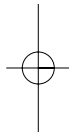
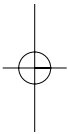


Sous la direction de
Paul H. Dembinski, Nicolas Buttet,
Ernesto Rossi di Montelera

**CAR C'EST DE L'HOMME
DONT IL S'AGIT**

**Défis anthropologiques
et enseignement social chrétien**

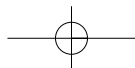
Parole et Silence
Desclée de Brouwer



© Éditions Parole et Silence, 2007

© Desclée de Brouwer, 2007

ISBN 978-2-84573-616-0



Introduction

« Qui est l'homme pour que tu te souviennes de lui, le fils de l'homme pour que tu en prennes soin ? » Cette question, une fois articulée par le psalmiste, résonne depuis à travers tous les temps. Elle balise la quête de l'identité et de la nature humaine recommencée génération après génération. Or, même si le monde contemporain peine à l'admettre, l'essentiel de la réponse se trouve contenu en fait dans la question. En effet, c'est en Dieu que réside le cœur du mystère de l'homme, c'est donc seulement à partir de Lui que le véritable travail identitaire peut commencer. À la sollicitude du créateur, la créature répond dans sa vie intérieure mais aussi dans ses rapports quotidiens aux autres. Cela constitue le point d'ancrage théologique et la justification ultime de la sollicitude pour la « chose » sociale dont les chrétiens, et l'Église catholique en particulier, ont fait preuve de tout temps.

Oublier ces simples vérités sur l'homme, c'est – comme le souligne dans les pages qui suivent feu Y. Schreider – courir le risque d'une « catastrophe anthropologique ». Animés par un diagnostic analogue mais plus diffus, alors que personne ne se risquait à entrevoir l'accélération de l'histoire qui devait se déclencher dès 1989, un groupe d'intellectuels, d'acteurs sociaux et de professeurs d'Europe et d'ailleurs se réunissaient à Cologne en automne 1986. Emmenés par le professeur Patrick de Laubier, ils sont convenus de fonder une association (l'Association internationale pour l'enseignement social chrétien – AIESC) avec un double objectif: d'une part faire connaître la doctrine chrétienne en matière sociale et, de l'autre, travailler à son développement, à son inculturation, en dialogue soutenu avec les réalités sociales, économiques et politiques.

À la veille de son vingtième anniversaire, et quarante ans après la constitution *Gaudium et Spes* de Vatican II, l'AIESC choisit pour son colloque annuel un thème transversal, celui de l'enseignement social chrétien face aux défis anthropologiques contemporains. Si le projet

du présent ouvrage doit beaucoup à la variété des thèmes abordés et à la richesse des contributions au colloque de septembre 2005 qui s'est tenu à l'Institut Philanthropos (Fribourg, Suisse), il n'aurait pas pu voir le jour sans la solide amitié qui unit les membres de l'AIESC. En prenant appui sur le socle de l'amitié, les rédacteurs du volume ont pu lancer les invitations aux auteurs des contributions, les mettre sous pression, dialoguer avec eux dans un souci de cohérence et de concision. Même si le présent ouvrage s'inscrit dans la continuité du colloque de Philanthropos, il le dépasse aussi bien par son envergure que par le cercle des auteurs qui ont bien voulu répondre à l'invitation.

Les auteurs qui ont participé à ce volume vivent et travaillent dans une dizaine de pays européens, qu'il s'agisse des pays de la « Vieille Europe », de ceux de la « Nouvelle Europe », ou encore de ceux qui n'ont pas (encore) de place dans la géopolitique de l'Union, comme la Suisse ou la Russie. Il s'ensuit que l'ouvrage est émaillé de références – pas toujours cohérentes d'ailleurs – aux développements de la pensée sociale chrétienne dans les « deux poumons de l'Europe ». Cette mosaïque de références permet, au lecteur francophone, de se décentrer un peu et de découvrir à quel point la pensée et les postures intellectuelles des chrétiens qui ont traversé l'épreuve du communisme fournissent un éclairage inhabituel mais puissant pour porter un regard différent sur le contexte socio-économique occidental en mal de contrastes.

Au cours des siècles, l'essentiel de ce que l'on pourrait appeler la « doctrine » sociale chrétienne a été développé et consigné dans des documents de l'Église catholique tels que les encycliques et les constitutions conciliaires. Édité en 2004, le *Compendium de la doctrine sociale de l'Église* en propose une lecture transversale et plus adaptée à notre temps. Le développement de la *doctrine* aurait été impossible sans celui de l'*enseignement* social chrétien, plus en prise et plus proche des réalités socio-économiques et aussi plus interactif par rapport à elles. Tous les chrétiens engagés dans l'action et dans la pensée sociale contribuent d'une manière ou d'une autre à étoffer cet enseignement. Aussi, est-il particulièrement heureux que le volume puisse rendre compte de cette quête large et incessante de réponses face à des situations toujours nouvelles, quête qui est commune à toute la famille chrétienne. En effet, comme en témoigne ce volume, en matière d'enseignement social, les différences entre les diverses confessions chrétiennes ne sont pas plus fortes que celles qui existent au sein de chacune d'entre elles. En d'autres termes, s'il y a un domaine où l'unité prévaut, c'est bien celui de l'enseignement, voire de la doctrine sociale.

En vertu du principe selon lequel rien d'humain ne lui est étranger, la chrétienté en général, et l'Église catholique en particulier, ont toujours montré beaucoup de réticences à admettre l'autonomie du politique comme de l'économique par rapport à la morale. Aujourd'hui, l'irruption en force des préoccupations éthiques au cœur de l'économique témoigne d'un certain désarroi et (re)pose la question du sens. À l'évidence, l'économique, à l'instar des autres champs du social, ne fait sens qu'éclairé par la philosophie morale et bridé par l'éthique. C'est d'ailleurs dans ces deux directions que s'est affiné depuis plus de cent ans l'enseignement social chrétien, dont l'encyclique *Rerum Novarum* de Léon XIII (1891) marque le renouveau en faisant écho aux « choses nouvelles » dont la révolution industrielle était porteuse. Ainsi, l'enseignement chrétien aborde la question sociale dans deux perspectives complémentaires et pas toujours faciles à distinguer : celle des principes d'organisation de la société et celle du comportement personnel dans le domaine économique et social.

La reconnaissance de la dignité inaliénable de la personne humaine est le cœur de l'enseignement social chrétien, tout comme elle est le fondement de la Charte des droits de l'homme. Cet enseignement affirme qu'en tant qu'unique sujet de la vie sociale, et partant économique, l'homme ne peut, sous aucun prétexte, être transformé en objet ou réduit au rôle d'instrument. De plus, la dignité de la personne implique le respect de la double dimension de la nature humaine : individu libre et conscient de ses choix, l'homme est aussi membre de la société. Son appartenance et sa participation à la société s'articulent notamment au travers de la famille, de l'organisation politique et des autres institutions intermédiaires. L'homme est donc naturellement ouvert aux autres et partant artisan et coresponsable du bien commun. Le concept de *bien commun*, hérité de la pensée grecque, est aujourd'hui une des poutres faîtières de la pensée chrétienne en matière d'économie. Ni utopie ni « troisième voie », le bien commun désigne l'exigence du souci simultané du bien de chacune des personnes et de la communauté qu'elles composent. Pour les papes depuis Paul VI, la « civilisation de l'amour » qu'ils ont appelée de leurs vœux est, probablement, l'expression terrestre la plus accomplie du bien commun.

Compte tenu des fondements de la vision chrétienne de la société, il n'est pas étonnant que Jean-Paul II ait consacré sa première encyclique « sociale » au travail (*Laborem exercens*, 1983). Il y expose les trois dimensions essentielles et complémentaires du

travail : source de subsistance et de rémunération, mode d'enrichissement et de développement personnel, et moyen pour contribuer au bien commun. Les conditions d'un travail digne sont réunies quand ce dernier assure une existence digne à la famille, permet le développement personnel et, de plus, contribue au bien commun. Le rappel de cette triple conjonction s'adresse autant aux collaborateurs qu'aux employeurs – créateurs de postes – et aux « employeurs indirects », c'est-à-dire ceux dont l'action a une incidence indirecte sur la qualité du travail dans une société ou entreprise. Un autre prolongement quasi naturel du principe de l'inaliénable dignité de l'homme, est l'affirmation du principe de la suprématie du travail sur le capital. Ce principe, déjà énoncé par le pape Léon XIII est rappelé avec force depuis. Il prend une signification particulière à l'âge de la globalisation financière et de la substitution massive du travail par le capital.

Au cœur du message chrétien en matière économique se trouve le principe de la « destination universelle des biens », en vertu duquel toute propriété – justifiée en soi – a une vocation universelle. Aucune propriété n'est par conséquent totalement exclusive puisqu'elle est flanquée d'une « hypothèque sociale » qu'il appartient aux propriétaires – dépositaires temporaires – de respecter et de faire fructifier au service du bien commun. Ainsi, même si les fondements de la propriété sont pleinement reconnus par l'enseignement social chrétien, ils n'y sont pas pour autant sacralisés. L'Église catholique prolonge cette exigence de partage de l'accès à l'ensemble des biens et ressources, matérielles et immatérielles, par « l'option préférentielle pour les pauvres », notamment mais pas seulement, dans le contexte des rapports Nord-Sud.

À partir de ces trois principes-clé, doublés du principe de subsidiarité en matière d'organisation sociopolitique, Jean-Paul II a élaboré un argumentaire moral qui lui a permis de formuler une condamnation sans appel des régimes communistes, alors que les régimes capitalistes écopaient d'une mise en garde portant non pas sur leurs principes fondateurs de liberté et de démocratie, mais sur un certain nombre de dérives et de défis qui sont foncièrement anthropologiques : la dérive du tout-à-l'économique, l'individualisme exacerbé qui menace le bien commun, le relativisme éthique qui s'accommode d'une certaine instrumentalisation des personnes notamment au nom de l'efficacité.

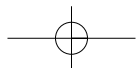
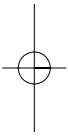
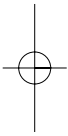
L'ouvrage est organisé en trois parties : la première, intitulée « La vocation à la liberté », est consacrée à la nature humaine comme fondement de l'enseignement social chrétien. Il n'est pas étonnant

que le thème de la liberté traverse toutes les contributions à cette partie. La liberté fondamentale de l'être humain est, en effet, le postulat central de l'anthropologie chrétienne. Ce postulat a été souvent mis à mal aussi bien par des courants philosophiques que par des régimes politiques. Aussi douloureuses qu'aient été ces expériences, elles méritent une analyse attentive au regard des prémices de la doctrine afin qu'elles servent plus pleinement l'enseignement social chrétien.

Toutefois, la liberté dont l'homme est investi n'est pas licence universelle. Par conséquent l'homme se doit d'en faire un usage responsable, et ce faisant répondre au créateur du don que ce dernier lui a fait. La deuxième partie, intitulée « La liberté: entre séduction et vérité », regroupe les contributions qui se penchent sur le choix et la décision qui sont le pendant de la liberté responsable. Ainsi sont abordés les dilemmes qui entourent la décision, la tentation et le mal tant dans leur dimension individuelle que sociale.

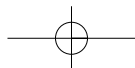
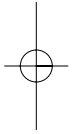
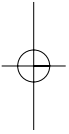
La troisième partie analyse de manière plus pointue tout un spectre de défis anthropologiques dont l'époque contemporaine est porteuse. Qu'il s'agisse de la vie et du rôle des entreprises, de la finance, des médias ou encore de la médecine, les auteurs cherchent à mettre en évidence les enjeux fondamentaux qui le plus souvent passent inaperçus, noyés dans des considérations techniques et procédurales. Face à ces enjeux, qui sont autant de catastrophes anthropologiques en puissance, le chrétien n'a aucune raison de baisser les bras. Aux moments de découragement, il trouvera le soutien nécessaire dans les paroles du psalmiste: « Qui est l'homme pour que tu te souviennes de lui, le fils de l'homme pour que tu en prennes soin? »

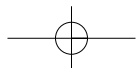
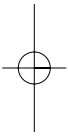
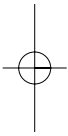
Si le présent ouvrage voit le jour, c'est grâce à un concours de bonnes volontés: celle des auteurs dont les contributions paraissent aujourd'hui, mais aussi de ceux dont les apports – plus philosophiques ou théologiques – feront l'objet d'une publication ultérieure; celle de l'éditeur ensuite qui a bien voulu inaugurer avec ce volume une série de réflexions chrétiennes sur les défis anthropologiques contemporains; celle des mécènes qui, comme l'université de Fribourg et l'Institut Philanthropos, le Centre international de formation chrétienne et l'Observatoire de la finance à Genève, ont permis de financer la traduction, l'adaptation et la relecture des textes; finalement celle du Dr M. Farrokh, assisté par Isabelle Dembinski et Céline Labry, qui a bien voulu relire un grand nombre de textes et en traduire d'autres.



I^{re} partie

La vocation à la liberté





La personne humaine entre vocation et aliénation : l'homme dans la doctrine sociale de l'Église

S. E. Mgr Giampaolo CREPALDI

Vue de l'homme et transcendance

L'argument que j'entends traiter ici exige une explication préalable. La doctrine sociale de l'Église n'a pas sa propre vision de l'homme, étant donné qu'elle n'est ni une philosophie, ni une idéologie. Sa vision de l'homme n'est autre que la vision de l'homme selon notre foi en Jésus-Christ, la vision révélée par Dieu le Père dans son Fils Jésus incarné, mort et ressuscité, vision enseignée et professée par l'Église, assistée de l'Esprit Saint, le long des sentiers de l'histoire.

L'année 2007 est celle du quarantième anniversaire de l'encyclique *Populorum progressio* (1967) de Paul VI. Dans le document, il est affirmé que l'Église s'intéresse à tout homme et à tous les hommes¹. L'amplitude de ces deux termes – *tout* et *tous* – en indique la dimension inclusive, à partir de l'étendue du projet de Dieu pour l'humanité, projet orienté d'une part vers la totalité des dimensions de l'être humain – du fait que l'incarnation n'a pas été apparente, mais bien réelle – et, d'autre part, vers tous les hommes, individuellement, tous unis indissociablement au Christ, par sa mort et sa résurrection. Voilà la vision que la doctrine sociale a de l'homme : non pas une vision intellectualiste ou académique, mais la vision de la vie dans le Christ. Non pas une vision abstraite, mais celle de l'homme concret. Non pas une vision partielle, mais une vision ouverte à la totalité de l'éternel. L'homme doit être vu dans la perspective du salut chrétien. Le *Compendium de la doctrine sociale de l'Église* affirme : « Le salut qui, à l'initiative de Dieu le Père, est offert en Jésus-Christ, se réalisant et se diffusant par l'œuvre de l'Esprit Saint, est salut pour tous les hommes et de tout l'homme : c'est un salut universel et intégral. Il concerne la personne humaine dans

1. Cf. *Populorum progressio*, 42.

chacune de ses dimensions: personnelle et sociale, spirituelle et corporelle, historique et transcendante². » Dans cette perspective salvifique, l'homme trouve sa propre dignité transcendante mais aussi, après la chute du péché³, la grâce et la force nécessaires pour vaincre ses faiblesses. Un homme qui peut beaucoup donner, mais qui doit aussi être beaucoup aidé. Un homme lié à ses frères par un destin commun, mais tenté aussi par des involutions égoïstes.

Le fait que la vision de la doctrine sociale de l'Église ait toute la portée de la vision chrétienne de l'homme entraîne, pour la doctrine sociale elle-même, trois conséquences que je rappellerai ici brièvement.

a) La première est que tout le *corpus* de la doctrine sociale a une unité profonde, que nous pourrions qualifier d'anthropologique. Il propose une unique vision de l'homme, présente dans tous les documents du magistère social, comme un *fil rouge* qui les relie tous les uns aux autres. Parmi les aspects de la doctrine sociale qui ne changent jamais, il y a certainement son anthropologie théologique et philosophique. Celui qui voudrait nier l'unité organique – jusque dans les variantes historiques – de tout le *corpus* des enseignements pontificaux aurait des difficultés face à l'unité évidente de la vision de la personne humaine⁴. Jean-Paul II affirmait que la doctrine sociale est au « service de la personne, connue et aimée dans la plénitude de sa vocation⁵ ».

b) La deuxième conséquence est que cette vision anthropologique, vision simultanément de foi et de raison, relie la doctrine sociale à toute la vie de la communauté ecclésiale, dans chacun de ses aspects.

La vision de l'homme qu'elle professe, disions-nous, est celle même professée par l'Église. La doctrine sociale ne peut donc être séparée de la vie de l'Église où l'on puise à cette vision de l'homme de multiples façons. En effet, l'anthropologie chrétienne exprimée dans la doctrine sociale de l'Église fait appel aussi à la foi biblique, à la spiritualité chrétienne, à la liturgie, au caractère concret et à la profondeur des vertus théologiques. La vision chrétienne n'est pas

2. Conseil pontifical « Justice et Paix », *Compendium de la doctrine sociale de l'Église*, Librairie Editrice Vaticane, Cité du Vatican, 2004, n° 38.

3. Cf. *Centesimus annus*, 25; Conseil pontifical « Justice et Paix », *Compendium de la doctrine sociale de l'Église*, n° 115-119.

4. Cf. CREPALDI Giampaolo et FONTANA Stefano, *La dimensione interdisciplinare della Dottrina sociale della Chiesa*, Cantagalli, Siena, 2005, p. 55-56.

5. *Centesimus annus*, 59.

seulement une vision intellectualiste de la personne humaine, car l'Église n'est pas une école philosophique; en conséquence, la doctrine sociale n'est pas seulement une éthique sociale. L'homme est le chemin de l'Église, a affirmé Jean-Paul II à maintes reprises, de toute l'Église qui, dans l'homme, a rencontré et rencontre son Dieu qui s'est fait homme.

c) La troisième conséquence est qu'aucun élément de la praxis des chrétiens dans la société ne peut faire abstraction de cette vision de la personne humaine. Cela est aussi valable pour le travail. Qu'est-ce que cela signifie? Cela signifie que les problèmes du travail ne sont jamais uniquement tels, tout comme les problèmes économiques ne sont jamais seulement des problèmes économiques. Ils sont aussi toujours, avant tout, des problèmes de l'homme. Léon XIII réclamait pour les ouvriers le droit au repos les jours de fête, pour leur permettre d'accomplir leurs devoirs religieux. Il s'agissait là d'une demande concernant l'homme, et non directement le travail, mais elle entraînait des conséquences positives dans le domaine aussi de la problématique du travail. Il en est de même aujourd'hui. Il ne faut pas croire que les problèmes moraux ou spirituels soient différents de ceux du travail. Le problème du travail est l'homme qui travaille⁶, et celui-ci n'est pas seulement un travailleur. Il est un homme dans toutes ses dimensions, à commencer par celles qui sont spirituelles et religieuses. Toutes sont structurellement liées au travail. Par conséquent, l'anthropologie chrétienne exige une vision holistique des problématiques sociales centrées sur la personne, qui en représente la synthèse⁷. De plus, dans l'examen des problématiques, la priorité doit être accordée aux besoins spirituels et immatériels. Le point de vue transcendant, le fait d'avoir toujours présente à l'esprit la vocation de la personne humaine à la transcendance, aide à structurer la vie ici-bas de façon adéquate – et y est même indispensable. Dans *Populorum progressio*, Paul VI écrivait: « Il n'est [...] d'humanisme vrai qu'ouvert à l'Absolu, dans la reconnaissance d'une vocation, qui donne l'idée vraie de la vie humaine. Loin d'être la norme dernière des valeurs,

6. Cf. *Laborem exercens*, 6.

7. La vision « holistique » (« holisme ontologique ») s'oppose à la vision « réductionniste »: elle affirme que le tout, l'entier, dépasse la somme des parties; la proposition inverse en découle, c'est-à-dire que le tout est présent dans chaque partie. Une partie d'une réalité ou d'un être ne peut pas être considérée séparément de son lien avec les autres parties et, d'autre part, le tout échappe à la maîtrise méthodologique qui voudrait l'appréhender par l'addition mécanique de ses parties (cf., plus loin, « holisme méthodologique », auquel fait référence le texte de J. Bichot) – Ndlr.

l'homme ne se réalise lui-même qu'en se dépassant⁸. » Le mot « vocation » présent dans ce passage important de l'encyclique représente un aspect fondamental de la vision chrétienne de la personne humaine.

Vocation et aliénation de l'homme

Léon XIII affirmait qu'il n'y a pas de véritable solution de la question sociale hors de l'Évangile, et Jean-Paul II a repris cette vérité dans *Centesimus annus*⁹. Cela ne signifie pas que l'Évangile contient des solutions empiriques et techniques aux questions sociales, comme l'a précisé le Magistère à maintes reprises. Mais cela veut dire que si l'on refuse toute référence à Dieu, pour reprendre les termes de Benoît XVI, « le compte n'y est pas ! Sans Dieu, les comptes sur l'homme ne sont pas justes, de même que les comptes sur le monde, sur tout l'univers ne sont pas justes¹⁰ ». Le compte n'est pas juste parce que l'homme est vocation, et lorsque cet appel est étouffé, l'homme est aliéné. Mais que veut-on dire par « l'homme est vocation » ?

Jean-Paul II a écrit que « c'est par sa réponse à l'appel de Dieu contenu dans l'être des choses que l'homme prend conscience de sa dignité transcendante. Tout homme doit donner cette réponse, car en elle il atteint le sommet de son humanité, et aucun mécanisme social ou sujet collectif ne peut se substituer à lui¹¹ ». L'identité n'est pas quelque chose que nous pouvons nous donner nous-mêmes, ni en tant qu'individus, ni en tant que peuple. L'identité personnelle naît toujours d'un appel, d'une vocation. L'amour nous constitue et nous fait découvrir notre valeur : si nous ne sommes ni recherchés ni aimés, comment pouvons-nous penser que nous sommes et que nous valons quelque chose ? Notre essence même constitue, pour nous, un appel : nous ne nous la sommes pas attribuée nous-mêmes. Ce n'est pas nous qui avons décidé d'exister, ni quel genre de personne nous sommes. Cela est valable aussi pour les peuples et pour les cultures : « Au centre de toute culture se trouve l'attitude que l'homme prend devant le mystère le plus grand, le mystère de Dieu¹². » Du fait qu'il existe une nature humaine qui transcende les

8. *Populorum progressio*, 42.

9. Cf. *Centesimus annus*, 5.

10. BENOÎT XVI, Homélie sur l'Esplanade de l'*Islinger Feld* à Ratisbonne, 12 septembre 2006.

11. *Centesimus annus*, 13.

12. *Centesimus annus*, 24.

cultures et les convoque en les appelant, celles-ci peuvent se constituer et dialoguer entre elles dans la vérité.

Toutefois, l'appel de tous les appels est celui de Dieu. Dieu nous appelle en nous aimant, parce que Dieu est amour¹³ : par la Création : – « Mon embryon, tes yeux le voyaient » (Ps 138,16) – et par son incarnation, par la mort et la résurrection dans Jésus-Christ. Jean-Paul II affirmait que c'est à partir de la réponse à cet appel que se forment les personnes et les communautés. De cette réponse naît aussi la prise en charge de responsabilités, car il ne s'agit pas de la vocation de l'Irrationnel, mais bien de la Vérité et du Bien. De là naissent la subjectivité, le protagonisme, la participation. Sans Dieu, pas de responsabilité en face du bien et du mal¹⁴ et l'homme tombe, victime de mécanismes aveugles. Aujourd'hui, lorsque la technique nous met entre les mains des possibilités inouïes, le manque de responsabilité dû à l'éloignement de Dieu de la sphère publique soulève de nombreuses préoccupations¹⁵.

La vocation – l'appel – constitue donc la personne humaine. Elle s'exprime à différents niveaux ou sur différents plans : l'être est un appel, l'ordre présent dans l'être est un appel, la vérité et le bien exprimant l'être sont un appel, l'essence – c'est-à-dire notre nature d'être humain – est un appel ; notre identité sexuelle d'homme ou de femme est aussi un appel parce qu'il est impossible d'être une personne humaine sans être homme ou femme ; la famille et la communauté où nous avons grandi sont un appel ; la culture dont nous nous sommes nourris est un appel ; le travail est un appel. Tout ce qui est n'existe pas par hasard. Tout ce qui existe est placé entre nos mains en vue d'une tâche. Tout ce qui est nous demande à être perfectionné selon l'ordre qui est le sien. Notre liberté se nourrit de cette vocation et s'exerce de façon véritablement humaine lorsqu'elle y répond, et non lorsqu'elle la nie. L'homme est à la fois vocation et réponse : il est la liberté dans la vérité. Si tout est appel, nous devons nous demander pourquoi. Quel est le fondement ultime de la vocation ? Ce fondement, c'est Dieu. Sans Dieu, il n'y a pas de vocation.

L'homme sans vocation est l'homme aliéné. Relisons ce qu'écrivait Jean-Paul II dans *Centesimus annus* : « L'homme est aliéné quand il refuse de se transcender et de vivre l'expérience du don de soi et

13. Cf. BENOÎT XVI, *Deus caritas est*. L'encyclique tout entière peut être lue comme l'annonce d'un appel et son accueil joyeux.

14. Cf. *Centesimus annus*, 13.

15. Cf. BENOÎT XVI, *L'Europa di Benedetto nella crisi delle culture*, Cantagalli, Siena, 2005, p. 50.

de la formation d'une communauté humaine authentique orientée vers sa fin dernière qu'est Dieu. Une société est aliénée quand, dans les formes de son organisation sociale, de la production et de la consommation, elle rend plus difficile la réalisation de ce don et la constitution de cette solidarité entre hommes¹⁶. » Dans ce très beau passage, on trouve toute l'importance de la vocation pour l'homme et pour la société. Toute l'importance de Dieu. La vocation sans transcendance est impossible, parce que l'homme *ne s'appelle pas* de lui-même; il *est appelé*. Au fond, tous les grands philosophes ont entendu la référence à Dieu à partir du monde comme la reconnaissance de ce que, sans l'appel, le monde reste privé de signification. Dans ce cas, il reste à expliquer – comme l'a souligné Benoît XVI – comment il se fait que le non-sens – le cas, ou la nécessité – ait donné naissance au sens et à l'intelligence humains. Toutes les « preuves de l'existence de Dieu » – comme on les appelle –, de nature variée et d'organisation méthodologique différente, partent d'un sens présent dans le monde et remontent à un Sens originel d'où est venu un appel. Au début était le Verbe, la Parole, l'Appel. Aujourd'hui, l'Appel introduit dans le monde la gratuité et le don. L'homme qui refuse l'appel, le célèbre « idiot » des *Psaumes* qui ne croit pas en Dieu, ne parvient pas à trouver un sens à la vie, mais seulement le hasard ou la nécessité, et il ne sait pas pourquoi il doit donner – et s'il doit se donner – gratuitement à autrui. Si c'est par hasard ou par nécessité, cela ne suffit pas. Sans don ni gratuité, pas de « solidarité interhumaine », et la société des hommes s'enroule sur elle-même. L'aliénation est la tentation qu'a l'homme de vivre la liberté sans la vérité. C'est la tentative désespérée de pouvoir être soi-même sans une vocation.

La personne humaine et le travail

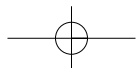
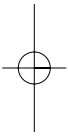
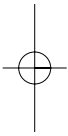
Je vous invite à relire l'encyclique *Laborem exercens* de Jean-Paul II sur le travail humain, comme une encyclique sur la vocation de l'homme, et dans cette sphère élargie, comme une vocation au travail. Un lien significatif est celui qui peut être établi entre un passage de *Centesimus annus* sur l'aliénation, et la vocation au travail exprimée dans *Laborem exercens*. Comme on le sait, pour Karl Marx, l'aliénation humaine dépendait de l'aliénation au travail, dont naissait

16. *Centesimus annus*, 41. Cf. Conseil pontifical « Justice et Paix », *Compendium de la doctrine sociale de l'Église*, n° 116.

aussi par la suite l'aliénation religieuse, c'est-à-dire Dieu en tant qu'aliénation. Au contraire, pour Jean-Paul II l'aliénation de l'homme dépend de la séparation d'avec Dieu. L'athéisme est aliénation. Dans le célèbre paragraphe 41 de *Centesimus annus*, le pape brouille les cartes et affirme que, puisque l'homme est aliéné par Dieu, le sens authentique de son existence se trouve voilé et, en lui, aussi le sens du travail. Il arrive alors que l'homme soit aliéné également dans le travail – « lorsqu'il est organisé de manière à ne valoriser que ses productions et ses revenus sans se soucier de savoir si le travailleur, par son travail, s'épanouit plus ou moins en son humanité¹⁷ » – mais non pas tant du fait du travail que parce que le véritable sens de celui-ci s'est perdu et que l'homme n'a pas répondu à un appel. En effet, *Laborem exercens* parle du travail comme d'un *actus personae* et, rappelant le premier chapitre de *Gaudium et Spes*, elle insère le travail au cœur de la vocation de l'homme, **par l'œuvre de Dieu**¹⁸.

17. *Centesimus annus*, 41.

18. *Laborem exercens*, 6.



L'image chrétienne de l'homme et ses conséquences pour l'enseignement social chrétien

Manfred SPIEKER*

Le fait que l'enseignement social chrétien ait conscience des préalables anthropologiques de l'éthique sociale est signalé non seulement dans la plupart des traités qui commencent¹ par des réflexions plus ou moins approfondies et plus ou moins systématiques sur l'image de l'homme, mais encore par de nombreux documents de la doctrine sociale de l'Église et avant tout par la Constitution pastorale *Gaudium et Spes* du concile Vatican II, introduite par un passage sur « la Dignité de la personne humaine² ». Selon Jean XXIII, l'image de l'homme est si importante qu'il affirme que la doctrine sociale de l'Église en est même une partie intégrante³. Cette formulation pourrait être mal comprise, si on l'interprétait comme si l'enseignement social chrétien était une partie de l'anthropologie chrétienne. Ce qu'en toute rigueur, on ne peut affirmer. Si on l'interprète correctement, cette affirmation de Jean XXIII veut dire que toutes les réflexions de la doctrine sociale, y compris sur l'éthique politique et l'éthique économique, se rattachent à l'image chrétienne de l'homme et que la question de la justice dans l'ordre social, même quand elle n'évoque pas explicitement l'anthropologie, a toujours pour objectif la sauvegarde de la dignité humaine. Aussi est-ce à juste titre que Jean-Paul II désigne « la juste conception de la personne humaine et de sa valeur unique », comme la « trame » qui constitue la caractéristique la plus profonde de toute la doctrine sociale de l'Église⁴.

* Traduit de l'allemand par Charles Chauvin

1. Voir par exemple: HÖFFNER Joseph, *Christliche Gesellschaftslehre*, ib., p. 31 ss. et SUTOR Bernhard, *Politische Ethik, Gesamtdarstellung auf der Basis der christlichen Gesellschaftslehre*, Paderborn, 1991, p. 19 ss.

2. Vatican II, *Gaudium et Spes*, 12-22.

3. Jean XXIII, *Mater et Magistra*, 222: « Nous réaffirmons tout d'abord que la doctrine sociale enseignée par l'Église catholique fait partie intégrante de son enseignement sur la vie humaine. »

4. Jean-Paul II, *Centesimus Annus*, 11.

L'image de l'homme qui découle de l'enseignement social chrétien est celle de l'Église catholique qui, d'après Walter Kasper, se trouve, par rapport à son anthropologie, « dans une situation fâcheuse » : elle parle bien sous ses divers aspects de l'homme comme créature de Dieu, comme pécheur, comme racheté et comme parvenu à la plénitude. Mais une anthropologie théologique demeure une tâche seulement ébauchée de la théologie⁵. Selon Joseph Ratzinger, même le concile Vatican II, dans le chapitre sur la dignité de la personne humaine dans *Gaudium et Spes*, n'a pas présenté d'anthropologie complète et systématique, mais une mosaïque d'affirmations fondamentales élémentaires⁶.

Au centre des réflexions anthropologiques de l'enseignement social chrétien se trouve, en dépit de la tâche inachevée de la Théologie, la notion de personne. Ce concept se caractérise par une dimension normative et descriptive.

Dimension normative : en désignant les individus comme personnes, est reconnu un statut déterminé, le statut de l'intangibilité, « le seul statut que les autres ne confèrent à personne, mais qui est attribué naturellement à quelqu'un ». Cette désignation d'individus en tant que personnes est, en conséquence, « équivalente à un acte de reconnaissance d'obligations déterminées à l'égard de ceux que l'on qualifie de cette manière⁷ ». Les personnes ont des droits et des devoirs. Elles sont les seuls êtres vivants qui ont une dignité.

Dimension descriptive : par cette désignation des individus comme des personnes, on exprime une série de caractéristiques de l'existence humaine qui, dans l'homme concret, sont étroitement liées les unes aux autres et d'où résultent en chaque cas des droits et des devoirs qui sont autant de principes directeurs pour la politique et l'organisation respectueuse de la dignité humaine de l'ordre public et social. Il existe d'innombrables tentatives pour décrire et évaluer ces caractéristiques. Dans la suite de cet exposé, on les envisagera de plus près – sans les évaluer – en huit étapes, regroupées en quatre paires ou antithèses : Esprit et Corps, Individualité et Sociabilité, Liberté et Responsabilité, Ressemblance de Dieu et Ambivalence.

5. KASPER Walter, „Das theologische Wesen des Menschen“, in: ders., Hrsg., *Unser Wissen vom Menschen*, Düsseldorf, 1977, p. 95 s.

6. RATZINGER Joseph, *Kommentar zu Gaudium et Spes*, 11-22, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, 2. Aufl. Freiburg, 1968, Bd. 2, p. 316.

7. SPAEMANN Robert, *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen etwas, und jemand*, Stuttgart, 1996, p. 25 s.

Il nous faut commencer pourtant par tenter une synthèse, en donnant une définition de la dignité humaine. L'homme est une personne, c'est-à-dire un être vivant qui se reconnaît lui-même, ses semblables et son environnement, qui a une âme, qui, en tant qu'être corporel, participe de la nature animale et qui est mortel; c'est un être vivant, à qui est reconnue une originalité et une subjectivité, sans pourtant être une monade, mais existant toujours avec d'autres, organisant le monde avec eux, partageant la joie et la souffrance. Il est un être sexué, il est homme ou femme, il a des aspirations et des aptitudes déterminées; il se décide pour des actions précises et contre d'autres; il porte la responsabilité, il peut être coupable et il doit rendre compte de ses actions et de ses négligences. Il est un être vivant qui porte en lui une certaine aspiration, une visée, une quête de stabilité dans le flux du temps, ayant en lui la nostalgie de son créateur et demeurant dépendant de sa miséricorde. Il est l'image de Dieu et pourtant plein d'ambivalence, autant capable du bien que du mal.

Esprit et Corps

L'aptitude à se reconnaître lui-même, ses semblables et le monde, de porter en lui en quelque sorte un cosmos, et à organiser le monde, est la caractéristique primordiale de l'homme, qui le distingue de tous les autres êtres vivants. La définition de l'homme comme « animal rationale » est en conséquence la définition classique de la philosophie. La raison identifie l'homme comme un être ouvert au monde, avide d'apprendre, mais aussi créatif. Elle lui permet de sonder le monde matériel, de découvrir les lois de la nature et d'appliquer la technique, de percer sa propre histoire, d'organiser l'économie et la politique, de développer la culture et les sciences, de s'interroger sur l'origine et la fin et de connaître la vérité. Elle est une « participation à la lumière de l'esprit divin », selon l'expression du texte conciliaire *Gaudium et Spes*⁸; c'est déjà ce qu'exprimait la philosophie d'Aristote⁹. Elle culmine dans la sagesse qui lui permet de pénétrer et de comprendre non seulement les phénomènes visibles, mais aussi ceux qui sont invisibles, ainsi que les structures réelles et métaphysiques de l'Être.

8. Vatican II, *Gaudium et Spes*, 15; KKK 1704; cf. aussi HAECKER Theodor, *Was ist der Mensch?*, Berlin, 1959, p. 153; SPAEMANN, Robert, *Personen*, op. cit., p. 161.

9. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, 1177 b.

Mais la raison qui caractérise à tel point l'homme n'a rien d'un instrument technique qui à tout moment serait à sa disposition pour son usage comme un livre que l'on prend dans sa bibliothèque ou une auto que l'on peut aller chercher au garage. Elle est une dimension qui caractérise l'existence personnelle, donc reliée à toutes les autres dimensions. Elle est dépendante de sa volonté et par là de sa « conformité » avec l'être humain, que la philosophie classique a développée dans son traité des vertus. Prudence, justice, force et tempérance, foi, espérance et charité sont pour ainsi dire des conditions qui facilitent la vision de l'intelligence. Elles sont au centre d'une anthropologie et d'une éthique personnelles¹⁰. Dans son *Petit Prince*, Saint-Exupéry établit un lien dans sa brève formule : « On ne voit bien qu'avec le cœur. L'essentiel est invisible aux yeux¹¹. » Et Jésus lui a donné sa version définitive dans les Béatitudes du Sermon sur la Montagne : « Heureux ceux qui ont un cœur pur, car ils verront Dieu¹². »

Mais en même temps, l'homme a comme tous les autres êtres vivants un corps, une nature sensuelle, des instincts, en un mot, ce qui est commun à la sphère animale. Il est un corps et en tant que tel, un être vivant sexué. La raison n'est pas seulement dépendante des vertus, mais encore du corps. Toutefois l'homme a un corps qui n'est pas comme un instrument ou un réceptacle de son esprit, comme si son corps était l'irréel et son esprit le réel. C'est manichéen et non chrétien. Au contraire, l'être humain est, en tant qu'homme et en tant que femme, en même temps un corps et un esprit. Le corps et l'esprit forment une unité et le principe unificateur est l'âme. Elle est la forme, le projet de construction intérieure, la structure téléologique du vivant. Son immortalité est « un postulat de l'amour » et pour le chrétien, une certitude de sa foi. La philosophie peut l'affirmer, sans l'imposer impérativement, « Elle se limite à en éclairer le sens et à ruiner l'idée de l'impossibilité de sa réalisation¹³. »

10. Cf. PIEPER Josef, *Über das christliche Menschenbild*, Munich, 1950 ; ib. *Œuvres en huit vol. : vol. 4 Schriften zur Philosophischen Anthropologie und Ethik. Das Menschenbild der Tugendlehre*, Hambourg, 1996.

11. SAINT-EXUPÉRY Antoine (de), *Le Petit Prince*, Paris, 1946, ch. XXI.

12. Mt 5, 8 : « Pour connaître Dieu, la simple tension de l'esprit n'est guère efficace ; le cœur doit devenir pur », selon Romano GUARDINI dans *Le Seigneur, Méditations sur la personne et la vie de Jésus-Christ*, Paris, 1946, tr. Lorson, p. 83, dans son commentaire sur les Béatitudes. (Référence allemande : *Der Herr...*, Würzburg, 1951, p. 77.)

13. SPAEMANN Robert, *op. cit.*, p. 173 s.

En tant qu'être vivant, l'homme a des besoins divers, à commencer par les besoins de première nécessité comme la nourriture, le vêtement et le logement. En tant qu'être spirituel, il n'a pas seulement des aspirations au vrai, au bien et au beau, mais aussi l'aptitude à entretenir ses aspirations de base, à développer les institutions et les organisations relatives à l'économie et à la société, à l'état et aux relations internationales, lesquelles protègent son épanouissement propre à sa dignité d'homme. En tant qu'être vivant, il est sujet à ses limitations, à ses instincts, à la maladie et à la mort. En surmontant ses limites, la personne se révèle un être spirituel, comme déjà dans le développement de ses besoins primaires. Aussi serait-il inadéquat de considérer dans le corps seulement l'élément d'indigence ou de carence. Elle revêt au contraire une valeur propre, une bonté propre et une beauté propre. Elle est un « medium de l'Être-pour-autrui¹⁴ », expression qui traduit la surabondance chez la personne, qui la rend capable de donner. Jean-Paul II a développé cette valeur de la nature corporelle et donc aussi de la sexualité dans une « théologie du corps », qui voit dans le corps comme dans l'esprit la créature de Dieu et qui fait mentir ce reproche selon lequel l'image chrétienne de l'homme en général, de Jean-Paul II et de la théologie morale catholique en particulier, seraient hostiles au corps¹⁵. Et Thomas d'Aquin a décrit de façon très concrète l'unité du corps et de l'esprit, quand il ne se contente pas de recommander comme remède à la tristesse et à la souffrance la « contemplation de la vérité », mais aussi les larmes, le sommeil et les bains¹⁶. La personnalité de l'homme n'est donc pas « quelque chose qui va au-delà de son animalité. L'animalité humaine est au contraire d'emblée non une simple animalité, mais le moyen d'épanouissement de la personne¹⁷ ».

De ces deux premières dimensions de l'existence personnelle, il résulte pour l'enseignement social chrétien des lignes de conduite déjà nombreuses touchant à une organisation digne de l'homme de l'ordre public, social et économique. Ainsi la politique et l'économie doivent-elles se souvenir des conditions qui rendent possibles

14. SPAEMANN Robert, *Personen*, op. cit., p. 89.

15. Jean-Paul II, *Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan*, Catéchèses, 1979-1981, ib. *Die Erlösung des Leibes und die Sakramentalität der Ehe*. Catéchèses, 1981-1989, éditées par Norbert et Renate Martin, 2 vol., Vallendar, 1985. Cf. aussi Le Cathéchisme de l'Église Catholique 2362 et Christopher West, *Theologie des Leibes für Anfänger. Einführung in die sexuelle Revolution nach Papst Johannes Paul II*, Kisslegg, 2005.

16. D'AQUIN Thomas, *Summa theologica*, I-II, q.38.

17. SPAEMANN Robert, *Personen*, op. cit., p. 256. Cf. aussi Vatican II, *Gaudium et Spes*, 14 et KKK 364.

l'épanouissement spirituel et matériel de la personne. Elles doivent envisager un ordre économique mettant les besoins humains et les ressources limitée en adéquation optimale, tout autant qu'un bien commun libéral prenant en compte un système de formation et de culture favorisant l'épanouissement personnel, une protection particulière du mariage et de la famille, comme sphère d'expérience et d'épanouissement de la corporéité humaine ainsi qu'un système d'assurance sociale, sauvegardant une existence digne, sans oublier les personnes incapables de pourvoir par elles-mêmes à la satisfaction de leurs besoins.

Individualité et sociabilité

La personne est en même temps un être individuel et social. L'individualité implique que l'on reconnaisse à la personne son caractère unique, non renouvelable, absolu et inaliénable. Dans une définition devenue classique, Boèce (480-524) a défini la personne comme « *naturae rationalis individua substantia*¹⁸ », et ainsi a-t-il particulièrement souligné l'élément de l'autonomie de la substance douée de raison. Par cette notion de substance, il exprime le fait que la personne est autonome, qu'elle est un être non dérivé et indépendant. En tant qu'individu doué de raison, il reconnaît à la personne une dignité qui lui est propre et constitutive et d'où émane un droit à la reconnaissance. Pour les chrétiens, cette dignité de la personne s'enracine dans sa création à la ressemblance de Dieu. Même si l'homme n'est pas encore en mesure de développer sa raison et s'il ne l'est plus, comme l'enfant non encore né, le malade mental ou le vieillard valétudinaire, sa dignité demeure. Elle ne dépend pas de l'état actuel de sa nature spirituelle ou de sa reconnaissance par la société. Elle est préétablie à tout de droit et à tout ordre économique. Elle est, comme le reconnaît la Constitution de la république fédérale d'Allemagne, dans son premier article « inaliénable. La respecter et la protéger est le devoir de tout pouvoir public ».

La sociabilité implique que l'homme soit un être sociable, et, davantage encore, un être politique; qu'il soit dépendant de par nature des autres hommes et de l'État, disons d'un ordre social politique¹⁹. Cela a commencé par sa « première constitution ». Il doit sa vie biologique à la conception de ses parents. Elle se poursuit dans la « pleine constitution » de son existence personnelle, c'est-à-dire dans l'épanouissement

18. BOÈCE, *Liber de persona et duabus naturis. Contra Eutychen et Nestorium*, ch. IV.

19. ARISTOTE, *Politique*, 1253 a et 1278 b.

de sa vie en famille et en société, dans l'économie, la culture et la politique, dans la religion et l'Église²⁰. L'homme demeure dépendant d'autrui, non seulement pour satisfaire à ses besoins grâce à une société où le travail est partagé et grâce à des institutions publiques pour compenser les déficiences de sa nature, les carences venant de ses instincts et les insécurités de son existence, mais encore pour déployer ses qualités et ses aptitudes, partager sa joie – joie partagée, joie redoublée – et ainsi promouvoir le bien commun et ériger au sens le plus vaste du terme l'œuvre de la civilisation.

Sociabilité implique aussi que l'homme dispose d'une langue, qu'il soit un être de dialogue, de communication et de coopération. La langue est le moyen dont la raison dépend pour assurer la recherche et l'organisation du monde. Dans bien des débats philosophiques, le dialogue et la communication sont promus au rang d'instrument le plus important, voire constitutif, de l'existence personnelle²¹. Cette position devient problématique, voire fatale, quand la relation devient le centre de la personne et que disparaissent son caractère substantiel et sa raison d'être, ou qu'elle devienne la fonction de la relation comme chez Hegel qu'Emmanuel Mounier appelle à juste titre « l'architecte imposant et monstrueux de l'impérialisme de l'idée impersonnelle²² ». Marx, disciple de Hegel, réduit l'homme ensuite, dans sa 6^e thèse sur Feuerbach – avec les conséquences catastrophiques que l'on sait –, à un « ensemble de conditions sociales²³ ».

De ces deux dimensions de l'existence personnelle, il résulte aussi pour l'enseignement social chrétien deux conséquences que l'on se contentera ici de mentionner. D'une part, les relations des hommes sont essentielles, non étrangères ni imposées ni non plus seulement un mal nécessaire. De l'autre, toutes les institutions sociales et publiques ont l'homme aussi bien comme point de départ que comme finalité. Elles servent à son épanouissement. Elles doivent respecter le caractère intangible de la personne en s'y subordonnant. Aussi l'enseignement social chrétien ne cesse-t-il de souligner, dans son éthique politique autant que dans son éthique économique, l'idée que l'homme est l'origine, le garant et la fin de toutes les institutions politiques, sociales et économiques.

20 LOTZ Johannès B., *Person und Freiheit. Eine philosophische Untersuchung mit theologischen Ausblicken*, Freiburg/B., 1979, p. 20 s.

21. Cf. BUBER Martin, *Das dialogische Prinzip*, Heidelberg, 1962.

22. MOUNIER Emmanuel, *Le Personnalisme*, Paris, 1963, p. 13.

23. MARX Karl, „Thesen über Feuerbach“, in: *Œuvres de Marx/Engels*, vol.3, Berlin, 1973, p. 6.

Liberté et responsabilité

Dans les deux caractéristiques de l'existence personnelle, développées jusqu'ici, les deux suivantes ont déjà été quelque peu évoquées : la liberté et la responsabilité. En tant qu'individu doué de raison, la personne est affranchie de toutes contraintes et de toutes déterminations. Elle est le centre individuel de la vie. Elle choisit les objectifs de son action et les voies et les moyens, pour les atteindre. Elle détermine son rapport à soi-même, à ses semblables et au monde. Elle a la liberté de dominer ses instincts et de résister à ses séductions, de dire oui ou non à soi-même. Disposition et détermination de soi n'impliquent ni arbitraire ni absence de scrupules, mais bien la liberté de décision qui, par ailleurs, est la condition pour pouvoir réussir sa vie. L'homme est appelé à se réaliser lui-même d'une façon conforme à son être. Son aspiration intérieure, sa quête de justice sont axées sur cette réalisation de soi. Par là, la liberté porte en soi une obligation morale. Elle est une « liberté d'obligation ». La « liberté-pour » est le sens de la « libération-de »²⁴. Plus l'homme fait le bien, plus il est libre. « Une véritable liberté n'existe qu'au service du bien et de la justice. »²⁵ La décision de faire le mal est un abus de la liberté.

Le respect de la liberté de ses semblables fait aussi partie des obligations morales de la liberté. La liberté de l'un doit être compatible avec celle de l'autre. Aussi la liberté est-elle toujours sous la dépendance du droit et de l'état, ou de l'ordre politique. Mais le droit et l'état n'assurent pas la sauvegarde de la liberté par leur seule existence. Ils peuvent aussi menacer ou opprimer la liberté des hommes. Pour qu'ils soient la condition de la liberté au lieu d'en être un barrage, ils doivent toujours avoir eux-mêmes en vue ce concept de la liberté.

Ce n'est que librement que l'homme doit se tourner vers le bien. Dans sa liberté, il peut aussi s'en détourner. Son orientation vers le bien et sa réalisation ne souffrent d'aucune contrainte qui doive le déterminer. Cette orientation vers le bien présuppose autant la connaissance que la vertu. L'une sans l'autre n'atteint pas la personne dans sa plénitude. Acquérir la connaissance des structures de l'Être

24. LOTZ Johannès B., *op. cit.*, p. 111. Cf. Rief, Josef, „Menschenwürde, Freiheit und Verantwortung in Verständnis der christlichen Anthropologie“, in: *Günter Baadte/Anton Rauscher*, ed. *Christliche Gesellschaftslehre. Eine Ortsbestimmung*, Graz, 1989, p. 53 s.

25. Le Cathéchisme de l'Église Catholique 1733.

comme les finalités et les conditions de l'action demeure également une tâche de la vie tout comme la pratique de la vertu que l'on ne doit pas confondre ni avec l'innocence, ni avec la gentillesse, ni avec la simple convenance. La vertu est, au contraire, « l'accomplissement de la capacité à être homme – dans le domaine naturel comme surnaturel ». C'est une « élévation spécifique de la personne humaine²⁶ ».

Ce n'est que librement que l'homme se tourne vers Dieu et parvient ainsi à sa perfection. L'homme doit chercher le créateur de sa propre décision. Sa ressemblance avec Dieu présuppose la liberté. Cela constitue sa dignité : « La dignité de l'homme exige de lui qu'il agisse selon un choix conscient et libre, mû et déterminé par une conversion personnelle et non pas sur le seul effet de poussées instinctives ou d'une contrainte extérieure. L'homme parvient à cette dignité, lorsqu'il se délivre de toute servitude des passions, par le choix libre du bien, il marche vers sa destinée et prend soin de s'en procurer réellement les moyens par son ingéniosité. Ce n'est toutefois que par le secours de la grâce divine que la liberté de l'homme blessé par le péché peut s'ordonner à Dieu d'une manière effective et intégrale²⁷. »

Comme la liberté comporte en soi une obligation morale, l'homme est responsable de l'usage qu'il fait de sa liberté, du choix qu'il effectue pour tel type d'actions, et pour celles qu'il néglige. La responsabilité résulte des rapports sociaux dans lesquels l'homme se trouve inséré, tels que l'amitié, le mariage, le rapport entre parents et enfants, entre médecin et patient, entre commerçant et client, entre citoyens et gouvernement, entre les gouvernements, etc. « C'est seulement dans de tels rapports que se développe la nature morale de l'homme²⁸. »

La conscience aide l'homme à assumer cette responsabilité. La conscience est une voix intérieure qui persiste chez les hommes vivant dans les rapports moraux pour faire le bien et pour éviter le mal, qui lui transmet les normes objectives de la moralité, dont déjà Paul dans sa lettre aux Romains écrivait que Dieu l'a inscrite dans le cœur de l'homme comme une loi²⁹. La conscience montre à l'homme l'obligation morale de sa liberté. Lui obéir constitue la dignité de l'homme, donc de nouveau une condition pour réussir sa vie. La conscience

26. PIEPER Josef, *Über das christliche Menschenbild*, op. cit., p. 19 s.

27. Vatican II, *Gaudium et Spes*, 17 ; Le Cathéchisme de l'Église Catholique 1705.

28. SPAEMANN Robert, „Verantwortung“, in : Geach, Peter T. et alii, *Persönliche Verantwortung*, Cologne, 1982, p. 20.

29. Rm 2, 14-16 ; Le Cathéchisme de l'Église Catholique 1778. Voir aussi SPIEKER Manfred, « Grenzen der Gewissensfreiheit », in ders., *Der verleugnete Rechtsstaat*, Paderborn, 2005, p. 99 ss.

peut s'égarer par suite d'une ignorance invincible, sans que l'homme en perde sa dignité. Que l'on puisse s'égarer par suite d'une ignorance invincible ne peut être dit « quand l'homme se soucie trop peu de rechercher le bien, le vrai et le beau et lorsque l'habitude du péché rend peu à peu sa conscience presque aveugle³⁰ ». Et pour assumer la conscience, c'est donc également le souci de connaître et de pratiquer la vertu, qui est un préalable fondamental.

La question qui se pose de savoir à l'égard de qui il faut assumer sa responsabilité est d'une importance capitale pour la sauvegarde de la liberté et la réussite de la vie humaine. S'il n'existe aucune instance en dehors du sujet lui-même, chargée de requérir des sanctions, vis-à-vis de laquelle on assume sa responsabilité, cette responsabilité devient sans objet.

Une action objectivement mauvaise ne se laisse pas justifier en se référant à la conscience. Il y a des actions « qui indépendamment du contexte passent toujours pour condamnables³¹ ». On peut citer le meurtre, l'avortement et l'adultère. L'avortement est en tant que mise à mort d'un être humain innocent toujours une injustice grave que personne, même pas en se référant à une décision de conscience personnelle, ne peut justifier³². « Aucune circonstance, aucune finalité, aucune loi du monde ne pourra jamais rendre licite un acte qui est intégralement illicite, parce que contraire à la loi de Dieu, écrite dans le cœur de tout homme, discernable par la raison elle-même et proclamée par l'Église³³. »

Comme on l'a déjà fait pour les dimensions commentées précédemment, on se contentera ici d'indiquer seulement les conséquences pour l'enseignement social chrétien, sans les développer davantage. Pour garantir la liberté et la responsabilité dans l'aménagement de l'ordre politique, l'enseignement social chrétien accorde beaucoup de valeur à trois réalités : d'abord l'importance des droits fondamentaux et des droits de l'homme ainsi que des devoirs des citoyens. Il interprète les droits fondamentaux comme relevant du droit naturel, donc comme fondement d'un ordre public libéral dont ne peut disposer le pouvoir politique. Ensuite il souligne l'importance des principes d'organisation de solidarité, de subsidiarité et du bien commun qui se

30. Vatican II, *Gaudium et Spes*, 16.

31. SPAEMANN Robert, *op. cit.*, p. 26.

32. Selon les évêques allemands dans leur Lettre pastorale „Menschenwürde und Menschenrecht von allem Anfang an” in: Herder Korrespondenz, 50^e année, 1996, p. 574.

33. Jean-Paul II, *Evangelium vitae*, 62.

laissent interpréter comme la clé pour la sauvegarde de la liberté et de la responsabilité personnelles et il rappelle enfin le rôle des relations entre les partenaires de l'Église et de l'État, marquées simultanément par l'autonomie et la collaboration réciproques, car pour sauvegarder la liberté et les valeurs fondamentales, l'État dépend de préalables qui échappent à sa responsabilité. Si l'Église se considère comme « signe et sauvegarde du caractère transcendant de la personne humaine », en annonçant la vérité de l'Évangile et en éclairant tous les secteurs des activités humaines, « elle respecte et promeut aussi la liberté politique et la responsabilité des citoyens³⁴. » Elle assure ainsi une contribution au bien commun.

Ressemblance avec Dieu et ambivalence

L'homme est l'image de Dieu et pourtant enclin au mal et impliqué dans le mal dans toute sa diversité. Les deux caractéristiques de la personne humaine, sa ressemblance avec Dieu et son ambivalence, sont à envisager dans cette dernière antinomie. La ressemblance avec Dieu a déjà été évoquée comme une caractéristique essentielle de l'existence personnelle dans les dimensions étudiées jusqu'ici : l'esprit, la liberté, l'individualité, et aussi la sociabilité.

La ressemblance avec Dieu exprime une dimension transcendante de la nature humaine. L'homme est créé, comme on peut le lire dans le livre de la Genèse, à l'image et à la ressemblance de Dieu³⁵. Il est « l'être apparenté à Dieu, l'être en conformité avec Dieu, le vis-à-vis de Dieu, son partenaire d'alliance, interpellé par Dieu et interpellant Dieu³⁶ ». Il peut connaître Dieu, parler avec lui, le prier et l'aimer. Il peut se dépasser lui-même et toutes les autres créatures envers le Créateur. Il aspire à une plénitude surnaturelle. Un accomplissement réduit au seul monde séculier lui est prohibé³⁷. Il n'est pas un être qui puisse être assouvi³⁸.

34. Vatican II, *Gaudium et Spes*, 76 ; Le Cathéchisme de l'Église Catholique 2245.

35. Gn 1, 26 s ; 5, 1 ; 9, 6. Cf. aussi Sg 2, 23 : « Dieu a créé l'homme pour l'immortalité ; il en a fait une image de sa propre nature. »

36. KASPER Walter, *Das theologische Wesen des Menschen*, op. cit., p. 105 ; Le Cathéchisme de l'Église Catholique 356.

37. SPLETT Jörg, *Der Mensch ist Person. Zur christlichen Rechtfertigung des Menschseins*, Francfort, 1978, p. 18. Cf. aussi SCHALLENBERG Peter, *Moraltheologie/Christliche Gesellschaftslehre*, Paderborn, 2001, p. 57. « La reconnaissance d'une ultime absence de consolation et d'un désir inassouvissable strictement séculier fait partie de la vie humaine. »

38. SPAEMANN Robert, *Zur Kritik der politischen Utopie*, Stuttgart, 1977, p. 121.

C'est sur cette ressemblance à Dieu que se fonde la dignité humaine, la même pour tous les hommes. Elle fonde à la fois la subjectivité et la liberté de la personne auxquelles prétend chaque être humain. Mais la ressemblance à Dieu implique non seulement que l'homme a une origine transcendante, qu'il a été créé par Dieu, mais aussi que Dieu est la finalité de l'homme. Elle n'est pas seulement une affirmation basée sur une théologie de la création, mais aussi sur l'eschatologie ; elle n'est pas seulement un sceau d'origine, mais elle contient une promesse. Elle renvoie tout autant au Nouveau qu'à l'Ancien Testament, c'est-à-dire au Christ, en tant que Nouvel Adam, le Fils de Dieu devenu homme, en qui l'homme est appelé à la plénitude. Aussi Vatican II associe dans *Gaudium et Spes* l'anthropologie et la christologie. C'est seulement dans le mystère de la Parole incarnée que « s'éclaire vraiment le mystère de l'homme. Adam, en effet, le premier homme, était la figure de celui qui devait venir, le Christ, Seigneur. Nouvel Adam, le Christ, dans la révélation du mystère du Père et de son amour, manifeste pleinement l'homme à lui-même et lui découvre la sublimité de sa vocation. Parce qu'en lui, la nature humaine a été assumée, non absorbée, par le fait même, cette nature a été élevée en nous à une dignité sans égale. Car par son incarnation, le Fils de Dieu s'est en quelque sorte uni lui-même à tout homme. Il a travaillé avec des mains d'homme ; il a pensé avec une intelligence d'homme et il a aimé avec un cœur d'homme³⁹ ».

La ressemblance à Dieu signifie encore que l'homme est appelé à se soumettre le monde. Avec Dieu, il est le souverain des autres créatures, au-dessus desquelles son esprit l'élève de façon infinie. Il est chargé de bâtir le monde, de développer la science, la technique et l'économie, bref d'ériger la civilisation. Il doit devenir un collaborateur de la puissance créatrice de Dieu. Cela ne signifie pas qu'il aurait le droit d'exploiter la terre sans égard envers ses semblables et les générations futures. Dédire de la mission donnée par Dieu à l'homme de s'assujettir la terre, que la destruction de l'environnement aurait une racine biblique est une erreur, parce que des récits de la création, on ne déduit pas seulement la mission d'exercer la maîtrise, mais il y a aussi la mission de garder la terre comme un héritage, que l'homme doit traiter avec ménagement et qu'il doit

39. Vatican II, *Gaudium et Spes*, 22 ; KKK 359 ; cf. encore Paul VI, *Populorum Progressio*, 16 : « Par son insertion dans le Christ vivifiant, l'homme accède à un épanouissement nouveau, à un humanisme transcendant, qui lui donne sa plus grande plénitude. Telle est la finalité suprême du développement personnel. »

transmettre à la prochaine génération⁴⁰. Il doit prendre exemple sur l'art du berger à qui est confié le bien des brebis ; il ne doit donc pas « seulement les considérer du point de vue du boucher⁴¹ ». Ce n'est que dans son obéissance envers Dieu que l'homme est partenaire et cocréateur de Dieu.

En se détournant de Dieu, il perd son centre et sa mesure. Il s'asservit lui-même ; il s'écarte de ses semblables et il détruit la terre. Dans sa liberté, il a la possibilité de se détourner de son créateur, contre lui, et de s'élever contre soi-même, en préférant le mal. C'est l'ambivalence et la contradiction de sa nature. Comme le déclare le texte conciliaire de *Gaudium et Spes*, l'homme se découvre « enclin aussi au mal et submergé de multiples maux... Refusant souvent de reconnaître Dieu comme son principe, l'homme a, par ce fait, brisé l'ordre qui l'orientait vers sa fin dernière, et en même temps, il a rompu toute harmonie, soit par rapport à lui-même, soit par rapport aux autres hommes et à toute la création. C'est donc en lui-même que l'homme est divisé⁴² ».

Cette ambivalence caractérise la nature humaine tout comme sa ressemblance avec Dieu. Elle ne relève pas seulement de l'**expérience chrétienne, elle fait partie de l'humanité**. Ainsi s'exprime Arnold Gehlen qui, dans son anthropologie, exclut la question de Dieu : il affirme « qu'une rupture naturelle et constitutionnelle chez l'homme rend inaccessible l'harmonie⁴³ ». Svetozar Stojanovic, un des néomarxistes des années 1960, constate à l'encontre de la doctrine marxiste de l'aliénation : « En réalité, la nature de l'homme comporte aussi un caractère destructif, et pas seulement créatif, comme le croyait Marx⁴⁴ », et Danko Grlic, un autre néomarxiste de cette époque, qualifie la foi de nature « exempte d'aliénation, concrète, avec même une certaine sorte d'aliénation mythologique⁴⁵ ». L'homme est une image de Dieu et en même

40. Gn 1, 28 ; 2, 15.

41. *Verantwortung wahrnehmen für die Schöpfung*. Gemeinsame Erklärung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz, Cologne, 1985, 35.

42. Vatican II, *Gaudium et Spes*, 13. Cf. Jean-Paul II, *Centesimus annus*, 25 : « L'homme créé pour la liberté, porte en lui la blessure du péché originel qui l'attire continuellement vers le mal et fait qu'il a besoin de rédemption. »

43. GEHLEN Arnold, *Anthropologische Forschung. Zur Selbstbegegnung und Selbstentdeckung der Menschen*, Reinbek, 1961, p. 117.

44. STOJANOVIC Svetovar, *Kritik und Zukunft des Sozialismus*, Munich, 1970, p. 27.

45. GRILIC Danko, „Praxis und Dogma“, in : Gajo Petrovic, ed. *Revolutionäre Praxis, Jugoslawischer Marxismus der Gegenwart*, Fribourg, 1969, p. 113.

temps un pécheur. Il peut édifier et détruire, s'accepter et se rejeter, aimer et haïr. « Les personnes sont et demeurent dangereuses⁴⁶. »

Quelles conséquences tire la doctrine sociale chrétienne de ces caractéristiques relatives à l'existence personnelle? La ressemblance avec Dieu est le fondement de la perspective de nature anthropologique de l'enseignement social, de son principe déjà mentionné selon lequel l'homme est l'origine, le garant et la finalité de toutes les organisations sociales. Elle est aussi le fondement de son éthique du travail. Si l'homme est la ressemblance de Dieu dans sa maîtrise partagée sur la terre, le travail revêt une particulière dignité.

De l'ambivalence de la nature humaine, la doctrine sociale chrétienne tire une double conséquence. D'une part, elle souligne la portée des mesures préventives, structurelles et institutionnelles, prises à l'encontre des conséquences néfastes de la malice humaine, c'est-à-dire qu'elle prône une démocratie ancrée dans un État de droit et une séparation fonctionnelle des pouvoirs dans le régime politique comme dans le marché, la concurrence et un régime social d'assurances dans l'ordre économique. D'autre part, elle ne cesse de rappeler l'obligation de pratiquer les vertus et la conversion intérieure de l'homme dans la solution des problèmes sociaux, économiques et politiques. Elle souligne la portée de l'éducation de la conscience, de l'Église et des sacrements ainsi que de la grâce dans l'heureux aboutissement des processus de conversion.

Pour finir, la doctrine sociale chrétienne affirme que la politique – laquelle, en tant qu'organisation du bien commun, contient une obligation morale –, en raison de l'ambivalence de la nature humaine, n'est souvent qu'une recherche du moindre mal. Elle s'efforce aussi de s'immuniser contre deux tentations : contre la tentation de Prométhée de planifier et d'édifier un paradis terrestre qui n'aurait plus besoin de la grâce, et contre la tentation de Sisyphe de cesser, eu égard à trop de vains efforts, d'envisager des perspectives pour l'avenir et de sombrer dans la résignation.

46. SPAEMANN Robert, *Personen*, id., p. 203.

Une anthropologie dissidente dans une théologie johannique¹ : la vérité et la liberté dans la pensée de Jean-Paul II

Michael S. SHERWIN, O.P.

En été 1940, pendant l'occupation nazie de la Pologne, Karol Wojtyła, âgé de 20 ans, écrit une pièce intitulée *Jérémie, un drame national en trois actes*. Au tout début du premier acte, le jeune dramaturge proclame : « On doit semer la vérité sur le chemin des mensonges. On doit jeter la vérité à la face du mensonge. » Ceci parce que « dans la vérité, on trouve la liberté et l'excellence », tandis que trahir la vérité conduit à l'esclavage². Déjà à cette heure précoce, Karol Wojtyła exprimait une conviction qui deviendrait le refrain de son pontificat : la liberté dépend de la fidélité à la vérité³. En cela, il se montrait lui-même le disciple fidèle de son mentor Mieczysław Kotlarczyk. Pour Kotlarczyk et le Théâtre Rhapsodique qu'il avait fondé à Cracovie, la parole constituait une force de changement. Profondément imprégné par la spiritualité johannique de

1. Ce texte est une version abrégée de l'article original, « John Paul's Theology of Truth and Freedom: A Dissident Phenomenology in a Thomistic Anthropology », *Nova et Vetera (English Language Edition)*, 3 (2005) : 543-568. La traduction de l'anglais a été effectuée par Marie-Laure Ardoin.

2. WOJTYŁA Karol, *The Collected Plays and Writings on Theater*, traduit et introduit par Bolesław TABORSKI, Berkeley, University of California Press, 1987, respectivement p. 109 et 103. Cité par Kenneth SCHMITZ, *At the Center of the Human Drama: the Philosophical Anthropology of Karol Wojtyła/Pope John Paul II*, Washington, DC, Catholic University of America Press, 1993, p. 7.

3. Le caractère central de l'interdépendance entre liberté et fidélité à la vérité dans la théologie de Jean-Paul II, a été reconnu par bon nombre d'auteurs. Voir BUTTIGLIONE Rocco, *Wojtyła Karol: the Thought of the Man Who Became Pope John Paul II*, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1997 (1^{re} publication en italien en 1982), p. 151-156 ; HOLLENBACH David, « Christian Social Ethics after the Cold War », *Theological Studies* 53, 1992, p. 94 ; HAUERWAS Stanley, « In Praise of *Centesimus Annus* », *Theology* 95, 1992, p. 419-428 ; DULLES Avery, « John Paul II and the Truth about Freedom », *First Things* 55, 1995, p. 36-41 ; WEIGEL George, *Soul of the World: Notes on the Future of Public Catholicism*, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1996, p. 125-149 ; NOVAK Michael, « Truth and Liberty: the Present Crisis in Our Culture », *Review of Politics* 59, 1997.

la Parole faite chair, une Parole de Vie qui porte témoignage à la vérité, Kotlarczyk était convaincu que la vérité proclamée en public relevait de la résistance culturelle la plus efficace contre les forces d'oppression⁴.

Karol Wojtyla et les membres du Théâtre Rhapsodique n'étaient pas les seuls à être convaincus de la relation entre fidélité à la vérité et liberté. Cette relation était reconnue et affirmée par presque tous les dissidents de l'Europe orientale et centrale durant la guerre froide. Cependant, comme on va voir, Wojtyla voit les racines de ce rapport dans une théologie inspirée par l'évangile de Ssaint Jean. Ainsi, le futur pape donne à la pensée des dissidents un fondement anthropologique plus solide.

La vérité selon Jean-Paul II

Dès le début de son pontificat, Jean-Paul II a donné un ton johannique à sa théologie en incluant dans le paragraphe introductif de sa première encyclique, *Redemptor Hominis*, les mots du début du prologue de Jean : « Le Verbe s'est fait chair et il a habité parmi nous. » Plus loin, dans la même encyclique, il fait appel à Jean pour décrire le Christ comme la Vérité : « Je suis le Chemin, la Vérité et la Vie » (Jn 14, 6). En tant que Parole éternelle (*Logos*) le Fils de Dieu est le modèle de toute création ou, ce que le pape décrit par ailleurs, « la vérité intime de l'être » (*Dominum et Vivificantem*, 36). En tant que Verbe fait chair, il est le « prototype » de l'humanité parfaite ou, comme le dit le pape, « la vérité intime de l'être humain » (DV, 59). Lorsque le Verbe s'incarne, il ne révèle pas seulement pleinement le Père – « Qui m'a vu a vu le Père » (Jn 14, 9) –, il révèle la pleine vérité au sujet de la personne humaine et sur l'humanité (RH, 7). Ce faisant, le Christ révèle aussi la vérité sur l'humanité historique : sa situation pécheresse, son besoin de miséricorde et l'amour miséricordieux offert par le Père. Ainsi, Jésus proclame devant Pilate : « C'est pour cela que je suis venu dans le monde, pour porter témoignage à la vérité » (Jn 18, 37 ; RH, 12). Une caractéristique de cette action révélatrice que souligne Jean-Paul II, est précisément la dépendance de la liberté à la vérité. Il explique dans *Redemptor Hominis* (12) comme il le fait aussi dans *Veritatis Splendor*:

4. WEIGEL George, *Witness to Hope: the Biography of John Paul II*, New York, Harper Collins, 1999, p. 37-38, 65-66.

Jésus-Christ va à la rencontre de l'homme de toute époque, y compris de la nôtre, avec les mêmes paroles : « Vous connaîtrez la vérité et la vérité vous rendra libres » (Jn 8, 22). Ces paroles contiennent une exigence fondamentale et en même temps un avertissement : l'exigence d'honnêteté vis-à-vis de la vérité comme condition d'une authentique liberté ; et aussi l'avertissement d'éviter toute liberté apparente [...] toute liberté qui n'irait pas jusqu'au fond de la vérité sur l'homme et sur le monde (VS, 34 et 87).

La connaissance de la vérité nous rendra libres si nous vivons dans une honnête relation avec la vérité. Jean-Paul II offre une précision complémentaire : la liberté à laquelle nous sommes appelés n'est possible que grâce à l'action de la Vérité elle-même. Jésus, au cours de sa vie, de sa mort et de sa résurrection envoie l'Esprit de vérité qui, simultanément, nous guide vers la pleine connaissance de la vérité et nous habilite à vivre en harmonie avec elle. L'Esprit nous rend libres dans et pour la vérité (DV, 59).

La vérité en tant que nature humaine existentielle

Le pape commence son Encyclique sur la théologie morale avec les mots retentissants *Veritatis Splendor* : la splendeur de la vérité. Et de continuer : « La splendeur de la vérité se reflète dans toutes les œuvres du Créateur et, d'une manière particulière, dans l'homme créé à l'image et à la ressemblance de Dieu. » À un certain niveau, cette vérité est le *Logos*, la Parole éternelle, brillant dorénavant particulièrement dans l'intellect humain. À un autre niveau, pour Jean-Paul II cette vérité est une participation créée au *Logos*. Parce qu'elle existe dans les choses, la vérité constitue l'ordre interne ou l'essence de la chose. C'est ce que Jean-Paul II appelle « la vérité de la création » (VS, 41). C'est ce qui a permis au pape de décrire ailleurs la vie humaine comme portant « sa vérité inscrite de manière indélébile en elle » (*Evangelium Vitae*, 48).

Jean-Paul II souligne l'unique voie de participation à la vérité pour la personne humaine et la décrit comme « la vérité immanente de l'humanité » (RH, 14). Cette vérité possède plusieurs facettes. À un niveau se trouve la vérité de la création que Jean-Paul II dépeint comme « la loi de raison » (VS, 41 et 61). Il s'agit de « la vérité sur le bien moral » qui, nous dit-il, est un « témoin de la vérité universelle du bien » présente même dans l'âme du pécheur le plus endurci (*ibid.*, 61). Autrement dit, Jean-Paul II emploie le terme de « vérité » pour décrire ce que saint Thomas appelle les premiers principes de la raison pratique et de la loi naturelle.

Ceci étant, Jean-Paul II a aussi employé le terme de vérité dans un sens plus large pour signifier ce que l'on pourrait appeler la nature existentielle de l'homme. Pour le pape, « la vérité sur l'homme » tient à ses nombreuses limites en tant que sujet de souffrance et de mort et à son profond et impatient désir de quelque chose de plus grand (à la fois désir de vérité et de liberté). D'ailleurs, il expérimente l'appel intérieur à une vie supérieure (RH, 14). Selon Jean-Paul II, l'expérience de cette vérité (cette réalité humaine) est le fait de tout homme, y compris non chrétien, même s'il ne peut la formuler en ces termes : « Il existe déjà – dit-il –, tant chez les individus que chez les peuples, grâce à l'action de l'Esprit, une attente, même inconsciente, de connaître la vérité sur Dieu, sur l'homme, sur la voie qui mène à la libération du péché et de la mort » (*Redemptoris Missio*, 45). Manifestement, cette « vérité immanente à l'humanité » indique l'état existentiel de la nature humaine déçue mais rachetée.

En dernier lieu, Jean-Paul renvoie à la « pleine vérité » de la personne humaine telle que dévoilée par la Révélation (RH, 11 et 14). Il explique : « il ne s'agit pas de l'homme “abstrait”, mais réel, de l'homme “concret”, “historique”. Il s'agit de chaque homme, parce que chacun a été inclus dans le mystère de la Rédemption » (*ibid.*, 13). La vérité à ce niveau nous porte à constater que nos limites terrestres sont, d'une manière ou d'une autre, liées au péché ; que nos aspirations à la vérité et à la liberté sont réalisées en union à la Trinité grâce à l'humanité du Christ ; et que c'est à cause de l'Incarnation, de la mort et de la Résurrection du Christ, par le don de « l'Esprit de Vérité », que nous sommes capables de connaître ces choses et d'en vivre.

La liberté dépend de la vérité

Vérité et liberté dans la société séculière

Dans *Veritatis Splendor*, Jean-Paul II distingue entre l'origine de la liberté et la situation de liberté (VS, 86). Dans son origine, la liberté est un don de Dieu offert à tous les humains. À ce niveau, elle est comme une semence. Elle existe en germe comme quelque chose que nous devons développer afin qu'elle puisse devenir parfaite. Ici Jean-Paul II décrit simplement le caractère spirituel de l'intelligence et de la volonté, deux principes spirituels qui nous rendent aptes à transcender les contraintes de la création matérielle. Ils nous permettent d'agir à partir de notre propre décision libre (*liberum arbitrium*).

Quant à la situation de liberté, qui est un autre mot pour l'expérience de la liberté, elle est souvent limitée, contrainte tant par le désordre intérieur de nos passions et inclinations que par les contraintes extérieures imposées par la société ou l'État sur nos actions (*Centesimus annus*, 38-39). Le pape affirme que la liberté commence par l'obéissance aux commandements mais n'atteint sa perfection que dans la vie des vertus infuses qui nous rendent capables de vivre selon la vérité (VS, 11). Ainsi, le pape met en tension liberté et situation de liberté : la liberté dépend de l'obéissance à la vérité, mais c'est seulement quand la liberté est parfaite en nous qu'il devient possible de vivre pleinement selon la vérité. La tension n'est qu'apparente parce que la liberté extérieure dépend du respect par la société de la vérité de la personne humaine tandis que la liberté intérieure dépend de notre disposition à ordonner nos passions au bien véritable. Par conséquent, nous ne devenons libres de toute contrainte que lorsque nous avons ordonné nos passions à la vérité sur nous-mêmes et lorsque la société a ordonné ses institutions à la même vérité humaine.

Toutefois, par rapport aux contraintes intérieures, la liberté n'est qu'un commencement, elle est la condition nécessaire mais pas suffisante de la liberté parfaite (EV, 75) qui renvoie à la capacité d'excellence⁵. C'est une capacité de grâce pour vivre complètement et de manière créative dans la vérité, pour porter témoignage à la vérité qu'est le Christ et à la vérité de l'Évangile au sujet de notre vocation concrète dans le Christ. En fin de compte, pour Jean-Paul II, la liberté parfaite et intégrale pour vivre dans la vérité est une vie configurée à l'amour du Christ s'offrant lui-même au Père pour le bien de l'humanité (VS, 87).

Il existe une autre tension dans les réflexions de Jean-Paul II sur la vérité et la liberté, une tension que quelques commentateurs trouvent particulièrement troublante. D'une part, il a présenté l'Église comme championne de la liberté de conscience et de la liberté de la personne, spécialement de la liberté religieuse, et l'Église primitive comme ayant reconnu et respecté dans sa pratique le lien nécessaire entre liberté de conscience et proclamation effective de l'Évangile (RH, 12). Il a considéré cette liberté comme une

5. Sur la liberté comme capacité de vivre une certaine excellence créative, voir PINCKAERS Servais, OP, *Sources of Christian Ethics*, trad. Mary Thomas NOBLE, OP, Washington DC, Catholic University of America Press, 1995, p. 354-378. Pour les implications de cette notion de liberté en lien avec la fidélité à la vérité, voir WEIGEL George, « A Better Concept of Freedom », *First Things* 121 (2002), p. 14-20.

caractéristique essentielle de la dignité humaine qui doit toujours être respectée. D'autre part, comme nous l'avons vu, il a affirmé vigoureusement la dépendance de la liberté à l'égard de la fidélité à la vérité : « La liberté se renie elle-même, elle se détruit et se prépare à l'élimination de l'autre quand elle ne reconnaît plus et ne respecte plus son lien constitutif avec la vérité » (EV, 19). La compréhension de cette tension et la réponse apportée par Jean-Paul II nous aideront à situer la théologie papale de la vérité et de la liberté au cœur même du contexte social et politique dont elle a émergé. Cela nous permettra de considérer sa théologie comme une tentative de donner des bases théologiques aux intuitions des dissidents de l'Europe orientale et centrale⁶.

Société libre et hantise du totalitarisme

Beaucoup considèrent l'assertion selon laquelle la liberté dépend de la fidélité à la vérité comme profondément problématique à cause de la tentation totalitaire à imposer sa vérité aux autres. Cette crainte est particulièrement bien exprimée par l'économiste et prix Nobel Milton Friedman qui déclare dans son bref commentaire au *Centesimus annus* :

En tant que non-catholique, libéral classique, cette lettre appelle à bien des égards mon admiration et mon accord... Je dois avouer toutefois qu'un argument bien pensant, présenté comme allant de soi, m'a donné froid dans le dos : « L'obéissance à la vérité de Dieu et de l'homme est pour lui la condition première de la liberté. » Quelle « vérité » ? Décidée par qui ? Les échos de l'Inquisition espagnole⁷ ?

Friedman met le doigt sur une préoccupation majeure, un souci qu'avait brillamment formulé des années auparavant Isaiah Berlin dans ses études classiques sur la nature de la liberté.⁸ Berlin distingue entre liberté négative et positive. La liberté négative se

6. Rocco Buttiglione a été le premier à relever les affinités profondes entre l'enseignement de Jean-Paul II et les thèses des dissidents de l'Europe orientale et centrale ; cf. *Karol Wojtyła: the Thought of the Man Who Became Pope John Paul II*, p. 152, n° 41. Voir aussi WHITE Allen, "Magna est Veritas et praevalerebit", *New Blackfriars* 71 (1990), p. 196.

7. FRIEDMAN Milton, « Goods in Conflicts ? », in : *A New Worldly Order: John Paul II and Human Freedom*, Ed. George Weigel, Washington, DC, Ethics and Public Policy Center, 1991, p. 77.

8. (BERLIN Isaiah, « Two Concepts of Liberty », en *The Proper Study of Mankind: An Anthology of Essays*, New York, Farrar, Straus et Giroux, 1998, 191-242).

réfère à la liberté *par rapport* à la contrainte, à la capacité de faire sans entrave, ce qui plaît aussi longtemps que cette liberté n'empiète pas sur celle des autres. La liberté positive, quant à elle, est la liberté *en vue* de l'excellence, elle est maîtrise de soi qui habilite la personne à vivre selon une conception concrète de l'accomplissement humain. Selon Berlin, la conception positive de la liberté est par nature dangereuse parce que ceux qui croient que la liberté dépend d'une manière de vivre particulière, tôt ou tard succombent à la tentation de « libérer » leurs semblables en leur imposant cette manière de vivre par la force. Ceci pose le problème des organisations telles que l'Église catholique qui, en considérant la liberté comme dépendante de l'acceptation d'une certaine conception de la personne humaine, seraient un danger pour les institutions libérales et les droits civils qu'elles cherchent à préserver. Selon Berlin, de telles organisations promeuvent une vision de la liberté qui conduit au totalitarisme comme l'atteste la longue et sanglante histoire de l'Europe.

La solution proposée par Berlin est celle d'un vigoureux « pluralisme de valeurs » où chaque citoyen peut, en toute indépendance, « choisir ses fins sans qu'il doive revendiquer leur perpétuelle validité » (« Two Concepts of Liberty », p. 242). Une version populaire de cette conception a récemment été paraphrasée comme suit : « Toute ouverture garantit la liberté et seul celui qui croit en la relativité de la vérité peut être authentiquement ouvert. Le véritable croyant est une menace à la liberté. »⁹ Ceci étant, Berlin reconnaît aussi le danger opposé, qui consiste à présenter la liberté individuelle comme l'unique valeur dans la vie publique. Même les sociétés libérales posent des limites à la liberté individuelle en le justifiant par un calcul utilitaire du genre : « [...] l'ignorance, une éducation sauvage ou de cruels plaisirs et excitations sont plus mauvais pour nous que la multitude des restrictions nécessaires pour les réprimer » (« Two Concepts of Liberty », p. 240). Berlin reconnaît qu'un tel calcul présuppose des jugements concernant le bien et le mal, ce qui, à son tour, présuppose une conception de l'accomplissement humain.

Comment, alors, les exigences de la liberté négative diffèrent-elles de la liberté positive? Berlin propose une réponse en deux temps : il reconnaît le caractère provisoire de la conception de l'accomplissement humain adaptée à la liberté négative qui s'enracine

9. SACKS Jonathan, *The Politics of Hope*, London, Vintage, 2000, p. 34. Comme nous le verrons, Sacks présente cette paraphrase dans le but de la critiquer.

dans le rejet émotionnel de la société de tout acte violant cette conception. Berlin défend cette conception en se situant à l'intérieur de la tradition libérale des droits.

[Pour] la tradition libérale... une société n'est libre que quand elle est gouvernée par deux principes interdépendants : le premier est que jamais le droit, mais seuls les droits, doivent être regardés comme absolus de sorte que tout homme, quel que soit le pouvoir en place, ait le droit absolu de refuser de se comporter de manière inhumaine ; et le second est qu'il existe des frontières qui ne sont pas artificielles, au-delà desquelles l'homme est inviolable et sacré. Ces frontières sont définies en termes de règles généralement acceptées depuis suffisamment longtemps pour que l'obéissance à ces règles fasse partie de la conception même de ce qu'est un être humain normal et par conséquent *a contrario* de ce qu'est un acte inhumain, sauvage ou fou ; des règles dont il serait absurde de dire, par exemple, qu'elles pourraient être abrogées par un tribunal quelconque ou une puissance souveraine (*ibid.*, 236).

Les droits sont absolus et définissent le domaine de non-ingérence dans lequel chaque individu doit être laissé à lui-même. Les règles délimitent les frontières de ces droits. Elles sont fondées sur une conception traditionnelle de ce que signifie être « un être humain normal » et ce que signifie agir « de manière inhumaine ou insensée ».

Berlin affirme avec détermination que la normalité est établie selon la réponse affective de la société à des actes spécifiques. Une personne normale est quelqu'un qui « ne pourrait pas enfreindre aisément ces règles sans un profond dégoût » (*ibid.*). Berlin énumère comme exemples les règles concernant les procédures devant les tribunaux ou celles qui gouvernent la conduite de l'armée en temps de guerre. Parmi les actes qui violent ces règles, on note la torture, le meurtre et le massacre des minorités innocentes. « De tels actes, même s'ils sont légalisés par le souverain, sont sources d'horreur » (*ibid.*). En dernière analyse donc, Berlin cherche à asseoir les règles qui étayent la liberté négative sur l'émotivisme de Hume. Nous protégeons la liberté négative en proscrivant les actions qu'un homme éduqué trouverait émotionnellement répugnantes. Selon le point de vue de Berlin, par conséquent, la meilleure défense contre la tyrannie consiste à promouvoir une reconnaissance collective du caractère provisoire et limité de notre compréhension de ce qui est bon pour l'homme et de faire confiance au bon sens sensible de la majorité éduquée. En cela, Berlin exprime bien la morale dominante en Amérique et en Europe, souvent reprise par des intellectuels

contemporains tels que Richard Rorty et largement popularisée dans l'art et la culture occidentale contemporaine¹⁰.

Cependant, ce point de vue est-il suffisant? Faire confiance à « l'horreur » et à la « répulsion » ressenties par une majorité confrontée au mal, fournit-il un fondement suffisant pour protéger ne serait-ce que la liberté négative que nos sociétés chérissent tant? Une lecture attentive de l'histoire récente suggère autre chose. Le fait que les nazis aient réussi à persuader des fonctionnaires expérimentés et dédiés d'exécuter *volontairement* des femmes et des enfants innocents puis, très rapidement, à le faire sans ressentir l'horreur ou la répulsion devrait inciter les défenseurs de la liberté à plus de circonspection quant à leur argument¹¹. De plus, comme l'a observé Rabbi Jonathan Sacks, la version vulgarisée de la perspective d'Isaiah Berlin semble avoir favorisé un résultat surprenant. Elle a produit une culture incapable de formuler des objections rationnelles face aux massacres de masse¹². Rabbi Sacks utilise l'exemple d'un professeur d'Harvard qui, à sa grande consternation, a découvert que, parmi ses étudiants, « il n'y avait pas de consensus pour dire que les coupables de l'Holocauste étaient aussi responsables d'une horreur morale. "Tout dépend de notre perspective", a dit l'un d'eux. "Je devrais d'abord voir ces événements à travers le regard des gens concernés", a remarqué un autre¹³ ». Si des fonctionnaires peuvent tuer l'innocent sans percevoir « l'horreur » et si soixante ans après, des étudiants d'Harvard peuvent ne pas ressentir d'« horreur morale » à la vue de ces actes, alors il y a un grave problème dans l'articulation de la défense de la liberté négative proposée par Isaiah Berlin. Comme le note Rabbi Sacks, le relativisme moral contemporain est le produit d'une « résolution sincère de la génération de l'après-guerre et de l'après-Holocauste, pour échapper à jamais au spectre d'une "solution finale" à venir¹⁴ ». Toutefois, paradoxalement, la perspective de relativisme moral fait exactement l'inverse, elle prépare très probablement le terrain pour des telles « solutions finales » à venir.

10. Voir particulièrement la conclusion de Berlin à la fin de « Two Conceptions of Liberty » (p. 242) qui exprime un point de vue pratiquement identique à ce qui est avancé par Rorty dans *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 44-95 et 189-198.

11. Voir BROWING Christopher, *Ordinary Men: Reserve Police Battalion 101 and the Final Solution in Poland*, New York, Harper Collins, 1992.

12. SACKS Jonathan, *The Politics of Hope*, p. 34-35.

13. WILSON James Q., *The Moral Sense*, New York, Free Press, 1993, p. 8; cité par Jonathan SACKS, *The Politics of Hope*, p. 35.

14. SACKS Jonathan, *The Politics of Hope*, p. 34.

Berlin a basé son émotivisme utilitaire sur quelque chose qu'il croit être empiriquement démontrable : les humains poursuivent une pluralité de fins qui sont essentiellement inconciliables. Il en est ainsi parce qu'il n'y a pas de conception de la personne humaine que tout le monde puisse découvrir et comprendre par la raison. Sur cette base, on pourrait rejeter avec Berlin le rationalisme des Lumières qui a cherché à imposer sa « rationalité » sur toutes les sociétés¹⁵. Cependant, est-il possible de le faire sans tomber dans un relativisme moral ou un autoritarisme moral ? Autrement dit, est-il possible de défendre la non-ingérence caractéristique de la liberté négative en proposant une vision de la raison pratique qui n'appartienne pas aux Lumières ? C'est ici que les expériences des dissidents de l'Europe orientale et centrale sont capitales pour nous aider à comprendre la théologie de la vérité et de la liberté de Jean-Paul II.

La vérité selon les dissidents de l'Europe de l'Est

Si l'opinion dominante à l'Ouest sur le rapport entre vérité et liberté se résume à « penser que la relativité de la vérité est la meilleure garante de la liberté », une vision très différente s'est fait jour en Europe de l'Est. Pour des penseurs tels qu'Alexandre Soljenitsyne ou Vaclav Havel, la liberté dépend de « la vie dans la vérité¹⁶ ». En fait, comme l'a noté le philosophe tchèque Erazim Kohák, « le contenu réel de la dissidence tchèque... a porté sur la vie dans la vérité... En parole et en acte, les dissidents tchèques ont démontré leur conviction qu'il y a une vérité, qu'il y a le bien et le mal – et que ce qui les distingue n'est pas réductible à une préférence culturelle¹⁷ ». Ceci s'applique aussi bien à la Pologne qu'aux premiers dissidents russes. Les penseurs de toute l'Europe centrale et orientale ont, chacun à leur manière, reconnu que la liberté – comme réalité individuelle aussi bien que comme réalité sociopolitique – dépend de

15. Voir, par exemple, *Centesimus annus*, 46, où Jean-Paul II reconnaît « le danger de fanatisme et de fondamentalisme parmi ceux qui, au nom d'une idéologie qui prétend être scientifique ou religieuse, réclame le droit d'imposer aux autres sa propre conception de ce qui est vrai et bon ».

16. HAVEL Vaclav, « The Power of the Powerless », trad. Paul WILSON, in *The Power of the Powerless: Citizens Against the State in Central-Eastern Europe*, éd. John Keane, Armonk, NY, M.E. Sharpe, 1985, p. 23-96 ; SOLJENITSYNE Alexandre, *The Oak and the Calf*, San Francisco, Harper and Row, 1979.

17. KOHÁK Erazim, « Can There Be a Central Europe? », *Dissent* 37, 1990, p. 195-196 ; cité par David HOLLENBACH, « Christian Social Ethics after the Cold War », *Theological Studies* 53, 1992, p. 94.

la fidélité à certaines vérités fondamentales concernant l'être humain¹⁸.

Dans son étude devenue classique de la résistance politique face à la répression, rédigée lorsqu'il était encore en résidence surveillée, Vaclav Havel présente ses réflexions sur le rôle de la vérité dans la libération d'une société de l'oppression (« The Power of the Powerless », p. 23-96)¹⁹. Havel explique que les régimes totalitaristes de l'Europe centrale ont développé un système de contrôle qui a contraint leurs membres à participer à un vaste réseau de tromperies, propagé avec une minutieuse hypocrisie. Il a montré notamment comment tout devenait décrit par son opposé :

L'abaissement total de l'individu est présenté comme son ultime libération; la privation d'information est appelée la mise à disposition de cette dernière; [...] la répression de la culture est présentée comme s'il s'agissait de son développement; l'expansion de l'influence impériale est présentée comme soutien à l'opprimé; le déni de liberté d'expression devient la forme la plus haute de liberté (« The Power of the Powerless », p. 30).

Les règles de ce jeu de duperie supposent que chaque membre de la société, depuis le marchand de légumes jusqu'au président, perpétue l'illusion. Ils ont tous été poussés à participer quotidiennement aux nombreux et minuscules rituels publics qui validaient l'idéologie du régime. Havel note qu'il n'était pas nécessaire de croire aux mensonges. Peu en fait le firent. Il était seulement nécessaire d'agir comme si les mensonges étaient la vérité, ou au moins, de garder le silence à leur égard. Havel décrit cela comme « vivre à l'intérieur du mensonge » et insiste que l'aptitude humaine à vivre le

18. Pour le rôle de cette idée dans les transformations qui sont survenues en Europe centrale et de l'Est, voir WEIGEL George, *The Final Revolution: the Resistance Church and the Collapse of Communism*, Oxford, Oxford University Press, 1992, spécialement p. 37-57, 125-158, 174-190 et 199-209.

19. Havel fait ici appel à l'ouvrage de son mentor philosophique, le philosophe tchèque, signataire de la Charte 77, Jan Patočka, dont la mort sous interrogatoire policier fut un des catalyseurs qui conduisit à la révolution de velours de Prague. Patočka avait travaillé depuis les années 1930 pour trouver une synthèse entre les idées théoriques de Husserl (et plus tard de Heidegger) dans la crise de la société européenne et l'activisme éthique de Thomas Masaryk, premier président philosophe tchécoslovaque. Pour Patočka, la solution était de redécouvrir le caractère essentiel de la philosophie comme « une vie dans la vérité ». Voir FINDLAY Edward F., *Caring for the Soul in a Postmodern Age: Politics and Phenomenology in the Thought of Jan Patočka*, Albany, NY, State University of New York Press. Pour la perspective de Rorty sur Jan Patočka et les dissidents tchèques, voir Richard RORTY, "The Seer of Prague", *The New Republic*, July 1, 1991, p. 35-40.

mensonge est une condition nécessaire de la réussite d'un régime totalitaire : « Les êtres humains sont contraints de vivre à l'intérieur d'un mensonge mais ils peuvent être contraints de le faire seulement parce qu'ils sont en fait capables de vivre de cette manière » (*ibid.*, p. 38). Le totalitarisme moderne est capable de fonctionner comme il le fait à cause de l'aptitude humaine – que ce soit par crainte de la douleur ou par désir de confort – à vivre le mensonge. Le fait de s'accommoder ainsi suppose un prix à payer : la vie à l'intérieur du mensonge aliène la personne et la conduit à « une profonde crise d'identité » (*ibid.*, p. 35).

Havel affirme, cependant, que l'expérience de l'aliénation humaine a un curieux résultat. Il est orienté au-delà de lui-même. « Les individus peuvent être aliénés par rapport à eux-mêmes seulement parce qu'il y a *quelque chose* en eux qui peut être aliéné. » La violence de l'aliénation humaine révèle que « vivre à l'intérieur du mensonge » est en fait la distorsion d'une autre manière de vivre.

Ainsi, vivre la vérité fait intimement partie du tissu que constitue la vie dans le mensonge. C'est le terme réprimé de l'alternative, l'appel authentique auquel le fait de vivre le mensonge n'est qu'une fausse réponse. Ce que signifie vivre le mensonge ne prend sens que dans ce contexte : cela n'existe *qu'en rapport* à ce fondement. Par son enracinement illusoire dans l'ordre humain, il est une réponse à la prédisposition humaine à la vérité. Ainsi, sous la surface calme et lisse de la vie à l'intérieur du mensonge sommeille la vie cachée avec son aspiration profonde et son ouverture à la vérité (*ibid.*, p. 41).

La souffrance de l'aliénation met en relief « la sphère secrète » de la vie humaine. Havel la décrit de différentes manières. C'est la réalité qui souligne les désirs les plus profonds du cœur humain, les désirs qui sont naturellement ordonnés vers certaines fins spécifiques. « Les buts essentiels de la vie sont naturellement présents en chaque personne. En chacun, il y a quelque aspiration à la légitime dignité de l'être humain, à l'intégrité morale, à la libre expression de l'être et au sens d'une transcendance au-delà du monde des existences » (*ibid.*, p. 38). Pour l'essentiel, Havel affirme qu'il existe en tout homme une inclination vers quelque chose de plus que la simple satisfaction de ses besoins matériels. Premièrement, il y a une profonde exigence intérieure à satisfaire les besoins de la vie dans une liberté responsable et créative. Deuxièmement, ancré dans la reconnaissance humaine de quelque chose d'intérieur à nous-mêmes qui transcende le monde matériel, il y a le besoin de rechercher la vérité sur cette réalité cachée et la place de la personne

humaine en elle. Troisièmement, il y a l'aspiration à poursuivre ces buts créatifs et cette ouverture à la vérité *avec d'autres* au travers d'un réseau de responsabilité et de solidarité sociales. Ceux qui sont véritablement sous l'emprise de cette sphère cachée de la vie et cherchent à vivre en harmonie avec ses buts, entreprennent alors de « vivre dans la vérité ».

Havel perçoit dans ce désir secret de l'homme à vivre selon la vérité, à vivre selon les « buts réels de la vie », une source authentique de résistance à l'oppression. En réagissant contre le point de vue largement répandu selon lequel les mouvements de résistance sont généralement le fait de groupes d'élites artistiques et intellectuels, Havel souligne que ces mouvements recourent toutes les couches de la société (*ibid.*, p. 47). Le marchand de légumes qui arrête de placer des posters de propagande parmi ses légumes et le maître brasseur qui essaie d'améliorer son produit, répondent tous les deux au même besoin humain : le désir d'agir librement face aux valeurs qu'ils reconnaissent être au-dessus de l'État et en dehors de l'emprise de l'idéologie. Ces citoyens ne cherchent pas nécessairement à devenir des dissidents mais y sont amenés par les circonstances qui explicitent leur sens de la responsabilité devant la vérité des choses. « Cela commence par la volonté de bien faire son travail et se termine par le fait d'être étiqueté en tant qu'ennemi de la société » (*ibid.*, p. 63).

Havel perçoit la vie dans la vérité comme multidimensionnelle. Elle a une dimension existentielle (« rendre l'humanité à sa nature inhérente »), une dimension cognitive (« révéler la réalité telle qu'elle est »), une dimension morale (« servir d'exemple pour les autres ») et une « dimension politique non équivoque » (*ibid.*, p. 41). Tandis que vivre dans le mensonge assure au régime oppressif son maintien au pouvoir, vivre dans la vérité devient pour lui une menace mortelle. Havel explique qu'une fois que les individus commencent à vivre dans la vérité de manière concrète, alors surgit à l'intérieur des sociétés opprimées « une vie collective spirituelle, sociale et politique indépendante » (*ibid.*, p. 65). Progressivement, ceux qui vivent dans la vérité commencent à travailler ensemble, à développer des « structures parallèles », voire même une « polis parallèle » où ils peuvent poursuivre ensemble les vraies finalités de la vie humaine. Havel a ici à l'esprit des universités, théâtres, unions commerciales, clandestins et autres associations libres qui fournissent l'espace nécessaire à la poursuite commune des buts authentiques de la vie humaine. Écrivant en 1978, Havel estimait que c'était ce que les mouvements de résistance avaient déjà accompli. « On peut dire que ces structures

parallèles représentent l'expression la plus claire jusqu'à présent d'une "vie dans la vérité" » (*ibid.*, p. 79). Il entrevoyait la possibilité que cette dynamique puisse aboutir à l'écroulement pacifique du régime, à un engagement collectif à protéger « l'indépendance de la vie en société » et les capacités de chacun à vivre avec les autres dans la vérité. Havel esquissait ce qu'il allait réaliser, dix ans plus tard : la révolution de velours.

Vie dans la vérité et protection de la liberté négative

Vaclav Havel présente la défense des droits humains comme l'aspect essentiel de tout mouvement de résistance à l'oppression. « Comme nous l'avons vu, les "mouvements dissidents" se développent selon un principe d'égalité, basé sur la notion que les droits et les libertés des hommes sont indivisibles » (*ibid.*, p. 60). Les structures parallèles créées par des efforts communs pour vivre dans la vérité agissent en tant que « défense de l'individu et de ses droits à une vie libre et véridique (c'est-à-dire une défense des droits humains et une lutte pour faire respecter les lois) » (*ibid.*, p. 78). En bref, Havel affirme que le but de toute résistance à l'oppression consiste à préserver un domaine à l'intérieur duquel les individus sont capables de « vivre librement dans la dignité et en association » (*ibid.*, p. 46). À cet égard, la visée d'Havel n'est pas tellement différente de celle d'Isaiah Berlin. Comme Berlin, Havel considère son point de vue comme exprimant « la révolte de l'humanité contre une situation imposée » (*ibid.*, p. 45). Comme Berlin, Havel perçoit ses efforts comme « une tentative de regagner le contrôle sur son propre sens des responsabilités » (*ibid.*). En fait, dans l'analyse finale, Berlin et Havel défendent tous deux la position libérale classique selon laquelle le rôle d'un gouvernement est de créer et de protéger un domaine privé où les individus sont libres de poursuivre leurs propres fins en dehors de toute ingérence.

Il y a, cependant, une différence importante entre les deux auteurs : ils cherchent à protéger la liberté négative de manière extrêmement différente. Comme nous l'avons vu, Isaiah Berlin veut protéger la liberté en promouvant un vigoureux pluralisme de valeurs dont le seul principe unificateur est le sentiment collectif identifiant quels actes sont « normaux », « anormaux » ou « répugnants ». Vaclav Havel, quant à lui, bien qu'il reconnaisse qu'il est important de permettre aux individus de poursuivre une variété de fins, voit ces fins comme enracinées dans une humanité commune avec des caractéristiques communes. Tandis que Berlin affirmait

qu'il n'existe aucune conception de base de la personne humaine dans laquelle la pluralité des fins humaines puisse être conciliée, Havel affirme l'absolue nécessité de reconnaître l'existence d'une telle conception fondatrice, notamment pour permettre la défense de la liberté. En fait, selon Havel, sa personnelle expérience montre que nous partageons une commune humanité.

L'expérience historique nous enseigne que tout épisode véritablement significatif dans une vie individuelle contient généralement un élément d'universalité. Autrement dit, il ne s'agit pas de quelque chose de partial, d'accessible uniquement pour une communauté restreinte et non transférable à d'autres. Au contraire, cela doit être potentiellement accessible à tout un chacun ; cela doit annoncer une solution générale et, par conséquent, ce n'est pas seulement l'expression d'une responsabilité introvertie, autocontenue que les individus ont envers eux-mêmes et pour eux-mêmes, mais d'une responsabilité envers et pour le *monde* (*ibid.*, p. 80).

Ainsi, tandis que pour Berlin le pluralisme moral, ancré dans une attitude agnostique quant au sens de l'être humain, offre la seule assise authentique pour la défense des droits de l'homme et de la liberté négative, pour Havel la vraie liberté ne peut exister qu'à l'intérieur d'une reconnaissance collective des fins ultimes de la vie humaine, des fins qui ne sont pas sujettes au sentiment d'une majorité manipulée ni de l'idéologie d'un régime. Par contraste, Berlin embrasse un relativisme résigné.

Il se peut que l'idéal de liberté qui consisterait à choisir des fins sans prétendre pour elles une validité éternelle et que le pluralisme de valeurs qui lui est connexe, soient seulement le fruit tardif de notre civilisation capitaliste décadente : un idéal que les âges reculés et les sociétés primitives n'ont pas reconnu et qu'une certaine postérité regardera avec curiosité, voire sympathie mais avec peu de compréhension (« Two Concepts of Liberty », p. 242).

Avec sérénité, Berlin affirme même que « les principes ne sont pas moins sacrés parce que leur durée ne peut être garantie. En fait, le désir de garantir que nos valeurs sont éternelles et à l'abri dans un paradis objectif n'est autre chose qu'un mémorial de nos certitudes d'enfance ou bien des valeurs absolues chères à notre passé primitif » (*ibid.*). Havel, au contraire, n'affiche pas une telle insouciance au sujet de la permanence des valeurs humaines. Il affirme que la découverte de vérités qui transcendent toute culture ou régime donné est le fondement de toute tentative de vivre librement et avec dignité. Loin d'être un mémorial des certitudes enfantines ou primitives, affirmer qu'« il y a une vérité, il y a le bien et le mal – et ce qui

les distingue n'est pas réductible à une préférence culturelle » (comme Kohák l'exprime si bien) est la seule défense sûre des droits et de la liberté humaine. Pour utiliser la terminologie de Berlin, les dissidents auraient découvert qu'une certaine liberté positive (celle de vivre en vue des finalités réelles de la vie humaine) est nécessaire pour promouvoir et protéger la liberté négative (la liberté politique qui garantit la poursuite sans interférence des fins propres librement choisies). C'est ici que la théologie de la subordination de la liberté à la vérité de Jean-Paul II apparaît dans son contexte historique.

Vie dans la vérité : l'anthropologie selon Jean-Paul II

Comme nous l'avons vu, l'aspect de l'enseignement de Jean-Paul II auquel Milton Friedman achoppe est l'assertion : « *L'obéissance à la vérité de Dieu et de l'homme* est pour lui la condition première de la liberté » (CA, 41). Friedman s'interroge : « Quelle "vérité" ? Décidée par qui ? » C'est une question légitime. Si le pape veut dire ici que la liberté politique est subordonnée au fait qu'une société ait préalablement imposé à tous ses membres la plénitude de la doctrine catholique, alors une telle assertion pourrait véritablement être difficilement acceptable pour les partisans de la liberté négative et d'une société libre. Le pape serait alors le partisan d'une vision théocratique de l'État avec des traits totalitaires peu différents de ceux exhibés par les régimes répressifs aujourd'hui défunts de l'Europe de l'Est. Cependant, le fait que les dissidents qui ont aidé au renversement de ces régimes regardent la fidélité à la vérité comme un élément constitutif de leur succès, suggère qu'il y a une autre manière de lire les propos du pape. Pour comprendre l'enseignement de Jean-Paul II, nous devons rappeler qu'il considère la subordination de la liberté à la vérité comme une réalité existant à plusieurs niveaux concentriques.

Jean-Paul II affirme, en effet, que la plénitude de la liberté humaine est proprement une réalité chrétienne : elle appartient à ceux qui participent d'une manière ou d'une autre à la vie du Christ et de son Église. Le pape, cependant, affirme aussi que cette plénitude ne peut être imposée à quelqu'un. Un élément essentiel de la « vérité sur l'homme », à laquelle obéir est une condition *sine qua non* de liberté, est l'obligation de respecter la liberté de conscience de chaque personne : « Il faut... reconnaître intégralement *les droits de la conscience humaine* » (CA, 29). Bien que la conscience humaine soit liée à l'obéissance à la vérité (*ibid.*), cette obéissance est vécue par les

moyens propres de la liberté intérieure. Elle ne peut nous être imposée par les autres. Ainsi, parmi les droits humains défendus par l'Église, on trouve « le droit à la liberté religieuse à côté du droit à la liberté de conscience » (RH, 17). En effet, Jean-Paul II ajoute dans *Redemptor Hominis* que « la limitation de la liberté religieuse des personnes et des communautés n'est pas seulement une douloureuse expérience pour elles, mais elle atteint avant tout la dignité même de l'homme, indépendamment de la religion que ces personnes ou ces communautés professent ou de la conception du monde qu'elles ont » (*ibid.*). Comme s'il répondait à la question de Friedman, Jean-Paul II décrit « l'obéissance à la vérité » comme comportant, entre autres, « le devoir de respecter les droits des autres » (CA, 17). La connaissance de la vérité nous rendra libres, mais seulement si cette vérité est librement acceptée. Le pape affirme, par conséquent, que la première fonction de l'État est de protéger et de promouvoir la capacité de ses citoyens – individuellement et collectivement à travers des associations libres – de rechercher la vérité et vivre de manière créative selon la vérité. Faisant écho aux enseignements d'Havel à propos de « l'indépendance de la vie en société », Jean-Paul II affirme que l'État doit respecter et promouvoir la « subjectivité de la société » (CA, 46). Pour Jean-Paul II, comme pour Havel, ce niveau de vie sociale existe entre les individus et l'État et c'est là que nous apprenons à vivre dans la vérité. Jean-Paul II dépeint l'Église comme fonctionnant à ce niveau. En relation avec l'État, l'Église est une association libre d'individus qui cherche à aider ses membres, et tout homme de bonne volonté, à connaître la pleine vérité sur eux-mêmes et à atteindre la pleine liberté dans le Christ. Fondamentalement, le pape indique que l'une des fonctions de l'État est de promouvoir les conditions sociales permettant à des institutions intermédiaires comme l'Église catholique d'exister et de poursuivre leurs fins.

C'est en se référant au rôle de l'Église dans la société que Jean-Paul II répond directement à l'objection de Milton Friedman :

On prétend aujourd'hui que l'agnosticisme et le relativisme sceptique en tant qu'attitude philosophique de base correspondent aux formes démocratiques de la vie politique. Ceux qui sont convaincus de connaître la vérité et qui y adhèrent avec fermeté ne sont pas dignes de confiance du point de vue démocratique, parce qu'ils n'acceptent pas que la vérité soit déterminée par la majorité, ou bien qu'elle diffère en fonction des équilibres politiques (CA, 46).

Jean-Paul II répond à cette objection de deux manières. Premièrement, si quelques vérités sur la personne humaine ne transcendent pas la société et l'État, alors il n'y a aucun moyen de défense

face à l'usage arbitraire du pouvoir : « S'il n'existe aucune vérité dernière qui guide et oriente l'action politique, les idées et les convictions peuvent être facilement exploitées au profit du pouvoir » (*ibid.*). En fait, la liberté elle-même (la liberté négative propre à la vie politique) dépend du respect des vérités intangibles sur la nature humaine qui ne sont pas soumises à l'approbation de la société : « En un monde sans vérité, la liberté perd sa consistance et l'homme est soumis à la violence des passions et à des conditionnements apparents ou occultes » (*ibid.*). Cependant, le pape affirme inlassablement que l'expérience d'un gouvernement démocratique et d'une société libre s'effondrera et deviendra un « totalitarisme déclaré ou sournois » (*ibid.*) à moins que les membres de la société libre ne protègent les vérités de base sur la personne humaine.

Parmi les principaux, il faut rappeler le droit à la vie dont fait partie intégrante le droit de grandir dans le sein de sa mère après la conception ; puis le droit de vivre dans une famille unie et dans un climat moral favorable au développement de sa personnalité ; le droit d'épanouir son intelligence et sa liberté par la recherche et la connaissance de la vérité ; le droit de participer au travail de mise en valeur des biens de la terre et d'en tirer sa subsistance et celle de ses proches ; le droit de fonder librement une famille, d'accueillir et d'élever des enfants, en exerçant de manière responsable sa sexualité. En un sens, la source et la synthèse de ces droits, c'est la liberté religieuse, entendue comme le droit de vivre dans la vérité de sa foi et conformément à la dignité transcendante de sa personne (CA, 47).

Jean-Paul II a présenté cette liste de droits en partant de sa propre perception selon laquelle l'unité principale de la culture – élément fondamental de la subjectivité d'une société – est la famille (CA, 39). Comme Havel, Jean-Paul II a décrit la recherche de la vérité, individuelle et communautaire, et la capacité de vivre en harmonie avec cette vérité comme des droits fondamentaux que la société et l'État se doivent de respecter. Le pape, cependant, est allé bien au-delà d'Havel en offrant une liste concrète des droits de l'homme qui doivent être protégés si la société veut rester libre. Le défi que Jean-Paul II a placé face aux libéraux classiques tels que Milton Friedman et Isaiah Berlin a été simplement celui-ci : les libertés politiques que vous chérissez peuvent-elles être préservées sans garantir le droit fondamental à la vie – particulièrement parmi les membres les plus vulnérables de la société : ceux qui ne sont pas encore nés, les personnes âgées, les handicapés – et les conditions sociales d'un développement intégral de la vie humaine ? Partout

dans ses encycliques, le pape a affirmé que l'expérience du XX^e siècle a révélé que la liberté ne pouvait être préservée sans la protection de ces droits.

Notons, cependant, que Jean-Paul II n'a pas cherché à imposer même cette vérité essentielle à la société. C'est une vérité qui ne peut être vécue qu'en étant librement acceptée. Ainsi, en relation avec la société laïque et l'État laïque, Jean-Paul II a revendiqué seulement pour l'Église la liberté de porter témoignage à la vérité. Essentiellement, il a reconnu et respecté la liberté de l'homme à se détruire lui-même et sa société; la liberté de la personne humaine à accepter l'esclavage plutôt que la liberté. Néanmoins, il a réservé le droit pour l'Église et pour tout chrétien de porter témoignage à la vérité (CA, 5). Étant confiant quant à l'attractivité de la vérité sur la personne humaine, une vérité qui est animée par *la Vérité* avec un V majuscule (une mystérieuse irradiation de vérité et d'amour), Jean-Paul II était confiant que tout chrétien et toute personne de bonne volonté qui porte témoignage à la vérité par sa manière de vivre peut conduire des populations entières à vivre différemment, à changer leur forme de gouvernement, à changer leur échelle de valeurs (CA, 23).

Jean-Paul II a répondu, par ailleurs, à l'objection selon laquelle les « vrais croyants » seraient un danger pour la démocratie, en affirmant qu'en fait l'inverse était vrai comme en témoignent les événements mémorables de 1989. Le pape les décrit comme étant dus en grande partie à « l'action non violente d'hommes qui, alors qu'ils avaient toujours refusé de céder au pouvoir de la force, ont su trouver dans chaque cas la manière efficace de rendre témoignage à la vérité » (*ibid.*). Dans ce contexte, « le chrétien vit la liberté et il se met au service de la liberté » (CA, 46), tandis qu'il travaille en dialogue avec les autres à construire une société qui respecte les droits humains fondamentaux.

Dans la perspective de Jean-Paul II, seuls ceux qui reconnaissent la liberté comme constitutive de la dignité humaine veulent travailler à garantir une liberté négative dans la société. Cependant, pour que ce travail au nom de la liberté négative réussisse, on doit avoir une compréhension exacte de ce que signifie la liberté. Seuls ceux qui reconnaissent que la liberté humaine signifie plus qu'une simple capacité de choisir entre les biens matériels, mais qu'elle signifie une capacité de vivre selon la vérité de la personne humaine (selon ses buts authentiques) seront capables de promouvoir une société qui protège la capacité de ses membres à poursuivre leurs buts sans

ingérence. Cette perception est aussi présente chez les penseurs de l'Europe de l'Est. Cependant, Jean-Paul II est allé au-delà des penseurs comme Havel en montrant comment le chrétien est doublement capable de promouvoir la liberté négative et les droits civils : un chrétien inspiré par les objectifs vrais de l'Évangile se fera le promoteur des droits civils parce qu'il ou elle reconnaît la liberté de conscience comme une composante nécessaire pour toute réponse individuelle à la grâce du Christ et au message évangélique. De plus, le chrétien sera animé par un tel zèle pour porter témoignage à ces valeurs que parfois cela le portera à verser son sang pour elles.

Dans ce contexte, une voie d'interprétation de l'enseignement de Jean-Paul II sur la vérité et la liberté consiste à les considérer comme un effort soutenu pour donner un fondement théologique largement johannique aux analyses des dissidents. Ils ont appris à partir d'expériences douloureuses non seulement l'importance de la fidélité à la vérité, mais aussi ils ont fait l'expérience de la joie intérieure et la puissance libératrice de cette fidélité (*Dives in Misericordia*, 6). La théologie de Jean-Paul II peut en partie être vue comme un effort pour montrer comment cette vérité trouve, en dernière analyse, ses fondements dans le mystère de la Parole Vivante de Dieu, la Vérité faite homme dans l'humanité du Christ et agissante parmi nous dans l'amour de l'Esprit. Ainsi, Jean-Paul II est donc resté fidèle aux perceptions johanniques du Théâtre Rhapsodique ; il est resté fidèle au pouvoir de la Parole Vivante comme une force de libération culturelle.

Entre libéralisme et conservatisme : comment comprendre la notion de liberté ?

Fr. Marek PIENKOWSKI, O.P.,

Au début du pontificat du pape Benoît XVI, Christopher Dickey et Melinda Henneberger écrivait : « Maintenant, le pontife âgé de 78 ans est à la tête [...] de l'empire que constitue l'Église catholique romaine et son 1,1 milliard de fidèles. [...] Sa façon de la diriger aura un impact sur des questions centrales pour l'avenir de l'humanité, du défi de l'islam radical au fléau du sida, en passant par la forme de l'Union européenne et, non moins importante, la féroce opposition politique du rouge et du bleu. » Ce texte, publié dans l'édition polonaise de *Newsweek*, a utilisé la symbolique politique « du rouge et du bleu » pour exprimer en fait l'opposition entre conservatisme et libéralisme¹.

Ces deux notions ont souvent été utilisées comme si elles se trouvaient dans un rapport de contradiction binaire. Dans son acception commune, le conservatisme s'oppose au progrès et le libéralisme s'oppose à toute restriction ou limitation. Même en tenant compte de toutes les nuances possibles, on peut en conclure que le conservatisme peut être compris dans l'ensemble comme une « attitude qui accorde la *priorité* à la préservation et au maintien de la tradition et des valeurs durables, plutôt qu'à l'innovation et au changement. Le conservateur typique défend les biens matériels et culturels de l'individu et de la collectivité, redoute la révolution et s'y oppose, n'acceptant le progrès qu'en tant qu'il se développe graduellement à partir du système (politique) existant² ». À l'inverse, le concept de libéralisme part le plus souvent de l'idée que « les philosophes politiques [...] partagent la conception libérale de la liberté s'ils revendiquent pour l'homme, en raison même de son humanité, le droit, à l'intérieur de limites

1. « Pontyfikat wyzwan », *Newsweek* 17/2005, 3.05.05, p. 57.

2. « Conservatism », in : *Dictionary of the History of Ideas*, Charles Scribner's Sons, 1973-1974, vol. I, p. 477.

définies de manière plus ou moins stricte, de mener sa vie comme bon lui semble³ ».

Ceci s'applique, bien sûr, principalement à la philosophie politique. Je préfère évoquer certains courants en vogue qui s'observent dans l'anthropologie populaire contemporaine, s'agissant notamment d'idées en matière d'éducation. On peut observer à ce niveau également la même tendance à opposer « conservatisme » et « libéralisme ». Comme dans d'autres cas, cette opposition se base sur un présupposé philosophique sous-jacent ; un présupposé qui peut s'exprimer consciemment, subconsciemment et inconsciemment. Une telle conception part du principe que l'une des principales caractéristiques du progrès humain authentique s'exprime dans l'élargissement de la volonté individuelle. Selon Timothy Garton Ash, par exemple, la construction politique de l'Union européenne implique « un élargissement du champ de la liberté ». Mais en faisant une affirmation de ce type, on est immédiatement confronté à un dilemme philosophique : de quelle conception de la liberté humaine s'agit-il ? On se trouve donc dès le départ face à une série de problèmes importants et troublants⁴.

Le problème principal est que, dans la vie de tous les jours, les gens conçoivent la liberté de manière purement « négative ». Elle est simplement comprise comme **absence de limitations ou d'obligations** : moins il y a de contraintes qui leur sont imposées et plus les gens se sentent libres. Peu importe qu'il s'agisse de limitations formelles ou informelles, extrinsèques ou intrinsèques. Cette manière de penser paraît si évidente à beaucoup de gens qu'ils ne

3. « Liberalism », *ibid.*, vol. III, p. 36.

4. Une petite digression historique est peut-être utile à ce point. De la fin du XVIII^e siècle à la Première Guerre mondiale, le concept de liberté humaine a été abordé par différents courants d'analyse philosophique. Cependant, il y a eu des différences fondamentales entre l'Europe occidentale et l'Europe centrale dans la tournure prise par le débat. Durant cette période, la plupart des peuples occidentaux (à l'exception de l'Irlande) étaient aussi des États-nations. Mais en Europe centrale, la situation était à l'opposé. Au lieu d'exister en tant qu'États-nations indépendants, nombre de peuples étaient englobés dans quatre vastes empires dynastiques : Autriche-Hongrie ; Russie ; Empire ottoman jusqu'à la seconde moitié du XIX^e siècle ; et, depuis 1870, Allemagne unifiée. En conséquence de cette situation politique, le débat général sur la nature de la liberté humaine a pris différents aspects. À l'Ouest, l'accent était mis sur l'idée de liberté individuelle de conscience, élargie par la suite pour inclure des questions sociales nouvellement apparues. Cependant, en Europe centrale, la question de la liberté nationale prédominait. Parce que ces trajectoires distinctes se prolongent jusqu'à nos jours, il vaut la peine de se pencher sur l'état actuel du débat en prenant cette différence historique en considération.

font pas le moindre effort pour soumettre leurs vues à une analyse plus sérieuse.

Dans un discours adressé à une importante foule de jeunes (Lednica, 4 juin 2006), l'archevêque de Poznan, Stanislaw Gadecki, a souligné les risques graves que peut présenter une telle conception de la liberté :

La première erreur caractéristique est l'amalgame entre la liberté interne et externe. Beaucoup de gens sont convaincus que la garantie de la liberté externe suffit pour vivre dans la liberté intérieure. [...] Paradoxalement, nombreux sont ceux qui, dans les systèmes totalitaires, ont été en mesure de défendre leur liberté intérieure, malgré un manque de liberté externe, alors que dans les démocraties libérales, beaucoup succombent aux mauvaises habitudes et aux empêchements de toutes sortes.

La seconde consiste à mettre la liberté interne au premier plan, à lui accorder la priorité la plus élevée. [...] En pratique cependant, cela conduit à choisir ce qui est le plus facile, mais pas ce qui a le plus de valeur. Le mythe de la liberté facile recouvre d'habitude la peur de la vérité sur l'être humain, de même qu'une attitude de paresse face aux exigences posées par un usage responsable de la liberté.

Une troisième conception, également viciée, de la liberté consiste à croire que la personne libre est celle qui évite les responsabilités.

La conception « négative » de la liberté a une longue histoire. Un dominicain belge, le professeur Servais Pinckaers, la fait remonter à la pensée nominaliste de William Ockham, un franciscain anglais du tournant des XIII^e et XIV^e siècles. La philosophie nominaliste s'est de plus en plus répandue au cours des temps modernes. George Weigel, dans son ouvrage récent *The Cube and the Cathedral*, a ainsi pu écrire :

[...] les nominalistes affirment qu'il n'existe pas de « nature humaine ». Celle-ci est simplement la description, le nom (d'où le terme de « nominalisme »), donné aux traits communs qui se retrouvent chez l'ensemble des êtres humains. Seules existent les caractéristiques particulières. [...] Et s'il n'existe rien de tel qu'une nature humaine, alors il n'y a pas de principes moraux universels qui peuvent en être déduits. Cela signifie que la moralité est seulement faite de lois et obligations, et que la loi est toujours quelque chose qui m'est extérieur. La loi, en d'autres termes, est toujours coercition, que ce soit la loi divine ou la loi humaine, la contrainte de Dieu et celle que nous exerçons les uns sur les autres [...].

Avec Ockham, on assiste à ce que Pinckaers appelle la **liberté de l'indifférence**. Ici, la liberté est simplement une faculté de choix neutre. Et le choix est tout, car le choix est une question d'affirmation de soi, de pouvoir. [...] La liberté, pour Ockham comme pour tant d'intellectuels américains et européens aujourd'hui, n'a aucun caractère spirituel. « La réalité est celle de l'homme autonome, pas de l'homme vertueux, car la liberté n'a rien à voir avec la bonté, le bonheur ou la vérité. La liberté est simplement acte de volonté [...] »⁵.

Mais en nous limitant à cette manière de penser toujours plus répandue, celle-ci devient une menace très dangereuse aussi bien contre la liberté individuelle que contre le tissu des relations sociales.

D'abord, cette façon purement « négative » de concevoir la notion de liberté **rend la tâche d'élever nos enfants presque impossible**. Une tâche de ce genre implique toujours la fixation de limites et d'obligations – peu importe comment on les présente. Enseigner aux jeunes l'importance des limitations peut faciliter l'apprentissage des valeurs clé nécessaires pour l'épanouissement humain; néanmoins, des limitations resteront toujours des limitations. Mais présenter les choses de la mauvaise façon comporte le risque de susciter une attitude de révolte. Dans un tel cas, il est très difficile pour des jeunes de concilier des limites imposées de l'extérieur avec leurs propres besoins d'auto-affirmation et de réalisation de soi.

Toutefois, dans la vision du monde dominante en Occident qui met l'accent sur la dignité individuelle de chaque personne, il arrive souvent que quelqu'un réagisse négativement à des valeurs imposées de l'extérieur. En règle générale, les gens n'aiment pas qu'on leur fasse la morale. Pourquoi? Je suppose que c'est souvent parce qu'ils se sentent humiliés qu'on leur impose un mode de vie qui leur est étranger. S'ils ne sont ni capables d'apprécier un ensemble de valeurs ni de vivre en conformité avec celles-ci, il est facile de comprendre en quoi ces mêmes valeurs sont perçues comme des restrictions simplement arbitraires – donc essentiellement injustifiées.

Si l'on prend en considération la question de la perception qu'un individu peut avoir du monde, des limitations inévitables s'imposent d'elles-mêmes, dans la mesure où la vie de tous les jours est faite de certains **besoins** autant que de certaines **tentations**. On doit

5. WEIGEL George, *The Cube and the Cathedral*, Basic Books, 2005, pp. 82-85.

incontestablement apprendre à réaliser ses aspirations tout en évitant les tentations; le nœud du problème est de savoir où poser des limites. Dans le cadre de l'approche « négative », basée sur la « liberté de l'indifférence », l'exercice est très difficile – sinon impossible. En fait, ma liberté n'est pas définie en fonction de mon discernement propre de ce qui est bon, tout au contraire: en exerçant mon libre choix, je décide moi-même de ce qui est bon pour moi. Le « bien » résultant de mon choix ne m'impose pas le respect, ce qui ne permet guère de donner une cohérence à mes décisions et à mes actes. Une personne humaine aura tendance à ne respecter que cette sorte de bien (ou de vérité ou de beauté) qui est révélée comme suprême, indépendamment de l'individu. Il faut progressivement arriver à comprendre ce qui est « bien », pour graduellement se l'approprier.

Pourtant, le processus d'intériorisation des valeurs morales est complexe dans son ensemble. Or, compte tenu de la difficulté à promouvoir le sens des responsabilités, le civisme, à préparer les citoyens à leur rôle dans le développement de la société (pas seulement à l'échelon local mais aussi national et même européen), le besoin de ces valeurs est ressenti avec d'autant plus d'urgence que les questions posées sont effectivement complexes.

Mais, et c'est encore plus problématique, cette idée « négative » de la liberté entrave la capacité qu'a l'individu **d'arriver même à prendre une quelconque décision**. Chaque choix de ce genre a des conséquences à long terme qui, en principe, entraînent certaines limitations. Ainsi, la peur des restrictions (limitant la liberté personnelle) inhibe le processus de décision lui-même et compromet potentiellement l'accomplissement par l'individu de sa vocation. C'est précisément un tel phénomène qu'on peut observer dans la culture occidentale contemporaine. Dans plusieurs pays, il y a non seulement un déclin significatif du nombre de candidats à la vocation religieuse, mais aussi d'aspirants au mariage. Éducateurs, psychologues et sociologues s'accordent à dire que ceci résulte de la conviction qu'un individu n'est pas capable de prendre une décision ayant des conséquences pour toute la vie.

Le domaine de la moralité humaine est très difficile et très délicat. Dans la tradition de la pensée antique et médiévale, la question la plus fondamentale pour chaque être humain – moi-même inclus – est: « Comment atteindre le bonheur? » Avant tout, je veux être heureux et ceci est une caractéristique inaliénable de ma nature humaine. Toutefois, la réponse à la question – « suis-je heureux? » – dépend dans une large mesure de la façon dont je conçois les concepts de bien et de liberté.

En tant que chrétien (et plus encore en tant que frère dominicain), je me tourne vers l'enseignement prophétique de l'Église contemporaine. Comme l'encyclique *Redemptor Hominis* l'affirme : « Ce qui est en jeu est le progrès des personnes, pas seulement la multiplication d'objets que les gens peuvent utiliser. » Ce n'est pas tellement une question – comme un philosophe contemporain l'a formulé et comme le Concile l'a affirmé – « d'avoir plus » que « d'être plus »⁶. Cette distinction se retrouve aussi dans *Gaudium et Spes* :

Dans l'homme lui-même (dans la femme aussi, bien sûr) beaucoup d'éléments s'affrontent. Ainsi, d'une part, en tant que créature, il fait l'expérience de ses limitations de multiples façons. De l'autre, il a le sentiment de désirer sans limites et d'être appelé à une vie plus haute. Soumis à des attirances diverses, il est constamment forcé de faire des choix et de renoncer à certains désirs. En pratique, en tant que créature faible et pécheresse, il fait souvent ce qu'il ne voudrait pas et ne parvient pas à faire ce qu'il voudrait. Dès lors, il souffre de ses tensions internes, d'où des désaccords encore plus nombreux et plus grands qui se retrouvent au niveau de la société⁷.

Et c'est précisément en raison de ces limitations et de ces tensions internes que le problème de la formation morale prend toute son importance. À la question de savoir de quoi dépend l'avenir de l'Europe, on peut ainsi répondre à la façon de Stefan Wilkanowicz : « De la qualité des Européens eux-mêmes⁸. »

À la lumière de l'analyse qui précède, on ne peut tirer qu'une seule conclusion. La croyance qu'une liberté humaine consiste seulement en l'absence de limitations externes est intenable. Nous devons poser que l'essence même de la liberté est radicalement différente. La liberté doit être comprise premièrement dans un sens positif, c'est-à-dire comme **la liberté de bien faire**. Dans cette perspective, je suis libre dans la mesure où je suis capable de bien faire. Ce changement d'approche renverse entièrement le paradigme. Par exemple, on sait d'expérience la mesure dans laquelle un bon mariage réussi permet de faire beaucoup de bonnes choses, améliore le potentiel de création et, finalement, favorise l'épanouissement humain. Dans mon propre cas, j'ai éprouvé l'influence libératrice du vœu religieux d'obéissance. Sur la base de mon expérience, j'ai conclu que, pour garantir l'intégrité de l'homme, il

6. *Redemptor Hominis*, 16 ; cf. aussi *Gaudium et Spes*, 35.

7. *Gaudium et Spes*, 10 ; voir aussi *Redemptor Hominis*, 14.

8. *Petit catéchisme de l'Europe*, un texte court écrit en 2000.

est nécessaire de découvrir le rôle libérateur du bien (tout comme le rôle libérateur de la vérité et même de la beauté).

Entretenir une telle approche positive du concept de liberté n'est en rien facile. Il faut d'abord réfléchir à la question suivante : dans quel sens et dans quelle mesure avons-nous humainement la sensibilité, la capacité de discerner le bien de manière objective (ou, du moins, suffisamment intersubjective) ? En d'autres termes, dans quelle mesure pourrions-nous arriver à une compréhension commune de ce qui est bien ou juste, et de ce qui est mauvais ou faux⁹ ? Dans le passé, de telles concordances étaient fondées sur une compréhension partagée de la nature humaine.

L'idée de la nature humaine a encore été évoquée par un autre auteur médiéval, un dominicain, Thomas d'Aquin. George Weigel a écrit, dans la ligne de Servais Pinckaers :

La pensée complexe et subtile de Thomas d'Aquin sur la liberté est le mieux rendue dans l'expression de **liberté pour** l'excellence. La liberté, pour Thomas d'Aquin, est un moyen d'atteindre l'excellence humaine et le bonheur humain.

La liberté, dans ce sens, est le moyen par lequel nous agissons, à travers notre intelligence et notre volonté, en prenant appui sur l'aspiration naturelle à la liberté, le bien, et le bonheur, constitutive de notre humanité. [...] La liberté, en d'autres termes, est l'art d'acquérir graduellement la capacité de choisir le bien et de faire ce que nous choisissons à la perfection, avec excellence.

Ainsi, la loi et la liberté ne sont pas des contraires. La loi peut nous éduquer à la liberté. La loi n'est pas quelque chose qui nous est imposé de l'extérieur ; la loi est plutôt une œuvre de sagesse [...] ¹⁰.

De nos jours, dans notre monde contemporain pluriculturel, c'est beaucoup plus difficile que cela ne l'était au Moyen Âge, dominé par la tradition scolastique et jalonné par un système de concepts élaborés avec précision. Toutefois, si l'on ne veut pas se perdre complètement dans les errements du concept d'une liberté purement « négative », un débat authentique est indispensable. De plus, le débat requiert un grand effort de la part des participants de

9. Dans le domaine moral, il y a deux cadres de référence principaux, l'un orienté vers le but où le concept de **bien** est essentiel, l'autre à base juridique se fondant beaucoup plus sur le concept de ce qui est **juste**. Il ne s'agit pas de parties complémentaires du champ moral, mais plutôt d'une sorte de manière alternative d'organiser l'ensemble du champ d'action défini par la mise en œuvre des tâches de la moralité.

10. WEIGEL George, *op. cit.*, p. 79-81.

manière à garantir un degré convenable d'honnêteté intellectuelle, tant de la part des « croyants » que des « non-croyants ». D'un côté, les croyants ont toujours été menacés par la tentation de recourir à un « raccourci intellectuel » (du genre « Dieu bouche-trous ») : si Dieu a vraiment révélé Sa Parole, alors chaque individu qui reconnaît Sa révélation a toujours raison dans le débat, d'entrée de jeu. De l'autre côté, les non-croyants sont menacés par une certaine sorte d'indifférentisme moral : si Dieu (compris comme Principe ultime en matière de vérité, de bien et de beauté) est inconnaissable, alors chaque individu doit discerner les valeurs morales par lui-même, et c'est ainsi à la société qu'il revient de décider ce qui est bien ou mal dans le cadre des procédures démocratiques. Ces deux tentatives exigent de la prudence, sous peine de déboucher sur une espèce de superficialité et d'intolérance d'une part, de relativisme moral de l'autre. L'un des plus sérieux défis à la démocratie réside dans la conviction que si tous les hommes sont égaux, alors toutes les opinions le sont également.

La pensée contemporaine devrait prendre en considération le concept aristotélicien de conscience morale. Selon la présentation de la pensée d'Aristote par saint Thomas d'Aquin, un individu est en mesure de discerner (mais pas de décider) dans sa conscience le bien du mal, *mais ce discernement n'entraîne pas de soi nécessairement la décision, qui reste libre*. Il est approprié de s'inscrire dans ce courant de pensée ; autrement, il n'est pas possible d'échapper au « cercle vicieux » dans lequel le débat contemporain sur la liberté semble s'être engagé. Aucune sorte de « politiquement correct » ne pourra jamais remplacer la conscience morale. Tout au contraire, cela peut conduire des individus ou des groupes sociaux entiers vers une espèce de mentalité totalitaire¹¹.

Dans une situation aussi complexe, le pape Benoît XVI nous a rappelé que « la doctrine sociale de l'Église se place sur le terrain de la raison et de la loi naturelle, notamment sur la base de ce qui est en accord avec la nature de chaque être humain¹² ». Pourtant, il a aussi relevé que nous pourrions aller beaucoup plus loin et progresser beaucoup plus en nous référant à la riche tradition de spiritualité chrétienne et à la théologie chrétienne :

L'histoire d'amour entre Dieu et l'homme consiste précisément en ceci que la communion de volonté progresse vers une communion

11. Voir entre autres : KOLAKOWSKA Agnieszka, *Le politiquement correct et la mentalité totalitaire*, conférence donnée à Cracovie, 2004 (à paraître).

12. *Deus caritas est*, 28a.

de pensée et de sentiment, et donc que notre volonté et la volonté de Dieu vont coïncider de manière croissante : la volonté de Dieu n'est plus pour moi une volonté étrangère, quelque chose qui m'est imposé de l'extérieur par les commandements, mais c'est maintenant ma volonté propre, fondée dans la prise de conscience de la présence de Dieu, plus profondément présente à moi dans les faits que je ne le suis à moi-même. [...] Il ne s'agit plus désormais de « commandement » imposé de l'extérieur et demandant l'impossible, mais plutôt d'une expérience d'amour venant de l'intérieur, librement accordée, un amour qui, de par sa nature même, doit ensuite être partagé avec d'autres¹³.

Pour conclure ces observations brèves et provisoires, laissez-moi évoquer la rencontre à Gdańsk, en 2000, d'un groupe d'intellectuels venus de plusieurs pays qui a donné lieu à la formulation d'une « Charte des devoirs et responsabilités de l'homme » (voir Appendice). Quels étaient le but et l'objectif de cette initiative ?

Dans nos débats contemporains sur la politique, sur les questions sociales, sur la culture, etc., il est passablement question de droits de l'homme. Mais une discussion des droits de l'homme doit toujours être accompagnée d'une discussion des devoirs et des responsabilités de l'homme. Il est par exemple évident que, pour garantir les droits des enfants, il faut immédiatement tenir compte des devoirs et des responsabilités de leurs parents, enseignants et éducateurs. Ce simple ensemble de relations doit être abordé sérieusement, d'autant que l'on observe une tendance – parfois forte, parfois faible – à fuir de l'enfer des devoirs humains vers le paradis des droits. Nous revendiquons le respect de nos droits, sans réaliser qu'ils nous imposent simultanément des obligations. Or, sans à la fois des droits et des responsabilités, aucun ordre social n'est possible.

Il apparaît que des domaines très sensibles de l'activité humaine sont en cause : responsabilité par rapport au bien commun, respect de la justice, engagement au nom de la liberté, respect de la vie et de la nature, et respect de la famille. À première vue, il s'agit d'observations très générales, qui résultent de l'universalité du message. La Charte n'est pas censée être un texte juridique, mais représente simplement un appel à nous souvenir de notre dimension intérieure

13. *Deus caritas est*, 17 et 18.

et de la dynamique interne propre à notre nature humaine. Alors que le rappel des **droits** inhérents de l'homme sert à nous protéger du danger **extérieur**, cette admonestation sur nos devoirs humains fondamentaux nous protège de dangers **intérieurs** : orgueil déplacé, égoïsme, ambitions désordonnées et convoitise. Cette dernière représente – selon le texte de *Gaudium et Spes* – une menace bien plus sérieuse pour l'être humain.

De plus, la question se pose de la justification d'un tel document. Comment peut-on dire que ces devoirs et responsabilités sont, en fait, une conséquence logique des droits de l'homme ? Quelle sorte de logique peut-on invoquer ? Il n'est pas suffisant, semble-t-il, d'appeler à la logique de la raison pure. Au lieu de cela, il faut en appeler à la dignité de la personne humaine, soit à quelque chose qui va bien au-delà de la conscience humaine et de la logique rationnelle. Il existe quelque chose qui peut être appelé le « mystère de la logique rationnelle ». Appréhender cette logique, accéder au domaine de ses conséquences, requiert plus la logique de l'*intellectus* que celle de la *ratio* – bien plus la logique de *φρόνησις* (une sorte de sens commun intuitif, une connaissance de sagesse de la réalité) ou encore celle de *επιστήμη* (la connaissance rationnelle, notamment scientifique ou philosophique). Le pape Benoît XVI a montré le sérieux besoin qu'il y a de rechercher certaines perspectives nouvelles relatives à *φρόνησις*, à la sagesse.

Bien sûr, en suivant cette voie de la connaissance de sagesse, nous devons être conscients de nos préjugés. Chaque époque, celle du scientisme, du « politiquement correct » et du postmodernisme a eu ses propres préjugés (et même ses superstitions). L'une de celles-ci n'est autre que le rejet en bloc des apports de la pensée chrétienne. Même s'il y a, peut-être, quelque chose à tirer de l'analyse post-moderne de notre société pluriculturelle, la tradition chrétienne donne accès à une compréhension encore plus profonde de la condition du sujet humain contemporain.

(Revu en juillet 2006.)

ANNEXE

CHARTRE DES DEVOIRS DE L'HOMME

GDĄŃSK 2000

*Réunis à Gdąnsk, ville particulièrement éprouvée par l'histoire,
ville où commença le cataclysme de la Seconde Guerre mondiale et où
naquit Solidarnosc, point de départ de l'ultime secousse qui emporta
le communisme,
nous nous sentons appelés à nous prononcer
au sujet des devoirs de l'homme.
Ce qui nous y oblige, c'est notre souhait de voir les systèmes
totalitaires disparaître à jamais, et ne plus jamais renaître,
nulle part dans le monde.*

PRÉAMBULE

La personne humaine, quels que soient son âge, sexe, race et
confession
est sujet aussi bien à des droits qu'à des devoirs.
Les droits inaliénables de tout homme
réclament le respect de la part des autres hommes.
Cela nous impose certains devoirs et nous rend responsables du
destin du monde.
Les devoirs exprimés sous forme d'un code éthique
commun à toute la société du globe
ne contraignent personne à les remplir
mais ils constituent une impulsion morale qui fait référence à la
notion de solidarité
avec tout ce qui concourt à assurer le bien-être de ce monde.
Lors de la création d'un meilleur ordre sur la terre
la solidarité est une attitude fondamentale
car elle constitue l'impératif intrinsèque de toute action
que l'on entreprend en faveur des autres,
elle incite à la tempérance et à l'autolimitation et fait s'ouvrir au
bien commun.

RESPONSABILITÉ DU BIEN COMMUN

Tout homme, dans la mesure de ses possibilités,
doit participer à la formation du milieu social
dans le respect de la dignité, de la liberté et de l'intelligence
de tous les hommes.

Le respect de la dignité de toute personne humaine
est le fondement de l'ordre social
qui assure les conditions du développement personnel de tous.
Chacun doit tendre à assurer au maximum de gens
le plus vaste espace de liberté et de responsabilité individuelles.
L'effort pour la création raisonnable d'un ordre social
en confiant les fonctions sociales aux personnes compétentes
est un des principaux devoirs de l'homme.

RESPECT DE LA JUSTICE

Le principe capital qui doit être respecté dans le domaine
de la justice est de
rendre à chacun ce qui lui appartient.
Nul ne doit exploiter le travail d'autrui en lui ajoutant des peines
qui ne sont pas propres à la nature même de ce travail.
Le devoir issu de la notion de la justice
est de faire opposition à toute forme de corruption
matérielle et politique.
L'indifférence pour le mal qui arrive à autrui en notre présence
est une négligence qui porte atteinte au devoir de solidarité.

TENDRE À LA CONNAISSANCE ET AGIR AU NOM DE LA VÉRITÉ

Le devoir principal de tout homme à l'égard de soi-même
est de prendre soin de sa propre conscience qui – comme sens
éthique naturel – décide de la conviction intime de devoir
agir au nom de la vérité.
Aucun code extérieur n'engage l'homme aussi
puissamment que sa propre conscience.
Les préventions idéologiques, raciales et confessionnelles
jouent dans la vie des sociétés un rôle destructeur.
Le devoir de tout homme est de tendre à les surmonter
en découvrant la vérité dans un dialogue consciencieux.
Les scientifiques, les pédagogues et les artistes sont spécialement
responsables de la présence de la vérité, du bien et du beau

dans la vie publique.

La liberté extérieure de recherche scientifique et artistique est leur droit, leur obligation est la délimitation intérieure de leurs démarches dans ce domaine.

RESPONSABILITÉ DE LA PAROLE

La liberté de parole, l'accès libre aux mass-média et le droit à la publication des opinions obligent à la véracité.

C'est la vérité et non pas l'attraction médiatique, idéologique, politique ou commerciale qui doit être le critère de sélection des informations dans la communication humaine.

La sphère privée liée à la dignité de la personne et les secrets professionnels doivent être respectés dans la vie publique.

Ce qui marque la limite à la liberté de parole dans la conscience de chacun est la bonne renommée des autres.

RESPECT DE LA VIE ET DE LA NATURE

Le devoir fondamental de tous les hommes est d'être au service de la vie, de renforcer, multiplier et perfectionner toutes ses formes naturelles.

Toute intervention dans le domaine de la vie doit être marquée par le respect de son caractère sacré.

L'usage modéré et prudent des biens de la nature dans le respect du droit à en jouir pour les générations à venir est un devoir fondamental de tous les hommes.

Le droit à la propriété et la possibilité de multiplication des biens ne doivent pas enfermer l'homme dans les limites étroites de son intérêt individuel.

Le devoir de tous est de tendre à des solutions globales solidaires qui éliminent de manière efficace les trop grandes inégalités.

FAMILLE

Le devoir du père et de la mère ne se limite pas à donner la vie et de prendre soin de son développement depuis la conception, mais il s'étend au maintien de la dignité de la famille et de la responsabilité du sort de la nation, du groupe ethnique et de toute la famille humaine.

La responsabilité du système des valeurs éthiques de la famille repose sur toutes les générations dont elle se compose.

L'effort solidaire en faveur de la famille est le meilleur garant de sa permanence.

Il faut prendre spécialement soin des enfants et des personnes âgées, mais aussi de ceux qui ont besoin d'aide dans les périodes cruciales de leur vie, dans les crises qu'ils traversent ou face à l'invalidité.

*L'année du Grand Jubilé
qui est pour les chrétiens un temps de joie et d'effort particuliers
et qui peut constituer pour les hommes de bonne volonté du monde entier
un tournant symbolique vers la création d'un monde meilleur,
nous faisons donc appel à tous afin qu'ils entreprennent ce travail
pour le bien commun
dans l'esprit de la Déclaration universelle des droits de l'homme
et de ce code des devoirs
que nous signons à Gdańsk ce deux septembre l'an deux mille.*

La Cité de Dieu est-elle démocratique ?

Rafael ALVIRA

Préliminaires

Lorsque nous réfléchissons, nous découvrons comme une donnée essentielle qu'il nous est possible de douter de tout. Or, un tel doute présuppose une certitude préalable. En effet, il serait impossible, en général, de douter s'il n'y avait pas à l'intérieur de nous une voix nous empêchant de *reconnaître* que telle ou telle possibilité est *vraiment réelle*.

Il n'est plus question, alors, du « je pense, donc je suis », mais plutôt du « je doute, donc j'ai une certaine connaissance de la vérité réelle ». Bien entendu, cette connaissance n'est pas pleinement objective, autrement dit, je ne *dispose* pas d'elle à ma guise, la vérité réelle n'est pas à la disposition de ma liberté. C'est elle plutôt qui me tient à sa disposition, même si je ne le veux pas. J'aurais beau développer ma « créativité », je ne serai pas maître d'une créativité réelle sans le don reçu (c'est en cela que consiste la véritable inspiration).

Le « manque d'objectivité » ne signifie pas que la vérité ne soit pas *visible* (et, de ce point de vue-là, objective), mais seulement qu'elle n'est pas *disponible*. En effet, la vérité nous parle, nous oriente, nous conduit *de l'intérieur*, nous éclairant progressivement sur elle-même.

Sophistique et politique

Le manque relatif d'objectivité et l'indisponibilité de la vérité peuvent être interprétés comme *liberté du sujet* par rapport à la vérité elle-même. Le scepticisme de la sophistique radicale (Gorgias, Caliclès, Nietzsche) se considère libre par rapport à ce qu'on ne peut ni connaître « parfaitement », ni dominer. Au lieu de se soumettre à la vérité, la personne se soumet à sa liberté, considérée précisément comme déliée de la vérité.

Malgré les efforts de Nietzsche, le problème politique de la sophistique radicale est que la personne ne peut faire confiance, dans ces conditions, à aucun *ordre*. Chaque ordre particulier concret, en effet, suppose la liberté de quelques personnes s'imposant à d'autres, et les gouverneurs sophistes changeront arbitrairement cet ordre selon leur convenance, s'appuyant sur les moyens d'une mauvaise rhétorique.

Mais il y a aussi une sophistique modérée (Protagoras, Kant). Elle accepte que la personne humaine ne puisse pas disposer librement de la vérité rationnelle. Cependant elle affirme en même temps que notre raison ne nous montre pas la réalité : la vérité n'est que la *cohérence* de la raison, et non sa conformité à la réalité. Bien entendu, malgré la thèse de cette sophistique modérée, il est nécessaire de connaître le réel pour pouvoir nier dogmatiquement la possibilité de sa connaissance. Ce qu'on nie, en effet, n'est pas le réel en tant que tel, mais sa connaissance objective et son accessibilité. Il s'agit d'une position inconfortable, parce qu'il est plus humiliant de rendre la liberté à la « raison en général » dont la réalité est une interrogation, que de la rendre à la réalité tout court. Mais cette position a l'avantage – du point de vue politique – de pouvoir proposer un *ordre* rationnel à toute société quelle qu'elle soit.

Voilà pourquoi aussi bien Protagoras que Kant ont maintenu l'idée du « système constitutionnel » comme étant le plus adéquat à l'organisation politique. La « Constitution » est une idée rationnelle qui devrait servir de base à n'importe quel ordre politique. Mais, étant donné que la raison n'est pas mesurée par la réalité – cette voix intérieure qui m'oriente vers le réel –, mais seulement par sa cohérence, toute possibilité cohérente devrait être admise. Autrement dit, chaque constitution a une valeur simplement hypothétique et ne peut faire appel, pour se légitimer, qu'au désir de paix des personnes, car, en dernière analyse, le choix d'une possibilité constitutionnelle plutôt qu'une autre est toujours la décision pure et simple de la liberté du législateur politique. La *connaissance rationnelle de la raison* ne sera jamais suffisamment claire, du point de vue objectif, pour qu'elle puisse se passer de la décision de la volonté.

Historiquement, c'est cette position et cette pensée « constitutionnalistes » sur le fondement de la démocratie qui se sont largement imposées. C'est indéniablement ce scepticisme modéré que nous rencontrons le plus souvent dans les théories, les actions et l'ambiance politique démocratiques.

La pensée « constitutionnaliste » s'est trouvée liée à une inter-*pr*ion mathématique – « géométrique » – de la raison, qui, à son tour,

a proposé l'égalité libre et la liberté égale de toutes les personnes, et – comme corollaire logique – la souveraineté du « peuple ». En effet, une raison libre et « déliée » doit être souveraine.

Le réalisme politique

À partir de ce moment, tant d'un point de vue théorique qu'historique, le conflit possible avec la philosophie politique *réaliste* et avec la pensée et la vie d'inspiration catholique – qui sont fortement réalistes – était ouvert. Il convient en outre de ne pas considérer les doctrines politiques *réalistes* et *royalistes* comme absolument « identiques », la philosophie politique de la Restauration n'étant pas toujours pleinement « réaliste ».

Tout d'abord, comme il est bien connu, la pensée catholique a refusé la démocratie, parce qu'elle l'a interprétée comme une *forme politique* (la question clé n'est pas le *régime*, mais la *forme*) qui se fondait sur une philosophie *rationaliste* (scepticisme modéré). En effet, les penseurs dits « contre-révolutionnaires » ont toujours soutenu la thèse de la « culpabilité » foncière des « philosophes » dans l'avènement de la *Révolution* qui a amené la démocratie. La démocratie présentait d'ailleurs, d'après eux, le danger de mettre en doute et de supprimer la *tradition*, si importante pour la pensée catholique, puisqu'il était suffisant de la déclarer irrationnelle pour l'ébranler. De plus, une interprétation de la liberté comme étant illimitée (l'autonomie pleinement indépendante du sujet individuel) était absolument inacceptable aussi bien pour le réalisme philosophique que pour une religion qui se dit révélée et institutionnalisée. Enfin, la *souveraineté du peuple*, comprise d'une façon absolue, venait remplacer la *souveraineté divine*, raison pour laquelle elle fut immédiatement condamnée par le pape.

Des confusions sur la démocratie

Les vicissitudes postérieures de l'histoire moderne de la démocratie sont bien connues. Sa caractéristique principale est peut-être, à notre avis, l'ambiguïté progressive et la confusion des idées et des attitudes. Les causes relèvent de l'ordre de la pensée, mais aussi de l'opportunisme politique. L'enthousiasme suscité par l'implantation de la démocratie et sa victoire politique a fait que, peu à peu, chaque stratégie de confrontation s'est vue, en fin de compte, remplacée par une stratégie d'adaptation, d'intégration, d'accommodation.

Le réalisme politique « classique » n'a pas pu se maintenir dans sa forme « contre-révolutionnaire » (sauf parmi des groupes aujourd'hui politiquement marginaux), mais il a continué, avec une grande force, dans sa forme « modérée » : c'est le républicanisme américain, et la forme politique britannique. Il ne faut pas oublier que les « pères fondateurs » républicains des États-Unis d'Amérique ont refusé absolument d'être appelés démocrates, et que le Royaume-Uni est le seul pays européen à garder une Chambre des lords. Or le fait que précisément les États-Unis et la Grande-Bretagne soient habituellement considérés comme les meilleurs exemples de pays démocratiques constitue donc un bon indice de la confusion qui règne.

Tous les pays du monde soviétique s'appelaient également, comme on sait, « démocraties », et il a fallu du temps pour faire comprendre à de nombreuses personnes, notamment aux intellectuels, qu'ils n'étaient pas vraiment un paradis politique. On a « compris » enfin – c'est ce qui a été dit – que ces pays n'étaient pas de véritables démocraties, ou bien, simplement, qu'ils avaient trahi la démocratie en bâtissant un système autoritaire (c'est-à-dire « de droite ») « fasciste ». Hélas ! Malheureusement Staline ignorait qu'il était fasciste.

Néanmoins l'exemple peut-être le plus frappant (mis à part la victoire démocratique du nazisme de Hitler et du communisme d'Allende) a été le cas algérien. Un parti considéré comme « fondamentaliste » a remporté largement des élections tenues librement, mais on ne lui a pas donné le pouvoir parce qu'il n'était pas démocratique.

Les niveaux du politique

Beaucoup de confusions sont nées du déficit des distinctions politiques, je veux dire, de philosophie politique. Il faut en effet distinguer différents niveaux : la politique au sens de l'*action politique* ; le *régime* (organisation) politique ; la *forme politique* (la structure fondamentale socio-culturelle-politique) ; la *philosophie politique* implicite dans la forme politique et, normalement, explicite, quoiqu'elle soit souvent pauvre, dans la doctrine des politiciens.

Il est apparemment facile de définir un *régime démocratique* ainsi qu'une *philosophie politique démocratique* ; en revanche, il est moins facile de définir, ou de trouver dans l'Histoire, une *action politique démocratique* et une *forme politique démocratique*.

Une *philosophie politique démocratique* soutient, tout simplement, la liberté et l'égalité comme principes fondamentaux de la vie politique. Que ce soit dans la Grèce de l'époque classique, dans l'Europe révolutionnaire ou dans le monde actuel, cette affirmation n'a pas subi de modifications essentielles.

Son interprétation habituelle consiste à comprendre la liberté comme étant *illimitée en soi*, seulement restreinte dans la mesure où la liberté d'autrui peut menacer la propre paix ou les propres libertés légalement admises. Cette interprétation souligne, de fait, l'importance politique de l'égalité – au-dessus même de la justice – parce que quand l'égalité vient à manquer, la liberté « illimitée » des plus faibles – les plus faibles également du point de vue éthique – ne peut pas être maintenue.

Il devient alors impossible d'harmoniser liberté et égalité, autrement dit, d'appliquer *réellement* la formule démocratique.

Voilà pourquoi on cherche à « sauver » la démocratie en interprétant son idée centrale – la liberté – d'une manière différente.

Un *régime démocratique* doit contenir au moins la déclaration d'égalité de tous les citoyens à l'égard de la loi, la garantie explicite de certaines libertés, et l'instauration des *élections* politiques.

Les listes des « égalités » et des « libertés » intégrées dans un régime et une constitution écrite et ratifiée, varient selon les nuances de la philosophie politique soutenue par le régime. Une philosophie politique libérale, centriste ou socialiste n'instaurera pas les mêmes listes. Et cela parce que le noyau de la doctrine démocratique – liberté et égalité – laisse toujours ouverte la possibilité de découvrir de nouveaux aspects de la liberté tout comme de l'égalité.

Mais c'est ici que les difficultés commencent. Chaque changement dans le domaine de la liberté ou de l'égalité exige un système de compensations. En effet, davantage de libertés menace l'équilibre de l'égalité et vice versa. C'est la personne qui est au pouvoir qui l'emporte. Gouverner, diriger implique toujours un acte de soumission de la liberté des autres, et, de ce point de vue-là, une « agression » à l'égalité « mathématique » des citoyens. Pour une démocratie radicale, le gouvernement est un acte d'inévitable ou pénible autoritarisme. Gouverner est compris comme une action propre à la politique de droite, un vestige de l'ancienne forme politique. La démocratie modérée ne va pas si loin, bien sûr, mais c'est aux dépens d'une acceptation générale du caractère purement hypothétique des actes du gouvernement. La conséquence, bien visible aujourd'hui dans les régimes démocratiques, est le renversement perpétuel des lois : arrivé au pouvoir, chaque parti change les lois qui n'étaient pas de son goût.

L'action politique consiste dans la pratique adéquate de la vertu, notamment de la prudence politique, par ceux qui gouvernent. Il ne semble pas facile de distinguer une *prudence politique démocratique* d'une autre forme de cette même vertu. La distinction serait, en tout cas, purement accidentelle, ne relevant que de différentes circonstances.

En ce qui concerne la **forme politique**, les problèmes ont une portée plus vaste. On ne connaît pas historiquement de sociétés ayant une structure « mathématiquement » égalitaire. Même dans le monde soviétique existait la « nomenklatura ». Les sociétés les plus égalitaires sont très pauvres du point de vue culturel. Déjà Platon, dans le premier livre de la *République*, fait le rapprochement entre les sociétés égalitaires et celles des animaux.

La forme politique de la démocratie est sans doute la *classe moyenne*, comme Aristote l'avait déjà souligné. Cependant une conception purement économique de la classe moyenne soulève le problème de la division du travail, comme Karl Marx l'a montré. En effet, la division du travail comporte des subordinations, et, par conséquent, l'inégalité et une certaine perte de liberté. Mais il est impossible de supprimer la division du travail. Pour être libre, il faudrait donc que quelqu'un travaille pour moi. La démocratie athénienne a pu exister grâce à la « ceinture des esclaves » autour d'Athènes, et la démocratie occidentale actuelle est possible grâce à la « ceinture des esclaves » appelée par euphémisme « le tiers-monde ». Si les salaires du « premier » et du « tiers-monde » étaient les mêmes, il ne serait pas si facile pour la société du « premier » monde de se sentir libre.

Par ailleurs, une société culturellement, socialement et économiquement riche, est toujours très compliquée d'un point de vue structurel et personnel. Chaque instance sociale a un pouvoir. Mais « le jeu des pouvoirs sociaux » se trouve fortement troublé dans la démocratie parce que le pouvoir politique est organisé d'une manière géométrique, abstraite (la somme des suffrages déclarés de valeur égale) qui n'est pas harmonisée avec les pouvoirs réels de la société.

La grande difficulté de trouver une société ayant la *forme politique* démocratique explique les dysfonctionnements fréquents existant dans les « pays démocratiques ». L'Inde ou l'Afrique du Sud ont des *régimes* démocratiques, mais est-il possible d'affirmer que ces sociétés possèdent vraiment une *forme politique* démocratique? Une société de castes est-elle démocratique?

LA CITÉ DE DIEU EST-ELLE DÉMOCRATIQUE?

Différentes formes de la Cité de Dieu

L'enseignement catholique rappelle que la « Cité de Dieu », tout comme Dieu lui-même, « n'est pas de ce monde », tout en étant dans ce monde. Le chrétien s'efforçant de rendre Dieu présent, toujours plus présent, dans ce monde, obtient à travers ses bonnes actions que Dieu *apparaisse* aux yeux des autres : « *gloria Dei, dóxa theou* ». Sa « collaboration » avec Dieu s'étend à tous les domaines. Il s'agit, bien entendu, d'une collaboration libre et qui, dans la sphère du politique comme dans bien d'autres, porte sur un domaine dans lequel on peut faire le bien, tout comme le mal de diverses manières. Il n'y a pas, par conséquent, une façon unique de construire la « Cité de Dieu ». Mais en même temps, il faut souligner : d'une part qu'on ne peut pas le faire n'importe comment, puisqu'il y a beaucoup de manières qui ne reflètent pas le divin ; d'autre part qu'on ne peut pas accepter l'identification de la « pure » « Cité des hommes » avec la *société civile*, parce que, au contraire, toute vraie *civilisation* a précisément une racine religieuse. Une vraie société civile est toujours plus proche de la « Cité de Dieu » que de la « Cité des hommes ».

La « Cité de Dieu » absolument parfaite se trouve au Ciel. La « Cité de Dieu » essentiellement parfaite, quoique matériellement imparfaite est l'*Église*. La « Cité de Dieu » imparfaite, mais qui cherche humblement le *parfait* (pas la *perfection*, qui n'est pas de ce monde), est une *société civile* inspirée et structurée essentiellement en accord avec des *principes vrais* et en *affinité avec la religion* (ce qui n'est pas la même chose qu'être dépendant de l'*organisation religieuse*).

Si on pouvait parler d'une « Cité du diable », elle ne pourrait pas être parfaitement diabolique (sauf aux enfers), parce que le « mal parfait » n'est pas, non plus, de ce monde. Mais une société mauvaise est toujours – au fond – incivile, et s'inspire et se structure à partir de principes faux et manquant de religion. C'est ce type de société qui produit les fameuses « structures du péché », si réelles dans notre monde actuel¹.

La Cité de Dieu démocratique

Le lent changement dans l'attitude et dans la pensée catholiques par rapport à la démocratie ont conduit, à partir du refus et de la condamnation initiales, à la situation actuelle dans laquelle la démocratie

1. Cf. la contribution de Jacques Bichot dans ce volume

semble se rapprocher de plus en plus de l'idéal de la « Cité de Dieu » de ce monde, d'une vraie société civile. Dans le domaine de la politique, on est passé progressivement, comme on pouvait le prévoir, de l'idée selon laquelle « la démocratie est la pire forme de gouvernement, mis à part toutes les autres », selon la boutade de Churchill, à la considération selon laquelle la démocratie est la meilleure forme politique au sens *absolu*, et cela devient de plus en plus un *dogme*.

Mais en même temps, les signes d'une crise sont multiples et bien perceptibles : manque d'intérêt du peuple pour la politique, sentiment de divergence entre classe politique et peuple, profonde perte des « valeurs » devant laquelle le système est impuissant, etc. ; parfois la crispation avec laquelle l'idéal démocratique se défend et se diffuse aujourd'hui, ne permettant pas une discussion sereine sur ses fondements et sa vérité, est un signe de cette crise.

Et c'est là que le « sauvetage catholique » arrive. Alors que le *rationalisme* a affronté le catholicisme et l'Église, en les accusant d'obscurantisme, peu de siècles plus tard c'est l'Église et la pensée catholique qui défendent et s'approprient à sauver une *raison* qui à l'heure actuelle n'a plus de respect pour elle-même, ayant perdu tout point de repère. C'est également l'Église et la pensée catholique qui entreprennent maintenant le sauvetage d'une démocratie apparemment très forte, mais intérieurement très faible.

Elle est vraiment faible, parce que, du point de vue de la *philosophie politique*, une pensée hypothétique et relativiste ne peut combler quiconque d'enthousiasme vital. En effet, sans convictions profondes on est *désarmé*, ce que l'on constate clairement aujourd'hui dans les relations avec les « fondamentalistes » islamiques, etc. ; elle est faible parce que l'**individualisme** extrême l'empêche de bâtir une *forme politique* solide, lui enlevant même son âme ; elle est faible parce que sans principes et sans convictions morales transcendantes, le *régime politique* ne peut pas fonctionner sans **corruption** ; elle est faible parce que les *actions politiques* qui ne se fondent pas sur une vraie prudence politique sont le fruit de l'**opportunisme**.

Pour réaliser le « sauvetage », c'est-à-dire, pour transformer ces faiblesses en points de force selon l'approche d'une pensée d'inspiration catholique, et d'une philosophie réaliste, il faudrait :

Dessiner une *philosophie politique* avec un concept de *liberté mesurée*, en refusant une liberté intérieurement illimitée du point de vue objectif, qui se traduirait par une législation ouverte à toutes les possibilités. On ne doit pas intervenir de manière coercitive sur la conscience d'une personne, cependant il y a une obligation de

protéger la vie humaine, et cette vie se développe très mal dans une ambiance sociale de liberté illimitée. Par ailleurs, une égalité forcée par le pouvoir politique au-delà des principes de justice et de respect de la juste liberté est inacceptable.

La **forme politique** de la démocratie étant la classe moyenne, il faut chercher à promouvoir l'existence d'une *vraie classe moyenne*. Elle ne consiste pas dans un groupe majoritaire de population avec des revenus économiques « moyens », mais dans un groupe majoritaire de population libre et égale, avec une liberté et une égalité réelles. La liberté, comme nous venons de le dire, doit être mesurée. En ce qui concerne l'égalité vraie, elle doit être fondée, à notre avis, sur deux piliers fondamentaux : l'amitié et le travail. Comme Aristote l'avait déjà dit, dans l'*Éthique à Nicomaque*, il est impossible de former une société politique et encore moins une société démocratique qui fonctionne normalement, sans un certain degré d'amitié. C'est l'amitié qui nous rend égaux. Mais sans la vertu, la vraie amitié est impossible, ce qui explique la thèse selon laquelle la classe moyenne est la classe « vertueuse ».

Par ailleurs, et comme nous l'avons montré auparavant, il est impossible de supprimer la division du travail. Par conséquent, seule une bonne philosophie politique du travail – qui comprend la profondeur de l'amour du travail – pourrait être à la base d'une égalité sociale. Il faut comprendre que le fait de gouverner est un travail, que l'éducation est un travail, que la science, la formation d'une famille, les relations sociales, la culture et parfois la prière dans un sens large, relèvent aussi du travail.

Quant au **régime politique**, la clé se trouve dans la sentence oubliée d'Horace : « *quid leges sine moribus?* » « À quoi bon les lois, sans les bonnes habitudes ? » Le pire des régimes fonctionne assez bien avec de bonnes politiques, tandis que le meilleur des régimes fonctionne fort mal avec de mauvaises politiques (il en va de même avec les programmes académiques et les professeurs). Les discussions sur les réformes et les améliorations des régimes sont très souvent du temps perdu, et les preuves historiques en sont nombreuses.

Quant au droit de participer au pouvoir politique, la question me semble à nuancer bien davantage que ce qui a été fait en démocratie. Le fait que chaque personne soit toujours respectée, en ce qui concerne aussi l'organisation politique, appartient à la dignité humaine, mais cela a fréquemment peu à voir avec le suffrage universel direct. Très souvent voter ne signifie autre chose que maintenir « le pouvoir de la Cour », c'est-à-dire, de l'« establishment »

politique des partis. Ils jouent aujourd'hui exactement le même rôle structurel dans la politique que la cour de l'Ancien Régime. La politique se joue toujours « à l'intérieur » d'une cour. C'est ce qui explique l'éloignement actuel entre les politiciens et le peuple.

Finalement, sans la vertu de *prudence*, toute **action politique** est pur opportunisme politique, ce qui a comme conséquence une progressive désillusion et une méfiance du peuple à l'égard de la politique elle-même.

Le corollaire ici est la nécessité d'éduquer du point de vue éthique les personnes qui auront des responsabilités de direction et de leur donner une formation en philosophie politique. Les « techniques » de direction ne suffisent pas.

La démocratie n'est ni le meilleur ni le pire des « systèmes » politiques possibles, pour la simple raison qu'il faut toujours trouver le meilleur « système » pour le lieu, le temps, et les circonstances données. Elle pourrait être un bon « système » pour le moyen terme, à condition qu'elle soit capable de se réformer dans le sens signalé.

La force qui peut réaliser cela n'est autre que l'esprit. Un groupe toujours plus large de personnes qui seraient décidées à bâtir une société civile toujours meilleure, autrement dit, qui cherche à construire dans la mesure du possible la Cité de Dieu dans ce monde.

Les chrétiens et le(s) marxisme(s) : l'autopsie d'une illusion

Miroslav NOVAK

« L'homme se retire lui-même et retire le monde de Dieu. Il appelle cela "libération de l'aliénation religieuse". L'homme se soustrait lui-même et il soustrait le monde à Dieu en pensant que c'est seulement de cette manière qu'il pourra entrer dans leur pleine possession en devenant le maître du monde et de son propre être. L'homme "fait donc mourir" Dieu en lui-même et dans les autres. Des systèmes philosophiques entiers, des programmes sociaux, économiques et politiques servent à cela » (Jean-Paul II, *Homélie sur le parvis du Duomo*, Turin, 13 avril 1980).

Le marxisme est-il nécessairement athée? Cette question n'a cessé de préoccuper les chrétiens en général et les catholiques en particulier tout au long du « court xx^e siècle » (1914-1991). Contre les attentes suite à l'effondrement des régimes communistes en Europe, le marxisme n'a pas perdu son influence à l'Ouest. Aussi je reprends aujourd'hui des thèses développées il y a près d'un quart de siècle et qui n'ont pas perdu de leur actualité¹. En prenant le contre-pied de l'un des meilleurs spécialistes du marxisme soviétique Gustav A. Wetter s.j. (1911-1991)², je montre entre autres que *primo*, le marxisme est athée dans son essence même, et, *secundo*, que non seulement l'humanisme du jeune Marx et le matérialisme dialectique « officiel » des partis communistes, mais également le Marx de la maturité, y compris le soi-disant matérialisme historique, reposent sur une même conception de l'homme, fondamentalement incompatible avec l'anthropologie chrétienne ancrée dans la transcendance.

1. « Le matérialisme historique et l'athéisme », in *Revue thomiste*, juillet-septembre 1983, n° 3, p. 445-466.

2. WETTER G.A. , s.j., « Evangelisation und Marxismus », in *Evangelisation, Dialogue and Development*, ed. by M. Dhavamony, s.j., « Documenta missionalia, 9 », Rome, Université grégorienne, 1975, p. 381-404.

Les fondements anthropologiques de l'athéisme marxiste

À l'époque moderne, on rencontre surtout des substituts de la religion, notamment sous la forme d'idéologies. De telles idéologies politiques, économiques, etc., ont bien entendu des présupposés et des implications philosophiques, même si elles ne sont pas forcément exprimées dans le cadre d'un courant philosophique précis. L'athéisme fait souvent partie de telles implications : par exemple quand l'idée chrétienne de la « libération intégrale » dont parlait fréquemment le pape Jean-Paul II est réduite à une libération dans une seule dimension (et même cette dimension est parfois présentée de façon inacceptable pour les chrétiens). Cela ne veut pas dire que ces idées ne puissent pas comprendre certains éléments valables et acceptables pour les chrétiens. Mais là n'est pas la question. Il s'agit de savoir si la relation de telles conceptions avec l'athéisme est nécessaire. Lorsque G. A. Wetter assure que la liaison entre le marxisme et l'athéisme est avant tout une question de nature philosophique, il a raison. Mais il n'en découle nullement que les écoles marxistes qui n'ont pas une forme strictement philosophique ne peuvent pas être indissolublement liées à l'athéisme.

Le christianisme est destiné aux gens de toutes cultures. Il peut exister dans les contextes sociaux les plus variés. Mais le christianisme ne peut adopter une attitude neutre (et *a fortiori* favorable) envers n'importe quel régime politique ou envers n'importe quelle conception sociale. Le pape Pie XI a expressément condamné dans l'encyclique *Divini Redemptoris* (1937) le matérialisme dialectique et historique, ainsi que le régime communiste. Plus récemment, les évêques français ont rappelé très justement que « l'Église n'a pas une doctrine scientifique de la société qui ferait nombre avec les socialismes et les libéralismes. Cependant, n'importe quel ordre social ne saurait être cohérent avec l'Évangile, n'importe quel comportement humain fidèle à la parole de Dieu. Les fascismes et les totalitarismes ne peuvent coexister avec le message des béatitudes. Le christianisme porte en lui-même, comme le rappelle Paul VI, une vision globale de l'homme et de l'humanité³ ».

On dit souvent qu'il existe plusieurs écoles du marxisme, que Marx lui-même a évolué avec le temps, surtout du point de vue philosophique et que la distinction entre le jeune Marx et le Marx de la maturité est décisive. G. A. Wetter dit que, « du point de vue

3. Conseil permanent de l'épiscopat français, *Le marxisme, l'homme et la foi chrétienne*, éd. du Centurion, Paris, 1977, p. 17 (DC LXXIV, 1977, p. 687).

théorique, c'est précisément l'anthropologie du jeune Marx qui se révèle la plus radicalement opposée à l'anthropologie chrétienne; la vision chrétienne et la vision marxiste de l'homme, telle que le jeune Marx l'a dessinée, sont absolument incompatibles » (p. 394). L'humanisme du jeune Marx, tel qu'il est exposé surtout dans les *Manuscrits de 1844*, est essentiellement athée. Mais une question s'impose alors: ces thèses du jeune Marx qui contiennent un athéisme radical ont-elles entièrement disparu chez le Marx de la maturité? G. A. Wetter part de l'hypothèse qu'après 1845 Marx abandonne la conception philosophique de sa jeunesse (*Manuscrits de 1844*) et en élabore une nouvelle fondamentalement différente: le matérialisme historique: « Bientôt après avoir rédigé les manuscrits [de 1844], sa pensée [celle de Marx] va connaître un *changement profond* [souligné par nous] avec pour conséquence l'apparition de la "conception matérialiste de l'histoire" [...]. Ses fondements sont esquissés déjà dans l'ouvrage *Die deutsche Ideologie...* » (p. 388).

Plusieurs écrits de Marx sont longtemps restés inédits, notamment quelques ouvrages de jeunesse publiés entre les deux guerres. Certains d'entre eux, en particulier les *Manuscrits de 1844*, ont suscité un vif intérêt dès les années 1930 et surtout après la Seconde Guerre mondiale. D'abord, on a cru déceler une différence décisive entre le Marx des *Manuscrits de 1844* et celui du *Capital*, entre le jeune Marx qui s'occupe de l'aliénation de l'être humain et l'homme mûr de la seconde période qui ne considère plus l'homme qu'au travers de concepts anonymes collectifs d'ordre économique. Bientôt des études plus profondes et plus objectives corrigent cette interprétation unilatérale. En effet, Marx affirme déjà dans l'*Introduction à la critique de la philosophie du droit de Hegel* (1843-1844), écrite avant les *Manuscrits de 1844*, que « l'homme, c'est le monde de l'homme, l'État, la société », et précise cette idée dans les *Thèses sur Feuerbach* où l'essence humaine est considérée comme « l'ensemble des rapports sociaux ».

Marx a bien évolué; mais dans cette évolution il y a une continuité profonde. Dans ses œuvres de maturité, Marx n'a pas substantiellement renié sa propre philosophie de 1844. Au lieu d'abandonner une philosophie et d'en élaborer une autre – comme le suggère Wetter, il s'est plutôt tourné vers l'économie mais en conservant sa vision de l'homme, de l'histoire, de la nature et de la société sans changements substantiels.

Une idée essentielle chez le jeune Marx, qui revient, sous une forme légèrement modifiée, dans ses travaux ultérieurs, par exemple dans les manuscrits *Grundrisse des Kritik der politischen Oekonomie* et

même dans le *Capital*, est celle de l'aliénation indissociable de l'idée de l'aséité de l'homme. L'homme se crée lui-même, il est autosuffisant (*selbständiges*), il ne doit son existence qu'à lui-même : « [...] pour l'homme socialiste, tout ce qu'on appelle l'histoire universelle n'est rien d'autre que l'engendrement de l'homme par le travail humain, que le devenir de la nature pour l'homme⁴ [...] ». L'homme se crée lui-même par l'activité pratique matérielle, par le travail. Les résultats de son activité deviennent indépendants de son créateur et se retournent contre lui – l'aliénation n'est rien d'autre que cela. Il est évident que cette conception est athée par excellence. La religion y représente une aliénation, c'est-à-dire un produit de l'homme qui échappe à son auteur, et l'opprime :

Le fondement de la critique irréligieuse est celui-ci : l'homme fait la religion, ce n'est pas la religion qui fait l'homme. La religion est en réalité la conscience et le sentiment de soi de l'homme qui, ou bien ne s'est pas encore trouvé, ou bien s'est déjà reperdu. Mais l'homme n'est pas un être abstrait, extérieur au monde réel. L'homme, c'est le monde de l'homme, l'État, la société. Cet État, cette société produisent la religion, une conscience renversée du monde, parce qu'ils constituent eux-mêmes un monde renversé [...]. Le véritable bonheur du peuple exige que la religion soit supprimée en tant que bonheur illusoire du peuple. Exiger qu'il soit renoncé aux illusions concernant notre situation, c'est exiger qu'il soit renoncé à une situation qui a besoin d'illusion. La critique de la religion est donc, en germe, la critique de cette vallée de larmes, dont la religion est l'auréole⁵.

La critique de la religion, pour être vraiment conséquente, doit d'après Marx être dirigée contre la source et la cause de l'aliénation religieuse, c'est-à-dire contre les conditions sociales renversées, qui présentent l'aliénation mère par rapport à laquelle la religion n'est qu'un reflet et un complément idéologique.

Le Marx de la maturité prolonge, concrétise et applique les idées de sa jeunesse. Lisons *L'Idéologie allemande*, où la conception matérialiste de l'histoire est déjà ébauchée, ainsi que les ouvrages plus tardifs. L'homme se crée par le travail. Les produits de son travail lui

4. MARX Karl, *Manuscrits de 1844*, Éditions sociales, Paris, 1972, p. 99. – Nous nous permettons, à l'occasion, de modifier à partir du texte original la traduction française des textes de Marx.

5. MARX Karl, « Introduction à la critique de la philosophie du droit de Hegel », in *Œuvres complètes : Œuvres philosophiques*, trad. J. Molitor, A. Costes, Paris, 1927, I, p. 83 s.

échappent et s'opposent à lui. Étant défini comme *homo faber*, les résultats de son activité ne sont rien d'autre que les rapports socio-économiques. L'homme se définit non seulement par le travail actuel, mais également par les effets cristallisés du travail des générations précédentes qui se dressent contre la génération montante comme une donnée. « Cette somme de forces de production, de capitaux, de formes de relations sociales, que chaque individu et chaque génération trouvent comme des données existantes, est la base concrète de ce que les philosophes se sont représenté comme 'substance' et 'essence' de l'homme [...] »⁶. » La conception de l'homme, telle qu'elle traverse toute l'évolution de Marx, est incontestablement athée. Selon Marx, l'homme se trouve seul face à lui-même et face à ses propres œuvres. La transcendance n'a pas de place ici.

Il appert maintenant combien il a été important que nous ayons insisté au début sur le fait que même les conceptions qui ne sont pas purement philosophiques peuvent avoir des présupposés philosophiques. Non seulement Marx dans la conception matérialiste de l'histoire n'a pas rejeté les idées philosophiques de sa jeunesse et reste lié à elles, mais au surplus les parties de son œuvre de maturité qui ont apparemment un caractère exclusivement économique demeurent rattachées par le cordon ombilical à la philosophie de jeunesse. C'est valable également pour le *Capital* dont, comme l'a montré par exemple P. Bigo s.j., la « contexture même du raisonnement est d'ordre philosophique⁷ », en sorte que « l'économie politique marxiste, coupée de ses bases métaphysiques, perd toute consistance et toute cohérence⁸ ».

L'analyse et l'explication de la structure, du fonctionnement et de l'évolution nécessaire de la société capitaliste chez Marx « s'appuie, à côté d'analyses scientifiques, sur une philosophie préalable qui sert de grille à la lecture et à la compréhension des faits. Ceux-ci sont interprétés dans une vision globale, dont ils reçoivent une coloration et une signification déterminées⁹ ». La démonstration en est faite par

6. MARX Karl et ENGELS Friedrich, *L'Idéologie allemande*, Paris, Éditions sociales, 1976, p. 39.

7. BIGO Pierre, s.j., *Marxisme et humanisme, Introduction à l'œuvre économique de Karl Marx*, Paris, PUF, 1953, 3^e édition de 1961, p. 1.

8. ID., *ibid.*, p. 24. Cf. encore, p. 25 : « La clé de l'économie politique marxiste se trouve dans la philosophie marxiste » ; p. 26 : « [...] en se plaçant désormais sur le plan économique, Marx n'abandonne pas la philosophie. Loin de là, il prétend au contraire en réaliser l'idée. »

9. COTTIER Georges, o.p., *Le conflit des espérances*, Paris, Desclée de Brouwer, 1977, p. 114.

divers auteurs à propos de l'histoire¹⁰, de la théorie de la valeur¹¹, de l'aliénation¹², dont le schéma est appliqué non seulement à la religion mais aussi au monde marchand¹³.

Si les théories du Marx mûr restent étroitement liées à ses positions premières qui sont essentiellement athées, il est évident que même dans les écrits de la maturité l'athéisme constitue une composante nécessaire. On peut dire, à la rigueur, que les principes philosophiques de l'athéisme de Marx ne sont pas explicités dans ses ouvrages de la maturité; mais ils y sont nécessairement supposés et on peut d'autant moins les dissocier de l'œuvre de la seconde période que l'attitude explicitement athée est une constante de toute la vie de Karl Marx.

Le matérialisme historique et la religion

Quand, dans un système philosophique déterminé un élément est en contradiction avec un autre sans toutefois être une partie essentielle et nécessaire du système, il est légitime de le rejeter. L'incohérence aura ainsi disparu, le système, débarrassé de ce qui lui était au fond étranger, sera conservé dans son essence. C'est précisément ainsi – comme élément non essentiel – que G. A. Wetter situe la critique de la religion dans le cadre du matérialisme historique. Selon lui, l'attitude négative à l'égard de la religion non seulement n'a pas de base philosophique dans la conception matérialiste de l'histoire, mais de plus elle est carrément en désaccord avec la logique même du matérialisme historique. Au fond, Marx serait resté attaché émotionnellement à l'athéisme pendant toute sa vie sans s'apercevoir que cette attitude ne s'accordait pas avec sa conception de la maturité, c'est-à-dire avec le matérialisme historique. L'athéisme serait ainsi un élément accidentel, explicable par des raisons psychologiques personnelles de Marx.

Plus généralement, G. A. Wetter observe chez Marx une « évolution intéressante » dans la question de la conscience sociale: « Chez

10. ARON Raymond, *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, 1971, p. 171.

11. HYPOLITE Jean, *Études sur Marx et Hegel*, Paris, Rivière, 1955, p. 145.

12. KOLAKOWSKI Leszek, *L'esprit révolutionnaire*, Bruxelles, éd. Complexe, 1978, p. 169.

13. COTTIER Georges, « Marx », in: *L'athéisme dans la philosophie contemporaine, Des chrétiens interrogent l'athéisme*, II/1, Paris, Desclée, 1970, p. 149-198.

le jeune Marx, appartenait aux formes de la "fausse conscience" non seulement la religion, mais aussi la métaphysique et la philosophie en général, le droit, la morale. [...] Ce n'est que la théorie marxiste ultérieure qui a commencé à distinguer à l'intérieur des formes de la conscience sociale, c'est-à-dire à l'intérieur de la superstructure, entre contenus justes et faux » (p. 397). En simplifiant à peine, nous pourrions résumer ainsi son opinion sur l'évolution de la conception marxiste de la superstructure : chez le jeune Marx, toute superstructure est fautive ; dans les œuvres ultérieures, on discerne déjà entre éléments justes et faux dans plusieurs formes de superstructure alors que dans la philosophie soviétique officielle, on procédait à une telle différenciation déjà dans toutes les formes sauf la religion. Aussi Wetter propose-t-il qu'on applique la même distinction à la religion également : ainsi toutes les formes de superstructure pourraient contenir des éléments « de portée humaine universelle » et elles pourraient s'épanouir pleinement dans la société communiste sans classes.

La religion n'est du reste pas la seule forme de superstructure qui d'après le matérialisme historique s'éteindra dans la société sans classes. Il est bien connu que l'État qui est aussi une forme de la superstructure, cessera pareillement d'exister. Précisément l'État tout comme la religion est, selon le matérialisme historique, exclusivement l'expression de rapports renversés (aliénés), c'est-à-dire uniquement de sociétés de classes, et c'est pour cela que ces deux formes doivent « dépérir », alors que par exemple l'art pourra s'épanouir dans une société communiste. Prenons l'exemple du sculpteur sur bois qui crée des figures. Dans la religion fétichiste (que Marx compare avec le fétichisme de la marchandise dans son *Capital*), les hommes sculptent aussi des figures du bois. Mais ces deux phénomènes ont une signification profondément différente. Dans la religion fétichiste, l'homme adore le fétiche, devient dépendant de ce résultat de son activité, et lui est soumis. Tandis que dans le communisme les hommes sculpteront toujours du bois, mais n'attribueront plus au fruit de leur activité le sens religieux, « aliénant », car ils redeviendront maîtres de leurs propres œuvres. Hélas, d'après Marx, toutes les religions reposent sur ce principe fétichiste.

On peut dire que pour Marx la religion représente un « reflet cent pour cent faux », mais il faut surtout savoir ce que cela signifie. On pourrait tout aussi bien déclarer que d'après Marx la religion est au contraire un reflet adéquat (fidèle) des rapports sociaux renversés (aliénés) en tant que leur « complément spirituel ». En d'autres

termes, entre les conditions réelles des sociétés de classes et la religion il y a bel et bien une correspondance au moins partielle¹⁴.

G. M.-M. Cottier observe à juste titre : « En effet, si la religion, au sens propre et restreint, ne comporte pas de contenu valable, si elle est irrécupérable, c'est qu'elle signifie la transcendance comme telle, et que l'humanisme [marxiste] réalisé signifie la totale immanence à soi-même de l'homme¹⁵. » La « purification » de la religion en tant que forme particulière de la conscience sociale ne pourrait dans la société communiste sans classes représenter autre chose que la prise de conscience que l'homme est l'être suprême pour l'homme, qu'il ne doit son existence qu'à lui-même, que la nature et l'homme sont par eux-mêmes. Une telle « purification » signifierait donc en fait une « élimination » radicale, qui irait encore beaucoup plus loin que l'athéisme « abstrait et négatif » ; la transcendance n'aurait même plus besoin d'être niée, comme on va le voir plus loin.

G. A. Wetter cite encore le cas de normes morales ayant aussi selon la philosophie marxiste-léniniste officielle un certain « contenu humain général », qui est dans les sociétés de classe très déformé, tandis que la morale « vraiment humaine » dans la société sans classe les rétablit dans leur forme pure. Il signale ensuite que la conception soviétique officielle de la morale exalte une « morale des bâtisseurs du communisme » et qu'elle souligne, plus que ne l'ont fait Marx et Engels, les éléments de portée universelle dans l'éthique. Les idéologues soviétiques allaient alors dans le sens du marxisme. D'après Marx, la conscience sociale est déterminée par l'être social. Dans les sociétés de classes, les lois sociales se fraient leur chemin spontanément. Dans une société communiste, les hommes devraient agir au contraire consciemment. Il est compréhensible que les idéologues soviétiques accentuent le rôle de la conscience morale dans la société socialiste (même s'il ne s'agit pas encore de l'étape « supérieure » du communisme) plus que Marx et Engels dans les sociétés capitalistes.

Wetter explique à juste titre que, si exceptionnellement les marxistes jugent la religion favorablement, ils entendent par là seulement que la religion peut, dans certaines circonstances précises, intervenir en faveur de l'« avenir radieux » et jouer ainsi en partie un rôle positif. Ils n'adoptent pas par là une attitude fondamentalement

14. Cf. sur cette question LOBKOWICZ Nicholas, « La critique de la religion chez Marx », in : *Les Études philosophiques*, 1976, n° 3, p. 317-330 (cf. p. 322 ss).

15. COTTIER G.M.-M. , « Appréciation », in *L'athéisme dans la philosophie contemporaine*, II/1, p. 347-374 (p. 352).

positive à l'égard de la religion. Ajoutons qu'ils se réclament alors de la phrase de Marx suivant laquelle « la misère religieuse est, d'une part, l'expression de la misère réelle, et, d'autre part, la protestation contre la misère réelle ». De sorte que la religion est liée exclusivement à la société de classes. Dans la société sans classes, où la « misère réelle » aura disparu, on n'aura plus besoin ni d'exprimer cette misère inexistante ni de « protester » contre elle. Et c'est là la seule manière par laquelle un marxiste peut émettre un jugement bienveillant sur la religion sans contredire la conception matérialiste de l'histoire. En pratique, cela veut dire que la seule « collaboration » entre les chrétiens et les marxistes que ces derniers acceptent se situe au niveau de l'engagement économique, politique et/ou militaire pour la société sans religion.

Ne pourrait-on pas découvrir dans les études du marxiste et communiste italien Salvatore Di Marco, qui datent des années soixante, une théorie marxiste qui prenne la religion pour une valeur authentique? Celui-ci affirme que la croyance religieuse n'est pas une aliénation de l'homme, mais au contraire un approfondissement de son intériorité¹⁶. Il est vrai, selon lui, que certaines manifestations totémiques ou fétichistes et une sorte de ritualisme religieux sont des expressions aliénées de l'intériorité humaine; mais dans une société socialiste, la religiosité pourrait être démystifiée et purifiée de toutes formes de fétichisme et d'aliénation.

Di Marco procède ensuite à une distinction entre le sentiment religieux et son usage social: « Le sentiment religieux existe avant l'usage social qui en est fait (*instrumentum regni*) en des conditions historico-sociales déterminées »; « la religion est l'opium du peuple » est un jugement qui doit être rapproché de la « valeur d'usage » et non de la « valeur spirituelle » qui pour le croyant est le propre de la foi¹⁷.

Di Marco parle de la « religion », de la « foi », de la « religiosité ». Mais qu'entend-il par ces mots? Il proclame bien la permanence de la « dimension de l'intériorité » et la « valeur du sentiment religieux », néanmoins il déclare en même temps qu'il ne croit pas en un Dieu transcendant; aussi s'efforce-t-il de définir le phénomène religieux comme une « spiritualité intégrale », une « conscience de l'infini, la

16. Cf. DI MARCO Salvatore, « La filosofia marxista e il problema dell'uomo », in: *Il Dialogo alla prova*, Vallecchi, Florence, 1964, p. 389-426, présenté par Luigi Fabbri, « Le néo-marxisme », in *L'athéisme...*, II/1, p. 303-345: cf. spécialement la partie consacrée à l'Italie (p. 326-342) et à Salvatore Di Marco, p. 333 ss.

17. Cf. FABBRI Luigi, *op. cit.*, p. 334 s.

conscience que l'homme a non pas de sa limitation mais de l'infinité de son être » (d'après Feuerbach), « effort de représentation du transcendant » comme « expression symbolique du drame humain » (d'après Merleau-Ponty)¹⁸.

On rencontre des idées analogues chez plusieurs autres représentants du « dialogue » avec le christianisme. Par exemple R. Garaudy s'est, dans les années soixante, exprimé de la même manière : lui aussi a parlé de la « dimension de l'infini » qui est au cœur de l'homme ; il a défini la transcendance comme « l'expérience par laquelle l'homme prend conscience qu'il est un dieu naissant » ou comme la « connaissance de l'inachèvement de l'homme ». Mais la religion chrétienne, ajoutait-il, a « transformé en réponse ce qui n'est que demande », elle a fait « d'une exigence une présence¹⁹ ». Et nous pouvons bien suivre le chemin battu du marxisme « ordinaire ».

La ressemblance de la conception de S. Di Marco avec celle de G. A. Wetter est incontestable. Dans les deux cas, la religion est présentée comme un élément constant de la conscience, qui survivra par conséquent dans une société sans classes où elle sera même « purifiée ». Cependant, à la différence de Wetter, S. Di Marco a adopté, comme nous l'avons noté, une autre vision de la religion, une vision anthropocentrique qui peut cadrer avec l'idée marxiste de « l'homme nouveau » de l'avenir.

S. Di Marco se réclame d'une citation des *Manuscrits de 1844* : « L'athéisme est une négation de Dieu et par cette négation il pose l'existence de l'homme ; mais le socialisme en tant que tel n'a plus besoin de ce moyen terme²⁰. » Le sens de cet extrait est clair. L'athéisme est, il est vrai, dans un certain sens, « dépassé » dans une société sans classes. La religion y disparaîtra, et c'est pourquoi l'athéisme « primitif et contestataire » y cessera pareillement d'exister, mais seulement en ce sens qu'il ne sera plus nécessaire de nier l'existence d'un Dieu transcendant. Selon Marx, « la question d'un être étranger, d'un être placé au-dessus de la nature et de l'homme » y deviendra « pratiquement impossible²¹ ». Dieu sera dans une telle société totalement mort, enterré et oublié, l'athéisme « négatif » y perdra toute signification pour laisser sa place à l'athéisme « positif ». On ne peut donc pas tirer de l'extrait cité la

18. Cf. *ibid.*, p. 337, 339 s.

19. Cf. FABBRI Luigi, *ibid.*, étude sur R. Garaudy, p. 315-320 (p. 316 s.).

20. Cf. *ibid.*, p. 334, avec renvoi à Karl Marx (*Manuscrits de 1844*, éd. cit., p. 99).

21. MARX Karl, *Manuscrits de 1844*, *op. cit.*, p. 99.

conclusion que la religion chrétienne « authentique » et « purifiée » pourra subsister dans une société communiste. Remarquons que c'est au contraire une forme particulièrement radicale de l'athéisme.

Quant à la distinction entre la religion en tant que telle et son usage social, elle est en soi tout à fait légitime. Toutefois, chez S. Di Marco, elle est rendue inapplicable au christianisme à cause de la conception de la religion et de la transcendance, que nous avons au moins sommairement évoquée. Autrement dit, le christianisme avec un Dieu transcendant ne peut pas bénéficier de plein droit de cette distinction « salvatrice ».

À ce propos, nous devons mentionner encore une autre distinction, celle qui existe entre foi et religion. Selon certains auteurs, la critique de Marx serait valable pour la religion, mais n'atteindrait pas la foi comme telle. G.M.-M. Cottier critique fort justement cette thèse: « Mais il n'y a pas de terminologie "innocente" de présupposés doctrinaux: l'adoption de celle-ci me paraît conduire davantage à la confusion qu'à la clarté. En effet, en refusant de voir dans la religion autre chose qu'un symptôme pathologique, Marx s'appuie sur une définition de l'homme et de son accomplissement, qui exclut la réalité de Dieu. Par contre l'opposition entre foi et religion entend distinguer la seule attitude authentique à l'égard d'un vrai Dieu de sa perversion. La religion ici signifie l'idolâtrie. Une telle définition restrictive se réclame d'un double fondement, historique et théologique. Elle s'inspire d'abord de la conception de la religion, qu'on trouve chez Schleiermacher, comme faculté "sui generis" appartenant à l'ordre du sentiment, et essentiellement subjective. L'objet duquel cette faculté est censée correspondre est relativisé à l'extrême. C'est l'expérience du sujet qui compte avant tout. C'est à juste titre que Barth s'insurge contre toute conception de ce type qui se présente comme exprimant l'attitude chrétienne dans ce qu'elle a de spécifique. Mais la critique barthienne procède encore d'un autre présupposé qui, lui, est d'ordre doctrinal. Seule l'attitude de la foi chrétienne à l'égard de la parole de Dieu est authentique. Toute reconnaissance et tout culte de Dieu qui auraient leur source dans la nature humaine, abstraction faite du don de la grâce et de la révélation, seraient irrémédiablement marqués par le péché et constitueraient une idolâtrie plus grande que l'athéisme lui-même. Une telle conception de la nature, de la grâce et du péché, n'est pas acceptable²². »

22. COTTIER G.M.-M. , « Appréciation », in *L'athéisme...*, II/1, p. 347-374 (p. 350 s.).

Les chrétiens et les marxistes

Selon Wetter, il est particulièrement intéressant de savoir quelle position les chrétiens doivent adopter vis-à-vis des marxistes qui ont comme base philosophique unique le matérialisme historique : « Il ne devrait pas être malaisé d'expliquer au marxiste de ce courant [...] que le matérialisme historique n'est pas une forme du matérialisme philosophique, et qu'il pourrait donc adopter une position neutre à l'égard de la religion. Cette solution nous paraît possible même si on n'acceptait pas la thèse [...] selon laquelle le marxisme pourrait reconnaître la religion comme une valeur humaine véritable, sans déroger par là nécessairement au matérialisme historique » (p. 404).

En réalité, la philosophie du matérialisme historique est liée au matérialisme métaphysique ; les partisans du matérialisme historique ne peuvent pas prendre une attitude neutre à l'égard de la religion. Cela ne veut pas dire que les adeptes du matérialisme historique doivent forcément persécuter les croyants. Notre auteur a raison d'observer que, d'après Marx, la religion est une expression des conditions de classes et qu'elle devrait cesser d'exister après l'avènement de la société sans classes. D'après le matérialisme historique, il serait par conséquent logique de lutter contre la religion surtout indirectement, à savoir, en éliminant la société de classes dont la religion n'est qu'un écho et un complément spirituel, et sans la disparition de laquelle la religion ne peut pas être supprimée, quelles que soient les persécutions antireligieuses²³.

Comme la religion prenait un essor dans les pays communistes, cela pouvait signifier soit qu'il s'agissait toujours de sociétés de classes, soit que la conception matérialiste de l'histoire est erronée, voire que les deux allégations sont vraies en même temps. Si les marxistes concentrent leur attention particulièrement sur la lutte contre la religion, ils sont illogiques, parce qu'ils tentent de guérir les symptômes et les effets au lieu de combattre les causes de la maladie. On peut donc admettre avec Wetter (cf. p. 400) que la lutte acharnée contre la religion ne découle pas nécessairement du matérialisme historique.

Pourquoi les chrétiens sont-ils à tel point séduits par le marxisme ? Pourquoi l'illusion qu'on peut séparer le marxisme de l'athéisme se maintient-elle ? « Fort curieusement c'est au moment

23. Cf. MARX Karl, *Das Kapital*, I, éd. Dietz, p. 108.

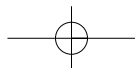
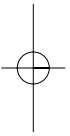
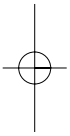
LES CHRÉTIENS ET LE(S) MARXISME(S) : L'AUTOPSIE D'UNE ILLUSION 93

où le mouvement marxiste donne des signes d'essoufflement et de crise et où doctrinalement il oscille entre le marasme et l'éclatement, qu'un nombre croissant de chrétiens semblent attirés par lui. Nous retenons, entend-on dire, du marxisme son "analyse", dont on ajoute qu'elle est "scientifique", en pensant pouvoir la dissocier de l'idéologie globale et de son athéisme. L'effondrement du monolithisme doctrinal est sans doute à l'origine de cette idée qu'il est possible d'opérer un tri entre divers aspects du marxisme isolables les uns des autres²⁴. »

Pour conclure, je laisse la parole aux évêques français : « Tout ceci montre, s'il en était encore besoin, que le problème n'est pas seulement celui qui oppose l'athéisme et la foi, c'est la divergence entre deux conceptions de la nature, de l'homme, de la société et de l'histoire²⁵. »

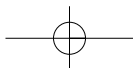
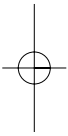
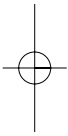
24. COTTIER G.M.-M. , *Le conflit des espérances*, *op. cit.*, p. 109. Le P. Cottier renvoie ici à la mise en garde de la Lettre apostolique de Paul VI, *Octogesima adveniens* (au cardinal Maurice Roy), du 14 mai 1971 : DC LXVIII, 1971, p. 508 s., n° 32-34 (n° 34) : « Si à travers le marxisme, tel qu'il est concrètement vécu, on peut distinguer ces divers aspects et les questions qu'ils posent aux chrétiens pour la réflexion et pour l'action, il serait illusoire et dangereux d'en arriver à oublier le lien intime qui les unit radicalement, d'accepter les éléments de l'analyse marxiste sans reconnaître leurs rapports avec l'idéologie, d'entrer dans la pratique de la lutte des classes et de son interprétation marxiste en négligeant de percevoir le type de société totalitaire et violente à laquelle conduit ce processus. »

25. *Le marxisme, l'homme et la foi chrétienne*, *op. cit.*, p. 17 (DC p. 687).



II^e partie

L'exercice de la liberté : entre séduction et vérité



Complexité de la personne

Étienne PERROT s.j.

La personne, de par ses relations essentielles avec autrui, déborde le simple individu. L'individu (littéralement ce qui ne peut pas être divisé) n'est pas sécable; il est indivisible, inaltérable et donc incapable de vraies relations. C'est, de fait, ce qui est expérimenté dans le sentiment de la liberté individuelle, où chaque individu se ressent seul au monde, dans une illusion de toute-puissance qui n'a pas à tenir compte ni du prochain, ni de l'environnement. Les libertés individuelles se coulent également dans cette sorte d'autisme anthropologique qui hypothèque les générosités les plus folles, comme en témoigne une longue tradition philosophique soupçonant de mille manières l'altruisme d'être un égoïsme de transfert: depuis le philosophe taoïste Tchang Tsu jusqu'à Eric Weil en passant par saint Paul: « J'aurais beau donner ma fortune et jeter mon corps dans les flammes... je ne suis qu'une cloche, si je n'ai pas l'amour » (1 Co 13, 3 s.).

Inverser la logique des Lumières

La culture contemporaine issue de la philosophie des Lumières, dans son désir d'établir l'égalité autonome de chaque individu, en rupture face à la hiérarchie des castes et des anciens ordres sociaux (noblesse, clergé, tiers état), dans sa volonté d'écarter tout argument d'autorité, et dans sa méfiance des cléricatismes religieux, fait de l'individu le dépositaire de la raison, comme si l'individu possédait la raison. Cela ne peut pas être. Car la raison est relation, ce qui implique multiplicité; elle ne peut donc pas être enfermée dans un seul – contrairement à ce que pourrait laisser croire l'expression courante « j'ai raison ». La raison est plutôt un bien commun qui nécessite plusieurs personnes engagées dans une relation permise par les symboles du langage.

Un produit de la rationalité capitaliste, l'individu libre

Le philosophe contemporain Eric Weil inversait le propos courant qui réduit la raison à une chose. Loin d'être le produit de l'individu, la raison en est la matrice. Karl Marx soulignait pour sa part que l'individu n'avait rien de naturel ; il est le produit, disait-il, du « mode de production capitaliste » qui a besoin d'individus libres pour l'échange marchand. Hors de cette réduction matérialiste, la formule habituelle « l'individu est un être raisonnable » doit être prise au sens strict, c'est-à-dire au sens passif du qualificatif raisonnable (individu qui peut "être raisonné"). L'individu peut être mis en relation avec autre chose que lui-même et avec autrui. Mais dire que l'individu est pris dans des relations, qu'il est raisonnable, c'est nier du même coup qu'il puisse enfermer en lui les relations dans lesquelles il est inséré. Pour qu'il y ait relation, il faut être au moins deux, disait avec bon sens ma grand-mère. En termes plus choisis, le philosophe désigne la même exigence : « L'individu empirique n'a pas de sens, il doit se donner un sens et une dignité qui d'aucune façon ne sauraient lui venir d'un extérieur quel qu'il soit, et il ne faut pas en vouloir à la morale philosophique si elle ajoute que cela se fait, philosophiquement parlant, par et dans la raison¹ ».

Loin de l'argument d'autorité de la philosophie moderne, la raison est relation, comme le Logos « en qui tout a été fait », nous dit le Prologue de l'évangile de Jean. Car toute création est relation. Le livre de la Genèse ne présente-t-il pas la création comme une suite de séparations réunies par la vision divine : le sec est distingué de l'humide, le végétal de l'animal, la femme de l'homme... ? Autant de distinctions nécessaires pour penser la relation.

Des champs relationnels divisés

Dans ce contexte philosophique où la raison n'est pas une chose mais une relation, la personne se présente comme un individu en relations, dans un monde complexe où se manifestent de multiples cohérences. La complexité, où plusieurs logiques contradictoires coïncident dans la même situation, définit assez bien la personne humaine, à tel point que s'applique à la personne ce que le poète Paul Valéry disait de la vie : « Une incohérence qui fonctionne et un désordre qui agit. » La personne primitive, le personnage qui joue son rôle sur la scène sociale, est susceptible d'adopter plusieurs

1. WEIL Eric, *Philosophie morale*, Paris, Vrin, 1961.

points de vue exclusifs, car elle appartient à plusieurs systèmes relationnels à la fois. Elle est mère ou père, mais en même temps citoyenne ou citoyen de tel pays qui fait lui-même partie de telle fédération d'États ou de telle communauté internationale; elle est salariée ou membre de telle association professionnelle, adhère à tel mouvement syndical ou religieux, et cela tout à la fois. La personne doit revêtir ainsi plusieurs costumes; et son autonomie fait jouer plusieurs décors. Serait-elle seule au monde, elle aurait encore à choisir entre des logiques inconciliables, entre le court terme et la longue échéance, entre l'espérance de gain et la sécurité, entre la confiance et la défiance. Mais à aucun moment elle ne peut trouver en dehors d'elle-même le diktat qui lui épargnerait le risque de choisir le système relationnel qui lui permettra d'agir en raison.

L'expérience existentielle de la personne s'inscrit en faux contre l'idée d'un monde transparent, définitivement réconcilié dans une Raison déposée dans l'individu qui, rassemblant tout en elle, transcenderait les événements de l'histoire. La complexité de la personne s'expérimente comme des histoires entremêlées vécues par le même individu. Situation pénible! D'où la tentation d'en sortir en cédant au formalisme des valeurs qui se soumet aux principes, ou bien au sensualisme des sentiments qui se soumet aux passions, ou bien encore au fantasme politique qui se soumet aux programmes planifiés. Cette trilogie rejoint celle que déclinaient jadis les théologiens moralistes qui discernaient le danger de l'inhumain derrière les trois *libidos* classiques: désir de savoir ce qui est inconnaissable, appétit de jouissance, volonté de puissance. Ces trois *libidos* sont autant de motivations légitimes qui forment le moteur des relations humaines, mais qui se retournent contre l'humanité dès qu'elles sont prises pour la finalité de l'existence; elles pourraient se résumer dans l'identification de l'individu à la mécanique du monde, tout à la fois outil de progrès et danger. Dans cette réduction à la mécanique, Jean-Paul Sartre voyait l'archétype de l'inhumain. Car « l'inhumain, c'est simplement... le mécanique² ».

Dépasser le formalisme des valeurs

Ce qui distingue le règne humain du règne animal, végétal ou minéral, ce sont ses valeurs d'honnêteté, de fidélité, et d'amitié, versants positifs des trois interdits fondamentaux repérés par tous les

2. SARTRE Jean-Paul, *Situation 1*, 1943.

anthropologues : interdit du mensonge, interdit de l'inceste et interdit de la violence. À l'intérieur du règne humain, les civilisations se distinguent à leur tour par des valeurs spécifiques : les sédentaires se soumettent au rythme du cosmos, les marchandes aux règles de l'échange. Selon l'environnement qu'elles se sont ménagé, les civilisations agropastorales se distinguent des civilisations des chasseurs et des civilisations commerçantes. L'environnement hostile met en lumière les valeurs de compassion et de solidarité, un environnement plus clément fait reluire les valeurs de tolérance, de respect mutuel, de liberté, de dignité. Innombrables sont les valeurs affichées. La civilité a vu naître en son sein la légitimité contre-distinguée de la légalité, la sincérité face à la politesse, l'authenticité aussi bien que l'honnêteté, la sécurité, la probité et la subsidiarité. Les civilisations dominées par les valeurs économiques mettent en avant l'utilité, l'efficacité, la créativité, l'initiative...

Chacune de ces valeurs appelle la critique formulée par Vilfredo Pareto concernant l'utilité :

N'en déplaise aux humanitarismes et aux positivistes, une société déterminée exclusivement par la « raison » n'existe pas et ne peut pas exister ; et cela, non parce que les « préjugés » des hommes les empêchent de suivre les enseignements de la « raison », mais parce que les données du problème que l'on veut résoudre par le raisonnement logico-expérimental font défaut. Ici apparaît de nouveau l'indétermination de la notion d'utilité, indétermination que nous avons rencontrée déjà lorsque nous avons voulu définir l'utilité. Les notions que les différents individus ont au sujet de ce qui est bien pour eux-mêmes ou pour autrui sont essentiellement hétérogènes, et il n'y a pas moyen de les réduire à l'unité³.

Bref les valeurs ne peuvent pas se comparer entre les individus ; ni même, reflet de la complexité de la personne, entre les différents moments et situations du même individu. La formule de Jankélévitch : « Le ciel des valeurs est un ciel déchiré⁴ » traduit en termes poétiques le bon sens populaire : des goûts et des couleurs, il ne faut pas discuter, y compris lorsqu'ils se traduisent par des contradictions chez le même individu. Comme disait Jeremy Bentham : « Nul autre que l'individu ne peut lui mesurer ses plaisirs et ses peines⁵. » Les valeurs traduisent autant la subjectivité du décideur que les références communes qui lui permettent de se justifier

3. PARETO Vilfredo, *Traité de sociologie générale*, Paris, Droz, 1968.

4. JANKÉLÉVITCH Wladimir, *Le pur et l'impur*, Paris, Flammarion, 1960.

5. BENTHAM Jeremy, *Déontologie*, posthume, 1834.

aux yeux d'autrui par des arguments raisonnables. La complexité des valeurs se joue donc à l'interface qui fait communiquer la subjectivité du choix individuel et l'objectivité sociale.

La violence de l'idéologie

La contradiction des valeurs est l'une des trois dimensions – celle du savoir – de la complexité vécue par la personne. L'ignorer conduit à des postures idéologiques, sources de violence pour soi-même et pour les autres. Ainsi les décisions prises au nom de principes déconnectés de toute réalité historique font entrer dans un lit de Procuste les personnes réelles. Je ne vous en veux pas à vous en particulier, semble dire ce moraliste, mais je vous contrains, au nom de principes généraux, à vous défaire de vos aspirations singulières. Cette application de la règle inaccessible aux situations particulières reste étrangère à l'intelligence concrète où Aristote plaçait la première des vertus, la vertu de prudence. Elle nourrit en outre la violence car elle fait violence aux personnes toujours empêtrées dans des histoires particulières. Se situant hors du temps, elle est inhumaine et immorale dans la mesure même où la vie humaine et la morale se vivent non pas dans le monde idéal où tout est parfaitement transparent et cohérent, mais dans le monde historique réel pétri des contradictions personnelles et sociales. Loyola, dans une célèbre contemplation de ses *Exercices spirituels*, la contemplation dite « des deux étendards », souligne, peut-être sans le vouloir, combien l'ennemi de la nature humaine est systématique dans ses mots d'ordre, alors que le Christ se présente comme attentif à la singularité de chacun dans le respect de la loi.

Pour résister au formalisme des valeurs, il suffirait, selon la théorie, de s'ouvrir à une forme d'altérité, quelle que soit la valeur affichée. Et, pour s'ouvrir à l'altérité, porter immédiatement la question plus loin : utile, authentique, respectueux, libre, efficace oui, d'accord, mais pour qui ? Et pour quand ?

La valeur, ce qui donne sens à un coût

Plus radicalement encore, le formalisme des valeurs est vaincu par l'évocation du coût caché sous toute valeur. Se poser la question : qui supportera le coût de cette valeur ? permet de voir si l'ordre sous-jacent à cette valeur « vaut le coût ». La valeur retrouve ainsi tout son poids ; car, hors du formalisme autojustificateur, la valeur n'est rien d'autre que ce qui donne sens à un coût. Utile, authentique, respectueux, libre, efficace... oui, mais à quel prix pour qui et

pour quand? Cette interrogation renoue avec la signification classique où le mot valeur était synonyme de courage, cette valeur qui « pour les âmes bien nées, n'attend pas le nombre des années » selon le vers du célèbre Corneille. Et qui dit courage, dit adversité. Cette adversité, qui déchire ce que peut avoir de reposant le formalisme, prend, dans le monde économique, la forme du coût. Les notions les plus classiques de la valeur économique gardent en effet la marque de cette négativité qui donne sa densité à la valeur : la valeur d'usage consonne avec ce qui se décompose pour répondre à un besoin ; la valeur d'échange désigne le prix à payer.

La valeur est passée de l'économie à la philosophie morale, dit-on, par le truchement de Nietzsche. En fait Nietzsche n'a pas influencé beaucoup ses contemporains ; et la valeur, sinon le mot, était connue depuis longtemps par les philosophes. Franz Brentano, maître de Husserl, utilise l'expression *valeur morale* en 1874 dans sa *Psychologie du point de vue empirique*, et Kant lui-même, dans le *Fondement de la métaphysique des mœurs* et dans sa *Critique de la raison pratique*. Avant eux, Platon et Plotin, désignant το αγαθον (le bien) comme étant la finalité, mettaient un doigt sur ce que la valeur a de problématique. Car ils avaient déjà compris ce que le philosophe Paul Ricœur rassemblait dans sa définition de l'éthique comme « visée » ou « désir » (d'une vie bonne, avec et pour les autres, dans le cadre d'institutions justes). Résister au formalisme des valeurs conduit à ne pas prendre l'objet « toujours obscur » pour le désir et à ne pas s'arrêter à l'image, à l'idole, dirait la théologie. Ce qui permet de maintenir ouverte une relation possible, comme celle qu'entretient le peintre avec son icône.

Surmonter les passions désordonnées

Quel est le meilleur moyen d'aller de Genève à Paris? Cette question toute simple cache une complexité qui fait intervenir plusieurs rationalités contradictoires. Le meilleur moyen est-il le moyen le moins cher – et encore faut-il se poser la question : le moins cher pour qui et pour quand? Pour moi? Pour mon entreprise? Pour la collectivité publique? Et laquelle? – Le meilleur moyen est-il le moyen le plus rapide? Est-ce le moyen le plus confortable? Le plus conforme aux injonctions de mon chef de service? Ou encore, le plus conforme à l'image que mon entourage me renvoie de moi-même? Interfèrent ici des logiques alternatives, logiques économiques, physiques, sociologiques, psychologiques, et d'autres encore, *ad nauseum*. Si le moyen le moins cher était en même temps

le plus rapide, le plus confortable, le plus conforme à ce qu'attend de moi mon milieu social, toutes les logiques coïncideraient, et la complexité disparaîtrait. Malheureusement la raison est plurielle, et la personne un nœud de relations dont les logiques ne coïncident pas. Du coup toute décision appelle au préalable un discernement qui porte sur les critères. Le discernement n'est en effet pas autre chose que le choix d'une logique particulière – économique, psychologique, religieuse, ou autres – parmi toutes les logiques possibles simultanément présentes.

L'intérêt n'est jamais « bien compris »

Quelle logique doit-elle l'emporter? La réponse spontanée évoque celle des logiques qui me laisse davantage satisfait, la logique de l'intérêt bien compris. Mais, comme les valeurs, les sentiments peuvent nourrir un autisme irraisonnable. La manière la plus simple d'*avoir* raison, c'est en effet d'écarter toute altérité, et donc toute relation, en s'enfermant dans l'intérêt immédiat de ses envies. Les amoureux sont seuls au monde, dit le proverbe. Leurs consciences ne leur reprochent rien. En dépit de cette expérience quasi universelle, la passion peut faire droit à la raison. En témoigne cet extrait d'article d'un conseiller en ressources humaines :

Quand votre décision commence à mûrir faites comme si vous aviez fait votre choix : dites-vous, je quitte Paris et je vais à Perpignan prendre le poste de directeur industriel qui m'est proposé. Et vivez avec cette idée. Portez-la en vous et observez ce qui se passe. Notez, là encore, les réactions qui remontent en vous, les éventuelles peurs ou hésitations, mais aussi l'enthousiasme, la volonté de relever un nouveau défi, de prendre des responsabilités plus larges. Si en vivant avec cette décision, vous vous sentez heureux, détendu, plein d'un « *fighting spirit* », il y a fort à parier que cette décision est la bonne. Si, au contraire, vous – et les autres – vous sentez inquiet, amer, triste, il faut sans doute tester l'autre hypothèse⁶!

Certes il ne suffit pas de se sentir « bien dans ses baskets » pour être sûr de prendre une bonne décision. Une saine inquiétude est parfois un gage de bonne décision. Inversement une euphorie peut cacher un piège que l'on ne veut pas envisager. Loyola parlerait ici des divers « esprits » qui agitent l'acteur. Le « bon esprit » provoque foi, espérance, charité, c'est-à-dire, si ces mots sont bien compris, un accueil joyeux de l'altérité, et s'inscrit donc dans le Logos divin. En revanche le « mauvais

6. SESBOUË Denis, *Le Figaro économie*, 4 janvier 1993.

esprit » enferme dans des sentiments tantôt agréables, tantôt inquiets, l'empêchant d'établir avec son environnement et avec autrui de saines relations qui restaureraient la personne dans son être raisonnable. C'est pourquoi, en prenant la précaution du discernement, les sentiments peuvent conduire au seuil de décisions rationnelles.

De la peur à la crainte

Pour vaincre la passion désordonnée, il convient de repérer quelle option provoque davantage de *fighting spirit*, comme dit l'auteur de l'article cité. C'est l'option qui provoque le sentiment de difficultés possibles. Un tel sentiment échappe à la naïveté d'un monde sans arêtes, sans aléas ni incertitudes. Sentir que « ça vaut le coup », c'est garder conscience qu'il faut s'attendre à recevoir des coups, qu'il faudra peut-être se battre, et que l'issue du combat reste, par définition, incertaine; en un mot, c'est reconnaître qu'existe une altérité. Ce qui laisse la porte ouverte à une relation possible.

L'option préférable ne germe plus ici, comme pour les valeurs, au moment où l'on envisage le coût, mais au moment où l'on entrevoit l'échec toujours possible. Cette perspective déchire le sentiment de plénitude où s'enferme l'intérêt immédiat. Il ne s'agit pas ici de prévention ou de prévoyance qui, dans l'éventualité d'un échec prévisible, vise à préparer une solution de remplacement. Le discernement qui fait droit à la complexité de la personne ne se confond pas davantage avec la tentative pour percer le brouillard qui cache l'avenir, en recherchant davantage d'informations; encore moins avec une manière d'imaginer le pire pour être certain de n'avoir que des bonnes surprises. « L'avenir n'est à personne, l'avenir est à Dieu, et chaque fois que l'heure sonne, tout ici-bas nous dit adieu! » disait Victor Hugo. Il s'agit donc de se laisser porter par une passion qui, surmontant la peur, accède à la crainte, c'est-à-dire – si cet oxymore pouvait avoir un sens – à la peur raisonnable. La peur enferme en soi-même (« Que va-t-il m'arriver? »), la crainte ouvre sur autrui; c'est la crainte de mal faire. « J'étais dans les ténèbres et en sûreté⁷ », dit saint Jean de la Croix.

7. Saint Jean de la Croix, *La montée du Carmel*, 1578-1587, deuxième strophe. Dans le commentaire de cette strophe, saint Jean de la Croix développe la dialectique étonnante des trois vertus théologiques rapportées aux trois « puissances de l'âme » : la foi est la « nuit » (c'est-à-dire le moteur caché, la motivation obscure) de l'intelligence, l'espérance celle de la mémoire, et l'amour celle de la volonté. Cette dialectique exprime assez bien, dans le vocabulaire théologique classique, la complexité humaine dans sa dynamique tendue entre la Grâce et la liberté; complexité de la personne qui passe sans cesse de la peur pour soi-même à la crainte de mal faire.

Vaincre le fantasme politique

La troisième manière de nier la complexité porte non plus sur le savoir ou sur la passion, mais sur la dimension politique de la personne. C'est le fantasme du pouvoir, présent déjà dans la définition classique : le pouvoir est la capacité d'obtenir d'autrui qu'il fasse quelque chose qu'il n'aurait pas fait sans la décision du décideur. Cette définition place l'initiative au centre du dispositif politique ; autrui y est réduit à l'obéissance.

L'incertitude pour autrui

Une autre définition, plus respectueuse de l'altérité, placerait autrui au centre. Le pouvoir serait alors défini comme la capacité de rendre incertain l'avenir d'autrui. Ce déplacement présente deux avantages. D'abord il resitue le pouvoir dans la durée, avec ce que cela comporte d'incertitude, échappant ainsi au syndrome du trouble psychiatrique où sombrent maints projets politiques lorsque le politicien campe dans un « tout est sûr », « tout est là », et se contente de résoudre les problèmes avec des mots. C'est la tentation du « il n'y a qu'à... » qui occulte l'altérité et s'interdit, du fait même, toute relation, ce qui est le propre du fantasme. Le second avantage apporté par une définition du pouvoir en terme d'incertitude pour autrui, consiste à resituer la vie politique dans son vrai lieu : la préparation d'un monde futur. Le pouvoir conçu en termes de producteur d'incertitudes interdit de réduire les projets politiques à des programmes, des « plans » qui n'ont jamais autant mérité leur nom qui évoque une *tabula rasa*, plate, d'où est absent tout relief et donc tout obstacle.

Signe de la complexité de la personne, le projet ne va jamais sans problème, c'est d'ailleurs le même mot, l'un en latin (*pro-jectus*), le second en grec (*pro-balein*), qui tous les deux signifient : jeter en avant, mettre devant. Pour vaincre le fantasme politique, il suffit de prendre au sérieux les obstacles, notamment les instances dont dépend la réalisation du projet politique. Accepter que l'heureuse issue de l'initiative politique dépende en partie d'événements incertains et de la bonne ou mauvaise volonté d'autrui, c'est non seulement une attitude intelligente – cette intelligence concrète fruit de la vertu de prudence – mais surtout c'est une attitude qui rend « capable de relations » la personne humaine dans son environnement social.

Le pouvoir vise l'intérêt général, l'autorité le bien commun

L'archétype de cette attitude est sans aucun doute celle de Jésus, dont l'Évangile nous dit: « Il parlait avec autorité, et non pas comme leurs scribes. » L'autorité, quand il ne s'agit pas simplement de l'autorité administrative qui n'est qu'une forme de pouvoir général, procède de l'imaginaire social. Autrui mise sur une parole qui lui semble procéder non pas de la volonté de puissance, dans le fantasme d'une imagination individuelle débridée, mais du souci du bien commun. Souci du bien commun, et non pas simplement souci de l'intérêt général. L'intérêt général relève en effet de la responsabilité – c'est-à-dire du pouvoir et du devoir – de l'organe dirigeant; il promeut les biens et services publics. En revanche le bien commun, à la manière de la paix, de la fraternité, de la sécurité, de l'hygiène publique, en un mot le développement humain, désigne le bien d'une communauté faite de personnes associées, et n'existe que dans l'engagement de chacun des membres. Paix, fraternité, sécurité, hygiène publique, développement humain sont impensables en dehors du consentement actif de toutes les personnes concernées.

L'autorité est, au sens littéral, ce qui augmente, ce qui fait croître le bien commun. Elle n'a rien du paternalisme auquel conduit l'aplatissement du bien commun sur l'intérêt général. Comme si la paix, la sécurité, la fraternité, l'hygiène publique, le développement humain pouvaient être assurés par le pouvoir des seuls services administratifs concernés. L'autorité qui « autorise » la personne dans sa complexité, vise nécessairement le bien commun au-delà de l'intérêt général; elle se garde de l'habitude dérive du jacobinisme centralisateur qui prétend savoir, mieux que les citoyens eux-mêmes, ce qui est bon pour eux, au nom d'une rationalité légitime, certes, mais toujours partielle. La volonté de puissance, réductrice de la complexité, se cache assez facilement sous l'attitude d'un pouvoir paternel bienveillant qui maintient les citoyens dans une situation de minorité, forme nouvelle de despotisme qui travaille volontiers au bonheur des citoyens « à condition d'en être l'unique agent et le seul arbitre », comme le dénonçait Alexis de Tocqueville dès 1835⁸. Selon le titre d'un livre récent, l'autorité est ce qui fait commencer, c'est le pouvoir de donner aux individus la capacité d'accéder aux relations personnalisantes⁹.

8. DE TOCQUEVILLE Alexis, *La démocratie en Amérique*, 1835.

9. REVAULT D'ALLONNES Myriam, *Le pouvoir des commencements. Essai sur l'autorité*, Paris, Seuil, 2006.

Pouvoir et dépendance en dialogue : la subsidiarité

La manière la plus simple de repousser le fantasme politique consiste à choisir des objectifs qui puissent prendre sens pour autrui, et qui comportent toujours le risque de ne pas être reçus. La formule évangélique évoquant le Christ « livré aux mains des hommes » traduit parfaitement la posture capable de vaincre la volonté de puissance. Car il n'est pas possible de se substituer à autrui pour désigner ce qui fait sens pour lui. Le sens est subjectif; il est de l'ordre des finalités qui motivent chacun selon des itinéraires toujours singuliers, et qu'il est impossible d'objectiver, tant il est vrai, comme disait Claude Bernard, qu'il n'y a de science – et donc de l'objectivable – que du général.

Vaincre la volonté de puissance pour restaurer la personne dans sa capacité de relations politiques, c'est identiquement mettre en œuvre le principe moral de subsidiarité. La subsidiarité, principe moral central de la doctrine sociale de l'Église catholique romaine, n'est pas un principe de gestion politique; il se présente comme le défi moral permanent de toute autorité désireuse d'échapper au fantasme politique. Issue de la philosophie politique allemande, la subsidiarité met en valeur l'échelon inférieur, celui qui est « assis dessous » (*sub-sedo*) qui reçoit les « sub/sides » et ne laisse l'échelon supérieur décider, dit le traité de Maastricht, « que si et dans la mesure où les objectifs de l'action envisagée ne peuvent pas être réalisés de manière suffisante par les États membres (l'échelon subordonné) et peuvent donc, en raison des dimensions ou des effets de l'action envisagée, être mieux réalisés au niveau communautaire (l'échelon supérieur)¹⁰ ». La subsidiarité n'est pas une solution; comme toutes les valeurs morales, elle est un défi; car elle suppose la bonne volonté de l'échelon supérieur. Défi surtout parce qu'elle se risque sur la liberté d'autrui.

Prenant conscience des multiples pouvoirs qui rendent incertaine la réussite de tout projet, la personne ressentira une parfaite quiétude face au projet qui se révélera comme le sien propre. Situation paradoxale qui conduit à écarter à la fois la passivité, comme si tout dépendait d'autrui ou des événements, et l'agressivité, comme si tout dépendait de soi et rien des circonstances extérieures. Léon Tolstoï, dans *Guerre et Paix*, esquisse une pareille posture paradoxale assumée par le personnage central, le général russe Koutousov. Contre les armées de Napoléon qui envahissent la Russie,

10. Union européenne, *Traité de Maastricht*, article 3 B.

Koutousov apparemment ne fait rien, comptant sur les promesses de la terre russe. En fait, il laisse à ses subordonnés suffisamment d'autonomie pour que chacun puisse s'adapter aux circonstances changeantes. Cette attitude n'est pas celle de la délégation de pouvoir qui détermine *a priori* les domaines de compétence de chacun, c'est une attitude active, attentive à encourager la réactivité des uns et des autres, attitude d'autant plus délicate qu'elle abandonne consciemment une partie du pouvoir, pour le bien commun.

Conclusion : pour une conception réaliste de la personne

La personne, comme individu raisonnable, est empêtrée dans une multitude de relations aux rationalités alternatives. La personne est complexe dans la mesure même où les diverses rationalités qui la traversent ne peuvent être toutes honorées en même temps. La personne est donc condamnée à choisir, c'est-à-dire à sacrifier des logiques légitimes. Ce discernement des critères d'action a toujours quelque chose d'insatisfaisant puisqu'en choisissant un point de vue qui donne cohérence à son action, elle privilégie une rationalité au détriment des autres. Cette croix est d'autant plus difficile à porter que le critère mis en valeur oriente l'action vers des compromis douloureux que ne saurait cacher le formalisme des grandes valeurs universelles, ni les grands sentiments, ni les grands projets politiques : l'utilité, l'intérêt, la démocratie, le respect des autres et de soi-même, la liberté, pour qui ? pour quand ? Les valeurs sont éclatées, les sentiments divergents et les pouvoirs fragmentés.

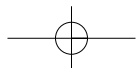
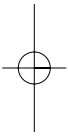
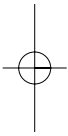
La complexité de la personne récuse la conception idéaliste de la vie humaine, qui ne laisse à l'individu qu'une vocation : incarner les grands principes, les grandes passions et les grands programmes politiques qui transcendent l'Histoire, et obéir aux règles édictées par l'autorité. Loin de l'idéalisme, une conception complexe de la personne apporte à l'individu un surcroît de dignité. Dans la conception idéaliste, l'individu ne jouait strictement aucun rôle essentiel ; qu'il obéisse ou non à l'idéal de la règle ne change rien à l'idéal qui demeure impassible, comme Dieu dans une théologie non chrétienne. En revanche, dans une conception complexe de la personne, chacun contribue, ou non, au bien commun : le choix opéré par chaque individu compte dans l'avènement de la personne humaine.

La théologie morale chrétienne de toujours a tiré en toute rigueur les conséquences stupéfiantes d'un tel réalisme du raisonnable

lorsque, dans la plus pure tradition thomiste, elle place l'autorité de la conscience personnelle éclairée, serait-elle une conscience erronée, au-dessus de l'autorité institutionnelle, émanerait-elle des plus hautes instances religieuses.

« Enseignement, aussi traditionnel que libérateur, trop ignoré », rappelait Mgr André Collini, archevêque de Toulouse : « Lorsque la conscience invinciblement erronée persiste dans son jugement après un examen suffisant et malgré des efforts convenables, non seulement elle n'est pas coupable, mais *nous avons le devoir de la suivre* (souligné par Mgr Collini). Elle peut jouer son rôle de règle de moralité. La force de son obligation ne lui vient pas de la loi qui ne peut agir dans cette hypothèse, mais de la volonté divine qui veut que nous suivions notre raison même quand, malgré nous, elle se trompe¹¹. »

11. COLLINI André, archevêque de Toulouse, commentant l'article « Conscience » de R. Brouillard dans *Catholicisme*, in *Foi et Vie de l'Église de Toulouse*, 22 mars 1987.



Dieu et le mal: réflexion anthropologique et théologique

Manfred DESELAERS

Introduction

Ce n'est pas seulement depuis Auschwitz que la question de la puissance du mal nous tourmente, la question de l'essence de l'homme et de sa relation au bien et à Dieu. Les réflexions suivantes portent sur la « place dans la vie » de « Dieu » et du « mal ». Elles s'appuient sur la philosophie d'Emmanuel Levinas qui part de celle d'Emmanuel Kant. Parmi d'autres pierres de touche essentielles de cette réflexion, on peut citer l'œuvre de Paul Ricœur sur la « Phénoménologie de la culpabilité », les réflexions de Sören Kierkegaard : « Sur la peur », « La maladie à mort », les recherches de Józef Tischner sur le drame humain, l'analyse de Bernhard Welte sur le mal dans l'œuvre de Thomas d'Aquin et les pensées de Karol Wojtyła. J'ai par ailleurs¹ exposé en détail les pensées que j'aimerais résumer sous une forme plus facilement lisible.

La structure du bien

Le mal est mal parce qu'il avilit ou détruit quelque chose de bien. Derrière tout mal transparaît aussi le bien à travers lequel le mal se découvre en tant que tel. Le bien est également précédent au mal. C'est sur cette priorité du bien par rapport au mal que se fonde le message biblique. Au début, il y a la bonté de Dieu dont la création porte l'empreinte : « Dieu vit tout ce qu'il avait fait et le trouva bon. » Dans la première partie de ce texte, nous essaierons de restituer

1. DESELAERS Manfred, « *Und Sie hatten nie Gewissensbisse?* » : *Die Biographie von Rudolf Höss, Kommandant von Auschwitz, und die Frage nach seiner Verantwortung vor Gott und den Menschen* (« Et vous n'aviez jamais eu mauvaise conscience? », la biographie de Rudolf Höss, commandant d'Auschwitz, et la question de sa responsabilité devant Dieu et les hommes). 2., neubearbeitete Auflage, Leipzig: Benno-Verl., 2001.

l'image de la bonté originelle de l'homme. Ensuite, nous poserons la question de la déchéance du bien, de la structure du mal et finalement de la possibilité d'un rétablissement.

L'appel à l'amour

Quelqu'un ne peut dire « je » que lorsqu'on s'adresse à lui et qu'il donne une réponse. Avant d'être quoi que ce soit, l'homme est une « susceptibilité pré-originale² » qui lui permet de percevoir l'appel qui donne un sens à sa vie. La mère lui transmet ce message : « C'est bon que tu sois là. Ce monde veut que tu sois là. » Cela sonne comme une promesse pour l'avenir. Cette *maternité* est une dimension fondamentale de toute relation interhumaine. Elle signifie la reconnaissance de la personne, l'établissement de la liberté et l'ouverture à l'avenir.

C'est un élément essentiel de l'amour que de donner tout de suite un contenu à la liberté qu'il institue. L'amour veut l'amour en tant que réponse libre, qui provienne du cœur de l'autre. Amour ne signifie pas seulement approbation mais aussi *appel*. De même que la maternité peut être une sorte de prototype de l'amour, qui porte et donne la vie, l'amour tel qu'il est déclenché par une rencontre érotique, peut servir de prototype à l'amour en tant qu'appel à l'abandon de soi.

Dans cet amour, je reçois mon identité en tant qu'être « avec l'autre » et « pour l'autre ». Cette détermination extérieure ne détourne pourtant pas de soi-même. En répondant à la demande d'amour de celui qui en est le destinataire, je fais l'expérience d'un amour croissant, d'une dépendance humainement toujours plus satisfaisante. Tout en ayant la possibilité, car l'amour n'asservit pas mais libère, je n'ai pas la volonté de me détourner d'un tel amour. Ce qui ne me serait même pas venu à l'idée, représente en fait le bonheur de ma vie, car la volonté humaine est toujours orientée vers le bien. La relation avec l'autre a une caractéristique décisive : elle ne s'achève jamais. Lorsqu'il ou elle me regarde, quelque chose s'adresse à moi qui vient de l'autre côté de l'apparence extérieure, d'une dimension de l'infini. Je ne peux jamais savoir où j'en suis avec l'autre. Je ne peux que faire *confiance*.

2. LEVINAS Emmanuel, *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, 1972, p. 75.

Le monde du « il y a »

Ce qui peut m'atteindre de la part de l'autre, et ce que je peux avoir est son *expression*. Ce que je peux seulement transmettre à l'autre, ce que je peux lui donner est mon expression. L'expression prend forme entre nous ; entre moi de ce côté, et l'autre de l'autre côté ; dans la mesure où le monde qui nous sépare devient le vecteur de nos messages. Lorsque j'offre à l'autre un bouquet de roses, je lui en dis infiniment plus que ce que je pourrais décrire par des mots. Lorsque je caresse le corps de l'être aimé, je caresse plus que son corps, c'est son être tout entier en ce qu'il est l'expression de la vérité de l'autre qui existe au-delà de la réalité tangible. Et pourtant, rencontre et amour ne sont pas possibles autrement que par ces manifestations extérieures d'affection. Seul l'amour incarné est amour, seul l'amour peut parvenir à l'autre dans sa grâce miséricordieuse et donner de la joie. Les fleurs sont mises dans un vase, le baiser s'applique sur la peau, mais l'essentiel est dans le cœur. Le visage, l'être tout entier, ne sont que le reflet de l'autre. Tout ce qui existe entre nous, et qui a par conséquent un caractère *kérygmatisque*, est interprété en fonction de sa signification pour notre relation. Tout ce qui est entre nous est appelé à devenir un don dans le devenir de l'amour.

Le temps de l'amour est essentiellement temps du travail. Pour faire le bien de l'autre, je projette sur le monde un avenir commun. Mon être – au monde – est concrètement déterminé par les objectifs vers lesquels je me trouve engagé. Mon *caractère* est déterminé par l'empreinte que je porte depuis ma naissance et par l'histoire dont je suis le résultat. Ces spécifications limitent mes possibilités humaines mais pas ma liberté à laquelle elle ne fait qu'attribuer un contexte. Les traits du visage de l'autre, qui m'appelle dans ma situation donnée, deviennent les caractéristiques déterminantes de ma liberté. Tout comme l'amour ne peut exister qu'incarné, les anticipations qui me font agir prennent corps et avec elles l'aspiration à des réalisations concrètes, susceptibles de s'exprimer de diverses façons et de prendre des significations infinies. C'est pourquoi toute image concrète du bonheur est transitoire, appelant à un dépassement. Elle est comme un *symbole*, une semonce.

Le lieu dans l'homme, où se rejoignent l'un et l'autre côté de la relation, où se retrouvent l'étroitesse du caractère et la largesse de l'intention, est le *cœur insatisfait*. Le cœur est toujours insatisfait car il vit de réponses qui dépendent de réalisations concrètes bientôt dépassées. Dans le *dialogue*, j'offre le monde à l'autre et lui demande

s'il l'accepte. Cette position n'est pas encore le don de mon monde. Je ne fais qu'offrir ce qui est décrit en mots et me tiens moi-même encore en retrait. Le sens de la situation consiste précisément à mettre celle-ci en question, à ouvrir le débat et finalement à se mettre d'accord sur une compréhension nouvelle. La signification de la réalité est fonction du réseau de relations évoqué par mon discours. C'est ainsi que naît la réflexion, l'organisation de l'espace et du temps, la mémoire de l'histoire et, finalement la philosophie comme fruit du discours, comme *sagesse de l'amour*. Aussi la vraie philosophie n'est-elle pas possible sans le bien. La lumière qui pour moi éclaire le monde et lui donne un sens, ne luit que dans le don de soi, en réponse à un appel. *L'éthique est la première philosophie*³.

La vie commune en société

Je trouve donc ma position et ma place dans la société en fonction de l'autre. De là vient aussi le désir d'être vu au regard de l'autre et de se voir assigner un devoir de vie qui établisse mon lien avec la société. Mais comment puis-je dégager une orientation univoque pour ma vie d'une pluralité de rencontres? Je ne peux tout mettre sur le même plan. Un lieu, une personne ou groupe de personnes, représenteront à eux seuls le prochain défi que je dois relever au nom de l'amour. Ma conscience recherche la plus pressante parmi toutes les sollicitations, celle où se rejoignent toutes les autres. Mais l'éthique qui s'applique ici n'est-elle pas celle d'une clique? Peut-il seulement exister quelque chose comme un esprit de justice opposable à *l'humanité* tout entière? *L'impératif catégorique* (Kant) me demande « d'agir de manière à reconnaître l'humanité en ta personne de même qu'en toute autre personne, en tant que fin et jamais en tant que moyen⁴ ». Une connaissance *a priori* d'une moralité de cet ordre appartient à l'expérience même de l'humanité. Levinas voit dans la *langue* un accès à l'humanité. Toutes les langues parlées historiquement par les peuples comportent la même façon fondamentale d'aborder la réalité, la même méta-connaissance, à partir de laquelle elles thématisent et organisent la diversité. C'est pourquoi toutes les langues peuvent être traduites les unes vers les autres. Aussi une parenté s'exprime-t-elle à travers toutes les langues⁵.

3. Voir à ce sujet LEVINAS, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, Nijhoff, 1961, p. 18, 175, 281.

4. KANT Emmanuel, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, BA 67, Weischedel IV, p. 61.

5. Voir LEVINAS, *Totalité et infini*, p. 189.

La réponse que l'amour suscite est l'activité qui donne forme au monde. Le travail humain peut, selon Ricœur, être vu comme « une entreprise rationnellement organisée de lutte contre la nature⁶ ». Chaque groupe social s'organise toujours au sens le plus large comme partie intégrante d'un « nous », d'une communauté, et comme élément d'une œuvre collective, comme *une camaraderie dans la lutte pour une idée*. Dans les structures les plus grandes, un homme ou un groupe s'appuie toujours sur la force de travail d'un autre. Cette structure politique du pouvoir laisse son empreinte sur l'ensemble des formes commerciales, économiques et communautaires de la société. L'autorité n'est pas mauvaise en soi. « Le commandement est une différenciation nécessaire entre les hommes⁷. »

La dimension divine

En pensant à cette responsabilité originelle fondatrice, le mot « Dieu » vient à l'esprit. Dieu ne se rencontre pas immédiatement, comme rencontre isolée à côté des autres, mais seulement caché dans l'amour, comme fondement le plus profond de celui-ci. C'est en me tournant vers des hommes concrets que m'atteint un appel, dont la force et le caractère absolu sont tels que, comme le dit Levinas, « on me cherche dans les espaces intersidéraux⁸ ». À l'origine de cet appel, invisible à l'arrière-plan, se tient comme un Tiers absent. Aussi n'enlève-t-il « Il » rien à l'attention portée à la rencontre avec les hommes concrets, mais oriente-t-il au contraire tout mon amour vers ceux-ci. Dieu n'apparaît pas dans le monde, autrement que comme indice, comme appel à l'amour, comme signification première et dernière, qui ne se découvre qu'à travers la réponse que représente ma vie. Si tant est que le *mot Dieu* ait un sens dans notre langue, ce ne peut être qu'en *lieu et place* de ce mystère insaisissable, un mot qui évoque l'ouverture et le rappel du monde. *Lorsqu'il sera question de Dieu en ce sens dans la suite du texte, je l'abrègerai le plus souvent « D'eu », pour exprimer ce renvoi au mystère.*

Le *sens commun du monde* est donné par *l'univocité de l'amour*. Tout ce qui est ne prend son sens que par lui et porte sa trace. « Dieu vit tout ce qu'il avait fait et le trouva bon » (Gn 1, 31). On retrouve

6. RICŒUR Paul, *Philosophie de la volonté II, Finitude et culpabilité*, livre I, L'homme faible, Paris, Aubier, 1988, p. 132.

7. RICŒUR, *ibid.*, p. 134.

8. LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Nijhoff, 1978, p. 147.

ici l'enseignement de Thomas d'Aquin sur l'orientation intérieure de tous les êtres vers le bien⁹. La dureté de la pierre, la spontanéité de l'animal, la volonté capable de discernement de l'homme, tous ont pour principe intérieur l'aspiration à l'unité du bien, tous reflètent l'aspiration vers D'eu. L'attention est orientée vers ce qui correspond à l'amour de D'eu, comme Simone Weil l'a écrit¹⁰. Il n'y a à l'origine aucune séparation entre ce qui tombe sous le sens, le monde de l'être, et la relation avec D'eu. Aussi le contact avec la nature peut-il devenir une expérience religieuse. Parce que la réalité concrète est le chemin vers l'autre côté, celle-ci est, et restera toujours porteuse de promesses « divines » ; la relation avec ce qui existe décide de la totalité de mon bonheur. Ce qui est déterminant pour la relation avec D'eu n'est pas la relation aux choses, mais aux autres hommes où toutes choses trouvent leur place. Je suis concerné par tout ce qui s'adresse aux autres hommes, révélateur d'une paternité nous faisant tous frères et sœurs. Je me trouve aussi parmi ceux qui sont appelés à faire partie d'une famille à la dimension du monde. L'ordre moral constitué par la vie commune est dès lors un *ordre religieux*.

La déchéance du bien

Le mal existe

Une machine, un ordinateur ou encore un animal ne peuvent pas être méchants, même lorsqu'ils sont dangereux, car ils ne peuvent avoir aucune distance critique par rapport à leur propre comportement. Au contraire de cet acte « mauvais » dans l'ordre *physique*, un « mal » moral¹¹ est le fait de la *liberté* de l'homme. Aussi un comportement n'est-il un mal qu'en tant qu'il est voulu comme contraire au bien. Mais qu'il en va ainsi ne peut être constaté de l'extérieur. Seule la reconnaissance de la faute démontre que la douleur infligée à l'autre par un acte n'est pas seulement une faute, une erreur ou une

9. Voir *De Veritate*, Quaestio XXII.

10. Voir WEIL Simone, *Réflexion sur le bon usage des études scolaires en vue de l'amour de Dieu*. En attente de Dieu, Paris, La Colombe, 1950.

11. La distinction entre le concept général de « mal » (Übel) et le « mal » (Böse) éthique spécifique est moins clair dans d'autres langues qu'en allemand. Le problème du mal recouvre l'un et l'autre concepts. Il en va de même pour les différents termes hébraïques et grecs. Le concept de « péché » (Sünde) a explicitement un sens religieux. Tous ces termes ont en commun la référence à une menace pour la vie. Voir article « Le mal » (das Böse), in *Theologische Realenzyklopädie*, VII (1981), p. 9.

conséquence désagréable, mais résulte d'un mauvais usage de la liberté, d'une culpabilité morale. Être méchant signifie ne pas être à la hauteur de la responsabilité à laquelle nous sommes appelés. Agir de façon contraire à l'amour. Ne pas partager le pain. Le mal est dialogique: il se joue entre personnes, est violation d'un engagement, rupture d'une promesse. Le bien est fidélité¹². Comme toutes les responsabilités particulières dans la vie d'un homme se rejoignent dans une responsabilité originelle, la réalité du mal se concentre dans le refus de dire oui à cette relation fondamentale. Méchant est l'homme qui ne répond pas à l'appel le plus profond à l'intérieur de lui-même, qui ne voue pas sa vie aux autres et à l'humanité. Nous pourrions dire précisément: méchant est l'homme qui n'aime pas D'eu. Il y va aussi d'une option initiale convenable au cœur de l'homme qui, à travers elle, décide librement de l'orientation fondamentale de sa vie.

Dans cette option fondamentale, l'homme ne peut pourtant vouloir le mal en tant que mal. Il ne peut pas se libérer de sa prédisposition au bien. Aussi n'est-il possible de se détourner de D'eu que lorsque apparaît une *idole* qui devient le but de toutes les aspirations. Une telle chose est possible parce que l'homme est créé en tant qu'« infinitude finie », en tant qu'entité appelée à expérimenter sa vocation infinie en effectuant des pas finis. L'existence humaine est déterminée par une situation apparemment paradoxale: comme il y va pour elle de D'eu, elle peut être libre dans son lien avec l'être fini, et parce qu'elle est liée à l'être fini, elle peut se libérer de D'eu.

L'aliénation de D'eu

L'amour signifie le don de soi à l'autre sur la base de la confiance. Le non à D'eu est *crainte mortelle devant l'amour*, de peur que l'identité du je ne soit anéantie, de peur qu'aucune résurrection ne suive la mort. Dans le non à D'eu, il y a le manque de confiance dans la promesse.

Pourquoi?

J'ai besoin d'approbation et d'acceptation comme de pain quotidien, au vrai sens du mot. Mais je ne reçois pas toujours cette approbation. Que le oui à l'amour se fasse attendre n'est pas simplement vécu comme une « absence », mais plutôt comme un refus, un *non* qui m'est destiné. L'autre ne me veut pas. Je n'ai pas de place dans

12. Voir TISCHNER Józef, *Filozofia Dramatu*, Paris, Éditions du Dialogue, 1990, p. 204.

son monde, du moins pas comme je suis. Il en va comme d'une atteinte potentiellement mortelle dont la seule raison, avant toute culpabilité, est le seul fait de mon existence. Il s'agit de *l'expérience du désaveu* de la promesse originelle de la vie, celle-là même qui m'a été faite par l'acte créateur m'ayant mis sur mon chemin. Du fait de cette puissance divine, les relations interpersonnelles sont l'élément le plus décisif de la vie d'un homme. De là naît tout le bien et aussi tout le mal.

La confiance en D'eu ne se trouve-t-elle pas nécessairement altérée? Le cri: « Mon Dieu, pourquoi¹³... », qui évoque cette expérience radicale de la douleur, témoigne du caractère personnel relationnel du mal tel qu'il est vécu, de toute expérience du mal comme procédant du néant et du vide. La peur est saisie de crainte devant D'eu qui est contre moi et qui me menace avec le néant, l'anéantissement. Lorsque l'autre me tue en ce sens, alors il me tue d'une certaine manière au nom de D'eu. Il tue ma confiance en D'eu. Il détruit les fondements de mon espérance et de mon assurance, parce qu'il rend mensongère la promesse liée à l'acte fondateur de la « maternité ». La principale question de la Théodicée n'est pas celle de l'existence de D'eu, mais bien la suivante: comment en arrives-tu à penser que D'eu puisse n'être que bon?

Avec la peur qui prend racine s'en va aussi la tranquillité intérieure. Comme pour celui qui se noie, la seule alternative est de couler dans le désespoir ou de chercher désespérément un point d'appui. Souvent les deux choses vont ensemble. L'incertitude existentielle est, dans la règle, réprimée et recouverte d'une apparente sûreté de soi, celle qu'offre l'être fini, où l'on trouve refuge. Mais sous cette surface la substance est rongée par la peur et détermine secrètement toutes les attitudes. D'où un déséquilibre dans l'homme, un désespoir que Kierkegaard appelle la « maladie de mort ». *Je ne peux pas vouloir ne pas être*. Le désespéré désespère de lui-même en tant que non aimé. C'est à ce stade que la mort comme force d'anéantissement du je vient à jouer son rôle. Cette vulnérabilité est à l'origine ce qui pousse un homme à se détourner de D'eu et à se réfugier auprès d'une idole.

Pourtant, il n'est pas clair que Dieu n'est pas bon. Il y a encore une autre réminiscence, qui renvoie au bien originel. C'est sur cette base et sur la base d'autres expériences, qui confirment le bien

13. Dans le psaume 22, « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné », verset 2, l'éloignement de Dieu est vécu dans la réminiscence avec le lien maternel.

originel, que je vis. Avant le désespoir, il y a donc la déstabilisation. De là provient une alternative à la confiance fondamentale. La liberté est à la base : que je *puisse* me décider contre Dieu ou pour Dieu. Ainsi le péché est aussi un acte libre. Toute culpabilité est une implication dans une situation : elle ne part jamais de rien et pourtant elle est sans aucun doute relative à une responsabilité, ce pourquoi elle peut être désignée comme culpabilité. Dans la Bible, le « cœur » se réfère au plus profond de la personne, à son point central, pas seulement aux sentiments mais aussi à la volonté libre comme siège du bien et du mal. C'est dans le cœur que l'appel à l'amour est refusé, et c'est dans le cœur que D'eu est remplacé par une idole.

À ce niveau, il n'y a *pas de place pour l'agnosticisme* car en regard de mon attitude envers la vie, ma décision est déjà prise. La position fondamentale de la conscience est donc celle-ci : écoutes-tu la voix de ton cœur qui te relie à l'amour ? La rupture avec D'eu a le caractère personnel d'une décision contre Dieu, avant de déboucher sur la structure impersonnelle de l'oubli de D'eu. L'éloignement de l'espace où se rencontre D'eu fait apparaître cet espace comme froid et vide. Celui-ci perd tout son sens et finit par ne plus « rien » signifier. Alors D'eu est mort pour mon monde. L'accoutumance à l'attitude fondamentale correspondante conduit aussi durablement à ne plus entendre l'appel de ce qui est tout autre dans sa radicalité. D'où l'instauration d'une vie qui se positionne dans un espace dénué d'amour, où l'autre a perdu son secret.

La structure du mal

Dès lors, l'homme cherche dans le monde fini le point d'appui infini à sa vie et ne peut le trouver. Il en découle un rapport à la réalité, une structure du mal qui se développe selon sa propre dynamique et modifie fondamentalement la situation existentielle de l'homme.

L'idole fondamentale de l'ÊTRE

Lorsque la confiance fondamentale est perdue, assurer sa propre existence dans le domaine du fini devient la préoccupation essentielle de l'homme. J'attends désormais des choses qu'elles me procurent l'approbation que je n'attends plus de « l'autre côté ». Ce n'est pas l'être en lui-même qui est mauvais, mais l'attitude existentielle qui en fait un absolu intérieur. Alors que la structure fondamentale du mal est essentiellement faite de la recherche anxieuse

d'un point d'appui pour fuir la mort, le « sauvetage » doit au moins offrir une sorte d'apaisement. Mais je ne peux pas fuir la mort. Je ne peux que l'occulter ou me tromper moi-même sur sa nature réelle. Le paradoxe est complet : par ce mensonge, la mort vient au monde. Si l'ÊTRE auquel je m'accroche maintenant est périssable, alors la pérennité de l'amour ne peut se trouver que « de l'autre côté » de l'ÊTRE.

Maître et serviteur

La place de l'amour est prise par la relation entre maître et serviteur. Le maître a pouvoir sur le serviteur, parce qu'il lui fournit les nécessités de l'existence : pain, eau, abri pour la nuit... L'intérêt du maître est d'assurer et de justifier sa propre existence. Il ne s'agit pas d'une relation d'égal à égal, mais de la subordination du serviteur au cadre de référence du maître. Comme serviteur, l'homme perd sa dignité et sa liberté essentielle.

Il en va de même de la *relation érotique*. Elle est impensable sans l'impulsion et l'attraction de la sensualité. Mais elle est également impensable sans la subordination de la sensualité à la responsabilité qui prend pour moi le visage de l'autre. Une relation érotique manquée signifie manquer à l'appel qui émane du mystère de l'autre. L'aspiration profonde à la reconnaissance absolue ne s'exprime plus dans la patience mais dans l'exigence. L'autre doit être là pour moi, parce que j'ai besoin de lui.

Lorsque je ne parviens ni à gagner l'autre qui entre dans mon monde ni à m'assurer de sa neutralité, c'est la *catastrophe*. Car je perds alors mon contrôle sur mon monde que je ne maîtrise plus. L'autre, parce qu'il n'est par essence pas intégrable, signifie la possibilité de la guerre avec toutes les conséquences potentiellement destructrices que cela comporte pour moi. Alors naît la *haine*. Je ne peux pas comprendre l'altérité de l'autre et il se soustrait à mon pouvoir, mais je peux tuer. La guerre est donc la façon d'interagir d'hommes arrêtés dans leur ÊTRE. La guerre vise à l'élimination de l'autre en tant qu'autre. D'après Levinas, la pensée occidentale porte la marque de cette prise de conscience : « L'art de prévoir et de gagner par tous les moyens la guerre ; la politique s'impose, dès lors, comme l'exercice même de la raison¹⁴. » Une telle façon de penser n'offre aucune échappatoire, aucun chemin vers la paix véritable. Elle reste intégralement prisonnière de la *logique de guerre* qui

14. LEVINAS, *Totalité et infini*, p. IX.

procède de l'opposition irréductible à l'autre. La paix qui peut s'instaurer dans ces conditions reste un enfant de la guerre.

La conscience « immanente » au système

La conception de la vie orientée vers l'ÊTRE fait apparaître un ordre idolâtre où je trouve mes repères et qui signifie tout pour moi. D'où la tendance irrépensible à la *totalité* et au totalitarisme. Dans cette nouvelle conception fonctionne une « conscience » immanente au système : est bon ce qui, comme le système, garantit mon ÊTRE et le maintient ; est *mauvais* ce qui lui porte atteinte.

« Vivre comme si D'eu n'existait pas » est une vie dont la relation avec la totalité de la réalité est rompue. L'autre côté est non seulement éliminé, mais le monde fini lui-même se rétrécit : une moitié de la réalité paraît menaçante et menace d'anéantissement, alors que l'autre moitié est porteuse de vie et d'avenir. Ce n'est plus le monde tout entier qui est une maison, seulement une partie, celle qui a quelque chose de concret à offrir. Le reste est hostile. Le méchant n'aime qu'à moitié. Mais ce n'est pas qu'il aimerait ne pas aimer du tout. Car à part lui-même, il aime sa femme, sa famille, ses amis, son peuple. Pas la totalité de la réalité. Il n'aime pas ses ennemis, il les hait. Dans la perspective de l'approbation intérieure, la négation de l'extérieur s'opère toujours avec « *bonne conscience* ». La référence à soi-même fait appel au *devoir* et exige le *sacrifice*. L'égoïsme effréné de l'individu doit ici se soumettre aux « valeurs supérieures » de la communauté.

La relation idolâtre à D'eu

L'idolâtrie est la *religion* qui, au lieu de répondre à l'appel de D'eu, qu'elle rencontre comme un appel à l'amour, se met au service de l'affirmation de soi. Il n'y a pas de Dieu qui encourage à l'égoïsme. Il apparaîtra pour ne pas rencontrer le vrai D'eu, pour ne pas devoir se perdre dans l'amour. Dans la vie du méchant, la relation avec D'eu, la responsabilité absolue, est détruite. Parce qu'elle en appelle à la responsabilité aussi pour « l'ennemi », celle-ci devient elle-même l'ennemi. L'enjeu est aussi de prendre le contrôle du dernier « lieu » de déstabilisation. Une telle religiosité est en vérité une « relation avec Dieu » comme si D'eu n'existait pas, donc également une religiosité athée.

Lorsque la relation avec D'eu n'est pas vécue dans l'amour ; et on ne peut la comprendre que dans le don de soi aimant à l'autre, celle-ci ne peut se penser que dans une prolongation de l'ÊTRE. De là

provient la représentation d'un « arrière-monde » derrière notre monde qui apparaît dans un infini négatif comme une projection et donc comme une confirmation des désirs intérieurs. La mort de ce D'eu pour l'époque moderne en est la conséquence. On cherche D'eu là où il n'est pas. Mais le fait de rester cantonné à l'intérieur de l'ÊTRE finit à long terme par susciter un « *retour des dieux mythiques*¹⁵ », une divinisation de l'ÊTRE non divin. L'idéologie nationale-socialiste en est un exemple.

La religion idolâtre se met au service du méchant, au service du combat contre l'ennemi. Cette entrée en service est décrite de manière impressionnante par Józef Tischner: « Voici l'homme au cœur duquel la réciprocité a été remplacée par la volonté de revanche. Il vient au temple convaincu qu'il est plus saint que ceux qui n'y viennent pas, et même plus saint que ceux qui se tiennent à ses côtés. Il se trouve ici pour lutter avec les autres hommes, avec la terre rebelle. Il croit qu'il faut puiser au lieu saint et à la source de puissance surnaturelle pour les utiliser au mieux dans le combat. La grâce que Dieu donne ici serait une variante de la puissance. La foi de cet homme en Dieu repose sur sa méfiance profonde par rapport aux autres hommes. Le lieu saint comme lieu de revanche se transforme en tribunal de damnation éternelle. Son autel n'est pas un autel de sacrifice, où l'homme s'offre à Dieu, mais le lieu de matérialisation des condamnations proférées à l'encontre d'autres hommes. Ici, l'homme donne naissance à ses propres "damnés". Il n'y a plus d'espace pour la rencontre¹⁶. »

Il reste à établir que le lien à l'amour est le critère absolu d'une religion sans idoles.

La prolifération destructrice du mal

Au lieu de confier à Dieu la préservation de mon identité, le monde entier est, dans la structure du mal, construit comme un mur de protection du cœur anxieux. Ainsi est mené un combat contre la réalité. De cette manière, une véritable communication interhumaine est impossible. L'homme devient profondément *solitaire*. Cela concerne aussi le domaine propre au monde intérieur. Il reste seul dans la « camaraderie » et parmi ses « camarades », parce qu'il se définit par rapport à une « cause commune », et non pas dans l'acceptation de son mystère transcendant. C'est valable aussi pour le

15. *Ibid.*, p. 165.

16. TISCHNER, Józef, *Filozofia Dramatu*, p. 201.

mariage dont « l'amour » du partenaire ne parvient pas à faire un point d'appui dans le monde. Cette solitude est *l'aliénation* fondamentale qui devient une maladie destructrice. L'ÊTRE ne peut combler la nostalgie métaphysique ; il est durablement privé de la recherche de la terre promise, par manque de reconnaissance de la personnalité intérieure. L'homme commence à comprendre qu'il n'est pas désiré en tant qu'homme. À mesure que se précise cette prise de conscience croît aussi la blessure d'être trahi. Le serviteur démasque son maître comme oppresseur et ennemi et le monde qui l'entoure prend une tonalité hostile. Le maître lui aussi, qui veut s'assurer de la docilité du serviteur par la séduction et la menace, est frustré, car il ne reçoit pas la reconnaissance de la personne libre, mais l'hypocrisie du domestique. La position de celui-ci est également bâtie sur le mensonge. Aussi, le serviteur devient-il lui aussi son ennemi. Maintenant, l'ennemi n'est plus seulement à l'extérieur de son monde, mais aussi à l'intérieur. Dans le monde idolâtre, personne ne peut devenir heureux, car de telles promesses illusoires relèvent du mensonge.

Plus je prends conscience du caractère moralement discutable de ma position, et plus la moralité des autres me devient insupportable. Car ils me font l'effet d'une accusation, qui apparaît déjà comme un jugement de damnation. C'est pourquoi, ils suscitent ma haine, ma haine aveugle, parce qu'ils me montrent quelque chose que je ne veux consciemment pas voir. La « bonne conscience » des méchants fuit la rencontre avec le bien : elle ne peut se mesurer à lui. « Ce qui est démoniaque est la peur devant le bien », écrit Kierkegaard¹⁷. Pour ne pas admettre que je suis sur la mauvaise voie, je cherche un *bouc émissaire*, qui me dispense de résoudre la contradiction intérieure avec les apparences. Le bouc émissaire me permet d'éviter la remise en question de mon monde. Aussi se renforce la dureté du cœur. L'homme se ferme toujours plus à l'appel de la réalité morale, tandis que croît sa violence à l'égard de celle-ci.

De là procède un *cercle vicieux* du mal. Car le mal a de lui-même tendance à se propager. Ainsi apparaît une impuissance morale qui caractérise le terrain sur lequel reposent nos décisions¹⁸. Sans m'appesantir ici sur la *doctrine catholique du péché originel*, j'aimerais pourtant

17. KIERKEGAARD Sören, *Der Begriff Angst* (le concept de peur), Düsseldorf, Diederichs, 1958, p. 144.

18. Voir Piet SCHOONENBERG, "Der Mensch in der Sünde", in *Mysterium Salutis, Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, Bd.2, Einsiedeln, Zürich, Köln, Bensing, 1978, p. 895.

souligner que ses propositions essentielles doivent être comprises sur cette base. Le péché originel déploie ses effets dans toute l'humanité, par la transmission d'une nature humaine privée de la sainteté et de la justice originelle. Et c'est pourquoi le péché originel est appelé « péché » de façon analogique : c'est un péché contracté et non pas commis¹⁹.

Rétablissement

La question se pose de la façon suivante : comment le bien peut-il avoir une chance ? Existe-t-il un « bien radical dans la nature humaine » ? Et peut-il prévaloir face à la puissance du mal ?

La revendication de D'eu

Le bien radical dans l'homme réside dans sa réactivité éthique, dans sa réceptivité aux exigences de la moralité. Celle-ci ne cesse jamais de rechercher l'identité véritable et d'émettre une protestation toujours renouvelée contre l'isolement totalitaire du fier « je ». Cette réactivité « première » représente un lien avec les autres hommes et avec D'eu. Je ne suis moi-même que dans ce lien, en dehors duquel je me sens incomplet. Cette dissonance est ressentie comme une *morsure de la conscience*. L'appel de l'autre se rappelle encore et toujours, exigeant une prise de position. Aussi la fausse « bonne conscience » de l'être, qui est en réalité mauvaise parce que meurtrière, n'a-t-elle pas le dernier mot. La conscience qui procède de l'autre démasque celle au service de l'ÊTRE et de son système. Elle se manifeste comme un reproche contre la bonne conscience. C'est sur cet arrière-plan que Levinas distingue la bonne et la mauvaise conscience²⁰.

La « bonne conscience » qui caractérise l'homme fermé à lui-même est « mauvaise conscience » pour celui qui est ouvert à l'autre.

Lorsque je rencontre un autre homme, que je le rencontre vraiment, que je parle avec lui et que je le regarde dans les yeux, il ne me laisse pas la possibilité de le diriger et de le dominer. Le regard de l'autre me tire du cercle-qui-est-autour-de-moi et me fait descendre du trône de ma propre souveraineté. À travers ce regard, qui est entré dans mon monde et que je ne peux oublier, tout change. Une

19. *Catéchisme de l'Église catholique*, 1993, 404.

20. Le mot français pour conscience traduit les mots allemands de « Gewissen » et « Bewusstsein ».

signification nouvelle se fait jour qui est plus profonde que l'ÊTRE et dans laquelle l'ÊTRE trouve finalement sa signification : l'amour. Le pain que je gardais seulement pour moi prend maintenant son sens dans le partage. Ce qui doit revenir à l'autre déclenche une incertitude existentielle. L'être auquel je m'accroche doit lâcher prise. Mais cela me rend profondément vulnérable. Seul peut aimer celui qui est vulnérable et qui n'a pas d'arrière-pensées. Seul celui qui est capable de quitter le monde peut aimer. Mais qui le peut ? Comment peut-on accepter l'autre lorsqu'il apporte la mort ? Le rétablissement vient de la rencontre aimante avec D'eu. Seul celui qui est capable de faire confiance à D'eu peut aimer. Mais comment trouver cette confiance ?

La manifestation de D'eu

La *révélation biblique* se pose d'emblée contre l'asservissement dans la structure du mal. Déjà le message de la Genèse, que la tradition du peuple d'Israël nous a transmis, est un miracle ; la bonté univoque du Créateur unique est présentée d'une manière différente de celle des mythologies et théologies d'autres peuples : « Dieu contempla tout ce qu'Il avait fait et vit que c'était très bon. » La défaite du mal, inscrite dans la responsabilité libre de l'être aimé et créé par D'eu, transparait comme le fil rouge de toute la révélation judéo-chrétienne. Le plus grand danger pour l'homme était constitué par ses idoles, et c'est pourquoi les « dix commandements » commencent avec l'interdiction sévère de l'idolâtrie (Ex 20, 3-6 ; Dt 5, 7-10). S'en tenir à Dieu est le seul fondement sur lequel la vie peut réussir. D'où l'injonction fondamentale : « Écoute Israël ! JHWH est notre Dieu et JHWH est unique. Aussi aimeras-tu le Seigneur, ton Dieu, de tout ton cœur, de toute ton âme, de toute ta force. » L'amour de D'eu en appelle par conséquent à la responsabilité envers l'autre. Jésus de Nazareth s'inscrit dans la ligne des commandements de l'Écriture : « Voici le second : Tu *aimeras ton prochain* comme toi-même. Il n'y a pas de commandement plus grand que ceux-là » (Mc 12, 31). Ce second commandement est à comprendre à la lumière de l'amour de Dieu absolu. « Aimez vos ennemis et priez pour vos persécuteurs, afin de devenir fils de votre Père qui est aux cieux, car il fait lever son soleil sur les méchants et sur les bons et tomber la pluie sur les justes et sur les injustes » (Mt 5, 44-45). Jésus a vécu cet amour jusqu'au sacrifice de sa vie sur la croix. La différence entre *l'imitation de Jésus* et le culte d'un chef devient claire : Jésus fait abstraction de lui-même jusqu'à la mort,

pour éveiller la confiance dans le Père et pour restaurer la confiance originelle dans la sagesse de la création. Dans un monde où cette confiance initiale est profondément atteinte, la rencontre avec la révélation qui, témoignant de manière historiquement concrète de l'amour divin dans le monde de l'ÊTRE, donne le courage de s'engager en faveur de l'amour, même au prix de la vie.

Conversion

En voulant répondre à D'eu, je prends conscience d'avoir souvent manqué à la loi. Dans ces manquements et non dans ma finitude réside une culpabilité infinie que je ne peux moi-même compenser. Car partout où j'ai manqué à un homme, je l'ai tué : il n'a pas de place dans mon monde. J'ai ainsi d'une certaine manière tué D'eu qui s'adressait à moi ; alors lui non plus n'a pas sa place dans mon monde. Selon mes propres critères, j'ai dès lors mérité ma damnation du point de vue des autres ; tel un meurtrier, je ne devrais pas exister. Le message de la Révélation, selon lequel D'eu ne condamne pas le pécheur, mais tourne malgré tout vers lui sa face *miséricordieuse*, est un message de libération authentique et d'accueil. L'amour que D'eu porte au pécheur est un amour qui souffre²¹. D'eu laisse d'une certaine manière le pécheur lui porter atteinte et le tuer et l'accueille pourtant. Il n'existe pas de péché que D'eu ne puisse remettre, pas de culpabilité qui rende le retour vers lui impossible. Lorsque ce retour est voulu, cette volonté est déjà un don de la grâce et atteste d'une réponse à l'amour qui seul rend possible le désir de conversion. Le retour dans la relation à D'eu signifie la fin du mensonge, un réalisme nouveau, le retour à une perception de la réalité qui m'appelle à la responsabilité absolue envers l'autre. Compris de cette façon, D'eu n'aliène pas l'homme. Au contraire, l'humanité de l'homme, qui se révèle à elle-même dans l'amour, s'en trouve renforcée.

Se détacher du soi et vivre pour l'autre est un processus douloureux. Ma vie devient un sacrifice pour l'autre. La vraie communication n'est possible que dans la mesure où je suis prêt à accepter et à supporter l'autre tel qu'il est, immaîtrisable. Je dois l'accepter dans son indigence, dans sa culpabilité aussi, même s'il me porte atteinte. Cette attitude débouche sur l'expiation pour l'autre. Dès lors que je ne fais pas qu'endurer ce que j'expérimente à travers l'autre mais

21. Voir LEVINAS, «De la prière sans demande. Note sur une modalité du judaïsme», *Les Études philosophiques*, n° 2, 1984, p. 163.

parviens à l'inscrire dans une relation positive, la souffrance à la place de l'autre le soulage. Tel qu'il est appelé à la sainteté, l'homme est aussi appelé – dans une certaine mesure contre sa volonté – à devenir un martyr pour l'amour dans le monde d'aujourd'hui. Le chemin du don de soi à l'autre est toujours parcouru en *l'absence de certitude*. Il y a dans la souffrance un surcroît d'absurdité qui échappe à la compréhension du monde intérieur. L'attitude fondamentale de l'homme aimant est faite de *patience* et de *prière*, d'attente de D'eu et de temps disponible pour le prochain.

Pour correspondre sans réserves à l'appel de Dieu, ma réponse devrait d'abord se soumettre à un impératif moral, se détacher de l'ÊTRE. Il y a tellement de vieilles habitudes, conscientes et inconscientes, qui contribuent à déterminer l'attitude, que la réponse à D'eu ne peut se manifester que par une grande nostalgie, une aspiration infinie, comme la perception d'une lumière lointaine sur un chemin cahoteux. La persévérance n'est donnée qu'à celui dont la voix s'élève avec force et au milieu de ses larmes, s'adressant à celui qui peut le libérer de la mort²². Et pourtant, le but n'est jamais tout à fait atteint. Même les « saints » doivent s'approprier « en vérité et non seulement par humilité » la demande de rémission des péchés du Notre Père, comme l'a affirmé le concile de Trente.

La civilisation de l'amour

À travers la prière comme « travail du cœur », « réparation des ruines de la création²³ » et vie nouvelle, la paix devient possible. Il existe dans notre vie commune au quotidien un fondement qui nous permet d'échapper à la logique du combat incessant pour l'espace vital. Dans la mesure où le mal peut se comprendre comme impossibilité du langage, parce qu'il rompt la relation avec l'autre, le bien s'affirme aussi dans la responsabilité et dans la force de la parole face à la souffrance. « La paix se produit comme cette aptitude à la parole. La vision eschatologique rompt la totalité des guerres et des empires où l'on ne parle pas²⁴. »

Il arrive que je doive protéger l'autre qui m'est proche contre le mal que lui inflige un tiers. L'appel à l'aide du pauvre comporte presque toujours une telle demande. Ne pas répondre à ce défi signifierait fuir devant ses responsabilités. Lorsque dans un tel cas le

22. Voir He 5,7.

23. LEVINAS, *De la prière sans demande*, p. 162.

24. LEVINAS, *Totalité et infini*, p. XI.

dialogue direct comme sortie de crise est devenu impossible, *l'utilisation de la force* peut représenter le dernier recours. Cela est valable aussi pour la guerre. Le véritable combat est lié à l'esprit d'amour et de patience qui n'abandonne pas l'autre, l'adversaire, même lorsqu'il a tort. « La patience vient d'une grande pitié. La main qui se saisit de l'arme doit souffrir de par la violence même de ce geste²⁵. » Pour que *la guerre contre la guerre* ne renforce pas ce qu'elle veut combattre, « il faut un relâchement de l'essence au deuxième degré : dans la juste guerre menée à la guerre, trembler encore frissonner à tout instant, à cause de cette justice même²⁶ », faire ainsi appel aux hommes de bonne volonté.

Dans cette perspective, il faut parvenir à une compréhension de la société et de l'esprit qui parte de la responsabilité nécessaire envers chacun, donc écarter la conception de l'individu comme partie d'une masse anonyme. Il y va dans ce sens de la recherche d'un *ordre religieux*²⁷. Le dialogue²⁸ est le fondement d'une justice comprise de manière concrète, une justice qui prend son sens dans la rencontre ouverte et présuppose la capacité de s'ouvrir à l'autre malgré les réticences de son ÊTRE propre.

Auschwitz est devenu le symbole de l'inhumanité, de l'éloignement de Dieu et du meurtre de masse. C'était aussi une attaque frontale contre la révélation biblique et sa conception de l'homme, au centre de laquelle se trouvait la guerre d'anéantissement contre le peuple juif. « Auschwitz » ne doit pas pouvoir vaincre. Nous ne devons pas nous laisser endurcir et aigrir sous le choc que représente Auschwitz. Il nous appartient au contraire de rétablir l'humanité dans ses droits et de reprendre l'espoir qui nous permet de croire à l'amour. Plus fort que la violence qui a permis Auschwitz doit être notre engagement de faire en sorte que s'instaure « après Auschwitz » une civilisation de l'amour, dont le centre est formé par la révélation judéo-chrétienne de l'homme comme image de Dieu. Le présent texte se veut une contribution à son avènement.

25. LEVINAS, *Difficile liberté*, Paris, 1976, p. 219.

26. LEVINAS, *Autrement qu'être*, p. 233.

27. LEVINAS, *Totalité et infini*, p. 220.

28. Levinas distingue deux sortes de dialogues, fondamentalement opposées. Voir au sujet de la forme négative du dialogue le chapitre III.

La personne humaine aux prises avec les structures de péché¹

Jacques BICHOT

Le premier contact avec la doctrine sociale de l'Église n'est pas nécessairement grisant : beaucoup des textes officiels qui la composent sont compassés et utilisent un langage éloigné à la fois de celui du quotidien et de celui des sciences humaines. Pourtant, l'économiste qui, tout en gardant son esprit critique, persévère dans la lecture de ces pages parfois poussiéreuses même quand elles sont récentes, est récompensé : il y trouve une réflexion dont non seulement la portée morale, mais également le bien-fondé au regard de sa discipline, sont de bon aloi. La découverte de la notion de structure de péché, notamment, ne peut pas ne pas lui procurer une vive satisfaction intellectuelle. Cette notion, dont la dénomination est due à Jean-Paul II, a fort heureusement été intégrée en bonne place dans le récent *Compendium de la doctrine sociale de l'Église* qui synthétise la doctrine sociale de l'Église. Elle éclaire ce qui est à la fois une expérience quotidienne de tous les acteurs, et un paradigme fondamental de l'analyse économique : l'homme effectue des choix sous contraintes.

Les philosophes réfléchissent à la liberté et à son antithèse, le déterminisme. C'est la question du libre arbitre et du conditionnement. Certains voient l'homme comme un atome du corps social, emporté par ce corps qui suivrait ses propres lois. Ainsi Hegel écrivait-il dans *La Raison dans l'histoire* : « Les individus disparaissent devant la substantialité de l'ensemble et celui-ci forme les individus dont il a besoin. Les individus n'empêchent pas qu'arrive ce qui doit arriver. » Dans *Le Crépuscule des petits dieux* (Grasset, 2006), Alain Minc cite ce passage et prend le contre-pied de Hegel : « La balle est revenue dans le camp des individus. Ceux-ci ne sont naturellement pas des atomes isolés, perdus dans un éther social : les pesanteurs

1. Ce texte est reproduit ici avec l'aimable permission de l'auteur et de la revue *Liberté politique* qui l'a publié dans son numéro 34, daté de l'été 2006.

économiques, l'atmosphère collective, les traditions historiques bornent leur liberté. Mais jamais les individus n'ont été aussi libres et seuls. Libres d'agir, d'entreprendre, de créer. »

Pesanteur, conditionnement, d'un côté ; liberté, responsabilité, de l'autre : tels sont les deux bouts de la chaîne que nous devons tenir quand nous réfléchissons à l'action humaine. Aucun homme ne peut prétendre agir sans être en partie déterminé par ses habitudes, ses structures mentales, son environnement, mais pour autant la plupart des êtres humains sont convaincus de disposer d'une certaine latitude, de quelques degrés de liberté. Ceux qui travaillent à comprendre, à développer et à faire connaître la doctrine sociale de l'Église mènent sur ce sujet, ou essaient de mener, une réflexion à la lumière de l'Évangile. La notion de structure de péché est l'un des plus importants parmi les instruments que propose le *Compendium*, à la suite de Jean-Paul II, pour mener cette réflexion.

Première approche de la notion

Les concepts vont souvent par paires. Les structures de péché sont antithétiques à ce qui est un très grand concept de la doctrine sociale : la « civilisation de l'amour », ou plus exactement cet aspect de la civilisation de l'amour que j'appellerai volontiers les *structures de sainteté*. Ces deux notions expriment les deux faces, la face lumineuse et la face sombre, d'une même dialectique entre le libre arbitre et les contraintes ou influences auxquelles sont soumises les actions humaines. Jean-Paul II parle aussi à ce sujet, dans *Reconciliatio et Pœnitentia*, de « loi de la chute » et « loi de l'élévation » : une âme qui s'élève élève le monde, une âme qui s'abaisse abaisse le monde, parce que les actes d'amour et les péchés font les uns et les autres boules de neige. Le problème est de savoir comment s'opère le phénomène boule de neige, le phénomène d'entraînement : c'est, pour la face sombre, l'objet de l'analyse des structures de péché. Elle peut se transposer, *mutatis mutandis*, à la face lumineuse, aux structures de sainteté.

En abrégé, voici. L'homme a toujours le choix entre le bien et le mal. Mais il est plongé dans un environnement qui lui rend plus ou moins difficile le choix du bien, qui l'incite et le conditionne plus ou moins à faire le choix du mal. Cet environnement se compose de structures : des lois et règlements, des coutumes, des institutions, des circuits économiques, des mentalités collectives, etc. Ces structures sont comme des massifs coralliens : elles sont constituées par une

LA PERSONNE HUMAINE AUX PRISES AVEC LES STRUCTURES DE PÉCHÉ 131

sorte de dépôt produit au fil du temps par des millions d'organismes vivants. Chaque fois que nous agissons dans le sens du bien, nous effectuons un dépôt qui agrandit, souvent de façon infinitésimale, les massifs coralliens dits structures de sainteté; et réciproquement, chaque fois que nous agissons dans le sens du mal, nous ajoutons un petit quelque chose aux massifs coralliens dits structures de péché. Ce qui signifie que plus les hommes pèchent, plus les structures de péché sont florissantes, et plus nous sommes entraînés à mal agir. Tandis qu'inversement, plus les hommes se comportent par amour de Dieu et de leurs frères, plus les structures de sainteté sont présentes dans notre environnement, et nous avons plus de facilité à agir dans le sens du bien.

Toutes les actions n'ont pas une égale importance pour la construction de nos massifs coralliens. Alain Minc illustre son propos sur la liberté par des exemples d'hommes politiques ayant fait bouger leur pays, ou le monde : Helmut Kohl, pour la réunification de l'Allemagne; Juan Carlos, pour l'instauration de la démocratie en Espagne; Frederik de Klerk, pour la fin de l'apartheid en Afrique du Sud; Margaret Thatcher, pour la conversion de la Grande-Bretagne à l'économie de marché; et Clemenceau, dont il dit: « Clemenceau croyait au primat des individus car il était lui-même une force qui va. » Bien entendu, ces personnages historiques ont contribué plus que « l'homme de la rue » à construire les structures qui ont conditionné et conditionnent encore l'action humaine. Pour autant, ce *primat des individus* n'est pas réservé aux grands hommes: la doctrine sociale de l'Église le proclame haut et fort.

Au n. 126 du *Compendium* on peut lire: « Dieu [...] interpelle, à tous les niveaux du créé, l'homme comme liberté responsable. » Certes, il existe de grands acteurs de l'histoire, des hommes dont l'influence sur le cours des événements dépasse celle du commun des mortels. Mais tout être humain fait des choix, et ses choix ont des conséquences, bonnes ou mauvaises: il n'existe pas d'homme dépourvu de toute influence. Penser que l'on n'a pas à agir parce qu'on a peu de moyens est une erreur; Jésus l'explique clairement dans la parabole des talents (Mt 25, 14-30): le serviteur à qui avait été confié un seul talent, parce qu'il n'avait pas de grandes capacités, n'était nullement dispensé de le faire valoir; s'en étant abstenu, il est traité de « serviteur mauvais et paresseux ». Les structures de sainteté ne sont pas seulement l'œuvre de quelques géants du bien, les structures de péché ne sont pas l'œuvre seulement de quelques géants du mal: chaque homme ajoute un peu de matière à ces massifs coralliens.

À ce propos, nous devons distinguer l'importance spirituelle des actes, qui est personnelle, qui concerne la relation de chacun à Dieu, et leur importance sociale, leurs conséquences pour la société, l'économie, l'humanité. Comme Jésus le dit en Lc 16, 10 : « Qui est fidèle pour peu de choses [peu de choses aux yeux des hommes] l'est aussi pour beaucoup [beaucoup aux yeux de Dieu], et qui est malhonnête pour très peu l'est aussi pour beaucoup. » Celui qui décide pour un talent, sa décision a autant d'importance aux yeux de Dieu que celle de celui qui décide pour cinq talents ; l'importance intrinsèque, spirituelle, est la même, car en décidant pour de petites choses il a décidé en fait pour la plus grande qui soit, sa relation à Dieu. Songeons à la scène dans laquelle Jésus glorifie le don d'une piécette fait par une pauvre femme : l'amour manifesté par cette femme était plus grand que celui d'un homme riche faisant don d'une grosse somme. Les actes des puissants comptent davantage que ceux des petits pour la croissance des structures qui conditionnent la vie des hommes, mais ils n'ont pas pour autant plus d'importance intrinsèque, plus de prix aux yeux de Dieu.

La notion de structure de péché telle que l'exposent Jean-Paul II et le Compendium

Le *Compendium* parle d'abord du *péché originel*, en reprenant une phrase du *Catéchisme de l'Église catholique* : « En cédant au tentateur, Adam et Ève commettent un péché personnel, mais ce péché affecte la nature humaine, qu'ils vont transmettre dans un déchu. » Le premier péché ne déroge donc pas à ce que le rédacteur du *Compendium* exprime ainsi peu après (n. 117) : « Tout péché est personnel sous un aspect ; sous un autre aspect il est social, du fait et parce qu'il entraîne aussi des conséquences sociales. » Parmi ces conséquences sociales, il en est qui sont directes : « Péché commis contre la justice dans les rapports de personne à personne ou de la personne avec la communauté... » Mais il existe aussi des conséquences indirectes, que le *Compendium* expose ainsi :

Les conséquences du péché alimentent les structures du péché. Celles-ci s'enracinent dans le péché personnel et, partant, sont toujours liées à des actes concrets des personnes qui les engendrent, les consolident et les rendent difficiles à éliminer. C'est ainsi qu'elles se renforcent, qu'elles se répandent, qu'elles deviennent sources d'autres péchés et conditionnent la conduite des

LA PERSONNE HUMAINE AUX PRISES AVEC LES STRUCTURES DE PÉCHÉ 133

hommes. Il s'agit de conditionnements et d'obstacles qui durent beaucoup plus longtemps que les actions accomplies dans le bref laps de temps de la vie d'un individu, et qui interfèrent aussi dans le processus du développement des peuples (n. 119).

Au fond, on pourrait dire que « structure de péché » est une façon intellectuelle de transcrire le dicton biblique : « Les pères ont mangé du raisin vert, et les dents des fils ont été agacées. »

Le premier texte dans lequel, à ma connaissance, Jean-Paul II a vraiment préparé l'introduction du concept de structure de péché est une exhortation apostolique à vocation typiquement spirituelle, dogmatique et pastorale : *Reconciliatio et Pœnitentia*. Ce texte de 1984 pose le péché en tant qu'acte personnel et coupe court à la tendance alors très forte à socialiser la responsabilité. Cette tendance s'était notamment manifestée au Synode de septembre 1983 sur *La Réconciliation et la Pénitence dans la mission de l'Église*, dont l'exhortation constitua la conclusion. Les évêques avaient abondamment parlé de « péché social » et l'absolution collective était à la mode. Le pape fit une mise au point très ferme :

Il est une conception du *péché social* qui n'est ni légitime ni admissible, bien qu'elle revienne souvent à notre époque dans certains milieux : cette conception, en opposant, non sans ambiguïté, le *péché social* au *péché personnel*, conduit, de façon plus ou moins inconsciente, à atténuer et presque à effacer ce qui est *personnel* pour ne reconnaître que les fautes et les responsabilités *sociales*. Selon une telle conception, qui manifeste assez clairement sa dépendance à l'égard d'idéologies et de systèmes non chrétiens, pratiquement tout péché serait social, au sens où il serait imputable moins à la conscience morale d'une personne qu'à une vague entité ou collectivité anonyme telle que la situation, le système, la société, les structures, l'institution, etc.

Or, quand elle parle de *situations* de péché ou quand elle dénonce comme *péchés sociaux* certaines situations ou certains comportements collectifs de groupes sociaux, plus ou moins étendus, ou même l'attitude de nations entières et de blocs de nations, l'Église sait et proclame que ces cas de *péché social* sont le fruit, l'accumulation et la concentration de nombreux *péchés personnels*. Il s'agit de péchés tout à fait personnels de la part de ceux qui suscitent ou favorisent l'iniquité, voire l'exploitent ; de la part de ceux qui, bien que disposant du pouvoir de faire quelque chose pour éviter, éliminer ou au moins limiter certains maux sociaux, omettent de le faire par incurie, par peur et complaisance devant la loi du silence, par complicité masquée ou par indifférence ; de la part de ceux qui

cherchent refuge dans la prétendue impossibilité de changer le monde; et aussi de la part de ceux qui veulent s'épargner l'effort ou le sacrifice en prenant prétexte de motifs d'ordre supérieur. Les vraies responsabilités sont donc celles des personnes.

Une situation – et de même une institution, une structure, une société – n'est pas, par elle-même, sujet d'actes moraux; c'est pourquoi elle ne peut être, par elle-même, bonne ou mauvaise.

« À l'origine de toute situation de péché se trouvent toujours des hommes pécheurs. »

L'expression « structure de péché » n'est pas encore employée, mais tout est dit, le concept est parfaitement bien défini.

De « situation de péché » en 1984, Jean-Paul II va passer à « structures de péché » en 1987, dans l'encyclique *Sollicitudo rei socialis*.

« Péché et structures de péché sont des catégories que l'on n'applique pas souvent à la situation du monde contemporain. Cependant, on n'arrive pas facilement à comprendre en profondeur la réalité telle qu'elle apparaît à nos yeux sans désigner la racine des maux qui nous affectent. [...] Par l'inobservance des dix commandements on offense Dieu et on porte tort au prochain en introduisant dans le monde des conditionnements et des obstacles qui vont bien au-delà des actions d'un individu et de la brève période de sa vie. On interfère ainsi également dans le processus du développement des peuples dont le retard ou la lenteur doivent aussi être compris dans cet éclairage. [...] J'ai voulu introduire ici ce type d'analyse surtout pour montrer quelle est la véritable nature du mal auquel on a à faire face dans le problème du développement des peuples: il s'agit d'un mal *moral*, résultant de nombreux péchés qui produisent des structures de péché. »

Dans la lignée de cette encyclique, le *Compendium* (n. 332) exhorte à « combattre, dans l'esprit de la justice et de la charité, où qu'elles se présentent, les “structures de péché” qui engendrent et maintiennent la pauvreté, le sous-développement et la dégradation. Ces structures sont édifiées et consolidées par de nombreux actes concrets d'égoïsme humain ». Il applique particulièrement la notion au sous-développement (n. 446): « Le sous-développement semble une situation impossible à éliminer, presque une condamnation fatale, si l'on considère le fait qu'il n'est pas seulement le fruit de choix humains erronés, mais aussi le résultat de “mécanismes économiques, financiers et sociaux” et de “structures de péché” qui empêchent le plein développement des hommes et des peuples. » Enfin, le *Compendium* cite encore *Sollicitudo rei socialis*: « Une attention inadéquate à la dimension morale conduit à la déshumanisation

LA PERSONNE HUMAINE AUX PRISES AVEC LES STRUCTURES DE PÉCHÉ 135

de la vie en société et des institutions sociales et politiques, en consolidant les “structures de péché” » (n. 566).

Structures de péché et sciences humaines

Le concept de structure de péché est ainsi bien présent dans le *Compendium*, mais il me semble qu'il y a encore beaucoup à faire pour en comprendre toute la pertinence, la richesse, et pour s'en servir. Donnons une idée de ce qui pourrait être fait dans ce sens, en renvoyant pour de plus amples développements au livre que j'ai écrit sur ce sujet avec Denis Lensel, *Les autoroutes du mal*², et à mes articles « Les structures de péché: une avancée conceptuelle autant que spirituelle due à Jean-Paul II³ » et « Salaires des fonctionnaires et structures de péché⁴ ».

Au niveau scientifique, la notion se rattache à l'individualisme méthodologique, paradigme classique pour les économistes, adopté également par une partie des sociologues⁵. L'individualisme méthodologique s'oppose au holisme: pour le premier, les groupes, sociétés, institutions, ne sont pas des acteurs, si ce n'est par commodité de langage, mais des regroupements d'acteurs individuels; c'est au niveau de la personne qu'il existe une volonté, une liberté, un être engagé dans l'action; traiter un ensemble de personnes comme un acteur ayant ses objectifs, ses valeurs, ses sentiments, ses satisfactions ou insatisfactions, sa volonté, est une erreur nommée anthropomorphisme: on plaque sur une entreprise, un pays, un État, une association, etc., des schémas et des concepts qui sont faits pour des êtres humains. Le holisme, au contraire, considère volontiers un peuple, une classe sociale, comme un être *sui generis*, doté d'une personnalité, d'une volonté, et autres attributs de la personne humaine. La citation de Hegel correspond à cette primauté de la société, du tout, sur les individus qui la composent: ces derniers n'ont guère d'importance, d'autonomie, de liberté: ils ne sont guère plus que des rouages. Alain Minc, au contraire, en indiquant la

2. *Presses de la Renaissance*, 2001.

3. *Liberté politique*, n° 30, été 2005.

4. *Décryptage* sur www.libertepolitique.com, 19 janvier 2006.

5. Le mot « individualisme » qui figure dans l'expression « individualisme méthodologique » est parfois l'occasion de se méprendre sur le sens de cette expression. Il ne s'agit nullement d'une apologie de comportements égoïstes, d'une indifférence à autrui et aux enjeux collectifs, mais d'une attitude scientifique qui s'attache à ne pas traiter des groupes humains comme s'ils s'agissait, au même titre que les personnes, d'êtres humains animés de sentiments et doués de volonté.

primauté de la liberté individuelle, et le fait que les évolutions sociales sont l'œuvre de personnes, se rattache à l'individualisme méthodologique⁶.

Des membres de l'Église catholique ont été tentés par le holisme, que ce soit sous sa forme marxiste ou sous d'autres formes. Il en est résulté la conception collectiviste du péché contre laquelle Jean-Paul II a pris position: le péché n'était plus considéré comme une affaire entre un homme et Dieu, mais comme l'acte d'un groupe, d'un pays, d'une société⁷. En conséquence, plus personne n'était vraiment responsable de ses actes: le mal venait toujours de la société, ou d'entités telles que « l'internationale du capital ». La notion de structure de péché a permis de conserver ce qu'il y avait de fondé dans cette vision globalisante, à savoir que notre liberté n'est pas absolue, que nous sommes conditionnés et encadrés par bien des structures, tout en affirmant le caractère irréductible et primordial de la liberté individuelle et de la responsabilité qui va avec.

L'idée de structure de péché est géniale en ce qu'elle met en évidence un double lien de cause à effet entre les décisions individuelles et les structures: non seulement nos actes sont « sous contrainte », comme on dit en économie, conditionnés par tout ce qui existe, mais réciproquement ce qui existe et qui conditionne les actes individuels est leur produit, le résultat d'un grand nombre d'actes personnels. Autrement dit, la notion de structure de péché correspond à l'une des vérités les plus profondes: celle qu'exprime trivialement l'histoire de l'œuf et de la poule. Cette image n'est une plaisanterie qu'en apparence. L'œuf vient de la poule, et la poule vient de l'œuf: ainsi va le monde, parce qu'il n'est pas immobile, parce que le temps existe, et qu'il y a des générations successives de

6. Le holisme auquel fait référence l'auteur est le holisme méthodologique, qui affirme que pour connaître la totalité d'une réalité il faut partir de ses parties: on pourrait ainsi non seulement comprendre, mais également maîtriser la totalité en question. On voit bien que la tentation totalitaire est présente dans cette vision: on voit moins bien en quel sens l'Église catholique en aurait été victime, alors qu'elle maintient non seulement la transcendance de la personne humaine par rapport à chacune de ses parties (le mystère de l'être humain), mais surtout la référence à une réalité divine qui dépasse à son tour la personne et lui donne son vrai sens (qui est donc de l'ordre du mystère et ne peut pas être atteint par une « méthode » quelle qu'elle soit) - Ndlr.

7. Il suffit de lire la Bible pour constater que les Hébreux ont commencé par avoir de leur peuple une conception holiste: la responsabilité était collective. Progressivement, le sens de la personne et de la responsabilité personnelle de chacun devant Dieu s'est développé.

LA PERSONNE HUMAINE AUX PRISES AVEC LES STRUCTURES DE PÉCHÉ 137

poules. L'œuf fait passer d'une génération à l'autre. Les économistes ont amélioré leur outillage depuis quelques décennies en mettent au point des modèles dynamiques à générations imbriquées; ils ne peuvent qu'être heureux de voir un philosophe devenu pape faire faire à la pensée ecclésiale, à sa manière, le même progrès. Les actes de l'instant T exercent une influence sur les actes des instants T + 1, etc., T + n, et cette influence passe par les structures, qui sont modelées par les actes et qui les conditionnent. Là, un économiste se retrouve vraiment dans son élément, et comme il n'est pas tellement fréquent que la hiérarchie catholique lui fasse ce plaisir, pourquoi ne le savourerait-il pas, ce plaisir? Par parenthèse: les Évangiles, eux, sont dans leur intégralité un vrai régal pour l'économiste.

Voyons maintenant quelques exemples de l'usage que l'on peut faire concrètement de la notion de structure de péché, et de son symétrique les structures de sainteté.

Exemples d'usage pratique de la notion

Prenons d'abord les habitudes. On parle moins qu'à une époque des « bonnes habitudes » et des « mauvaises habitudes », mais la réalité n'a rien perdu de son importance. Chacun sait que si l'on prend l'habitude de se brosser régulièrement les dents, cela devient une sorte d'automatisme, fort utile pour éviter les caries. Une habitude est une structure psychologique, qui correspond à des connexions neuronales et à d'autres phénomènes physiologiques. L'enfant obéissant, s'il a des parents qui savent l'éduquer, acquiert de bonnes habitudes, qui par la suite lui faciliteront la vie et rendront plus agréable celle des autres; l'enfant désobéissant, en revanche, va prendre d'autres habitudes: se rebeller à mauvais escient, monter les personnes les unes contre les autres (son père contre sa mère, par exemple, pour éviter d'obéir), etc. Le coût économique des mauvaises habitudes est considérable: par exemple, l'automatisme de pinaillage face à l'autorité et de dissipation qui s'est renforcé chez les enfants depuis les années soixante se traduit en France par une diminution d'au moins 20 % du rendement de l'institution scolaire, c'est-à-dire par un gaspillage d'environ 35 milliards d'euros chaque année. Nos enfants auraient-ils acquis de bonnes habitudes en la matière, le problème du déficit public serait résolu aux deux tiers!

Quel rapport avec les structures de péché? Nous sommes en plein dedans. Il y a les actes de désobéissance de l'enfant qui, en se

multipliant, produisent en lui une propension à se comporter de manière nocive (manque de discipline et de politesse). Il y a les actes de démission des parents, qui choisissent trop souvent la solution de facilité : ne pas faire preuve d'autorité au moment où il le faudrait. Mais ce n'est pas tout. L'exercice de l'autorité est plus difficile pour les parents, et l'obéissance moins facile pour les enfants, parce que des millions d'actes, ou des milliards, ont sapé l'autorité parentale et construit peu à peu une culture du bavardage, de la contestation sans fondement et de l'irrespect. Cela va d'écrits pédagogiques ou philosophiques en apparence fort savants à des exemples en cours de récréation ou dans le quartier, en passant par des films, des émissions de télévision et de radio. Le mimétisme, particulièrement développé dans l'espèce humaine, fait que chaque comportement d'indiscipline ou d'impolitesse non sanctionné crée une incitation à faire de même : la structure de péché se met en place dans les têtes, même si on la caractérise à juste titre comme un phénomène social, comme une mentalité collective.

Une structure de péché est souvent très complexe. Dans cet exemple de la mauvaise éducation, les parents ne sont pas seuls coupables, loin de là. Dans ma fratrie, nous disions avec une pointe d'humour à ceux qui nous disaient mal élevés qu'ils se trompaient : nous avons mal profité de l'excellente éducation que nos parents nous avaient donnée. Cette formule sonnerait encore plus vrai aujourd'hui : combien de parents s'arrachent les cheveux parce que leurs efforts éducatifs sont torpillés par la mentalité et les modèles que véhicule toute une « culture jeune ». Prenons certaines radios ciblant les jeunes : des personnes trouvent le moyen de gagner leur vie (les salariés de ces radios) ou de faire des profits (leurs actionnaires) en flattant systématiquement ce qu'il est convenu d'appeler des bas instincts. Leurs actes contribuent à développer cette structure de péché qui rend l'éducation plus difficile. On pourrait parler de même du matraquage télévisuel qui « normalise » la violence, la sexualité sans amour, le divorce, la drogue ; ou encore des jeux vidéo ultraviolents, dont l'influence sur la violence adolescente est probablement assez forte : tout cela est le résultat d'actes professionnels et financiers qui sont mauvais en ce sens qu'ils mettent en circulation des produits nocifs pour la santé morale ; et tout cela renforce une structure de péché qui rend plus difficile la fonction des parents et des enseignants, ainsi que l'acquisition par les jeunes de « bonnes habitudes » au sens le plus large du terme.

Prenons maintenant un problème que la crise des banlieues et l'affaire d'Outreau ont mis en vedette : les insuffisances de notre

système de traitement des comportements délictueux et criminels. Quand on lit l'ouvrage de Lucienne Bui Trong, *Violences urbaines* (Bayard, 2000), ainsi que ses interviews de novembre 2005, on découvre une partie des structures de péché qui exercent une influence importante sur le comportement des jeunes, et particulièrement des jeunes Africains, des banlieues dites sensibles. Cette femme fut professeur de philosophie avant de devenir commissaire de police et, comme telle, responsable de la cellule « villes et banlieues » (initialement nommée « violences urbaines ») aux Renseignements généraux. Elle écrit : « [dans mes notes], je démontrais l'existence d'un sentiment d'impunité chez les jeunes, ce qui passait, à juste titre, pour une critique de la politique pénale en cours à cette époque. » Ses supérieurs l'en blâmèrent, lui reprochant d'être trop normative. Elle explique : « J'allais en effet à l'encontre d'un certain courant politique qui refusait la notion de faute individuelle pour les casseurs, et n'envisageait que la culpabilité collective de la société. » Ainsi Lucienne Bui Trong s'est-elle trouvée face au même problème que Jean-Paul II : une mentalité qui refuse de regarder la réalité en face et qui excuse tout comportement déviant au prétexte que la société est mauvaise. Cette mentalité est en elle-même une structure de péché, qui rend difficile l'action éducative et répressive, en justifiant le discours contestataire des casseurs et autres délinquants ou prédélinquants. Lucienne Bui Trong a eu affaire au « politiquement correct », à la langue de bois des vérités officielles. Lisons-la : « Comme je m'appuyais sur des informations souvent confidentielles, j'étais en décalage avec les descriptions plus édulcorées de la presse et avec le discours contestataire des casseurs. Je donnais une vision plus sombre des jeunes en question et paraissais donc plus critique, "sécuritaire". Bref, j'étais "politiquement incorrecte". » Quand on refuse ainsi de voir la vérité, on ne risque pas de résoudre les problèmes.

La notion de structure de péché permet d'aborder ce problème, comme tant d'autres, de façon réaliste. D'abord en analysant les structures de péché qui orientent des jeunes vers des actes de vandalisme et de violence, sans pour autant nier leur responsabilité personnelle : l'approche de Jean-Paul II et de la Doctrine sociale de l'Église tient les deux bouts de la chaîne. Il faut connaître les facteurs qui font de la violence une voie tentante, non pas pour absoudre les auteurs de violence, mais pour s'attaquer plus efficacement aux dits facteurs.

Venons-en aux ratés de l'institution judiciaire. Là encore, la doctrine sociale de l'Église n'incite certainement pas à écarter l'idée de responsabilité personnelle de différents magistrats et officiers de

police judiciaire: qu'il soit juge, procureur ou incendiaire de voitures, chacun est responsable de ses actes. Mais elle incite aussi à regarder quelles structures de péché peuvent inciter à mal faire leur travail ceux qui sont en charge d'établir les faits et de prendre des décisions judiciaires. En particulier, l'inflation législative et réglementaire et la complication de la procédure ne peuvent pas être écartées de l'enquête. Les tribunaux font souvent de l'abattage: ils doivent instruire et juger un nombre d'affaires qui serait déjà excessif si les textes étaient stables, simples et clairs et les procédures adaptées à une justice de masse, et qui est rédhibitoire dans le cadre fourni par le législateur et l'autorité réglementaire. Les membres des gouvernements successifs et leurs équipes, qui en France font le gros du travail législatif, ainsi que les parlementaires et ceux qui les assistent, en accumulant des textes mal conçus et mal rédigés, contribuent à créer une structure de péché qui rend difficile pour ceux qui rendent la justice et ceux qui les assistent de travailler de façon rapide et efficace.

Il existe bien évidemment une foule d'autres facteurs qui concourent à la qualité insuffisante du service public de la justice; il ne saurait être question de les passer en revue ici: notre but est simplement de montrer que la notion de structure de péché fournit un cadre bien adapté à l'étude d'un tel problème, dans une perspective qui allie la rigueur analytique, la recherche objective des facteurs qui conditionnent les comportements individuels, à une idée claire de la liberté et de la responsabilité personnelle de chaque acteur.

Conclusion : la conversion

Le *Compendium*, dans sa conclusion, cite un passage de *Veritatis splendor* qui exprime « la conviction de la nécessité d'un renouveau radical personnel et social propre à assurer la justice, la solidarité, l'honnêteté et la transparence ». Telle est bien la conclusion à laquelle conduit, sur le plan des actions à entreprendre, la théorie des structures de péché. Parce que ce qui conditionne les actions humaines à venir est le résultat des actions humaines antérieures, la clé du progrès est la conversion personnelle. Des hommes plus ouverts à l'amour de Dieu et de leurs frères agiront mieux, ou moins mal, et il en résultera une certaine érosion des structures de péché qui conditionnent nos choix dans un sens mauvais, ainsi qu'une certaine croissance des structures de sainteté, qui nous rendent le bien plus facile d'accès.

LA PERSONNE HUMAINE AUX PRISES AVEC LES STRUCTURES DE PÉCHÉ 141

Je repense à un ami dont la conviction était que pour changer le monde, il fallait changer le cœur de chaque homme. Tel est bien, me semble-t-il, le message numéro un de la doctrine sociale de l'Église : la conversion personnelle détermine l'amélioration des structures. Elle ne nous dit pas quelles lois il faut rédiger, quelles institutions il faut créer, mais comment il faut procéder pour que les lois et les institutions et bien d'autres choses s'améliorent. Le péché, et plus exactement des milliards d'actes personnels contraires à l'amour de Dieu et du prochain, sont à l'origine de ces institutions, mentalités, et mécanismes qui nous entraînent vers le bas comme la pesanteur. Ces structures de péché ne seront déconstruites, et remplacées par des structures de sainteté, que par des milliards d'actes d'amour.

Mais attention ! Pour un économiste, un acte d'amour n'est pas ordinairement un acte fou, irrationnel, étranger au monde de la production et des échanges. C'est bien souvent l'accomplissement consciencieux de son devoir (expression malheureusement absente de l'index analytique du *compendium*), le travail exigeant, que ce soit celui des mains, de la matière grise, ou des deux à la fois. J'aurais souhaité que cet aspect-là fût davantage marqué dans le *Compendium*, car il me semble que, dans le domaine économique et social, le premier des péchés est la paresse, et notamment la paresse intellectuelle, qui conduit à dire et à faire tellement de sottises. Néanmoins, le *Compendium*, sans être aussi disert sur le sujet que je l'aurais souhaité, est loin d'être muet, puisqu'on lit dans son dernier chapitre, outre un appel à un « effort soutenu de formation culturelle et professionnelle » (n. 546), deux conseils qui me semblent en harmonie avec celui que donnait à ses enfants le laboureur de Jean de La Fontaine (« travaillez, prenez de la peine ») : 1/ une exhortation à agir avec prudence, vertu dont il est écrit : « Elle clarifie la situation et l'évalue. [...] Le premier moment est caractérisé par la réflexion et la consultation pour étudier le sujet en se prévalant des avis nécessaires ; le deuxième est le moment de l'analyse et du jugement sur la réalité à la lumière du projet de Dieu » (n. 547) ; 2/ une invitation à développer « la connaissance des situations, analysées avec l'aide des sciences sociales et des instruments adéquats ; la réflexion systématique sur les réalités... » (n. 568).

Cette invitation ne porterait-elle pas tout particulièrement sur les structures de péché ? Travailler à l'étude de celles-ci, et conjointement des structures de sainteté, est certainement l'une des façons dont nous autres spécialistes des sciences humaines et sociales devons entendre le message de Jésus disant aux soixante-douze disciples (Lc 10, 2) : « La moisson est abondante, mais les ouvriers

peu nombreux; [...] Allez! » Et nous devons aussi nous souvenir de son avertissement, terriblement réaliste: « Il y aura toujours des pauvres parmi vous », autrement dit: il y aura toujours des structures de péché en ce monde. Oui, travaillons, donnons-nous de la peine, c'est le fonds qui manque le moins.

Le décalogue de la démocratie dans une acception chrétienne

Stefan WILKANOWICZ

L'Église apprécie la démocratie, en tant que système qui assure la participation des citoyens aux choix politiques et garantit aux gouvernés la possibilité de choisir et de contrôler leurs gouvernants, ou de les remplacer pacifiquement par d'autres, quand cela est nécessaire. Cependant, la démocratie ne peut approuver la formation des groupes dirigeants restreints qui s'approprient le pouvoir de l'État au profit de leurs intérêts particuliers ou d'objectifs idéologiques.

Une démocratie authentique n'est possible que dans un État de droit et sur la base d'une conception correcte de la personne. Elle requiert l'accomplissement de certaines conditions, nécessaires à la promotion aussi bien des êtres humains particuliers (à travers l'éducation et la formation dans l'esprit des vrais idéaux), que de la société, en tant que sujet (à travers la création des structures de participation et de coresponsabilité). Aujourd'hui on a pris l'habitude de considérer que la philosophie et l'attitude qui correspondent aux formes démocratiques de la politique sont l'agnosticisme et le relativisme sceptique. Ceux, par contre, qui sont convaincus de connaître la vérité et qui la poursuivent avec détermination, ne sont pas, du point de vue de la démocratie, dignes de confiance, car ils n'acceptent pas l'idée que la vérité dépend de l'opinion de la majorité ou bien que la vérité change selon un équilibre politique instable. Il faut alors remarquer que dans la situation où il n'existe aucune vérité ultime pouvant guider les actions politiques et leur donnant une direction, on n'est pas loin de l'instrumentalisation des idées et des convictions, au nom des objectifs que se donne le pouvoir. L'histoire nous apprend qu'une démocratie sans valeurs se transforme facilement en un totalitarisme ouvert ou camouflé.

L'Église apprécie le système démocratique, comme système qui assure la participation des citoyens aux choix politiques et garantit aux gouvernés la possibilité de choisir et de contrôler

leurs gouvernants, ou de les remplacer de manière pacifique lorsque cela s'avère opportun. Cependant, l'Église ne peut approuver la constitution de groupes dirigeants restreints qui usurpent le pouvoir de l'État au profit de leurs intérêts particuliers ou à des fins idéologiques.

Une démocratie authentique n'est possible que dans un État de droit et sur la base d'une conception correcte de la personne humaine. Elle requiert la réalisation des conditions nécessaires pour la promotion des personnes, par l'éducation et la formation à un vrai idéal, et aussi l'épanouissement de la « personnalité » de la société, par la création de structures de participation et de coresponsabilité. On tend à affirmer aujourd'hui que l'agnosticisme et le relativisme sceptique représentent la philosophie et l'attitude fondamentale accordées aux formes démocratiques de la vie politique, et que ceux qui sont convaincus de connaître la vérité et qui lui donnent une ferme adhésion ne sont pas dignes de confiance du point de vue démocratique, parce qu'ils n'acceptent pas que la vérité soit déterminée par la majorité, ou bien qu'elle diffère selon les divers équilibres politiques. À ce propos, il faut observer que, s'il n'existe aucune vérité dernière qui guide et oriente l'action politique, les idées et les convictions peuvent être facilement exploitées au profit du pouvoir. Une démocratie sans valeurs se transforme facilement en un totalitarisme déclaré ou sournois, comme le montre l'Histoire.

Et l'Église n'ignore pas le danger du fanatisme, ou du fondamentalisme, de ceux qui, au nom d'une idéologie qui se prétend scientifique ou religieuse, estiment pouvoir imposer aux autres hommes leur conception de la vérité et du bien. La vérité chrétienne n'est pas de cette nature. N'étant pas une idéologie, la foi chrétienne ne cherche nullement à enfermer dans le cadre d'un modèle rigide la changeante réalité sociale et politique et elle admet que la vie de l'homme se réalise dans l'histoire de manières diverses et imparfaites. Cependant l'Église, en réaffirmant constamment la dignité transcendante de la personne, adopte comme règle d'action le respect de la liberté.

Mais la liberté n'est pleinement mise en valeur que par l'accueil de la vérité : en un monde sans vérité, la liberté perd sa consistance et l'homme est soumis à la violence des passions et à des conditionnements apparents ou occultes. Le chrétien vit la liberté (cf. Jn 8, 31-32) et il se met au service de la liberté, il propose constamment, en fonction de la nature missionnaire de sa vocation, la vérité qu'il a découverte. Dans le dialogue avec les autres, attentif à tout

élément de la vérité qu'il découvre dans l'expérience de la vie et de la culture des personnes et des nations, il ne renoncera pas à affirmer tout ce que sa foi et un sain exercice de la raison lui ont fait connaître (*Centesimus annus*, 64).

Le meilleur emploi des encycliques du pape Jean-Paul II est fait par ceux qui essaient d'en tirer des conclusions, en développant les réflexions qui s'y trouvent, puis en entreprenant des actions qui réalisent leurs objectifs. Ces « prolongements » doivent forcément avoir un caractère pluraliste et se diversifier selon les conditions, le niveau de connaissance et l'expérience de chaque commentateur et réalisateur. Les réflexions qui suivent ne sont donc pas un décalogue donné à croire, mais une dizaine de thèses – propositions, ancrées dans la vision chrétienne de l'homme et de la société. Elles s'inspirent des difficultés de bâtir la démocratie en Pologne d'aujourd'hui.

Le passage de l'encyclique de Jean-Paul II cité ici n'est pas, évidemment, le seul texte qui parle de façon directe de la démocratie. Il y en a beaucoup, aussi bien dans cette encyclique que dans l'enseignement du pape contenu dans divers documents et discours. Je pense par ailleurs que cet enseignement est étroitement lié à cette encyclique – dans ses discours et ses homélies le pape la concrétise, tandis qu'elle éclaire et complète certaines expressions de son enseignement pérégrinant. Cet extrait est pour moi une quintessence de sa pensée et c'est pour cette raison que je le prends comme point de départ pour mes réflexions.

La démocratie est une forme de culture qui découle de la dignité de l'homme

La démocratie ne désigne pas seulement une méthode d'exercer le pouvoir au moyen des institutions parlementaires, mais aussi un certain type de culture incluant les comportements humains, les systèmes de valeurs, les mœurs et le droit. Elle a pour source la conception de l'homme créé par Dieu, à son image et à sa ressemblance, appelé à L'imiter et à s'unir à Lui. Une créature aimée et dotée par Dieu d'une dignité immuable, indépendamment de sa condition terrestre: qu'elle soit un embryon ou une personne démunie psychiquement, qu'elle soit sainte ou meurtrière.

Notre civilisation fait également peser des menaces sur l'homme, bien qu'il soit de plus en plus souvent question de ses droits et qu'ils trouvent leur expression dans la législation. Dans le même temps, il existe une tendance à traiter ces lois de manière sélective, comme c'est le cas pour des enfants à naître. Décider à qui on peut refuser

le droit de naître ou sur qui on peut effectuer des expériences scientifiques, ne dépend, souvent, pas tant d'une certaine conviction sur les débuts de la vie humaine, que de la volonté arbitraire de conférer ou de dénier le statut d'homme, ou encore de juger qui est digne de vivre et qui ne l'est pas. Ce pouvoir de décision est une révolution mentale aux conséquences inimaginables et qui représente une menace fondamentale pour l'homme.

L'homme est appelé à la liberté et à la solidarité

L'homme est appelé à s'épanouir, et donc à être libre, à se défaire des chaînes intérieures et extérieures, à acquérir la capacité de choisir le bien et la possibilité de le réaliser. La liberté est donc pour l'homme un droit et un devoir. C'est un droit qui résulte de sa dignité et de sa ressemblance à Dieu. C'est un devoir envers soi-même et envers les autres, car la liberté est nécessaire à l'épanouissement de l'homme et à la réalisation du bien commun. Les esclaves peuvent difficilement s'épanouir et atteindre une vraie solidarité. La pire condition de l'esclavage est la captivité à la fois intérieure et extérieure, une contrainte exercée par l'État, par une organisation ou une opinion publique intolérante. L'esclavage, c'est aussi le fardeau de l'exclusion sociale, de la passivité, de la peur, des pensées schématiques, des passions aveugles et de l'égoïsme inhibiteur.

Dans le même temps, l'homme est appelé à la solidarité, qui est à la fois l'expression concrète de l'amour du prochain et une nécessité résultant d'une interdépendance croissante entre les hommes, même les plus éloignés. Cette solidarité se fait pressante surtout face aux dangers, qui menacent le milieu naturel et que l'on ne peut éviter que par une collaboration internationale à l'échelle globale.

Moins évidente, et néanmoins menaçante est la division de l'humanité entre ceux qui ont les conditions pour s'épanouir et ceux qui ne les ont pas, qui survivent avec peine et qui ont un accès limité à la culture. Ce sont là des phénomènes d'une étendue et d'une intensité telles que, sans la création des formes institutionnelles d'une solidarité globale, leur éradication semble pratiquement impossible.

La place de l'homme dans la société est déterminée par la liberté et la solidarité, valeurs qui se complètent et qui garantissent sa saine participation dans la vie sociale.

Participation à la vie sociale – une condition et une méthode de développement

Cette participation est indispensable au développement, elle devrait revêtir des formes variées, choisies et créées librement, à des niveaux différents de la vie sociale. Une libre participation à la vie sociale devient une école de créativité et de la solidarité. La diversité des formes de cette vie offre des conditions favorables au développement d'une démocratie intégrale, qui se manifeste dans l'ensemble de la vie sociale, tout en étant le garant de la démocratie politique.

À l'opposé de la démocratie intégrale, se situent la passivité et l'égoïsme individuel ou collectif. Ce dernier se manifeste le plus souvent dans une idée fragmentaire et déformée du mot « solidarité », comme esprit de corps d'un groupe contre un autre. Une solidarité totale n'exclut personne, elle prend en particulier soin de l'handicapé et de l'opprimé, elle met l'accent sur le bien commun, qui est le garant du bien de tous les groupes sociaux, même quand elle s'oppose à leurs intérêts immédiats ou leurs visées de domination.

L'art de la démocratie consiste en la capacité de trouver le bien commun à divers niveaux et à la volonté de travailler pour sa réalisation. Cet art exige alors la généralisation des attitudes de solidarité et des capacités de faire des compromis et de trouver un consensus entre les intérêts divergents. Si cet art n'est basé que sur des rapports de forces, il se transforme facilement en une guerre destructrice de tous contre tous et mène à l'anéantissement du bien commun.

Il semblerait que la force du mouvement Solidarność dans les années quatre-vingt venait du fait qu'il exprimait des intérêts de la majorité de la population, intérêts identifiés au bien commun du pays, et opposés uniquement aux intérêts immédiats du groupe dirigeant de l'époque. Solidarność a donc suscité l'espoir d'une amélioration de l'existence et d'une réalisation des droits moraux, donc de la plénitude des droits de l'homme.

Les violentes confrontations politiques dont la Pologne est témoin aujourd'hui entre les intérêts immédiats divergents révèlent la précarité des comportements solidaires, l'absence d'une culture démocratique, la manifestation des égoïsmes des groupes, une agressivité latente et parfois même ouverte, et la faiblesse des mécanismes démocratiques.

À cela se rajoute une petite violence quotidienne, visible même parmi les enfants, qui se manifeste dans le racket et le petit terrorisme à l'école et dans les quartiers, puis dans le bizutage à l'armée.

Nous n'avons pas de « révolte des banlieues » comme en France, car nous ne connaissons pas la désintégration à la fois économique, ethnique et culturelle. Pour l'instant nous ne connaissons qu'un recul de civilisation dans les anciennes fermes d'État. Mais l'implosion économique et sociale est grande et continue de progresser.

***Le développement complet de la vie sociale
- condition de la démocratie complète***

La démocratie intégrale comprend un système parlementaire (avec la division classique des pouvoirs), des autorités autonomes locales, des organisations des employés et des employeurs, des associations de toutes sortes à des buts sociaux divers. Chaque citoyen joue des rôles divers dans la société et représente différents besoins : il est producteur, travailleur, consommateur, habitant et participant d'une vie culturelle. En tant qu'habitant, il voudra la fermeture d'une usine polluant le milieu naturel, mais en tant qu'employé il craindra un licenciement ou une baisse de salaire consécutifs à l'augmentation des coûts occasionnés par la protection de l'environnement. En même temps, il réclamera l'amélioration de ses conditions de travail par souci pour sa santé. Il voudra acheter à bon prix des livres et des places pour les concerts, tout en refusant l'augmentation des impôts nécessaires pourtant au financement des salles de musique. Naturellement, il souhaitera faire ses courses à bon marché, et donc s'opposera-t-il aux taxes pour les produits importés, mais si les agriculteurs du pays ne peuvent plus faire face à la concurrence étrangère, il devra supporter de façon indirecte les coûts de la faillite de nombreuses exploitations ainsi que les pertes causées par les protestations paysannes.

Le citoyen devra donc toujours apprendre à faire des bons choix et à opérer des compromis nécessaires au bien de tous.

Ainsi la démocratie inclut également l'économie et la culture. Dans le domaine des objectifs il s'agit d'assurer à tous un minimum vital ainsi que l'accès à la culture, par l'instruction et les médias. Dans le domaine des méthodes, nous visons le développement des us, des lois et des mécanismes suscitant l'initiative et la créativité de tous, leur participation active à la vie culturelle et économique. Sur le plan culturel, il s'agit d'abord de l'usage conscient des biens culturels et d'une participation aux projets visant le développement de la culture dans toutes ses manifestations et aux formes individuelles et collectives du mécénat.

Dans la vie économique, nous tendons vers la généralisation de l'initiative économique chez les employés, vers leur participation entière à la vie de l'entreprise. Bien entendu, en économie, la démocratie ne consiste pas à diriger les entreprises à coup de meetings, mais à passer du modèle autoritaire et conflictuel au modèle « participatif », dans lequel les droits des travailleurs sont mieux protégés, alors que leur souci pour le bien de l'entreprise devient plus grand. L'expérience de nombreux pays montre la fiabilité et l'efficacité de cette méthode, aussi bien sur le plan strictement économique que moral et politique. Mais cela exige un niveau assez élevé de culture socio-économique. Les coûts sont ainsi largement compensés par l'élimination des grèves et par une meilleure qualité du travail.

Dans le cadre d'une démocratie intégrale, les partis politiques fonctionneront mieux parce qu'ils auront été renforcés par l'adhésion des citoyens d'une culture sociale supérieure et habitués à l'action politique au sens large, c'est-à-dire à une action qui respecte le bien commun. Par ailleurs, les diverses organisations sauront les contrôler avec plus d'efficacité que ne le ferait une société amorphe et éclatée. L'emprise des partis sur la vie sociale s'avère dangereuse ; nous l'avons éprouvé au temps du socialisme réel et nous le voyons encore aujourd'hui aussi bien chez nous que dans les expériences de nombreux pays. Une démocratie saine se construit à partir de la base et si le passage du totalitarisme à la démocratie exige des changements rapides, ils ne doivent pas être sélectifs ni favoriser la mainmise de partis immatures qui recherchent le pouvoir et qui n'ont pas de programmes ni de moyens d'action sérieux.

La démocratie devrait inclure également les relations internationales, et ceci de deux manières : en introduisant progressivement des institutions internationales se souciant du bien commun de toute l'humanité (y compris des différentes formes d'autorités régionales et globales) et en développant la coopération entre les divers groupes et associations, une coopération allant au-delà des frontières politiques ou culturelles. L'intégration européenne constitue un exemple de cette aspiration. Bien que constamment freinée et déformée, elle avance vers la démocratie globale.

La culture démocratique – condition de la démocratie

Nous aurons le niveau de démocratie qui correspond à celui de notre culture démocratique. La seule existence des institutions démocratiques ne garantit pas l'exercice de la démocratie, car il est

facile de la compromettre non seulement par des abus, mais avant tout, par inefficacité ou par incapacité à prendre rapidement des décisions mûres. La culture démocratique comporte une connaissance de base de la société (dont un minimum de notions juridiques indispensables), un savoir pratique des procédures parlementaires et des vertus sociales, c'est-à-dire un comportement altruiste et efficient, en vue du bien commun. Cette culture ne s'acquiert pas uniquement par les livres, mais aussi par l'expérience et l'apprentissage de la démocratie. C'est donc un processus de longue haleine, menacé constamment de régression. Il se développera positivement si les intéressés se considèrent comme ceux qui apprennent la démocratie, et non ceux qui sont devenus démocrates par le mérite de leur lutte contre le totalitarisme. En effet, cette lutte ne constitue pas toujours une école de la démocratie, bien au contraire, les institutions démocratiques risquent d'être brimées par cette lutte. De plus, une contamination par le mal représenté par l'ennemi est presque inévitable. C'est une vérité difficile à admettre, elle réclame de l'humilité, pas évidente surtout par ceux qui s'étaient habitués à avoir raison, à être du bon côté, à avoir combattu pour la bonne cause.

Le niveau culturel démocratique dans les pays postcommunistes n'est pas élevé, et c'est certainement l'obstacle majeur dans l'édification de la démocratie. Bien plus facile semble le travail de vulgarisation des rudiments sur les procédures parlementaires et le travail d'équipe: il existe dans ce domaine une abondante littérature, dans laquelle on peut puiser.

La civilisation d'experts exige une démocratie universelle

La civilisation contemporaine souffre d'un déchirement particulier: d'une part, une forte tendance à la démocratisation, à une participation générale à la vie sociale, voire à une démocratie directe y est présente, et de l'autre côté, cette civilisation nécessite un nombre croissant d'experts sans lesquels aucune décision responsable ne saurait être prise.

La complexité de la vie publique et l'interdépendance à l'échelle mondiale s'intensifient et le réseau de cette interdépendance est de plus en plus sensible aux perturbations. Le terrorisme international en est une illustration frappante, mais l'ignorance et la négligence des hommes de bonne volonté ne sont pas moins inquiétantes. Nous avons en notre pouvoir des moyens de plus en plus puissants (pas

seulement des moyens de destruction), et de plus en plus difficiles à contrôler. Le cas le plus éloquent en est le débat sur les centrales nucléaires – c'est indubitablement aux experts d'en décider, mais ils sont souvent loin de trouver une position commune, et leurs expertises sont mises en cause par l'opinion publique qui ne voit que le vol du ciment destiné à la construction des dispositifs de sécurité ultramodernes, ou encore la consommation d'alcool par les techniciens qui y travaillent. Nous avons déjà une petite idée des méfaits causés par les puces dans les ordinateurs, sans être cependant en mesure de prévoir les dérèglements qui seraient provoqués dans un réseau informatique planétaire et leurs conséquences.

Et les armes biologiques? Elle n'ont pas été encore utilisées à grande échelle mais cela pourrait arriver. Pour sa sécurité et sa bonne marche, la civilisation de demain requerra probablement de tout le monde un niveau de connaissances, de morale et de santé psychique considérablement supérieur.

La civilisation d'experts réclame alors une démocratie universelle et quotidienne, et non pas une dictature.

Éradication de la mentalité totalitaire – condition de la démocratie

Dans les pays postcommunistes, le développement de la démocratie est freiné par les difficultés qui résultent du lourd héritage du totalitarisme. D'un côté, nous avons à faire avec un rejet allergique de tout ce qui limite la liberté, à une méfiance envers toute forme de pouvoir. Diverses motivations apparaissent ici, souvent libérales ou anarchistes, mais l'origine psychologique est la même : l'expérience de la dictature totalitaire. Ce phénomène menace la création des institutions démocratiques, qui risquent d'être perçues comme la voie ouverte à une nouvelle nomenclature, il rend également innocent l'individualisme.

De l'autre côté, on observe l'apparition des comportements autoritaires et doctrinaux, héritiers de la mentalité communiste, et qui n'opèrent qu'un renversement de valeurs : ainsi, l'apologie du collectivisme se transforme en éloge de l'individualisme, l'internationalisme cède la place au nationalisme, etc. Rien d'étonnant à cela, car le socialisme réel se caractérisait par un mélange de dogmatisme, de relativisme et de manichéisme. Les vérités changeaient au rythme des congrès et des sessions du comité central du PC tout en demeurant absolues. Par contre, ce qui ne changeait point c'était l'image

du monde en noir et blanc, la nécessité de l'existence d'un complot et d'un ennemi incarnant le mal. Les gens dotés d'une telle mentalité changent facilement de buts mais ne changent pas de méthode. Et pourtant on ne peut pas construire une véritable démocratie par des méthodes autoritaires – la fin ne justifie pas les moyens – et les moyens répréhensibles la détruisent, en créant un semblant de démocratie, un paravent pour les gouvernements autoritaires.

La troisième difficulté réside dans la décharge de l'agressivité qui résulte des rapports sociaux tendus défavorables aux relations de partenariat. Elle encourageait une relation de « maître à esclave » dans laquelle chacun subissait des contraintes et à son tour les faisait subir aux autres. Plus vite nous découvrirons le communisme en nous-mêmes et plus vite nous l'éliminerons.

L'Église devrait construire la démocratie mais sans s'engager dans les activités politiques

La vision chrétienne de l'homme pousse l'Église à s'engager dans le développement de la démocratie intégrale, bien qu'elle ne puisse s'identifier à aucun système ou parti politique. De quelle manière peut-elle le faire? Par son enseignement, certes, mais aussi par son style de vie et la façon dont fonctionnent ses institutions. L'Église exerce une influence sur la vie sociale, d'abord par le témoignage de ses membres lorsqu'ils agissent en conformité avec leurs convictions chrétiennes, ensuite par l'influence directe de sa hiérarchie et de son clergé sur les pouvoirs publics et sur l'administration. Cette influence se fait parfois de façon toute naturelle, par le biais de son autorité morale, mais elle peut également prendre la forme d'une pression délibérée. Dans ce dernier cas, l'Église risque d'être traitée comme l'un de ces groupes de pression qui défendent leurs intérêts, ce qui pourrait la conduire à une certaine dégradation.

Le but de la pression et la manière de l'exercer revêtent ici une signification essentielle : la situation n'est pas la même selon que le but vise le bien commun ou qu'il soit perçu comme la défense des intérêts d'une institution, en concurrence avec d'autres institutions. Il est accepté quand la forme d'action reflète le souci de l'homme et le respect pour ceux qui représentent des convictions différentes. Au contraire, il suscite une opposition lorsqu'il se teint de démagogie et d'agressivité. Le pire, c'est lorsque l'Église défend des idéaux qu'elle ne réalise pas dans sa vie. Les hommes d'Église, aussi bien le clergé que les laïcs, succombent également à des contaminations et ne sont

pas encore non plus complètement libérés des résidus du système totalitaire ou du matérialisme pratique. Ce dernier ne s'exprime pas nécessairement par la cupidité mais s'infiltré sournoisement jusque dans la vie pastorale, faisant tourner l'attention sur les résultats chiffrés et l'efficacité organisationnelle, sur la socio-technique, en oubliant de porter le témoignage de l'Évangile.

Une autre question subtile est celle de l'utilisation et du soutien des partis politiques par l'Église. Bien entendu, ses pasteurs ont le droit et le devoir de formuler des jugements sur les programmes et les méthodes des partis politiques et des organisations sociales. Cependant, des liens trop étroits des autorités ecclésiastiques avec un parti comportent un double danger : du côté des partis, c'est la tentation d'utiliser l'Église comme instrument de lutte pour le pouvoir, du côté de l'Église, c'est le risque de perdre son caractère catholique (universel) et transcendant face à toutes les collectivités ayant des buts temporels. Les partis, même de non-chrétiens, réalisent à des degrés différents ou tentent de réaliser certaines valeurs essentielles pour le christianisme, et seulement certains d'entre eux les mettent à la première place dans leurs programmes et dans leurs actions, ce qui est d'ailleurs inévitable. Et c'est à des degrés différents qu'ils dépassent leur partialité (leur tendance à donner la *priorité* aux intérêts du parti au détriment du bien commun). Souvent ils n'arrivent pas à éviter la démagogie et le noircissement de leurs adversaires.

La tâche de l'Église est d'évangéliser la vie politique, et par conséquent, d'introduire la pastorale dans ses milieux et construire la culture politique par les moyens de la pastorale.

Nous n'avons pas encore en Pologne de modèle d'une telle pastorale – ni de pastorale de milieux politiques, visant les personnes engagées dans une action politique au sens strict du terme, c'est-à-dire des militants politiques de divers échelons – ni de pastorale universelle qui concerne tous les citoyens qui devraient s'engager de façon intelligente et responsable dans la vie publique. Nous manquons d'animateurs formés pour l'évangélisation des milieux politiques ainsi que d'un système de formation chrétienne pour adultes, accessible à tous.

Il s'avère difficile de créer une telle pastorale par les moyens traditionnels. Par contre il semblerait possible d'utiliser de façon créative des moyens d'Internet pour réaliser un système d'échange d'expériences, de réflexions et de projets, entre les personnes qui, sans se rencontrer physiquement, pourraient s'enrichir mutuellement, se transmettre des expériences par des voies de communications

diverses (par exemple par l'Internet-radio, qui permet de transmettre un enregistrement électronique). Une façon de diffuser le savoir tout en créant des liens entre les personnes et en donnant l'occasion d'allier le savoir de l'intellectuel avec la sagesse d'un homme simple. Les compétences des scientifiques et des experts avec les expériences des gens qui généralement « n'ont pas de voix ».

Dans l'Église la structure hiérarchique et la communauté démocratique se complètent

Pour que l'Église puisse contribuer à l'édification d'une démocratie profonde elle devrait en être l'exemple. Est-ce possible, puisqu'elle possède une structure hiérarchique? Elle n'est pas un parlement, ni une association qui prendrait pour guide Jésus de Nazareth. Sa structure hiérarchique est nécessaire, car c'est par cette structure que se réalise la transmission de l'enseignement et des dons spirituels venant du Christ, la Tête de cette Église. Mais en même temps une certaine forme de démocratie est également nécessaire à l'épanouissement de ses membres, qui participent à sa mission et en sont coresponsables. Ceux-ci ne peuvent atteindre de maturité chrétienne s'ils restent seulement des objets de l'évangélisation, ils ne peuvent devenir ses acteurs si on ne leur confie ni initiative ni responsabilités. Sans cela l'Église ne peut devenir pleinement une communauté-famille, une communauté qui constitue l'essence même de l'Église. Sans cela elle ne pourra pas évangéliser de façon efficace.

La hiérarchie et les structures démocratiques dans l'Église ne sont donc pas contradictoires, mais elles se complètent. Leur coopération pourrait devenir un signe précieux pour la civilisation occidentale, où l'autorité disparaît et les comportements anti-institutionnels se répandent, tandis que les gens oscillent entre le conformisme indifférent et la contestation.

Un autre problème fondamental touche la société polonaise: c'est le cléralisme créé artificiellement par le pouvoir communiste, dont le but était l'élimination de toute forme d'activité des laïcs, ainsi que la popularisation de la conviction que la religion est une affaire strictement privée, qui n'a aucune place dans la vie publique. Ceci conduisit progressivement à un élargissement des tâches du clergé qui allaient au-delà de sa vocation sacerdotale. Les prêtres étaient amenés à se soucier des problèmes administratifs et financiers, ce qui a habitué les laïcs au rôle d'observateurs ou de

consommateurs, prêts à payer les services du clergé et à défendre l'Église, en contre-partie des services pastoraux. Ce projet ne se réalisa pas complètement, mais son influence est encore visible dans la mentalité des nombreux laïcs et des prêtres.

***Une vraie Église ecclésiale construit la démocratie,
l'Église autoritaire et bureaucratique lui nuit***

La formation de chaque chrétien requiert une connaissance de l'homme et de la société, ainsi qu'une pratique de l'action sociale. L'évangélisation consiste dans le témoignage de la vie, dans l'apostolat de la parole et l'action en faveur des autres, aussi bien par une aide directe aux plus défavorisés que par l'amélioration de leurs conditions d'existence, c'est-à-dire par la transformation de toute la civilisation. C'est pourquoi, la catéchèse et la pastorale doivent intégrer à tous les niveaux l'enseignement social de l'Église. En outre, cette catéchèse devrait stimuler l'autoformation, notamment une formation en équipe, qui en elle-même constitue une forme d'approfondissement de la culture démocratique.

Quant à l'apprentissage de l'action sociale, elle commence dans la paroisse, par la mise en œuvre d'initiatives diverses, ne serait-ce que les plus modestes, et par la participation aux travaux des conseils et groupes paroissiaux. C'est à la fois un apprentissage et la construction de l'Église en tant que communauté (et de la paroisse en tant que communauté des communautés). C'est une participation à l'évolution de la société, car ce travail forme des attitudes, éveille des initiatives et forme à la collaboration pour le bien commun. Nous pouvons citer ici à titre d'exemple le synode pastoral de l'archidiocèse de Cracovie, qui est resté ouvert à tous les volontaires entre 1972 et 1979 et qui fonctionnait sur la base de cinq cents équipes de travail. Une paroisse devrait être ouverte à la collaboration avec des groupes représentant d'autres religions et des groupes non confessionnels pour une plus grande efficacité de l'action sociale et le développement du dialogue.

Une Église vraiment ecclésiale – ce qui veut dire vraiment communautaire – bâtit une société libre et solidaire; une Église autoritaire et bureaucratique nuit à cette construction et à elle-même.

Ces quelques réflexions n'épuisent pas le sujet et ne prétendent pas donner un cours faisant autorité sur l'enseignement du pape, bien que je sois convaincu qu'elles y ont leur source. Ce sont tout

simplement des propositions résultant d'une certaine attitude: être en recherche sans perdre de vue l'idéal, ou encore regarder la réalité en gardant l'idéal en tête. En l'écrivant je repense à des paroles du Père Congar prononcées lors d'une discussion au Club de l'Intelligentsia catholique de Cracovie. Dans le domaine de relations entre la religion et le monde ici-bas nous n'atteindrons jamais une formule parfaite, nous devons toujours chercher, corriger, compléter et réparer, nous serons toujours en route. Nous avons un grand besoin aujourd'hui de ce genre d'attitudes, menacées surtout par des dogmatiques et des inquisiteurs autodidactes.

Les chrétiens – tous ceux qui se reconnaissent comme des disciples du Christ – peuvent jouer un grand rôle dans la construction de la démocratie, à condition de bien comprendre ce rôle. À condition d'être conscients de leur mission universelle et de leurs tâches particulières dans l'édification de leurs Églises et d'une société libre et solidaire.

Et à condition de savoir coopérer les uns avec les autres.

Anthropologie et réconciliation

Révérénd Justin WELBY,

Ce texte est le résultat de près de quatre ans de travail au Centre international pour la réconciliation (CIR) de la Cathédrale de Coventry, au Royaume-Uni. Je remercie mes collègues, plus particulièrement le Dr Stephen Davis, dont la compétence incisive dans le domaine de la réconciliation a insufflé un regain de vie et de vision au sein du CIR, et dont les sources et les idées ont jeté les fondations de ce travail. Quant aux erreurs, elles sont les miennes.

Introduction

« Réconciliation » est l'un des principaux slogans du discours politique moderne. Mais il est utilisé en toute ignorance de son enracinement dans la tradition judéo-chrétienne, comme le sont d'autres termes tels que « bien commun » et « solidarité ». Ces dernières années, des institutions comme la Banque mondiale et les Nations unies ont commencé à passer de la résolution des conflits à la réconciliation ; les statistiques de l'ONU montrent que près de la moitié des conflits civils d'une certaine importance enregistrés depuis 1945 se sont rallumés dans les cinq ans. La raison prédominante en a été le manque de réconciliation.

La réconciliation tend à devenir une partie intégrante du travail des organisations non gouvernementales modernes. L'expérience d'associations caritatives britanniques telles que Christian Aid a été que l'absence de réconciliation et la reprise ultérieure du conflit ont anéanti l'aide au développement et le travail éducatif entrepris précédemment. Les plus grands désastres humains de la période d'après-guerre ont été des conflits au long cours où tous les efforts de circonscrire le conflit, de trouver un règlement pacifique négocié, et même une intervention internationale limitée, n'ont mené à rien. Ainsi, depuis 1998, plus de quatre millions de personnes ont péri dans la république démocratique du Congo (l'ex-Zaïre) des suites

des conséquences directes et indirectes du conflit. Au Soudan, une guerre civile de cinquante ans a causé la mort de plus de deux millions de personnes. Le génocide de 1994 au Rwanda s'inscrit dans le contexte d'une série de massacres Hutu/Tutsi qui plongent leurs racines dans les tensions délibérément provoquées de la période coloniale. Dans les deux premiers exemples, la communauté internationale s'est fortement impliquée par des efforts de médiation et la création d'états-majors des Nations unies pour garantir le maintien de la paix, ou même par l'envoi de missions pour rétablir la paix.

Par contraste, là où la réconciliation a été un objectif de politique explicite, accompagné de mesures économiques et de sécurité, les résultats ont été surprenants. De 1914 à 1945, Britanniques et Allemands ont mutuellement causé la mort de deux à trois millions de citoyens de chaque pays, mais la réconciliation est maintenant un fait acquis, même si le football représente la poursuite de la guerre par d'autres moyens. L'Afrique du Sud a confondu les pessimistes, échappant à des massacres considérés comme inévitables en tant que vengeance pour les années d'apartheid.

En même temps que la reconnaissance du besoin de réconciliation dans le monde, il y a aussi une certaine incapacité à en comprendre les fondements. Trop souvent, le concept est privé de son contenu spirituel et émotionnel pour être métamorphosé en affaire de progrès économique, de bonne gouvernance et d'éducation élémentaire. La réconciliation est confondue avec la résolution et la gestion des conflits, alors qu'il s'agit en réalité d'un complexe plus vaste, fait de changements de motivations et d'attitudes qui s'étendent sur des générations après la fin effective d'un conflit violent. Séparer la réconciliation de son contexte plus large revient à oublier son fondement, qui est anthropologique, à savoir la conversion d'un moi autonome centré sur lui-même et demandeur à un moi orienté vers l'autre, prêt à donner. Dans un sens chrétien, pour que cette transformation soit complète, une réconciliation doit intervenir avec Dieu en tant que l'autre, permettant le pardon et la réconciliation avec les autres. Ne pas faire ce premier pas entraîne le risque de compromettre les efforts vers la réconciliation, voués au mieux au succès partiel, au pire à la désillusion et au péché du désespoir. La réconciliation est donc une réalité chrétienne, basée sur l'incarnation du Christ et le salut gagné pour toute l'humanité sur la croix.

La réconciliation dépend d'un concept anthropologique cohérent ; d'une humanité créée à l'image de Dieu, dont la chute résulte d'une volonté autonome, et qui se voit pourtant offrir une restauration de

la relation, mais pas avant la fin des temps, et avec celle-ci de la souffrance et de la lutte. Mais la réconciliation est à l'œuvre dans deux directions, verticale et horizontale :

Refusant souvent de reconnaître Dieu comme son principe, l'homme a, par le fait même, brisé l'ordre qui l'orientait à sa fin dernière, et, en même temps, il a rompu toute harmonie, soit par rapport à lui-même, soit par rapport aux autres hommes et à toute la création. C'est donc en lui-même que l'homme est divisé. Voici que toute la vie des hommes, individuelle et collective, se manifeste comme une lutte, combien dramatique, entre le bien et le mal, entre la lumière et les ténèbres¹.

Dès lors que l'axe vertical a été brisé par l'incapacité des hommes à reconnaître Dieu, l'axe horizontal s'en trouve irrémédiablement affaibli, en dépit de la loi ou de la coutume, au point que le combat entre la lumière et les ténèbres se joue dans les domaines de la politique et de l'économie et dans tous les aspects de la vie quotidienne. La réconciliation est ainsi fondamentalement affaire de théologie anthropologique. Une vision juste de l'humanité est la condition préalable d'une approche correcte de la réconciliation. Une vision limitée ou erronée de l'humanité rend impossible les tentatives de réconciliation.

L'axe horizontal démontre la réalité de la verticalité. Le moi humain centré sur lui-même est le symptôme de l'aliénation par rapport à Dieu. La dignité et la valeur de la personne humaine sont entachées par l'inévitable absence de pardon et l'image de Dieu dans chaque personne est de plus en plus brouillée. Cela apparaît le plus clairement au niveau le plus élémentaire de la communauté, la famille, et sur la grande scène de la politique. L'absence de réconciliation rend ces conflits insolubles, condamnant leurs protagonistes à un cycle sans fin de ressentiment et de vengeance.

Ce texte aborde le thème de la réconciliation dans la société, particulièrement dans le domaine plus spécifique du conflit civil violent. En d'autres termes, l'accent est mis presque exclusivement sur l'axe horizontal. Néanmoins, le présent propos part de l'hypothèse qu'en dehors de la réconciliation avec Dieu en Christ tous les autres efforts en vue de la réconciliation sont voués finalement à l'échec, ou au moins ne parviendront pas à résoudre les questions fondamentales de la culpabilité et du pardon.

1. *Gaudium et Spes*, 13.

Aspects matériels et anthropologie de la réconciliation

On s'engage trop peu dans *la sauvegarde des conditions morales d'une « écologie humaine » authentique*. Non seulement la terre a été donnée par Dieu à l'homme qui doit en faire usage dans le respect de l'intention primitive, bonne, dans laquelle elle a été donnée, mais l'homme, lui aussi, est donné par Dieu à lui-même².

L'idée forte que « l'homme, lui aussi, est donné par Dieu à lui-même » reflète les impératifs sociaux que sont la solidarité et le bien commun, qui sont les principales et les premières victimes de tout conflit.

Diagramme 1³

| L' AVANT CONFLIT | | CONFLIT VIOLENT | L' APRES CONFLIT | |
|--------------------------|----------------------------------|---------------------------------|-----------------------------------|--|
| Violence | Confrontation | Crise ouverte | Dénouement | Paix |
| | | | | |
| INDICATEURS | | | | |
| Rumeurs | Tueries sporadiques | Multiplication de meurtres | Compromis | Reddition des armes |
| Guerre des mots | Incrusions, raids | Fermeture des écoles & hôpitaux | Médiations | Destruction des armes |
| Achats et trafic d'armes | Manifestations | Déplacements de populations | Libre circulation | Développement des activités communautaires |
| Dissimulation d'armes | Emeutes | Augmentation de la violence | Réouverture des écoles & hôpitaux | Le consensus s'impose |
| | Arrestations | Assistance humanitaire | Reprise des activités | |
| | Vague de crimes | Fermeture des commerces | Reconstruction | |
| | Violations des droits de l'homme | Rupture des communications | La réconciliation s'engage | |

2. *Centesimus annus*, 38.

3. Adapté sur la base de l'activité d'Oxfam à Wajir (Kenya), Dr Stephen Davis (administrateur du Centre international pour la réconciliation de la Cathédrale de Coventry, 2005-2006), 2006.

Le diagramme 1 ci-dessus fait apparaître le cycle typique des conflits civils violents. Il s'agit d'une analyse du conflit classique, adaptée par mon distingué ancien collègue, le Dr Stephen Davis, sur la base de son expérience au Nigeria. La première colonne met en évidence la disparition progressive de la solidarité, en particulier du sens de l'être humain en tant que don. L'appel à vivre dans la lumière comme « Il est dans la lumière » fait partie de la dignité de chaque personne humaine ; or, l'irruption des ténèbres à travers la rumeur, la calomnie et les préparatifs de meurtre est irrésistible.

Au deuxième stade, les ténèbres commencent à prédominer, alors que la violence, le meurtre, l'injustice et les agressions indiscriminées deviennent endémiques. Au troisième stade, celui de la crise, seules les ténèbres subsistent et tous les mécanismes normaux de la civilité humaine sont abolis. La lumière de la vie de Dieu semble avoir été éteinte et les instincts les plus fondamentaux de pitié et de protection du plus faible sont remplacés par la brutalité animale.

Au quatrième stade, les premiers signes de reprise apparaissent. Il est à noter que c'est à ce stade que la réconciliation doit s'engager, faute de quoi le cycle va simplement se répéter. Le modèle est matérialiste en ce qu'il n'aborde pas le comment de la réconciliation, mais seulement son contexte et les éléments prédisposants à travers la reprise de la vie économique, le rétablissement des services de base et les efforts de médiation ou de conclusion de la paix. La médiation est de plus en plus considérée comme vaine en elle-même, dans la mesure où elle ne reflète qu'une vue partielle de l'être humain. Le pape Jean-Paul II écrivait ainsi :

L'obligation de gagner son pain à la sueur de son front suppose en même temps un droit. Une société dans laquelle ce droit serait systématiquement nié, dans laquelle les mesures de politique économique ne permettraient pas aux travailleurs d'atteindre un niveau satisfaisant d'emploi, ne peut ni obtenir sa légitimation éthique ni assurer la paix sociale⁴.

Des politiques sociales permettant l'activité économique au travers de la promotion de la paix sont aussi importantes dans un conflit que la politique économique.

Au stade final, le rétablissement de la communauté humaine commence et les fruits de la paix permettent le développement de l'être humain et le renouveau des conditions de la vie normale.

4. *Centesimus annus*, 43.

La réconciliation commence lorsque sont remplis les besoins les plus élémentaires d'une société. En font partie les soins aux enfants et aux malades, donc la reprise de l'espoir. La liberté de voyager, la possibilité d'exercer (au moins en partie) son potentiel créateur au travail et de faire des rencontres personnelles à travers la médiation jettent les bases de la réconciliation.

Les étapes décrites reflètent la dignité et la valeur de l'être humain exprimées en relation avec l'autre, au travail, et exprimant la nature de Dieu dans des actes d'amour⁵.

L'analyse des origines fondamentales du conflit fait apparaître de même le rejet à base matérialiste des exigences de l'anthropologie théologique. Le diagramme ci-dessous montre les trois niveaux de conflit, partant de ce qui peut être vu, ses manifestations, vers ses racines qui sont invisibles mais alimentent et provoquent les phénomènes en aval.

Diagramme 2⁶



Le tiers supérieur représente la conséquence de la partie inférieure du diagramme. C'est le conflit tel qu'il est visible à différents niveaux. Le tiers intermédiaire reflète l'expérience quotidienne des

5. Gn 2 :15, 18-19; 18 :23 ss.

6. Dr Stephen Davis, 2005.

gens dans leur vie sociale. Ils ressentent les effets de la mauvaise allocation des ressources pour le développement social, avec son retentissement défavorable sur les aspects élémentaires de l'existence.

Et, si nous allons aux causes plus profondes, [on trouve] de l'envie, de la méfiance, de l'orgueil et des autres passions égoïstes. Comme l'homme ne peut supporter tant de désordres, il s'ensuit que le monde, même lorsqu'il ne connaît pas les atrocités de la guerre, n'en est pas moins continuellement agité par des rivalités et des actes de violence⁷.

Ainsi, la partie inférieure du diagramme est la plus essentielle, car c'est à ce niveau qu'est plantée la semence du conflit. C'est aussi là que l'incapacité à comprendre le don que représente chaque homme pour ses semblables est la plus évidente. La solidarité a disparu, le bien commun est négligé, la société dérive de plus en plus vers la violence et, selon la formule de Hobbes, « la vie de l'homme est solitaire, indigente, violente, rudimentaire et brève⁸ ».

À ce niveau, certains facteurs sont culturels, ou le produit de l'histoire, la conséquence de la domination coloniale ou d'une histoire de conflit entre groupes ethniques. D'autres facteurs sont essentiellement politiques, notamment la répartition des richesses tirées des ressources naturelles, dans le cadre d'un pays dont l'existence ou la structure même sont le produit de la domination coloniale ou impériale. Un troisième groupe de facteurs est lié au commerce et au développement qui assurent une distribution efficace, suffisante pour faire face à la demande accrue de l'ensemble du système économique. Au niveau le plus élémentaire, il y a la nécessité d'avoir un travail suffisamment rémunérateur pour couvrir ses propres besoins et ceux d'une famille.

L'importance de ce diagramme est qu'il fait clairement apparaître l'anthropologie du conflit, tel qu'il repose sur la volonté de pouvoir, l'avidité, l'exploitation des autres, la peur de la diversité humaine et la mauvaise utilisation des ressources et des aspirations économiques. Les êtres humains, dans leur indépendance par rapport à Dieu, jettent les bases du conflit à l'intérieur même de la société qu'ils ont reçue comme le don de la vie sociale et de la communauté.

L'homme est aliéné quand il refuse de se transcender et de vivre l'expérience du don de soi et de la formation d'une communauté humaine authentique orientée vers sa fin dernière qu'est Dieu. Une société est

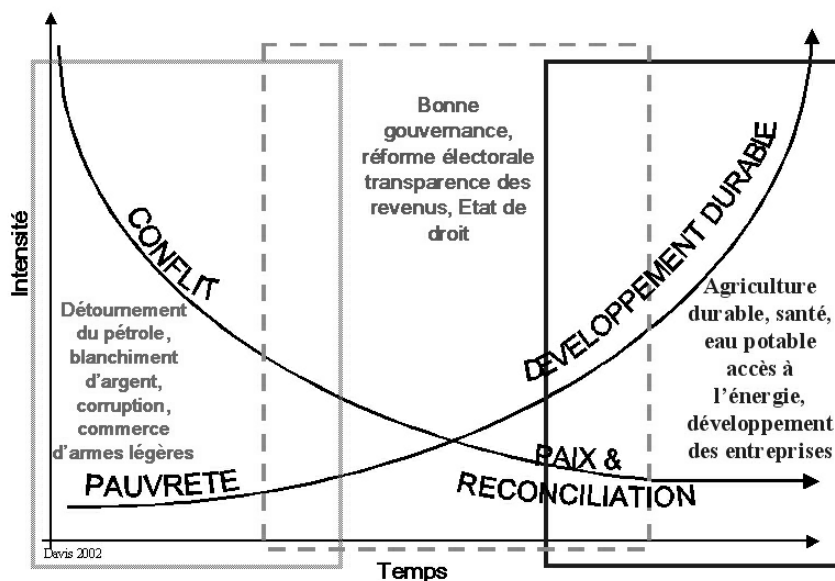
⁷ *Gaudium et Spes*, 83.

⁸ HOBBS, Thomas, *Leviathan*, chapitre XIII.

aliénée quand, dans les formes de son organisation sociale, de la production et de la consommation, elle rend plus difficile la réalisation de ce don et la constitution de cette solidarité entre hommes⁹.

La réconciliation est donc un concept holistique¹⁰, et de manière justifiée, le long de l'axe horizontal aussi bien que de l'axe vertical des relations en ce qu'elle cherche à fournir les moyens de mettre fin à l'aliénation. L'anthropologie requiert une approche holistique de façon à prendre au sérieux l'injonction de travailler, de fonder des familles, d'établir une société et, dans la réconciliation, de manifester les signes du Royaume de Dieu parmi nous.

Le diagramme 3 suivant (inspiré de nouveau de l'expérience de la réconciliation dans le delta du Niger) démontre de façon holistique les effets d'un développement économique éthique, efficient et efficace, dans son interaction avec le conflit. Le rôle du développement dans la réconciliation et le rétablissement est de consolider les progrès réalisés en matière de désarmement ou à la faveur de trêves temporaires en offrant des occasions d'emploi viable, éthique et concurrentiel en tant qu'alternative à l'engagement dans une milice. Diagramme 3¹¹



9. *Centesimus annus*, 41.

10. Nous renvoyons pour le concept holistique aux notes correspondantes dans les textes de Mgr Crepaldi et de J. Bichot – Ndlr.

11. Dr Stephen Davis, 2002 et revu en 2005.

La situation dans le delta du Niger jusqu'en 2006 était caractérisée par une production pétrolière élevée et des prix du pétrole élevés, au milieu d'une des plus grandes pauvretés d'Afrique. Les différends sur la répartition des bénéfices de la production pétrolière, la corruption et la mauvaise gouvernance ont conduit à la montée en puissance des seigneurs de la guerre, et au vol généralisé de la production pétrolière au bénéfice des milices et des politiciens qui les soutiennent dans l'ombre. C'est une situation qui glisse vers l'anarchie et un cas classique dans l'étude du déclenchement d'un conflit civil. Il y a là aussi la mise en évidence la plus claire du défaut de cette vigilance que l'Église appelle pourtant :

La paix est le fruit d'un ordre inscrit dans la société humaine par son divin Fondateur, et qui doit être réalisé par des hommes qui ne cessent d'aspirer à une justice plus parfaite. En effet, encore que le bien commun du genre humain soit assurément régi dans sa réalité fondamentale par la loi éternelle, dans ses exigences concrètes il est pourtant soumis à d'incessants changements avec la marche du temps : la paix n'est jamais chose acquise une fois pour toutes, mais sans cesse à construire. Comme de plus la volonté humaine est fragile et qu'elle est blessée par le péché, l'avènement de la paix exige de chacun le constant contrôle de ses passions et la vigilance de l'autorité légitime¹².

Le diagramme du Dr Davis lie ensemble les différents aspects de la solution du conflit et de la réconciliation. L'instauration d'une meilleure gouvernance du niveau local à l'échelle nationale (en d'autres termes, le propre de la subsidiarité et son application effective) doit aller de pair avec la régénération de l'économie, des mesures de sécurité appropriées et une répartition générale plus équitable des biens, grâce à l'accès à l'eau propre, à l'électricité et autres infrastructures de base.

Le processus est long et requiert la coordination de tous les aspects de la *polis* ou, pour le formuler de manière différente, le rétablissement de la société et l'engagement de tous en vue du bien commun.

Toutefois, le thème intitulé « paix et réconciliation » recouvre un processus complexe. Quels que soient les changements dans la situation matérielle, le développement n'aborde pas les questions liées à l'aliénation. Le conflit va se répéter, aussi longtemps que les causes fondamentales de l'insécurité humaine resteront sans solution.

12. *Gaudium et Spes*, 78.

Parmi les principaux aspects du monde d'aujourd'hui, il faut compter la multiplication des relations entre les hommes que les progrès techniques actuels contribuent largement à développer. Toutefois le dialogue fraternel des hommes ne trouve pas son achèvement à ce niveau, mais plus profondément dans la communauté des personnes et celle-ci exige le respect réciproque de leur pleine dignité spirituelle¹³.

La faiblesse principale du nombre de modèles de résolution des conflits, même lorsqu'ils s'essaient à l'usage du mot de réconciliation, réside dans leur incapacité à prendre en considération la dignité spirituelle de la personne. Quant au modèle ci-dessus, il a été élaboré en référence délibérée à un ensemble de modalités destinées à promouvoir la réconciliation. Ceci est une nécessité dans tous les conflits; il est impossible de travailler dans la durée avec des gens ayant été confrontés à la violence sans entendre des questions telles que: « Qu'en est-il de la justice? Qu'en est-il du pardon? » La justice et le pardon ne proviennent pas du bien-être économique (bien que celui-ci puisse être utile, alors que la pauvreté entraîne certainement l'injustice et l'offense). Ils sont le fruit de la transformation des attitudes à l'égard de la personne humaine, de soi-même et de sa propre société. Ils trouvent leur source en Dieu lui-même, mais la préservation de l'intégrité de chaque personne et la compréhension fondamentale de ce qui devrait être, permettent d'en faire l'expérience dès le plus jeune âge.

L'aspect spirituel est le principe qui manque dans les modèles séculiers de réconciliation. Ce manque conduit inévitablement à mettre l'accent sur des événements et des déclarations, non pas sur le processus de longue durée ouvert dans le diagramme 3, où la réconciliation peut s'étendre sur des générations. Une telle absence débouche sur une anthropologie erronée, qui définit le bien-être humain en termes de progrès matériel, négligeant la dimension psychologique et la paix de l'esprit, laquelle est susceptible d'amener la réconciliation même en dehors de la prospérité. En d'autres termes, on assiste à la négation de la dignité véritable de la personne humaine, en tant qu'elle est créée à l'image de Dieu.

La seconde partie de la réflexion aborde la réconciliation et ses aspects anthropologiques plus particulièrement sous l'angle de la théologie. À quoi voulons-nous en venir en parlant de réconciliation et quels devraient être le rôle et la position de l'Église dans cette mission?

13. *Gaudium et Spes*, 23.

Aspects pastoraux et théologiques de la réconciliation et de son anthropologie

L'enjeu central de la réconciliation est l'instauration de la paix avec la justice. La justice véritable implique une action appropriée, associant la charité et la compassion avec l'affirmation des droits des plus faibles et des personnes marginalisées¹⁴. L'action de Dieu en Christ atteignant les hommes pour les sauver incarne l'union parfaite de la justice, de la charité et de la paix, et elle est aussi la force agissante qui appelle l'Église au ministère de la réconciliation.

« Celui qui n'avait pas connu le péché, il l'a fait péché pour nous, afin qu'en lui nous devenions justice de Dieu¹⁵ »: cette parole exprime le plan divin s'agissant de l'anthropologie; ceux qui suivent Dieu doivent manifester la justice de Dieu dans le monde, et à ce titre être les ambassadeurs du Christ au moyen du ministère de réconciliation. La nature de la personne humaine, réconciliée avec Dieu, pose l'exigence du ministère de la réconciliation¹⁶.

La nature de cette obligation est étendue et intransigeante, bien au-delà d'une tolérance lénifiante à la mode au XXI^e siècle demandant aux gens d'être « aimables les uns envers les autres », qui est simplement une version affadie de la réconciliation. *Gaudium et Spes* décrit l'étendue du devoir de l'Église (et de chaque chrétien) dans un paragraphe d'une portée et d'un impact terrifiants :

Comme de plus, de par sa mission et sa nature, l'Église n'est liée à aucune forme particulière de culture, ni à aucun système politique, économique ou social, par cette universalité même, l'Église peut être un lien très étroit entre les différentes communautés humaines et entre les différentes nations, pourvu qu'elles lui fassent confiance et lui reconnaissent en fait une authentique liberté pour l'accomplissement de sa mission. C'est pourquoi l'Église avertit ses fils, et même tous les hommes, qu'il leur faut dépasser, dans cet esprit de famille des enfants de Dieu, toutes les dissensions entre nations et entre races et consolider de l'intérieur les légitimes associations humaines¹⁷.

L'anthropologie de l'être humain réconcilié avec Dieu exige donc des chrétiens qu'ils manifestent la justice de Dieu, une réalité qui apparaît dans leur engagement pour la réconciliation. Cet

14. Zacharie 7, 9.

15. 2 Corinthiens 5, 21.

16. 2 Corinthiens 5, 16-21.

17. *Gaudium et Spes*, 42.

engagement est voulu par Dieu et vécu par l'Église dans son interaction avec la société dans toute son imperfection et ses divisions. Tel un service de lutte contre les incendies et de sauvetage, l'Église est appelée à se saisir de la division et de l'injustice dans la société, puisant profondément dans les ressources inépuisables de la réconciliation de Dieu, ainsi qu'elles sont renouvelées chaque jour dans nos cœurs.

De plus, la réconciliation est enracinée non pas dans la tradition d'une culture ou d'une civilisation, mais dans l'anthropologie. L'universalité de l'Église signifie qu'elle est à la fois le laboratoire de la réconciliation dans son fonctionnement interne, faisant tout pour « conserver l'unité de l'Esprit par ce lien qu'est la paix¹⁸ » et, par l'intermédiaire d'hommes nouveaux faisant de l'expérience de la réconciliation avec d'autres chrétiens, un agent de la réconciliation dans le monde. Sans ce travail de réconciliation générale, l'aspiration anthropologique de l'être humain à la réconciliation avec Dieu ne trouve pas son expression dans la vie quotidienne, d'où un schisme intérieur qui compromet le témoignage chrétien véritable.

Puisque Dieu le Père est le Principe et la fin de tous les hommes, nous sommes tous appelés à être frères. Et puisque nous sommes destinés à une seule et même vocation divine, nous pouvons aussi et nous devons coopérer, sans violence et sans arrière-pensée, à la construction du monde dans une paix véritable¹⁹.

L'appel à être des réconciliateurs réconciliés impose certains comportements et attitudes aux chrétiens, tant individuellement que collectivement. La réconciliation n'est pas l'état naturel de l'être humain, ou alors l'incarnation et la réconciliation de chaque personne en Christ auraient été superflues. Dieu crée en chacun de nous une nouvelle personne, une nouvelle création²⁰. Mais nous restons en guerre à l'intérieur de nous-mêmes, conscients du combat que représente la mise en pratique de notre foi, aux prises avec une nature humaine qui porte encore les marques du manque de réconciliation. Cette lutte se manifeste de plusieurs façons dans la psyché humaine et, à travers elle, dans la vie de l'Église, où les relations de pouvoir et le carriérisme mènent à la division et à l'affaiblissement de la vie spirituelle.

L'être humain ou l'Église peuvent-ils vivre en pratique leur nouvelle création? Nous sommes appelés à être réconciliés avec

18. Éphésiens 4, 3.

19. *Gaudium et Spes*, 92.

20. 2 Corinthiens 5, 17.

nous-mêmes parce que vous avons la paix et la réconciliation avec Dieu. L'expérience du moi est que d'être accepté par la grâce représente un défi pour l'autonomie de l'homme. En particulier dans la société occidentale, le manque d'estime de soi est un problème répandu, comme le montrent les comportements autodestructeurs, des taux de suicide en augmentation et l'utilisation fréquente de substances psychotropes. Il s'agit de surcroît non seulement d'un problème à l'échelle individuelle, mais aussi collective. L'Église, loin de réunir des réconciliateurs réconciliés, souffre de ruptures dans son témoignage visible et institutionnel, mise en cause par les changements de culture et de philosophie, au point de perdre confiance dans la réalité de l'Évangile en tant que vérité publique.

La source de ces problèmes est théologique et spirituelle. Saint Paul dans 2 Co 5 lie inextricablement la réconciliation à la nouvelle création. En d'autres termes, c'est une question d'anthropologie. Le réconciliateur réconcilié doit renouveler et alimenter la réalité de la réconciliation avec la nourriture de Dieu, avant tout l'eucharistie, puisant à même la source de la réconciliation dans le ministère de la parole et dans le ministère du sacrement.

La réalité est que l'Église vit dans une société qui a la haine de soi, qui n'est pas réconciliée avec elle-même et ne peut vraisemblablement pas l'être en raison de structures de péché et de pouvoir qui manipulent et déforment les gestes les mieux intentionnés. L'Église réconciliée est appelée ici non seulement à intervenir pour faire cesser les manifestations de division, mais aussi pour réparer les dommages qu'une société malade du péché s'inflige à elle-même et à son environnement. Mais l'Église est constamment contaminée par le seul fait de vivre dans une telle société et ne peut se montrer à la hauteur de sa véritable nature.

La place manque pour examiner de plus près dans le cadre la nature de la réconciliation²¹. Cependant, certains aspects-clés de ce que signifie être un réconciliateur réconcilié relèvent de l'évidence, en particulier dans l'enseignement social de l'Église catholique.

D'abord, il y a le besoin pour les hommes de reconnaître leur responsabilité pour la création dont ils occupent le sommet. La dignité de l'homme dans la création provient en partie dans la responsabilité humaine pour la création.

À l'origine de la destruction insensée du milieu naturel, il y a une erreur anthropologique, malheureusement répandue à notre

21. Karl Barth lui consacre cinq volumes.

époque. L'homme, qui découvre sa capacité de transformer et en un sens de créer le monde par son travail, oublie que cela s'accomplit toujours à partir du premier don originel des choses fait par Dieu. Il croit pouvoir disposer arbitrairement de la terre, en la soumettant sans mesure à sa volonté, comme si elle n'avait pas une forme et une destination antérieures que Dieu lui a données²².

Ici, la réconciliation se manifeste par une attitude à l'égard de la création qui prend au sérieux la destination universelle des biens, d'où la nécessité de faire en sorte que ce qui est proposé à tous soit bon pour chacun. Un développement économique qui met à bas l'échelle qu'il a utilisée, ou qui impose des conditions de travail proches de l'esclavage aux pays en voie de développement, conduit nécessairement à la destruction du milieu naturel.

En deuxième lieu, l'Église doit rechercher la réconciliation dans sa vie propre. Plus les hommes sont définis de manière anthropologique en fonction de leur autonomie et plus l'Église est appelée, en tant que lieu où la multitude partage le pain, à actualiser l'expérience de l'unité en Christ qui dépasse la notion d'autonomie. La réconciliation dans l'Église ne signifie pas unanimité, mais acceptation d'une diversité acceptable dans la vérité²³. L'analyse des caractéristiques du conflit, telle qu'elle apparaît dans le diagramme 1 ci-dessus, met en évidence une réalité dérangeante, celle d'une Église où le dialogue est mené d'une façon où ne manquent que les armes à feu. La lutte pour la réconciliation visible, et donc l'unité institutionnelle, est vite abandonnée sous les assauts de la sécularisation, alors même que la réconciliation est toujours plus importante en tant que sacrement d'amour dans une société en proie à l'amertume. *Gaudium et Spes* dit ainsi :

L'Église, tout en rejetant absolument l'athéisme, proclame toutefois, sans arrière-pensée, que tous les hommes, croyants et incroyants, doivent s'appliquer à la juste construction de ce monde, dans lequel ils vivent ensemble : ce qui, assurément, n'est possible que par un dialogue loyal et prudent²⁴.

Mais comment l'Église peut-elle appeler à un dialogue loyal et prudent si elle n'est pas désireuse de le pratiquer elle-même ? Le pari de Dieu dans la création et la réconciliation présuppose que celle-ci commence au niveau horizontal, avec Sa propre famille. La

22. *Centesimus annus*, 37.

23. 1 Corinthiens 12-14.

24. *Gaudium et Spes*, 21.

réconciliation se manifeste par des vies menées dans le pardon et le respect mutuel. Tout en réaffirmant vigoureusement le rôle de la famille, a adopté à l'égard du gouvernement espagnol une attitude de tolérance et de respect qui a impressionné de manière notable les principaux médias britanniques. Un tel exemple est un défi pour tous les chrétiens dans leur façon de s'adresser les uns aux autres, ainsi qu'aux personnes extérieures à l'Église²⁵.

Le respect mutuel ne doit pas nécessairement aller jusqu'à l'accord mutuel. La réconciliation à l'intérieur de l'Église est basée sur l'acceptation par celle-ci du principe de la dignité de la personne humaine, en tant que valeur qui guide la conduite mais ne limite pas le contenu du dialogue. C'est en raison de l'expérience partagée et de la conscience qu'ils ont d'être une nouvelle création que les chrétiens ont la capacité d'exprimer leur désaccord dans l'amour.

L'Église doit être un modèle de réconciliation non seulement dans l'attitude de ses membres et de ses dirigeants entre eux mais aussi, en tant qu'exemple pour le monde, dans son fonctionnement institutionnel. Le diagramme 3 ci-dessus montre que la nécessité de la réconciliation est fondée de manière démontrable et tangible dans l'expérience humaine, pour pouvoir se traduire dans des intentions concrètes. L'anthropologie prend au sérieux la vie quotidienne de l'être humain, et demande que la satisfaction de l'existence spirituelle de même que celle des besoins physiques soit visiblement structurée de façon à renforcer la réconciliation. Jean 17, 20-26 contient un appel à l'unité au nom de la révélation de l'Évangile au monde, de manière à intégrer les aspects vertical et horizontal de la révélation, ce dernier s'incarnant dans la vie de l'Église.

La réconciliation, dans sa dynamique interne propre, est toujours liée aux questions de pouvoir. L'anthropologie de la création nouvelle retourne les valeurs du « monde », au sens de l'évangile de Jean, donc dans la perspective de ce qui est du ressort de la souveraineté de Dieu, de l'autosuffisance. La réconciliation entraîne la mise entre parenthèses de l'autonomie et l'adoption de l'interdépendance qui est le symbole de l'Église, dans la métaphore du corps dans I Corinthiens 12. Il faut pour cela, en matière de gestion et d'apaisement des conflits, rechercher de nouvelles solutions d'approche des comportements destructeurs caractéristiques du diagramme 1 qui débouchent inexorablement sur de graves conflits.

25. 1 Pierre 3, 14-17.

L'anthropologie de l'Église retourne celle du monde, acceptant la croix comme gloire²⁶, opérant un renversement complet des valeurs. Un tel engagement au service et à l'humilité, qui reflète la nature du Christ, ouvre la voie à la réconciliation véritable, désamorçant les occasions de conflit, telles qu'elles figurent au diagramme 2.

L'anthropologie de l'autonomie et de la dépendance de soi fonde sa force sur la maîtrise du pouvoir et la poursuite du gain, l'abandon du bien commun, et la manipulation de l'autorité. Toutes choses qui sèment les germes du conflit.

En troisième lieu, l'Église est appelée à être l'agent de la réconciliation dans le monde.

Pour en venir à des conséquences pratiques et qui présentent un caractère d'urgence particulière, le Concile insiste sur le respect de l'homme : que chacun considère son prochain, sans aucune exception, comme « un autre lui-même », tienne compte avant tout de son existence et des moyens qui lui sont nécessaires pour vivre dignement, et se garde d'imiter ce riche qui ne prit souci du pauvre Lazare²⁷.

On relève l'accent mis sur les mots « sans aucune exception » ; le mandat n'est pas limité à ceux qui professent la foi du Christ, mais s'étend à tous les être humains, prenant sa source dans l'essence même de la personne humaine.

La conséquence pratique de ce qui précède doit être une Église « agissante », intervenant constamment dans les affaires du monde pour faciliter la réconciliation, non seulement lorsqu'elle s'engage directement, mais avec chacun en toute circonstance. La réconciliation porte aussi témoignage de la nouvelle anthropologie d'une communauté réconciliée avec Dieu.

Il suffit de regarder brièvement les trois diagrammes de la première partie pour se persuader de l'implication évidente de l'Église dans la réconciliation du monde. Il s'agit d'un engagement à la bonne gouvernance à travers la justice, la subsidiarité et la répartition équitable des biens qui s'attaque aux causes premières du conflit et permet l'instauration d'un développement durable de la communauté.

La structure institutionnelle de l'Église est tout aussi importante : partout présente et confrontée à l'exigence d'une vie réconciliée, l'Église est placée dans une position où elle est en mesure de mener à bien pratiquement sa mission morale. C'est à la fois le motif et

26. Jean 17, 22.

27. *Gaudium et Spes*, 27.

l'occasion de compléter le modèle matérialiste de réconciliation qui prévaut si souvent dans l'approche moderne du conflit.

Conclusion

Les deux mots « paix et justice » sont contenus en germe dans le mot de réconciliation. La réconciliation au sens chrétien est le fruit de la nouvelle création de la personne humaine résultant de l'œuvre rédemptrice du Christ. La justice de Dieu y trouve sa satisfaction et offre la paix. Ce sont ces mots qui ont suscité certaines des réalisations politiques les plus importantes de l'histoire récente, de la réconciliation de l'Europe après 1945 à la réconciliation en cours avec les pays autrefois dans l'orbite communiste. Sur d'autres continents, on peut mentionner des événements aussi extraordinaires que ceux qui ont été rendus possibles dans le cadre de la Commission de Vérité et de Réconciliation en Afrique du Sud, présidée par l'archevêque Tutu.

L'aspect horizontal de la réconciliation est fondé dans une anthropologie théologique qui prend en compte la nature spirituelle de la personne humaine, qui tire parti des ressources de la nouvelle création, rejetant les insuffisances matérialistes d'une théorie de la résolution des conflits dépourvue de référence spirituelle et, plus encore, de sens du pardon. L'Église est le dépositaire de ce trésor, comme si elle le conservait dans des récipients d'argile, souvent oublieuse de sa valeur. Mais elle se trouve de plus en plus souvent sollicitée par les divers conflits civils et religieux, mise dans l'obligation de se dissocier des valeurs dévoyées du monde et d'offrir l'espoir, dans la faiblesse et la folie de la croix.

Bibliographie additionnelle

WHITE Andrew, *Iraq: Searching for Hope*, Continuum 2005, ISBN 0-8264-8630-4.

M^{gr} VAN THUAN Francois-Xavier, *Témoins de L'Espérance*, Nouvelle Cité, 2000, ISBN 2-85313-378-8.

MACINTYRE Alisdair, *After Virtue Notre Dame*, 1984, ISBN 0-268-00611-3.

VOLF Miroslav, *Free of Charge*, Zondervan, 2005, ISBN 0-310-26574-6.

HAYS Richard B., *The Moral Vision of the New Testament*, T & T Clark, 1996, ISBN 0-567-08569-4.

174

CAR C'EST DE L'HOMME DONT IL S'AGIT

BOBBITT Phillip, *The Shield of Achilles*, Penguin Allan Lane, 2002,
ISBN 0-713-9916-1.

Pour une économie de la frugalité : pourquoi une moindre production peut signifier plus de bonheur

Lubomír MLČOCH

Les nouveaux pays membres de l'Union européenne, y compris la République tchèque, sont confrontés à un double défi, celui de la convergence du niveau de vie à l'intérieur de l'Union européenne des vingt-sept et celui lié à l'objectif que poursuit l'Union de rattraper les États-Unis en termes de productivité et du revenu par habitant. Cette double ambition est illusoire parce qu'elle repose sur une erreur fondamentale qui est, par ailleurs, au cœur de la pensée économique dominante. Elle consiste à regarder l'activité économique comme si elle relevait des lois d'une « physique » des sciences sociales.

Les modèles économétriques utilisés pour extrapoler la vitesse de convergence et mesurer le rattrapage, prennent en compte les données et les forces *intrinsèques*, mais ne tiennent aucunement compte de nos efforts pour la mise en place d'institutions juridiques et morales. Ces modèles ne tiennent pas compte non plus du niveau de confiance mutuelle qui prévaut dans la société, ni de l'amélioration de la qualité de l'enseignement, ni encore de notre disposition à prier et à travailler, dans l'esprit de la devise du père spirituel de l'Europe, saint Benoît : *ora et labora*. L'activité économique est vue par ces modèles comme relevant d'une science physique. Or, il s'agit d'une erreur épistémologique majeure : la science économique ne peut appartenir à l'ordre des sciences dites « dures » ou, dans la terminologie de Karel Engliš, (que nous exposons ci-dessous) « ontologiques ». En effet, les modèles qu'il appelle d'inspiration « ontologique » négligent complètement, comme on le verra plus loin, la personne humaine. En conclusion, faire naître l'illusion qu'avec l'Union européenne, nos pays – les nouveaux membres – s'enrichiront que nous le voulions ou non, est faux et dangereux.

Les économistes-ingénieurs, comme Amartya Sen par exemple, sont convaincus que le modèle de l'*homo oeconomicus* reflète l'homme tel qu'il est vraiment, c'est-à-dire un individu opérant des choix

rationnels, fondés sur les calculs rationnels y compris dans le domaine des relations humaines. Désormais, dans la perspective de la science économique dominante, « plus » est, à chaque fois, synonyme de « mieux ». Il en va de même pour la K-efficacité proposée par Tjalling Koopmans en économie de bien-être ou dans les modèles de la croissance équilibrée. Cette approche de l'activité économique qui l'assimile à de la physique véhicule et en même temps propose une rationalité *suis generis*: le but de notre vie serait la maximisation de la consommation à niveau d'investissement donné, ou bien l'accumulation maximale de capital fixe, à niveau de consommation donné. Le concept d'efficacité sous-jacent à ces analyses ressemble à celui de la physique; c'est le rapport entre l'input et l'output, entre ce qui entre et ce qui sort du processus. C'est ce rapport qui doit être maximisé, à l'instar de ce qui est recherché lors de la transformation de l'énergie. Chaque fois, un gain d'efficacité est synonyme d'amélioration: « plus » équivaut à « mieux ».

L'idolâtrie de la croissance du produit national est donc très discutable; il faut la passer au crible du test des véritables aspirations humaines. Bien que l'homme appartienne aussi à l'ordre animal et qu'il y ait en lui une part de métabolisme, il n'est pas qu'animal: l'activité économique et l'échange doivent signifier quelque chose de plus pour lui.

***La science économique est « téléologique »
et « normologique »***

Karel Engliš est l'économiste tchèque le plus important. Né en 1885, il fut ministre des Finances, gouverneur de la Banque nationale, recteur de l'université Charles à Prague. Après la révolution communiste de 1948, il fut forcé à se retirer. Ainsi, c'est dans l'isolement social complet que Karel Engliš écrivit le livre intitulé *Idéaux éternels de l'homme*, publié en 1992, après la révolution de velours. Ce livre, écrit avec une grande force morale, est surtout une contribution à l'épistémologie et à la philosophie des sciences¹. Dans cet ouvrage, Engliš distingue trois familles de sciences:

- les sciences « ontologiques » ou naturelles, fondées sur les relations causales, de cause à effet. Leur nature ontologique permet de supposer l'objectivité des notions que ces sciences élaborent;

1. Věšné ideály lidstva, Praha, Vyšehrad, 1992. La seule œuvre de Karel Engliš traduite à ce jour en anglais et New York, Columbia University Press, 1993. allemand est *Economics: A Purpose Oriented Approach*,

- les sciences « téléologiques », fondées sur la finalité, le but poursuivi, l'intention ou le dessein. Elles ont pour domaine l'activité de la volonté libre. Les sciences téléologiques étudient les buts et les moyens ;
- les sciences « normologiques » étudient les normes dans la société et recherchent la cohérence entre l'ordre juridique et l'ordre moral. Elles formulent des affirmations et des lois normatives en termes de ce qui est permis ou interdit.

L'erreur de la pensée économique dominante est de faire comme si l'économie était, par nature, une science ontologique. Ainsi, certains économistes – surtout en macro-économie – interprètent leurs résultats comme « ontologiques ». Or, l'activité économique est au service de la personne humaine, qui a ses objectifs et ses rêves, qui cherche à donner un sens à sa vie. C'est pourquoi la finalité ne peut pas être exclue du champ de la science économique. Adam Smith, le fondateur de la science économique moderne, écrivait dans sa *Théorie des sentiments moraux* : « Le bonheur du genre humain semble avoir été l'objectif originel poursuivi par l'Auteur de la Nature. » Nous n'avons aucune raison de contester aujourd'hui cette hypothèse. L'homme a été créé pour le bonheur, chacun de nous désire, aspire au bonheur. Mais qu'est-ce que le bonheur ? Un poème tchèque répond : « Le bonheur ; cette mouche dorée... »

L'économie et le bonheur se sont séparés l'un de l'autre.

Parmi les économistes, la dissidence par rapport à la pensée dominante qui postule l'identité entre le « plus » et le « mieux », a vu le jour il y a plus de cent ans. Plus près de nous, on peut citer Thorsten Veblen avec *The Theory of Leisure Class* (1899), John Kenneth Galbraith avec *The Affluent Society* (1954) et Tibor Scitovsky avec sa fameuse *Joyless Economy* (1976). Cela étant, ce n'est que récemment que la science économique a commencé à prendre en compte les résultats des disciplines voisines telles que la sociologie ou la psychologie sociale, qui poursuivent depuis des décennies des recherches empiriques sur les rapports entre l'activité économique, le niveau de vie d'une part, et le bonheur subjectif, de l'autre. Les conclusions de ces nombreuses études sont convergentes, claires et simples. Dans les pays développés, il n'existe plus de rapport de causalité entre le niveau de vie et le sentiment subjectif de bonheur.

L'économiste, disciple de la pensée dominante, est tenté de réfuter du haut du piédestal illusoire de sa discipline, l'argument du

« bonheur subjectif ». Mais c'est justement là que réside l'essence de l'erreur de l'économie physique. En effet, il n'y a de bonheur que subjectif, comme d'ailleurs il n'y a de fonction d'utilité que subjective. En conséquence, le bonheur objectif n'existe pas et l'idée selon laquelle la fonction d'utilité serait « objective » au sens ontologique est une erreur. Par conséquent, la notion d'utilité que manient les économistes est de même nature que celle de bonheur subjectif étudié par les sociologues : elle est subjective.

Déjà Edmund Husserl, dans sa *Crise des sciences européennes* avait montré que, après la physique qui a réussi la mathématisation de son objet, à savoir la nature, c'est l'économie qui rêve de mathématiser son objet, à savoir la personne humaine. Le prix à payer est lourd : réduire l'homme à une existence objective en le privant de toute subjectivité. C'est justement cet effort réductionniste visant à doter la science économique de bases « ontologiques » qui est à la source du divorce de plus en plus patent dans les pays riches, entre le niveau de vie mesuré par l'économie et le niveau du bonheur. Ainsi, on peut démontrer, à l'aide d'une dialectique spécifique, combien dans la société contemporaine le rapport entre la richesse matérielle et le bonheur est de plus en plus faible. Paradoxalement, c'est alors que nous entendons des appels d'autant plus forts et excités à la croissance ! La crise paradigmatique d'une science économique prisonnière du « plus équivaut à mieux » met en exergue, dans l'idolâtrie de la croissance, la divergence entre richesse et bonheur. L'idolâtrie de la croissance à tout prix s'exprime dans le titre blasphémateur : « Soumettez-nous à la tentation². » Heureusement, il y a aussi des économistes qui ont pris l'option de quitter cette voie épistémologique, large mais sans issue...

Le retour du bonheur dans l'économie et l'« économie de communion »

James Dusenberry a fait remarquer, il y a déjà plus d'un demi-siècle, que les hommes évaluent plus leur bien-être par comparaison à leurs voisins que par le niveau absolu de leur consommation³. C'est pourquoi il a formulé l'hypothèse du revenu relatif. Les travaux pionniers de Richard Easterlin sur les rapports entre la richesse et le bonheur datent déjà de trente ans, les interventions

2. TWITCHELL James, *Lead us into Temptation*, New York, Columbia University Press, 1999.

3. DUSENBERRY James, *Income, Saving, and the Theory of Consumer Behavior*, Cambridge, Harvard University Press, 1949.

importantes de Veenhouven et Hudgson, de dix ans⁴. Au tout début du XXI^e siècle, Charles Kenny a posé la question fondamentale de savoir si c'est la croissance qui produit le bonheur ou si, au contraire, c'est le bonheur qui produit la croissance⁵. Nous savons tous qu'une question bien posée facilite le travail de réponse. Ce que je considère comme remarquable, c'est que cette question ait été formulée par un conseiller de la Banque mondiale et non par un réformateur religieux ni par un théoricien de l'économie.

Au sein du monde académique italien, il existe actuellement un groupe qui s'intéresse de près et de manière non dogmatique au rapport entre le niveau de vie et le bonheur. Il s'agit de l'école italienne, autour des professeurs Stefano Zamagni et Luigino Bruni⁶. Cette école rassemble des chrétiens familiers de l'enseignement social chrétien et des sympathisants du mouvement des Focolari fondé par Chiara Lubich. Ce mouvement dispose aujourd'hui d'une branche et d'une doctrine économique connue sous le nom d'« économie de communion » (*economia di comunione*). Les travaux de cette école italienne se situent dans le prolongement de l'école de réciprocité, représentée en France par le professeur Serge Christof Kolm⁷. Ainsi, elle suit une autre piste que celle de l'économie « ontologique » ; elle s'intéresse au divorce entre niveau de vie et bonheur. Il s'agit d'une approche du fait économique en travers de dimensions multiples. Le principe de réciprocité replace le comportement économique au cœur des sciences sociales. La science économique doit alors étudier les réseaux de relations entre les hommes au sein d'une communauté et non les choix marchands d'individus isolés. Cette école italienne constitue aussi, selon moi, une entreprise de réhabilitation de l'enseignement social chrétien. L'« économie de communion » propose une approche, une voie qui pourrait permettre d'affronter de manière réaliste la crise actuelle du

4. Cf. EASTERLIN Richard, "A Income and happiness : towards a unified theory", in *The Economic Journal*, 2001, vol 111, n° 473, p. 465-484.

5. KENNY Charles, « Does growth cause happiness, or does happiness cause growth? » in *Kyklos*, vol. 52, 1999, n° 1, p. 3-26.

6. ZAMAGNI Stefano, *Happiness and Individualism : A Very Difficult Union*, Bologne University, 2005, Mimeo, p. 30 ; BRUNI Luigino, *The Economy of Communion. Toward a Multi-Dimensional Economic Culture*, New York, New City Press, 2002 ; BRUNI Luigino et ZAMAGNI Stefano, "Economy of communion : inspirations and achievements" in *Finance & the Common Good/Bien Commun*, vol. 20, 2004 (www.obsfin.ch).

7. GÉRARD-VARET Louis-André, KOLM Serge-Christophe, MERCIER YTHIER Jean, *The Economics of Reciprocity, Giving and Altruism*, IEA – Macmillan Press Ltd., 2000.

rapport à l'économique, et dont les abondantes « affaires » dans la vie des entreprises sont le symptôme le plus révélateur.

L'enseignement social chrétien et la crise de la rationalité occidentale

Si « l'économie de communion » des Focolari contribue à l'œuvre de réhabilitation de l'enseignement social chrétien, il faut dire aussi que notre doctrine est coresponsable de la crise de la culture morale que traverse le monde des affaires et, partant, des signes de décadence que donne notre civilisation occidentale. En effet, la critique de l'esprit de consommation est présente dans les encycliques sociales, mais en même temps ces documents justifient l'aspiration de l'homme à vouloir améliorer son niveau de vie. Ce qui fait défaut dans cet enseignement, c'est une parole claire sur les modalités de cohabitation de ces deux principes contradictoires: comment distinguer la consommation permise parce que contribuant à l'amélioration nécessaire des conditions de vie de celle qui est interdite parce que entraînant des effets pervers? Ce silence et même l'absence de cette distinction cruciale donnent lieu à des recommandations contradictoires de la part des penseurs chrétiens, ce qui conduit à une ambiguïté et une ambivalence généralisées. Michael Novak, par exemple, parle du « progrès matériel permanent » et encourage les pays sous-développés à tendre vers le niveau de vie américain⁸.

Or, ce dont nous avons besoin aujourd'hui, c'est d'une parole claire pour dire que nous tous – citoyens des pays fondateurs de l'Union comme des nouveaux pays membres – nous vivons dans un bien-être matériel non seulement inutile au bonheur, mais faisant même obstacle à notre bonheur. Dans ces conditions, l'amélioration et à plus forte raison l'augmentation de la consommation sont non seulement irrationnelles et contre-productives mais souvent aussi contre-nature ou immorales.

Depuis bien longtemps déjà, les nombreux marchés ont dépassé leurs limites morales, et c'est peut-être la raison pour laquelle ils distribuent la richesse de manière arbitraire. D'une part, ils produisent une richesse totalement excessive et irrationnelle alors que, d'autre part, ces mêmes marchés ne sont pas capables de résoudre le problème du chômage alors qu'il est – comme le montrent de nombreuses recherches empiriques – la source et la cause principale de la perte du bonheur des travailleurs.

8. *The Spirit of Democratic Capitalism*, New York, Simon Schuster, 1983; *The Catholic Ethic and the Spirit of Capitalism*, New York, Free Press, 1993.

Il faut poser, avec force, une distinction claire entre l'amélioration conforme à l'esprit chrétien des conditions de vie, et l'idéologie du progrès matériel permanent. Il s'agit d'une distinction intellectuelle qui devra être particulièrement précise dans les propos des propagateurs de ces idéologies qui se déclarent eux-mêmes chrétiens. La rationalité occidentale, qui est la clé, avec l'éthique du protestantisme, pour comprendre l'économie capitaliste du marché, débouche dans l'irrationalité avec la disparition de l'esprit d'ascétisme. Désormais, l'homme – à l'instar de *l'homo oeconomicus* – cherche le bonheur dans une voie où il ne pourra sans doute jamais le trouver.

Les économistes de l'école dominante, pionniers de la nouvelle « science du bonheur », travaillent à partir du « principe du manège ». Cet instrument d'entraînement, symbole de l'esclavage des hommes et des animaux, gouverne la société de consommation. Ainsi, nous tous, les citoyens-consommateurs, sommes-nous tentés d'être les esclaves de nos manies et de notre avidité. L'asservissement à la consommation s'impose parfois à notre insu, sans crier gare. Le manège de la consommation se met alors en marche, nous aspire de manière irréversible et le fardeau devient de plus en plus lourd. La consommation devient l'habitude, à l'instar d'une drogue qui ne procure le bonheur que pendant de courts instants.

Le comportement économique basé sur l'intérêt personnel prétend être le gardien de la rationalité. Toutefois, la rationalité de l'intérêt personnel se trouve en conflit évident avec la raison et avec la Vérité révélée par Dieu, qui est l'Amour et qui nous demande d'aimer notre prochain comme nous-mêmes. L'intérêt personnel et sa soi-disant rationalité nous verrouillent dans la situation connue sous le nom du « dilemme du prisonnier » ; nous cherchons alors notre bonheur comme passagers clandestins dans une société qui marche vers sa chute. Il n'y a qu'une seule issue pour sortir du manège de la société de consommation « l'économie de l'amour de notre prochain comme de nous-mêmes ». Le professeur Stefano Zamagni formule ainsi le paradoxe de notre accession au bonheur : notre bonheur n'est rien d'autre que la résultante, le produit « dérivé », de notre intérêt pour notre prochain.

L'économie de la réciprocité mutuelle

Il est envisageable de déterminer scientifiquement le niveau de revenu par tête qui est suffisant pour satisfaire les besoins élémentaires de l'homme. Dans les pays qui n'atteignent pas ce niveau de revenu, les études empiriques confirment la corrélation forte entre

l'augmentation du niveau de vie et l'élévation du bonheur subjectif. Même si les estimations du seuil du revenu au-delà duquel la corrélation « richesse-bonheur » disparaît, différent, il est clair que l'ensemble des pays de l'OCDE se trouvent bien au-delà, ce qui explique que cette corrélation y est très faible et n'a rien de décisif.

L'existence d'un seuil à partir duquel l'état de nécessité matérielle s'estompe, explique aussi la contradiction apparente entre la « pauvreté objective » étudiée par Amartya Sen ces dix dernières années et « la félicité subjective » mesurée par les sociologues. Les pays en voie de développement, qui sont le principal objet des recherches scientifiques du prix Nobel d'économie (1998) Amartya Sen, se trouvent en deçà de ce seuil : c'est pourquoi la croissance du revenu par tête coïncide avec l'élévation du sentiment de bonheur. Le paradoxe propre aux pays développés n'apparaît donc pas dans ces pays. Il en va de même de la contradiction apparente dans l'œuvre d'Adam Smith (entre *La richesse des nations* et *La théorie des sentiments moraux*). En effet, le niveau de vie de la société pré-industrielle de l'Angleterre du XVIII^e siècle se trouvait en deçà du seuil de revenu à partir duquel la corrélation « revenu-bonheur » disparaît. Cette situation permettait de prévoir le parallélisme entre la croissance de la richesse et celle du bonheur.

La discussion sur le rôle de l'égoïsme (*self-interest*) comme moteur ou force de propulsion de l'économie capitaliste selon Adam Smith, n'est pas terminée aujourd'hui. Ce n'est pas ici le lieu de résumer ces discussions. Adam Smith a joué un rôle prophétique en ce qui concerne la croissance de la richesse des nations : le « *self-interest* » a produit une richesse énorme, que l'auteur aurait sans doute eu beaucoup de peine à imaginer. En revanche, Adam Smith était trop optimiste en ce qui concerne le caractère harmonieux du progrès par la main invisible du marché. En fin de compte, il a été un prophète trop optimiste sur l'essentiel, sur le bonheur des nations⁹.

Vers une anthropologie économique nouvelle

Le principe de réciprocité mis en exergue par l'économie de communion diffère de celui de l'équivalence des théoriciens classiques. C'est pourquoi, l'économie de la communion nous donne une boussole nouvelle pour diriger notre comportement économique et pour orienter les politiques économiques. La nouvelle anthropologie écono-

9. « Happiness and individualism represent a very difficult union » est le titre d'un article récent de Stefano Zamagni, université de Bologne, 2005.

mique qui émerge est bien plus complexe que la vision réductrice de l'*homo oeconomicus*. Elle est ouverte à la culture plus riche et diversifiée que celle résultant du modèle dominant. Elle prend en compte les relations mutuelles et la confiance réciproque qui se présentent comme un actif essentiel de cette économie de communion. Ainsi, les membres d'une communauté sont guidés – en toute rationalité – non seulement par le motif de profit et de l'accumulation du capital tangible, mais aussi par la quête de capital social, capital relationnel invisible.

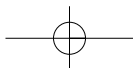
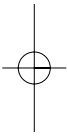
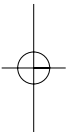
Pour mettre en évidence les principales différences entre la poursuite du « plus » proposée par la pensée économique dominante et le « mieux » de la nouvelle pensée économique du bonheur, le tableau ci-dessous contient une liste d'exemples, probablement incomplète, mais parlante. En effet, si la croissance du revenu n'entraîne plus l'augmentation du bonheur, peut-être le temps est-il venu pour formuler une nouvelle hypothèse qui prendrait le contre-pied de l'hypothèse classique du « plus implique mieux ». La nouvelle hypothèse se résumerait à « moins implique mieux » : le désengagement dans la production économique classique serait une chance pour améliorer le bonheur subjectif. Le slogan pourrait être : redécouvrons les vertus d'une certaine frugalité.

« Plus implique mieux »

Croissance maximale du revenu
 Croissance maximale de la consommation
 Travailler le plus possible
 (heures supplémentaires, deuxième emploi)
 Fêtes supprimées, dimanches abolis
 « Services » familiaux achetés sur le marché
 L'enfant considéré comme un bien de luxe
 Adaptabilité, migrations des travailleurs
 Société fondée sur le savoir
 Travail dans l'intérêt personnel
 Utilitarisme
 Profit privé
 Priorité au capital
 Retraite différée
 Concurrence, rivalité
 Illusion d'immortalité

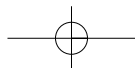
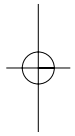
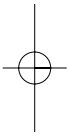
« Moins implique mieux »

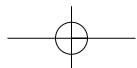
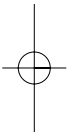
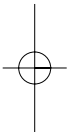
Minimum de chômage
 Frugalité
 Travail digne
 Fêtes et dimanches préservés
 Économie informelle et
 partage au sein de la famille
 L'enfant considéré comme
 don de Dieu
 Racines dans la communauté
 Société fondée sur la sagesse
 chrétienne
 Travail comme service
 Déontologie
 Bien commun
 Priorité au travail
 Retraite permettant de
 s'occuper des petits-enfants
 Paix, coopération
 Préparation à l'éternité



III^e partie

Défis anthropologiques contemporains





La menace d'une catastrophe anthropologique¹

J. A. SCHREIDER

Les paroles du Cardinal Danneels, selon lesquelles l'Europe de l'Atlantique à l'Oural vit une époque postchrétienne qui nécessite une nouvelle annonce de l'Évangile, s'appliquent exactement à la situation actuelle de la Russie².

On ne peut nier ce que dit le Cardinal sur la dégradation des valeurs humaines quand elles sont coupées de leur fondement chrétien. Mais, hélas, nous avons à envier ceux qui ont pu garder ces valeurs, même sous une forme laïcisée et désacralisée. Car en Russie, nous sommes arrivés à une déchristianisation beaucoup plus radicale dans laquelle même les valeurs purement humaines ont été en grande partie détruites et la valeur d'un être humain sacrifiée à l'État Moloch, à la lutte des classes et au Parti.

Néanmoins, pour comprendre la crise de notre culture russe, il est nécessaire de la comparer à celle que vit l'Europe de l'Ouest. D'après les paroles du pape Jean-Paul II, « la crise de l'Europe est celle du christianisme européen. Cette crise a causé la division de l'Europe et la perte de son rôle humaniste et civilisateur dans le monde. Le retour aux sources chrétiennes équivaut à la reprise d'une unité spirituelle avec toutes les conséquences qui en découlent³ ».

La crise en Europe n'a pas encore détruit la conception chrétienne de la valeur de la liberté personnelle, née du christianisme; elle n'est pas encore arrivée au stade de renoncement aux normes morales, communes à tous les hommes. Il faut expliquer à l'Européen moyen qu'en s'appuyant seulement sur des simples vertus humaines (païennes) on ne peut construire une société qui

1. Repris de *Znak*, n° 2-3, 1990, pp. 107-116.

2. Card. DANNEELS Godfried, « Ewangelizacja zsekularyzowanej Europy » (Évangélisation et sécularisation en Europe), *Znak*, n° 11, pp. 3-23.

3. *L'Osservatore Romano*, 10/1982, pp. 24-25.

soit capable de conserver ces vertus. Chez nous le problème est différent. Même les vertus païennes ont été anéanties; l'éthique révolutionnaire les a repoussées en prônant le sacrifice non seulement de n'importe quelle personne humaine, mais aussi de couches entières de populations.

La miséricorde, la compassion pour ceux qui sont tombés, l'effort pour une compréhension mutuelle, ainsi que le sentiment de fraternité, ont été systématiquement et d'une manière ininterrompue combattus au profit d'une subordination inconditionnelle à la cause du Parti (et en réalité de son dirigeant, qui l'incarnait), au profit d'une haine de classes (puis également de races). Tout cela en vue, soit disant, de créer un homme nouveau qui, d'après Trotski cité par le Cardinal Danneels, s'élèvera au niveau d'Aristote, de Goethe et de Marx. Trotski était encore un romantique de la révolution; ses rêves se sont évanouis aussi vite que la fumée. Staline, lui, préférait voir dans les hommes des rouages de la machine d'État. Tout le système idéologique tendait à imposer la conviction que la valeur d'un individu est égale à zéro, ou, plus précisément, que la valeur d'une personne ne se mesure pas à ses qualités ou au fait qu'elle est créée à l'image de Dieu, mais au rôle qu'elle joue dans la structure sociale. La société a le droit de priver la personne de ce rôle ou de la remplacer par quelqu'un d'autre, même si celui-ci n'a pas les qualités requises. Plus encore, la compassion et surtout l'aide apportée à une personne tombée ainsi en disgrâce est sévèrement condamnée et punie, car celui qui est châtié au nom de la société est comme dessaisi de sa qualité d'homme. Cette destruction des bases éthiques débuta au moment où la conscience révolutionnaire admit le châtement des personnes pour des raisons d'appartenance à une classe sociale.

Ainsi nous pouvons définir la différence entre l'époque post-chrétienne, dont parle le Cardinal Danneels, et la situation à laquelle nous sommes confrontés dans notre pays de la façon suivante: en Europe de l'Ouest l'évangélisation est nécessaire pour éviter le danger d'une dégradation des valeurs sécularisées. Chez nous, par contre, il s'agit de revenir à des valeurs simplement humaines, d'essayer d'enrayer la catastrophe anthropologique liée à la perte totale des points de repaires philosophiques et axiologiques, à la libération des instincts les plus bas, au développement d'une atmosphère de délation réciproque, de soupçons, à la montée en puissance d'injustice mutuelle et de passions négatives.

Il y a quelques années, je suis allée à la conférence d'un philosophe qui appelait très sérieusement à un retour au stoïcisme. Il faisait remarquer très justement que le christianisme avait supplanté autrefois

LA MENACE D'UNE CATASTROPHE ANTHROPOLOGIQUE 189

la morale stoïcienne, mais qu'actuellement, face à la perte du christianisme, nous avons de nouveau besoin de cette morale. La seule question est de savoir si on peut revenir à des vertus païennes sans se référer aux bases éthiques du christianisme. Le stoïcisme fut l'expression des vertus antiques au moment de l'épanouissement de la Grèce et de la Rome antiques, mais n'a pas beaucoup servi au temps de leur chute. C'est justement dans cette période-là qu'est apparu le christianisme, au sein duquel est né une nouvelle époque de la culture.

Tout semble démontrer qu'à notre époque les efforts pour revenir à des valeurs simplement humaines, sans enracinement religieux, sont voués à l'échec. S'il en est ainsi, alors la christianisation est, dans les conditions de la Russie, l'unique voie pour revenir à un minimum moral nécessaire. Personnellement, je pense d'ailleurs qu'il faut considérer la renaissance de la spiritualité islamique comme une forme d'évangélisation des régions de tradition musulmane.

L'athéisme de l'Europe de l'Ouest est lié génétiquement à la libre pensée, au libre choix de son attitude par rapport à Dieu et à l'Église. L'évangélisation signifie dans ce cas que la personne rétablit des liens rompus, se réunit à Dieu, en s'appuyant sur ce qu'elle a gardé de ses fondements de liberté intérieure. La plus grande difficulté alors, c'est de vaincre une certaine autosuffisance qui pour l'instant paraît se justifier.

Quant à nous, nous avons déjà pris conscience de notre faillite économique, et aussi de l'apparition d'un nouveau type d'homme incapable d'agir de façon autonome et responsable. Cet homme s'est formé car nous vivions tous dans un « cosmos » à part, profondément marqué par la domination totale de l'idéologie. Nous avons vécu l'expérience unique d'une vie entièrement dominée par une structure idéologique qui réglementait la conscience de chacun de ses membres. Celui qui n'a pas vécu cette expérience n'est pas en état de la comprendre.

Le comportement de l'homme, le développement de la société, ainsi que tout ce qui se passe dans un monde idéologisé, est défini par trois règles de base :

– **tout** ce qui devrait être, se réalisera vite et pour toujours. (Le Cosmos devrait être défini de façon stricte, car dans le cas contraire la possibilité d'une insoumission à l'idéologie pourrait subsister).

– Ce qui est important ce n'est pas ce qui est, mais ce qui devrait être. (Concrètement, il est bon de se demander non pas : « Qu'est-ce que c'est ? », mais « Qu'est-ce que ça devrait être ? »).

– Celui qui s'oppose à ce qui devrait être (ou seulement ne contribue pas à sa réalisation), transgresse les lois du cosmos et en

vertu de ces lois, il doit périr. (L'homme qui n'aide pas à l'avènement de l'avenir nécessaire doit être privé de tout avenir. La simple possibilité de penser autrement est rejetée comme quelque chose qui ne devrait pas être. De là viennent l'obligation de confesser ses erreurs en public et l'interdiction de faire apparaître dans les médias des noms des personnes qui doutent, ainsi que l'isolationnisme radical et l'abaissement systématique du niveau culturel).

La réponse à la question « qu'est-ce que c'est ? » exige un effort personnel de compréhension. Par contre apprendre « ce que ça devrait être » n'est possible qu'en s'adressant aux sources autoritaires. L'autorité revient à la science qui confirme la nécessité des choses telles qu'elles « doivent être ». Mais l'autorité suprême ne peut être que la structure idéologique qui définit le champ et le caractère de la connaissance scientifique.

Toutefois, les trois règles ou principes ne peuvent être articulés à l'intérieur du Cosmos, car ils constituent la réponse à une question interdite par principes : « qu'est-ce qu'une structure dominée par l'idéologie ? », et non à la seule question admise : « qu'est-ce qu'elle devrait être ? ».

À partir de ces principes on peut déduire la nécessité d'une série d'institutions et de faits sociaux propres à une société entièrement soumise à une idéologie. Par exemple, la nécessité d'une structure spéciale qui doit définir ce qui devrait être (ce qui est juste selon l'idéologie). Ou encore, la capacité d'un être idéologisé d'accepter sincèrement un non-sens, dès qu'il est considéré par l'autorité comme « ce qui devrait être ». Ainsi s'explique le paradoxe d'O'Brien, décrit par Orwell en 1984. O'Brien montre deux doigts à un interrogé et exige que celui-ci avoue non seulement qu'il y en a trois, mais aussi qu'il le croit. La solution consiste à ce que l'interrogé pense : peu importe combien il y a de doigts réellement, ce qui compte, c'est combien il devrait y en avoir. Dans ce système, il est autorisé à parler des résultats à atteindre (car le résultat à atteindre est celui qui devrait être), mais on ne doit pas réfléchir sur le résultat atteint ni sur les moyens d'en tirer profit, car ce sont des questions qui concernent « ce qui est ». (C'est pour cette raison que dans ce système l'agir est toujours peu productif). Il n'est pas difficile de comprendre que la vie dans les conditions définies par ces principes devient destructive pour la personne. Les résultats de l'expérimentation à laquelle nous avons été soumis par l'Histoire le prouvent pleinement.

La prise de conscience du krach dans lequel nous nous trouvons est nécessaire. Elle ne laisse pas de place à « l'auto-tranquillisation ».

LA MENACE D'UNE CATASTROPHE ANTHROPOLOGIQUE 191

Néanmoins on ne peut pas passer sans transition d'un système « d'idéologisation » à des valeurs humaines sécularisées. Car il ne suffit pas, pour vaincre l'idéologisation totale de la conscience, de proclamer comme bien suprême la bonté et la tolérance, à la place des intérêts d'une classe (ou de l'État). Dans une structure idéologisée ce n'est pas tant le contenu de l'idéologie qui compte, mais le principe de « l'Idée avant tout ». On peut aussi transformer en idéologies les vertus chrétiennes (et humaines), en leur donnant le statut de « ce qui devrait être », au lieu de reconnaître leur enracinement ontologique dans la Foi, l'Espérance et la Charité.

Stefan Wilkanowicz décrit l'effondrement idéologique du marxisme, c'est-à-dire la crise du marxisme comme idéologie⁴. Dans un sens, cela vaut aussi pour notre pays. Malheureusement cela ne signifie nullement que l'idéologisation de la conscience soit vaincue. Au contraire la conscience « idéologisée » décrit ce que devrait être la réalité en s'appuyant sur des concepts élaborés *a priori*. Même le renoncement à une idéologie unique n'est pas encore le renoncement à « l'idéologisation »; mais seulement un élargissement de l'éventail idéologique. Le fait de traiter les gens qui ne partagent pas des représentations idéologiques « standard » comme portant atteinte à l'équilibre des lois du Cosmos et ayant une attitude hostile par rapport aux fondements mêmes de notre existence, implique la malveillance, et même la haine à leur égard, ce qui rend impossibles la collaboration et les compromis raisonnables – la base de la civilisation occidentale. Est-il possible de passer d'une atmosphère alimentée idéologiquement par la haine – quand celle-ci est devenue une habitude – à un esprit de tolérance constructif, basé sur des valeurs sécularisées? Ou bien, au contraire, cette haine ne pourra-t-elle être vaincue autrement que par l'esprit d'amour chrétien – miracle du sacrifice de Jésus?

Ainsi, l'idéologisation de la société entretenait un potentiel de haine rigoureusement canalisé dans les directions déterminées par le régime. L'affaiblissement de la pression idéologique a fait que cette marmite de passions n'est plus « commandée », mais il existe aujourd'hui des tentatives pour exploiter différemment ce bouillonnement. On ne peut raisonnablement penser que des passions excitées se calmeront d'elles-mêmes, car les énergies du mal sont égales à des énergies qui cherchent la vérité, et la soif de la vérité est aujourd'hui

⁴ WILKANOWICZ S., « Ko_ció_ w nowej sytuacji » (L'Église dans la nouvelle situation), *Znak*, N° 411, p. 24-32.

plus pressante que le besoin de nourriture et de vêtements⁵. Le sentiment aigu de manque de vérité, et la compromission de pseudo-vérités, auxquelles on s'est habitués, ont poussé notre société à une exaspération des passions. La recherche de la vérité perdue trouve tout naturellement une **échappée** dans la recherche des coupables, de ceux à qui on pourrait régler des comptes, de ceux (sûrement pas innocents) contre qui on pourrait crier "Crucifiez-le!"

Aucune logique ne pourra convaincre une foule avide de trouver des coupables, qu'il est impossible de découvrir la vérité dans un bouillonnement de passions, et que, après avoir subi des torts et des préjudices, les ressentiments n'aident pas à atteindre la justice. La démocratisation, en elle-même, n'est pas un moyen de réduire la haine. Elle donne seulement des possibilités supplémentaires de l'exprimer publiquement. Je crains que la focalisation actuelle des passions pour démasquer les abus ne soit un vilain jeu calculé pour attiser la haine du peuple contre ceux qui se sont enrichis à partir de notre souffrance. Je vois le danger d'une certaine hystérie par rapport à la « russophobie » attisée par certains militants, car justement elle fait naître et grandir toute forme de phobies qui jouent un rôle destructeur sur la société russe. Comme chrétiens orthodoxes, ces militants devraient comprendre qu'on ne fait pas disparaître la haine par la haine, ni les peurs en attisant les passions. (Je ne veux pas discuter ici de ses accusations de la "russophobie", ni sur leur justesse; ce genre de réflexion ne pourrait que mettre de l'huile sur le feu). À l'esprit de haine on ne peut opposer que l'esprit de l'Évangile, l'esprit d'amour. Cet esprit est également indispensable pour que nous devenions une société libre et démocratique, et que nous ne soyons pas changés en bêtes. Stefan Wilkanowicz a raison d'écrire que l'expérience de l'Église polonaise peut servir à ses voisins, et en premier lieu à la Russie. Ses réflexions sont proches des miennes: il parle de l'évangélisation et de la transformation de la culture dans laquelle le fondement chrétien a été substitué d'abord par l'idéologie, et ensuite – chez nous dans une moindre proportion qu'en Pologne –, par des valeurs de consommation et de plaisir.

Je trouve très pertinente la réflexion de Wilkanowicz sur l'importance de la recherche scientifique interdisciplinaire dans la quête de solutions aux problèmes que se posent aujourd'hui la société et

⁵ MAMARDASHVILI M. K., « Soznaniye i civilizacija » (Conscience et civilisation), *Priroda* II/1988, p. 57-65.

LA MENACE D'UNE CATASTROPHE ANTHROPOLOGIQUE 193

l'Église. Je dirais même plus : notre devoir aujourd'hui est de prendre conscience de la complexité des problèmes que pose à notre société la menace d'une catastrophe anthropologique. L'évangélisation de la culture, la christianisation de la société, est à mon avis la seule façon d'éviter cette catastrophe, la seule voie pour sauver l'éducation, la culture, la science, l'économie – et en définitive l'existence même de nos nations.

Les réflexions de Wilkanowicz sur le rôle et la vocation des laïcs dans le domaine de l'évangélisation de la société ont une très grande importance pour nous. Le chrétien, dit-il, dès son enfance devrait incarner une vie authentiquement chrétienne, vécue comme mission (et non comme observance de certaines normes). Je prendrais volontiers ces paroles comme devise de la catéchèse contemporaine. Il est très important aussi de définir ce qu'est réellement la sainteté dans la vie laïque, y compris professionnelle.

Wilkanowicz pose la question : « En quoi consiste la sainteté du **businessman**? » Sans vouloir ironiser, je demanderais : « En quoi consiste la sainteté d'un policier? d'un agent de coopérative? ou d'un fonctionnaire du parti? » Si cette question n'a pas de sens, alors la christianisation de la société est aussi privée de sens. L'ouverture à l'action de l'Esprit Saint permet de saisir de façon plus large et plus profonde le sens des commandements chrétiens.

Mon propos ici n'est pas de résumer les idées de mon aîné en littérature. Mon devoir est de formuler les problèmes d'évangélisation spécifiques à notre société.

Pour éviter les quiproquos je dois préciser immédiatement que par l'évangélisation d'un pays je n'entends pas une tentative de convertir au christianisme les musulmans, les juifs ou les bouddhistes. L'Esprit Saint agit non seulement à travers les Églises chrétiennes, mais aussi – d'une façon que nous ignorons – à travers d'autres communautés religieuses. Au moment où toutes les communautés commencent à peine à rétablir ce qui a été détruit par les longues années de persécutions, la prise de conscience et la revalorisation de la religiosité non-chrétienne sont tout à fait conformes à l'esprit d'évangélisation. Évidemment cela peut accentuer ou faire surgir des confrontations inter-ethniques, mais sans cette prise de conscience et ce réveil religieux, ces conflits se montrent encore plus aigus et sans espoir d'avenir. Pour notre pays il est particulièrement important de trouver des moyens pratiques et des bases théologiques pour un dialogue interconfessionnel. Dans le cas contraire, nous risquons d'en arriver à une dangereuse confrontation entre le christianisme et l'islam. Actuellement, dans notre pays, beaucoup de juifs

se tournent d'une façon naturelle vers le christianisme. Ce ne sont pas à proprement parler des conversions à partir du judaïsme, mais une redécouverte de Dieu à travers l'Église de son Fils. C'est ce que j'appellerais l'évangélisation des **athées**. Nous ne pouvons pas oublier que la Loi de Moïse mène au Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, Dieu qui a donné le même Testament aux juifs et aux chrétiens et qui nous a envoyé son Fils.

La question des religions non-chrétiennes n'est pas ici le sujet principal. Nous réfléchissons en ce moment sur la question de la rechristianisation de la culture russe, dans cet espace culturel qu'on peut considérer comme héritier et continuateur légal de la Russie de Kiev. De nombreux peuples sont entrés dans cet espace culturel. Certains s'y sont complètement fondus, d'autres constituent encore, dans une certaine mesure, des éléments étrangers, mais font quand même partie intégrante de la culture russe. La culture d'un peuple est l'aboutissement de l'interaction des produits des actions spirituelles et du terroir ethnique d'origine. Le christianisme est arrivé chez nous depuis Byzance, sur un terrain de culture païenne. Mais durant un millénaire, ce terreau de la culture russe a été façonné par la spiritualité chrétienne. **L'Église...** s'efforce en toute latitude et longitude géographiques et en chaque situation historique, de gagner pour Dieu tout homme et tous les hommes, affirme l'encyclique *Slavorum apostoli*. Selon elle, l'origine et le développement de la culture sont présentés comme le fruit de l'évangélisation. L'encyclique se termine par la prière du Saint-Père demandant que soit surmontée la division de l'Europe grâce à un retour à l'unité religieuse. Jean Paul II prie pour nos peuples avec les mots qui ont trait à notre sujet : « Qu'ils puissent, dans la conscience de leur unité d'homme et leur dignité de fils de Dieu, surmonter la haine, et vaincre le mal par le bien!... Que leur appartenance au Royaume de ton Fils ne soit suspectée par personne comme étant contraire au bien de leur patrie terrestre ».

Si l'on pense à la Russie, cette prière exprime non seulement la très grande bienveillance du pape pour le christianisme russe, mais aussi une certaine conception de l'unité spirituelle des Églises d'Orient et d'Occident. Conception déjà implicite dans l'encyclique du pape Pie XII *Mystici Corporis* du 29 juin 1943, dans laquelle Jésus Christ, exemple le plus éminent de l'amour pour l'Église est reconnu comme Tête de l'Église universelle.

Une telle constatation écarte fondamentalement le grand obstacle sur la voie de l'unité des Églises, à savoir le primat juridique de l'évêque de Rome sur l'Église occidentale. Dans la lettre apostolique

LA MENACE D'UNE CATASTROPHE ANTHROPOLOGIQUE 195

du 25 janvier 1983 *Euntes in mundum*, le pape explique que le baptême de la Russie de Kiev a ouvert la voie à une nouvelle vague de sainteté, soulignant que dans la Russie a été instauré le rite de l'Église de Byzance qui était encore à ce moment-là en pleine communion avec Rome. Au moment où l'Église était une et indivisée, le bâtisseur de la Russie, égal aux apôtres, le prince Vladimir entretenait des relations non seulement avec Constantinople, mais aussi avec l'Occident, avec Rome. Ce document souligne non seulement l'unité historique de l'Église, enracinée dans l'unité de l'Église Corps Mystique, mais aussi le droit des Églises orientales à une autonomie spécifique qui ne résulte pas de privilèges accordés par l'Église de Rome, mais du droit qu'elles possèdent depuis les temps apostoliques.

Personnellement je suis enclin à voir dans cette formulation du document du pape une certaine reconnaissance de la *priorité* de l'Église orthodoxe sur le terrain de la culture russe, priorité dont les catholiques russes ne peuvent pas ne pas tenir compte. C'est uniquement sur ce fond que peuvent se réaliser les relations entre les Églises et le processus d'unité tant recherché et tant attendu par tous, pour l'Église de Jésus Christ. Enfin nous lisons dans cette lettre apostolique que la spiritualité des Slaves orientaux, qui est le fruit de la rencontre de l'esprit humain avec les mystères chrétiens, ne cesse d'avoir une influence salutaire sur la prise de conscience de toute Église. Et le document décrit en détails les caractéristiques de cette spiritualité qui devraient devenir le patrimoine de toute Église du Christ.

Il y a actuellement en Occident une grande attirance pour les trésors de la spiritualité orientale: il s'agit d'un approfondissement de l'esprit chrétien dans l'Église pour sauver les valeurs culturelles de la vague de laïcisation. Pour nous, en Russie d'aujourd'hui, l'expérience catholique revêt aussi une grande importance, que ce soit dans le domaine de la christianisation de la société et de la famille ou dans le développement de la culture, que dans la pratique de la vie en Église, en tant que famille et fraternité. À la lumière de ce que nous venons de dire, on comprend le rôle que peut jouer le catholicisme dans une nouvelle inculturation chrétienne, dans le contexte de notre pays. La seule existence de catholiques dans la culture russe crée comme un pont qui permet d'implanter au sein de celle-ci des expériences spirituelles et pratiques de l'Occident. Déjà Tchaadaev a fait de la nécessité d'unir les expériences spirituelles de l'orthodoxie et du catholicisme – deux pôles qui se complètent mutuellement –, le thème de ses réflexions. Il s'agit notamment de

l'expérience occidentale de l'inculturation du christianisme, de la manière dont l'Église d'Occident présente Jésus Christ et tente de transformer ce monde, car l'abandonner au mal c'est trahir l'œuvre du Salut pour laquelle le Christ s'est incarné en tant que Fils de l'Homme. Ce sont justement ces éléments nécessaires à la christianisation de la culture qui manquent à l'Église d'Orient. Évidemment un chrétien authentique sait qui est en réalité le prince de ce monde, mais l'opposition spirituelle au mal est absolument nécessaire pour obtenir une place dans ce Royaume qui n'est pas de ce monde. Certes, ce concept fut souvent déformé dans l'histoire du Christianisme occidental, provoquant des révolutions et des tentatives de réalisation des utopies, conçues comme royaume de Dieu sur terre, et qui se révélaient être le règne de Satan.

Le problème c'est qu'en se tournant vers l'Occident la culture russe en récupérait dans le meilleur des cas des conquêtes de la civilisation (on transplantait surtout sur le terrain russe des institutions publiques nées sur un autre sol culturel), et au pire, des déviations catastrophiques de la tradition catholique de la lutte pour la cause du Christ en ce monde. Bien sûr, cela ne met pas en cause la tradition elle-même, car c'est uniquement en ce monde qu'il nous est donné d'être des militants du Christ luttant par l'épée, la croix et la parole.

Aujourd'hui il est important de comprendre que combattre pour la christianisation de ce monde, c'est remplir un devoir, non pas dans une tentative utopique de construire le paradis sur terre, mais en créant des possibilités minimales pour la vie chrétienne. Ce n'est pas un hasard si le Christ ne s'est manifesté à l'humanité ni à Babylone, ni dans un monde stalino-hitlérien, dans lequel on ne l'aurait même pas autorisé à enseigner, mais où on l'aurait anéanti avec ses disciples et tout ceux qui l'auraient écouté ou simplement auraient entendu parler de lui. Le Christ est venu dans l'Empire Romain avec son système juridique et dans la pieuse Judée où les disciples du Crucifié pouvaient se réunir pour le Cinquantième Jour. Nous aimerions seulement défendre notre droit à proclamer librement Jésus-Christ, rien de plus mais rien de moins non plus. C'est sur cette base de liberté que nous pouvons christianiser la société et sa culture. Les transformations survenues dans notre pays à la suite de la perestroïka nous donnent ce niveau de liberté. Élever ce niveau de liberté et poursuivre la démocratisation du pays ne sera possible qu'à partir de la christianisation de la société. Dans ce domaine, l'expérience nécessaire devrait nous être apportée par le catholicisme. Il ne s'agit pas, bien sûr, de mission catholique parmi les orthodoxes ni d'une tentative d'unification des deux Églises. Il

LA MENACE D'UNE CATASTROPHE ANTHROPOLOGIQUE 197

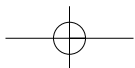
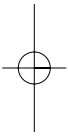
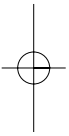
s'agit de prendre conscience qu'elles doivent exister toutes les deux, que les catholiques doivent s'imprégner de la spiritualité orientale et que les orthodoxes doivent profiter des expériences occidentales innovantes. Pour cela, l'existence d'une minorité catholique au sein de la culture russe est déjà importante. Les adeptes du catholicisme se recrutent aujourd'hui en général parmi les intellectuels qui, pour la plupart, ne sont pas encore déclarés sur le plan confessionnel.

La découverte par les orthodoxes de leur « catholicité », c'est-à-dire de leur universalité, n'exige nullement qu'ils se soumettent à la juridiction de Rome. Il s'agit d'une prise de conscience ecclésiale : réaliser sa responsabilité dans la christianisation de toute la civilisation terrestre. Et c'est justement la coexistence de la minorité catholique dans la culture russe qui peut favoriser cette prise de conscience.

Personnellement je pense que les interactions culturels et ecclésiastiques avec l'Église orthodoxe peuvent être réalisées avec succès par les catholiques de rite romain. Premièrement, c'est justement les catholiques de rite romain qui incarnent, aux yeux des Orthodoxes, le catholicisme tandis que les catholiques de rite oriental sont considérés comme déserteurs de l'Église orthodoxe. Deuxièmement, les catholiques romains ont plus de facilité pour fréquenter les églises orthodoxes et donc pour avoir des contacts avec les orthodoxes. Troisièmement, les catholiques romains ne sont pas suspectés de prosélytisme parmi les orthodoxes. En effet, pour les tenants de la foi populaire, le changement de rite représente un grand obstacle, alors que les orthodoxes « éclairés » n'ont pas besoin de se convertir pour se sentir catholiques. Enfin, quatrièmement, les catholiques romains rappellent mieux que les autres que le christianisme est une religion universelle et non nationale.

Tout cela rend extrêmement importante la participation de la communauté catholique russe dans l'inculturation chrétienne de notre société, même si cette communauté est très minoritaire avec toutes les difficultés qui en découlent. Il serait dangereux de sous-estimer le rôle de cette minorité qui représente l'Église universelle en Russie. Ce rôle consiste d'abord à christianiser la culture, responsabilité qui est sans commune mesure avec notre petit nombre. Renoncer à cette responsabilité serait manquer de respect envers Dieu, qui « nous ayant créés sans nous, nous respecte trop pour nous sauver sans nous⁶ ».

⁶ SALIJ Jacek o.p., « Tajemnica Emmanuela dzisiaj » (Le mystère d'Emmanuel aujourd'hui), *Poznan*, 1989, p. 100.



L'authentiquement humain, fondement du développement durable

Édouard DOMMEN

La définition du développement durable

La Commission mondiale sur l'environnement et le développement¹ a élaboré une définition du développement durable qui constitue un monument de la pensée éthique du xx^e siècle (Encadré 1) :

Encadré 1

Le développement durable est un développement qui répond aux besoins du présent sans compromettre la capacité des générations futures de répondre aux leurs. Deux concepts sont inhérents à cette notion :

Le concept de « besoins », et plus particulièrement des besoins essentiels des plus démunis du monde, à qui il convient d'accorder la *priorité* absolue, et

L'idée des limitations que l'état de nos techniques et de notre organisation sociale imposent sur la capacité de l'environnement à répondre aux besoins actuels et à venir².

La définition est longue mais néanmoins d'une pièce tant ses éléments s'imbriquent. On a trop souvent tendance à la tronquer pour n'en citer que la première phrase : « Le développement durable est un développement qui répond aux besoins du présent sans compromettre la capacité des générations futures de répondre aux

1. On l'appelle volontiers « Commission Brundtland » d'après le nom de sa présidente Gro Harlem Brundtland.

2. Commission mondiale sur l'environnement et le développement, *Notre avenir à tous* (plus connu sous le nom de *Rapport Brundtland*), Québec, éditions du Fleuve, p. 51 ; le rapport est daté du 20 mars 1987. Traduction corrigée par l'auteur pour mieux correspondre à l'original anglais.

leurs. » C'est une lourde erreur. La définition se compose de trois paragraphes dont les deux derniers sont inhérents au premier : il y insiste explicitement.

L'élément central est précisément le paragraphe central, non pas le premier : il s'agit « des besoins essentiels des plus démunis du monde, à qui il convient d'accorder la *priorité* absolue ». En effet, si la *priorité* qu'il faut accorder aux besoins essentiels des plus démunis est absolue, elle prime sur toute autre. Les démunis d'aujourd'hui doivent jouir de la *priorité* sur les membres des générations futures.

Or, nommer dans un même souffle ces deux catégories de destinataires privilégiés du développement durable et surtout les mettre en relation l'une avec l'autre constitue l'une des innovations majeures de la définition Brundtland. D'autant plus que les racines des deux sont très différentes. Le souci pour les démunis est une constante depuis la nuit des temps dans toutes les grandes traditions morales du monde. La Commission Brundtland n'a rien inventé en lui reconnaissant la *priorité* absolue, elle n'a fait que se joindre au consensus général.

La justice envers les générations futures, en revanche, est une nouveauté en morale. Aucune des grandes traditions ne traite cette question en détail, sans doute parce que les humains n'ont que récemment acquis la capacité de mettre l'avenir de l'humanité en danger en connaissance de cause. Placer en premier dans le texte non pas l'élément le plus urgent mais celui qui se distingue par sa nouveauté relève de la bonne technique de communication. Le résultat est en effet à la hauteur des intentions. La Commission a saisi un nouveau souci de nature morale qui parfumait l'ambiance chez une catégorie influente de son lectorat afin, d'une part, de le mettre en exergue et ainsi de l'exposer à l'étude et à l'examen critique que son importance exige sans le moindre doute. En deuxième lieu, cependant, la définition lui désigne sa place dans l'ordre des priorités, et ce n'est pas la première. En troisième lieu, elle coupe court à toute velléité paternaliste envers les générations futures en insistant sur leur autonomie. Avec une perspicacité admirable, elle fonde ce parti sur l'un des principes fondamentaux enfouis dans la phrase « les besoins essentiels » du deuxième élément de la définition. Ce principe, le droit de fixer ses propres besoins, est revendiqué depuis longtemps mais normalement rangé dans un autre rayon parmi les traditions morales dont ressortissent précisément les défenseurs des générations futures.

La définition se tourne en troisième lieu vers l'environnement, mais elle ne le compte pas parmi les destinataires du développement

durable. Il figure au contraire comme ressource capable de répondre « aux besoins actuels et à venir », mais seulement pour autant que l'organisation technique et sociale y soit adéquate. La définition retourne ainsi le souci de l'environnement pour en faire une question sociale en premier lieu.

Le principe responsabilité

Encadré 2

Bref, le développement durable pour la Commission Brundtland est entièrement une question d'humanité, mais dans l'ensemble des sens de ce mot fécond. Au fond, sa définition déballe, pour ne pas dire développe, le principe responsabilité de Hans Jonas afin de mieux l'exposer dans ses différentes dimensions. Étant donné la filiation évidente de la définition Brundtland par rapport au principe responsabilité, il est étonnant que *Notre Avenir à tous* ne cite explicitement ni ce principe ni Hans Jonas.

Le principe responsabilité

Agis de façon que les effets de ton action soient compatibles avec la permanence d'une vie authentiquement humaine sur terre³.

Perpétuer la vie humaine⁴

Hans Jonas est intensément conscient que la continuation de l'espèce humaine est précaire, et cela comme conséquence de ses propres actions : « La présence de l'homme dans le monde physique peut être annulée du fait des pouvoirs inédits de la technologie moderne, laquelle est capable d'atteindre les conditions de la vie elle-même⁵. »

3. JONAS Hans, *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, Paris, Cerf, 1990, p. 30. L'original allemand date de 1979 : *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt/Main, Suhrkamp.

4. Cette section se fonde essentiellement sur GOFFI Jean-Yves, « Jonas Hans », in CANTO-SPERBER Monique, *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, Presses universitaires de France, 1996.

5. GOFFI, 1996, p. 764, col. 2.

Or, selon Jonas, « l'objet propre de la responsabilité, c'est le périssable, l'être plongé dans le devenir et menacé de périr⁶ ». On pourrait se croire très proche ici de l'exigence de priorité aux démunis, pivot de la définition Brundtland du développement durable. Sans nier la validité de « l'éthique du prochain » qui s'applique aux relations humaines à tout moment, Jonas s'en détourne pour insister sur l'application intertemporelle de cette responsabilité.

D'autre part, il insiste à trois titres sur le caractère politique de l'exercice de cette responsabilité.

D'abord, non seulement la technologie, mais encore plus fondamentalement la forme de pensée scientifique dont elle émane, sont interventionnistes et porteuses d'un projet de domination. Il renvoie ici, d'un ton réprobateur largement partagé aujourd'hui, à l'injonction de soumettre et de dominer la création que Dieu adressa à Adam et Ève dans le récit biblique⁷. De surcroît, la technologie « obéit à une dynamique propre qui la rend difficilement contrôlable⁸ ». En deuxième lieu, la portée éthique des actes technologiques n'est plus à la mesure de l'individu du fait de leurs effets sur l'avenir. « Le nouvel impératif s'adresse [ainsi] beaucoup plus à la politique publique qu'à la conduite privée⁹. » Au-delà de l'individu, Jonas fait appel à la décision collective.

En revanche, Jonas tire de son insistance sur l'intertemporel une conclusion que la définition Brundtland récuse énergiquement : il reconnaît la légitimité d'un paternalisme même antidémocratique afin d'assurer la survie de la vie menacée, tandis que cette dernière exige dès sa première phrase qu'il ne faut pas compromettre la capacité des générations futures de répondre à leurs *propres* besoins, et par voie de conséquence sur leur liberté de les fixer pour elles-mêmes.

La vie authentiquement humaine

Jusqu'ici nous avons présenté l'argument de Jonas comme la défense d'une espèce menacée ; elle pourrait être une espèce de plante ou d'oiseau, mais en l'occurrence il s'agit de l'animal humain. D'ailleurs il propose d'autres formulations de son principe où le mot crucial « authentiquement » ne figure pas, notamment : « Ne

6. *Ibid.*

7. Gn 1, 28.

8. GOFFI, 1996, p. 764, col. 2.

9. GOFFI cite ici Jonas, 1990, p. 31.

compromets pas les conditions pour la survie indéfinie de l'humanité sur la terre¹⁰. »

Jonas défend assurément la permanence de notre espèce, mais en ajoutant le mot *authentiquement* il nous emporte bien plus loin pour déployer devant nos yeux un panorama éthique d'une étendue grandiose.

Nous sommes les humains

Le premier récit biblique de la création du monde, qui ouvre le chapitre 1 du livre de la Genèse, est un texte liturgique qui exploite la valeur théâtrale de la répétition. Dieu créa la lumière, et il vit que la lumière était bonne ; il sépara l'eau de la terre, et il vit que cela était bon ; il créa la verdure et les arbres, et il vit que cela était bon ; il créa les étoiles, la lune et le soleil, et il vit que cela était bon ; il créa les monstres marins et les oiseaux et il vit que cela était bon ; il fit les bêtes sauvages, les bestiaux et toutes les petites bêtes du sol, et il vit que cela était bon. Et puis il créa l'homme et la femme, et... On s'attend à ce que le texte répète encore « et il vit que cela était bon », mais il dit autre chose : Dieu les bénit.

La bénédiction marque un accompagnement actif et bienveillant. « Le Seigneur veut se déclarer notre Père en... ses bienfaits que nous recevons journallement de sa main¹¹. » Si Dieu peut se contenter en observateur distant de classer les objets de sa fabrication, sa relation à l'humanité, créée à son image, est trop proche pour ce genre d'objectivité. Le père est forcément impliqué.

Ne nous enorgueillissons cependant pas trop facilement, car il ne se priva pas de bénir aussi les oiseaux, les poissons et les monstres marins (Gn 1, 22). Néanmoins, Dieu ajoute aussitôt, avant même de passer à l'acte et de créer l'homme et la femme : « Faisons l'homme à notre image... et qu'il soumette les poissons de la mer, les oiseaux du ciel, les bestiaux, toute la terre et toutes les petites bêtes qui remuent sur la terre » (Gn 1, 26). La Bible est anthropocentrique comme la conception Brundtland du développement durable.

Le simple mot « il bénit » s'oppose à la théorie « qui fait de Dieu une sorte de nécessité au sens stoïcien, un principe d'ordre assurant de manière mécanique la conjonction perpétuelle de toutes choses.

10. JONAS, 1990, p. 31

11. CALVIN, *L'institution chrétienne*, 3.9.3 (langage modernisé par ED), 1559.

[Il faut] au contraire souligner la [bénédition] de Dieu au sens d'une sollicitude active, s'engageant de manière concrète dans la direction et la conservation de la création¹² ».

Cette idée défendue par Calvin se retrouve chez Jonas. Ce dernier s'oppose à la vision, qu'il associe à Descartes et à Bacon plutôt qu'aux stoïciens, selon laquelle « la nature se contente de réaliser en silence les configurations et les arrangements qu'un Dieu mathématicien a voulu qu'elle réalise ». Jonas conçoit la nature comme un organisme vivant. Un tel « organisme n'est pas seulement une configuration définie de parties définies ; il instaure un processus au sein duquel s'affirme activement son identité à travers un flux continu de parties¹³ ».

La bénédiction comporte encore une autre conséquence que l'on retrouve, mais seulement si l'on creuse, dans l'éthique du développement durable : la modération des besoins. Calvin explique clairement cet argument : « Si nous croyons que la seule prospérité désirable est celle qui vient de la bénédiction de Dieu..., nous ne nous efforcerons pas d'attirer à nous les richesses, de dérober des honneurs, mérités ou non, par les moyens obliques de la violence et de la ruse ; nous ne rechercherons que les avantages qui peuvent s'obtenir par les voies de l'innocence... Un frein sera mis à nos désirs et nous serons délivrés de la passion de nous enrichir¹⁴ ».

L'humanité

*Le Robert*¹⁵, ayant indiqué que l'adjectif « humain » veut dire « de l'homme, propre à l'homme », le définit ensuite comme « qui est compréhensif et compatissant ». La définition que donne le GDEL¹⁶ du mot « humanité » est plus détaillée mais concorde entièrement (Encadré 4). Mais c'est sans doute Otfried Höffe dans son *Dictionnaire de morale* qui offre l'explication la plus fouillée de ce qu'est l'humanité pour les besoins de ce chapitre (Encadré 3) :

12. BÜHLER Pierre, « Prédestination et providence », in *Encyclopédie du protestantisme*, Genève, Éditions Labor et Fides, 1995 ; Paris, Éditions du Cerf, p. 1194, col. 1.

13. GOFFI, 1996, p. 764, col. 1.

14. CALVIN, *L'institution chrétienne*, édition abrégée en français moderne, Genève, Presses bibliques universitaires, 1994, 3.7.9.

15. *Le Grand Robert de la langue française*, 2^e édition, Paris, 2001.

16. *Grand Dictionnaire encyclopédique Larousse*, Paris, 1982.

Encadré 3

Littéralement, *humanité* signifie ce qui distingue l'Homme des autres êtres vivants : sa nature ou son essence. *Humanité* signifie également le « genre humain », c'est-à-dire l'ensemble passé, présent et à venir des êtres humains, et ce qu'ils ont en commun. Enfin, *humanité* signifie, comme qualificatif, une attitude ou un acte qui n'est pas indigne de l'homme.

Sa nature ne fixe pas l'homme à des modes de comportement et de vie prédéterminés. Il est un être ouvert, disposant d'un champ d'action extraordinairement large, à l'intérieur duquel il peut se développer et agir, comme individu et en groupes amples ou restreints. On peut alors parler d'humanisation, ou d'accession à l'humanité, ou de réalisation de qualités humaines qui, à l'origine, ne sont que virtualités ou dispositions. Dans cette perspective, l'humanité n'est pas réductible à un processus biologique ; être homme, c'est « devenir humain » par une (auto) éducation et par une libre donation de sens au monde et à l'histoire. *Humanité* ne signifie dès lors ni un état de choses empirique, ni un modèle préétabli, mais une tâche que les hommes ont à définir et à accomplir dans un processus jamais achevé de formation, de découverte et de projection de soi. L'humanisation est l'entreprise toujours risquée de l'individu et de la société d'accéder à soi-même et de mener une vie remplie et réussie. *Humanité* signifie moins la bassesse, la faiblesse et la caducité de l'homme « humain trop humain » (F. Nietzsche¹⁷), que l'idée directrice normative, valable pour la vie personnelle, sociale et politique, d'un être-vraiment-homme déterminé par l'autoréalisation et la solidarité humaines. *Humanité* est une idée formelle ouverte sur diverses modalités de réalisation qui dépendent de conditions, d'intérêts et représentations personnelles et socioculturelles données. Elle signifie que, en dernière analyse, il s'agit moins pour l'homme de s'affirmer lui-même et d'étendre sa puissance, que d'atteindre à cette compréhension et cette communication avec autrui que domine l'idée de justice et de moralité¹⁸...

17. Titre de l'un de ses ouvrages (1878) (Note d'ED).

18. HÖFFE Otfried, *Dictionnaire de morale*, édition française adaptée et augmentée sous la direction de Philibert Secrétan, Fribourg, Éditions universitaires, 1983 ; Paris, éditions du Cerf, article « Humanité ».

On peut surtout en retenir que l'humanité est un concept normatif: elle n'est pas donnée, elle se réalise à force d'efforts. L'authenticité se joue entre les capacités humaines ou le potentiel de l'humain, d'une part, et sa conduite réelle, d'autre part¹⁹.

L'humanité est en équilibre précaire entre le divin et le bestial. La liste révélatrice d'antonymes que présente *Le Robert* situe l'humain entre Dieu et le diable: « Céleste, divin – barbare, brutal, brute, cruel, dur, impitoyable, méchant. » L'humanité doit se hisser au point d'équilibre et s'y maintenir par un travail inlassable d'équilibrisme, sinon elle risque de tomber – mais alors chaque fois du côté de la bestialité. Dans une juxtaposition qui a tout l'air d'un heureux hasard, le GDEL²⁰ place à côté de l'article « Humanité » le portrait du roi d'Italie Humbert I^{er}, qui porte en plus le surnom opportun « le bon ». En effet, le bon Humbert figure bien l'article qu'il côtoie. Si, malgré son uniforme d'apparat et sa moustache imposante, il n'est certes pas Dieu, il est en tout cas auguste; son œil perçant, en revanche, est proprement diabolique. Les éditeurs voulaient-ils ainsi illustrer le caractère contradictoire de l'humain?

Encadré 4

HUMANITÉ n. f. (lat. *humanitas*, -atis, de *humanus*, humain).

1. Ensemble des hommes, des êtres humains, considéré parfois comme un être collectif ou une entité morale; genre humain: *Évolution, avenir de l'humanité. Un groupe humain isolé du reste de l'humanité. Un bienfaiteur de l'humanité. Agir par amour de l'humanité.*
- 2. Disposition à la compréhension, à la compassion envers ses semblables qui porte à venir en aide à ceux qui sont dans l'épreuve; bonté, pitié, sensibilité (langue soutenue): *Faire preuve d'humanité. Traiter quelqu'un avec humanité. Un manque total d'humanité. Acte, mesure d'humanité. Un homme d'une grande humanité.*
- 3. Ensemble des caractères qui composent la nature humaine, par lesquels un être vivant appartient à l'espèce humaine, ou de ceux qui distinguent l'homme des autres espèces animales (langue soutenue): *L'humanité du Christ. Un forcené qui a perdu toute apparence d'humanité.*

19. LINK Christian, « Creation theology, a protestant perspective », in VISCHER Lukas, *Listening to Creation Groaning*, Centre international réformé John Knox, John Knox Series n° 16, Genève, 2004, p. 143.

20. *Grand Dictionnaire encyclopédique Larousse*, Paris, 1982.

Pour revenir à la définition de Höffe (Encadré 3), l'humanité, bien que composée d'individus, comporte une dimension collective qui fait partie de son essence. Elle s'inscrit en outre dans la continuité du temps : elle se compose de l'ensemble passé, présent et à venir des êtres humains. Cet aspect de sa définition pointe vers la justice entre les générations.

En un mot – et je la tire encore de chez Höffe, l'humanité donne du sens au monde et à l'histoire.

Pour lui comme pour *Le Robert* et le GDEL, la compassion, la relation de sympathie avec les autres est au cœur de la définition même de l'humanité. Jonas insiste également : « La responsabilité est la *sollicitude*, reconnue comme un devoir à l'égard d'un autre être qui, lorsque sa vulnérabilité est menacée, devient un "se faire du souci"... la question originnaire avec laquelle on peut s'imaginer que commence toute responsabilité active [est] : que *lui* arrivera-t-il, si *moi* je ne m'occupe pas de lui²¹ ? »

L'*homo œconomicus* isolé et entièrement égoïste qui fonde la théorie économique actuellement dominante est donc moins qu'humain²². L'économiste John Kenneth Galbraith insiste sur ce point dans une phrase où « la vie vraiment civilisée » résonne en clair écho de « la vie authentiquement humaine » du principe responsabilité : « La compassion, assortie d'un effort de la puissance publique, est la moins confortable et la moins commode des règles de comportement et d'action à notre époque. Mais elle reste la seule compatible avec une vie vraiment civilisée²³. »

Cette exigence de sympathie et de compassion, fondatrice de l'humanité, peut s'étendre au-delà de l'appartenance au genre humain à l'ensemble de la création : « L'homme ne serait pas un homme sans justement ce qui l'entoure, sans les relations qu'il entretient avec le reste de ce qui est présent sur terre²⁴. »

21. JONAS, 1990, p. 301. Les italiques sont de Jonas.

22. *Finance & the Common Good/Bien Commun*, n° 22, 2005.

23. GALBRAITH John Kenneth, « L'art d'ignorer les pauvres », in *Le Monde diplomatique*, octobre 2005, p. 6. Traduction d'un article paru dans *Harper's Magazine* en novembre 1985.

24. MADELAIN Camille, *Pratiques de la décroissance*, Institut universitaire d'études du développement, série « Itinéraires » n° 76, Genève, 2005, p. 31. Elle se réfère dans ce passage à LATOUR Bruno, « Moderniser ou écologiser, à la recherche de la septième cité », *Écologie politique* n° 13, 1995.

L'homme et les autres animaux²⁵

Pour la Bible, l'homme et les animaux font partie de la même alliance avec Dieu: « Je vais établir mon alliance avec vous et avec votre descendance après vous et avec tous les êtres vivants qui sont avec vous: oiseaux, bestiaux, toutes les bêtes sauvages qui sont avec vous » (Gn 9, 9-10). Afin de mieux souligner le rapprochement des animaux et des hommes, la Genèse assigne leur création au même jour. Cependant, l'homme est créé en dernier, après tout le reste. L'humanité doit donc trouver sa place dans un monde qui existait avant elle.

La définition 3 d'humanité que donne le GDEL (Encadré 4) évoque entre autres l'ensemble des caractères qui distinguent l'homme des autres espèces animales. L'homme n'est pas un animal comme les autres. Les autres non plus, d'ailleurs. L'homme est humain tout comme le bœuf est bovin et la poule n'est pas poulain.

Mais qu'est-ce au juste qui distingue l'homme des animaux? Depuis la nuit des temps les humains ne cessent d'épiloguer à ce sujet (Encadré 5):

Encadré 5

Ce qui distingue l'être humain de l'animal:

L'homme est le seul animal qui sait se moucher à l'aide d'un mouchoir. (Écolier anonyme, XX^e siècle.)

L'homme... résultat suprême du travail de finalisation de la nature. (H. Jonas, *Le principe responsabilité*, p. 119.)

[L]a nature fait tout dans les opérations de la bête, au lieu que l'homme concourt aux siennes en qualité d'agent libre. (Rousseau, Jean-Jacques, 1755, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*²⁶.)

La pierre est sans monde, l'animal est pauvre en monde, l'homme est formateur de monde. (Martin Heidegger, cité par Ferry, 1992, p. 125.)

« Il y a un moment pour tout et un temps pour chaque chose sous le ciel. » (Qohéleth 3.1.) Ne recevoir qu'« un temps » fait partie de la création. Les humains semblent être les seules créatures

25. À moins d'alourdir systématiquement le texte par des tournures alambiquées, cette section ne peut éviter le recours au mot « homme ». Sauf quelques cas exceptionnels évidents dans leur contexte – du genre « l'homme et la femme » – il désigne une personne, ou la personne, humaine sans distinction de sexe; il correspond ainsi au mot allemand « der Mensch ».

26. Cité par FERRY LUC, *Le nouvel ordre écologique*, Paris, Grasset, 1992, p. 45.

à ne pas se contenter de cette limite et à chercher à étendre « leur » temps. (Link, 2004, p. 145.)

Aucun animal ne travaille plus qu'il ne lui est nécessaire, aucun animal n'accumule du capital²⁷. Nous, êtres humains, en sommes capables. (Jan Marejko, « L'argent est-il une bénédiction ou une malédiction », *BCGE Dialogue*, automne 2005, p. 21.)

Ce n'est pas seulement à travers les règles de la nature [que la Providence] prend soin des hommes, ou en les guidant à leur insu comme les êtres inanimés ou les animaux. Sa première façon d'agir est de communiquer aux hommes des règles et des institutions, par lesquelles ils peuvent assurer un minimum de vie proprement humaine. (François Dermange, « L'éthique économique de Calvin : entre justice et charité²⁸ ».)

Une langue véritable... – avec une grammaire et une syntaxe complexes – est unique à l'*homo sapiens*. (*The Economist*, 24 décembre 2005, « The proper study of mankind » p. 8.)

Un trait unique à l'humanité est de jouer des jeux à règles formelles (*ibid.*, p. 10).

Le genre de déclaration égrainé dans l'Encadré 5 ne semble pas viser une analyse fonctionnelle des différentes espèces, mais avant tout à rassurer le genre humain de sa supériorité par rapport au reste de la gent animale. En effet, l'humanité voit sa différence surtout sous l'angle hiérarchique.

Encadré 6

Dieu dit [à l'homme et à la femme] : Soyez féconds et prolifiques, remplissez la terre et dominez-la. Soumettez les poissons de la mer, les oiseaux du ciel, et toute bête qui se meut sur la terre! (Gn 1, 28).

La note correspondante de la TOB²⁹ indique que certaines versions ajoutent le bétail, mais, souligne-t-elle, « le texte insiste sur

27. Cette vision est erronée. Plusieurs sortes d'animaux se construisent des logements assez durables, des terriers par exemple ; plusieurs animaux, tels les écureuils, se constituent des réserves pour l'hiver. Quelqu'un observe à ce propos que non seulement l'écureuil se constitue une épargne, mais comme l'homme il ne sait plus où elle est passée quand il en a besoin.

28. In DOMMEN Edward et BRATT James, *John Calvin Rediscovered*, Louisville, Westminster John Knox Press, à paraître.

29. *Traduction œcuménique de la Bible*.

les êtres qui paraissent les plus rétifs à la domination effective de l'homme ».

Dans un article de 1967 qui eut un grand retentissement international, l'historien étasunien Lynn White fait remonter toutes les souffrances de l'environnement à cette prescription, qui constitue selon lui l'un des fondements de la civilisation occidentale: « Le christianisme est la religion la plus anthropocentrique que le monde ait jamais vue... En détruisant l'animisme païen, le christianisme a permis l'exploitation de la nature dans un esprit d'indifférence aux sentiments des objets naturels³⁰. » Cette vision historique n'est pas entièrement fautive. Descartes, qui compte parmi les fondateurs de la civilisation technicienne, a en effet à son tour appelé l'humanité à agir envers la nature en « maître et possesseur ».

Même si cette attitude est largement répandue dans la civilisation occidentale, elle correspond à une lecture tronquée de l'enseignement biblique. D'abord la terre elle-même ne fait pas l'objet d'une telle soumission. « La septième année sera un sabbat, un temps de repos pour la terre », dit le Lévitique (Lv 25.4). La terre n'est pas esclave, elle aussi a droit au repos. La note correspondante de la TOB insiste: « L'année sabbatique fait entrer la terre elle-même dans le grand rythme travail-repos qui règle déjà la vie de l'homme dans le cadre de la semaine. »

La vie des animaux domestiques entre également dans le cycle sabbatique. Ainsi, Exode 23.10-11 fait ressortir que le repos de la terre ne concerne pas uniquement la terre elle-même, mais également ceux qui dépendent de nous: « Pendant six années, tu ensemenceras la terre, et tu en recueilleras le produit. Mais la septième, tu lui donneras du relâche et tu la laisseras en repos; les pauvres de ton peuple en jouiront, et les bêtes des champs mangeront ce qui restera » (traduction Segond). À la place des « bêtes des champs », la TOB traduit « animal sauvage ». Comme dans Gn 1.28, la Bible peine à se situer clairement entre la nature sauvage et domestiquée. L'injonction de dominer et de soumettre se situe dans une perspective double.

D'une part, la population d'où sont issus ces textes était encore une petite peuplade habitant au cœur d'une nature qui pouvait

30. WHITE Lynn, « The historical roots of our ecological crisis », in *Science*, 155, 1967, cité par BERRY R. J., « Science, mankind and ethics », in BOURDEAU Ph., P. M. FASELLA et A. TELLER, *Environmental Ethics; Man's Relationship with Nature, Interactions with Science*, Commission of the European Communities, Luxembourg, 1990.

s'avérer menaçante. Pour s'en prémunir, elle était obligée de la mater. « Le monde est merveilleux, plein de beauté et de splendeur; en même temps, c'est un monde implacable et sauvage, et nous ne sommes pas les seuls êtres vivants enclins à dominer si l'occasion s'offre³¹. »

D'autre part, l'injonction découle pour la Bible de la création de l'humanité, hommes et femmes « à l'image de Dieu ». La phrase est lourde de sens. Elle renvoie à une conception largement reconnue à l'époque de la rédaction du texte: le représentant du roi en était l'image, la représentation. « La domination de la terre comporte des connotations royales qu'il faut éclairer par le concept de la royauté dans l'Antiquité. En tant que seigneur de son royaume, le roi n'en est pas seulement responsable; il est celui qui porte les bienfaits du royaume confié à lui et qui sert d'intermédiaire à leur égard. L'homme faillirait à sa charge royale de dominer la terre s'il en exploitait les ressources aux dépens de la terre elle-même, de la vie végétale, des animaux, des rivières et des mers³². »

Genèse 1.28³³ distingue bien les deux versants du panorama dans le choix des deux mots « dominer » et « soumettre ». Il faut soumettre les animaux dans la mesure où ils menacent autrement de nous conquérir. Il faut, en revanche, dominer la terre dans le sens que nous venons d'expliquer, y compris les animaux qui ne nous menacent plus.

La Bible insiste que la terre appartient à Dieu et que l'homme n'en est que le gérant, responsable envers le propriétaire. « Au Seigneur, la terre et ses richesses, le monde et ses habitants » (Ps 24.1). « Dieu prit l'homme et l'établit dans le jardin d'Éden pour cultiver le sol et le garder » (Gn 2.15). C'est dans cet esprit que « le juste prend soin de son bétail » (Pr 12.10, traduction Segond). À propos, le juste, n'est-ce pas précisément l'authentiquement humain? « J'ai été tôt convaincu en mon esprit que la vraie religion consiste en une vie intérieure où le cœur... apprend à exercer une vraie justice et bonté non seulement envers tous les hommes mais envers la création brute », dit le quaker américain John Woolman en 1772³⁴.

31. UMBINA Pamela, *Quaker Faith & Practice*, Britain Yearly Meeting of the Religious Society of Friends, Londres, 1995.

32. WESTERMANN Claus, cité par BERRY R.J., « Did *Homo sapiens* become *Homo divinus*? », in VISCHER, 2004.

33. Encadré 6.

34. Cité dans *Quaker Faith & Practice*, 25.05. L'édition des Harvard Classics du *Journal* de Woolman se termine par « ... les créatures brutes » (p. 173).

Luc Ferry ose citer dans ce contexte la loi allemande de 1934 sur la chasse, donc de l'époque nazie. Elle n'exprime pas moins une attitude que partagerait aujourd'hui encore un large public dénué de toute sympathie pour le régime en question : « Le devoir d'un chasseur digne de ce nom n'est pas seulement de chasser le gibier, mais aussi de l'entretenir et de le soigner afin que naisse et se préserve une situation du gibier plus saine, plus forte et plus diversifiée quant aux espèces³⁵. » On y retrouve de nouveau l'appel à l'idéal, ici celui du chasseur « digne de ce nom », autrement dit authentiquement chasseur.

« Œuvrer avec Dieu à soigner la création n'est pas une option ; il est inséparable de la plénitude de l'humanité³⁶. »

35. FERRY, 1992, p. 206.

36. BERRY, 2004, p. 183.

L'homme est-il perfectible? Les sciences et les techniques en quête de réponse

Jacques DELCOURT

La thèse

L'homme est-il perfectible? Aujourd'hui, nombre d'experts et de scientifiques croient à sa perfectibilité sur base des progrès dans les sciences et les techniques médicales et la pharmacologie, l'imagerie du corps et du cerveau, l'information telles que la computation, les nanotechnologies. C'est dans les domaines de la biologie, de la biogénétique et de la reproduction que les avancées apparaissent les plus connues. Mais en réalité, la médicalisation, la psychiatrisation et l'accompagnement psychologique s'étendent à toutes les étapes du cycle de vie, en parallèle avec la pathologisation de multiples problèmes individuels et collectifs. Ce double mouvement s'explique par l'accélération et la complexification des changements sociétaux, par les menaces multiples pesant sur l'avenir de l'homme et de l'environnement, ainsi que par la désorientation des personnes face à elles.

Bienfaits et limites de la médicalisation

Personne ne se plaint des progrès et de l'efficacité de la médecine dans la lutte contre la souffrance, la maladie, les blessures, les malformations ou les handicaps; dans le traitement de la dépression ou dans la prise en charge psychologique des maux et du mal-être de l'homme. Corps et esprit ne font qu'un. Ils agissent et réagissent ensemble. La médecine ne doit pas séparer l'un de l'autre. Il est bon de reconnaître le caractère psychosomatique des maux, comme est bonne la mise en œuvre de thérapies globales et d'une médecine holistique.

Tout le monde loue la médecine lorsqu'elle atténue la souffrance, lorsqu'elle permet d'échapper à un cancer, de recouvrer la vue après une cataracte, de corriger une surdité ou de sortir d'une dépression; ou lorsqu'elle porte remède aux conséquences d'un accident ou

freine l'évolution de maladies handicapantes, telles le Parkinson ou l'Alzheimer.

Mais la médicalisation est-elle toujours un bien ? Doit-elle être au service de la qualité de la vie et du bien-être de l'homme ? Doit-elle développer les capacités de l'humain ?

Lorsqu'on passe du traitement ou soulagement des maux, à la compensation des faiblesses de l'humain, à l'intervention sur le profil génétique de l'homme, à l'amélioration de la qualité de vie, à la recherche de son confort ou de son équilibre psychologique, à l'accroissement des performances, ne transgresse-t-on pas les limites du désirable ? Faut-il chercher une solution médicale aux problèmes sociaux et sociétaux ?

En d'autres mots, faut-il, par-delà une médecine de la souffrance et du soin, se lancer dans le culte du corps, dans la transformation de l'apparence corporelle, dans la transcendance des qualités de l'homme, dans une lutte pied à pied contre le vieillissement ? L'objectif est-il de former un transhumain, de fabriquer un surhomme ? Autrefois, par un eugénisme négatif ; aujourd'hui, par le canal de la biologie génétique et de la médecine reproductive ? L'homme à l'image de Dieu et fils de Dieu ne serait-il plus le couronnement de la création ?

Tel pourrait être l'objectif des sociétés « boostées » par la recherche médicale, pharmaceutique et chimique, biogénétique, computationnelle et informationnelle. Tel pourrait être le projet des entreprises et des réseaux mondiaux d'entreprises actives en ces domaines.

Tel serait le désir de l'homme plongé dans une société libertaire, qui lui accorde le droit à l'autonomie et à la responsabilité personnelle mais qui, par ce biais, lui donne un droit absolu sur son corps, la maîtrise sur son développement, sa destinée et sa vie ; le droit à la fertilité et à la reproduction ; à la différence et à la différenciation.

Dans cette perspective, la médicalisation peut envahir la totalité du cycle de vie.

La crise anthropologique : une des sources de la médicalisation

Les sociétés occidentales, coupées d'une dimension transcendante et donc de l'espoir de survie et d'éternité, connaissent une profonde crise anthropologique. Montée de la violence et des inégalités dans le monde, violations des droits de l'homme, atteintes à la vie et dégâts à l'environnement sont autant d'indices de cette crise.

La première source s'en trouve dans l'individualisme des sociétés contemporaines. L'utilitarisme, l'hédonisme et l'égoïsme y règnent

en maîtres et s'inscrivent dans le sillage de l'économisme, du consumérisme et du matérialisme. Le bonheur, le plaisir, la satisfaction immédiate des désirs, la jouissance sont les objectifs primordiaux de l'être humain. En économie, le progrès est fonction du profit, sans égard aux conséquences écologiques. Il procède du relèvement continu des contraintes de productivité et des performances attendues du travailleur. Dans une civilisation où tout se joue sur la performance, les êtres humains sont instrumentalisés, réifiés, utilisés comme des « choses » ; la femme devient un objet pour l'homme et l'homme pour la femme ; les enfants, une gêne pour les parents ; la famille, une institution encombrante pour la liberté de ses membres. Les exigences du bien commun passent au second plan.

Parallèlement, ces sociétés avancées cultivent le positivisme et le scientisme. Le matérialisme méthodologique est la base de la démarche scientifique. Ce réductionnisme conduit à n'accepter que les vérités scientifiques. La transcendance de l'humain par le divin est niée. Le relativisme et l'agnosticisme en découlent. Les interrogations sur le sens de la vie et de la mort sont balayées.

Cette crise anthropologique est accentuée par l'essor des sciences et les techniques de la vie, de la santé, de l'équilibre et du confort de l'homme sur le plan corporel et mental. La crise découle du fait que les sciences et les techniques médicales, paramédicales, chimiques et pharmaceutiques, ne visent pas seulement à corriger des faiblesses, des malaises et des maladies humaines, mais se sont mises à la recherche d'une transformation des gènes, à l'amélioration de l'apparence corporelle de l'homme, à l'accroissement de ses performances, à la modification de sa psychologie, de son esprit, voire de sa conscience.

Ci-après, nous tenterons de percevoir comment la médicalisation « boostée » par la convergence de ces sciences et techniques, constitue à la fois une cause et une conséquence de la crise anthropologique. Partant de ce projet de re-création de l'homme, il est devenu urgent d'analyser l'éthique d'une telle démarche. La mission de l'éthique est de définir les principes réglant les activités humaines en regard de la protection de la vie, du respect des personnes et de la conservation de la nature.

La médicalisation totale du cycle de la vie et ses implications éthiques

La nature humaine implique le respect de la vie et donc de la personne dès sa conception, le respect de son corps et de son esprit

durant l'enfance, l'adolescence, l'âge adulte, la vieillesse et donc jusqu'à la mort.

Au cours des dernières décennies, la révolution dans la biologie et l'ingénierie génétique a centré les discussions éthiques sur les questions relatives aux interventions humaines et médicales dans les processus à l'origine de la vie, autour des problèmes de fertilité, de procréation et de reproduction assistée. En outre, les avancées scientifiques et techniques posent les problèmes du clonage ou de l'utilisation des cellules souches pluripotentes prélevées dans le cordon ombilical ou l'embryon.

De même, d'énormes progrès ont été réalisés dans la lutte contre la souffrance, dans la prise en charge des maladies chroniques, physiques et mentales, survenant avec l'âge et dans l'accompagnement de la fin de vie. Les discussions s'enflamment autour des soins palliatifs *versus* l'euthanasie et le droit à mourir dans la dignité.

À ce jour, les débats éthiques stratégiques concernent avant tout les périodes aux marges de la vie. Mais elles ne peuvent détourner l'attention des actions et interventions médicales, chirurgicales, neurologiques, chimiques et pharmaceutiques développées en réponse aux problèmes de santé et de bien-être rencontrés au cours de la vie. Cette moindre attention portée à ces problèmes s'explique par les séquences thérapeutiques différentes intervenant en début et en fin de vie et, par ailleurs, celles accompagnant le déroulement du cycle de vie. À la réflexion, durant la vie, nombre d'interventions concernant les performances du corps ou de l'esprit peuvent constituer une instrumentalisation de l'homme, voire une violation de la nature et des droits humains. En outre, toutes ces techniques médicales et médications nouvelles servent d'abord les riches des pays économiquement les plus avancés, parfois au détriment du développement de la santé dans le reste du monde.

Les deux types de séquences thérapeutiques

Pour comprendre l'enjeu du débat à mener sur les problèmes surgissant durant les phases qui s'écoulent entre les deux périodes extrêmes de la vie (la conception-naissance et la mort), il est nécessaire de distinguer deux types de thérapies : d'un côté, les thérapies biogénétiques et géniques et, de l'autre, les thérapies somatiques. Cette distinction trace une ligne de partage dans les discussions éthiques en matière de santé.

Les évolutions dans les thérapies génétiques sont une conséquence du décryptage et de la transcription du génome humain : une

découverte géniale qui confirme que nous sommes tous frères quelle que soit notre couleur de peau, même si on ne voit pas encore tout ce qu'on pourra tirer de ces avancées. Ces thérapies interviennent dans les processus de fertilité et de reproduction par des manipulations visant à la correction, voire la modification du patrimoine génétique. L'objectif est de combattre l'infertilité, de repérer les anomalies du génome susceptibles de reproduire, de génération en génération, des maladies difficilement curables ou des dysfonctionnements que, plus tard, on ne pourra pas corriger. Par ailleurs, à travers diverses recherches sur les cellules pluripotentes, les thérapies géniques tentent de reproduire et de régénérer des tissus particuliers.

Pour les chrétiens, nombre d'interventions sur le génome visent à une transformation de la nature humaine et vont à l'encontre du plan divin sur l'homme. Mais la discussion éthique ne s'arrête pas là. Elle s'élargit à l'utilisation des cellules « pluri » ou « totipotentes ». Leur emploi est acceptable lorsqu'elles sont prélevées dans le placenta, le cordon ombilical ou l'adulte, mais elles sont aussi prélevées sur les embryons surnuméraires issus de la reproduction *in vitro*. Ce qui est proscrit par l'Église catholique.

Avec le Père dominicain Auguste Di Noia, alors sous-secrétaire de la Congrégation pour la doctrine et la foi et proche du cardinal Ratzinger, on peut penser que ces diverses recherches et technologies concernant la fertilité et la reproduction conduisent à de nouvelles formes d'eugénisme. Le danger est d'autant plus réel que dans une économie mondiale de marché et de concurrence, toutes les nations n'ont pas nécessairement les mêmes réticences, ni les mêmes valeurs. Certains pays, notamment asiatiques, vont de l'avant, comme d'ailleurs nombre de laboratoires et d'entreprises transnationales ou d'universités, et cela malgré les moratoires décrétés par la communauté internationale. Cela favorise l'exode de chercheurs décidés à aller de l'avant, mais ne peut constituer un argument à l'encontre des moratoires.

Face aux thérapies génétiques et géniques qui, à la limite, veulent remodeler l'homme en intervenant sur son patrimoine génétique, les thérapies somatiques, plus anciennes, n'ont pas pour but de créer un homme nouveau. Elles visent avant tout à assurer la santé corporelle et l'équilibre mental des êtres humains, à lutter contre la maladie et les conséquences fâcheuses d'un accident, à accompagner les personnes en phase terminale. Elles tentent aussi de compenser des déficiences humaines, qu'elles soient mentales, physiques ou sensorielles, quelles qu'en soient les origines ou les causes.

Aujourd'hui, ces thérapies somatiques sont mises au service d'objectifs plus larges dans le cadre d'une médecine du confort, du bien-être et de la qualité de la vie des plus et moins âgés, alors même que les besoins de santé des moins bien lotis ne sont pas satisfaits, comme le dit Mgr E. Sgreccia, président de l'Académie pontificale pour la Vie.

Par-delà cette médecine de confort, nombre de recherches, de médicaments, d'interventions et de technologies visent au perfectionnement des capacités humaines : celles du corps et de l'esprit. Tout se passe comme si l'on considérait que l'homme tel qu'il est n'est pas l'aboutissement de l'évolution laquelle serait toujours en cours.

Ce sont ces thérapeutiques de confort ou de commodité, mais surtout de performance et de perfectionnement, que nous allons analyser afin de voir dans quelle mesure les enjeux éthiques d'une médecine visant l'amélioration des performances sont vraiment différents des enjeux liés aux thérapies géniques.

L'utilisation des connaissances, techniques et outils nouveaux, permet d'améliorer le sportif, de vivre plus longtemps en meilleure condition. Mais les acquis de la science ne sonnent-ils pas le glas des solutions éthiques conçues par la médecine de la santé ?

Les explications de la surmédicalisation de la vie

Au sens restreint, la médicalisation résulte de la croissance de la compétence et de l'offre médicales. Selon Pierre Aïach, l'extension du domaine médical découle du développement des institutions de santé (hôpitaux, cliniques, centres médicaux, centres de recherche médicale), du nombre des médecins, des infirmiers, pharmaciens, kinésithérapeutes et personnels paramédicaux actifs dans les secteurs de la prévention, l'examen et du diagnostic, du traitement clinique ou technologique du pathologique et du psychologique.

Mais la médecine s'attelle aussi au traitement des problèmes et des maux sociaux accompagnant la mutation des sociétés et la complexité croissante de la vie. Ainsi, médecins, psychiatres et psychologues sont appelés à traiter l'alcoolisme et les formes de dépendance, à contenir la violence, à éviter les sévices en famille, à lutter contre l'obésité, contre l'anorexie, le stress, le manque de sommeil ou, encore, contre les traumatismes psychologiques consécutifs à un accident. Nombre de professionnels sont appelés à régler les problèmes scolaires des enfants en échec ou en difficulté relationnelle ; à résoudre les questions de santé physique et mentale liées

au travail ou à la compétition, à dénouer les conflits familiaux ou les problèmes relatifs à la sexualité... Dans la résolution de ces problèmes, la médecine s'adjoit une panoplie de spécialistes chargés de soulager celui qui se sent mal dans sa peau, celui qui cherche les voies d'un mieux-être et d'un mieux-vivre.

Offre et demande médicales apparaissent comme le moyen de porter remède à des maux de toutes origines et toutes natures. Mais la montée de la médicalisation s'explique aussi par les changements dans les comportements, par la multiplication des angoisses et des peurs résultant pour partie de l'action des médias, de la télévision et des magazines qui, selon Pierre Aïach, fournissent de l'information médicale, discutent de l'hygiène et de la santé et diffusent les préceptes de « l'évangile hygiéniste ».

La prise en charge des problèmes collectifs par-delà les maux individuels

De nos jours, la médicalisation s'étend bien au-delà des exigences de la santé des personnes. Aujourd'hui, la médecine traite un ensemble de conséquences moins heureuses résultant des transformations de la société sur les plans politique, économique, culturel et social, technologique, organisationnel et environnemental.

La médicalisation s'explique par les exigences des entreprises qui renforcent de manière continue l'émulation entre les personnes et qui attendent toujours plus de productivité et de performances des travailleurs. Elle découle aussi des problèmes liés aux dysfonctionnements des économies de marché ouvertes sur l'extérieur. Ce qui accroît la concurrence entre entreprises et entre nations. Il en résulte une insécurité de l'emploi, une précarisation des statuts, une croissance du chômage, une montée des inégalités et de la pauvreté. Les cheminements professionnels, autrefois linéaires, évoluent en dents de scie. À tout moment, les travailleurs doivent être prêts à passer par des séquences de reconversion, à s'adapter à l'alternance entre temps de travail et de formation, à démontrer leur adaptabilité et leur flexibilité dans des tâches et dans le cadre d'horaires atypiques.

À son tour, cette instabilité dans le travail a des conséquences sur la cohésion et les trajectoires des familles et leurs projets de vie. Les exigences posées à chacun conduisent à une individualisation des projets. D'autant que les sociétés productivistes sont aussi consuméristes et hédonistes. Elles aiguissent les aspirations et les désirs des personnes, jeunes et moins jeunes. Elles travaillent à la séduction et à la distinction en jouant sur les qualités, les modes, les styles de vie.

Dans de telles sociétés, les personnes et les familles se sentent en situation de risque. Elles savent qu'elles peuvent rapidement être précarisées, marginalisées, en voie d'exclusion et de paupérisation. En réponse, les parents multiplient leurs attentes par rapport aux enfants qui, à leur tour, se trouvent dans l'obligation de réussir à l'école et dans la vie. Ainsi, les défis à relever par les familles, les enfants, petits et grands, les parents, voire les grands-parents sont innombrables.

Malmenées par la vie, il n'est pas rare que des personnes, jeunes et moins jeunes, se lancent dans des activités parallèles et déviantes, dans des formes de dissidence et s'adonnent à la violence corporelle, psychique ou sexuelle; se noient dans l'alcool ou s'évadent dans la drogue. Ce qui, à son tour, se traduit en demandes médicales de la part des personnes mais aussi des sociétés. Dans les sociétés avancées, la médicalisation s'explique aussi par la volonté de surveillance et de contrôle des personnes, par la recherche de la normalisation et de la conformation des comportements, par l'instrumentalisation des personnes en fonction des objectifs qu'on leur assigne, par l'instauration de séquences de revalidation et de réhabilitation de manière à sauvegarder la sécurité et la productivité au sein de sociétés dans lesquelles la performance est la règle.

Aujourd'hui, nombre de sciences et de techniques, d'actions et d'interventions médicales, neurologiques, chirurgicales, mécaniques, chimiques et pharmaceutiques ne sont plus uniquement utilisées en vue de résoudre des problèmes de santé définie comme un état d'équilibre à atteindre, ou encore comme un état dans lequel les faiblesses, les souffrances et les handicaps sont compensés en tout ou partie. De nos jours, nombre d'interventions visent, par-delà le soin aux malades et l'accompagnement des personnes, la régulation des comportements en société, voire le développement d'un contrôle social.

Sciences et techniques à la recherche de la perfectibilité de l'humain

Les pratiques médicales et paramédicales cherchent à accroître les performances de l'être humain en divers domaines, dans et hors du travail et pas uniquement dans le cadre sportif. Dès ce jour, un arsenal de médicaments, d'adjuvants, de prothèses et d'implants ne pallient pas seulement des handicaps mais aiguisent ou démultiplient les capacités humaines, portant le corps et l'intelligence à leurs limites.

Par-delà la santé et l'équilibre mental, nombre de sciences et de techniques médicales, paramédicales et logistiques visent à l'amélioration des performances humaines dans le cours de la vie. Les sciences et les techniques qui y contribuent sont : les nanosciences et les nanotechnologies (N) ; les sciences et techniques biologiques, la biogénétique, les biotechnologies, la bionique qui combine homme et machine (B) ; les sciences et les techniques de l'information, de l'imagerie médicale et de la computation (I) ; ainsi que les neurosciences, les neurotechnologies et les sciences cognitives (C). NBIC constitue l'acronyme fétiche de la mutation en cours. Les sciences et techniques regroupées sous ce sigle manifestent la volonté qu'ont les promoteurs d'organiser la coordination et la convergence au niveau des recherches et des interventions au service de la qualité de la vie, du confort physique et mental et de l'amélioration des performances.

Cette poursuite du perfectionnement de l'humain nécessite donc une discussion éthique. Elle est d'autant plus urgente que l'on progresse dans les neurosciences, les neurotechnologies et les sciences cognitives : celles du cerveau, du mental et de l'esprit. Les problèmes qu'elles posent sont d'autant plus épineux que des manipulations et des transformations des états de conscience sont possibles. Elles nécessitent, en outre, une expérimentation sur le cerveau de l'être humain.

En ces divers domaines, la croyance en la toute-puissance de la science et de la technique est croissante même si, peu à peu, on en découvre des conséquences négatives, des effets pervers, des cercles vicieux par-delà leur performance immédiate.

Vers une médecine du confort, de l'apparence et de la performance

Aujourd'hui, les thérapies somatiques peuvent, à leur tour, être divisées entre, d'un côté, les interventions préventives et curatives sur le corps ou l'esprit et, de l'autre côté, celles qui visent au confort et à la performance des personnes : à l'« enhancement », selon l'expression chère aux Anglo-Saxons.

À la suite de William Gasparini, on peut dire qu'à côté de la médecine du soin se développe une médecine du confort et de la performance sur le plan physique, affectif, sensible ou mental, mais aussi une médecine de l'apparence et de l'esthétique corporelles en réponse au développement de sociétés où le paraître prime l'être.

Aujourd'hui, une nouvelle médecine cherche à fournir des remèdes au stress, à l'angoisse et à la peur manifestes au cœur des

sociétés les plus avancées. Ces sociétés complexes, concurrentielles et sélectives sont en changement rapide. Elles sont à hauts risques en raison des conflits qui les traversent ou des problèmes économiques et sociaux qui les tétanisent, mais aussi en raison des atteintes à l'environnement.

À notre avis, la généralisation de ces nouvelles thérapies du confort et de la performance soulève des problèmes éthiques comparables à ceux rencontrés dans les thérapies géniques qui ne visent pas seulement à contrecarrer une maladie héréditaire ou inscrite dans les gènes, mais à développer un nouveau projet eugénique ne retenant que des embryons sélectionnés ou les manipulant en vue de performances supérieures de l'être humain.

À la réflexion, les objectifs et les conséquences du passage d'une médecine curative à une médecine du confort, de la performance, du contrôle du cerveau et de la conscience par-delà la médecine du corps, ne sont pas très différents des objectifs et conséquences découlant du développement des thérapies génétiques.

La multiplication des champs d'intervention

Pour saisir les conséquences du passage d'une médecine du soin à une médecine du confort et de la qualité de la vie, de l'apparence et de la performance, il faut raisonner en termes d'offre et de demande nouvelles et donc de marchés nouveaux destinés à diverses catégories de personnes : les jeunes qui sont des utilisateurs potentiels de choix dans un monde privé de sens ; ils constituent une proie facile. Mais toutes les catégories sont visées, y compris les aînés qui sont les consommateurs avides de médicaments antvieillessement (« antiaging drugs »).

Le souci de l'apparence et le modelage du corps

Dans un monde où le narcissisme et l'individualisme se renforcent, dans une société où la publicité exalte l'apparence, la beauté ou la force corporelles, où les médias glorifient la performance physique et aiguissent la volupté, on constate la multiplication des professionnels, des cliniques, des centres de recherche, des entreprises et des réseaux attelés à donner réponse aux demandes de correction ou d'amélioration de l'apparence physique et sexuelle.

Jusqu'il y a peu, la peinture du corps, le marquage, le tatouage, la scarification, les mutilations corporelles ou le « piercing » étaient stigmatisés. De nos jours, malgré le danger de certaines interventions,

l'importance donnée à l'apparence, à la stylisation et à l'esthétisation du corps est croissante et se détermine en fonction du projet de vie ou d'une appartenance particulière.

Les causes de cet engouement sont multiples. Dans nombre de métiers et de professions en contact direct avec le public, il est tenu compte, dès l'embauche, de critères esthétiques, de beauté et de stature corporelle; d'indices de comportement et de capacités de représentation. En outre, la « starification » y contribue largement. D'où l'essor des centres de soins de beauté, des médicaments cosmétiques, le développement de la chirurgie esthétique et plastique ou encore la demande de prothèses, d'implants de silicone ou de liposuccions. D'où une utilisation accrue de stéroïdes et d'anabolisants pour augmenter ou mieux utiliser la masse musculaire.

De même façon, les pratiques et les activités d'entretien du corps sont favorisées par l'efflorescence des centres de fitness, de massage ou de sport. Enfin, des régimes alimentaires peu caloriques, une panoplie de produits biologiques et diététiques, tels les oligo-éléments, nutriments et alicaments permettent le contrôle du poids et de la ligne.

À la recherche de performances humaines supérieures

Aujourd'hui, des armées de spécialistes, soutenus par des centres de recherches, des entreprises transnationales et des réseaux commerciaux planétaires, sont attelées à l'amélioration des performances et de l'endurance. Dans un monde soumis à l'émulation et à la concurrence, il faut pouvoir transcender ses faiblesses, passer diverses épreuves, se soumettre à des tests, affronter le regard d'autrui. Beaucoup se mettent alors à la recherche d'un accroissement artificiel de la performance du corps, de l'intelligence ou de la mémoire. Cela vaut dès le niveau scolaire où l'on lutte contre l'hyperactivité, l'hyperkinétisme de certains enfants; où l'on veut favoriser l'attention, la concentration, le travail intellectuel par la ritaline; où l'on avive l'intelligence par le glutamate. Ailleurs l'anxiété et la dépression seront combattues par des anxiolytiques. Pour maintenir l'équilibre vital de l'homme, on contrôlera son humeur. À l'inverse, en cas de surstimulation, on va le calmer, le déstresser par des « camisoles » ou des composants chimiques. Pour favoriser son sommeil, on utilisera des « endormisseurs » et des somnifères.

De longue date, l'homme a recouru à des stimulants, tels la caféine, la théine, l'alcool, le chocolat. Aujourd'hui un éventail de

stimulants sont conçus au service d'une multiplicité d'activités et de secteurs. Des drogues et stimulants sont développés en continu à destination des sportifs mais aussi des personnes actives dans une diversité de secteurs requérant soit de l'endurance, soit de l'inventivité, de la créativité scientifique, technique, littéraire, picturale, symbolique ou psychique. Cela ne signifie pas que tous, hommes ou femmes, y succombent mais tous peuvent être tentés.

La quête du bonheur : ses ingrédients chimiques

De nos jours, des professionnels, des centres, des entreprises et des réseaux se soucient du bien – et du mieux-être de ceux qui cherchent à faire face ou à échapper aux réalités du monde. Des coachs, des conseillers, des gourous, des psychologues et des psychiatres aident leurs clients ou patients dans la quête du mieux-faire, mieux-vivre ou mieux-être. Dans cette quête, ils sont confortés par la mise au point et la production de psychotropes, d'euphorisants ou d'hallucinogènes. En quête de plaisir, d'une sensibilité, d'une sensualité ou d'une sexualité accrues, les gens disposent de drogues récréatives et festives, telles l'ecstasy ou le viagra.

Les lieux et mécanismes de stimulation de l'être humain étant connus par la biologie chimique ; des messagers, des marqueurs, des transmetteurs et des nanotransmetteurs permettent d'atteindre les cibles visées.

Les perspectives ouvertes par les neurosciences et les sciences cognitives

Corps et esprit ne forment qu'un, même si les progrès en médecine, chirurgie ou pharmacologie ont surtout concerné le corps. Aujourd'hui, les études sur le cerveau, l'intelligence, la sensibilité, le langage, la mémoire et donc l'esprit et la conscience, sont en plein essor. Les neurosciences et neurotechnologies, la neurochimie et les sciences cognitives vont permettre de soigner les multiples maladies et accidents du cerveau accompagnant l'allongement de la vie et le vieillissement de la population ; mais aussi de perfectionner le fonctionnement du cerveau et d'aiguiser les aptitudes intellectuelles. Déjà, on imagine le cerveau assisté électroniquement, voire jumelé à de puissants ordinateurs.

La révolution biogénétique a caractérisé la fin du xx^e siècle. Le xxi^e siècle sera celui des sciences et techniques du cerveau et du système nerveux ; celui des neurosciences, -chimie, -chirurgie et -technologies, ainsi que des sciences cognitives.

En biogénétique, dans le cadre du « genome project », on est parvenu à une cartographie complète des gènes des vivants et de l'homme. Dans le cadre des neurosciences, le « cognome project » et le « brainome project » sont à l'ordre du jour. Leur objectif est d'établir une description et une cartographie séquentielle de l'ensemble des connexions du cerveau exposé à divers stimuli. Telle serait la voie ouverte à la révolution neuro-scientifique, -technologique et -chirurgicale.

Suite à la révolution biologique et biogénétique, les États ont cherché à baliser et à contrôler les recherches et les applications par des lois, voire des conventions internationales. Des comités d'éthique ont été créés. Sans doute parce que ces sciences et techniques paraissaient capables de transformer la nature humaine et, à terme, de fabriquer « a genrich category », des transhumains à gènes enrichis... Tous les États ne sont cependant pas sur la même longueur d'onde. Dans le monde asiatique, par exemple, on n'a pas les mêmes convictions, ni les mêmes valeurs quant à la vie, la nature humaine et l'au-delà.

Mais dès le début de ce XXI^e siècle, ce sont les professionnels de la neurobiologie et des sciences cognitives qui, avec l'appui des spécialistes de la neuro-pharmacie, de la neuro-chimie, des neuro-technologies, des nano-sciences et des systèmes d'information et de computation, se lancent dans le perfectionnement de l'homme. Ils le font déjà en corrigeant les sens, tels la vue, l'ouïe ou l'odorat. Mais leur objectif final est d'influencer et de parfaire les fonctions du cerveau et de découvrir les corrélats neuronaux de la conscience.

Grâce à l'imagerie cérébrale, les experts médicaux peuvent scanner le cerveau et l'observer en fonction. Le scanner, la tomographie, la résonance magnétique fournissent aux scientifiques et aux médecins des capacités de diagnostic et d'intervention *in situ*, des possibilités d'implanter des cellules rénovatrices, des puces électroniques ou des électrodes dans les systèmes neuronaux et neuronaux. Ils disposent, en outre, d'une large pharmacopée pour atténuer la douleur, porter remède à diverses maladies mentales, assurer le contrôle des émotions, améliorer l'humeur ou la mémoire, susciter l'imagination et accroître les performances intellectuelles.

Aujourd'hui, les moyens de diagnostic et d'intervention permettent d'améliorer les capacités des bien portants : d'accroître les capacités d'attention, l'acuité de perception, la rapidité des réflexes ; de contrôler l'humeur (par les « mood controllers ») ou de l'exalter (par les « mood brighteners ») ; de modifier des traits de personnalité et, par exemple, de contrôler l'agressivité et la violence des

personnes. On peut ainsi lutter contre les comportements compulsifs dangereux. Ces moyens permettent de combattre la dépression, de procéder au lavage du cerveau (« brainwashing »), voire de contrôler le cerveau (« mind control »). Grâce à des implants cérébraux, on s'est mis à contrôler des prisonniers dangereux et des criminels.

Tout ceci n'est pas sans importantes implications éthiques. Pourtant, ces révolutions dans les neurosciences n'ont pas reçu la même attention, ni suscité autant de discussions, ni autant de surveillance et de contrôle que la révolution biogénétique. On se trouve pourtant au seuil de la manipulation de la conscience.

Par ailleurs, si en biologie génétique, on peut expérimenter sur des embryons, des ovules ou du sperme prélevés sur animaux, les neurosciences ne peuvent progresser qu'à travers des expérimentations sur l'humain, car les animaux ne subissent pas toutes les maladies neuro-dégénératives de l'homme. De plus, s'ils en ont, elles n'apparaissent que tard dans la vie de l'animal : cela ralentit l'expérimentation. Dans les neurosciences et sciences du cerveau, on travaille donc avec des personnes volontaires. De telles expérimentations supposent une information correcte et le consentement écrit et signé du patient, voire une surveillance et un contrôle par des experts ou des comités indépendants. La protection des cobayes doit être garantie : ni la sécurité, ni la dignité des personnes ne peuvent être mises en péril. Les catégories les plus faibles et donc les plus exposées à des abus doivent être protégées, tels les enfants, les prisonniers, les toxicomanes, les infirmes mentaux, les handicapés. Ces groupes défavorisés sont aisément manipulables et donc peu ou pas capables d'imposer le respect de leur personnalité et de leurs droits. Il en est de même des populations dites captives : tels les prisonniers ou encore les militaires qui sont susceptibles d'expérimentations, parfois à leur insu.

La bionique au service des fonctions et des performances humaines

De longue date, l'homme cherche à marier sa puissance à celle de la machine et à accroître ses performances par des prothèses. La bionique marie l'homme et la machine.

Au départ, elle se développe au service des armées et des entreprises. Des capteurs sont utilisés dans la surveillance de certains travaux ou encore pour éviter des accidents de travail. La robotisation permet de se mouvoir et d'agir dans des milieux où l'homme ne peut intervenir directement, dans des conditions extrêmes et lors de

manœuvres dangereuses: là où il y a risque d'accident et où les conditions d'hygiène et de santé sont périlleuses. La robotisation va accroître la productivité en préservant l'intégrité corporelle.

Mais la bionique a bien d'autres applications. L'homme peut être assisté par des ordinateurs et par des implants dans un large éventail de fonctions et d'actions. Grâce à des prothèses intelligentes, les paralysés peuvent se lever et marcher. Grâce à des appareils et des implants cochléaires, les sourds peuvent entendre: et non; des sons aigus ou graves deviennent audibles. Des caméras spéciales et des transmetteurs miniaturisés, rendent une forme de vue à l'aveugle. La vision de voyants peut être affinée en vue de percevoir les rayons ultraviolets ou infrarouges: une capacité appréciée des armées. De même, des appareils permettent d'affiner l'odorat et d'aiguiser la reconnaissance des odeurs et parfums.

Grâce aux connexions entre un cerveau humain et un ordinateur, des puces électroniques, des stimulateurs attachés ou incorporés et des prothèses intelligentes, il est possible de corriger toutes sortes d'incapacités motrices, de contourner les effets de maladies paralysantes ou incapacitantes, l'invalidité d'une hanche, d'un genou ou d'une cheville...

À l'appui des performances accrues de l'homme, il y a la fabrication de puces intelligentes et de composants miniaturisés disposant de capacités d'enregistrement et de mémorisation; il y a également la réduction des appareils, des capteurs, des stimulateurs ou des régulateurs, tels les pacemakers, et les transmetteurs. Cela permet de les implanter dans le corps, voire dans le cerveau et d'en accroître les performances.

Dans un proche avenir, les possibilités de rehaussement des performances humaines résulteront de la mise en œuvre des nanotechnologies, des nano-marqueurs, des nano-bio-processeurs, transmetteurs ou activateurs, ainsi que de nano-médicaments. Ceux-ci constitués de cellules ou de molécules qui circulent, simulent ou stimulent, réparent ou remplacent des systèmes intervenant dans le maintien et le déroulement de la vie vont aussi aider à développer des fonctions et des capacités humaines nouvelles et, notamment, les fonctions cognitives, intellectuelles et logiques du cerveau.

Essai de conclusion : les implications éthiques

Les sociétés modernes fondées sur la concurrence et le progrès, la créativité et la performance, croient en une transformation possible

de la nature et de l'homme. Sciences et techniques sont attelées au perfectionnement de l'homme, par le choix de l'enfant à naître, par le travail sur les performances de l'adulte, par le contrôle des humeurs et des états de conscience, par un allongement de la vie.

Aujourd'hui, les limites et les dangers du projet transhumain apparaissent nettement, qu'il s'agisse de la transformation de la nature ou de l'homme. En cherchant à transcender les limites de l'homme et à améliorer ses performances, en fin de compte on instrumentalise l'homme. Cela pose de nouvelles questions éthiques aux périodes extrêmes de la vie, dès la conception et à la fin de la vie, mais aussi durant tout le cycle de vie.

Ces questions découlent également de la médicalisation des problèmes sociaux et sociétaux, ainsi que de l'encadrement et du contrôle psycho-médical et mental de certaines populations. La réification et la domestication de l'humain ne sont pas un leurre.

L'importance des questions soulevées par le contrôle mental et social n'a pas échappé à la Commission européenne. En mai 2005, elle a signé un contrat par lequel elle s'engage à soutenir le projet de consultation publique européenne sur les sciences du cerveau. Celle-ci a débuté du 3 au 5 juin 2005 par une convention des citoyens européens.

Les dangers de l'individualisme et de la dérive libertaire

Selon les uns, les évolutions des sciences et des techniques identifiées sous l'acronyme NBIC (nano, bio, info et cogno-sciences) interfèrent dans le plan de Dieu sur sa créature. Par-delà l'instrumentation de l'homme et la médicalisation de la vie, elles conduisent à sa réification, sa domestication, voire sa bestialisation.

Selon d'autres, l'homme est par essence perfectible. Son perfectionnement est inscrit dans l'évolution. L'homme et l'humanité sont dans un processus permanent d'évolution créatrice. Un homme nouveau est possible. En ce domaine, si les conclusions de la science contredisent ce que dit la religion depuis deux mille ans, celle-ci doit s'adapter... Pour les adeptes de ce second courant, la poursuite du perfectionnement de l'homme, de la fructification de la nature et du contrôle de l'environnement s'inscrit dans la co-création. De tout temps, l'homme a voulu transcender sa nature, développer ses compétences et ses capacités jusqu'à la limite de son corps ou de son esprit. La culture, de même que les processus de socialisation, d'inculcation et d'éducation visent à ce dépassement des performances humaines et à la levée des obstacles de la nature. Telle est en partie la destinée de l'homme telle qu'elle a été voulue par Dieu.

Mais est-il sûr que ce que les sciences et les techniques peuvent, Dieu le veut? Science et technique ne doivent-elles pas être tenues dans les limites d'une philosophie de la nature, d'une conception métaphysique de la nature humaine et d'une théologie morale? Faut-il risquer d'entrer dans l'irréversible? Peut-on se lancer dans l'imprévisible à court et à long terme? Face aux évolutions en cours et au réductionnisme scientifique, ces questions apparaissent lancinantes. Même si nous n'en avons pas encore toutes les capacités, jusqu'où pouvons-nous aller dans la transformation de l'homme? Jusqu'où reculer les limites tracées par la nature et l'environnement?

À ce jour et de manière générale, les Églises se montrent plus intéressées par les problèmes éthiques qui se posent aux marges extrêmes de la vie que durant les phases du cycle de vie. Elles se prononcent contre toute intervention sur les gènes et les embryons, même si tous les chercheurs ne se sentent pas concernés par les interdits ou les moratoires, notamment sur le continent asiatique. Par contre, dans les questions posées par la transformation de l'homme dans le cours de la vie, les positions sont moins claires. Le moment est venu de se demander jusqu'où la médecine, la pharmacologie, la psychopharmacologie, la chirurgie esthétique ou la bionique peuvent aller dans la recherche du perfectionnement de l'homme.

Parallèlement, il faut déterminer jusqu'où s'étend l'autonomie et donc le droit de chacun sur son corps, son cerveau, son esprit ou sa vie. Dans la vision libertaire qui traverse les sociétés avancées, chaque personne semble avoir un droit absolu sur la gestion et l'utilisation de son corps ou de son esprit.

Enfin, sur le plan collectif, il faut décider jusqu'où les États et les pouvoirs publics peuvent laisser libre cours à une instrumentalisation de l'homme.

Par-delà la prudence, l'importance du principe de précaution

En ces domaines relatifs à la transformation de l'homme, le principe de précaution s'impose par-delà le principe de prudence, même si l'on ne se réfère pas à une éthique transcendantale.

La prudence tient compte des risques prévisibles accompagnant un traitement ou une intervention sur l'être humain et donc des effets collatéraux non désirés ou voulus, à court ou à long terme. Agir avec prudence implique que l'intervention engrange plus de bien que de mal à court ou, au moins, à long terme. Cette prudence s'applique à toute action de l'homme sur l'homme, la vie, la nature ou l'environnement.

Mais les conséquences d'une action peuvent être imprévisibles parce qu'elles n'apparaissent qu'à long terme, comme dans le cancer du fumeur ou du travailleur exposé à l'amiante dont le caractère cancérogène fut longtemps ignoré. Le devoir de précaution s'ajoute donc au devoir de prudence. Ainsi, dans l'exposition aux effets d'un champ magnétique d'une certaine intensité, comme lors de l'utilisation des téléphones portables, la précaution s'impose parce que les conséquences perverses ne pourront être identifiées qu'à long terme. Elles ne sont pas enregistrées au cours des expérimentations.

Le principe de précaution implique de ne pas se lancer dans une intervention dont les effets à court ou long terme ne sont pas connus, ni prévisibles, mais vraisemblables. Ce principe est discuté parce que paralysant, d'autant plus que les conséquences imprévues peuvent résulter d'une combinaison de causes ou d'actions.

Dans la réalité, les personnes, institutions et sociétés humaines sont en permanence confrontées à ces problèmes de prudence et de précaution dès lors qu'elles prennent des décisions. Ces principes applicables dans les thérapies génétiques le sont aussi dans les thérapies somatiques. Le recours à une solution médicale dans un nombre croissant de problèmes de la vie de l'homme en société découle du rejet d'une éthique de la précaution par-delà la prudence.

Il en est ainsi dans les interventions relatives aux problèmes de fertilité et de reproduction humaines, ou encore dans la réponse aux problèmes en phase terminale de la vie. En ces deux domaines, les enjeux éthiques apparaissent clairement et les chrétiens estiment généralement qu'il n'y a pas à interférer dans le plan divin sur l'homme. Au cours des autres moments du cycle de vie, la limite entre le recommandable, le permis et l'interdit est moins bien tracée, peut-être parce que l'interférence avec le plan divin apparaît moins nettement.

La nécessité de fixer des limites

Les évolutions dans les sciences médicales et paramédicales provoquent un glissement vers une médecine de l'apparence, du confort, de la qualité de vie et de la performance. N'est-il pas urgent d'examiner les nouvelles pratiques et leurs conséquences possibles lorsqu'elles visent au remodelage du corps et de son apparence, au rehaussement de ses performances, y compris intellectuelles ; à l'accroissement de la qualité de vie ou du bonheur, à la mise sous contrôle des émotions et des angoisses et, par-delà, à la manipulation des consciences ? Ces questions devraient interpeller les

citoyens, les professionnels et les institutions, de même que les comités d'éthique mis en place durant les dernières décades.

Logiquement, les problèmes relatifs aux divers moments du cycle de la vie humaine devraient être soumis aux mêmes impératifs éthiques que ceux qui se posent aux marges de la vie, à savoir: le respect absolu de la vie et de la dignité humaines. Ces impératifs s'imposent particulièrement dans les interventions sur le système neuronal et le cerveau qui peuvent modifier les émotions, la cognition, la mémoire et la raison et qui touchent donc directement la conscience humaine, voire la vie spirituelle. Ces prudences et précautions s'imposent d'autant plus qu'une tendance à la privatisation parcourt aujourd'hui les secteurs qui, de loin ou de près, touchent à la vie, à la santé, ainsi qu'au travail sur le corps et l'esprit.

La médicalisation et la privatisation sont renforcées par l'internationalisation des groupes d'entreprises en charge de la recherche, de la production, de la commercialisation en ces domaines vitaux pour la vie et la santé de l'homme.

Il s'impose de tracer des limites parce que les évolutions en cours servent indubitablement à la promotion de la sécurité et de l'équilibre des personnes, à la pacification des relations entre elles mais aussi à la manipulation de l'homme, à l'atténuation ou à l'exacerbation de ses états de conscience.

Le vrai respect de la dignité de l'homme tout au long de la vie impose de lui assurer des conditions décentes sur le plan sanitaire et médical, comme sur les plans économique, social et culturel. Durant sa vie, l'homme doit pouvoir obtenir la reconnaissance de ses droits, à la fois en tant qu'être humain et comme fils de Dieu, particulièrement lorsqu'il souffre dans son corps en raison d'une malformation, d'un handicap, d'un accident, d'une blessure ou d'une mutilation, d'une douleur ou d'une maladie, mais aussi lorsque son esprit est mis à mal, quelle qu'en soit la cause. Le Christ s'est montré sensible à toutes les souffrances de l'homme, que ce soit dans son corps ou son esprit. Dieu souffre avec sa créature souffrante. Mais dans quelles conditions peut-on aller plus loin? Tout dépend où l'on trace la limite entre le pathologique et le normal et donc entre ce qui sera permis ou interdit.

Entre le normal et le pathologique : une frontière difficile à tracer

C'est par construction ou par convention sociale que l'on fixe la frontière entre le normal et le pathologique. Il est donc normal que

son tracé évolue en fonction de l'expérience, des offres et des demandes de soin, à travers un dialogue entre êtres humains et selon une logique procédurale.

Mais de nos jours, on médicalise des situations qui ne sont pas forcément pathologiques. Les exigences de travail, de qualification, de consommation et de vie déplacent en permanence la ligne de partage entre les aptes et les inaptes, entre ceux qui réussissent et ceux qui échouent. Cela déplace la frontière, comme d'ailleurs les progrès des sciences et des techniques médicales et paramédicales. Ce qui apparaît normal aujourd'hui peut être pathologique demain. Par ailleurs, des traitements utilisés pour lutter contre le mal ou la souffrance peuvent servir à l'amélioration d'une fonction d'un bien portant. Pourquoi y renoncer ?

Pour autant, faut-il continûment chercher à transcender nos limites ? Faut-il, parce que science et technique le peuvent, chercher à rendre l'homme plus attirant, brillant, rapide ou intelligent ? Faut-il, par-delà le traitement des troubles psychologiques et neurologiques, tenter d'améliorer les fonctions cognitives ou l'humeur de personnes qui ne sont pas malades ? Spontanément, on penserait que non.

Toutefois, comme le souligne le rapport de la Fondation Roi Baudouin, si demain, grâce à l'imagerie médicale, on peut détecter des traits de caractère ou des tendances comportementales, éventuellement susceptibles d'être traités, d'aucuns pourraient être tentés d'opérer une discrimination à l'encontre de ceux qui en sont porteurs. En effet, suite au développement des sciences et des techniques neurologiques et cognitives, on débouche sur de nouvelles méthodes d'évaluation des capacités humaines. De nos jours, il est possible d'établir des « neuro-profil » utilisables dans le choix du personnel, des managers, ou du partenaire au mariage... et, en justice, dans la détection du mensonge ou du coupable... En ce monde, ce qui est utilisable et rentable a des chances d'être mis en pratique par des entreprises, des écoles ou des institutions à caractère sélectif.

Il est donc urgent de redéfinir, par-delà le normal et le pathologique, ce qui est acceptable et inacceptable, car avec l'expansion des neurosciences, le substrat de l'esprit et de l'âme est considéré comme un enchevêtrement de neurones et de synapses et l'on est tenté d'expliquer l'homme séparément de sa conscience, de son libre-arbitre, de son âme ou de sa spiritualité.

Les dangers de l'impérialisme médical

La médicalisation découlant du progrès des sciences et des techniques médicales et pharmaceutiques peut servir de multiples fins, comme le contrôle politique et militaire de tout ou partie de la population d'une nation.

Incontrôlées, les sciences et techniques de la vie, du cerveau et de l'esprit risquent de déboucher sur des expérimentations, particulièrement sur les catégories les plus faibles et sur les populations les plus défavorisées de la planète. Il est impératif d'organiser leur protection. Toute expérimentation sur l'homme exige donc une information correcte et un consentement éclairé.

Si la liberté de recherche doit être assurée, il faut, dans le même temps, être certain que les recherches et particulièrement les traitements respectent les droits de l'homme, sa liberté et sa dignité. Ce respect s'impose particulièrement dans les neurosciences et les sciences cognitives, parce qu'elles interfèrent avec ce qui fait la noblesse de l'homme : sa capacité à raisonner, à juger et à créer, à éprouver des émotions, et à agir en conscience.

Toutefois, s'il est difficile d'accepter des expérimentations et des médications altérant la conscience humaine, cela ne signifie pas qu'on ne puisse tenter de savoir quelles parties du cerveau sont ordonnées au contrôle des états mentaux et émotionnels de manière à corriger les symptômes des maladies mentales ou du cerveau.

Le danger des inégalités accrues d'accès aux soins

La médicalisation se développe en réponse à des problèmes ou des projets personnels, à des problèmes sociaux et sociétaux, ainsi qu'en réponse aux demandes de sécurité des personnes et des biens, ou encore de contrôle des formes de déviance, de délinquance ou de dissidence.

D'une part, se pose la question de l'accès libre ou obligé des personnes aux diverses offres médicales, psychologiques et paramédicales, car il faut parfois forcer les personnes à se soigner. D'autre part, on n'échappe pas à la question de la disponibilité et de l'accessibilité des soins et de la prise en charge des soins par les systèmes de Sécurité sociale.

Mais aujourd'hui, l'accès aux soins ne dépend pas seulement de leur coût mais aussi de l'accès à des brevets. Cette question est devenue centrale. L'accaparement et la monopolisation des innovations et des brevets au service et au profit de propriétaires privés sont devenus des enjeux stratégiques, réservant à certains les acquis des

sciences et techniques médicales, pharmaceutiques et de leurs secteurs logistiques qui pourtant pourraient soulager une infinité de souffrances.

La mise en danger de la protection sociale de la santé?

Dans les sociétés les plus médicalisées, une médecine du confort et de la performance se développe par-delà le soin aux malades. Ce qui creuse les inégalités dans l'accès aux services médicaux et pharmaceutiques, car la capacité financière des personnes et des familles diffère, comme le niveau de richesse et de développement des pays. Or, l'accès différencié aux soins de santé va, à son tour, faire varier les chances d'accès au revenu et à la richesse. Ce ne sont pas les assurances privées complémentaires qui résoudront ces problèmes.

Des soins de santé voués, par-delà l'allègement de la souffrance, au rehaussement de la qualité de la vie ou des performances créent, dès ce jour, des problèmes de financement des systèmes de Sécurité sociale.

L'extension de la médicalisation mérite donc réflexion. Toute l'humanité y est ou y sera confrontée. Ces questions devraient interpeller d'autant plus les chrétiens qu'ils considèrent les êtres humains faits à l'image et à la ressemblance de Dieu.

Bibliographie sommaire

AIACH P. (sans date), « La médicalisation », p. 1-24, <http://www.grep-mp.org/Conférences/Parcours-13-14/médicalisation.htm>

DOUGHER C. (2003), « Chipping away- Are implantable micro-chips a technological wonder or a futuristic mark of the beast? », City Link, <http://www.citylinkmagazine.com/archives/>, 29 avril.

FONDATION ROI BAUDOIN (Project coordinator) (2005), Meetings of Minds – European Citizen's Deliberation on Brain Science, Complete Results of the First European Convention, 3-5 juin, <http://www.meetingsmindseurope.org/europe>.

LAWLER P.A. (2004), "Restless Souls", *The New Atlantis – A Journal of Technology & Society*, n° 4, hiver, p. 42-46.

MCGEE E.M. et G.Q. MAGUIRE Jr., sans date, « Ethical Assessment of Implantable Brain Chips », <http://www.bu.edu/wcp/Papers/Bioe/BioeMcGe.htm>

MICHAUD Y. (2002), *Humain, inhumain, trop humain – Essai sur les biotechnologies, la vie et la conservation de soi à travers l'œuvre de Peter Sloterdijk*, Paris, Climats, 2001.

ROCO M.C. et W.S. BAINBRIDGE (Eds.) (2002), *Converging Technologies for Improving Human performance – Nanotechnology, Biotechnology, Information technology and Cognitive Science*, NSF/DOC-sponsored report, Arlington, Virginia, June.

Sans auteur, (2002), « The future of mind control », *The Economist*, 25 mai, p. 82

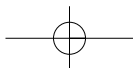
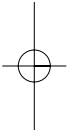
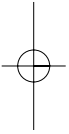
Sans auteur (2005) « Social neuroscience will shed new light on human behaviour », Media Briefing, Economic and Social Research Council, avril.

SGRECIA E. (sans date), « Examining “quality of life, ethics of health” », Pontifical Academy for Life.

TURNER Br. *et al.* (1997), *Body Modification, Theory, Culture and Society*, juin 1997.

WEST Ch. (2003), *Theology of the Body Explained – A Commentary on John Paul II's Gospel of the Body*, Pauline Books, Boston.

WOLPE P.R. (2002), “Treatment, enhancement, and the ethics of neurotherapeutics”, *Brain and Cognition*, n° 50, p. 387-395.



La personne humaine voilée et dévoilée au travers de l'écran

Ernesto ROSSI DI MONTELERA

Un problème d'éthique

L'impressionnant *crescendo* médiatique et émotionnel qui a accompagné le « dernier voyage » du pape Jean-Paul II a posé encore une fois, et avec une force incomparable, la question du sens des images, du rapport qu'elles entretiennent avec la réalité, et en particulier avec la vérité de la communion ecclésiale, ainsi que la question du respect de la sphère privée et en particulier du respect de la souffrance.

Les avis, bien sûr, sont partagés : il est vrai que notre société est ballottée sans relâche entre l'attrait exercé par les images resplendissantes et trop souvent artificielles de la beauté sensible (et sensuelle) et l'agression opérée par la représentation hyperréaliste du malheur et de la souffrance : elle est tiraillée entre l'effort d'occulter la souffrance (souvent en éliminant les souffrants !) et la tentation d'exploiter le spectacle virtuel de l'horreur. Pourtant (ou peut-être précisément à cause de cette tension ?) le monde a semblé particulièrement sensible au message personnel du pape Wojtyła vieillissant et mourant, message de fraternité avec ceux qui sont considérés comme des poids inutiles, message qui veut attirer l'attention sur la dignité de tout être humain.

En tout cas la question reste posée, à savoir celle de la nature des images et de leur capacité de nous introduire dans la dimension du sacré ou du religieux, ainsi que dans la profondeur du mystère qui habite tout sujet humain et en définitive toute créature.

La question d'une éthique des images est une préoccupation récurrente dans le magistère de l'Église depuis que le développement de la technologie moderne des médias les a proposés comme des moyens privilégiés mais également ambigus, pour la diffusion du message évangélique.

La position de fond, que l'on retrouve plus ou moins explicitement énoncée dans plusieurs documents récents, est celle de dire que « les médias ne font rien à eux seuls ; ce sont des instruments,

des outils utilisés de la façon dont les personnes choisissent de les utiliser¹ ». Pour ceux qui contrôlent les médias, « la question éthique est particulièrement précise : les médias sont-ils utilisés pour faire le bien ou le mal² ? ».

C'est la question d'une « *neutralité* » des médias qui est posée, et plus en général, celle de la neutralité des moyens ou des instruments : ne font-ils vraiment rien à eux seuls ? N'ont-ils pas été inventés et construits en vue d'une fin spécifique ? Peut-on les utiliser indifféremment pour le bien ou pour le mal ?

En ce qui concerne cet instrument de production, d'emballage et de diffusion d'images qu'est l'écran (qu'il soit l'écran de cinéma, de téléviseur ou d'ordinateur), est-il suffisant de le remplir d'un « bon contenu » pour le faire servir à la bonne cause ? Wolfgang Wackernagel, par exemple, en conclusion de sa thèse sur le dépassement des images chez Maître Eckart, proposait les remarques suivantes : « L'éthique de l'image, selon une attente des plus communes, consisterait à adopter une attitude prudente et sélective face à tout ce qui a trait à la représentation. Il s'agit avant tout d'écarter les mauvaises images, celles qui pourraient nuire aux mœurs, ou avoir une influence défavorable sur l'opinion publique. Toute problématique consiste à définir les critères du rejet de l'ivraie et de la sélection du bon grain. Voilà qui débouche sur les plus inextricables questions de censure, la plus brûlante portant – l'histoire nous l'a montré – sur la moralité ou sur l'immoralité du principe même de celle-ci. [...] Toutes ces questions [...] ne portent jamais sur la réalité fondamentale de l'image et de son au-delà. [...] Ainsi, la problématique qui nous intéresse ici porte sur la réalité du rapport même que l'on peut entretenir avec les images : il ne s'agit pas de savoir si les images bonnes conduisent à la vertu et au salut, tandis que les mauvaises incitent au désordre, il s'agit de comprendre ce que peut impliquer l'attachement et l'identification aux images, quelles que soient leur nature et leur valeur³ [...] ».

1. Conseil pontifical des communications sociales, *Éthique dans les communications sociales* (Message du 2 juin 2000 pour le Jubilé des journalistes), al. 4. On peut également consulter le document du même Conseil pontifical, *Éthique dans la publicité*, 22 février 1997 : ce document résume en fait plusieurs problèmes qui ne relèvent pas uniquement de la publicité, ce qui rend nécessaire une certaine décodification, car les notions de *communication*, d'*information* et de *publicité* y sont traitées parfois comme interchangeable. Voir également JOOS André, *Documents ecclésiaux sur les communications*, Seminarium n. 4/1986, p. 829-900.

2. *Éthique dans les communications sociales*, al. 1.

3. WACKERNAGEL Wolfgang, *Ymagine nudari, Éthique de l'image et métaphysique de l'abstraction chez Maître Eckart*, Paris, Vrin, 1991, p. 190-191.

Les remarques suivantes dues à l'écrivain Thomas Molnar, au sujet de la transmission télévisée de la célébration eucharistique, nous offrent un bon exemple de l'ambiguïté du rapport entre le *medium* et l'image, même quand elle est « bonne » : « L'image [...] y opère comme un facteur diluant et désacralisant. [...] Je n'en ai jamais pris conscience autant qu'un dimanche [...] devant le téléviseur qui pénétra jusqu'à l'autel [...] en pleine messe, au moment de l'élévation (*sic* : en fait il s'agissait de la communion, comme on le voit par la suite du texte, *ndr*). J'ai parlé auparavant de la *distance* qu'impose le sacré ; or le téléviseur et le cameraman ne connaissent point la distance : l'appareil suivait la main du prêtre célébrant, le ciboire et l'hostie, jusqu'à la langue sur laquelle elle se posait. On était en quelque sorte à l'intérieur du sanctuaire, on assimilait visuellement l'hostie et les gestes sacrés. On était sacrilège par la sensation visuelle⁴. »

Entre participation émotive et voyeurisme sacrilège, comment penser ces images ? L'image et l'imagination font partie de la nature et de l'histoire humaines, elles ont eu et continuent à avoir même une part immense dans l'aventure de l'esprit : et depuis l'Incarnation elles permettent même aux artistes chrétiens de donner une forme visible à leur Dieu ! Nous ne mettons plus en doute l'élévation dont la poésie et les arts nous ont rendus capables : quel est le nouveau défi qui nous est lancé par les images contemporaines et comment est-ce qu'elles renouvellent la question de leur valeur ?

Moyens et instruments

La question de la neutralité des moyens appelle certaines précisions, concernant la présence d'une finalité dans l'essence même de ce que nous appelons « moyen », la première précision concernant d'ailleurs la distinction, pas toujours évidente, entre la notion de *moyen* et la notion d'*instrument*.

Un rapide examen des dictionnaires⁵ suggère de reconnaître dans le mot *moyen*, comme cela était déjà le cas dans le langage classique,

4. DE BENOIST Alain et MOLNAR Thomas, *L'éclipse du sacré*, Paris, La Table ronde, 1986, p. 23-24.

5. Le *Dictionnaire de la langue philosophique*, de FOULQUIÉ Paul, et SAINT-JEAN, Raymond, PUF, 1978, donne la définition suivante : « Dérivé de l'adjectif latin *medianum* qualifiant ce qui se situe au *medium* (milieu)... » Et en tant que substantif : « (corrélatif de fin) : ce qui conditionne l'obtention d'un certain résultat déterminé. » Quant au terme d'*instrument*, on ne le trouve pas en tant que tel dans ce dictionnaire, mais à l'entrée « Instrumentalisme » il est fait mention de l'interprétation de

l'action adéquate à la poursuite d'une fin (« id quod est ad finem ») : c'est ce qui *se trouve au milieu*, le terme intermédiaire, la fin intermédiaire ou infra-valente. Le *moyen* semble donc désigner quelque chose qui a une valeur en soi, et non seulement en fonction de la fin poursuivie : c'est une étape dans le chemin qui y mène, et l'étape désigne déjà un lieu atteint par une progression à partir d'une situation de départ.

L'*instrument*, synonyme d'*outil*, se place alors plutôt du côté de la matérialité, se caractérise par l'inertie ou l'immobilité, dans l'attente d'un agent qui lui imprime le mouvement propre à l'action pour laquelle il a été conçu. Cela ne signifie pas que l'instrument ne soit lui aussi habité par une finalité, bien au contraire : il se distingue des objets naturels précisément parce que la raison humaine, la raison technique, a imprimé une forme spécifique à la matière inerte, en la rendant adaptée à une opération déterminée : le couteau est fait pour couper, la roue pour rouler.

En ce qui concerne les *moyens de communication*, le cas du dictionnaire italien De Mauro⁶ est significatif, en tant qu'il les insère dans la catégorie des « points intermédiaires entre deux extrêmes », tout en soulignant leur appartenance à une catégorie dont la technicité relèverait plutôt de la notion d'instrument.

Quand nous disons que « les moyens, les instruments, ne font rien à eux seuls », il faut donc préciser et distinguer. On pourrait dire, par exemple, que :

- le *moyen* proprement dit n'est pas quelque chose « qui fait », mais plutôt quelque chose « qui est fait », opéré, agi : une étape atteinte le long d'un chemin, dans le mouvement vers la fin. Il est du côté de l'opération ;
- l'*instrument*, par contre, reste du côté de la matérialité, il est soumis au pouvoir de l'agent : mais s'il n'est pas quelque chose « qui fait », il ne peut néanmoins pas être amené à faire n'importe quoi, car il a une finalité inscrite dans sa structure, finalité que l'agent est bien obligé de respecter, s'il veut l'employer utilement.

Il est parfaitement vrai que le jugement moral concerne l'acte humain personnel, et que les instruments et les moyens ne peuvent

Dewey, selon qui « la pensée en général et les théories en particulier ne sont qu'un instrument pour l'action... et c'est son rendement dans l'action qui fait sa valeur de vérité ». On peut y reconnaître l'appartenance du terme *instrument* à un univers de signification tenant plutôt de la technique (et de l'idéologie !) que de la connaissance ou de la morale.

6. DE MAURO Tullio, *Il dizionario della lingua italiana*, Paravia, 2000.

pas être soumis par eux-mêmes à ce type de jugement : mais il est également vrai que le choix des moyens (et des instruments) fait déjà partie de l'acte moral, car le choix de la fin (qui constitue l'essence de l'acte moral) détermine d'un côté le choix des instruments appropriés ainsi que leur utilisation correcte et se reflète, d'autre part, sur toutes les étapes (les « moyens », ou fins intermédiaires) qui conduisent à la fin choisie⁷.

Dans le domaine de la communication, il faut alors distinguer le *moyen*, point intermédiaire du processus de communication, représenté par son langage, qui est le *langage des images virtuelles*⁸, cas particulier du *langage des images visuelles*, des *instruments* utilisés pour produire et pour diffuser ces images : et parmi ces derniers il convient de prendre en considération le nouvel instrument, caractéristique de notre culture, qu'est l'*écran*.

Qu'est-ce qu'un écran ?

Depuis 1864, selon *Le Petit Robert*, le nom d'*écran* désigne la surface sur laquelle des rayons lumineux sont envoyés d'une façon propre à les renvoyer sous forme d'images vers le regard d'un spectateur.

L'utilisation de cet instrument, auquel nombre d'autres instruments ont été ordonnés et soumis, a permis d'atteindre un certain nombre de résultats d'une telle importance qu'ils ont fini par donner une physiologie vraiment nouvelle à la culture mondiale tout entière.

Il a permis en premier lieu (au terme d'ailleurs d'une longue évolution de la technique, tout au long du XIX^e siècle) *la représentation du mouvement*. À cette capacité est liée l'idée d'un réalisme qui caractériserait la production des images : montrer « ce qui se passe réellement » (et, éventuellement, « au moment même où cela se passe ») est une prétention typique de la communication par l'écran, et principalement à cause de la possibilité de représenter les choses dans leur mouvement, donc dans leur vie.

Il a surtout permis la *répétition identique et multipliée des images du mouvement*. Ce que le peintre ne pouvait pas faire, la photographie

7. Voir en particulier saint Thomas d'Aquin, *Summa Th.*, I-II, QQ 15-16, sur le consentement et sur l'usage, actes de la volonté qui concernent les moyens.

8. Le mot « virtuel » (du latin « virtus ») a subi une longue évolution, parallèlement à celle du mot « puissance » qui est sa signification étymologique. En effet, de son sens premier, (puissance comme capacité de faire, donc « vertu »), on est passé à « en puissance », donc capacité réelle mais non encore réalisée, et enfin à « doué d'une réalité non physiquement réalisée », « comme si... ».

l'a fait pour les images statiques et la cinématographie pour les images en mouvement.

Cette capacité n'est pas sans rapport avec le gigantesque effort par lequel, à la même époque, la technologie (qui est la science des instruments) a permis à l'industrie de produire de très grandes séries d'objets identiques: ce qui distingue nettement et radicalement le produit industriel de l'œuvre de l'art ou même de l'artisanat.

La technique a ainsi permis la *consommation des images*, car elle les a fait passer du statut de *moyen* à celui de *fins*: ce sont littéralement des *produits consommables*, qui s'anéantissent dans l'acte même de leur fruition, et qui demandent donc d'être re-produits chaque fois qu'une nouvelle fruition est requise. C'est en ce sens que ce sont des *images virtuelles*: elles sont *éphémères*, elles passent et elles s'éteignent sans laisser de traces, alors que la technique permet de les reproduire avec une parfaite exactitude un très grand nombre de fois⁹.

La combinaison de ces propriétés de l'écran et de ses images avec le développement de la technologie de la transmission sur les ondes a permis enfin d'obtenir un quatrième effet, celui de leur *diffusion universelle*. Nous pouvons transporter les images à des grandes distances en un clin d'œil, nous pouvons ainsi voir, ou nous imaginer voir, ce qui existe et ce qui se passe jusqu'à l'autre extrémité du globe.

La communication moderne a pu être définie comme l'« offre de tout à tous¹⁰ »: cela signifie que toute information, tout message, tout événement, est perceptible (idéalement) de façon immédiate, c'est-à-dire sans intermédiaire, par n'importe quel sujet humain en n'importe quel lieu de la planète: nous sommes passés d'une *société de médiation* à une *société de diffusion*.

Quel est donc le rapport entre voir et savoir? Est-ce que la vue, la visibilité, le regard, peuvent contribuer au savoir? Et quelle vue, quel regard?

Face à une influence si vaste et profonde exercée par l'univers de la communication virtuelle, il est très important de s'interroger sur la nature de son instrument, l'écran, et sur le processus de production d'images en fonction de l'écran, pour comprendre quel est son but et à quelle fin il est ordonné, ce que l'on peut lui demander et ce qu'on n'est pas en droit d'en attendre.

9. Cela est vrai non seulement des images de l'écran, mais de toutes les images qui en imitent le style, surtout celles de la publicité, qu'elle soit commerciale ou politique et quels que soient les instruments qu'elle utilise, affiches, magazines, etc.

10. L'expression est de Mgr André Joos, auteur de l'ouvrage *Messaggio cristiano e comunicazione oggi*, Il Segno, Negrar (Verona), 1988-1992.

Que fait un écran ?

Nous avons certainement tous connu, dans notre enfance mais également à l'âge adulte, la magie de l'ouverture du rideau, qui introduit les spectateurs dans l'univers du drame théâtral. La levée du rideau signifie en effet l'abolition d'une séparation, l'*établissement d'un espace continu*: « L'action théâtrale prend forme en un espace réel, contigu à celui occupé par le public et structuré selon les mêmes paramètres géométriques, [...] situé dans un rapport constant avec l'espace occupé par le public. [...] Le spectateur théâtral est présent physiquement à l'évolution continue [...] d'un fait dramatique, pour lequel il recrée seulement au-dedans de lui-même [...] des nouvelles coordonnées¹¹. »

Le fait que l'action se déroule dans l'espace physique du public permet à l'action scénique, et ceci en est un deuxième élément essentiel, d'être littéralement feinte, et ne l'oblige pas, comme au cinéma, de « faire semblant » d'être réelle : *la fiction dans l'action* rend possible la vérité du sens, la vérité de la parole qui est le véritable enjeu du drame.

Par le moyen de la fiction, la distance ou transcendance de la vérité poétique est respectée, tandis que la continuité spatiale établit entre elle et le spectateur une communication réelle, spirituelle et vitale.

En est-il de même quand l'écran s'allume, en donnant l'impression d'ouvrir une fenêtre sur un monde extérieur ?

Dans le cas de la télévision [...] l'espace du spectacle vit indépendamment de la présence du public, il vit en tant que signe autonome (« *realtà segnica in sé* »). [...] Quand l'action naît et vit sur un écran, elle se matérialise en un espace qui lui appartient en propre et qui n'a rien à voir avec l'espace réel du spectateur [...] en un climat d'indépendance spatiale à peu près absolue¹².

Une conséquence et une preuve de cette *séparation radicale entre l'action et le spectateur*, est qu'elle rend possible et peut-être nécessaire d'occulter la fiction et de réaliser au contraire la plus rigoureuse *vraisemblance*: en écartant le contact physique entre les acteurs et le public, il est possible de représenter l'action avec une véracité telle, qu'elle permet d'affirmer, et cela est très souvent le cas : « Vous verrez comme si vous y étiez ! »

11. BETTETINI Gianfranco, *La regia televisiva*, Ediz. La Scuola, 1965, p. 69 et 97.

12. *Ibid.*, p. 75 et 16.

En est-il vraiment ainsi? Il est intéressant et même amusant de constater que dans le langage de la communication technologique contemporaine une équivoque s'est introduite, qui devrait nous rappeler l'attention constante que nous devrions accorder aux mots : la présence « comme si vous y étiez », la liaison établie désormais entre tous les individus du monde entier, le « contact virtuel » qui abolit les distances et réalise le « temps réel » (c'est-à-dire qui abolit également le temps nécessaire à la transmission des connaissances), tout cela est réalisé grâce à un instrument dont le nom signifie précisément la séparation, l'éloignement, la protection contre tout contact : *l'écran*!

Selon De Mauro l'écran désigne « ce qui s'interpose à notre regard, en empêchant de voir des personnes ou des choses¹³ » : exactement l'inverse de ce que prétend la communication visuelle!

Il suffit de faire encore une brève promenade dans les pages d'un ou deux dictionnaires pour relever l'ironie de la situation : selon *Le Petit Robert*, le terme « écran » aurait désigné à l'origine le paravent ou, plus exactement, le pare-feu, le devant de cheminée.

Le terme anglais, *screen*, semble avoir développé la signification en y comprenant le sens de *sélection*, sens qui n'est d'ailleurs pas étranger au processus de la communication par images. La sélection représente même un des problèmes majeurs de l'information par l'image et pose des questions aussi bien pour leur interprétation qu'en vue du jugement moral.

L'Encyclopédie américaine rapporte le terme essentiellement dans le domaine de l'architecture, en tant qu'il désignerait surtout l'ambon, l'iconostase et en général, donc, les éléments qui signifient et réalisent une séparation. Et précisément l'abandon dans nos églises de ces éléments architectoniques pourrait être mis en relation avec la « déchirure du voile du Temple », qui a introduit tout le peuple, toute l'assemblée, dans le lieu sacré de la Présence divine!

Comment alors « déchirer » l'écran de la télévision, de l'ordinateur ou du téléphone portable, pour atteindre une véritable présence à l'autre?

Retenons pour l'instant la question, qui est essentielle : sommes-nous sûrs que le nom que nous avons donné depuis des siècles à des instruments de protection et de séparation et que nous attribuons maintenant à des instruments de liaison, de

13. « Ciò che si frappone allo sguardo, impedendo di vedere persone o cose » : *Dizionario della lingua italiana*, cit.

contact et de communication, ait vraiment perdu sa signification originaire? Est-ce qu'un subconscient collectif, agissant dans la création du langage, ne nous aurait pas, au contraire mis en garde contre une illusion, en nous adressant une question implicite à travers cette curieuse contradiction? Lorsque nous nous complaisons dans notre capacité « angélique » à dépasser nos conditions existentielles de temps et d'espace, ne devrions-nous pas prêter l'oreille à cette voix ironique qui nous vient de l'instrument même de notre puissance: attention, ce que vous croyez est hautement vraisemblable, mais est-il également hautement illusoire?

Le problème éthique

Cette contradiction pourrait représenter la clé de lecture pour comprendre le problème éthique inhérent à l'utilisation des images de l'écran: car l'effet de l'écran est finalement celui d'offrir une protection. Il permet d'assister aux événements extérieurs sans quitter les murs de sa chambre, il protège contre les aléas d'une rencontre physique avec l'autre¹⁴, il propose d'éprouver les sensations et les émotions provoquées par les événements sans que la responsabilité d'une réaction, souvent impossible, soit engagée¹⁵; il donne l'illusion de pouvoir participer à l'intimité des autres sans en réalité leur causer un dommage quelconque (« on ne fait *que* regarder! »), comme de s'offrir au regard d'autrui sans réellement courir le risque d'une agression (et c'est l'exhibitionnisme des reality-show). C'est aussi la fausse rencontre des politiciens avec le « peuple » par l'entremise des sondages d'opinion faisant suite aux apparitions télévisées, rencontre qui donne l'illusion de la réalité concrète, mais qui se résout, en définitive, en une répétition de clichés et de banalités.

Comment analyser alors le processus communicatif par images visuelles et comment le mettre en œuvre pour qu'il réponde vraiment à l'attente d'un approfondissement des liens sociaux et des

14. André Joos s'était posé la question: « Les rapports sont des rapports qui s'établissent dans l'imaginaire et non pas des rapprochements (ou des collisions) dans la réalité du côté à côté (ou du face-à-face). » *Op. cit.*, vol 1, p. 20: notre traduction.

15. On peut remarquer que lorsque une réaction est effectivement provoquée, par exemple par les images de catastrophes naturelles, cette réaction, du fait qu'elle reste dans le registre émotionnel des images qui l'ont provoquée, manque facilement son but, donnant lieu à une résignation déprimée ou à une exagération inutile de la réponse.

rencontres humaines? Comment transmettre par le visuel ces dimensions profondes de l'existence qui appartiennent au domaine de l'invisible et du mystère?

Car si l'écran permet de porter le regard sur les choses, les personnes ou les événements, sans qu'il soit nécessaire de les toucher ou de croiser leurs chemins et sans le risque de pâtir leur présence et leur destin, qu'apportent alors ces images à celui qui regarde? Est-ce que ces images ne deviennent pas de purs « produits » offerts à la consommation pour le plaisir de la vue par les sensations qu'elles engendrent?

On sait que le langage des images est un langage qui s'adresse essentiellement aux émotions : or, si les émotions sont prises comme des fins en soi, des produits de consommation, elles n'ont pour effet que le repliement du sujet sur lui-même et elles conduisent à cette incommunicabilité et à cet isolement que l'on dénonce volontiers comme une maladie de la vie de nos sociétés.

La fruition des images pour elles-mêmes n'est au fond pas autre chose que le vieux vice de la *curiosité*, ce désir de regarder ce qui doit rester caché, sans courir le danger d'en rester blessé.

L'attitude agressive à peu près universelle des médias, l'effort de « faire tomber les masques », la technique de la provocation pour mettre en difficulté les interlocuteurs, suggère que les médias perçoivent leur mission comme celle de dévoiler une vérité que l'on suppose systématiquement et intentionnellement cachée à ceux qui auraient le droit d'en avoir connaissance (officiellement l'« opinion publique », ce qui équivaut à « tout le monde » : en réalité, le marché) : et cela répond à l'attente que vivent (ou que sont supposés vivre!) les spectateurs, les « consommateurs » d'images : l'attente de voir ce qui sort du champ ordinaire de la vision, et qui fera éprouver surprise, émotion, et même horreur (ce que l'on annonce comme « sensations fortes », personnes sensibles s'abstenir...).

Au sujet de la curiosité, on trouve côte à côte deux citations intéressantes dans la question que saint Thomas lui a consacré dans la *Somme de Théologie*¹⁶ : « C'est la convoitise des yeux qui rend les hommes curieux », affirme saint Augustin, se référant au passage célèbre de saint Jean¹⁷, et un passage du Vénérable Bède précise ainsi : « La convoitise des yeux ne se trouve pas seulement dans l'étude des arts magiques [mais encore] dans l'assistance aux

16. *Summa Th.*, IIa IIae, 167.

17. 1 Jean 2, 16.

spectacles ainsi que dans l'examen et la critique des vices du prochain » : je traduirai plus volontiers cette dernière expression par « découvrir et surprendre les vices du prochain¹⁸ ».

On peut effectivement reconnaître dans cette définition l'attitude des médias à laquelle nous venons de faire allusion :

– La *recherche d'une puissance visuelle supérieure à la normale*, ce qui correspond à la tentation de la magie : celle-ci en effet consiste à atteindre par le regard du *shaman* ou sorcier ou magicien le cœur invisible des choses, ou les choses cachées à la vue des simples mortels, pour exercer sur elles la puissance de la volonté : et on peut se demander si la puissance du téléobjectif ne répond effectivement trop souvent au désir de voir des secrets que l'œil tout seul ne peut (ou ne doit !) pas percer, pour entrer en possession de ces secrets et exercer par là un pouvoir sur les autres.

– La tentation de ce pouvoir est celle de réduire tout être ou tout événement à un objet, un *instrument pour l'exercice d'une puissance sensible*, et pour la satisfaction d'un plaisir, dans notre cas le plaisir de la vue. Le sens de la vue est le plus recherché par l'homme¹⁹ : mais s'il est affranchi de son service de la connaissance, et donc soustrait à la modération régulatrice de la raison, il peut devenir un maître, et soumettre l'homme à sa convoitise, le moyen du plaisir devenant pour lui la fin.

– La *préférence pour les « vices » d'autrui*, pour ce qui détruit l'image du prochain, pour le mépriser, le diminuer ou encore simplement pour « l'inquiéter inutilement²⁰ » : cette attitude semble supposer que la vérité soit toujours moins belle qu'il n'y paraît, mais elle correspond également à l'exercice d'un pouvoir qui pour s'affirmer doit détruire l'objet même de sa convoitise.

Comment échapper à la tentation de réduire l'image à un produit de consommation, offert à l'assouvissement de son plaisir sensible et

18. Art. 2, sed contra : « concupiscentia oculorum reddit homines curiosos » ; et « concupiscentia oculorum est non solum in discendis magicis artibus, sed etiam in contemplandis spectaculis, et in dignoscendis et carpendis vitiis proximorum ».

19. « Visus maxime diligitur propter cognitionem, eo quod multas rerum differentias nobis ostendit. » « Si la vue est tant aimée, c'est à cause de la connaissance, parce qu'elle nous montre les nombreuses différences des choses » : saint Thomas reprend cette affirmation de la *Métaphysique* d'Aristote pour souligner combien le sens de la vue est ordonné à la connaissance : *Summa Th.*, I-II, 31, 6, ad 2.

20. « Inutiliter inquietandum » : *Summa Th.*, IIa IIae, 167, 2, ad 3, avec référence à Prov. 24,15 : « Ne guette pas, méchant, la demeure du juste, ne dévaste pas son habitation », car « nul vivant n'est justifié devant toi » (Ps 143 (142), 2). Qui n'est pas sans défaut ? Il n'est que trop facile d'en trouver !

sensuel, à son « cannibalisme psychique », selon l'expression de R. Ruyer? « L'homme a insatiablement besoin de l'homme, non seulement comme le dit Marx pour l'exploitation utilitaire, non seulement comme le dit Spinoza pour des communications raisonnables, mais pour assouvir son *cannibalisme psychique*, pour assouvir le besoin de voir, de toucher, de connaître sans discrétion les détails biographiques des hommes en vue. Il y a dans l'indiscrétion de la foule pour ses idoles: acteurs, artistes, sportifs, gladiateurs, matadors, aristocrates, personnages royaux, criminels célèbres, quelque chose de gourmand. L'idole n'est ni un être raisonnable consulté, ni un esclave utilisé cyniquement. Il est jeté en "pâture" à l'avidité du public²¹. »

Si la responsabilité du *spectateur-consommateur* est évidemment engagée, cela n'exclut pas, à l'évidence, la responsabilité des autres acteurs de la communication :

- le *fournisseur* d'images, celui que l'on désigne volontiers comme le « chasseur » d'images, le reporter, le photographe, le cameraman, le metteur en scène, mais que l'on devrait plutôt appeler le *témoin oculaire*, car il propose la vision de ce qu'il a réellement vu et qui était caché aux autres observateurs ;
- le *modèle* qui est à l'origine de l'image et qui peut être complice du témoin (ce qui est le cas de la publicité, commerciale ou politique) ou auquel l'image peut être « volée », comme cela est très souvent le cas dans le domaine du reportage ;
- le *diffuseur*, la « chaîne », le « lanceur d'images²² », celui que l'on nomme au sens strict le *medium* (les mass-media) : le problème de cet acteur est celui de l'immunité qui semble lui être généralement accordée au nom de la liberté d'expression, mais qui lui confère évidemment une responsabilité sérieuse à l'égard du bien commun de la société.

C'est peut-être aux deux bouts extrêmes du processus, dans la complicité entre les « curiosités » du consommateur et du chasseur d'images que se joue le destin éthique le plus profond de la communication visuelle : car le défi auquel ils sont confrontés est celui

21. RUYER Raymond, *Dieu des religions Dieu de la science*, Paris, 1970, p. 189 (cité par JOOS, André, *Messaggio cristiano e Comunicazione oggi*, vol. II, p. 24 et note 38). C'est nous qui soulignons.

22. Wolfgang WACKERNAGEL, définit ainsi le "lancer d'images" ou *phanopée*, dont il signale qu'elle est une catégorie poétique chez Ezra Pound (*ABC of Reading*). « La phanopée caractérise la pléthore produite par les nouvelles technologies d'information et de communication. » (*Ymagine denudari*. cit., p. 192.)

d'atteindre dans les choses visibles leur enchaînement significatif, leur sens, leur vérité, ce qui se fait principalement par le choix et par la sélection des apparences qui s'offrent au regard.

Le problème est particulièrement délicat quand il s'agit d'images du malheur, de l'horreur, en un mot, du mal. Quel est le véritable but, et le véritable effet, du réalisme ou vérisme²³ ?

Dans l'introduction à son très bel album photographique, *People and places with no name* (voir la note ci-dessus) Michel Comte a exposé, en des termes très émouvants, son propos qui était celui de saisir, dans les scènes photographiées, ce que l'élément trop visible aurait caché : il s'agit de situations de guerre, dans lesquelles il a opéré une consciente omission, en éliminant précisément les éléments qui à première vue auraient été les plus nécessaires à la description des scènes et à leur compréhension, mais qui, par leur charge émotionnelle, auraient obligé l'œil à se fixer sur la surface des choses. Car son intention était d'essayer d'atteindre une réalité plus profonde et qui par sa consistance positive aurait contesté l'apparence visuelle des malheurs :

Dans le cours des ans, j'ai eu le bonheur de voir la beauté de ce monde, et de reconnaître cette beauté aux endroits les plus improbables. [...] Les conflits sont brutaux, mais distants, où est donc le vrai ? Les images télévisés de la guerre du Vietnam étaient tellement réalistes que les gens s'enfuyaient de leurs salons. Tandis que les images de la guerre du Golfe ressemblaient à un jeu vidéo. [...] J'ai intentionnellement omis de représenter les machines de guerre. Vous ne pouvez pas voir la souffrance humaine quand vous regardez l'image d'un fusil, ou une grenade non explosée, mais vous pouvez toujours voir les armes sur le visage des gens. [...] Ce sont des individus, regardez-les individuellement. Eux sont là. Il n'y a pas de gloire dans la guerre, la gloire est sur le visage de ceux qui résistent au milieu du chaos. [...] Ces gens et ces lieux ont été réduits en ruine, dépouillés de tout et, pourtant, quelque chose reste toujours. Des instants individuels de beauté. Vous trouvez la

23. On peut consulter à titre d'exemple : Hall Buell et Lou Reda Productions Inc., *Sur le vif (les photographies lauréates du prix Pulitzer : une chronique visuelle de notre temps)*, éd. fr. par Könemann Verlagsgesellschaft mbh, Cologne, 2000 : dans cette collection, on trouve de nombreux exemples d'images sensationnelles cueillies dans les situations les plus pénibles, à la limite de l'intolérable ; et par contraste, PAPA Sebastiana, *Incontri a Gerusalemme, gli uomini e il Divino*, Milano, Vita e Pensiero, 2000 ; ou encore COMTE Michel, *People and places with no name*, Steidl, 2000, où la tendresse envers les visages photographiés révèle l'attention respectueuse pour le secret des existences.

vie dans la mort. Reconnaissez l'espérance, et sachez qu'elle est là. [...] La joie est présente, dans les photos, dans les gens et dans leurs lieux. [...] Plus profondément de ce que l'œil peut voir, et de façon beaucoup plus choquante que ce que l'oreille peut entendre, les hommes et les femmes et spécialement les enfants dans ce livre vivent et meurent en un monde de conflit et d'isolement. La guerre est leur constante. La souffrance transparaît par leurs yeux. Mais les sourires sont réels. Écoutez-les attentivement, vous pourrez entendre leur chant²⁴. »

L'allusion au chant est significative, car l'ouïe est en quelque sorte le correctif de la vue : les sons constituent des indices, le « ouï-dire » des choses cachées. La réalité profonde du modèle, sa vraie identité, son histoire irremplaçable, le sens des événements, c'est cela que le témoin oculaire est invité à rejoindre : la communication médiatique qui s'arrête à la surface des malheurs risque d'attribuer au mal une substance qu'il n'a pas, du moment que le mal est une privation, une privation de bien : l'œil doit donc dépasser ce vide pour chercher ce qui reste de bien en dessous de la privation.

On peut rapprocher ce choix de l'exhortation de l'Écriture : « Celui qui se bouche les oreilles pour ne pas entendre les propos sanguinaires, et ferme les yeux pour ne pas voir le mal, celui-là habitera dans les hauteurs²⁵ [...] »

Le texte de Michel Comte conjugue deux approches possibles pour une éducation du regard : l'expérience esthétique et l'attention au réel. Cette dernière est certainement décisive et elle a reçu parfois un nom qui fait partie du langage commun mais que l'on devrait prendre plus radicalement au sérieux, comme l'a fait, par exemple, Simone Weil : c'est le nom d'« attention ».

De l'apparence à la réalité : la grâce d'attention (Simone Weil)

L'illusion de pouvoir tout regarder sans rien toucher conduit tout naturellement à une certaine attitude d'irresponsabilité ou d'impunité : « je ne fais que regarder » est une expression de défense face à l'accusation d'envahir le domaine d'autrui : finalement, celui qui regarde n'emporte rien ni ne casse rien, il ne marche pas sur les pieds du prochain. Et pourtant, nous savons très bien que le regard

24. COMTE Michel, *op. cit.*, notre traduction.

25. Is 33, 15.

est un acte transitif, qu'il peut consoler ou offenser, et qu'il peut même entraîner jusqu'à un... adultère virtuel²⁶!

Le thème de l'attention dérive en fait du même mouvement qui régit l'expérience esthétique: la beauté est la qualité des êtres et des choses qui frappe le regard et en attire sur soi l'attention. C'est la perception de l'existence d'un être concret, consistant, qui se trouve sur notre chemin et auquel il convient, déjà dans le sens le plus pauvre du terme, de « faire attention », d'exercer la précaution, la retenue: mais celui-ci n'est en réalité qu'un sens second, car il dérive de la perception première de l'existence de quelque chose d'important, ou dangereux, ou intéressant.

En fait, le terme « attention » semble avoir été jugé approprié pour désigner l'acte même de la rencontre poétique, celle à laquelle les images invitent et de laquelle en retour elles surgissent. C'est ainsi que l'expression se trouve par exemple chez Paul Claudel, pour qui la condition première pour que les poètes soient capables de découvrir de nouveaux espaces du monde est qu'ils conservent « en eux-mêmes un cœur pur, libre et silencieux, la *grâce d'attention*²⁷ ». Claudel nous invite à dépasser l'interprétation précautionneuse de l'attention, car elle doit plutôt désigner la disponibilité à se laisser frapper par la réalité, au lieu de se cacher derrière un quelconque écran pour pouvoir la regarder sans en être atteint.

L'attention comme disponibilité, même douloureuse, à la rencontre des êtres réels était la disposition intérieure recherchée par Simone Weil, qui y a explicitement consacré des réflexions théoriques nourries d'expérience personnelle. Il est vrai qu'elle a vécu sa vocation à l'« attention » surtout dans le domaine social, jusqu'à y perdre sa santé, mais le fondement de cette « grâce », pour utiliser le mot de Claudel, était en fait chez elle de nature intellectuelle et même littéraire.

Que l'attention soit une attitude, et même une vertu de contemplation, cela est dit et répété en des expressions très fortes et presque paradoxales, dans ses réflexions sur l'étude et la prière²⁸: « La clef d'une conception chrétienne des études, c'est que la prière est faite d'attention. » Cela signifie que le but de l'exercice d'étude n'est pas

26. Mt 5, 28.

27. Lettre à Stanislas Fumet. Voir de ce dernier: *Histoire de Dieu dans ma vie*, Cerf, 2002, p. 207. C'est nous qui soulignons.

28. « Réflexions sur le bon usage des études scolaires en vue de l'Amour de Dieu », in *Attente de Dieu*, Paris, Fayard, 1966, p. 85-97. « L'attention et la volonté », in *La pesanteur et la grâce*, Paris, Plon, 1988, p. 133-140.

la prise de possession d'une habileté technique, de la capacité de faire, mais uniquement, et à tous les niveaux, la découverte d'une vérité : que cela concerne un problème de géométrie, une traduction du grec ou du latin, ou l'« opération d'écrire », c'est toujours une vérité, la vérité de la solution, la justesse du mot, qu'il s'agit de découvrir ou d'exprimer. Il ne s'agit pas d'affirmer soi-même, au contraire, l'écrivain s'efface devant la vérité : « Pour qui aime la vérité, dans l'opération d'écrire, la main qui tient la plume et le corps et l'âme qui y sont attachés, avec toute leur enveloppe sociale, sont choses d'importance infinitésimale²⁹. »

Une suspension de l'activité du sujet, confronté à la consistance du réel, constitue l'attention, selon S. Weil, qui joue sur le binôme *attente-attention* : « Il y a pour chaque exercice scolaire une manière spécifique d'attendre la vérité avec désir et sans se permettre de la chercher. Une manière de faire attention aux données d'un problème de géométrie sans en chercher la solution, aux mots d'un texte latin ou grec sans en chercher le sens, d'attendre, quand on écrit, que le mot juste vienne de lui-même se placer sous la plume en repoussant seulement les mots insuffisants³⁰. »

Ce qui est paradoxal dans l'univers des images de l'écran, est qu'elles aussi réclament la passivité du sujet spectateur, mais pour lui imposer leur temps, leur force émotionnelle, leur plaisir ou le frisson de leur horreur : et cela se fait en donnant au spectateur l'illusion d'exercer un pouvoir sur les images, d'en jouir, de les « consommer », d'en retirer une connaissance du monde qui n'en est en réalité qu'une contrefaçon, une apparence. L'attention devient ici soumission.

Et alors, si dans l'expérience poétique le réveil du regard, sa pénétration dans la profondeur du réel, passe par la voie de la beauté, la grâce d'attention pourra trouver sa voie même dans le regard posé sur le malheur, ou plus exactement sur les malheureux, comme le montre l'attitude de certains poètes de la photographie, tels que Michel Comte, ou Sebastiana Papa : un regard qui ne se satisfait pas d'une émotion facile, immédiate, trop proche des images d'horreur, mais qui cherche à atteindre, ou plutôt à attendre, le cœur des autres (et des choses), cœur qui ne se manifeste de lui-même que devant un regard d'amour (« respexit humilitatem ») : « La plénitude de

29. Lettre d'Oran à G. Thibon, citée dans la préface de *La pesanteur et la grâce*, *op. cit.*, et France Loisir, 1991 (pour la préface), p. XIII.

30. WEIL Simone, *Attente de Dieu*, Paris, La Colombe, 1949, p. 94.

l'amour du prochain, c'est simplement d'être capable de lui demander: "Quel est ton tourment?" C'est savoir que le malheureux existe, non pas comme unité dans une collection, non pas comme un exemplaire de la catégorie sociale étiquetée "malheureux", mais en tant qu'homme, exactement semblable à nous, qui a été un jour frappé et marqué d'une marque inimitable par le malheur. Pour cela il est suffisant, mais indispensable, de savoir poser sur lui un certain regard. Ce regard est d'abord un regard attentif, où l'âme se vide de tout contenu propre pour recevoir en elle-même l'être qu'elle regarde tel qu'il est, dans toute sa vérité. Seul en est capable celui qui est capable d'attention³¹. » À l'opposé de la curiosité du regard touristique, qui recherche la « couleur locale »...

Finalement, l'attention n'est autre chose que le désir de la vérité, qui se manifeste et se forme analogiquement à tous les niveaux de la vie de l'esprit: « Repousser les mots insuffisants » revient alors, dans le domaine des images visuelles, à refuser de prendre l'apparence pour la réalité, à refuser d'entrer dans le jeu de la consommation des images, à chercher la vérité au-delà de l'apparence, à accueillir la consistance singulière, individuelle, des êtres, au-delà du scintillement éphémère des images du « n'importe quoi », indifférentes à l'objet, oubliées du modèle dont elles ont été tirées: « L'attention consiste à suspendre sa pensée, à la laisser disponible, vide et pénétrable à l'objet³²... »

Il s'agit au fond d'une attitude de justice: la recherche du « mot juste » consiste à rendre à la vérité ce qui lui est dû, le mot qui la définit et qui la communique. Si la tension de l'étude se résout en une attention qui est attente de la découverte, elle s'identifie à une attitude de justice, donc d'ordre moral. Il n'est pas surprenant que l'attention de S. Weil, née et nourrie dans l'étude intellectuelle et dans l'« opération d'écrire », se soit finalement transformée en une recherche (d'ailleurs extrêmement tendue et épuisante) de la solidarité sociale. Dans un cas comme dans l'autre, le fondement est dans la justice rendue au réel, synonyme de vérité³³.

31. *Ibid.*, p. 96-97.

32. *Ibid.*, p. 92.

33. L'attention comme attente totalement disponible de la manifestation du réel et donc comme attitude morale, rappelle les réflexions de saint Thomas d'Aquin dans la question dédiée à la vertu de « studiositas » (*Summa Th.*, II-II, 166): « Studium praecipue importat vehementem applicationem mentis ad aliquid. » « L'application studieuse comporte principalement une vive application de l'esprit à une chose. » (Art. 1, resp., trad. Cerf.)

Conclusion

L'Église a ressenti la nécessité de se confronter avec le monde de la communication et de s'interroger sur les possibilités d'y faire entendre, ou plutôt, voir, le message évangélique.

Une perception trop superficielle, excessivement optimiste ou inutilement pessimiste, des opportunités offertes par l'instrument, peut conduire à l'utiliser de façon pervertie ou alors à en perdre les chances effectives. La question des fins et des moyens est essentielle. Que peut-on demander à l'écran? Qu'est-ce qu'il est injuste d'en prétendre? Par exemple, est-ce que cela a un sens d'accuser la télévision de privilégier le langage de l'émotion, si son langage ne peut être que celui des sensations visuelles et donc, précisément, de l'émotion? Ne serait-il pas plus juste de reconnaître que l'écran est au service de l'émotion et que dans le monde des émotions il a sa place légitime? Mais alors il faudra se demander quelles en sont les limites pour la transmission de la foi et des valeurs morales: c'est au fond la question du « télévangélisme »: peut-on *faire de la publicité à Dieu*?

Pour situer la communication de l'Église à sa juste place, il me semble que deux notions se dégagent des réflexions que nous avons développées: celle de *témoignage* et celle de *présence*. La création et la diffusion d'images se réduit en effet à un témoignage oculaire et ce témoignage n'est possible qu'à celui qui s'est trouvé en présence du sujet ou de l'événement dont il reproduit les images et qui a reçu mission de témoigner de ce qu'il a vu³⁴.

Or, le visage de l'Église, par lequel elle révèle sa nature, est en grande partie (la plus grande partie!) du domaine de l'invisible: et l'événement dont elle témoigne, bien qu'il ait été visible, demeure maintenant caché aux yeux de ses membres vivants.

Comment comprendre alors sa présence à l'événement et le témoignage qu'elle en rend? Je crois qu'il est intéressant de s'interroger à ce propos sur l'expérience extraordinaire du pontificat de Jean-Paul II: à l'inverse de la promesse de l'écran (« vous verrez comme si vous y étiez ») les grandes rencontres avec le pape répondaient à l'attente « d'y être même sans voir »: car les millions de jeunes et de moins jeunes qui se sont physiquement (et non

34. Si nous nous référons à la notion juridique du témoignage, nous voyons bien que le témoin est celui qui a été présent aux faits, et qui est appelé ou accepté au procès, pour aider à établir la vérité. En termes de communication (information), c'est « notre envoyé ».

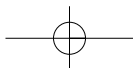
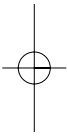
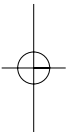
virtuellement !) déplacés pour venir à la rencontre de celui qui venait les chercher, ne pouvaient pas voir comme s'ils étaient resté devant leurs écrans, mais ils réalisaient une communion de présence bien plus profonde que celle qui pouvait être offerte par les images télévisées.

L'objectif qu'il s'était manifestement donné et qu'il a réalisé au-delà de toute attente était précisément l'objectif de la *présence*. Ces rencontres ont d'ailleurs un nom qui les place aux antipodes de la passivité du spectateur de l'écran : le nom de *pèlerinage*.

Un autre aspect du pontificat « médiatique » et qui est en effet un bon exemple de « publicité » pour les choses saintes et les valeurs morales, a été, sans aucun doute, *l'abondance des béatifications et des canonisations*. Loin de banaliser la sainteté, cette véritable « diffusion » d'exemples a pu montrer quelle est la véritable voie de communication en matière de foi et de vie ecclésiale. Car ce ne sont pas les chrétiens pris individuellement qui sont les véritables modèles : c'est ce Corps unique qu'est l'Église, en laquelle l'Esprit réalise la pleine sainteté (l'Église Sainte), qui peut se proposer comme modèle, et cela uniquement parce qu'elle est la véritable image du Modèle original, qui est, à son tour, la véritable Image du Père. La « communication des saints » contribue alors à enrichir et à rendre toujours plus manifeste l'image du modèle qu'est l'Église, son visage, car c'est son propre visage que l'Église doit et peut communiquer : visage qui, à l'exemple du visage resplendissant de Moïse, resplendit dans l'histoire, ayant fixé le regard sur l'invisible.

De la même façon, c'est l'unité diachronique du Corps qu'est l'Église qui en fait un véritable témoin oculaire, par la transmission apostolique du témoignage oculaire original. D'autre part, les « témoins » que sont ces mêmes chrétiens canonisés, ne se sont pas proposés d'eux-mêmes (ni comme témoins ni, moins encore, comme modèles !) : leur témoignage a reçu le sceau et la légitimité de l'autorité, qui les a appelés à témoigner, et cela *après leur mort*, c'est-à-dire après qu'ils eurent percé l'écran et qu'ils se furent mis à l'abri du tube cathodique et du téléobjectif !

Que signifie tout cela pour la communication virtuelle, pour les images de l'écran ? L'Église utilise les instruments inventés par les hommes ainsi que leurs langages, elle profite de la puissance qu'ils ajoutent au corps et au système nerveux des êtres humains, mais elle ne leur demande pas ce pour quoi ils n'ont pas été faits, c'est-à-dire de remplacer sa propre vue, qui est celle de l'invisible, ni ses propres images, qui sont celles de la sainteté.



Le travail pour l'homme ou l'homme pour le travail?

Pierre COLLIGNON

Introduction :

La constitution pastorale *Gaudium et Spes* nous le rappelle : « Le genre humain vit aujourd'hui un âge nouveau de son histoire caractérisé par des changements profonds et rapides qui s'étendent peu à peu à l'ensemble du globe. Provoqués par l'homme, par son activité créatrice, ils rejaillissent sur l'homme lui-même, sur ses jugements, sur ses désirs, individuels et collectifs, sur ses manières de penser et d'agir. » (Introduction – Le service de l'homme – 2.)

La constitution dont nous avons fêté en 2005 les quarante ans avait vu juste : « La transformation des mentalités et des structures conduit souvent à une remise en question des valeurs reçues, tout particulièrement chez les jeunes. »

C'est précisément l'une de ces évolutions qui m'a frappé ces dernières années. Comme père de famille d'abord, comme éducateur ensuite et comme formateur auprès d'étudiants ou de jeunes professionnels, j'ai souvent dû faire le constat que la valeur, la conception, le sens même du travail n'avaient plus tout à fait la même signification pour les nouvelles générations et que pour nous. Frappé par ce constat, je me suis fréquemment demandé ce qu'il fallait répondre à ces nombreux garçons et filles qui, justement désireux de ne pas réduire leur vie à sa dimension professionnelle, pouvaient avoir tendance à « jeter le bébé avec l'eau du bain », à confondre le temps de travail avec le temps au travail et à refuser de trop s'engager de peur d'être « déçus »...

Ce thème du « travail », la constitution pastorale *Gaudium et Spes* l'aborde déjà dans son chapitre III consacré à la vie économique et sociale : « Le travail des hommes “nous dit le texte” [...] passe avant les autres éléments de la vie économique qui n'ont valeur que d'instruments... »

Nombreux d'ailleurs sont les textes de l'enseignement social chrétien qui abordent et même développent ces différents thèmes. En effet, l'Église ne cesse de nous rappeler que « le problème du travail a un lien extrêmement profond avec celui du sens de la vie humaine » (Jean-Paul II, Message à la Conférence internationale du travail – 15 juin 1982).

Malheureusement c'est de ce « lien extrêmement profond » dont nos sociétés occidentales cherchent à s'affranchir aujourd'hui, oubliant que le travail est un devoir constitutif de notre nature et qu'en en perdant le sens, l'homme s'ampute lui-même d'un élément essentiel de son Salut. De ce point de vue, si l'on veut bien revenir au fil conducteur de la rencontre de l'Association internationale pour l'enseignement social chrétien à Fribourg en 2005, l'affranchissement de ce lien est une « catastrophe anthropologique ».

Conditions de travail et conception du travail

L'encyclique *Laborem Exercens* (14 septembre 1981) est évidemment au centre du sujet. Que le pape Jean-Paul II ait voulu, dès la troisième année de son pontificat, se pencher sur le thème du travail montre assez l'importance qu'il lui accordait estimant, à la suite de ses prédécesseurs, qu'il « est une clé, et probablement la clé essentielle de toute la question sociale si nous essayons de la voir vraiment du point de vue du bien de l'homme ».

À l'issue de la crise économique des années 1990, alors que les grandes puissances prenaient la mesure de la mondialisation, cette question du travail a d'ailleurs fait l'objet de nombreuses réflexions dans nos sociétés occidentales. Malheureusement, il n'est pas sûr que le texte du Saint-Père ait particulièrement servi de référence à ces réflexions et un quart de siècle après la grande encyclique *Laborem Exercens*, le constat est pour le moins contrasté.

Entre les 35 heures d'un comptable français et les 70 heures d'un ouvrier du textile chinois, entre le confort matériel d'un opérateur de PSA (ergonomie, temps de récupération, climatisation des postes) et celui d'un ferronnier dans le souk de Marrakech, les conditions de travail ne sont pas les mêmes et elles ont évidemment des répercussions importantes sur la vie des personnes et de leurs familles.

Mais ce n'est pas de cette différence-là dont je voudrais parler. Ce sujet a déjà été traité de nombreuses fois, et la constitution pastorale *Gaudium et Spes* insiste sur ce point lorsqu'elle affirme qu'il « faut s'efforcer vigoureusement, dans le respect des droits personnels et

LE TRAVAIL POUR L'HOMME OU L'HOMME POUR LE TRAVAIL ? 259

du génie propre de chaque peuple, de faire disparaître le plus rapidement possible les énormes inégalités économiques qui s'accompagnent de discrimination individuelle et sociale. »

La conception du travail dans nos sociétés occidentales me paraît, en revanche, moins souvent abordée. Même si le débat sur le temps de travail n'est pas clos, même si les médias se font régulièrement l'écho d'un changement de mentalités sur ce point – notamment chez les plus jeunes –, on entend peu ou pas l'Église sur ce sujet qui pourtant a des conséquences économiques, bien sûr, mais également anthropologiques.

Perte du sens du travail : des responsabilités multiples

En fait, que constate-t-on? Sous l'influence de plusieurs paramètres qui interagissent les uns sur les autres, nos sociétés dites développées perdent peu à peu le sens du travail. De ce point de vue, trois points paraissent significatifs.

Du côté des salariés

Si l'on cherche à comprendre les raisons de cette dérive en nous plaçant du côté des salariés, le constat est simple. Régulièrement repris dans les médias sous la forme d'« enquêtes » ou de « dossiers spéciaux », ce constat fait apparaître des perceptions de plus en plus négatives.

Pénible, difficile, le travail réclame des efforts qui sont de plus en plus perçus comme des contraintes inacceptables. On est loin du « bonum arduum », le « bien ardu » qui est, selon Saint Thomas, la marque même du travail.

Cette conception du « travail-contrainte » s'est prolongée au point de limiter le travail à sa seule dimension alimentaire. Pour beaucoup de nos contemporains en effet, la vraie vie est ailleurs. Il faut faire son temps de travail, ne pas trop s'engager, arriver et partir à l'heure et commencer à vivre vraiment une fois passée la porte de l'usine ou du bureau. C'était un des arguments souvent utilisés en France au moment du vote de la loi sur les 35 heures. Avec la diminution du temps de travail « on » avait trouvé la solution idéale: d'abord les entreprises étaient incitées à créer des emplois, ensuite le coût social du chômage diminuait, enfin les travailleurs bénéficiaient de temps libre pour leurs loisirs réputés plus épanouissants.

Mais cette remise en cause du travail va plus loin: fatigant, purement alimentaire, il apparaît aussi comme un frein à la créativité.

Dans une économie où il faut sans cesse « fabriquer plus vite, en plus grand nombre et de meilleure qualité », les salariés vivent assez mal cette forme de contrainte qui les oblige à s'inscrire dans un « process » sans avoir leur mot à dire.

Même si ce rapide diagnostic peut paraître abrupt, il ne faut pas en nier la portée et les conséquences qu'il entraîne dans les entreprises : conséquences sur la motivation, conséquences sur l'ambiance et le climat social, conséquences sur l'engagement des personnes, conséquences aussi sur les relations entre les générations, etc. Si l'on veut par ailleurs se placer du « point de vue du bien de l'homme », ces conséquences sont dramatiques puisqu'en adoptant ce type de mentalité, chacun se prive d'un moyen unique de se réaliser lui-même.

Du côté des entreprises

Mais dans ce rapide constat, il ne faut pas oublier la responsabilité des entreprises qui, engagées dans une véritable guerre économique, ont bien souvent contribué à brouiller les pistes. Comme le dit le pape Jean-Paul II : « C'est en tant que personne que l'homme est sujet du travail » et non comme « objet », car alors, il serait assimilé à un « simple instrument de production ».

Cette confusion, cette « inversion d'ordre » a largement contribué à détourner nombre de salariés de leur devoir d'investissement et d'engagement dans leur travail.

Lorsqu'un ouvrier qualifié donne vingt ans de sa vie à son entreprise et qu'il est « débarqué » comme une machine usagée ou un stock qu'il faut écouler, l'envie de se réinvestir et de se donner à nouveau peut être naturellement émoussée.

De même, la nécessité de se conformer à des normes et à des procédures de plus en plus rigoureuses a-t-elle rendu la tâche de chacun plus mécanique. Ainsi, dans un marché mondial où la concurrence fait rage, la lourdeur de ces procédures a étouffé toute forme d'autonomie. Même si de nombreuses entreprises ont compris l'importance de mobiliser leurs salariés autour d'un projet commun, même si certaines d'entre elles ont mis en place le principe de subsidiarité, cette nécessité a contribué à amputer toute forme de travail d'une de ses dimensions essentielle : la créativité.

Du côté des États et des collectivités

Parallèlement, les États occidentaux se sont engagés dans des décisions qui reposaient sur des *a priori* et sur une fausse conception

LE TRAVAIL POUR L'HOMME OU L'HOMME POUR LE TRAVAIL? 261

du travail. Je n'ai bien sûr pas la prétention de les passer en revue, mais deux exemples suffisent à illustrer mon propos.

- Un des *a priori* d'abord, c'est que le travail est un MAL nécessaire. Un mal dans le sens où la fatigue qu'il engendre, la peine qu'il demande, les souffrances même qu'il peut provoquer sont autant de raisons pour qu'il ne soit qu'un fardeau à alléger.

- La fausse conception ensuite était de réduire le travail au nombre d'heures travaillées. Avec cette façon de voir il était interdit à un compagnon travaillant sur une chaîne d'automobiles de réfléchir le matin en se rasant à une amélioration possible de l'ergonomie de son poste!

De ces *a priori* et de cette fausse conception ont découlé toute une législation dont la loi sur les 35 heures en France est une illustration parfaite. Au nom de la solidarité qui visait à réduire le temps de travail et à obliger les entreprises à créer des emplois avec le temps ainsi récupéré, s'est développé tout un discours sur la « civilisation des loisirs », sur la nécessité de compter son temps de travail comme une simple marchandise ou de ne pas s'y engager plus que de raison sous prétexte qu'il n'est pas un lieu d'épanouissement privilégié.

Peut-on parler de structure de péché?

Dans l'un de ses textes intitulé « N'ayons pas peur de la Vérité », Jean-Paul II revient sur ce qu'il a contribué à appeler « structure de péché¹ ». Dans ce texte, il explique que le péché dispose aujourd'hui de moyens d'asservissement des consciences extraordinaires: « C'est ainsi que des modèles de comportements aberrants sont progressivement imposés à l'opinion publique, non seulement comme légitimes, mais comme le signe d'une conscience ouverte et éclairée. Ainsi s'instaure un subtil réseau de conditionnement psychologique que l'on peut bien assimiler à des liens qui empêchent une véritable liberté de choix ».

C'est dans ce conditionnement psychologique que l'on se trouve aujourd'hui. On peut même, je crois, parler de structure de péché en ce sens que dans notre situation, des institutions et des mécanismes conduisent les hommes à commettre l'injustice et les poussent à s'écarter de leur vocation de fils de Dieu. Dans leur ouvrage intitulé *Les autoroutes du mal* (Presse de la Renaissance, 2001), Jacques

1. Cf. la contribution à ce volume de Jacques Bichot

Bichot et Denis Lensel, qui ont longuement étudié la pensée du pape Jean-Paul II, mettent en évidence quatre composantes qui, de leur point de vue, sont significatives de ces structures de péché :

- Composante psychologique : la propension au mal est une dépendance qui se contracte par accoutumance progressive. Autrement dit, l'homéopathie est plus efficace que les antibiotiques et à force de répéter partout que le travail est un mal nécessaire, il finit par devenir un mal tout court !

- Composante sociologique : n'ayant plus de repères précis (bien/mal) chacun observe ce que font les autres et tend à s'y conformer. C'est ainsi qu'on a pu observer au moment de la mise en place de la réduction du temps de travail en France que les cadres, qu'on pensait volontiers éloignés de l'esprit de cette loi, ont été peu à peu gagnés et sont aujourd'hui attachés à son maintien.

- Composante économique : le prix à payer pour être honnête grimpe rapidement au fur et à mesure que la malhonnêteté devient commune. Dans cet esprit, le développement de ce qu'on appelle le « travail au noir » est significatif. Dans l'impossibilité de travailler plus pour gagner plus, enfermé dans les contraintes horaires imposées par la loi, l'artisan plombier ou le maçon peut céder à la tentation de tricher en allongeant ses journées pour augmenter ses revenus.

- Composante politique : la loi positive s'éloigne de plus en plus de la loi naturelle. De ce point de vue, nos législations européennes peuvent avoir des effets pervers. En France par exemple, il peut être plus intéressant financièrement de percevoir chaque mois ses allocations chômage que de rentrer dans un de nos nombreux dispositifs de « retour à l'emploi ». D'autant plus que la perception de ces aides n'entraîne pas de contrepartie réelle et que la collectivité n'exige même pas, en échange, la participation à des travaux d'intérêt collectif !

Dans notre contexte on peut donc dire que ces quatre composantes sont réunies. Elles contribuent à effacer peu à peu la relation extrêmement profonde qui existe entre le « travail » et la « vie humaine » au risque de dénaturer complètement son rôle et de provoquer des déviations dont il n'est pas toujours facile de mesurer l'importance.

Ce que nous dit l'Enseignement social chrétien

Les auteurs de la constitution pastorale *Gaudium et Spes* qui avaient parfaitement vu que nous allions vivre une « véritable

LE TRAVAIL POUR L'HOMME OU L'HOMME POUR LE TRAVAIL? 263

métamorphose sociale » ont abordé dans le chapitre III (section 2, 67-2) la question du travail. Le texte nous dit que « l'homme assure habituellement (par son travail) sa subsistance [...] peut pratiquer une vraie charité et coopérer à l'achèvement de la création divine. Bien plus, par l'hommage de son travail à Dieu, nous tenons que l'homme est associé à l'œuvre rédemptrice de Jésus Christ [...] ».

On est loin des dérives actuelles qui font du travail une sorte d'aliénation dont l'homme doit se libérer pour s'épanouir. C'est même tout le contraire!

Dans l'encyclique *Laborem Exercens*, Jean-Paul II distingue clairement le « travail au sens objectif » du « travail au sens subjectif ».

Le premier se définit comme l'acte de transformation, de domination et de soumission du monde visible. Il est bien sûr nécessaire, mais il comporte des risques d'aliénation de l'homme par la technique.

Le second souligne que grâce à son travail, l'homme se réalise lui-même et qu'en contribuant ainsi à sa propre création il « devient plus homme ».

D'un certain point de vue, ces deux sens donnés au travail redressent quelques-unes des erreurs que nous dénoncions tout à l'heure. Dans les deux cas en effet, le travail ne peut être perçu dans sa seule dimension alimentaire ou contraignante. En travaillant l'homme fait mieux que de se nourrir: il contribue à l'achèvement de la création et participe « à la réalisation de son humanité, à l'accomplissement de la vocation qui lui est propre en raison de son humanité même: celle d'être une personne ».

Cette conception change complètement notre regard actuel sur le travail qui ne peut se limiter à sa dimension objective! En effet ce n'est pas l'aspect financier, économique ou même le genre (manuel ou intellectuel) qui fait la valeur du travail mais son sujet, c'est-à-dire l'homme qui l'exécute. En fin de compte, nous dit *Laborem Exercens*, « le but du travail, de tout travail exécuté par l'homme [...] reste toujours l'homme lui-même ». Ainsi chacun doit-il prendre ses responsabilités: l'entreprise en créant les conditions favorables à cet épanouissement; l'ouvrier ou le cadre en ne perdant jamais de vue que son travail, dont la pénibilité peut être forte, lui permet de faire fructifier ses talents et donc de correspondre davantage à sa vocation.

Il faut revenir un moment sur cette question de la pénibilité qui est bien souvent au cœur du travail. Le Saint-Père se plaît d'ailleurs à rendre hommage aux agriculteurs, aux mineurs, aux sidérurgistes mais aussi aux hommes de science, à ceux qui « ont sur leurs épaules

de grandes responsabilités » et même aux mères de famille qui « portent chaque jour la fatigue et la responsabilité de leur maison ». Cette fatigue, cette peine, est un bien, un bien « digne », c'est-à-dire qu'il « correspond à la dignité de l'homme, qu'il exprime cette dignité et qu'il l'accroît ». C'est dans ce sens que le travail doit être considéré comme un bien de l'homme qui lui permet de devenir bon en tant qu'homme. Charles Péguy dans *L'argent* évoque le souvenir de sa mère et de ses amies: « Nous croira-t-on, nous avons connu des ouvriers qui avaient envie de travailler. [...] Nous avons connu un honneur du travail, exactement le même qui au Moyen Âge régissait la main et le cœur. [...] J'ai vu toute mon enfance rempailler des chaises exactement du même esprit et du même cœur, et de la même main, que ce même peuple avait taillé ses cathédrales. »

Cette évocation de la pénibilité, de l'ardeur au travail et du « désir de perfection » nous conduit naturellement à la spiritualité du travail abordée dans le chapitre V de *Laborem Exercens*. Lié à la peine, fatigant, difficile, le travail permet à l'homme de s'associer à l'œuvre rédemptrice du Christ et de « s'avancer grâce à lui vers Dieu ». Dans le travail, nous dit l'encyclique, « le chrétien retrouve une petite part de la croix du Christ et l'accepte dans l'esprit de rédemption avec lequel le Christ a accepté sa croix pour nous ».

Ainsi l'enseignement social chrétien nous fait-il percevoir qu'il faut passer du plaisir à la joie, de la contrainte subie à la peine offerte, en gardant constamment le souci de l'œuvre et du bel ouvrage comme le moyen de la réalisation de l'humanité en soi-même.

En guise de conclusion

Ces quelques points ne sauraient résumer l'extraordinaire trésor que constitue la réflexion de l'Église sur le travail. Ils nous encouragent cependant, puisque c'est la vocation de l'enseignement social chrétien, à nous tourner vers l'action et à dégager quelques conclusions plus concrètes de ce constat.

Associer l'homme à la création

Autant que faire se peut, ne jamais séparer le travailleur de l'œuvre! C'est en s'éloignant de la réalité de ce qu'il crée que l'homme perd le sens de son travail.

C'est ainsi que dans certaines entreprises, tous les salariés, quel que soit leur poste ou leur niveau de responsabilité, doivent passer par des temps de formation où le produit leur est présenté dans toutes ses caractéristiques. D'autres ont également organisé leur

LE TRAVAIL POUR L'HOMME OU L'HOMME POUR LE TRAVAIL ? 265

« process » de fabrication par phase. Chaque phase permet d'élaborer un produit fini qui est identifiable et visible. Bien sûr, ces opérations sont plus faciles dans l'industrie que dans les services, mais quel que soit le secteur économique il est dangereux de faire l'impasse sur cette réflexion.

Respecter les personnes

Le travail ne peut pas se réduire à un simple échange de biens. Sa valeur est liée à la personne qui l'accomplit et cette personne, qui est unique, doit être reconnue comme telle. Elle a besoin, pour s'épanouir, de se sentir connue, reconnue et aimée pour ce qu'elle est.

D'où la nécessité de mettre en place dans les entreprises une bonne politique de communication. En favorisant les liens, en multipliant les occasions de relations interpersonnelles, elle permettra à chacun de s'enrichir d'informations pour l'intelligence, d'actions pour la volonté et de satisfaction pour le cœur.

Responsabiliser

Saint-Exupéry le dit dans *Citadelle*: « Le simple berger lui-même qui veille ses moutons sous les étoiles, s'il prend conscience de son rôle, se découvre plus qu'un berger. Il est une sentinelle. Et chaque sentinelle est responsable de tout l'Empire. »

C'est la responsabilité qui est le contre-poids de la liberté. Elle consacre l'unité de l'acte humain en ne séparant jamais l'effet des causes. Malheureusement, il arrive que dans les entreprises la responsabilité soit diluée pour devenir collective ou renvoyée, c'est-à-dire oubliée.

L'homme peut donc retrouver le sens de son travail en redécouvrant la responsabilité qui lui revient. Pour illustrer ce point, on peut donner deux exemples, celui de cet équipementier automobile où l'opérateur est libre de commander l'arrêt de la chaîne de production lorsqu'il a repéré un défaut et celui de cette entreprise de restauration internationale (que tout le monde connaît) dans laquelle les serveurs, responsables de la qualité des produits, peuvent prendre l'initiative de changer le plat servi qui ne plaît pas au client.

Donner à chacun ce qui lui appartient

Le principe de subsidiarité est un des « piliers » de la doctrine de l'Église. Il encourage les responsables à respecter en tout le primat de la personne, et au-delà de la personne, les communautés de plus en plus larges que peuvent créer les personnes.

Dans le monde du travail, ce principe veut qu'on rende l'initiative et la responsabilité d'abord aux personnes, puis aux groupes, même les plus petits. Le niveau supérieur n'interviendra donc que subsidiairement s'il y a défaillance ou incapacité.

C'est ainsi que sur la chaîne de montage, l'opérateur et ceux qui travaillent avec lui sur la même zone sont plus qualifiés que quiconque pour améliorer l'ergonomie de leur plan de travail. Les équipes spécialisées pourront jouer un rôle de conseil ou d'aide mais en aucun cas leur responsabilité ne devra se substituer à la leur !

Dans ce contexte (mais je prêche un peu pour ma paroisse !), la communication est un facteur-clé de réussite parce que plus on fait descendre les responsabilités, plus il est important que chacun comprenne le rôle des autres.

La solidarité

« Plus que jamais aujourd'hui, nous dit le pape Jean-Paul II, travailler c'est travailler avec les autres et pour les autres. » Chaque homme étant créateur, il a un droit sur sa propre création certes mais aussi un devoir de solidarité universelle puisque personne ne peut « vivre pour soi ».

Cette prise de conscience est d'autant plus aiguë que nous vivons dans une économie mondialisée. Elle devrait conduire les entreprises à faire comprendre à chacun les dimensions de sa solidarité avec les autres :

- par le souci d'une plus grande « transparence » en donnant aux salariés une meilleure connaissance des situations et des rôles des différents collaborateurs, une meilleure compréhension de l'environnement économique et social, etc. ;
- par l'enracinement de l'entreprise dans son milieu, dans son terroir, avec les responsabilités qui en découlent (emplois, participation au développement local, etc.) ;
- par le respect de l'environnement ;
- par son action sociale et culturelle.

On pourrait donner bien des exemples de ces politiques d'entreprise. Tous montrent que la perception du travail est différente selon que l'on se sent ou non dans une relation féconde avec son environnement.

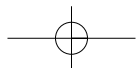
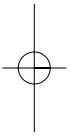
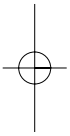
« Ora et labora » pourrait être le mot de la fin ! Priez et travaillez... La règle de Saint Benoît, que l'on retrouve par ailleurs largement citée et commentée dans de nombreux ouvrages de management à destination de cadres d'entreprise, est en effet un modèle à méditer.

LE TRAVAIL POUR L'HOMME OU L'HOMME POUR LE TRAVAIL ? 267

La prière d'abord, dont le fondement est l'humilité et sans laquelle il n'y a pas de relation vivante et personnelle avec Dieu.

Le travail ensuite qui, par des actes délibérés, nous permet de nous conformer au bien promis par Dieu, de grandir dans la vertu et d'accéder ainsi à la perfection de la charité.

À la dernière question que lui pose Peter Seewald dans *Le sel de la terre* sur ce que Dieu veut réellement des hommes, le pape Benoît XVI, encore cardinal Ratzinger, fait cette réponse: « Que nous devenions des êtres aimants, alors nous serons vraiment à son image. [...] Dieu voudrait qu'il y ait des créatures qui [...] à partir de la liberté de leur propre amour, deviennent comme Lui et relèvent de Sa propre nature et répandent la lumière qui émane de Lui ».



Quelle place pour la personne humaine au sein des grandes sociétés transnationales¹ ?

Patrick de VARAX

Notre monde est en pleine mutation

Dans tous les domaines, qu'ils soient scientifique, technique, économique, politique et même culturel et religieux, de profondes mutations transforment progressivement notre quotidien. L'ensemble de nos espaces de vie semble se décroquer, se mondialiser, se globaliser. Les frontières des régions, des nations, même des continents deviennent de plus en plus fluides. Les distances se raccourcissent. Le temps lui-même semble s'accélérer, se compresser. Pour définir ces phénomènes, on parle de mondialisation ou de globalisation. Et même si le contenu de ces termes varie selon les auteurs, tout le monde s'accorde sur la réalité du phénomène. Certains sont pour, d'autres s'y opposent farouchement. Une chose est certaine : directement ou indirectement, nous y sommes tous confrontés. Et le développement de cette réalité a de telles répercussions dans notre vie sociale que l'Église, elle aussi – et peut-être même en premier lieu, nous le verrons plus loin – a le devoir d'intervenir dans ce domaine. Car c'est bien de l'avenir même de l'humanité qu'il s'agit.

La dynamique de la mondialisation relève d'abord du domaine économique et financier. C'est en premier lieu l'économie et la finance qui mondialise, globalise et entraîne dans son sillage toutes sortes de mutations dans notre vie sociale. C'est elle qui transforme progressivement nos habitudes, nos besoins, nos cultures, nos comportements sociaux. Or, les premiers moteurs de l'économie, les cellules actives du système, ce sont les entreprises. Bien connaître l'évolution de ces « locomotives » de la mondialisation, notamment

1. Cet article rassemble les principaux éléments d'une thèse de licence canonique, intitulée « L'Église face aux grandes sociétés transnationales », Université pontificale du Latran, Institut de théologie pastorale *Redemptor Hominis*, Vatican, 2004.

des plus puissantes que sont les grandes multinationales, peut nous permettre de mieux comprendre le système « global » dans lequel notre monde est en train de s'enfermer.

Des cellules vivantes, en mutation

Avant même d'analyser l'évolution actuelle des entreprises, nous sommes confrontés à la difficulté de trouver une définition universelle à cette société libre que l'art de l'homme a imaginée, et que nous nommons communément « entreprise ». Entreprendre, au sens le plus général, c'est prendre une initiative, c'est commencer une action quelconque en vue d'une fin. L'entreprise exprime l'impulsion vitale qu'elle apporte au cœur de la vie économique, car il y a au sein-même de l'entreprise, une initiative, un dynamisme créateur, une source qui se renouvelle en permanence. Destinées à produire des biens et des services, les entreprises sont les cellules vitales de l'économie. Mais comment les définir plus précisément? L'entreprise ne peut se réduire uniquement aux lieux de travail, aux moyens matériels, ni même aux hommes qui y travaillent. Pour tenter une définition, on pourrait dire avec Marcel Clément que l'entreprise est essentiellement une « union d'hommes poursuivant une fin commune par des moyens pris en commun » (Clément, 1956, p. 18). Ces hommes peuvent être remplacés, les moyens peuvent être renouvelés, les machines modernisées, les capitaux augmentés, mais l'entreprise demeure.

Cette difficulté pour définir le concept qu'est l'entreprise vient entre autres du fait qu'elle est par définition un corps vivant, appelé constamment à se transformer. À l'image des cellules d'un organisme, les entreprises évoluent dans un environnement de compétition, de concurrence parfois rude, et sont donc amenées à s'adapter constamment aux nouvelles contraintes du marché. La concurrence entre les entreprises n'est pas une chose nouvelle, ni mauvaise en soi. Mais le formidable développement des moyens de communication, notamment informatiques, la déréglementation et la libéralisation des échanges internationaux, et la pression qu'exercent les superpuissances établies (États-Unis, Europe) et les puissances montantes (Chine et Inde) sur l'ensemble de l'économie mondiale ont transformé cette concurrence en un gigantesque combat fratricide entre les entreprises du monde entier. Condamnées à se développer pour survivre, les entreprises se sont alors concentrées pour constituer des groupes industriels et financiers toujours plus

importants. Ce phénomène de concentration s'est étendu à l'échelle de la planète, et les autorités politiques nationales et même internationales ont progressivement perdu le contrôle des sociétés les plus avancées.

Les locomotives de l'économie mondiale

Ayant acquis une large autonomie vis-à-vis des pouvoirs politiques, cette concentration des grands groupes industriels et financiers s'est accélérée et a provoqué des mutations complètement inédites au sein même de ces groupes. Pour les plus puissants d'entre eux, ces transformations ont été si importantes qu'elles ont donné naissance à des entités d'une nature toute nouvelle. Nous avons vu apparaître des sortes d'« entreprises mutantes » d'un nouveau type. Pour mieux comprendre la réalité de ces mutations étonnantes, nous avons analysé les entités économiques et financières les plus importantes de la planète que nous appelons les « grandes sociétés transnationales », les « GST ». Nous nous sommes appuyés notamment sur les travaux récents d'un économiste réputé dans ce domaine: Wladimir Andreff. Cet expert international présente en effet une bonne synthèse du phénomène dans son récent ouvrage *Les multinationales globales* (2003).

Notre étude nous a montré que certaines de ces GST avaient connu de telles mutations, qu'elles n'avaient aujourd'hui plus beaucoup de points communs avec de simples entreprises, fussent-elles des multinationales. Ayant en général pris le contrôle d'un marché (monopole) ou de plusieurs (oligopole) à l'échelle planétaire, privilégiant les marchés les plus facilement « globalisables » et les plus rentables, les GST sont avant tout à la recherche de produits financiers. Leur finalité n'étant plus liée d'abord à la production de biens ou de services, mais au cours de leur action en Bourse, ces GST ont développé des structures internes et des modes de fonctionnement tout à fait particuliers. Les GST ont atteint ainsi en quelques années un niveau de pouvoir inégalé dans l'histoire, dans les domaines non seulement économique et financier, mais aussi politique, social et culturel. Véritables locomotives de l'économie mondiale actuelle, les 800 premières contrôlent déjà près des deux tiers de la capitalisation boursière de la planète, alors que les 144 pays les plus pauvres n'en contrôlent que 6 %. Sur un plan purement économique, ces mêmes 800 GST ont déjà pris le contrôle des deux tiers du commerce mondial des marchandises. Et compte tenu de la compétitivité

croissante de ces entités, le phénomène de concentration s'accélère irréversiblement. Ces 800 GST produisent aujourd'hui 11 % du PIB mondial avec 30 millions d'actifs seulement, soit l'équivalent de la production des 144 pays les plus pauvres de la planète avec 1 milliard d'actifs.

Les GST, un concept flou

Du fait que ce phénomène des GST est en pleine émergence et en constante évolution, il est bien difficile d'en donner une description précise. On peut cependant affiner notre approche en comparant les différents points de vue des spécialistes. D'un point de vue juridique par exemple, le Centre Europe-tiers monde (CETIM) de Genève définit les GST – qu'il appelle les *Transnationals Corporations*: terme utilisé par la Cnuced² – comme des « entités légales de droit privé, agissant dans plusieurs États, mais avec un seul centre ou un centre principal de décision » (*Alternatives Sud*, 2001, p. 7).

D'un point de vue économique, Wladimir Andreff écrit que les GST – qu'il appelle, lui, « multinationales globales » –, sont « celles qui ont une vision mondiale des marchés, qui rentabilisent leurs actifs à une échelle globale et coordonnent leurs activités entre tous les pays hôtes à l'aide des nouvelles technologies d'information et de communication, et des technologies de production flexible » (Andreff, 2003, p. 8). Selon lui, les GST seraient au nombre de quelques milliers.

Pour Paul H. Dembinski, le concept des GST – qu'il appelle « très grandes entreprises » – est un concept utile, mais flou. Selon lui, quatre caractéristiques aident à faire une meilleure différenciation du reste de la population des entreprises. Tout d'abord, les actions des GST sont référencées sur les marchés les plus importants de la planète et sont très « fluides », c'est-à-dire qu'elles ne présentent que peu de risques pour les investisseurs. Les GST sont ensuite assez importantes pour établir et gérer des réseaux de filiales dans le monde entier. Avec les économies d'échelle et leur capacité à gérer des marques de manière globale, les GST atteignent également des montants de charges toujours plus bas, et sont donc toujours plus concurrentielles. Enfin, avec des budgets considérables en Recherche et Développement, les GST contrôlent la vitesse

2. Conférence des Nations unies sur le commerce et le développement

d'innovation de leur segment d'activité, et la règlent selon leur propre cycle d'investissement (Dembinski, 2003, p. 3).

D'un point de vue politique, Pierre Bauchet estime que les GST – qu'il appelle lui, « grandes unités » (car l'expression « société », plus étroite en droit français, n'inclut pas toutes les activités « affiliées » à la société mère, au sens que leur donne la Cnuccd, c'est-à-dire celles qui sont liées par des participations en capital peu importantes) – se caractérisent essentiellement par un nouveau partage du pouvoir, qui remet en cause le partage traditionnel du pouvoir en Occident entre les structures de production et les structures publiques comme l'État, les collectivités locales et les organismes internationaux (Bauchet, 2003, p. 9). Nous voyons bien, par la diversité de ces différentes approches, que la GST est encore un concept difficile à définir puisqu'il varie selon les critères d'évaluation.

Des multinationales de style nouveau

Les GST, ces « multinationales de style nouveau », nous explique J. H. Dunning (cité par Andreff, 2003, p. 50) ont une stratégie globale, c'est-à-dire qu'elles sont de véritables « grandes sociétés transnationales » lorsqu'elles présentent simultanément les caractéristiques suivantes : avoir une vision mondiale des marchés et de la concurrence ; bien connaître ses rivaux, la mondialisation de la concurrence n'étant pas anonyme et créant une interdépendance entre toutes les multinationales de l'oligopole ; avoir le pouvoir de contrôler ses opérations dans l'espace tripolaire Japon-États-Unis-Europe ; se comporter comme un joueur global, sa survie étant mise en jeu par une concurrence aiguë dans l'oligopole mondial ; « concurrencer mondialement » les autres multinationales pour l'accès aux ressources ; opérer dans des industries de haute technologie et y rechercher des actifs porteurs d'innovation sur une échelle globale ; localiser ses activités là où elles sont le plus rentables, suivant les avantages comparés offerts par les pays ; avoir des techniques de production flexible, créant de la valeur ajoutée dans de nombreux pays, et intégrées en une chaîne de valeur internationale, sur une base régionale ou mondiale ; organiser ses usines et filiales spécialisées en un réseau flexible internationalement intégré et s'intégrer dans un réseau d'alliances technologiques stratégiques avec d'autres multinationales.

Cette stratégie globale d'une GST, nous le voyons, n'est pas seulement technique et financière, mais aussi industrielle et

commerciale, d'approvisionnement, de marché et de rationalisation de la production. Et cette globalisation des GST s'intensifie par la montée en puissance des actionnaires et l'émergence de normes mondiales de rentabilité, exigeant de faire des économies d'échelle et d'atteindre la taille critique, ce qui passe par le *downsizing* (c'est-à-dire la suppression des hiérarchies intermédiaires pour créer un réseau coordonné de minimultinationales) et par les fusions.

Davantage un système qu'une société

De tout ce qui précède, nous pouvons conclure qu'une GST est une société non étatique, non gouvernementale, liant les individus avec ou sans les États, par-dessus les frontières nationales. Entité légale de droit privé, la GST a une vision mondiale des marchés, rentabilise ses actifs à une échelle globale et peut coordonner toutes ses activités (réseaux de filiales ou de sous-traitants) à partir d'un seul centre ou d'un centre principal de décision. Ayant acquis une indépendance toujours plus importante vis-à-vis des États et des contraintes législatives nationales et internationales, elle concentre à l'échelle mondiale ses pouvoirs économiques et financiers. Le principal indicateur de sa réussite étant le cours de son action en Bourse, son pouvoir d'attraction des capitaux financiers est très important. Mais la GST est en retour toujours plus dépendante du comportement en Bourse de ses actionnaires de moins en moins patients et de plus en plus institutionnels. En raison de la forte interactivité qui existe entre elle et ses actionnaires, ses consommateurs, ou encore ses partenaires politiques, ses contours sont toujours plus complexes et difficiles à définir. C'est la raison pour laquelle une GST s'apparente plus à un *système* qu'à une société en tant que telle. Nous y reviendrons.

L'inversion au sein du système social

Le tournant décisif qui fait de la GST une « mutante d'un nouveau type » apparaît le jour où la dite société réussit à s'affranchir des contraintes juridiques et fiscales des États. La GST devient en quelque sorte « apatride ». Elle peut décider librement de ses implantations géographiques à l'échelle planétaire pour minimiser au maximum ses engagements vis-à-vis des pouvoirs publics, notamment sur le plan fiscal. Selon certaines estimations (à prendre avec prudence), ce seraient quelque 5 000 milliards de dollars qui

transiteraient chaque année par les paradis fiscaux à l'initiative des GST, des sommes bien plus importantes que celles provenant du terrorisme international ou du crime organisé (estimation selon Frédéric Béghin, *Capital*, avril 2003). Aujourd'hui, non seulement les États ne peuvent plus contraindre ces GST, mais ils sont condamnés à se comporter vis-à-vis d'elles de plus en plus comme de simples fournisseurs de services. Pour défendre leurs emplois nationaux et leurs services publics, les États cherchent d'abord à « séduire » les GST par des lois et des fiscalités toujours moins contraignantes. L'État propose, la GST dispose. Cette étape est décisive. Car à partir de là, ce n'est plus le pouvoir économique qui est régulé par le pouvoir politique, mais le contraire. Cette inversion de pouvoir au sein de la société se traduit par le fait que plus aucune autorité politique, qu'elle soit nationale ou internationale, n'a aujourd'hui la capacité de réguler efficacement certaines de ces GST. La question devient alors de savoir quelle autorité gouverne réellement ces nouvelles entités, et à quelles fins.

La perte de contrôle

Si une société classique est gouvernée par un contrôle hiérarchique centralisé, de type pyramidal, il n'en va pas de même pour une GST du « nouveau type ». Le véritable décideur qui définit la marche à suivre d'une telle GST, c'est moins le président du groupe que le cours de l'action en Bourse. Le donneur d'ordre vient d'abord des places financières, et se compose d'une infinité d'acteurs, qu'ils soient actionnaires privés ou institutionnels. Les managers de ces GST construisent alors au plus haut niveau leurs stratégies en fonction non pas d'abord des réalités économiques du marché, mais de la pression des actionnaires qui dans l'anonymat, derrière leurs écrans, interagissent sur leurs décisions au moyen des transactions boursières. Progressivement, l'entreprise hiérarchique centralisée devient un « système interactif acéphale ». Le nouveau système devient « acéphale » à partir du moment où l'exercice réel du pouvoir se vit plus sur les places financières que dans les bureaux du siège de la GST. Le pouvoir de ces nouvelles GST est en fait réparti entre les mains d'une infinité de microdécideurs, de « dirigeants » anonymes, propriétaires d'actions pendant quelques années ou quelques heures seulement. Et ces acteurs sont d'autant moins « contrôlables » qu'ils sont volatils et imprévisibles. Leur comportement éminemment spéculatif ne leur donne aucun sentiment d'« appartenance » à la GST. Ils assument certes une prise de risques, mais pas une prise de responsabilités.

La perte de finalités

Si l'entreprise a pour finalité de produire des biens et des services, celle d'une GST du « nouveau type » est essentiellement financière, puisqu'elle est d'abord liée au cours de la Bourse. L'orientation de ce type de société sera la résultante d'une infinité de microdécisions, répondant à des motivations aussi nombreuses et variées que la nature même des intervenants sur les marchés financiers. Les managers de ce type de société, si bien payés soient-ils, perdent ainsi une large autonomie de décision, à commencer par celle de réorienter leur société au service du bien commun. Contrainte d'atteindre ses objectifs financiers sous la pression des actionnaires, la GST développe une politique de plus en plus à court terme, et n'hésite plus à délocaliser, réorganiser, ou même à changer de métier. Elle pourra changer de plus en plus souvent de centres d'intérêts économiques en déplaçant ses capitaux vers de nouvelles activités toujours plus rentables.

La perte d'identité : nébuleuse transnationale

L'identité même des GST, nous l'avons vu, est difficile à définir. Ses contours financiers sont de plus en plus virtuels et complexes. Une GST non financière peut dépendre de groupes financiers, banques, gestionnaires de fonds de pension, qui sont propriétaires de larges participations dans le capital de plusieurs autres GST. Chaque GST n'est plus alors qu'une partie d'une « nébuleuse transnationale » beaucoup plus vaste. Sur le plan humain, c'est pareil. Les hommes qui font fonctionner la GST de l'intérieur, qu'ils soient cadres dirigeants ou simple personnel salarié, ne sont que des acteurs souvent temporaires, d'une « histoire » qui leur échappe le jour où la GST se désengage et investit ailleurs ou autrement. Cette volatilité des politiques de ressources humaines (délocalisations, sous-traitance, changement de métier...) en vue d'optimiser le profit à court terme, provoque une montée de l'individualisme, du « chacun-pour-soi », et détruit inévitablement la notion de communauté. Le salarié se comporte vis-à-vis de la GST comme un fournisseur de services indépendant. Il est à lui seul sa propre micro-entreprise. Tant que la GST a besoin de son service, et qu'il reste compétitif en prix (niveau de salaire, avantages sociaux...), il peut espérer garder son emploi. Le salarié se vend, la GST achète. Les rapports humains ne sont plus que des moyens pour optimiser la rentabilité et l'efficacité du système. Et la situation est encore plus

impitoyable pour le salarié d'une entreprise sous-traitante « dépendante » d'une GST. Quant aux agents et aux corps intermédiaires permettant la liaison entre les autorités et les sujets d'une GST, ils ne sont plus forcément des structures humaines ou institutionnelles. Ils peuvent être de simples serveurs informatiques à l'échelle planétaire, dont la vitesse de transmission de l'information rend les échanges encore plus virtuels.

Progressivement se met ainsi en place un système interactif entre ces GST d'un « nouveau type » et chacun d'entre nous. Que ce soit à travers le cours des actions des GST sur lesquels nous spéculons en Bourse, ou de ses produits que nous consommons de plus en plus, que ce soit à travers ses services que nous nous payons pour notre plus grand confort, ou de sa communication médias qui nous façonne, nous sommes devenus les acteurs d'un système que nous activons de l'intérieur, et dans lequel nous nous laissons nous-mêmes enfermer progressivement sans le savoir.

Y a-t-il encore un pilote dans l'avion ?

Pour conclure, on pourrait comparer ce « système interactif acéphale », généré par ces GST d'un nouveau type, à un avion sans pilote, mais dans lequel tous les passagers auraient une sorte de console de jeu qui leur permettrait d'interagir directement sur la direction de l'appareil. Le jeu est certes éminemment dangereux, et a de quoi nous donner le vertige. Mais l'avion n'est pas forcément appelé à s'écraser. Il peut continuer de se développer d'une manière purement mécanique, tant que l'homme ne se révoltera pas. Les règles de l'OMC sont là pour mettre de l'huile dans le système. Elles facilitent la croissance de l'avion. Les passagers interactifs sont toujours plus nombreux, les exclus du système aussi (chômeurs, marginalisés, dépendants...).

Bien sûr, toutes les grandes sociétés ne sont pas devenues des « systèmes acéphales », loin s'en faut. Une multinationale comme Michelin par exemple a su garder toutes les caractéristiques d'une entreprise. D'autres GST ont « muté » selon certains critères seulement. Mais ce que notre étude a cherché à mettre en évidence, c'est une tendance, une direction dans laquelle se trouvent engagées bon nombre de GST. Les transformations de ces sociétés se font certes par étape. Mais pour les plus importantes d'entre elles, l'entrée dans le « système » est quasiment inévitable. Cette réalité se traduit concrètement par ce que nous appelons la « financiarisation »

de l'économie, et les autorités politiques restent aujourd'hui totalement impuissantes pour enrayer le phénomène. L'humanité n'est pas pour autant condamnée à subir un système qui lui échapperait complètement. Les hommes peuvent encore intervenir puisqu'ils peuvent agir sur la direction de l'« avion » par leur propre comportement d'épargnant ou de consommateur. Encore faut-il qu'ils se mettent d'accord entre eux sur la conduite à tenir.

La déferlante éthique

Les scandales retentissants de certaines GST et leurs conséquences boursières désastreuses ont permis de prendre conscience de l'urgence de « moraliser » l'économie mondiale et, notamment les pratiques des grandes entités économiques et financières (cf. Audoyer, 1997, p. 108 ss). Cette vague de *Business Ethics* venue des États-Unis s'est développée également dans toute l'Europe. En France, elle a été activée notamment par le Centre des jeunes dirigeants. Comme l'écrit G. Manzone (2002, p. 39-52), les *Business Ethics* ont eu le mérite d'établir des règles pour harmoniser les droits des individus au sein d'une même entreprise, d'un même groupe. Elle a su mettre en place de bons instruments d'analyse et de compréhension des institutions et des comportements, même si elle cherche avant tout, pour ne pas dire exclusivement, à améliorer l'aspect fonctionnel et l'efficacité du groupe. Cependant, les *Business Ethics* font appel à une anthropologie individualiste qui conçoit les institutions sociales, économiques ou politiques à partir des choix de l'individu, de ses comportements. Et elle ne s'appuie que sur des raisons publiques. Elle exclut toute raison religieuse. La foi n'a pas de statut public. Elle est considérée comme une réalité subjective de la conscience personnelle. Et au final, cette vague éthique se révèle incapable de réorienter efficacement l'ensemble du système.

Tous moralement responsables

L'approche éthique du phénomène des GST est beaucoup plus complexe que celle d'une entreprise. Cette complexité tient au fait que nous avons affaire à un véritable *système* qui implique un nombre infini d'intervenants avec des degrés de responsabilité morale qui varient énormément selon les fonctions de chacun. Ce serait une erreur de faire assumer aux seuls dirigeants des GST toute la responsabilité morale du système qu'elles génèrent. En fait,

nous sommes tous impliqués moralement, chacun à notre niveau. Les responsables politiques, par exemple, en transformant l'État en fournisseur de services auprès des GST, en déréglementant leur espace juridique, ou encore en favorisant des coalitions « État-GST » à des fins stratégiques, ont une part importante de responsabilité. Ensuite, il y a tous les porteurs d'actions de GST, que ce soient les banques, les institutionnels, les groupes privés d'investisseurs, ou encore la multitude de particuliers qui, en décidant d'acheter ou de vendre leurs actions, peuvent mettre en péril des milliers d'emplois dans le monde. On peut dire enfin que le simple fait de devenir un « bon client », c'est-à-dire un consommateur « conditionné » et « fidélisé » aux produits et services d'une GST, sans exercer un juste discernement, engage notre responsabilité morale.

Opportunité ou menace pour l'humanité ?

Face aux nombreux problèmes éthiques soulevés, et pour corriger les dérives actuelles que nous venons de dénoncer, il est important d'agir de manière à la fois individuelle et collective. Nous avons tous, nous venons de le voir, une part de responsabilité morale vis-à-vis d'un tel système. Si nous reprenons l'image de l'avion sans pilote, mais sur lequel tous les passagers interagissent pour diriger l'appareil, nous voyons bien qu'il est possible d'orienter le système si nous sommes suffisamment nombreux à agir dans le même sens. C'est dans ce domaine que l'Église catholique peut avoir un rôle déterminant à jouer. La voix du Saint-Père est de plus en plus écoutée dans le monde; elle pourrait participer à une prise de conscience collective du phénomène. Pour réorienter le système actuel au service du bien commun, L'Église pourrait se faire le porte-parole de tous ceux qui partagent cet objectif, en encourageant, entre autres, un changement dans nos comportements d'épargnants et de consommateurs. Car ce système sera une opportunité ou une menace pour l'humanité selon ce que nous en ferons. Il n'y a rien de prédéterminé dans ce domaine.

Bibliographie

Alternatives Sud, *Le pouvoir des transnationales*, vol. IX, Paris, L'Harmattan, 2002.

ANDREFF Wladimir, *Les multinationales globales*, Paris, La Découverte, 2003.

ATTAC, *Enquête au cœur des multinationales*, Paris, Ed. Mille et Une Nuits, 2001.

CLÉMENT Marcel, *Le chef d'entreprise*, Paris, Nouvelles éditions latines, 1956.

DEMBINSKI Paul H., « Economic power and social responsibility of very big enterprises. Facts and challenges », *Finance & the Common Good/Bien Commun*, n° 15, été, 2003.

DHERSE Jean-Loup et Dom Hughes MINGUET, 1998. *L'Éthique ou le Chaos?*, Paris, Presses de la Renaissance.

GUILLAUME Franck et RAMIREZ Rafael, *Les meilleures pratiques des multinationales*, Paris, Éd. d'Organisation, 2003.

MANZONE Gianni, *La responsabilità dell'impresa*, Brescia, Ed. Queriniana, 2002.

Observatoire de la Finance, sous la dir. de Paul H. Dembinski, 2003, *Économie et finance globales – La portée des chiffres*, Genève, Nations unies.

POTTIER Claude, *Les multinationales et la mise en concurrence des salariés*, Paris, L'Harmattan, 2003.

RIFKIN Jeremy, *The Age of Access – The New Culture of Hypercapitalism, Where all of Life is a Paid-For Experience*, New York, Ed. Jeremy P. Tarcher/G.P. Putman's Sons, New York, 2000 ; traduction française, *L'âge de l'accès, la révolution de la nouvelle économie*, Paris, éditions La Découverte, 2000.

La financiarisation : entre angoisse et séduction

Paul H. DEMBINSKI

Depuis au moins une génération la finance s'est fait progressivement une place dans le quotidien de l'homme occidental. Le développement des activités financières – visible et mesurable – a été accompagné par un autre développement, plus difficile à appréhender, parce que protéiforme, profond et agissant au niveau des mentalités et des valeurs. Ces deux dynamiques concomitantes, voire complémentaires, sont les deux facettes inséparables d'un seul et même processus qualifié parfois de « financiarisation ». Ce processus à la fois technique, social et psychique a également une dimension anthropologique, laquelle est rarement mise en lumière. Aussi, est-il important d'explicitier l'anthropologie dont la financiarisation est porteuse et de s'interroger en quoi cette dernière constitue un défi, voire un danger, pour l'homme tel que le conçoit l'enseignement social chrétien.

L'argument qui suit est construit en trois étapes : la première aborde le phénomène de la financiarisation de l'économie, la deuxième celle de la financiarisation des mentalités alors que l'analyse de cette double transformation en termes anthropologiques et de valeurs vient en troisième lieu.

Financiarisation : la finance au cœur de l'économie

Pour qualifier les années de prospérité croissante des sociétés occidentales entre la fin de la Seconde Guerre mondiale et la première crise pétrolière, Jean Fourastié avait, en son temps, forgé le terme de « trente glorieuses ». Quel nom donner à la période qui a succédé à ces années-là ? À défaut de connaître avec précision la durée de cette période qui est aussi la nôtre, disons simplement qu'il s'agit d'années « euphoriques ». Ce ne sont pas les performances économiques de ces années-là, peu fameuses au demeurant, qui les caractérisent, mais un engouement à proprement parler euphorique

pour le « tout-à-l'économique ». En effet, la méfiance par rapport aux idéologies et au politique n'a cessé d'augmenter tout au long des « trente glorieuses » pour culminer dans un consensus face à ce qui s'est imposé comme relevant de l'évidence : l'activité économique relayée par le libre jeu du marché est la seule formule capable de garantir le bonheur tant collectif qu'individuel.

Durant les années quatre-vingt, alors qu'en Occident la dérégulation du marché s'accélère, le communisme se lézarde à l'Est et les Tigres asiatiques entrent en lice. Ces succès indiscutables confortent l'intuition doctrinale ou idéologique selon laquelle le marché transformerait infailliblement les vices privés en vertus publiques. Dans la foulée de l'euphorie, le marché s'est trouvé investi de missions nouvelles, dont certaines relevaient jusque-là du politique, à l'instar du rôle d'architecte du bien commun. En conséquence, les institutions politiques se sont faites de plus en plus petites et se sont muées en « gardien de nuit » qui veille à ce que rien n'entrave le bon fonctionnement du marché. Ce dernier – temple de la raison désincarnée – se charge du « bien commun ». Une telle vision a emporté l'adhésion des opinions publiques dans leur majorité et des experts de tous bords. Toutefois, elle est accueillie non pas en tant que conviction, encore moins en tant qu'idéologie, mais comme fruit de la raison qui s'impose ainsi d'elle-même, validée par le discours et les démonstrations mathématiques des théoriciens de l'économie et de la finance. C'est donc sous les traits d'une véritable gnose que le « tout-à-l'économique » a pris place au cœur des sociétés contemporaines.

La nouvelle gnose rationaliste – avec son anthropologie sous-jacente – s'installe d'autant plus facilement au cœur des sociétés occidentales qu'elles ont fait le ménage des « vieilles croyances », notamment chrétiennes. L'être humain se désincarne pour être vu comme un algorithme individualisé de maximisation de bien-être, mesuré exclusivement par le degré de satisfaction des besoins et des désirs obtenu grâce aux échanges marchands. Ainsi, la gnose économe véhicule dans ses bagages la présomption que la nature humaine a fini par livrer aux maîtres à penser de l'économie ses ultimes secrets – ceux de l'*homo oeconomicus*. Il s'ensuit que les plans de la société idéale – celle où cet homme-là sera comblé – sont à portée de main : elle sera bâtie sur la raison pure, c'est-à-dire la raison économique. À ce titre, le projet sociétal des années euphoriques s'inscrit dans le prolongement du rêve rationaliste, poussé à son comble par Auguste Comte, fondateur de la religion positiviste, à la fin du XIX^e siècle.

Sous l'apparence de la froide rationalité, la gnose économiste a donc été un des puissants moteurs de transformation sociale durant les années euphoriques. C'est ainsi que la transaction de marché entre individus anonymes et atomisés a parfois remplacé le « lien social » traditionnel, dont la relation – par opposition à la transaction – constitue la nature. La course vers le « tout-à-l'économique » est ainsi alimentée, notamment après la chute du mur de Berlin, par la certitude que l'humanité, après des siècles d'errance et d'égarements idéologiques et religieux, a renoué avec la raison. Le soulagement est d'autant plus serein que, dès la fin des années quatre-vingt, le (faux) prophète F. Fukuyama annonce la « fin de l'histoire ».

Au plan international, les « années euphoriques » sont celles de la globalisation économique. Le libre-échange des produits manufacturés, puis l'accès au marché pour les services s'imposent en maîtres mots alors que les cycles successifs de négociations commerciales internationales en étendent systématiquement la portée. Les frontières de plus en plus perméables favorisent la consolidation des entreprises ou groupes transnationaux qui, dès la fin du xx^e siècle, sont devenus les véritables méga-acteurs de l'économie mondiale. Par l'internationalisation de leur production et par l'intensification des échanges dits « intra-industriels », les entreprises transnationales gagnent en taille et en efficacité tout en resserrant les interdépendances entre les économies nationales¹.

C'est dans ce contexte euphorique du marché triomphant, que l'économique se glisse au cœur du social et le financier au cœur de l'économique. Les sociétés occidentales sont sûres de leurs acquis et – progressivement – de leur supériorité systémique par rapport aux démocraties populaires de l'Est en déclin. Elles se projettent donc sans complexes dans le futur, confiantes dans leur maîtrise sur l'avenir. Tout cela est particulièrement propice au renforcement du rôle de la finance moderne :

- Les sociétés occidentales ont oublié les disettes et les incertitudes de la guerre. En dépit des crises pétrolières, elles sont prospères, repues et confortablement installées dans la protection sociale quasi généralisée. Elles peuvent donc s'extraire de l'urgence du quotidien pour faire des projets – tant individuels

1. DEMBINSKI Paul H., « Economic power and social responsibility of very big enterprises: Facts and challenges », *Finance & the Common Good/Bien Commun*, n° 15 ; 2003.

que collectifs – à moyen et long terme et dégager des moyens d'investissement et d'épargne en conséquence. La finance apparaît donc comme un moyen idoine permettant de construire l'avenir matériel à moyen terme.

- Ces sociétés ont confiance dans leur pérennité, dans la stabilité de leurs institutions publiques et dans leur mode d'organisation. Le climat est donc particulièrement favorable à l'expansion des relations et transactions financières, ou pour reprendre l'heureuse expression utilisée ultérieurement pour décrire les activités financières, du « commerce des promesses² ».
- Dans le contexte de liberté et de prospérité matérielle, les solidarités traditionnelles chancellent. Le village, le clan, la famille se métamorphosent, se rétrécissent, voire se disloquent. Laissés à eux-mêmes, les individus construisent leur avenir en prenant appui sur les promesses financières que semblent garantir non seulement les institutions publiques et privées, mais plus profondément encore, la raison et les choix fondamentaux de société.
- Au seuil de l'ère postindustrielle, les économies occidentales se tertiarisent. La manipulation des symboles prend le relais de celle de la matière. La finance n'est qu'une perspective vers le futur, ancrée dans l'intangible.

Quand, le 15 août 1971, Nixon annonce la suspension de la convertibilité-or du dollar, il assène le coup de grâce au dispositif de Bretton Woods et plonge la gouvernance de la finance mondiale dans une confusion dont elle n'est toujours pas sortie trente-cinq ans plus tard. Ce faisant, les autorités américaines parent au risque de voir les réserves d'or être englouties par un déficit externe croissant, causé notamment par l'effort d'armement et la guerre du Vietnam. En tirant ainsi leur épingle du jeu, les États-Unis plient devant les flux financiers internationaux privés dont ils reconnaissent incidemment la puissance. Dorénavant, rien ne pourra plus se faire dans le domaine de la gouvernance économique mondiale sans tenir compte de cette force nouvelle, dont la soudaine explosion n'a pas effleuré l'esprit des architectes de Bretton Woods, même pas à titre de scénario-catastrophe.

Dans un régime de changes fixes, les flux internationaux de capitaux, conjointement avec ceux, plus classiques, des paiements

2. GIRAUD Jean-Noël, *Le commerce des promesses*, Paris, Le Seuil, 2001.

commerciaux, non seulement déterminent le taux de change, mais aussi influencent la masse monétaire et le taux d'intérêt interne du pays. Le basculement quasi instantané des changes fixes aux changes plus ou moins flexibles, qui a suivi la déclaration de non-convertibilité américaine, a émancipé les taux de change de l'emprise exclusive des autorités monétaires – nationales et internationales – et forcé les banques centrales à apprendre à composer avec les marchés financiers internationaux. Il a induit la naissance d'un marché des changes de dimension globale. En conséquence, les devises sont devenues des « actifs financiers » détenus par des non-résidents à des fins spéculatives. Ceci complique sérieusement la conduite de la politique monétaire nationale puisque la monnaie nationale, moyen de paiement ayant cours légal sur un territoire, voit dorénavant son pouvoir d'achat (interne et externe) dépendre en partie de la finance internationale.

Affranchie des contraintes réglementaires et bénéficiant d'un contexte général favorable au marché et aux activités de services, la finance pouvait étendre d'autant plus facilement son emprise qu'elle allait bientôt trouver dans les technologies de l'information et de la communication des relais d'une puissance sans précédent. Le bond de ces technologies durant le dernier quart de siècle a indiscutablement stimulé le basculement des systèmes financiers – tant au niveau national que mondial – vers plus de marché. Ainsi, la finance a profité, d'un côté, de l'essor technique (capacités de communication, de transmission, de stockage et de traitement de l'information) traduit en termes économiques par une vertigineuse baisse des coûts unitaires et, de l'autre côté, de la libéralisation internationale. Tout cela a suscité une formidable vague d'innovation financière qui a résulté dans la mise en place de nouveaux supports de relations financières (nouveaux actifs) et dans la multiplication des transactions relatives. L'innovation a été particulièrement visible au niveau des « produits financiers », paquets standardisés de droits et d'obligations se référant soit à un actif sous-jacent, soit à une transaction. Ainsi ont proliféré les instruments hybrides, évolutifs ou conditionnels comme les swaps, les options, les warrants ou les convertibles, et plus récemment les produits dits « structurés ».

L'accroissement de la place de la finance visible dans les économies modernes résulte d'une part de l'extension parallèle de la variété (notamment la famille des produits dits dérivés) et du nombre des actifs financiers, et d'autre part de l'expansion des possibilités de transactions sur ces mêmes actifs. Selon les estimations de l'Observatoire de la finance, la valeur des transactions financières

s'élevait, en 2000, à dix fois le produit mondial pour passer, cinq ans plus tard, à un facteur de trente. Cette évolution de la partie visible de l'iceberg de la finance est portée et sous-tendue par la partie immergée, faite de facteurs et processus qui ont rendu possible les transformations dans la morphologie et dans le fonctionnement du système financier contemporain. Sans le jeu de ces facteurs cachés, qui œuvrent depuis des décennies au sein de notre civilisation, les transformations visibles n'auraient pas pu se produire.

La doxa financière s'installe dans les esprits

Le développement de la finance a eu pour creuset les sociétés libres, organisées autour du respect des droits de l'homme, de la démocratie et du jeu du marché. Si la finance s'est développée, c'est seulement qu'elle ne heurtait pas de front ces principes fondamentaux, mais aussi qu'elle apportait des réponses – peut-être partielles – à des besoins, attentes ou désirs de nos sociétés. Aussi, la thèse du complot comme celle du démiurge qui, de l'extérieur, s'imposerait à la finance, est-elle, dans ce contexte, irrecevable. Comme toute activité économique dans le contexte du marché, le développement de la finance résulte du jeu entre l'offre de prestations et de services et la demande solvable correspondante. L'interaction étroite entre les possibilités techniques et institutionnelles de l'offre (de services financiers) et la demande issue des besoins, attentes ou désirs a progressivement entraîné leur renforcement mutuel qui se traduit aujourd'hui par un consensus quasi général autour de la place et du rôle de la finance. Cet état de fait s'est progressivement manifesté par des pratiques spécifiques, des institutions et des entreprises *ad hoc*, et, finalement, dans l'influence exercée par la finance – et son corollaire une certaine doxa ou vulgate financière – sur la culture et les valeurs éthiques. C'est donc par capillarité que la financiarisation a progressé, pour devenir aujourd'hui l'un des principes dominants dans l'organisation de nos sociétés.

Les changements systémiques et institutionnels qui ont porté la financiarisation résultent, en dernière analyse, de l'action humaine. Les acteurs de la financiarisation ont agi dans des circonstances concrètes, éclairés par la rationalité limitée du savoir pratique et animés par des logiques d'action qui leur sont propres. Chacun d'entre eux a agi, comme disent les économistes, « à la marge », c'est-à-dire que la dimension systémique des actes a échappé à leurs auteurs, même si ces actes ont conduit systématiquement à l'extension

lente du champ des pratiques propres à la finance. Ce diagnostic du changement progressif permet d'étayer la thèse de l'existence d'une boucle auto-amplificatrice entre les changements au niveau des valeurs et des mentalités et les évolutions plus tangibles, structurelles ou systémiques. En conséquence, si la financiarisation a inscrit son empreinte sur la société contemporaine et ses structures institutionnelles (fonds de pensions, par exemple), c'est parce qu'il y a eu rencontre et fécondation réciproques entre les potentialités techniques et politiques des « années euphoriques » et « l'esprit de la finance » présent au cœur d'une *Weltanschauung* dont il s'agit maintenant de circonscrire les composantes essentielles.

La révolution rationaliste qui a commencé avec les Lumières s'épuise probablement sous nos yeux. Du point de vue philosophique, la révolution rationaliste a destitué Dieu pour le remplacer par l'homme – individu ou société – et elle en a fait le maître ultime de son destin, aussi bien au sens métaphysique, social, que technique. La quête de la « nature humaine » a abouti pour les libéraux à faire de l'utilitarisme individuel pacifié par le marché libre la référence morale et politique suprême, alors que pour les socialistes, la référence était à chercher dans les besoins de la société tels qu'identifiés par des guides éclairés. Ces deux options philosophiques se sont affrontées – parfois de manière sanglante – durant tout le xx^e siècle. En dépit de différences politiques irréductibles, ces deux idéologies partagent au moins un postulat commun : l'homme (pour les uns individu, pour les autres société) est capable de choisir de manière rationnelle ses objectifs, et de manière efficace les moyens pour y parvenir. Ainsi, selon cette analyse, le souci d'efficacité apparaît comme le pendant pratique – c'est-à-dire technique, économique et financier – du rationalisme philosophique.

Le souci d'efficacité s'est incarné d'autant plus facilement dans un véritable « ethos de l'efficacité » qu'il a trouvé dans l'esprit de la bourgeoisie naissante un support adapté. L'analyse perspicace de Werner Sombart oppose l'esprit bourgeois – axé sur l'efficacité économique et sur l'équilibre des comptes (contrainte budgétaire, diront plus tard les économistes) – à l'esprit aristocratique qui tire son fondement des obligations imposées par le rang, étant sous-entendu que l'intendance suivra³. C'est dans ce contexte que s'impose

3. SOMBART, WERNER, LE BOURGOIS, *Contribution à l'histoire morale et intellectuelle de l'homme économique moderne*, Paris, Payot, 1966.

la notion d'intérêt, rationnel et mesurable, par opposition aux désirs ou passions, démesurés et indomptables par définition⁴. L'ethos de l'efficacité se trouve aux fondements de la science économique, telle que définie par Robbins (« l'étude des moyens de satisfaire le plus de besoins avec des ressources limitées⁵ »). Aussi, « la prudence réfléchie, la circonspection calculatrice, la pondération raisonnable, l'esprit d'ordre et d'économie (au sens de la non-dépense) » sont-ils, selon Sombart, indissociablement liés à l'esprit bourgeois qui se répand dans le sillage de l'urbanisation et de la révolution industrielle. Parallèlement à la sphère économique qui, en même temps, s'émancipe du politique et du religieux, l'ethos de l'efficacité s'exprime également dans le domaine de la technique. En effet, même si efficacité technique et économique ne convergent pas nécessairement, elles se fondent toutes les deux sur une appréhension chiffrée et prévisible du réel. Pour l'efficacité économique, la comptabilité devient la grille de lecture incontournable, alors que le développement des métiers d'ingénieur donne à l'efficacité technique ses moyens d'expression et lui permet de construire la confiance sociale⁶.

La notion d'efficacité économique, à la différence de l'efficacité technique qui est objective, n'opère que par rapport à un sujet – qu'il soit individu, entreprise ou société – cherchant à maximiser le résultat (gain ou perte). L'efficacité économique s'accommode donc parfaitement de l'apparition progressive du « capital » en tant qu'acteur autonome de la vie économique, séparé de ses propriétaires éventuels. Avec la naissance, donc la reconnaissance de l'existence du « capital », l'efficacité économique trouve un point de référence objectif. En effet, la notion de capital n'allait pas de soi dans un environnement où la richesse matérielle était rattachée au statut social avant de l'être à la personne du propriétaire. Elle était héréditaire et en même temps tributaire des aléas liés au pouvoir du prince, voire à la puissance de l'ennemi. Max Weber, dans son *Histoire économique*, analyse admirablement l'apparition du « compte de capital » qui marque l'autonomisation du capital en tant que facteur de production,

4. HIRSCHMAN Albert O., *The Passions and the Interests – Political Arguments for Capitalism before its Triumph*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1977.

5. ROBBINS Lionel, *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*, London, Macmillan, 1932.

6. PORTER Theodore, *Trust in Numbers: The Pursuit of Objectivity in Science and Public Life*, 1995.

mais aussi en tant que sujet (incarné par la construction juridique de la « personne morale ») de l'activité économique⁷.

Qu'est-ce que le capitalisme sinon la conjonction de l'ethos de l'efficacité avec le capital, facteur de production autonome, devenu sujet du calcul? Pour que cette conjonction s'impose et devienne le principe organisateur d'un système social, le « système capitaliste », il aura fallu que la rémunération du capital – c'est-à-dire l'application de l'ethos de l'efficacité au capital – trouve une justification morale, et qu'elle motive l'action. Ces deux conditions ont progressivement été satisfaites au cours des trois siècles qui séparent Calvin et la Réforme protestante – ayant explicitement justifié la rémunération du capital investi – de la consolidation sociologique de la bourgeoisie pendant la révolution industrielle. Le fait que Sombart et Weber se soient opposés sur le sens de la causalité n'enlève rien à la complémentarité évidente des deux évolutions. Dans le développement du capitalisme, Sombart distingue deux étapes : celle de l'autonomisation partielle du capital où les possibilités de jouissance personnelle fixaient les limites de la rémunération recherchée (capitalisme naissant), et celle de la maximisation de la rémunération du capital, recherchée en tant que telle, en dehors de toute référence externe (capitalisme mature). Avec le capitalisme mature, la finalité de l'activité économique bascule : elle cesse d'être extérieure à celle-ci, c'est-à-dire reflétée par le profit exprimé en termes absolus et mesurée à l'aune de la satisfaction des besoins du propriétaire. Elle devient elle-même le propre de l'activité économique et s'exprime dorénavant en termes du « rendement » de la somme immobilisée, c'est-à-dire sous forme du rapport arithmétique entre le flux du profit et la valeur du capital immobilisé. Avec ce glissement, l'ethos de l'efficacité perd tout ancrage réel, ce qui ouvre la perspective d'une progression techniquement infinie. Le développement de la finance est une des expressions de cette tendance, la finance cherchant à assurer au capital le maximum d'efficacité économique et donc de rémunération dans un horizon illimité.

Dans la société contemporaine, l'ethos de l'efficacité est profondément inscrit dans le discours des écoles d'ingénieur, de management et de gestion. L'analyse et la technique financières enseignées dans chacune de ces enceintes incorporent, de manière

7. WEBER Max, *Histoire économique – Esquisse d'une histoire universelle de l'économie et de la société*, Paris, Gallimard, 1991.

plus ou moins explicite, les variantes de l'ethos de l'efficacité. Ce dernier est également présent dans le politique où les décisions sont guidées en grande partie par des expertises dont l'efficacité constitue une clé de lecture se situant au-dessus des divisions partisans.

Le fait que le capital ait été constitué en une donnée « objective » habilitée à être rémunéré a changé l'importance des richesses mobilières: d'une capacité de jouissance liée au rang social, la richesse mobilière est devenue source de rendement, voire de rentes. Ainsi, le capitalisme – en tant que système social – offre aux détenteurs du capital financier une nouvelle perspective, celle de vivre des rentes du capital objet de rémunération, et non des revenus liés au travail ou à la propriété immobilière, notamment celle des entreprises. Progressivement, le rentier libéré de toute allégeance devient le modèle des masses laborieuses, la perspective future qui enchante leur quotidien et offre une perspective de sortie, au moins à l'âge de la retraite. Même si le statut effectif de rentier est le fait d'une minorité, il nourrit l'imaginaire et sous-tend les promesses des programmes de retraite par capitalisation.

La perception du monde socio-économique au travers des notions telles que le capital et son « droit » à la rémunération met en lumière la manière dont la finance pénètre et pétrit progressivement les mentalités. La « financiarisation des mentalités » n'est donc pas un processus anodin. Qu'il s'agisse du « capital-santé », du « capital humain », du « capital de compétence », du « capital intellectuel » ou du « capital social », l'image sous-jacente est partout la même: celle d'un stock autonome de richesses qu'il faut préserver, développer et renouveler et qui, en dernière analyse, a pour fonction de dégager un flux de « rémunération ». Ce stock de capital a acquis un droit – aujourd'hui généralement admis – à être préservé, entretenu, voire augmenté par de nouveaux apports. Dans cette perspective, le travail devient un moyen de faire fructifier le capital et d'en assurer la rentabilité. Par ailleurs, la course à la constitution du capital en tant qu'actif porteur de rentabilité augmente l'individualisation et donc la démutualisation des avoirs. Ainsi, dans l'économie moderne, la multiplication de nouvelles formes de capital est accompagnée par l'apparition parallèle d'actifs financiers correspondants qui sont autant d'« objets » porteurs de risque et de rendement pour leurs détenteurs.

L'émancipation du capital en tant que sujet de droits et de devoirs, a ouvert la porte à la création, à partir du magma de la matière (tangibles et non tangibles), d'un nombre infini d'objets

économiques – infiniment sécables. Ces « objets » tirent leur existence du seul fait qu'ils sont enracinés dans l'espace idéal des droits, devoirs ou conventions. Ils existent donc comme par dérivation de la réalité qui leur sert de creuset. L'analyse que fait A. Koyré de l'impact de la révolution newtonienne sur la philosophie est éclairante. La mathématisation du monde impulsée par Newton a entraîné la dissolution de la « totalité » en atomes. Cette même révolution, étendue au champ de l'économie, a permis l'apparition de l'actif financier, molécule protéiforme composée d'atomes de la réalité, rendue compacte par le droit des contrats et celui de la propriété. De même que la mathématisation du réel a fourni les outils à l'analyse, et donc à la mise en œuvre progressive de l'efficacité technique, de même la mathématisation – grâce à l'appareil financier – de la réalité économique, a fourni les instruments à la mise en œuvre de l'efficacité financière. Dans les deux cas, la révolution newtonienne a donné naissance à des espaces spécialisés dans lesquels les opérations mentales ont lieu, avant d'être transposées à la réalité avec toutes leurs imperfections. C'est ce que Koyré appelle « la division de notre monde en deux⁸ ».

L'apparition de l'espace mental autonome, propre à la finance, a été très progressive. Les années 1950 et 1960 sont cruciales à cet égard. En effet, c'est avec les travaux de H. Markowitz (prix Nobel en 1990) que s'imposent les deux dimensions qui vont dorénavant structurer l'espace mental de la finance : la dimension du risque et celle du rendement. À l'aide de ces deux dimensions, tout actif financier – donc toute parcelle de réalité transposée dans l'espace de la finance – peut être décrit et paramétré. Grâce à cette percée intellectuelle,

8. « Pourtant, il y a quelque chose dont Newton doit être tenu responsable – ou, pour mieux dire, pas seulement Newton mais la science moderne en général : c'est la division de notre monde en deux... Elle le fit en substituant à notre monde de qualités et de perceptions sensibles, monde dans lequel nous vivons, aimons et mourons, un autre monde : le monde de la quantité, de la géométrie réifiée, monde dans lequel, bien qu'il y ait de la place pour toute chose, il n'y en a pas pour l'homme. Ainsi le monde de la science – le monde réel – s'éloigna et se sépara entièrement du monde de la vie que la science a été incapable d'expliquer – même par une explication dissolvante qui en ferait une apparence "subjective". En vérité ces deux mondes sont tous les jours – et de plus en plus – unis par la *praxis*. Mais pour les *theoriae* ils sont séparés par un abîme. Deux mondes : ce qui veut dire deux vérités. Ou pas de vérité du tout. C'est en cela que consiste la tragédie de l'esprit moderne qui "résolut l'énigme de l'Univers", mais seulement pour la remplacer par une autre énigme : l'énigme de lui-même. » KOYRÉ Alexandre, « Sens et portée de la synthèse newtonienne », in *Études newtoniennes*, Paris, Gallimard, 1968, p. 27-43, cf. p. 43.

l'espace de la finance devient autosuffisant. L'opérateur n'aura plus qu'à manipuler les divers éléments, ou « molécules » de la réalité par ses achats et ventes d'actifs financiers pour piloter au quotidien son « exposition », c'est-à-dire son avenir en termes de risques, de rendement et de ses rentes futures. Il pourra aussi introduire de nouveaux objets financiers en constituant en actifs des fragments de la réalité restés jusque-là sans correspondants dans l'espace de la finance.

Le fait de ramener la complexité du monde au risque et au rendement, c'est-à-dire aux deux dimensions qui caractérisent l'espace financier, simplifie les comparaisons. En effet, évoluant dans cet espace, et grâce au marché, chaque opérateur peut assembler le « portefeuille » qui lui convient, panier de molécules de capital dont chacune a son propre niveau de risque et son espérance de rendement. À l'instar du monde physique, rationalisé par Newton, le monde de la finance est né grâce à la mathématisation des fragments de la réalité transformés en unités de capital et ensuite en actifs financiers transférables sur un marché. L'affirmation de l'espace autonome de la finance est liée à l'extension du rôle du marché financier qui permet la transaction, sans laquelle la finance n'aurait jamais pu devenir une activité dynamique et, partiellement du moins, autonome par rapport à l'activité économique dite « réelle ».

À peine l'espace de la finance émerge-t-il qu'il est investi, non seulement par les opérateurs, mais aussi par les « scientifiques », c'est-à-dire par ceux qui cherchaient à expliciter les lois et leur rationalité sous-jacente. La « science » de la finance moderne est née au début des années cinquante. À la différence de la finance d'entreprise (*corporate finance*), sa sœur aînée, la finance dite moderne ou « de marché » met le marché financier, lieu de transaction sur actifs, au centre de ses préoccupations. Elle cherche à le modéliser, non seulement pour mieux en comprendre le fonctionnement, mais aussi – et peut-être surtout – pour donner aux acteurs les moyens d'agir plus efficacement. Le fait que l'espace de la finance se soit prêté aisément à la mathématisation perçue comme gage d'objectivité et de sérieux a permis de conférer au savoir pratique correspondant les lettres de noblesse attestant de son caractère scientifique. Si la raison d'être de la science économique est – selon la définition largement admise aujourd'hui – la quête de la plus haute satisfaction avec des ressources limitées, celle de la finance pourrait être définie comme la recherche d'un rendement maximal avec un niveau de risque donné. Drapée dans l'aura scientifique, la finance est même devenue durant les années quatre-vingt-dix une science de pointe (*rocket*

science) qui, vers la fin de la décennie, s'est crue autorisée à assumer une dimension normative recommandant des comportements qui promettaient de propulser l'humanité vers des niveaux de félicité jamais atteints auparavant⁹.

La dimension financière complète le calcul économique classique, lequel voit le capital comme un facteur de production susceptible de dégager un rendement s'il est bien utilisé. La finance, quant à elle, ouvre l'horizon du risque, de la réalisation partielle du projet, voire de sa non-réalisation, ou même de l'anéantissement du capital à cause d'un événement imprévisible. Si le calcul économique alimente et rationalise le comportement d'entrepreneur, de celui qui fait que les choses arrivent (*makes things happen*), le calcul financier alimente un comportement passif de spéculateur ou de rentier qui jongle avec les positions à l'intérieur de l'espace financier sans jamais le quitter. L'activité financière moderne nécessite et implique à la fois la promotion de compétences – mais aussi d'une vision du monde – capables d'agir dans un espace mathématisé et donc virtuel, coupé – mais seulement en apparence – du réel sensible. En effet, la *praxis* financière, à l'instar de la navette du tisserand, lie par son va-et-vient, les deux mondes, le sensible et le virtuel.

Durant les années euphoriques, les économies occidentales ont connu une très nette tertiarisation. La structuration progressive de l'espace propre à la manipulation des symboles financiers doit être vue comme un aspect particulier de cette évolution plus générale consistant dans la mise au point d'instruments idéels dotés d'emprise sur le monde sensible. L'activité et les professions financières sont le lieu par excellence de l'application de l'ethos de l'efficacité, d'autant plus dynamique qu'il est déculpabilisé, validé et justifié par le caractère « scientifique » du paradigme dans lequel il s'enracine. Ceci donne naissance à une logique d'action que certains n'hésitent pas à attribuer à l'*homo financierius*.

Entre angoisse de l'avenir et séduction de la prise en charge

La maîtrise du risque est au cœur de la promesse de la finance moderne. En effet, la finance repose sur trois hypothèses complémentaires : premièrement, le risque peut être quantifié ; ensuite, il peut être maîtrisé par une diversification adéquate d'actifs dans un

9. RAINELLI-LE MONTAGNER Hélène, *Nature et fonctions de la théorie financière*, Paris, PUF, 2003.

seul portefeuille; finalement, en cas de survenance d'un événement néfaste, une compensation monétaire est possible. Il s'agit de trois hypothèses fortes.

La quantification du risque n'est techniquement réalisable que dans les situations où tous les « états futurs » sont inventoriés et où des probabilités objectives leur sont assignées. Au-delà de ce monde probabilisable s'étend l'incertitude, synonyme d'inconnue qui reste en dehors de la portée de la gestion financière du risque. Quant aux limites de la diversification du risque, elles sont inscrites dans l'univers des actifs financiers disponibles sur le marché. Ainsi, il y a des risques qui concernent tous ou, du moins, la majorité des titres, de ce fait ces risques sont non diversifiables ou systemiques. Tout détenteur d'actifs financiers y est exposé qu'il le veuille ou non. Ainsi, quoi qu'en dise le discours rassurant des professions financières, face à l'inconnue et à l'incertitude, la finance moderne n'apporte pas de solution radicalement nouvelle et laisse l'homme aussi désarmé par rapport à l'avenir qu'il l'a toujours été.

Pour ce qui est de l'hypothèse d'une compensation des événements néfastes, elle n'est vérifiée qu'en théorie puisqu'elle repose sur le postulat de l'équivalence comptable entre la « chose » exposée aux risques et la compensation monétaire. Or, les attentats du 11 septembre 2001 ont montré de manière saisissante à quel point les pertes humaines et les dédommagements sont incomparables. La portée de l'idée de compensation se limite donc aux pertes de valeur – capital financier – exprimée à l'aide de chiffres inscrits dans un espace virtuel. Il en va autrement quand ces chiffres ont une correspondance clairement assignée, une maison donnée, une usine, une école, une personne. L'équivalence dans l'espace de la finance n'est qu'une égalité arithmétique; elle est porteuse d'illusion puisqu'elle gomme le réel.

La diffusion au travers de couches de plus en plus larges de la société de l'illusion selon laquelle les techniques financières offrent une couverture du risque effective et de longue haleine a contribué à infléchir les mentalités en la matière. L'attitude traditionnelle, proactive où l'inconnue et l'incertitude doivent être prises en charge par chacun, au mieux de ses compétences et de sa responsabilité, a cédé la place à une attitude plus passive et déresponsabilisante, où il s'agit uniquement de choisir l'instrument de couverture approprié et de faire comme si le risque n'existait pas. La possibilité de couvrir le risque par un jeu d'assurances et d'équivalents matériels a eu, selon toute vraisemblance, trois effets: la déresponsabilisation de certains acteurs qui ont renoncé à limiter le risque par leur comportement

puisqu'ils le savaient couvert par ailleurs ; l'apparition de l'illusion qu'une société du « risque zéro » pouvait exister, et l'individualisation des trajectoires par la mise en place de montages financiers *ad hoc* de couverture de risque. Sous cette triple poussée, les attitudes traditionnelles face à l'inconnue du lendemain – le comportement circonspects, la prudence et les solidarités informelles ont progressivement perdu du terrain.

Le développement et l'innovation financières ont progressé, durant les dernières décennies, selon deux tendances parallèles. D'un côté la modélisation de nouveaux risques et, de l'autre, la mise en place d'instruments de couverture ou de diversification appropriés. Un tel jeu qui conjugue l'offre et la demande est très intéressant pour les fournisseurs de couverture ; cela d'autant plus quand l'angoisse de l'avenir est alimentée par la frilosité de sociétés repues et vieillissantes. Les moyens de couverture envisagés sont autant de stratégies – donc d'offres de services professionnels – reposant sur une remise à jour continue des positions. En effet, l'appréciation du risque évolue à chaque battement de cœur donc, pour rester efficace, la couverture doit être adaptée en temps réel. En conséquence, les fournisseurs des produits de couverture, périssables par définition, ont affaire à une demande qui ne sera jamais saturée. Aussi, avec une pointe de malice, pourrait-on dire que le « risque », ou plutôt la couverture du risque, a été l'un des grands succès de marketing des dernières décennies. Il en a été ainsi, parce qu'un changement correspondant de mentalité et de valeurs s'était produit. Il ne s'agit pas d'une simple évolution des goûts, mais d'un changement anthropologique fondamental puisqu'il touche l'attitude de l'homme face à l'avenir et aussi face à son prochain.

Dans un essai récent, Christian Arnsperger pose un diagnostic clair : « La rationalité économique ne semble pas nous aider beaucoup dans la recherche du sens de nos existences, sauf si nous identifions précisément ce sens à la réussite économique et aux tensions qu'elle engendre... [L]es actes que nous posons au nom de la rationalité économique masquent-ils en réalité nos angoisses devant nos finitudes existentielles... Les grands obstacles qui nous empêchent aujourd'hui de “guérir” notre monde social ne sont pas des obstacles techniques. Ils sont d'ordre existentiel, liés à la difficulté à accepter notre finitude¹⁰. » L'auteur décline l'angoisse liée à la « finitude » en

10. ARNSPERGER Christian, *Critique de l'existence capitaliste : pour une éthique existentielle de l'économie*, Paris, Cerf, 2006, p. 12.

deux dimensions : l'angoisse liée à la finitude temporelle, inhérente à la mortalité humaine, et l'angoisse relative aux limites qu'impose autrui. Ce diagnostic ouvre la voie vers le cœur du rapport entre la vision anthropologique et les promesses de la finance.

La finance moderne, enracinée dans l'ethos de l'efficacité relayé par le mécanisme du marché, prend en charge, à sa manière, chacune des deux angoisses mentionnées plus haut. Pour ce faire, elle recourt à la séduction et propose des solutions techniques qui suppriment les sources de l'angoisse. Ainsi, la finance offre les clés de l'éternité en instituant le « capital » en tant qu'objet virtuel, atemporel et gratifié d'un droit en apparence imprescriptible à la rémunération. L'« utopie actuarielle » est porteuse de promesses, à l'instar des « rentes perpétuelles ». De plus, le marché conjointement avec le potentiel de la finance, débride une fois pour toutes les aspirations en matière de rémunération à la fois du point de vue moral – les « vices privés », telle la cupidité, se voient transformés en « vertus publiques » – et du point de vue technique car, dans une perspective de croissance infinie, aucune limitation ne fait sens. Le caractère éminemment rationnel et la qualité à proprement parler esthétique de la modélisation financière renforcent encore sa puissance de séduction.

Si la finance moderne propose l'éternité et l'infini à la fois, il s'agit d'éternité et d'infini virtuels, c'est-à-dire inaccessibles à l'être humain autrement que par la spéculation intellectuelle. En d'autres termes, la finance débridée répond à l'angoisse existentielle en proposant un miroir aux alouettes qui détourne certes l'attention, mais qui en définitive laisse l'homme plus seul qu'auparavant face ses angoisses. Si la puissance de la séduction financière s'exerce avec la force que nous lui connaissons aujourd'hui, si elle pénètre toutes les dimensions de la vie privée et sociale, c'est parce que le monde contemporain est particulièrement désarmé face à l'angoisse existentielle. Cela ne fait que renforcer, en retour, les mécanismes de déni dont participe pleinement la finance débridée avec sa panoplie de promesses. En effet, elle noie la question des finalités et de la finitude dans le luxe des moyens matériels et intellectuels mobilisés.

À l'angoisse existentielle, l'anthropologie chrétienne propose une réponse diamétralement différente du projet surhumain, à certains égards nietzschéen, de la financiarisation : l'homme, tout homme, est non seulement appelé à l'immortalité mais de plus il reçoit les moyens de sa propre rédemption, notamment par la charité envers autrui. Si l'angoisse existentielle n'est pas en soi nouvelle pour le chrétien, c'est avec l'âge moderne qu'il découvre la manière dont

elle se décline à l'aune de la puissance séductrice de la finance. Aussi, est-il peut-être utile de mettre l'inquiétude contemporaine en perspective de celle qui traverse tous les âges et que Jean-Robert Armogathe résume de manière saisissante : « Toute l'inquiétude chrétienne (on pourrait dire : l'inquiétude occidentale) est en germe dans cette figure tragique et terrible qui met le croyant en doute au cœur même de sa foi dans le Christ Messie ressuscité. L'Antéchrist est à l'œuvre au cœur du monde, il trame ses machinations pour conquérir et détruire... Les structures mortifères de notre monde sont au cœur du noir mystère de l'Antéchrist et, à défaut de le faire connaître, permettent sans doute de repérer la part d'ombre dans la vie de chacun d'entre nous¹¹. » La mise en garde chrétienne n'a pas besoin de subterfuges, elle va à l'essentiel de la nature humaine. La finance dans cette perspective reste une technique, un moyen, mais n'interfère en aucun cas avec le choix des finalités qui doit être fait à la lumière de la révélation, métaphysique par définition.

L'enseignement social chrétien a toujours servi d'interface entre, d'un côté, les exigences chrétiennes intangibles et, de l'autre côté, un contexte historique et social donné. Il est urgent de relire ce corpus de doctrine à la lumière des défis anthropologiques dont la séduction financière est porteuse. En effet, si la parcimonie de la parole d'Église en matière de finance moderne à proprement parler est avérée, il en va autrement des éléments qui lui sont constitutifs : le capital et sa rémunération, le rapport au temps et à la sécurité, le rapport à l'argent et à la richesse, le réel et le virtuel, etc., sont des questions qui ont été traitées au long des siècles en rapport aux interpellations des différents contextes historiques. Il s'agit aujourd'hui de reprendre ces réflexions, de les enrichir en cas de besoin afin d'articuler une réponse, fondée dans l'anthropologie chrétienne, aux promesses faussement sécurisantes véhiculées par la financiarisation.

Comment ramener la finance au rôle de servante du bien commun¹²? Comment éviter la double catastrophe – financière et anthropologique – dont la financiarisation porte les germes? Une fois posée la distinction entre les moyens et les fins, la question n'est pas de savoir comment parvenir à un monde sans finance, mais plutôt comment contenir les velléités financières en les soumettant

11 ARMOGATHE Jean-Robert, *L'Antéchrist à l'âge classique*, Paris, Mille et Une Nuits, 2005.

12. DEMBINSKI Paul H., *Finance servante ou finance trompeuse : un choix de société*, Paris, Desclée de Brouwer, 2007.

aux besoins effectifs de l'homme et de la société. La finance en tant que mode de transformation de l'épargne en investissement, en tant que moyen intertemporel de transfert de ressources est indispensable, mais elle doit rester cantonnée à ce rôle d'instrument au service d'autres finalités. Bien qu'il n'y ait pas de remède miracle, l'attention devrait porter dorénavant moins sur les aspects techniques que sur le contenu anthropologique dont la financiarisation n'est qu'un des vecteurs. Quant aux acteurs de bonne volonté, fournisseurs aussi bien qu'utilisateurs de services financiers, ils devraient être plus sensibles aux finalités de manière à mieux tenir compte dans leurs actes des exigences du bien commun. Cette exigence s'impose d'autant plus fortement aux régulateurs qu'ils sont chargés de poser un cadre aux activités financières et sont, de ce fait, avec les politiques, plus directement responsables de l'architecture du bien commun.

Homo possidens : droits et devoirs de Gaudium et Spes à Centesimus Annus

Jean-Yves NAUDET

Le droit de propriété dans la doctrine sociale de l'Église

La question du droit de propriété privée, liée à celle de destination universelle des biens, se trouve au cœur de toute la doctrine sociale de l'Église et elle est également au centre des interrogations anthropologiques, car c'est l'homme qui est propriétaire. Dès 1891, dans *Rerum Novarum*, Léon XIII posait au début de son encyclique sociale, une question préalable, avant même d'examiner la condition des ouvriers. Cette question préalable était : « la Proposition socialiste de supprimer la propriété privée, ses conséquences funestes. » Léon XIII rappelait en particulier que « la propriété privée et personnelle est pour l'homme de droit naturel » (parag. 5) et « qu'il faut reconnaître à l'homme non seulement la faculté générale d'user des choses extérieures à la façon de tous les animaux, mais en plus le droit stable et perpétuel de les posséder, tant celles qui se consomment par l'usage, que celles qui demeurent après nous avoir servi ». Droit naturel, droit personnel : on est au cœur de l'anthropologie.

Plus généralement, Léon XIII expliquait, dans le parag. 12, les funestes conséquences de la théorie socialiste de la propriété collective : « En dehors de l'injustice de leur système, on en voit facilement toutes les funestes conséquences, la perturbation dans tous les rangs de la société, une odieuse et insupportable servitude pour tous les citoyens, la porte ouverte à toutes les jalousies, à tous les mécontentements, à toutes les discordes ; le talent et l'habileté privés de leur stimulant et, comme conséquence nécessaire, les richesses taries dans leur source. Enfin, à la place de cette égalité tant rêvée, l'égalité dans le dénuement, dans l'indigence et la misère. » La conclusion de Léon XIII est « qu'il reste donc bien établi que le premier fondement à poser par tous ceux qui veulent sincèrement le bien du peuple, c'est l'inviolabilité de la propriété privée. »

Bien entendu, cette défense de la propriété privée, comme c'était déjà le cas chez Thomas d'Aquin, s'accompagne de la nécessité d'admettre le fait que Dieu a donné la terre en commun à tous les hommes et donc de ce que l'on appelle la destination universelle des biens. Toute la difficulté est de concilier, et non pas d'opposer, propriété privée et destination universelle des biens. Tous les textes des encycliques sociales du xx^e siècle se sont situés dans cette ligne fondatrice de *Rerum Novarum*. Il n'est donc guère surprenant que le concile Vatican II, dans sa constitution sur l'Église dans le monde de ce temps, *Gaudium et Spes*, de 1965, se situe exactement dans la même ligne. De ce point de vue, on peut considérer qu'il n'y a pas la moindre rupture entre Léon XIII, Pie XI, Pie XII, Jean XXIII, et, d'autre part, le concile Vatican II.

En dehors de quelques éléments particuliers, liés à l'évolution économique, notamment des entreprises, il n'y a pas d'élément fondamentalement nouveau dans le texte de *Gaudium et Spes* sur cette question de la propriété. On peut se demander si vingt-six ans plus tard, en 1991, quand Jean-Paul II publiera *Centesimus Annus*, il en va de même. Il est clair que si l'on s'en tient aux grandes lignes, (droit de propriété privée, destination universelle des biens), la pensée de Jean-Paul II est totalement dans la ligne du concile Vatican II. On peut cependant soutenir, me semble-t-il, que le pape Jean-Paul II a approfondi cette pensée et fait progresser la doctrine sociale de l'Église dans sa conception de la propriété, en approfondissant les liens entre l'homme et la propriété, en approfondissant la dimension anthropologique.

Voyons successivement la propriété dans le texte de *Gaudium et Spes* et ensuite la propriété dans *Centesimus Annus*.

La propriété privée dans Gaudium et Spes

Dans la constitution pastorale *Gaudium et Spes*, les questions économiques sont abordées dans la deuxième partie, intitulée : « De quelques problèmes plus urgents », alors que la première partie fonde notamment la dignité de la personne humaine, donc l'anthropologie, la communauté humaine et l'activité humaine dans l'univers. Dans cette deuxième partie, un chapitre entier, le chapitre 3, est consacré à la vie économique-sociale. C'est que l'on trouve notamment ce qui concerne la propriété, aux paragraphes 63 à 72, aux côtés des autres questions économiques.

On remarquera tout d'abord que le Concile part tout naturellement, et c'est le premier élément de ce chapitre sur la vie

économico-sociale (parag. 63), de l'anthropologie et en particulier de la dignité de la personne humaine: « Dans la vie économique-sociale aussi, il faut honorer et promouvoir la dignité de la personne humaine, sa vocation intégrale et le bien de la société. C'est l'homme, en effet, qui est l'auteur, le centre et le but de toute vie économique-sociale. » On remarquera que le Concile fait probablement progresser la doctrine sociale de l'Église en inscrivant la vie économique dans une conception dynamique qui est celle du développement. Parag. 64: « Pour répondre aux aspirations plus vastes du genre humain, on s'efforce à bon droit d'élever le niveau de la production agricole et industrielle, ainsi que le volume des services offerts, c'est pourquoi il faut encourager le progrès technique, l'esprit d'innovation, la création et l'extension d'entreprises, l'adaptation des méthodes, les efforts soutenus de ceux qui participent à la production. En un mot, tout ce qui peut contribuer à cet essor. » Cela signifie que, contrairement à une thèse souvent répandue, l'Église ne se situe pas dans une logique de jeu économique à somme nulle, sans création de richesses, mais encourage la création de richesses nouvelles pour répondre notamment aux besoins des plus démunis. Bien entendu, elle ajoute aussitôt que l'activité économique doit se dérouler dans les limites de l'ordre moral afin de répondre aux desseins de Dieu sur l'homme.

La conception de l'entreprise, et on se rapproche de la propriété, est également tout à fait classique dans la pensée de l'Église, parag. 68: « Dans les entreprises économiques, ce sont des personnes qui sont associées entre elles, c'est-à-dire des êtres libres et autonomes créés à l'image de Dieu. Aussi, en prenant en considération les fonctions des uns et des autres, propriétaires, employeurs, cadres, ouvriers, et en sauvegardant la nécessaire unité de direction, il faut promouvoir, selon des modalités à déterminer au mieux, la participation active de tous à la gestion des entreprises. » Tout y est, à la fois les nécessités économiques, comme celle de l'unité de direction, et, en même temps, les nécessités humaines de la participation de chacun à la gestion des entreprises. C'est une nécessité morale, les économistes montreront peu à peu que c'est aussi une nécessité économique. L'homme est ainsi placé au cœur de l'entreprise.

La question de la destination universelle des biens et de la propriété est abordée en détail dans les parag. 69 et 71. Le parag. 69 rappelle ce principe premier, qui est le fait que les biens de la terre sont destinés à tous les hommes: « Dieu a destiné la terre et tout ce qu'elle contient à l'usage de tous les hommes et tous les peuples en sorte que les biens de la création doivent équitablement affluer entre

les mains de tous, selon la règle de la justice, inséparable de la charité. Quelles que soient les formes de la propriété, adaptées aux légitimes institutions des peuples, selon des circonstances diverses et changeantes, on doit toujours tenir compte de cette destination universelle des biens. C'est pourquoi l'homme dans l'usage qui en est fait, ne doit jamais tenir les choses qu'il possède légitimement comme n'appartenant qu'à lui, mais les regarder aussi comme communes en ce sens qu'elles puissent profiter non seulement à lui, mais aussi aux autres. » Le Concile rappelle même, dans ce paragraphe, la position traditionnelle de Saint Thomas dans les cas d'extrême nécessité: « Quant à celui qui se trouve dans l'extrême nécessité, il a le droit de se procurer l'indispensable à partir des richesses d'autrui. » C'est toujours l'homme et sa dignité qui priment.

Mais cette position en faveur de la destination universelle des biens ne vient pas contredire la position traditionnelle de l'Église en faveur de la propriété privée. C'est l'objet de tout le paragraphe 71, intitulé: « Accès à la propriété et au pouvoir privé sur les biens, le problème de Latifundia. » Premier élément, le Concile rappelle: « La propriété et les autres formes de pouvoirs privés sur les biens extérieurs contribuent à l'expression de la personne (toujours l'anthropologie et la mise en valeur de « l'homo possidens ») et lui donnent l'occasion d'exercer sa responsabilité dans la société et l'économie. Il est donc très important de favoriser l'accession des individus et des groupes à un certain pouvoir sur les biens extérieurs. » Le Concile fait référence à tous les grands textes classiques de la doctrine sociale: *Rerum Novarum*, *Quadragesimo Anno*, les radio-messages de Pie XI, ou encore *Mater et magistra*, pour affirmer: « La propriété privée, ou un certain pouvoir sur les biens extérieurs assurent à chacun une zone indispensable d'autonomie personnelle et familiale. Il faut les regarder comme un prolongement de la liberté humaine » (encore l'anthropologie, puisque la propriété prolonge la liberté humaine). « Enfin, en stimulant l'exercice de la responsabilité, ils constituent l'une des conditions des libertés civiles. » Bien entendu, cela s'applique à la propriété des biens matériels comme des biens immatériels.

Le Concile apporte cependant trois inflexions à cette prise de position claire en faveur de la propriété privée des moyens de production. Le premier inflexionnement, parag. 71.4, concerne les nationalisations: « La légitimité de la propriété privée ne fait toutefois pas obstacle à celle de divers modes de propriété publique, à condition que le transfert des biens au domaine public soit effectué

par la seule autorité compétente, selon les exigences du bien commun, dans les limites de celui-ci et au prix d'une indemnisation équitable. » Autrement dit, la nationalisation peut être exceptionnellement acceptée dans des conditions très précises.

Deuxième infléchissement, tout à fait traditionnel celui-là, c'est le rappel, parag. 71.5, du fait que: « De par sa nature même, la propriété privée a aussi un caractère social, fondé dans la loi de commune destination des biens. » Nous ne sommes pas dans une conception individualiste: cela découle de la conception de l'homme en tant que personne.

Enfin, et c'est sans doute l'élément le plus nouveau, dans le parag. 71.6, le texte de *Gaudium et Spes* vise le problème des Latifundia, c'est-à-dire de ces grandes propriétés qui ne sont pas suffisamment cultivées ou même qui sont mises en réserve à des fins de spéculation, alors que la majorité de la population est dépourvue de terre et que l'accroissement de la production agricole présente un caractère d'urgence. Lorsque des salariés sont employés dans de telles propriétés, ils reçoivent souvent des salaires indignes de l'homme. Le Concile précise à ce propos: « Des réformes s'imposent donc visant selon les cas à accroître les revenus, à améliorer les conditions de travail et la sécurité de l'emploi, à favoriser l'initiative, et même à répartir les propriétés insuffisamment cultivées au bénéfice d'hommes capables de les faire valoir. Chaque fois que le bien commun exigera l'expropriation, l'indemnisation devra s'apprécier selon l'équité compte tenu de toutes les circonstances. » Il y a donc une idée qui sera développée par Jean-Paul II, c'est que le propriétaire a le devoir de créer des richesses et d'exploiter sa propriété et, s'il ne le fait pas, cela peut conduire dans certaines situations à une remise en cause de son droit de propriété, car la propriété est faite pour l'homme, non l'inverse.

La propriété privée dans Centesimus annus

Vingt-six ans après *Gaudium et Spes*, le pape Jean-Paul II publie, au lendemain de la chute du mur de Berlin, son encyclique sociale, à mon sens fondamentale, qui est *Centesimus annus*. On notera immédiatement que sur le thème de la propriété privée la pensée de Jean-Paul II, et ça n'est guère surprenant, est dans la ligne exacte de celle de ses prédécesseurs et bien entendu de celle du concile Vatican II, auquel il avait lui-même participé. Tout est centré sur la conception de l'homme, sur une authentique anthropologie.

Cependant, certaines choses sont plus précises et probablement plus approfondies. D'abord, on remarquera que le chapitre 4 de *Centesimus annus* s'appelle : « La propriété privée et la destination universelle des biens. » Ce qui veut dire que Jean-Paul II réfléchit probablement plus avant au fait de savoir comment concilier les deux principes. L'Église posait les deux principes sans toujours expliquer comment les rendre compatibles. Jean-Paul II va tout au long de ce chapitre expliquer comment la propriété privée peut contribuer à la destination universelle des biens.

Il rappelle dans le parag. 30 que Léon XIII affirmait déjà avec force contre le socialisme de son temps « le caractère naturel du droit à la propriété privée. Ce droit fondamental pour l'autonomie et le développement de la personne, a toujours été défendu par l'Église jusqu'à nos jours, l'Église enseigne de même que la propriété des biens n'est pas un droit absolu, mais comporte dans sa nature même de droit humain ses propres limites. En effet, l'usage des biens est laissé à la liberté et subordonné à leur destination universelle commune de biens créés ». La propriété, une nouvelle fois, est reliée directement à la personne. C'est l'homme qui est propriétaire.

Qu'y a-t-il de nouveau dans l'enseignement de Jean-Paul II? D'abord, le fait que dans les encycliques précédentes, on insistait sur la propriété de la terre, puis sur la propriété du capital. Or, Jean-Paul II explique au parag. 32 « qu'à notre époque, il existe une autre forme de propriété et elle a une importance qui n'est pas inférieure à celle de la terre. C'est la propriété de la connaissance, de la technique et du savoir. La richesse des pays industrialisés se fonde bien plus sur ce type de propriété que sur celui des ressources naturelles ». C'est un point essentiel car la propriété, en effet, n'est pas seulement la propriété des biens matériels. Elle est aussi la propriété de la connaissance, de la technique et du savoir et Jean-Paul II met à cette occasion en lumière le fait que désormais la principale ressource de l'homme, ce ne sont plus les biens matériels, mais c'est l'homme lui-même. C'est ce que les économistes appellent le « capital humain ». Et donc dans la question de la diffusion de la propriété, se place au premier rang la diffusion de celle de la connaissance, de la technique et du savoir. Si l'on peut dire, avec Jean-Paul II, c'est l'homme lui-même qui est encore plus central dans cette question de la propriété.

Le deuxième approfondissement se trouve au parag. 48 lorsque Jean-Paul II revient indirectement sur la question des nationalisations sans en employer le terme. Il explique que « l'État a le devoir d'intervenir lorsque des situations particulières de monopole pourraient

freiner ou empêcher le développement ». Mais il précise que suivant le principe de subsidiarité, ces interventions de suppléance, que justifie l'urgence d'agir pour le bien commun, doivent être limitées dans le temps autant que possible pour ne pas enlever de manière définitive à ces groupes, ou à ces entreprises, les compétences qui leur appartiennent et « pour ne pas étendre à l'excès le cadre de l'action de l'État en portant atteinte à la liberté économique ou civile ». Cela rappelle que si l'intervention de l'État dans le domaine de la propriété est légitime, y compris en cas d'extrême nécessité, les nationalisations, ces interventions doivent être provisoires et le but est de rétablir la liberté économique avec une nécessaire concurrence, c'est-à-dire un pluralisme des entreprises. Le but n'est donc pas d'étendre à l'infini la part des nationalisations, mais d'empêcher simplement que les monopoles puissent abuser de leur pouvoir, pour menacer la liberté et la dignité de l'homme.

Le troisième approfondissement, qui me semble de loin le plus fondamental, porte sur le lien qui existe entre la propriété et la création de richesses. Parag. 43 : « L'homme s'épanouit par son intelligence et sa liberté et ce faisant, il prend comme objet et comme instrument les éléments du monde et il se les approprie. » Le fondement du droit d'initiative et de propriété individuelle résulte dans cette nature de son action. Par son travail, l'homme se dépense non seulement pour lui-même, mais aussi pour les autres et avec les autres. Chacun collabore au travail et au bien d'autrui. L'homme travaille pour subvenir aux besoins de sa famille, de la communauté à laquelle il appartient, de la nation, et, en définitive de l'humanité entière.

Voilà le point qui me semble central : « La propriété des moyens de production, tant dans le domaine industriel qu'agricole, est juste et légitime si elle permet un travail utile. Au contraire, elle devient illégitime quand elle n'est pas valorisée ou quand elle sert à empêcher le travail des autres pour obtenir un gain qui ne provient pas du développement d'ensemble du travail et de la richesse sociale, mais plutôt de leur limitation, de l'exploitation illicite, de la spéculation et de la rupture de la solidarité dans le monde du travail. Ce type de propriété n'a aucune justification et constitue un abus devant Dieu et devant les hommes. »

Et, un peu plus loin, en terminant ce chapitre 4, toujours au parag. 43, Jean-Paul II a la phrase, me semble-t-il, centrale : « De même que la personne se réalise pleinement dans le don libre de soi, de même la propriété se justifie moralement dans la création suivant les modalités et les rythmes appropriés de possibilités d'emploi et de

développement humain pour tous. » Cela veut dire que le propriétaire, à côté de ses droits, a des devoirs impératifs et parmi les devoirs impératifs, il a celui de faire fructifier ses talents comme Jean-Paul II le disait déjà dans *Sollicitudo rei socialis* quelques années plus tôt. Il a celui de faire fructifier sa propriété; une propriété qui est laissée à l'abandon n'a plus de légitimité. Le propriétaire d'une entreprise, le propriétaire d'un talent, d'une connaissance, doit mettre cette propriété au service de tous, par exemple en embauchant des salariés, en créant des richesses, en distribuant des revenus, en produisant des biens destinés à tous. Évidemment, cela résulte avant tout d'une conception anthropologique, présentant l'homme comme un être créateur, celui qui doit « dominer la terre » et poursuivre l'œuvre de la Création.

Il me semble qu'il y a là un approfondissement de la pensée de l'Église, qui était déjà implicite dans Vatican II, mais que Jean-Paul II mène à son achèvement: c'est la création de richesses nouvelles induites par l'homme-propriétaire qui justifie la propriété.

Au total, comment selon Jean-Paul II et toute la doctrine de l'Église rendre alors compatible la propriété privée et la destination universelle des biens? Il me semble qu'il y a quatre éléments qui permettent cette compatibilité.

Le premier élément, c'est évidemment de diffuser le plus possible cette propriété et tous les papes successifs, de Léon XIII à Jean-Paul II, ont insisté sur ce point. Il faut pouvoir devenir propriétaire de son logement, ou d'une entreprise et il faut donc diffuser la propriété.

Le deuxième élément qui était déjà mis en avant par Léon XIII, c'est le fait que tout le monde n'est pas propriétaire, même si le but est peu à peu de diffuser la propriété. Comment celui qui n'est pas propriétaire peut-il participer à la destination universelle des biens? Réponse de Léon XIII: qui en manque y supplée par le travail, c'est-à-dire que le fait que l'on puisse trouver un travail, salarié par exemple, permet de se procurer des revenus qui donnent évidemment accès au marché et donc à la propriété de biens de consommation. La destination universelle des biens peut être réalisée par le mécanisme du salariat et le mécanisme de la distribution de revenu dans le tissu économique. Bien entendu, cela impose un préalable, c'est que le chômage soit réduit à son chiffre le plus faible possible.

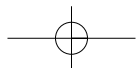
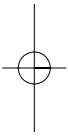
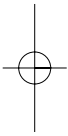
Le troisième élément par lequel Jean-Paul II souhaite réaliser la destination universelle des biens grâce à la propriété, c'est par le lien qui existe entre propriété et création de richesses. Il ne faut pas

imaginer les richesses, les biens de la terre, comme un stock donné que l'on aurait à se partager une fois pour toutes. Les richesses sont créées en permanence par les hommes dans la vie économique. Les richesses sont créées au sein des entreprises et donc celui qui participe à la création de richesses nouvelles permet de passer d'un jeu à somme nulle à un jeu à somme positive. Cette création de richesse doit peu à peu se diffuser dans tout le tissu économique pour le bien-être de tous. C'est donc un élément essentiel de la destination universelle des biens que cette création de biens supplémentaires. C'est l'homme créateur qui est au cœur de cette anthropologie.

Enfin, le dernier élément qui permet d'assurer le lien entre la propriété privée et la destination universelle des biens, c'est le fait qu'il y aura toujours dans des sociétés des personnes qui ne participeront ni à la propriété, ni même à la création normale de richesses parce que, par exemple, elles sont privées d'emploi ou qu'elles n'ont pas les capacités de travailler. Dans ces cas-là, comme Jean-Paul II le rappelle au parag. 34, « il y a un certain dû à l'homme parce qu'il est homme en raison de son éminente dignité. Ce dû comporte notamment la possibilité de survivre », et donc, dans ces conditions, c'est tout le débat sur la solidarité qui est présent ici, sur la redistribution volontaire des richesses qui est au cœur de cette discussion. Le propriétaire a évidemment, suivant la doctrine traditionnelle de l'Église, des devoirs vis-à-vis des plus démunis et notamment le devoir fondamental de partage et de charité.

Au total, il n'y a, me semble-t-il, aucune rupture dans la pensée de l'Église, de Léon XIII à *Gaudium et Spes* et de *Gaudium et Spes* à *Centesimus annus*, mais il y a d'une part la prise en compte des éléments nouveaux (le monde de la fin du XX^e siècle n'était pas le même que celui de la fin du XIX^e siècle) et notamment d'éléments concernant la gestion des entreprises, et, d'autre part, l'approfondissement initié par le concile Vatican II et accentué, me semble-t-il, chez Jean-Paul II, d'un certain nombre de notions-clés, visant notamment à lier la propriété privée et la création de richesses et visant à approfondir le lien entre propriété privée et destination universelle des biens.

Cet approfondissement vient, sans ambiguïté aucune, d'un approfondissement anthropologique : c'est l'homme lui-même qui est propriétaire. C'est l'homme qui est au cœur de la question de la propriété. Celle-ci n'est donc plus un élément matériel extérieur à l'homme, mais un prolongement naturel de sa liberté et de sa dignité. Ce n'est plus la propriété qui est au cœur du processus économique, c'est l'homme-propriétaire.



Les sept clés pour l'action

Hyacinthe-Marie HOUARD

Sept attentes de l'homme en action

Sept pièges

Sept secours

Sept demandes du Saint-Esprit

L'enseignement social chrétien tend à guider l'homme dans ses rapports avec son environnement, qu'il s'agisse de la nature, pour en régler l'usage, de son milieu humain, pour en assurer l'harmonie, ou de l'économie, pour que soient garanties la justice et la charité.

Dans ces trois domaines, l'homme est appelé à AGIR. Il est donc intéressant de distinguer les différentes phases de cette action pour en déduire les besoins, y discerner les pièges et si nécessaire, chercher des remèdes.

En face d'une action à accomplir, on peut, semble-t-il, ramener les besoins à sept : connaître, comprendre, évaluer, choisir, ressentir, persévérer, s'assurer d'un appui. Voilà ce que chacun réclame dans sa vie personnelle mais aussi dans sa vie professionnelle.

Et donc voilà aussi ce que tout responsable doit chercher à satisfaire chez chacun de ses collaborateurs.

CONNAÎTRE, c'est grandir, étymologiquement, naître avec. En chacun de nous, la prise de conscience de l'existence personnelle passe par l'inventaire progressif de limites qu'il ne cesse de repousser, de l'enfant au berceau qui est à la recherche de l'au-delà du double toucher, à l'explorateur à la découverte du hors-frontières. Mais, une fois atteintes les limites spatiales qu'explorent les sens, restent les limites temporelles que franchit la mémoire et les espaces infinis de la pensée, de l'intuition et de la beauté. Pour prendre un exemple, comment savoir ce que sont nos capacités en matière de musique si nous demeurons dans l'ignorance du monde des sons et de l'harmonie? N'est-ce pas assez dire que la culture

conditionne la révélation des potentialités de la personne? Que de « Mozart » assassinés par ignorance!

COMPRENDRE, c'est dominer, prendre avec soi. Et donc, d'une certaine manière, « posséder » le secret des choses et des êtres. À quelqu'un dont le comportement nous surprend, nous disons, instinctivement: « Je ne te comprends pas. » Notre intelligence cherche à percer le « comment », sinon le « pourquoi » des choses. Comprendre, c'est dépasser l'instant pour entrer dans l'histoire de ce qui est connu, suivre la succession des phénomènes pour pouvoir les reproduire ou en influencer le déroulement. De cette curiosité naît la science qui n'a jamais fini d'aller plus loin puisque chacune de ses découvertes fait reculer la frontière entre connu et inconnu. Vertige de ces espaces infinis! disait Pascal.

ÉVALUER, c'est accorder à chacun, à chaque chose ou à chaque action, la valeur, l'importance relative qu'elle revêt à nos yeux en fonction de critères qui tiennent à notre système de valeurs, à nos proches, plus largement à la société, dans l'immédiat ou pour le futur. Évaluer, c'est donc juger, et comme on aime à le dire aujourd'hui, « mettre en perspective », mettre les choses en place, à leur place, et mesurer leurs effets pour le présent et pour l'avenir. Exercice difficile, encore que, dit-on, « tout le monde se plaint de sa mémoire et personne de son jugement ». Peut-être par ce que, comme le dit Marivaux, dans *L'île de la raison*, « il faut avoir bien du jugement pour sentir que nous n'en avons point ».

CHOISIR. Enfermé dans l'espace et dans le temps, l'homme ne peut pas tout ni tout de suite. Il lui faut sans cesse renoncer à ceci pour avoir ou faire cela. L'âne de Buridan nous rappelle que c'est une nécessité de la vie. Une nécessité qui est à la fois une limite à notre besoin de connaître et de comprendre et un risque à courir. « Devine si tu peux et choisis si tu l'oses », rappelle Corneille, dans *Héraclius*. L'évaluation permet le bon choix, celui qui convient le mieux en fonction de références ou de l'expérience. Mais elle n'élimine pas le sacrifice: c'est la loi de la vie. « Vivre c'est choisir et choisir, c'est sacrifier. »

RESSENTIR. L'homme n'est pas naturellement indifférent à ce qu'il fait. Il en attend au moins la satisfaction du devoir accompli et, pourquoi pas, l'honneur de la réussite. On dit volontiers qu'on n'a rien donné tant qu'on n'a pas tout donné. Mais est-ce possible? Il y a un intérêt jusque dans le désintéressement: celui d'être fier de soi. Ce qui faisait dire à La Rochefoucauld, avec le cynisme qu'on lui connaît: « Les vices entrent dans la composition des vertus comme les poisons entrent dans la composition des remèdes. »

Mais il y a plus : la satisfaction sensible éprouvée dans l'action aiguise l'intelligence et affermit la volonté, tant il est vrai « qu'on ne connaît qu'avec le cœur » (Saint-Exupéry).

PERSÉVÉRER, c'est rester fidèle à son choix. Toute action se présente d'abord comme un « schéma dynamique » (Bergson) qui inclut les étapes de sa réalisation dans le temps. Sans cesse tiraillé par le « divertissement » qui le disperserait à droite et à gauche, au risque de lui faire perdre toute efficacité, l'homme, sauf erreur dûment reconnue, doit aller jusqu'au bout de ce qu'il a entrepris. Les sacrifices (encore !) qu'il doit ainsi consentir sont le prix de la réussite. Double réussite d'ailleurs : celle de l'entreprise et celle de l'entrepreneur. « Ce que j'ai fait, je te l'assure, aucune bête ne l'aurait fait » (Saint-Exupéry).

S'ASSURER. Comment l'homme ne serait-il pas conscient de sa fragilité ? Il n'a rien fait pour naître et la mort l'attend un jour ou l'autre. Son parcours est hérissé de rencontres inattendues, bien souvent plus décisives que ses projets. Il a de la chance ou de la malchance, dit-on, et ne peut pas trouver, en lui-même, de quoi le rassurer ou du moins le motiver. « Si ma femme pense à moi, dit encore Guillaumet, elle croit que je marche... (qu'est-ce que cela veut dire ??) » Alors marchons. L'homme a besoin d'un repère hors de lui, et plus sûr que lui, pour s'accrocher ; il lui faut un exemple pour le guider ; il lui faut un regard d'« espoir » posé sur lui pour avancer et parfois pour se dépasser.

Donner à connaître, donner à comprendre (et donc expliquer), permettre d'évaluer et de choisir, inciter à la persévérance, reconnaître le mérite et se proposer en arbitre, sont les sept exigences qui s'imposent à tout responsable pour répondre aux sept besoins fondamentaux de chaque homme. Son objectif, en effet, n'est pas seulement de trouver une place pour chacun ou de mettre chacun à sa place mais aussi d'aider chacun, autant que possible, à réaliser le maximum de ses possibilités. On peut ne pas aimer la formule, mais cette attitude charitable envers les personnes conduit aussi à l'accroissement des ressources humaines de l'entreprise, à l'équilibre de la famille et au dynamisme de la cité.

Dans la recherche (bienfaisante) de la satisfaction de ces exigences, tout responsable trouve un allié dans la volonté de ses collaborateurs, une volonté qui s'exprime dans les vertus dites « cardinales » de prudence, de force, de justice et de tempérance. Malheureusement celles-ci peuvent se heurter, et elles se heurtent, à des pièges qui sont autant de fausses pistes pour chacune des exigences de la nature humaine. C'est donc un devoir de les démasquer.

« Le démon de mon cœur s'appelle : à quoi bon ? », soupire Bernanos. La connaissance est un effort. Un effort sur soi qu'il faut consentir pour devenir soi-même. En a-t-on jamais fini ? Jamais. Or la nature répugne à poursuivre ce qui ne sera jamais fini. C'est la PARESSE.

« J'aimais aimer », disait saint Augustin, comme les enfants aiment le chocolat sans s'interroger sur sa valeur nutritive. L'action est une fièvre, une drogue qui peut satisfaire sans référence à un but. C'est la GOURMANDISE.

Et dans l'action, fais-je mieux que les autres ou les autres font-ils mieux que moi ? La comparaison est une maladie, elle brouille le jugement. Impossible de rien apprécier que par rapport à son propre intérêt. C'est l'ENVIE. Or, « comparaison n'est pas raison ».

On l'a souligné plus haut, choisir c'est sacrifier. Il faut renoncer pour avancer. « Il faut sauver sa vie comme on perd un trésor, en la dépensant », écrivait Péguy, qui savait combien notre nature y répugne. « Un "tiens" dit-elle, vaut mieux que deux "tu l'auras". » C'est l'AVARICE.

Alors la violence n'est pas loin pour garder ses « acquis », comme on dit. Car la tentation est grande, n'ayant pu obtenir que ce qui est juste soit fort, de régler les problèmes en décidant que ce qui est fort soit juste (Pascal). C'est la COLÈRE.

Et c'est une grande satisfaction, une passion, que cette victoire sans fécondité, que cette violence qui est un viol de la réalité, une sensualité de la force gratuite. N'est-ce pas la LUXURE ?

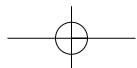
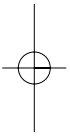
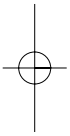
« Qui est plus fort que moi ? » lance alors le vainqueur, cédant au vertige de sa puissance. Et que valent à ses yeux ceux qui répugnent à ses rodomontades ? Et c'est l'ORGUEIL.

Et voilà sept pièges où l'homme peut tomber sur le chemin de la légitime satisfaction de ses besoins pour l'action. Qui n'y aura reconnu ce que la tradition chrétienne appelle les « péchés capitaux », détaillant ainsi cette faiblesse congénitale venue du péché originel. Aux sept besoins que nous avons identifiés se trouvent donc correspondre sept faiblesses auxquelles la nature est impuissante à trouver un remède. Chacun le sait d'expérience ; mais tout responsable doit aussi le prendre en compte. La nature humaine, blessée, ne peut être guérie que par son auteur, par une intervention surnaturelle, c'est-à-dire par la grâce. Et voici qu'elle prend justement la forme des « dons du Saint-Esprit » : sept besoins, sept faiblesses, sept dons.

La SCIENCE, pour connaître, en dépassant la limite des sens ;
L'INTELLIGENCE, pour comprendre au-delà de l'évidence ;

La SAGESSE, pour évaluer à l'aune de notre destinée ;
Le CONSEIL, pour choisir au-delà des apparences ;
La FORCE, pour persévérer à travers échecs et difficultés ;
La PIÉTÉ, pour apprécier ou ressentir la joie de l'effort ;
La CRAINTE DE DIEU, pour la référence suprême.

S'il n'appartient pas au responsable chrétien de donner les sacrements, du moins peut-il, par sa prière et ses sacrifices, appeler la grâce sur ceux dont il a la charge. Son rôle « social » s'étend donc, bien au-delà de ses compétences professionnelles, jusqu'à cette prise en charge surnaturelle sans laquelle il ne peut y avoir de fidélité à l'enseignement de l'Église.



« Passerelle »

Sœur EMMANUELLE DU CAIRE

Dignité, notion capitale qui montre à quel point tout homme, toute femme, quelle que soit sa couleur de peau ou ses handicaps, est porteur de valeurs à quelque niveau de la société qu'il se trouve.

C'est en effet une notion centrale car l'être humain a été créé, nous dit la Bible, à l'image de Dieu: « Faisons l'homme à notre image, comme notre ressemblance... » (Gn 1,26).

Le manque de dignité accordée à l'autre est un des maux de notre temps. Le respect offert à l'être physique ou moral de soi ou des autres naît toujours de l'Amour authentique: l'amour qui n'est pas une affaire de règles, de définitions, d'ordres. l'amour qui est une réponse à l'amour de Dieu, une réponse audacieuse et engagée à l'Alliance.

La valeur de l'homme ne dépend pas de son compte en banque ou de sa beauté physique mais de son être profond créé à l'image de son créateur, quelle que soit sa misère. Même si ce dernier tombe dans un abîme profond, l'image de Dieu reste toujours cachée au fond de son cœur, dans l'abîme plus grand encore que sa misère: celui de son âme. Cette image est indélébile, aussi cachée qu'elle puisse être à nos yeux d'hommes. Dieu ne voit pas le mal qui est « du non-être », mais le bien, aussi infime soit-il.

Comment donc peux-tu mépriser ton frère qui est lui aussi comme toi, à la ressemblance de Dieu? Même si le mal l'a entraîné bien loin, si loin du bien, du beau et du vrai, ce bien, ce vrai, ce beau demeurent cachés au plus profond de lui-même, un sceau irréversible, miroir de Dieu.

De quel droit nous, petits d'hommes, osons-nous si mal juger nos frères et sœurs en humanité? Rentre en toi-même, descends au plus profond et tu trouveras bien des anomalies, bien des faiblesses et même une grande misère que tu t'empresses de ne pas laisser apparaître au regard d'autrui. Si nous sommes vrais, nous devons reconnaître que nous en sommes tous là.

Malheureusement l'être humain s'attarde surtout au mal, à ce qui est négatif. Un exemple : vous avez devant vous la plus belle robe du monde. Sur celle-ci il y a une tache. Notre regard sera attiré exclusivement sur la tache et non sur la beauté de la robe ! Regardez, dans les journaux télévisés, quel est le pourcentage de sujets traités où l'on nous montre des malversations, des horreurs, la mort en direct même. Rares sont les images qui suscitent notre émerveillement, des images où l'on nous montre la beauté de la nature, les êtres humains qui à travers le monde respectent et entourent d'amour les plus faibles... Et Dieu sait qu'il y en a beaucoup qui œuvrent dans l'ombre et le silence !

La dignité humaine est bafouée dans bien des domaines notamment politiques, économiques, sociaux... la liste est longue, c'est pourquoi je n'aborderai que certains domaines en donnant des exemples vécus.

- L'éminente dignité des pauvres, des exclus et des marginaux : que de « pauvres types » bourrés d'alcool ou de drogue j'ai rencontrés dont l'apparence n'a plus rien d'humain... et pourtant j'y ai trouvé souvent, dans le dialogue et le contact, une richesse cachée qui ne pourra jamais disparaître car elle vient de la main même de Dieu.

Cela me rappelle aussi Philippe qui vivait dans la rue depuis des années ; bien sûr, il voulait s'en sortir. Quand il parlait, Philippe ne vous regardait jamais dans les yeux et gardait la tête baissée. Avec insistance, l'amie qui était avec moi lui demandait de nous regarder et les yeux pleins de larmes, il nous a répondu : « Pourquoi faut-il que je vous regarde, cela fait douze ans que personne ne s'arrête pour me parler et me regarder ! »

- Je pense à tous ceux qui sont différents : les personnes handicapées, nos frères et sœurs trisomiques. Personnellement je n'oublierai jamais l'occasion manquée de manifester mon estime à un pauvre bossu qui traversait la rue au milieu des moqueries et des quolibets des passants : j'ai continué ma route sans m'y intéresser.

J'ai en mémoire aussi ce couple qui venait d'avoir une petite fille trisomique et qui disait : « Ce qui nous fait le plus de peine ce n'est pas que notre enfant soit trisomique mais c'est le regard des autres qu'elle devra subir toute sa vie. »

- Je me souviens aussi à Khartoum des jeunes réfugiés du Soudan que l'on avait obligés à se prostituer et à voler, dont personne ne voulait et qui étaient désespérés. Pourtant, au milieu de ce

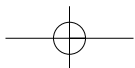
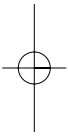
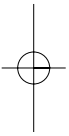
temps de misère, il a suffi de trouver un homme, Kamal Tadros, pour sauver des milliers d'enfants. Il est arrivé à ouvrir des écoles, en plein milieu sauvage, dans des bâtiments en roseaux. Dans chaque classe une centaine d'élèves étaient assis sur de misérables bancs, tellement serrés les uns contre les autres que lorsque l'un d'eux écrivait, les autres devaient retirer leurs mains pour lui laisser la place. Et pourtant, ô merveille, dans de telles conditions le calme, le silence et le travail régnaient. Pour les plus marqués par le mal, Kemal a ouvert des fermes et a donné à chacun une responsabilité... J'entends encore l'un d'eux me dire avec fierté : « Regardez mes poules, ma sœur, les beaux œufs qu'elles me donnent ! », et un autre : « Goûtez mon fromage, c'est le meilleur. » Voilà comment l'homme peut retrouver sa dignité, exister, découvrir la valeur infinie de sa vie pour lui et pour les autres, et pour Dieu d'abord.

Que d'exemples pourraient être cités... mais je ne peux m'empêcher de parler des vingt années passées dans trois bidonvilles du Caire où ces gens, tous, étaient les plus méprisés de la ville. Ils sont devenus, maintenant, des hommes et des femmes debout et même, grâce à nos écoles, certains ont été capables d'accéder aux études universitaires. Quel retournement de vie ! Je n'aurais jamais pensé qu'avec mon équipe égyptienne il soit possible d'obtenir tant de résultats. Il a suffi d'aimer pour croire à l'autre, à sa valeur et à faire de lui un être humain, un citoyen à part entière.

Il est vrai, cependant qu'il reste encore dans bien des domaines tant d'efforts à faire : les personnes âgées isolées, les malades abandonnés, les prisonniers, les enfants mal aimés ou en difficulté scolaire. Dans notre monde, tant de nos frères et sœurs crient leur souffrance et attendent une reconnaissance de leur être profond. Ils aspirent à ce qu'on leur rende leur dignité. Penchons-nous donc, avec respect, vers notre frère quel qu'il soit et offrons-lui ce regard d'amour, seul premier remède efficace pour lui redonner cette dignité perdue et le restituer à ce qui, en lui, est plus grand et plus beau qu'il ne pourra jamais l'imaginer ou le deviner.

Cher(e) ami(e) qui lit à cet instant ces quelques lignes, pose-toi la question de savoir quel rôle tu as dans notre société envers ceux qui souffrent dans leur intégrité... Si tu te mets en marche, tu t'apercevras très vite que de grands déploiements de moyens ne sont pas toujours nécessaires car la base de la dignité de l'être humain, c'est l'amour, et comme le dit Sainte Bernadette :

« Il suffit d'aimer ! »



Présentation des auteurs

Rafael ALVIRA est né en 1942. Professeur de philosophie à l'Université de Navarre, il est membre de plusieurs associations internationales dans le domaine de la philosophie et de l'éthique et siège également au Forum démocratique européen et à l'Académie européenne de Strasbourg. Auteur de treize livres et de près de deux cent cinquante articles, il est par ailleurs directeur de l'institut « Empresa et Humanismo ».

Jacques BICHOT a été marqué dans sa jeunesse par les écrits démographiques et économiques d'Alfred Sauvy. Sur les conseils de celui-ci, il a d'abord étudié les mathématiques, discipline dans laquelle il a obtenu un doctorat et qu'il devait enseigner une quinzaine d'années, avant de se consacrer prioritairement à la protection sociale. Il est actuellement professeur d'économie à l'université Lyon-III. Sa foi chrétienne l'a conduit à examiner la doctrine sociale de l'Église catholique, notamment les passages consacrés par Jean-Paul II aux structures de péché. Il a écrit sur ce thème, avec le journaliste Denis Lensel, un livre intitulé *Les autoroutes du mal* (Paris, 2001).

Nicolas BUTTET, prêtre depuis 2004, est juriste de formation et a été député au Parlement cantonal valaisan, en Suisse. Il a également fait partie du Conseil pontifical Justice et Paix avant de fonder en 1997 la fraternité Eucharistein établie à Epinassey en Suisse dont il est aujourd'hui le modérateur. Eucharistein assure des missions d'évangélisation et accueille des personnes en difficulté ; deux nouvelles maisons ont été fondées récemment en France. En 2004, Nicolas Buttet a contribué à créer l'Institut Philanthropos à Fribourg, qui offre à des jeunes adultes un temps de formation globale afin que, dans leur vie personnelle, familiale, religieuse, professionnelle et sociale future, ils puissent honorer pour eux et servir pour leur prochain une anthropologie qui réponde à la vérité complète de l'homme.

Pierre COLLIGNON, né en 1961 est aujourd'hui directeur général de l'Ircom. Après des études de droit (Paris-II) et de sciences politiques (IEP Paris), il commence sa carrière dans le journalisme puis dans la communication des collectivités territoriales avant d'entrer à l'Ircom en 1986. Directeur des études en 1989, il a succédé à l'abbé Houard, fondateur de l'institut en 2003. L'Ircom propose aujourd'hui quatre formations, la communication, lettres et sciences politiques, management du développement (mention action humanitaire et sociale), et des activités de formation et de conseil en entreprise. L'ensemble de ces formations s'enracine dans l'enseignement social chrétien.

Mgr Giampaolo CREPALDI, prêtre du diocèse d'Adria-Rovigo, est né à Pettorazza (Rovigo) en 1947. Ordonné prêtre le 17 juillet 1971, il devient en 1977 délégué épiscopal pour la pastorale sociale et directeur du Centre diocésain de formation professionnelle. En 1986, il est appelé à la Conférence épiscopale italienne pour y remplir la charge de directeur du Bureau épiscopal pour les problèmes sociaux et le travail. En 1994, il est nommé sous-secrétaire du Conseil pontifical Justice et Paix et, le 3 mars 2001, devient secrétaire de ce même dicastère. Devenu en 1981 docteur en théologie après des études à l'Université pontificale urbaine, il a publié plusieurs livres et articles sur les thèmes de la doctrine sociale de l'Église et il enseigne la pastorale sociale à l'université pontificale du Latran.

Jacques DELCOURT, né en 1928, est docteur en sociologie et licencié en sciences économiques, professeur émérite de l'université catholique de Louvain depuis 1993. Il y a enseigné la sociologie de l'éducation, du travail et des organisations, ainsi que la sociologie des problèmes sociaux et des politiques sociales. Il a aussi enseigné la sociologie aux facultés universitaires catholiques de Mons et à l'université de Liège. À diverses reprises, il a été professeur invité aux universités de Toulouse, de Genève et de Beira Interior (Portugal). Il est un des membres fondateurs de l'Association internationale pour l'enseignement social chrétien (AIESC).

Paul H. DEMBINSKI, né à Cracovie en 1955, économiste, enseigne d'abord à l'université de Genève puis devient professeur à l'université de Fribourg. Suite à la publication d'un opuscule, *Marchés financiers – une vocation trahie?* (Paris, 1993), il suscite la création de la Fondation de l'Observatoire de la finance à Genève, avec pour

mission la promotion de la prise en compte du bien commun dans les activités financières. L'Observatoire édite depuis 1998 la revue bilingue *Finance & Bien Commun/the Common Good*. Depuis 2002, Paul H. Dembinski est également professeur à la Tischner European University à Cracovie (Pologne) et depuis 2006 titulaire de la chaire « Éthique et Finance » à l'Institut catholique de Paris; il est aussi le président (2007-2010) de l'Association internationale pour l'enseignement social chrétien.

Manfred DESELAERS, né en 1955 à Düsseldorf, est prêtre depuis 1983. En octobre 1989, il s'est installé en Pologne au service de la réconciliation germano-polonaise. Membre depuis 2006 du Conseil international d'Auschwitz, il a publié plusieurs ouvrages remarquables en allemand et en polonais, avant tout sur la base d'une réflexion éthique et théologique sur Auschwitz. Depuis 1997, il donne des cours à l'Académie pontificale de Cracovie.

Édouard DOMMEN est économiste, spécialiste de l'éthique économique et connaisseur du développement durable. Il est maintenant retraité, ayant travaillé comme professeur d'université et comme chercheur aux Nations unies. Il a été président de l'Atelier œcuménique de théologie à Genève.

Hyacinthe-Marie HOUARD, né en 1927, prêtre du diocèse de Saint-Brieuc (Bretagne), a fait des études à Saint-Sulpice et à la Sorbonne. Il a d'abord enseigné dans le second degré avant d'être mis à la disposition de l'université catholique de l'Ouest (Angers) pendant vingt ans. À partir de 1984, il met en place une formation à la communication, cette « nouvelle frontière de l'engagement missionnaire », selon Jean-Paul II. Dix ans plus tard, ce sera l'Institut Albert-le-Grand, pour les lettres et les sciences politiques. Le 31 décembre 2002, il a confié sa charge à son collaborateur, Pierre Collignon.

Lubomír MLČOCH, né en 1944, est professeur d'économie à la Faculté des sciences sociales de l'université Charles à Prague. Il a été chef de l'équipe de rédaction du document social *Pax et Bonum* pour la Conférence des évêques tchèques 2000. Ses domaines de recherche portent sur la transition, l'économie institutionnelle et éthique, la mondialisation et la finalité de l'économie.

Jean-Yves NAUDET est professeur de sciences économiques à l'Université Paul-Cézanne (Aix-Marseille-III). Il est également

président de l'Association des économistes catholiques de France, directeur du Centre de recherches en éthique économique, membre du conseil d'administration de l'Association internationale pour l'enseignement social chrétien et directeur de la collection « Éthique et déontologie ».

Miroslav NOVAK, né en 1953, est professeur ordinaire de science politique à l'université Charles de Prague et recteur de la haute école CEVRO Institut à Prague. Il se consacre notamment à la politique comparée. Parmi ses ouvrages, citons *Du Printemps de Prague au Printemps de Moscou* (Genève, 1990), version actualisée de sa thèse de doctorat en sociologie soutenue à l'université de Genève en 1988. En 2007, il publiera en tchèque un livre sur la pensée politique de Raymond Aron. Il est membre du comité de rédaction de l'*Annuaire français des relations internationales* (Paris) et du comité scientifique de la *Revue internationale de politique comparée* (Louvain-la-Neuve).

Étienne PERROT est membre de la Compagnie de Jésus, économiste, spécialiste des phénomènes de rente et de l'économie de la corruption ; il enseigne l'éthique économique à l'Institut catholique de Paris. Il est l'auteur de plusieurs ouvrages touchant le discernement dans la vie professionnelle.

Fr. Marek PIENKOWSKI entre dans l'ordre des Dominicains en 1974, après avoir été reçu docteur en mathématiques. Diplômé en théologie en 1982, il enseigne la logique et la philosophie naturelle à l'Académie pontificale de théologie à Cracovie et au Collège philosophique et théologique de la province dominicaine polonaise, à Cracovie, puis à Varsovie. À partir de 1999, il assure la direction de la section Europe centrale du bureau Espaces, une association de sœurs et de frères dominicains pour l'intégration européenne.

Ernesto ROSSI DI MONTELERA est président de l'Observatoire de la finance. De formation humaniste et juridique (Turin), mais aussi théologique et philosophique (auditeur à la faculté de théologie de Fribourg), Ernesto Rossi di Montelera a occupé diverses responsabilités au sein d'un groupe familial industriel. Dans le cadre de ses intérêts culturels, il a coopéré avec l'Observatoire de la finance dès son origine, et a également présidé le Centre catholique d'études à Genève. Il a également été chargé de cours auprès de la faculté de théologie de Lugano (Éthique et communication). Depuis sa retraite des affaires, Ernesto Rossi di Montelera poursuit ses activités

d'appui à la recherche dans le domaine de l'éthique sociale et économique et de la réflexion philosophique.

(†) Youli A. SCHREIDER, né en 1927, avait été professeur de philosophie à Moscou, fondateur du Groupe de dialogue œcuménique ; ancien communiste converti clandestinement au catholicisme dès 1970, il avait rejoint le tiers ordre des Dominicains en 1977. Parallèlement, il avait travaillé dès 1961 à l'Institut de sémiologie de l'Académie des sciences de l'URSS. En 1993, il publiait *Les fondements de l'éthique*, un ouvrage qui fait désormais partie de la philosophie russe. Il est décédé en 2004.

Michael SHERWIN est originaire de Californie, où il est entré dans l'ordre des Prêcheurs (les Dominicains) en 1983 et a été ordonné prêtre en 1991. Docteur de l'université de Notre-Dame (Indiana), il a été appelé à prendre la chaire de théologie morale fondamentale à Fribourg, longtemps occupée par le P. Servais Pinckaers. Il est l'auteur d'ouvrages et de nombreux articles dans le domaine de la théologie morale et de l'éthique.

Manfred SPIEKER, né en 1943 à Munich, est titulaire de la chaire pour l'enseignement social chrétien à l'Institut de théologie catholique de l'université d'Osnabrück en Allemagne. Il a notamment été représentant du Saint-Siège au comité directeur pour la politique sociale du Conseil de l'Europe (1995-2001), et de 2002 à 2007, il a présidé l'Association internationale pour l'enseignement social chrétien.

Réverend Justin WELBY est prêtre anglican, chargé jusqu'à la fin 2007 du ministère pour la Réconciliation à la Cathédrale de Coventry. Avant son ordination, en 1992, il a travaillé pendant onze ans en tant que financier au service de l'industrie pétrolière. Son ministère actuel l'a conduit à voyager souvent dans les zones de conflit, notamment en Afrique occidentale et centrale et au Moyen Orient. Dès la fin 2007, le Révérend Welby sera doyen à la Cathédrale de Liverpool.

Stefan WILKANOWICZ, né en 1924, est journaliste engagé catholique. Emprisonné à l'époque stalinienne, il est devenu ensuite un proche collaborateur à Cracovie de Karol Wojtyła. Pendant plusieurs années, il a régulièrement contribué au *Tygodnik Powszechny* a été de 1978 à 1994 le rédacteur en chef du mensuel de philosophie chrétienne *Znak* ; membre du Conseil pontifical des laïcs (1985-1995), il

est actuellement vice-président du Conseil international d'Auschwitz, et président de la Fondation pour la culture chrétienne « Znak ».

Patrick DE VARAX, né en 1957, après une formation d'ingénieur en agriculture à l'Isara à Lyon, a travaillé successivement pour les groupes Sanders, Limagrain et dans des sociétés du groupe Danone. En 1997, il rentre au séminaire d'Ars où il étudie la philosophie pendant deux ans, avant de se rendre à Rome pour trois ans de théologie. À l'université de San Giovanni in Laterano il obtient une maîtrise de théologie en doctrine sociale de l'Église, avec une thèse sur *L'Église face aux grandes sociétés transnationales*. Patrick de Varax est aujourd'hui curé à Gex, en France.

Table

| | |
|--|-----|
| Introduction | 7 |
| I^{re} partie: La vocation à la liberté | |
| La personne humaine entre vocation et aliénation: l'homme dans la doctrine sociale de l'Église <i>S.E. Mgr Giampaolo CREPALDI</i> | 15 |
| L'image chrétienne de l'homme et ses conséquences pour l'enseignement social chrétien <i>Manfred SPIEKER</i> | 23 |
| Une anthropologie dissidente dans une théologie johannique: la vérité et la liberté dans la pensée de Jean-Paul II <i>Michael S. SHERWIN, O.P.</i> | 37 |
| Entre libéralisme et conservatisme: comment comprendre la notion de liberté? <i>Fr. Marek PIENKOWSKI, O.P.</i> | 57 |
| La Cité de Dieu est-elle démocratique? <i>Rafael ALVIRA</i> | 71 |
| Les chrétiens et le(s) marxisme(s): l'autopsie d'une illusion <i>Miroslav NOVAK</i> | 81 |
| II^e partie: L'exercice de la liberté: entre séduction et vérité | |
| Complexité de la personne <i>Étienne PERROT s.j.</i> | 97 |
| Dieu et le mal: réflexion anthropologique et théologique <i>Manfred DESELAERS</i> | 111 |
| La personne humaine aux prises avec les structures de péché <i>Jacques BICHOT</i> | 129 |

Le décalogue de la démocratie dans une acception chrétienne
Stefan WILKANOWICZ143

Anthropologie et réconciliation
Révérénd Justin WELBY157

Pour une économie de la frugalité : pourquoi une moindre
 production peut signifier plus de bonheur.
Professeur Lubomír MLČOCH175

III^e partie : Défis anthropologiques contemporains

La menace d'une catastrophe anthropologique
Youli A. SCHREIDER187

L'authentiquement humain, fondement du développement durable
Édouard DOMMEN199

L'homme est-il perfectible? Les sciences et les techniques
 en quête de réponse
Jacques DELCOURT213

La personne humaine voilée et dévoilée au travers de l'écran
Ernesto ROSSI DI MONTELEA237

Le travail pour l'homme ou l'homme pour le travail?
Pierre COLLIGNON257

Quelle place pour la personne humaine au sein
 des grandes sociétés transnationales?
Patrick de VARAX269

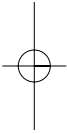
La financiarisation : entre angoisse et séduction
Paul H. DEMBINSKI281

Homo possidens : droits et devoirs de *Gaudium et
 Spes à Centesimus Annus*
Jean-Yves NAUDET299

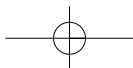
Les sept clés pour l'action
Hyacinthe-Marie HOUARD309

« Passerelle »
Sœur Emmanuelle du Caire315

Présentation des auteurs319



Composition et mise en pages réalisées par
Sud Compo - 66140 - Canet en Roussillon
295/2007



Pour être informé des publications des Éditions Parole et Silence et recevoir notre catalogue, envoyez vos coordonnées à :

Éditions Parole et Silence
60, rue de Rome
F- 75008 Paris

ou

Le Muveran
CH - 1880 Les Plans sur Bex

paroleetsilence@omedia.ch

----- ✂ -----

Nom :.....
Prénom :.....
Adresse :.....
.....
Code postal :
Ville :
E-mail :.....
Téléphone :.....
Fax :.....

Je souhaite être informé(e) des publications des Éditions Parole et Silence.