu du parfait épanouissement de sa liberté spirituelle ? Alors, lorsque dans son accomplissement céleste elle entrera dans la compagnie des Personnes divines, la tension qui résultait de la bi-polarité en elle de l'aspect personnel et de l'aspect individuel, sera mystérieusement résolue ; la vision face à face du Visage de Dieu réalisera en effet une telle identification intentionnelle de l'âme glorifiée à l'Essence divine que le bien personnel de chaque bienheureux sera le Bien commun lui-même des Personnes divines, aimé plus que soi-même.

Notons en outre que cette aspiration supra-temporelle de l'homme qui subordonne la société au parfait accomplissement de la personne, ne traduit pas seulement l'ordination directe de la personne à Dieu dans l'ordre surnaturel ; il existe en effet également des biens supra-temporels *naturels* que la personne désire et par rapport auxquels la cité ne saurait se considérer, sans pervertir sa nature propre, comme un bien plus élevé. Ces biens naturels supra-politiques se rapportent tous au bien commun de ce que Maritain appelle la « communauté des esprits », c'est-à-dire « le sens de la justice due à tous les hommes et de l'amour pour tous les hommes ; la vie intérieure et tout ce qui en nous est un commencement naturel de la contemplation ; la dignité intangible de la vérité, dans tous les domaines et à tous les degrés, si humbles soient-ils, du savoir, et l'intangible dignité de la beauté » [29]

La subordination de la société à l'accomplissement de la personne vaut donc déjà dans l'ordre naturel. Mais elle vaut plus encore dans l'ordre surnaturel, parce que c'est à une fin surnaturelle que, selon la foi chrétienne, la personne est directement ordonnée. Ainsi, le corps politique ne peut qu'être indirectement subordonné – indirectement, car il a ses fins propres – à ces biens supra-temporels surnaturels qui se résument dans la participation à la vie intime de Dieu comme fin ultime absolue de l'existence humaine. Pour toutes ces raisons, la personne demande à être traitée, dans l'ordre politique lui-même, non point comme la partie d'un tout, mais comme un tout. Il y a dans une telle doctrine les fondements de ce que J. Maritain a appelé, selon une expression qui devait être reprise par Emmanuel Mounier et le mouvement Esprit, une démocratie « personnaliste et communautaire » aussi foncièrement *anti-individualiste* que foncièrement *personnaliste* » [30].

[29] J. MARITAIN, *L'homme et l'Etat,* Paris, P.U.F., 1965 [2], p. 138-139.

[30] J. MARITAIN, *Trois Réformateurs, op. cit.,* p. 32. Cf. aussi *Du régime temporel et de la liberté, op. cit.,* p. 363-370.

IV. Conquête de l'autonomie et destinée de la personne

Nous devons revenir en terminant sur la destinée de la personne et sur ce que représente sa parfaite libération. Cette libération ne saurait se réaliser, nous venons de le voir, dans les limites de la société temporelle puisque celle-ci, en raison de l'ordination de l'homme à l'absolu, est subordonnée à l'accomplissement total de la personne. Elle ne peut donc trouver place à l'intérieur des frontières de l'histoire ; elle constitue plutôt en vérité la fin naturelle du monde et de l'histoire et une fin qui transcende même celle-ci dans la mesure où l'homme a été de fait appelé à un autre ordre, l'ordre de la vie surnaturelle.

Quelle est donc la fin de la vie humaine et pourquoi l'homme est-il fait ? La foi chrétienne nous assure que l'homme peut être effectivement bienheureux et nous certifie que, de fait, c'est dans la vision immédiate du mystère de Dieu auquel il est surnaturellement élevé par la grâce que réside la fin dernière de l'homme. Il y a là un apport du donné révélé qui doit être accueilli par la philosophie morale pour que celle-ci puisse être parfaitement adéquate à son objet [31]. Mais ce que déjà la métaphysique peut nous dire, c'est que, lorsque l'homme délibère de lui-même et choisit pour l'amour de ce qui est bon en soi purement et simplement parce que cela est bon, c'est en réalité vers Dieu, même s'il l'ignore, qu'il engage toute sa vie. Et le métaphysicien voit bien qu'« un tel choix de Dieu comme fin dernière est un acte conforme à *ce qui est,* car c'est un fait de nature, un fait ontologique, qu'un esprit créé ne peut avoir sa béatitude qu'en Dieu, et sa béatitude parfaite qu'en Dieu vu face à face » [32]. Reste que l'homme, qui est un être libre, doit délibérer lui-même de sa fin de sorte qu'« à cette vérité première répond un devoir premier, une obligation morale première qui est de choisir pour fin dernière cette fin-là ; commandement fait à la *liberté* par la *vérité* [33]. Ici, avec ce monde de la liberté, s'ouvre donc le domaine de l'éthique. La personne humaine est un être métaphysique et c'est parce qu'elle est un être métaphysique, en connivence avec le mystère ontologique et le royaume des transcendantaux qu'elle est un être moral. Etre spirituel et libre, elle ne saurait agir sans vouloir une fin dernière pour laquelle tout est voulu et qu'elle doit se donner à elle-même par un acte tout à fait propre et singulier, émanant du cœur même de sa subjectivité. La philosophie de la personne humaine ne se prolonge en morale que parce

[31] Sur cette question de la philosophie morale adéquatement prise, cf. J. MARITAIN, *De la philosophie chrétienne,* dans *Œuvres complètes, op. cit.,* vol. V, p. 262-266 et p. 279-316 ; et *Science et Sagesse,* Paris, Labergerie, 1935, p. 228-386.

[32] J. MARITAIN, *Du régime temporel et de la liberté, op. cit.,* p. 336.

[33] J. MARITAIN, *Ibid.,* p. 336.

qu'elle est primordialement réflexion métaphysique. Il y a là, dans cette perspective qui est celle de Maritain, une position très originale par rapport à certains courants de la pensée contemporaine dont l'audience semble grandir, je pense par exemple à Emmanuel Lévinas qui ne situe le « moi humain, le soi-même, l'unicité du moi » au centre de sa réflexion que dans la mesure où le moi est « impossibilité de se dérober à l'autre » sur un plan qui est d'emblée d'ordre moral [34]. Pour J. Maritain au contraire, l'amour de l'autre nous introduit d'abord dans la mystérieuse réalité métaphysique de la subjectivité et de la personnalité. Et pour lui, « la métaphysique est une condition nécessaire de la morale » [35].

Etre métaphysique et être moral, être de nature et être de culture, l'homme doit donc, par son agir libre, « devenir ce qu'il est ». Personnalité par la partie la plus noble de lui-même, mais au plus bas degré de la personnalité, il « doit réaliser, par sa volonté, ce que sa nature est en ébauche » et « il doit gagner lui-même, dans l'ordre moral, sa liberté et sa personnalité » [36], car il « n'a sa vérité que modelé du dedans par la raison et la vertu [37]. Cela veut dire que cette indépendance, cette autonomie qui sont les siennes en raison de la personnalité qui est en lui, il doit en même temps les gagner, les approfondir et les développer jusqu'à leur plein accomplissement.

Cette liberté d'autonomie qui est à conquérir, elle représente pour Maritain la plus parfaite réalisation de la spontanéité de l'être. Car à chaque degré d'être correspond un certain degré de spontanéité pour autant que celle-ci est pure absence de contrainte, « pouvoir d'agir en vertu de sa propre inclination interne, et sans souffrir de coaction imposée par un agent extérieur » [38]. Il existe ainsi une spontanéité qui est propre aux êtres matériels, une spontanéité qui est propre aux vivants de vie végétative, une spontanéité qui est propre aux vivants de vie sensitive. Il existe enfin une spontanéité liée à la vie de l'esprit; seul celui-ci, parce qu'il est doué d'intelligence et de volonté libre, peut non seulement suivre l'inclination de sa nature mais se donner à lui-même les fins de son agir, « être ou se

[34] Cf. E. LÉVINAS, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1982, p. 147.

[35] J. MARITAIN, *Du régime temporel et de la liberté*, *op. cit.*, p. 334. Il reste que la philosophie morale a à s'organiser en un savoir distinct de la métaphysique qu'elle présuppose, avec son mode propre de procéder. J. Maritain a ainsi bien montré que la philosophie morale doit, de son point de vue particulier, aborder le problème de la fin dernière en essayant de dégager ce problème de l'examen concret de l'expérience morale, en particulier du sentiment de l'obligation morale et en faisant appel ultimement aux données de la foi. Cf. J. MARITAIN, *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, dans *Œuvres* (1940-1963), *op. cit.*, p. 564-589.

[36] J. MARITAIN, *La personne et le bien commun*, *op. cit.*, p. 294-295.

[37] J. MARITAIN, *Religion et culture*, dans *Œuvres complètes*, *op. cit.*, vol. IV, p. 200.

[38] J. MARITAIN, *Principes d'une politique humaniste*, *op. cit.*, p. 16.

rendre activement soi-même le principe suffisant de son opération »[39]. C'est cette spontanéité spirituelle qui fructifie en ce que Maritain appelle la liberté d'indépendance, d'autonomie ou d'exultation. Elle n'existe que chez les êtres doués du libre arbitre ou de la liberté de choix considérée comme pure absence de nécessité interne, et elle présuppose l'exercice du libre arbitre. Mais cela est clair, et J. Maritain ne cesse d'insister sur ce point contre certaines conceptions contemporaines de la liberté, le libre arbitre n'a pas sa fin en lui-même ; il est orienté, ordonné à la liberté d'autonomie que l'homme doit conquérir. Faire, en effet, de la liberté de choix la suprême liberté, ce serait condamner l'homme à « choisir toujours sans jamais s'engager », le précipiter « dans une dialectique de la liberté qui détruit la liberté » et finalement l'acculer à « dissoudre dans l'indéfini sa personnalité, sa liberté, et sa capacité d'aimer, car aimer c'est se lier »[40].

Cependant, il faut également bien entendre le sens de la suprématie en l'homme de la liberté d'autonomie. Reconnaître cette suprématie, ce n'est pas se croire appelé à se la donner soi-même par soi-même, à la manière de la liberté de connaissance et d'intellectualité pure du sage de Spinoza ou à la manière de la liberté de puissance ou de création du surhomme de Nietzsche. Ce serait rendre l'homme prisonnier de « la contradiction vécue entre le Dieu qu'il lui faut être et la créature qu'il est »[41].

En réalité, selon J. Maritain, il faut reconnaître en l'homme l'existence de deux grandes sortes d'aspirations. Ce sont, d'une part, des aspirations *« connaturelles »*, c'est-à-dire spécifiquement humaines, attachées à la personne humaine *comme humaine*. Ces aspirations ne tendent qu'à une « liberté relative », s'accommodant des dures conditions de la vie matérielle. Elles subissent certes une terrible défaite, celle que leur infligent « toutes les misères et les fatalités de la nature matérielle, des servitudes et des besoins du corps, de l'hérédité, de l'ignorance, de l'égoïsme et de la sauvagerie des instincts »[42]. Mais cette défaite peut être plus ou moins réparée dans l'ordre de la vie sociale selon que « la vie civile a pour fin un bien commun terrestre et une œuvre commune terrestre, dont les plus hautes valeurs consistent dans l'aide apportée à la personne humaine pour se dégager des servitudes de la nature matérielle et conquérir son autonomie à l'égard de celle-ci »[43].

[39] J. MARITAIN, *Ibid.*, p. 16.
[40] J. MARITAIN, *Du régime temporel et de la liberté, op. cit.*, p. 349-350.
[41] J. MARITAIN, *Ibid.*, p. 351.
[42] J. MARITAIN, *De Bergson à Thomas d'Aquin*, Paris, Hartmann, 1947, p. 206-207.
[43] J. MARITAIN, *Ibid.*, p. 209.

Mais la personnalité connote d'autres aspirations. Celles-ci ne proviennent plus de la personne comme appartenant au degré spécifique de l'humanité, mais de la personne *comme personne,* c'est-à-dire comme participant à la perfection transcendantale et analogique de la personnalité. Ces aspirations, J. Maritain les qualifie de « *transnaturelles* » puisqu'elles s'inscrivent, en l'homme, dans la pure ligne métaphysique de la personnalité et non plus dans la ligne d'une nature enfermée dans un genre et dans une espèce. A ce point de vue-là, à considérer non pas « la personne *qui est moi* » mais « *la personne en moi* » [44], il faut dire qu'il y a en nous, animaux raisonnables, un désir naturel qui n'est pas précisément de nous mais d'un élément transcendantal en nous, à dépasser la condition humaine » [45]. Il s'agit certes là d'un désir inefficace et dont la satisfaction ne nous est pas due en justice, mais d'un désir réel et puissant qui ne tend à rien d'autre qu'à une liberté proprement divine. On en trouverait trace dans les sagesses de tous les temps et de toutes les aires culturelles. Ainsi, la spiritualité hindoue qui séduit aujourd'hui tant de nos contemporains, présente le fruit de l'effort ascétique que la nature elle-même peut réaliser sur et contre elle-même, par une voie délibérée de totale nescience intellectuelle, afin de répondre à ces aspirations transnaturelles de l'esprit à rejoindre les sources mêmes de son être. Une telle expérience comporte une ambivalence qui est à la mesure de la radicalité et de la puissance du désir qu'elle cherche à libérer. Emancipatrice en effet au seul plan de ce dont la nature est capable par ses seules forces, elle peut conduire aux pires aberrations et aveuglements lorsqu'elle est considérée comme la fin dernière ou le moyen obligé pour atteindre celle-ci, et surtout lorsqu'elle est considérée, purement et simplement, comme une déification.

La vraie déification de l'homme est à chercher ailleurs. Sa réalisation devient possible lorsque celui-ci reconnaît que ce à quoi il aspire alors est absolument impossible à atteindre par les seules forces de la nature, qu'il s'agit, comme l'écrivait J. Maritain dans un de ses derniers textes, d'une « aspiration au *naturellement impossible* qui nous est aussi essentielle que notre peau » [46]. Une telle aspiration ne peut être que surnaturellement comblée, par la grâce qui est participation à la vie divine. En effet, « la vraie déification de l'homme, c'est de s'ouvrir au don que l'Absolu fait de lui-même, et à la descente de la divine plénitude en la créature intelligente » [47]. Nous nous trouvons ici véritablement au point le plus élevé de la réflexion de J. Maritain sur la personne humaine et sa destinée. C'est que, finalement, la

[44] J. MARITAIN, *Ibid.,* p. 232, n.1.
[45] J. MARITAIN, *Ibid.,* p. 239.
[46] J. MARITAIN, *Approches sans entraves,* Paris, Fayard, 1973, p. 496.
[47] J. MARITAIN, *Principes d'une politique humaniste, op. cit.,* p. 33.

pleine réalisation de la liberté d'autonomie ou d'exultation dans l'homme ne réside pas ailleurs que dans la sainteté en sorte qu'« il n'y a de personnalité vraiment parfaite que chez les saints » [48]. Indissociables de son être même, se trouvent dans l'homme des aspirations dont la satisfaction totalement gratuite est le fruit de la vie surnaturelle de grâce qui a son accomplissement dans la sainteté ; c'est donc dans ces aspirations transnaturelles de la personne qu'a son point d'insertion l'universelle vocation surnaturelle des hommes à la sainteté. Celle-ci, qui est participation inouïe à la vie même de Dieu, est « adhésion au moins commencée à la fin dernière » par l'intelligence et par le cœur unis dans un même acte de contemplation. Dans l'intelligence, la sainteté est « sagesse et libre possession spirituelle, *liberté d'exultation* » et, dans la volonté, elle est « plénitude d'amour et elle est *liberté d'autonomie* ». Ces deux aspects sont inséparables, même si « le premier n'apparaîtra en toute perfection que dans la vision de Dieu » alors que « le second a la primauté dans la vie présente » [49]. Par là est atteint le sommet de toute la vie morale, un sommet qui déborde en vérité le niveau de la morale elle-même, parce que la liberté des saints, dans le régime supra-moral de la contemplation et des dons de l'Esprit, dépasse d'une certaine manière les contraintes de la loi. Saint Thomas disait en ce sens que « les fils de Dieu sont agis par l'Esprit-Saint librement, par amour, et non pas servilement, par crainte » [50]. « C'est pourquoi, commente Maritain, les saints nous surprennent d'ordinaire, leur style n'est pas celui auquel nous sommes habitués » [51]. La seule chose qui compte pour eux en effet, c'est de faire la volonté de Dieu aimé pour lui-même, par-dessus tout. Alors, « la loi morale est observée mieux que jamais, mais elle n'est plus un joug qui contraint la volonté, elle est un message qui fait savoir à l'intelligence comment plaire à celui qu'on aime » [52]. Elle est transfigurée et intégrée dans la perfection même de la vie théologale.

Telle est la destinée réelle des personnes dans son inauguration ici-bas. Attchées à la conquête de leur pleine indépendance, c'est à l'héroïsme de la sainteté qu'elles sont appelées, parce que « c'est avec la sainteté que la parfaite liberté d'autonomie coïncide » [53]. Il n'est pas surprenant dès lors que le seul humanisme à la mesure d'une telle destinée soit, selon J. Ma-

[48] J. MARITAIN, *Trois Réformateurs, op. cit.*, p. 35.

[49] Cf. J. MARITAIN, *Du régime temporel et de la liberté, op. cit.*, p. 352.

[50] S. THOMAS D'AQUIN, *Contra Gentiles*, IV, 22: « Filii igitur Dei libere a Spiritu Sancto aguntur ex amore, non serviliter ex timore ».

[51-52] J. MARITAIN, *La philosophie morale*, N.R.F., Paris, Gallimard, 1960, p. 543, 547.

[53] J. MARITAIN, *Du régime temporel et de la liberté, op. cit.*, p. 351.

[54] J. MARITAIN, *Humanisme intégral*, Nouvelle édition, « Foi Vivante », Paris, Aubier-Montaigne, 1968 ; voir spécialement l'introduction : « Héroïsme et humanisme », p. 9-15.

ritain, un « humanisme intégral », c'est-à-dire finalement un « humanisme héroïque » qui a son type dans le théocentrisme du saint [54].

Il y aurait encore bien des éléments de la pensée de Maritain à développer à propos de la personne humaine. En particulier, tout le domaine de sa philosophie politique, à laquelle je n'ai pu faire que quelques brèves allusions, serait à évoquer. Il aurait fallu souligner à cet égard comment, pour lui, et selon une très belle formule d'Emmanuel Mounier, il convient d'appeler démocratie « tout régime qui met le souci de la personne humaine à la base de toutes les institutions humaines» [55]. Reste à s'interroger à nouveau pour conclure, sur la valeur d'une telle réflexion philosophique dont j'ai essayé de mettre en lumière l'intention fondamentale ainsi que les grands moments. Récemment, lors d'un colloque organisé à l'occasion du cinquantenaire de la création de la revue *Esprit,* Paul Ricœur prenait acte du décès du personnalisme comme mouvement de pensée confronté à d'autres -ismes, qu'il s'agisse du matérialisme, du spiritualisme ou du collectivisme. Et il est vrai qu'on répugne aujourd'hui bien souvent à user du terme de personnalisme. Mais il notait aussitôt à quel point, de plus en plus, dans le domaine politique et social, dans celui de la défense des droits de l'homme ou des droits des prisonniers ou encore, pourrait-on ajouter, dans les problèmes éthiques posés par certains progrès médicaux, on est amené à faire référence à la personne [56]. Il redevient donc possible de considérer, dans la lumière philosophique, le mystère de la personne humaine. Encore faut-il prendre la mesure d'un tel mystère pour bien situer la réflexion. Si celle-ci, pour quelque raison que ce soit, se ferme d'emblée à la dimension métaphysique, elle ne pourra pas être, me semble-t-il, à la hauteur de son objet. De nouvelles doctrines, pour ne pas dire de nouveaux -ismes, seront peut-être élaborées, mais la personne elle-même, en son mystère ontologique propre, aura été manquée. En présentant la pensée de J. Maritain, j'ai voulu précisément essayer de mettre en lumière la profondeur et la richesse d'une philosophie qui, enracinée dans la plus authentique tradition et ouverte aux interrogations les plus profondes de la pensée moderne et contemporaine, me paraît susceptible d'aider l'homme d'aujourd'hui, non seulement à formuler les questions essentielles, celles qui relèvent du regard de la sagesse et qu'il souffre de ne plus pouvoir se dire à lui-même, mais encore et par là même à retrouver le sens de ce qu'il est et de ce pour quoi il est fait, bref de son identité perdue.

Toulouse, le 9 avril 1984. YVES FLOUCAT

[55] Cf. E. MOUNIER dans *Esprit,* 1er décembre 1938, p. 427. Cité par E. BORNE, « Démocratie et personnalisme », *Notes et Documents,* avril-septembre 1983, 2-3, p. 91.

[56] Cf. P. RICŒUR, « Meurt le personnalisme, revient la personne... », *Notes et Documents, Ibid.,* p. 76-81.

Bibliographies

SAÜL FRIEDLÄNDER: *Reflets du nazisme,* Paris, Ed. du Seuil, 1982, 139 p.

Dans un monde paradoxalement frappé d'amnésie au moment même où abondent les moyens d'information et qui ne veut pas davantage croire à la menace de liquidation de l'Etat juif que recèle la Charte Nationale de l'OLP qu'il ne croyait à celle que faisaient peser sur les millions de Juifs d'Europe les écrits de Hitler, Saül Friedländer est un homme qui se souvient. Victime du nazisme par un douloureux concours de circonstances lié à une page peu glorieuse de l'histoire de notre pays – le refoulement à l'automne 1942 de ses parents au poste-frontière de Saint-Gingolph et leur livraison à la milice française qui allait faire de lui un orphelin – pionnier dès 1947 de l'édification de l'Etat d'Israël sur la Terre du Retour, il se fait connaître dès 1964 comme un des meilleurs historiens du III[e] Reich. Connu du grand public pour son ouvrage très contesté sur l'apparent mutisme de Pie XII face au nazisme – «Pie XII et le III[e] Reich» (Paris 1964 et 1971) – et apprécié des spécialistes pour sa savante étude sur «Hitler et les Etats-Unis» (Paris 1966 et 1971), Saül Friedländer qui enseigne à Tel Aviv comme à Genève, n'a cessé de s'interroger sur l'essence du nazisme, si difficile à cerner pour l'historien comme pour le politologue. Après «L'antisémitisme nazi» (Paris 1971), il publie aujourd'hui, sous le titre «Reflets du nazisme», un nouvel essai, centré sur l'historiographie la plus récente du nazisme, telle qu'elle transparaît dans la littérature comme dans le cinéma pour donner une nouvelle image de la «peste brune» aussi trouble que la réalité.

C'est que si, à la fin de la guerre, le nazisme forme sans doute possible dans la conscience européenne «la part maudite de la civilisation occidentale, le symbole même du Mal» (p. 9), vingt-cinq ans après, «l'image du nazisme commence à évoluer» (p. 10), alimentant aussi bien «un nouveau discours de droite et un nouveau discours de gauche» qu'une «réélaboration esthétique qui veut échapper à l'idéologie» (p. 11). En un mot «le nazisme n'est plus ce qu'il était» – et les films de Liliane Cavani, de Werner Fassbinder ou de Hans Jürgen Syberberg le révèlent au même titre que les romans de Michel Tournier ou de Georges Steiner et les Mémoires d'Albert Speer. C'est ainsi d'abord à une autre vision comme à une lecture critique d'œuvres aussi diverses que *Portier de Nuit, Lili Marleen ou Hitler, un film d'Allemagne, Le Roi des Aulnes* ou *Le transport de A. H.* que nous invite Saül Friedländer. Mais c'est surtout, par delà le décryptage de ces œuvres, à une vigilance accrue à l'égard des fondements psychologiques de ce qu'elles représentent qu'il nous convie et qui sommeille au fond de l'âme moderne.

Ainsi conçue et articulée, la démarche de Friedländer face au nazisme peut surprendre, voire décontenancer. C'est qu'elle procède de la conviction longuement mûrie que le nazisme représente pour l'enquête historique «une irréductible anomalie» (p. 120). La réalité du nazisme échappe, en effet, à toute explication globale: elle condamne à son sens l'*explication par le fascisme* – qui «s'effondre face à la spécificité de l'antisémitisme hitlérien» et à «la centralité évidente du thème antijuif» chez Hitler de 1919 à 1945 (p. 122–123) – comme l'*explication par le totalitarisme* – à raison de la foi de l'élite du système nazi dans sa propre idéologie *(ibid.)*, et elle récuse l'*explication marxiste* – qui ne résiste pas au nonsens économique de l'extermination des Juifs – comme l'*explication révisionniste d'extrême-droite,* négatrice du «génocide» aussi bien que

de l'existence des chambres à gaz (p. 90 ss.), – à raison des documents mêmes, singulièrement du discours de Himmler le 4 octobre 1943 à Poznań sur l'extermination du peuple juif *(die Ausrottung des jüdischen Volkes)*. L'anomalie de la réalité du nazisme appelle donc une approche spécifique: ce peut être la synthèse des approches philosophique, sociale, économique et politique; ce peut être aussi l'approche psychologique, qui bénéficie de l'autonomie de l'activité de l'imaginaire et de sa quasi-intemporalité. Pour une enquête sur la nouvelle image et le nouveau discours sur le nazisme, destinée à mettre en lumière la permanence et la structure fondamentale de certains fantasmes, nulle autre approche n'apparaissait plus indiquée (p. 13). «En fait, l'analyse du nouveau discours sur le nazisme, en dévoilant une structure profonde fondée sur la coexistence de l'adoration du pouvoir et d'un rêve d'explosion finale, d'annulation de tout pouvoir, nous met sur la piste, écrit significativement l'auteur (p. 17), de certains fondements de l'emprise psychologique du nazisme même, d'un genre particulier d'asservissement se nourrissant *à la fois* du désir de soumission absolue et de celui d'un total défoulement». Le nazisme a disparu, conclut-il *(ibid.)* mais non «l'obsession de ce qu'il représente pour l'imagination contemporaine... Le regard fixé vers l'arrière n'est-il en définitive que rêverie gratuite, attrait du spectacle, exorcisme nécessaire ou constant besoin de comprendre ou serait-il, encore et toujours, l'expression de craintes profondes et chez certains, de sourdes aspirations?»

Nourrie de ces interrogations, l'entreprise culmine, d'une part, dans la mise en évidence de la spécificité de la «'dimension' esthétique du nouveau discours sur le nazisme» – «kitsch de la mort porté à sa perfection» et «*apocalypse* dans le vrai sens du terme, mais *révélation ne débouchant sur rien,* si ce n'est l'effroi et la nuit» (p. 42) – et, d'autre part, dans l'élucidation de la fascination exercée aujourd'hui comme naguère par la figure luciférienne de Hitler, dont témoignent aussi bien les *Mémoires* de Speer (cf. p. 58 ss.) que le film *Lili Marleen* (cf. p. 63) et qui procède pour l'auteur de «la juxtaposition, voire de la fusion de la plus banale 'quotidienneté' avec la plus fantastique 'puissance de néant'» (p. 58, p. 71 ss.). Mais la «source véritable» de pareil «envoûtement» ne tient pas seulement dans la «présence simultanée ou alternée» d'un «Monsieur-Tout-le-Monde enveloppé de kitsch» et «d'une force aveugle lancée vers le néant» (p. 73); elle tient tout autant, et ce n'est pas le moins inquiétant aujourd'hui, à ce que Friedländer appelle, dans le sillage de Rauschning et de Max Picard, «cet attrait du néant qui parcourt les foules modernes...» (p. 79). Clef de l'interprétation très tôt donnée de l'hitlérisme dans les années trente par l'ex-Gauleiter de Dantzig Hermann Rauschning précisément (cf. *Hitler m'a dit* et *La Révolution du nihilisme*), la thèse du *nihilisme,* reprise après guerre par Alan Bullock (*Hitler ou les mécanismes de la tyrannie,* tr. fr., Bruxelles 1962) a pour corollaire celle du «malaise de la civilisation occidentale» auquel le nazisme aurait eu pour fonction de remédier. Avec une remarquable acuité, l'auteur relève à cet égard que «le pouvoir nazi... fut l'expression *jusqu'à présent singulière* de la rencontre de courants d'idées, d'émotions, de fantasmes, maintenus séparés au sein de toute autre société occidentale moderne» (p. 136); aux tendances contradictoires du «bourgeois furieux», tiraillé entre le besoin d'ordre et de soumission et les rêveries de totale destruction, «le nazisme, dans la dualité constante de ses représentations, offrait un exutoire; de ces besoins contraires, le nazisme se trouvait être l'expression». «Aujourd'hui, conclut-il, ces aspirations sont toujours là et leurs reflets dans l'imaginaire également». Mais, ajoute-t-il avec pertinence (p. 137–138) «cette dualité se greffe sur une contradiction plus profonde, faite d'un rêve de toute-puissance et du risque accepté d'annihilation. Tradition romantique sans doute, mais surtout vision luciférienne (dans le sens proprement religieux du terme) qui, mieux peut-être que la vision libérale ou la vision marxiste, exprime le conflit profond de l'homme face à la modernité».

Fruit de la conjonction assez rare de l'intelligence érudite et de la sensibilité aux œuvres d'art de la culture de masse en même

temps que reflet de la singulière unité d'une destinée et d'un savoir, l'essai de Saül Friedländer est de ceux qui se reprennent et qui incitent à la méditation, loin des bruits de la foule et des slogans des faiseurs d'opinion.

ALFRED DUFOUR

JACQUES et RAÏSSA MARITAIN, *Œuvres complètes,* édition publiée par le «Cercle d'études Jacques et Raïssa Maritain»: Volume VI (1935–1938), Fribourg, Editions Universitaires et Paris, Editions Saint-Paul, 1984, 1320 p.

Les ouvrages que recueille ce VI[e] volume des Œuvres Complètes de Jacques et Raïssa Maritain, répondent tous, d'une manière ou d'une autre, à une même préoccupation: celle de l'*attitude pratique* que les problèmes et les conflits d'aujourd'hui exigent du chrétien. «Dans une heure aussi grave», écrivait Jacques Maritain en 1938, «où les événements décisifs tombent comme des fruits mûrs dans le ciel de l'histoire, et où Celui qui les permet et les dirige passe comme un voleur, chacun est tenu de répondre *en conscience* et pour son propre compte aux questions de vie ou de mort qui lui sont ainsi posées.»

Science et Sagesse traite, d'un point de vue qui ressortit à la philosophie de la culture, de grandes questions concernant le conflit des sagesses dans le monde antique et le conflit de la sagesse et de la science dans notre présent monde, – la philosophie de la nature, ou la rencontre de la sagesse philosophique et des sciences, – la philosophie dans la foi, ou la rencontre de la sagesse philosophique et des sagesses supérieures.

Face à un humanisme occidental considéré dans ses formes contemporaines apparemment les plus émancipées de toute métaphysique de la transcendance, Jacques Maritain rassemble les conclusions de recherches effectuées dans l'ordre de la philosophie de la culture, de la société et de l'histoire moderne pour proposer un ensemble de principes propres à délivrer les vérités captives et à purifier et fortifier les énergies spirituelles aptes à promouvoir un *Humanisme intégral,* conçu «comme orienté vers une réalisation socialetemporelle de cette attention évangélique à l'humain qui ne doit pas exister seulement dans l'ordre spirituel, mais s'incarner» (J. M., 1936.)

D'autres écrits (études, articles, documents historiques) témoignent, dans ce volume, de l'attention que le philosophe a portée aux anxiétés de la conscience de ses contemporains, devant la guerre d'Espagne et ses atrocités, la montée du fascisme et du national-socialisme en Europe, l'antisémitisme, etc. Attaqué de toutes parts, en raison de ses prises de position, Jacques Maritain ne cesse d'affirmer son *indépendance* à l'égard des partis politiques, et de déployer, aussi bien dans les Amériques qu'en Europe, une intense activité (conférences, manifestes, fondation de journaux, de comités, etc.) au service d'une «force culturelle et temporelle d'inspiration chrétienne capable d'agir sur l'histoire et d'aider les hommes».

Tel qu'il se présente, ce volume offre non pas un ensemble de traités abstraitement conçus, mais un témoignage personnel et concret, où un philosophe, conscient de la fonction pratique de la philosophie, explique, à propos de quelques *questions de conscience,* les RAISONS sur lesquelles se fonde la réponse pratique à son avis juste et requise. Ces raisons ont une valeur universelle, et elles aideront peut-être d'autres consciences à se former un jugement éclairé.

Le volume VI des *Œuvres Complètes* de Jacques et Raïssa Maritain, contient: *Science et Sagesse, Lettre sur l'indépendance, Humanisme intégral, Questions de conscience* (nouvelle édition), *Situation de la poésie;* des *articles,* des *témoignages,* des extraits de *débats,* des *préfaces* à divers ouvrages.

MAURICE HANY

FRANÇOIS GONDRAND: *Au pas de Dieu. Josémaria Escrivà de Balaguer,* Fondateur de l'*Opus Dei,* Paris 1982,
Editions France-Empire, 347 p.

C'est une tâche assurément bien délicate, si ce n'est une gageure que de retracer la vie d'un prêtre, qui plus est d'un contemporain, déjà l'objet d'un procès de béatification et de canonisation, sans donner dans l'hagiographie. A la différence de S. Bernal, auteur de la première biographie du Fondateur de l'*Opus Dei,* dont nous avions rendu compte dans cette revue (cf. *Nova et Vetera,* LIV[e] année, N° 4, oct.-déc. 1979, p. 315–316), F. Gondrand paraît avoir tenu cette gageure avec le présent ouvrage, tout de sobriété, de finesse d'analyse et de discrétion, mais aussi remarquablement fouillé comme l'attestent les notes de ses différentes parties.

S'ouvrant sur la brève évocation de la «Révélation» du matin du 2 octobre 1928, à l'origine de l'extraordinaire entreprise de l'*Opus Dei* (I[re] partie, p. 11–15), le livre de F. Gondrand se développe d'abord sur un mode rétrospectif (II[e] partie: *Seigneur, fais que je voie,* p. 17–53) comme la mise au jour de tous les éléments favorisant l'éclosion d'une vocation sacerdotale: que ce soient le milieu familial de petite bourgeoisie commerçante avec ses deuils et ses échecs à Barbastro en Aragon (1902–1915), comme à Logroño en Navarre (1915–1920), les années de séminaire à Saragosse (1920–1925), marquées par la double épreuve de l'assassinat du cardinal-archevêque Soldevila par un groupe d'anarchistes (1923) et de la mort du père peu avant l'ordination au diaconat (1924), les premières années de ministère sacerdotal et d'études juridiques à Saragosse (1925–1927) ou les conditions modestes d'installation à Madrid (1927–1928) à la Fondation des malades des Dames Apostoliques du Sacré-Cœur.

Le contexte bien hispanique et la personnalité toute intérieure, profondément spirituelle et de tempérament mystique du séminariste et du jeune prêtre ainsi tracés, c'est à la réalisation providentielle – au cheminement incertain, mais irrésistible – de l'entreprise dont J. Escrivà de Balaguer reçut vocation le 2 octobre 1928, que F. Gondrand consacre alors le cœur de son livre (III[e] partie: *Comme les eaux à travers les montagnes,* p. 55–147). Singulière entreprise en vérité, qui à l'origine n'a pas de nom, mais ne cadre avec aucune œuvre apostolique existante (cf. p. 59–60), et qui ne devra sa dénomination qu'à la question incidente d'un Jésuite à son initiateur en 1930: «Comment va cette œuvre de Dieu *(Opus Dei)*?» (p. 66–67). Tout l'intérêt de la démarche suivie par l'auteur tient précisément dans la mise en évidence de la part prépondérante des rencontres et des circonstances d'apparence aléatoires, dans l'affermissement et la réalisation simultanée de la haute vocation apostolique de cette figure sacerdotale exceptionnelle en plein centre de Madrid au cours des années les plus troublées de la vie politique espagnole de ce siècle. «Contrairement à ce que certains pourraient penser, étant donné le contexte troublé de l'époque, souligne-t-il judicieusement, l'*Opus Dei* n'a pas été imaginé par un homme pour résoudre la situation lamentable de l'Eglise en Espagne depuis 1931» (p. 105) et il cite à l'appui le Fondateur lui-même: *«Nous ne sommes pas une organisation née des circonstances... Nous ne venons pas répondre à un besoin particulier d'un pays ou d'une époque déterminée; le Seigneur veut que son Œuvre soit, dès le premier instant, radicalement universelle, catholique» (Ibid.).* De la première présence aux plus démunies des familles des banlieues ouvrières comme aux malades abandonnés des hôpitaux délabrés de la capitale à la prime publication des «Considérations spirituelles» – le futur «Chemin» – et à la création des premières Résidences pour étudiants à Madrid et à Valence, l'*Œuvre* n'en sera pas moins confrontée dès ses débuts aux tensions politiques comme aux manifestations de violence anticléricales qui suivent la proclamation de la République le 14 avril 1931; bien plus, ainsi que le montre F. Gondrand sur la base de témoignages et de recherches minutieuses, l'entreprise apostolique de J. Escrivà de Balaguer ne tardera pas à devoir entrer dans la clandestinité avec la guerre civile et les persécutions comme les exécutions sommaires de prêtres et de religieuses dont celle-ci se double en zone «républicaine» avant que ses artisans ne par-

viennent, déguisés en manœuvres ou en paysans, à traverser les Pyrénées et à rejoindre par la France la zone «nationale» où d'être prêtres ou apôtres ils aient la liberté.

C'est précisément tout le travail de reconstruction de l'*Œuvre* à partir de la zone «nationale», puis de la fin de la guerre civile jusqu'à son expansion à l'étranger et aux premières approbations par le Saint-Siège, qui forme la partie la plus importante du présent ouvrage (IV^e^ partie: *A la force de vos pas,* p. 149–265). F. Gondrand y suit pas à pas les étapes du nouvel apostolat du Fondateur à Madrid, comme à Valence, à Valladolid et à Barcelone au moment où, la paix revenue dans la péninsule, c'est l'Europe qui bascule dans la guerre. Il ne met pas seulement en lumière, à cet égard, l'infatigable activité missionnaire de Mgr Escrivà, en particulier la remise sur pied de la section féminine de l'*Opus Dei* (cf. p. 160 ss) parallèlement à la reprise de son travail intellectuel, sa thèse de doctorat en droit sur «L'ordination sacerdotale des métis et des quarterons au XVI^e^ siècle» (cf. p. 155); il souligne aussi bien l'émergence des premières calomnies face au succès rapide de cette nouvelle forme d'apostolat, dans laquelle certains croient alors pouvoir déceler «des relents de calvinisme» et que d'autres vont jusqu'à qualifier de «branche judaïque de la franc-maçonnerie» (cf. p. 168–169). Car c'est un véritable «vent de persécution» qui souffle entre 1940 et 1941 sur l'*Opus Dei* à raison de la singularité de son objectif fondamental, la sainteté dans le monde, et qui désigne l'*Œuvre* à la suspicion des membres les plus zélés de l'Eglise espagnole. Aussi le Fondateur n'aura-t-il pas de paix avant d'avoir donné une première forme juridique à son entreprise d'apostolat et obtenu de l'Evêque de Madrid l'approbation officielle que requiert le Can. 708 du Code de Droit canon pour l'association de fidèles en vue d'une œuvre de piété et de charité (cf. p. 176–177). En fait, Mgr Escrivà ne s'en tiendra pas là: soucieux d'assurer la formation spirituelle continue des membres de son *Œuvre,* et par là de garantir l'unité de celle-ci, il entend faire ordonner prêtres quelques-uns de ses plus sûrs disciples, comme Alvaro del Portillo, son successeur d'aujourd'hui. Ce sont les délicates implications juridiques de cet objectif qui le mèneront à solliciter une première approbation pontificale de l'*Opus Dei,* qui lui sera accordée en 1943, à l'heure où ses détracteurs l'accusent en Espagne de vouloir «s'emparer de l'Université» (cf. p. 178–182). F. Gondrand s'arrête ici longuement aux différentes étapes romaines de Mgr Escrivà lui-même, en 1946 (cf. p. 197 ss), en 1949 (cf. p. 205 ss), en 1950 (cf. p. 218 ss), en 1960 et en 1965 (p. 252 ss), étapes qui étaient dues moins aux accusations portées contre lui jusque devant le Saint-Office qu'à sa préoccupation de faire consacrer canoniquement le statut *suis generis* de son entreprise apostolique aux dimensions de l'Eglise, qui l'amènera à se domicilier à Rome dès 1946. La ténacité du Fondateur ne tardera pas à être récompensée, puisqu'à la faveur de la création en février 1947 par le Saint-Siège de l'institution nouvelle des Instituts séculiers, l'*Opus Dei* se voit reconnaître le 24 du même mois le statut de la première institution de ce genre (cf. p. 203). Désormais pleinement «catholique», l'*Œuvre* va rapidement s'implanter hors d'Espagne, au Portugal, en Angleterre, en Irlande, au Mexique et aux Etats-Unis, comme en Italie, en France et en Allemagne, pour s'associer au surplus dans chaque diocèse des prêtres diocésains ne dépendant que de leur évêque. Après le décret d'approbation solennelle que lui apporte Pie XII en juin 1950, l'Œuvre s'étendra à toute l'Amérique du Sud et trouvera un second souffle en Espagne avec la création de l'Université de Navarre à Pampelune (cf. p. 246–248). Au terme de cette évocation très détaillée des pérégrinations du Fondateur et des péripéties de son entreprise apostolique, F. Gondrand esquisse un heureux portrait intellectuel et spirituel du premier Président de l'*Œuvre* à la veille de la convocation du Concile Vatican II (cf. p. 253–256), qui rend bien justice à l'extraordinaire énergie et à la grande exigence de soi de ce prêtre hors du commun.

Energie et exigence de soi, les dernières années (1966–1975) de Mgr Escrivà, qui forment l'objet de la fin de l'ouvrage (V^e^ Partie: *Vultum tuum, Domine, requiram,* p. 267–327) en

donnent une belle illustration que l'auteur sait fort bien restituer en évoquant les ultimes fondations et les innombrables rencontres en Europe et en Amérique du Sud, comme les pèlerinages marquants aux hauts lieux de la piété mariale, de Fatima à Notre Dame de Guadeloupe et de Lourdes à Torreciudad. C'est que le Concile Vatican II ouvre une ère de défis qu'il s'agit de relever en étant présent aux membres de l'*Œuvre* aux quatre coins du monde et en leur rappelant l'importance de la vie contemplative. «La vie contemplative est d'autant plus nécessaire que l'on est plus plongé dans le monde», relève à ce propos F. Gondrand pour citer le Fondateur: «Ordonner les structures séculières selon le vouloir divin: *oui, mais en étant d'abord bien ordonné intérieurement... Pour ce faire les laïcs doivent avoir une âme contemplative. Sinon, ils ne transformeront rien; au contraire, ce sont eux qui se laisseront transformer: et au lieu de christianiser le monde, ce sont les chrétiens qui se mondaniseront*». (cf. p. 271). Faisant front face à la vague de contestations qui surgit dans l'Eglise à la faveur des réformes conciliaires, Mgr Escrivà prêche alors à temps et à contretemps la prière, la confession et l'Eucharistie, dans la vie personnelle, la loyauté et l'obéissance dans la vie ecclésiale, dans un étroit attachement à la personne du Souverain Pontife. Le 26 juin 1975, à Rome même, il sera brusquement enlevé à l'affection de ses fils et de ses filles, dans des conditions qu'il aura lui-même pressenties comme une bénédiction: «*La mort soudaine, c'est comme si le Seigneur nous surprenait par derrière et comme si, en nous retournant, nous nous retrouvions dans ses bras*» (cit. p. 321).

Profondément nourrie de la méditation des œuvres de Mgr Escrivà et solidement étayée par les multiples témoignages consignés dans le «Registre historique» de l'*Œuvre*, cette très riche biographie, qu'agrémente une vingtaine de photos et que complète une bibliographie judicieusement choisie (cf. p. 340–342), représente une source précieuse pour qui souhaite comprendre les origines et les grandes orientations de l'*Opus Dei*. D'un style alerte, due à une plume française, elle se recommande au surplus à tous ceux qui ont à cœur de connaître la vie de l'Eglise de notre temps.

ALFRED DUFOUR

OUVRAGES REÇUS À LA RÉDACTION

ALETTI JEAN-NOËL et TRUBLET JACQUES: *Approche poétique et théologique des Psaumes – Analyses et Méthodes* – Coll. «Initiations», Ed. du Cerf, Paris, 1983, 297 p.

ALVAREZ LOBO RICARDO: TSLA – *Estudio etno-historico del Urubamba y Alto Ucayali* – Instituto superior de filosofia de Valladolid – Aletheia 2 – Ed. San Esteban, Salamanca, 1984, 352 p.

ANDRÉ-VINCENT, O.P.: *La «doctrine sociale» de Jean Paul II* – Ed. France-Empire, Paris, 1983, 130 p.

ANDRÉ-VINCENT PHILIPPE-I.: *Les droits de l'homme dans l'enseignement de Jean Paul II* – Bibliothèque de Philosophie du Droit Vol. XXVIII – Librairie Générale de droit et de jurisprudence, Paris, 1983, 132 p.

ANDRÉ-VINCENT PH.-I.: *Marie-Madeleine et le mystère pascal* – Ed. Téqui, Paris, 1983, 104 p.

ARCHIMANDRITE SOPHRONY: *Voir Dieu tel qu'il est* – Ed. Labor et Fides, Genève, 1984 – Coll. Perspective orthodoxe, 199 p.

ARCHIVO TEOLOGICO GRANADINO: Numero monografico, Tomas Sanchez, S.I., vol. 45 – 1982 – Facultad de Teologia, Apartado 2.002 – Granada.

BAGNULO ROBERTO: *Il concetto di diritto naturale in san Tommaso d'Aquino* – Dott. A. Giuffrè Edit., Milano, 1983, 235 p.

BARSOTTI DIVO: *La vita in Cristo – I sacramenti dell'iniziazione* – Ed. Morcelliana, Brescia, 1983, 174 p.

BORGHESI MASSIMO: *La figura di Cristo in Hegel* – Collana di filosofia diretta da Armando Rigobello I. – Ed. Studium, Roma, 1983, 169 p.

BRESARD LUC, moine de Cîteaux: *Bernard et Origène commentent le Cantique* – Avant-propos par Henri Crouzel S.J. – Ed. Cisterciensia, Abbaye Notre-Dame de Scourmont, Forges, Belgique, 1983, 73 p.

BUSSIÈRE, Groupe de la...: *Pratiques de la confession – Des Pères du désert à Vatican II* – Quinze études d'histoire – Historique – Ed. du Cerf, Paris, 1983, 298 p.

CARMIGNAC JEAN: *La naissance des Evangiles Synoptiques* – Ed. O.E.I.L., Paris, 1984, 102 p.

DE CASTERA BERNARD: *Recueil de philosophie comparée* – Ed. Téqui, Paris, 1983, 199 p.

DU CHARLAT RÉGINE: *La vie fraternelle – Une étape de la vie de foi* – Coll. Voies et étapes – Ed. Desclée De Brouwer, Paris, 1983, 136 p.

CLÉMENT ANDRÉ: *La sagesse de Thomas d'Aquin* – Coll. Docteur Angélique I – Nouvelles Editions Latines, Paris, 1983, 366 p.

COLLECTANEA THEOLOGICA: A. LIII, Varsaviae 1983 – Academiae theologiae catholicae cura edita – Fasc. II, 195 p. – Fasc. III, 197 p. – Fasc. IV, 199 p.

COLLECTIF: *Justice en dialogue* – Labor et Fides, Genève, 1982, 173 p.

COLLECTIF: Studia Warminskie – 1978, tome XV – 1980, tome XVII – 1981, tome XVIII – éd. Warminskie Wydawnictwo Diocezjahne Oiszlyn.

COLLECTIF, sous la direction de Otfried Höffe: *L'Eglise et la question sociale aujourd'hui* – Ed. Universitaires Fribourg, 1984, 133 p.

COLLECTIF: *Las Ciencias y sus metodos* – Colección Ariadna 2 – Ed. San Esteban, Salamanca, 1983, 213 p.

COLLECTIF: *L'Œuvre latine de Maître Eckart* – Traduction publiée sous le patronage du Centre d'Etudes des religions du livre – Ecole pratique des Hautes Etudes, V^{e} Section – Premier volume: le commentaire de la Genèse précédé des prologues – texte latin, introduction, traduction, notes par Fernand Brunner, Prof., Univ. Neuchâtel – Ed. du Cerf, Paris, 1984 – 694 p.

COLLECTIF: *Les mouvements dans l'Eglise* – préf. du Cardinal Suenens – coll. Le Sycomore, ed. Lethielleux, Paris, 1984, 239 p.

COLLECTIF: *Théologie et choc des cultures* – Colloque de l'Institut catholique de Paris, édité par Claude Geffré, Ed. du Cerf, Paris, 1984, 190 p. – coll. Cogitatio Fidei.

COLLECTIF: *Pour une philosophie chrétienne* – Philosophie et théologie – Ed. Lethielleux, Paris/Culture et Vérité, Namur, 1983, coll. «Le Sycomore», 190 p.

Colloque Fondation JEAN RODHAIN, Lourdes, 11–13 novembre 1982: *Droits de l'homme: défi pour la charité?* Préface du cardinal Marty – Ed. S.O.S., Paris, 1983, 285 p.

COLOMBO CARLO: *Il compito della teologia* – Breve esposizione della dottrina cattolica, diretta da Giacomo Biffi, Inos Biffi, Carlo Caffara – Coll. Già e non ancora 89, promossa dall'Istituto regionale lombardo di pastorale – Ed. Jaca Book, Milano, 1983, 204 p.

DAUJAT JEAN: *Physique moderne et philosophie traditionnelle* – Ed. Téqui, Paris, 1983, 134 p.

DE NEGRI ENRICO: *Tra filosofia e letteratura* – coll. di filosofia III – Ed. Morano, Napoli, 1983, 375 p.

DICTIONNAIRE DE SPIRITUALITÉ: *ascétique et mystique – doctrine et histoire* – Fascicules LXXVI–LXXVII Pacaud – Pawlowski 1983, 702 p. N° 12. Ed. Beauchesne, Paris.

DOERING BERNARD: *Jacques Maritain and the French Catholic Intellectuals* – University of Notre Dame Press. Notre-Dame, London, 1983, 268 p.

ESPEJA J.: *La Iglesia – memoria y profecia* – Con un proyecto de pastoral por Mons. Alberto Iniesta – Coll. Estudio teologico de san Esteban – Glosas 9 – Ed. San Esteban, Salamanca, 1983, 366 p.

EYQUEM JOSEPH, dominicain: *Transparente et mystérieuse Eucharistie* – Préface de Claude Dagens – Ed. P. Lethielleux, Paris, 1983, 139 p.

FORTE BRUNO: *Jésus de Nazareth* – Histoire de Dieu – Dieu de l'histoire – trad. de l'italien par B.-D. Sébire – coll. Cogitatio Fidei – Ed. du Cerf, Paris, 1984, 320 p.

FESSARD GASTON: *La dialectique des exercices spirituels de saint Ignace* – III symbolisme et historicité – ed. P. Lethielleux, Paris, 1984 – coll. «Le Sycomore» – 529 p.

FONTANET JEAN-CLAUDE: *Printemps de beauté* – Coll. Le Rameau d'Or dir. par Georges Haldas, L'âge d'homme, 1983, Lausanne, 102 p.

GARCIA DE HARO RAMON: *Legge, coscienza e libertà – Ragione e fede* – Collana di studi filosofico-teologici di base n. 1 – Ed. Ares, Milano, 1984, 146 p.

GEFFRÉ CLAUDE: *Le christianisme au risque de l'interprétation* – Coll. Cogitatio Fidei – Ed. du Cerf, Paris, 1983, 361 p.

GRELOT PIERRE: *Evangiles et tradition apostolique* – coll. «Apologétique» – Ed. du Cerf, Paris, 1984, 197 p.

GUEURET AGNÈS: *L'engendrement d'un récit – L'Evangile de l'enfance selon saint Luc* – Lectio Divina 113 – Ed. du Cerf, Paris, 1983, 313 p.

GUEVARA HERNANDO: *La resistencia judia contra Roma en la época de Jesús* – Tesis presentada al Pontificio Istituto Biblico – Meitingen 1981, 478 p.

HERNANDES RAMÓN, O.P.: *Derechos humanos en Francisco de Vitoria* – Antologia – Biblioteca Domenicana 4 – Ed. San Esteban, Salamanca, 1984, 234 p.

HISTORIENS et EXÉGÈTES à Radio-Canada: *Les premiers chrétiens:* 1. Les rapports du christianisme naissant avec le judaïsme, 160 p.; 2. La foi, le culte et la communauté, 150 p.; 3. La rencontre avec la civilisation gréco-romaine, 150 p. Ouvrages collectifs – Ed. Bellarmin Montréal/Ed. du Cerf, Paris, 1983.

JEAN PAUL II: *Jean Paul II aux Universitaires et au monde culturel et scientifique* – Recueil d'allocutions – Introduction d'Olivier Clément – Ed. Téqui, Paris, 1984, 357 p.

JUAN HUARTE OSACAR: *Evangelio y Comunidad* – (Estudio de teologia paulina) Estudio Teologico de San Esteban – Glosas 8 – Ed. San Esteban, Salamanca, 1983, 311 p.

JÜNGEL EBERHARD: *Dieu Mystère du monde – Fondement de la théologie du Crucifié dans le débat entre théisme et athéisme* – Trad. de l'allemand – Tome 1, 351 p., Tome 2, 316 p. – Coll. Cogitatio Fidei 116 et 117, Ed. du Cerf, Paris, 1983.

KENEC'HDU TANGUY: *Lamennais, un prêtre en recherche* – L'auteur et son message – Ed. Téqui Paris, 1982, 257 p.

KLOPFENSTEIN FREDDY: *Méditation teintée d'humour noir à l'intention de ceux qui passent des nuits blanches* – Ed. Perret-Gentil, Genève, 1983, 41 p.

KWARTALNIK PRAWNO-HISTORYCZNY: *Prawo Kanoniczne* – Rok XXVI 1983 – 3.4 – Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa, 1983, 310 p.

LADRIÈRE JEAN: *L'articulation du sens: I. Discours scientifique et parole de la foi* – 256 p. – *II. Les langages de la foi,* 350 p. – Coll. Cogitatio Fidei – Ed. du Cerf, Paris, 1984.

LEENHARDT FRANZ J.: *La mort et le testament de Jésus* – Coll. Essais bibliques N° 6 – Ed. Labor et Fides, Genève, 1983, 145 p.

LÉONARD ANDRÉ: *Pensées des hommes et foi en Jésus-Christ pour un discernement intellectuel chrétien* – Coll. Le Sycomore – Ed. Lethielleux, Paris, 1980, 302 p.

LIZOTTE ALINE: *Les sept sacrements* – Coll. Docteur Angélique II – Nouvelles Editions Latines, Paris, 1982, 164 p.

MARGERIE, BERTRAND DE, S.J.: *Introduction à l'histoire de l'exégèse: II. Les premiers grands exégètes latins,* préface de M.-J. Rondeau, 195 p.; *III. Saint Augustin,* préf. de A.-M. La Bonnardière, 202 p. – Coll. «Initiations» – Ed. du Cerf, Paris, 1983.

MASSON DENISE: *Les trois voies de l'unique* – Coll. «L'Ordinaire» – Ed. Desclée De Brouwer, 1983, 230 p., Paris.

Mélanges en l'honneur du PÈRE DURRWELL: *La Pâque du Christ – Mystère de Salut* – Ouvrage collectif avec témoignage du jubilaire (70 ans) – Coll. «Lectio Divina» N. 112 – Ed. du Cerf, Paris, 1982, 315 p.

MÉLANGES 15: *Mideo 15 – Institut Dominicain d'Etudes Orientales du Caire* – Librairie du Liban, 1982, 352 p.

MARTELET GUSTAVE: *Deux mille ans d'Eglise en question – Crise de la foi, crise du prêtre* – Série «Théologie du sacerdoce» – Ed. du Cerf, Paris 1984, 296 p.

MEMORIE DOMINICANE: *Cultura e istituzioni nell'ordine domenicano tra Medioevo e Umanesimo* – Studi e Testi – Memorie domenicane, Pistoia, N° 12, 1981, 345 p.

MEYERS E.-M.-ESTRANGE J.-E.: *Les rabbins et les premiers chrétiens* – Archéologie et histoire – Ed. du Cerf, Paris, 1984, 237 p.

MICHAUD ROBERT: *La littérature de Sagesse – Histoire et théologie* – tome I: Proverbes et Job – coll. «Lire la Bible» – Ed. du Cerf 1984, Paris, 185 p.

MOLTMANN JÜRGEN: *Trinité et Royaume de Dieu – Contributions au traité de Dieu* – Traduit de l'allemand par Morand Kleiber – Coll. Cogitatio Fidei – Ed. du Cerf, Paris, 1984, 285 p.

NKERAMIHIGO T., S.J.: *L'homme et la transcendance – Essai de poétique dans la philosophie de Paul Ricœur* – Coll. Le Sycomore – Ed. Lethielleux, Paris, 1984, 303 p.

O'MEARA THOMAS FRANKLIN, O.P.: *Theology of Ministry* – Paulist Presse, New York/Ramsey, 1983, 211 p.

PATFOORT ALBERT, O.P.: *Saint Thomas d'Aquin, les clefs d'une théologie* – FAC-Editions, Paris 1983, 139 p.

PERRET JACQUES: *Ressuscité? – Approche historique* – Coll. «Théologie nouvelle» – FAC – Editions, Paris, 1984, 97 p.

PIGUET J.-CLAUDE: *Penser avec les mots – Introduction au langage du philosophe* – Ed. Payot, Lausanne, 1983, 142 p.

POSSENTI VITTORIO: *Filosofia e società – Studi sui progetti etico-politici contemporanei* – Coll. «Scienze umane e filosofia» N° 18 – Ed. Massimo, Milano, 1983, 272 p.

REFOULÉ FRANÇOIS: *«... et ainsi tout Israël sera sauvé» Romains 11, 25–32* – Coll. Lectio Divina 117, Ed. du Cerf, Paris, 1984, 292 p.

RICORDO DI FRANCO RODANO: *Quaderni della rivista trimestrale* N° 75/77 – Ed. da Paolo Boringhieri, Torino, 1983, 201 p.

ROLLAND PHILIPPE: *Les premiers évangiles – Un nouveau regard sur le problème synoptique* – Coll. Lectio Divina 116 – Ed. du Cerf, Paris, 1984, 255 p.

RUFFIEUX ROLAND, SCHATZ LUCREZIA: *L'enjeu du centre – Le cas du parti démocrate-chrétien* – E. La Sarine, Fribourg, 1981, 226 p.

SAGRADA BIBLIA-SANTOS EVANGELIOS: Traducida y anotada por la Facultad de Teologia de la Universidad de Navarra – Ed. Universidad de Navarra S.A., Pamplona, 1983, 1524 p.

SECRÉTARIAT POUR LES NON-CROYANTS: *N° 41: L'indifférence religieuse* – ouvrage collectif, préf. Mgr Poupard – coll. «Le point théologique», Ed. Beauchesne, Paris, 1983, 343 p.

SERON ANTONIO, Bilbilitano: *Obras Completas – II. Parte, poesias sueltas y Aragonia* – Institucion «Fernando el Catolico», Zaragoza, 1982, 297 p.

SERRA ARISTIDE: *Marie à Cana – Marie près de la Croix* – Trad. de l'italien par Dominique Jahan – Ed. du Cerf, Paris, 1983 – Coll. «Lire la Bible», 161 p.

SUAZO F.: *Consagrado a Dios en la clase obrera* – Colección Ariadna 3 – Epilogo: Jesus Espeja – Ed. San Esteban, Salamanca, 1984, 201 p.

TOINET PAUL: *La foi transmise – Un credo pour notre temps* – Ed. C.L.D., Paray-le-Monial, 1982, 379 p.

TOINET PAUL: *Pour une théologie de l'exégèse* – Préface Ignace de la Potterie – FAC – Editions, Paris, 1983, 206 p.

TOINET PAUL: *Luther en lui-même* – FAC – Editions, Paris, 1983, 181 p.

VARONE FRANÇOIS: *Ce Dieu censé aimer la souffrance* – Coll. «Apologétique» – Ed. du Cerf, Paris, 1984, 245 p.

ZAMBRUNO ELISABETTA: *Teodoro di Beza di fronte a un «sicofante»* – La polemica fra il teologo e il «filosofo» – Ed. CUSL, Parma, 1983, 90 p.

ZUM BRUNN EMILIE et DE LIBERA ALAIN: *Maître Eckhart – Métaphysique du verbe et Théologie négative* – Préface de M.-D. Chenu – Coll. B.A.P. 42, publié avec le concours du Centre national de la Recherche Scientifique – Biblioithèque des Archives de Philosophie – Ed. Beauchesne, Paris, 1984, 249 p.

NOVA ET VETERA

Fondateur:	Charles, Cardinal Journet (†)
Direction et rédaction:	Georges Cottier, O.P. 4, avenue Saint-Paul 1208 Grange-Canal (Genève)
Edition et administration:	Editions universitaires 42, Boulevard de Pérolles CH–1700 Fribourg

Compte de chèques postaux: Fribourg 17-974
(Revue *Nova et Vetera)*

Compte bancaire: N° 01.10.055.027-07
Banque de l'Etat de Fribourg

* * *

Conditions d'abonnement:

Les abonnements sont annuels et partent toujours du N° 1 de l'année en cours.

Suisse:	Abonnement annuel ordinaire:	Fr. 35.–
	Abonnement de soutien	Fr. 45.–
	Prix du numéro à part	Fr. 10.–
Autres pays (y compris la France):		
	Abonnement annuel	Fr. suisses 40.–
	Le numéro	Fr. suisses 10.–

Nos abonnés européens peuvent payer leur abonnement par simple mandat ou virement postal international, libellé en francs suisses, sur notre CCP: 17-974, *ou sur le* compte bancaire *indiqué ci-dessus.*

Imprimerie Saint-Paul, Fribourg