



J 5

ACTES

La Norme, un chemin pour la liberté ?

Journée d'étude

Aula F.-X. Bagnoud, Haute Ecole valaisanne/Sion

Samedi 13 mai 2006

TABLE DES MATIERES

	<u>Pages</u>
Ouverture	1
Présentation de la journée Pierre Gauye , avocat, juriste à l'Etat du Valais, Sion	
Toujours plus de normes pour toujours plus de libertés?	3
Une réflexion de <i>philosophie</i> du Droit Alain Papaux , Dr en droit, Maîtrise de philosophie, Professeur à la European Academy of Legal Theory de Bruxelles, Professeur invité à la Faculté des géosciences et de l'environnement de l'Université de Lausanne, Chargé de cours à la Faculté de droit de l'Université de Lausanne	
De la stratégie du potier à celle du jardinier	17
Le normatif en éducation : après le déclin, quelle renaissance ? Maurice Nanchen , Psychologue et psychothérapeute, ancien Directeur adjoint du Service de la jeunesse et du Service médico-pédagogique du canton du Valais, ancien Directeur de l'Office éducatif itinérant du Valais	
Philosophie antique et règle monastique	28
Deux conceptions de l'obéissance et de la norme Gaëlle Jeanmart , Dr en philosophie, Chargée d'enseignement à l'Université de Neuchâtel, Chargée de cours invitée à l'Université de Louvain-la-Neuve (Belgique)	
La norme, la grâce et la liberté	36
Au cœur de la dynamique chrétienne Jean-Blaise Fellay , SJ, Dr en théologie, Directeur du Centre interdiocésain de formation théologique à Fribourg, Professeur aux séminaires de Sion et de Lausanne-Genève-Fribourg, à l'Ecole de la Foi, à l'Institut romand de formation aux ministères et à l'Institut Philanthropos	

Mot d'accueil et introduction à la journée

Pierre Gauye

Avocat, juriste, membre du comité de la Société Académique du Valais

Mesdames et Messieurs les membres des autorités civiles, religieuses et pédagogiques,
Mesdames, Messieurs,
Chers amis,

C'est avec grand plaisir que je vous souhaite, au nom de la Société Académique du Valais, la bienvenue dans cette aula François-Xavier Bagnoud pour une journée d'étude, de discussion et de rencontre sur une question passionnante : « La Norme : un chemin pour la liberté ? ».

Quelle que soit notre conception du monde et de l'homme, il est impossible d'échapper, si l'on se veut sérieux et de bonne foi, à la problématique suivante : Selon quels principes mon action quotidienne et mes choix fondamentaux doivent-ils être dirigés ? Faut-il donner la priorité absolue à la liberté individuelle, négligeant ainsi les effets négatifs que l'exercice de cette liberté peut avoir sur autrui, ou, au contraire, faut-il s'orienter exclusivement par rapport au bien de la communauté, en oubliant les droits de chaque personne de trouver son épanouissement ? Ce ne sont pas des exemples théoriques ; il suffit d'observer par exemple, pour l'un, certaines grandes villes d'Occident, et, pour l'autre, certains pays régis par le marxisme ou le fondamentalisme islamique... Ne doit-on pas plutôt trouver un équilibre entre ces deux pôles, mais alors, selon quelles modalités ?

D'une manière générale, tous sont d'accord qu'il faut des règles, des normes, des valeurs qui dépassent l'individu et lui servent de fil rouge dans sa vie. Dans ce contexte, le mot le plus générique, celui que nous avons choisi pour cette journée, est la Norme. Nous pourrions définir celle-ci, sans prétention d'exactitude, comme « un principe extérieur à l'homme qui détermine son action ou son abstention ». La norme s'oppose ainsi à l'émotion, à la passion, à tout ce qui n'est pas une règle générale, s'imposant à un groupe ou à une communauté. Nous sommes tous régis par des milliers de normes dont nous avons plus ou moins conscience. Il existe des normes de base, religieuses et morales, philosophiques ou éthiques, des normes sociales de comportement, provenant parfois de très anciennes coutumes, mais issues également des modes actuelles toujours changeantes, propagées par les media de masse, des normes juridiques, que j'ai le redoutable honneur d'avoir pratiqué depuis une vingtaine d'années comme avocat, notaire, député et maintenant juriste, des normes techniques, qui ne sont pas les moins importantes dans notre monde, des normes professionnelles comme les codes de déontologie, des normes médicales, toujours plus présentes dans les domaines les plus délicats qui touchent à la vie, à la maladie et à la mort.

Après avoir ainsi dégagé les différentes sortes de normes, il s'agit de savoir comment elles se superposent les unes aux autres, dans la hiérarchisation des normes juridiques, allant des plus fondamentales aux plus détaillées, ou au contraire comment elles s'appliquent indépendamment les unes des autres, comment elles s'influencent mutuellement, comment elles sont élaborées, adoptées, appliquées, interprétées, sanctionnées. L'ingénieuse invention de Montesquieu, la séparation des pouvoirs, garde par ailleurs toute sa pertinence. Il faut aussi considérer que les normes juridiques renvoient souvent à d'autres normes non fondées sur une décision démocratique. Il faut ensuite savoir comment les normes sont portées à la connaissance des gens, et transmises de génération en génération. Je n'en dirai pas plus, car le sujet est inépuisable. Permettez-moi simplement de citer ici Angela Merkel, chancelière allemande, qui vient de déclarer, d'une part, que l'Europe avait besoin de valeurs de base, et donc d'une Constitution, et d'autre part, que l'Europe pouvait supprimer 25% de ses normes pour le bonheur de ses citoyens. Paradoxe apparent... mais pas tant que cela, vous allez le voir.

Nos quatre conférenciers du jour nous permettront de lever le voile sur certains aspects de ce questionnement. M. Alain Papaux nous entretiendra de ce paradoxe qu'il a bien étudié, celui du foisonnement inouï, voire excessif, de normes dans une société glorifiant la liberté individuelle. M. Maurice Nanchen nous brossera un tableau de l'effritement de l'aspect normatif de l'éducation, de la disparition des contraintes à l'école au XXème siècle, et nous proposera des solutions pour un avenir respectant la personnalité de l'enfant tout en lui imposant des limites raisonnables. Mme Gaëlle Jeanmart analysera deux conceptions très différentes de l'obéissance, nous venant du fond des âges, celle des philosophes grecs de l'Antiquité, qui veut former l'élève à la maîtrise de soi, et celle des moines médiévaux, qui entend au contraire écarter autant que possible une telle maîtrise. Le Père Jean-Blaise Fellay nous présentera, pour terminer, une approche chrétienne empreinte du dynamisme qu'on lui connaît, où la liberté et la grâce, loin de s'opposer, se complètent harmonieusement.

Toujours plus de normes pour toujours plus de libertés ?

Une réflexion de *philosophie* du droit

Professeur Alain Papaux

Académie européenne de théorie du droit, Bruxelles,
Faculté de droit, Université de Lausanne
Projet interdisciplinaire *Anthropos*

INTRODUCTION

La Société académique du Valais jetait d'une phrase - la première de son invitation - le philosophe du droit dans une douloureuse perplexité. « Notre temps vit un paradoxe surprenant. Jamais dans l'histoire une société n'aura autant glorifié l'individualisme, le quant à soi, la liberté à tous crins, et jamais une société n'aura vécu sous l'emprise d'autant de règles, écrites et non écrites. Qui d'entre nous ne s'est pas plaint, au détour d'une conversation ou dans une lettre de lecteur, de la multiplicité et de la lourdeur des normes en tous genres qui nous régissent ? »

Individualisme forcené, liberté à tous crins devaient-ils nécessairement conduire à l'« inflation législative » ?

Avant que de pouvoir avancer des hypothèses concernant ce dernier phénomène (Partie II), le philosophe du droit se fera devoir d'en vérifier l'intensité (Partie I).

Partie I. Inflation législative : une endémie occidentale

Le constat d'une inflation législative s'avère sans appel concernant la culture occidentale. Il se vérifie aussi bien dans le temps que dans l'espace.

Chapitre 1. Inflation législative dans le temps : ce droit que l'on ne peut plus connaître

Alors que le millénaire de l'Empire romain ne conçut que 2'000 lois (au sens générique du mot), la République française en produit autant chaque année. Quant à l'Union européenne, ce ne sont pas moins de 80'000 pages de lecture imposées à tout candidat à l'entrée au titre de l'acquis communautaire. Nul sans doute n'est censé ignorer la loi ; mais personne ne la peut connaître complètement en l'état actuel du droit positif et donc applicable en Occident.

Cette pléthore, voire cette boursoufflure, de textes normatifs n'est jamais que le signe d'un rapport triste et appauvri à la loi, loin du respect témoigné à l'égard du droit dans les

sociétés dites « traditionnelles » qui l'apurent jusqu'à n'en laisser subsister que l'indispensable pour réaliser sa fonction originelle : « le contrôle des actes et valeurs considérés comme essentiels par une société »¹, entendu que « le groupe conçoit comme juridique ce qu'il estime essentiel à sa cohérence et à sa reproduction. »²

Chapitre 2. Inflation législative dans l'espace : l'honneur, les Ancêtres et la loi

Le droit a pour fin immédiate de prévenir les conflits et de les trancher le cas échéant. Aussi le droit est-il connu de toutes les sociétés : *ubi societas, ibi jus*³. La place réservée au droit varie sensiblement d'une collectivité à l'autre, ne devenant envahissante que dans la culture occidentale, point que nous tenterons d'éclaircir sous Partie II.

Dans les sociétés toutes pénétrées de l'idée d'honneur (affadie par l'occidentalisation des modes de vie), Chine et Japon par exemple, le recours au juge, ce tiers, équivaut fort souvent à la défaite du système traditionnel de résolution des conflits sociaux. Le respect de quelque « code » de l'honneur suffisait à organiser et maintenir une certaine paix publique - au sens premier de cohésion sociale - que ce canon réponde ou non à nos conceptions de l'équité, de l'égalité, etc.

Les sociétés se constituant autour du respect des Anciens et des Ancêtres reconnaissent, elles aussi, une place limitée au droit (au sens courant occidental). Les conflits y sont vidés ou prévenus par les sages, hommes en âge qui cumulent sur leur tête tant de respect que leur simple parole suffit à rétablir l'harmonie sociale temporairement déséquilibrée par la querelle. On connaît le succès dans nos contrées de la figure africaine de « l'arbre à palabre » dont s'inspirent certains de nos modes alternatifs de résolution des conflits, notamment la médiation.

La place de l'honneur en Occident pourrait tenir dans cette formule, assassine, de A. Daudet : « l'honneur c'est comme les allumettes, ça ne sert qu'une fois ». Quant à celle des Anciens, elle est confinée dans quelque « maison (de repos) », voix ténues du passé au point que celles des Ancêtres ne résonnent plus du tout. Privée de ces différentes instances modératrices, la culture occidentale multiplie les lois et les libertés fondamentales au fur et à mesure de la disparition des valeurs communes, manière de compensation pour tenter de sauver non le trop exigeant « *bien vivre ensemble* » d'Aristote mais simplement le « vivre ensemble » redécouvert par les sociologues : la *juxtaposition* plus ou moins pacifique des *individus* aurait dû suffire à la peine de *l'homme moderne*.

¹ Selon l'anthropologue du droit N. Rouland, *Anthropologie juridique*, PUF, Paris, 1988, 136.

² *Idem*, 138.

³ Là où il y a société, il y a droit, selon un adage romain fameux.

Partie II. Le projet *moderne* ou l'homme seul au monde

L'Occident connaît une multiplication peu (voire pas) ordonnée des textes de lois, phénomène appelé « inflation législative ». Les sociétés occidentales s'affirment, simultanément, comme les systèmes juridico-politiques offrant le plus de libertés – *individuelles* devrait-on toujours préciser – à leurs ressortissants. Enfin, dans le même temps encore, elles constatent la perte des valeurs collectives, la disparition des repères communs.

L'interrogation fondamentale à laquelle il sera tenté de répondre ici, reprenant les termes de la présentation de la Journée, est la suivante : pourquoi la glorification de l'individualisme, le quant à soi, la liberté à tous crins devaient-ils conduire à la multiplication incessante des lois ?

Chapitre 1. Des ressorts fondamentaux du projet moderne

§1. L'« individu autonome », alpha et oméga de la société

Le projet *moderne* (*schématiquement* depuis Les Lumières) de « philosophie politique » (recouvrant l'éthique, le droit et la politique) se caractérise par l'*autonomie* de l'individu.

Pris en son acception classique, le terme d'autonomie indique que toute norme (-nomie venant de *nomos*, la loi) trouve son origine dans soi-même (auto-), à savoir dans le sujet qui l'émet, en son intérieur. Soit « auto-nomie » : qui se donne à lui-même (auto) la norme (*nomos*), par contraste avec « hétéro-nomie » marquant la provenance extérieure de la norme (hétéro-) et, delà, qu'elle s'*impose* plutôt qu'elle n'est « choisie librement », aime-t-on à dire aujourd'hui.

La Révolution française, en tant que porteuse du projet moderne, verra dans la religion, en particulier dans la confession catholique, l'un des obstacles majeurs à l'autonomie de l'homme nouveau tant les esprits semblaient pénétrés de cette foi. Même le droit en paraissait tout empreint. Le remède s'imposait dès lors de soi-même : couper les liens entre Etat et Eglise comme entre Société civile et Eglise. On renvoya dès lors la religion dans la sphère privée et décréta une coupure absolue entre droit - à laïciser - et morale, confinant également à la sphère privée la seconde émanant principalement du catholicisme. Par où l'on entrevoit que le collectif, le « vivre ensemble », se trouvera assumer (théoriquement) par le seul droit (au reste réduit à la loi) : le droit comme panacée (voir ci-dessous).

Pour s'assurer de l'autonomie la plus complète, les penseurs modernes concevront l'homme libre de toutes attaches culturelles, traditionnelles, régionales, autant d'expressions de l'hétéronomie, à savoir des valeurs que le sujet n'a pas choisies mais subies. Ce sujet, en théorie coupé de toutes attaches collectives, de tous liens qui seraient *constitutifs* de son identité, est ce concept *moderne* par excellence, jamais incarné toutefois : l'*individu*.

Cet individu, « absolu » c'est-à-dire séparé de tous, présente bien peu de parenté avec le *citoyen* antique, tant habité par sa cité qu'il se préférerait mort ès qualités que vivant en exil : Socrate, écartant la possibilité de fuir, mourra athénien.

Eu égard à si diamétrale opposition, nul doute que Modernes et Anciens ne partagent pas une conception commune de la liberté.

§2. Liberté des Modernes et disparition des inclinations naturelles de l'homme

Suivant la célèbre et canonique distinction de Benjamin Constant, la liberté des Modernes se différencie radicalement de la liberté des Anciens. G. Burdeau synthétise la première en termes actuels : « la faculté que tout homme porte en lui d'agir selon sa détermination propre sans avoir à subir d'autres contraintes que celles qui sont nécessaires à la liberté des autres »⁴. Cette liberté *individuelle* s'oppose à la liberté *collective* qu'exerce chaque membre de la cité des Anciens : « ... exercer collectivement, mais directement, plusieurs parties de la souveraineté tout entière [...] ils admettaient comme compatible avec cette liberté collective, l'assujettissement complet de l'individu à l'autorité de l'ensemble [...] Toutes les actions privées sont soumises à une surveillance sévère. Rien n'est accordé à l'indépendance individuelle, ni sous le rapport des opinions, ni sous celui de l'industrie, ni surtout sous celui de la religion. La faculté de choisir son culte, faculté que nous regardons comme l'un de nos droits les plus précieux, aurait paru aux anciens un crime et un sacrilège. Dans les choses qui nous semblent les plus futiles, l'autorité du corps social s'interpose et gêne la volonté des individus. [...] »⁵

En fait d'homme, la liberté des Modernes vise l'*individu* puisqu'il apparaît, dans sa liberté même, simplement *juxtaposé* à d'autres individus.

La référence à la *contrainte* (cf. Burdeau) reprend, sous d'autres termes, l'opposition entre autonomie et hétéronomie : tout ce qui ne vient pas de moi m'est donc *imposé*, se vit sur le mode de l'hétéronomie. L'individu et le sentiment de vivre toute hétéronomie sur le mode de la contrainte, du « subi », ne laissent subsister plus qu'une seule forme d'origine politique : le contrat social.

Le contrat social est la seule voie possible pour la création d'une société qui, tout en dépassant ou surplombant l'individu en certaines fonctions ou prérogatives, peut donner l'illusion de demeurer néanmoins totalement en les mains de l'individu. Cette quadrature du cercle s'élabore sur fond de volonté *individuelle* transformée, mystérieusement, en volonté *générale*, laquelle, exprimée en un contrat social (notamment) est telle qu'elle ne peut plus être remise en cause par quelque volonté individuelle que ce soit. Et pourtant, cette volonté générale n'est pas censée s'imposer (hétéronomie) à la volonté individuelle puisqu'elle en est le produit, en provient.

En d'autres termes, le ressort philosophico-politique des sociétés occidentales sera désormais le *contrat social*. Il se présente comme l'unique figure permettant aux

⁴ G. Burdeau, *Le libéralisme*, Paris, 1979, 40.

⁵ B. Constant, *De la liberté des Anciens*, Discours prononcé à l'Athénée royal de Paris en 1819.

individus - acceptant le rôle de cocontractant que leur recommande leur propre raison, laquelle n'est jamais que La Raison, une universelle et éternelle - de se donner à eux-mêmes *librement* les lois (donc les contraintes) fondamentales de leur vivre ensemble.

Sans être jamais au-dessus d'eux, la cité résulte *mécaniquement* de la rencontre de ces volontés individuelles guidées par la Raison, constituant dès lors une harmonie dont la source demeure impénétrable. En d'autres termes, les individus entrant dans le cadre du contrat social se retrouveraient *mécaniquement* en équilibre à l'instar de billes jetées au fond d'un bol se repoussant les unes les autres en permanence sans pouvoir s'en échapper. A l'instar de billes, les individus apparaissent comme des monades, des entités complètes en elles-mêmes, « par-faites », à savoir faites de part en part, d'une nature « achevée », et pour lesquelles, donc, tout ce qui leur arrivera se révélera proprement *accidentel* au sens philosophique.

L'*accident* ou l'*accidentel* désigne quelque chose qui ne fait pas partie de la nature (ou substance ou essence) d'une *chose*, qui, s'ajoutant (*accidit* en latin) à celle-ci, n'est ni essentiel ni nécessaire à cette *chose*, laquelle demeure inchangée, que l'accident soit présent ou disparaisse. L'accident n'a donc pas le pouvoir de modifier cette nature, cette chose en son essence même. D'avoir les yeux bridés, la peau noire, une surcharge pondérale ou une culture médiocre n'altère en rien l'essence humaine - *humanité* - de la personne *reconnaissable* par ces accidents mais non *définie* en son essence par eux : ils ne la composent pas au plus profond d'elle-même.

En résumé, la philosophie politique moderne *construit* son *modèle* de collectivité en référence à un individu « atome sociétal » ou « monade sociale », sorte d'autisme *politique* (de *polis*, la cité). La figure de Robinson est à cet égard emblématique de l'esprit moderne : il est ingénieux et donc ingénieur, à savoir qu'il se concentre sur les moyens, le *comment* et non sur les fins, le *pourquoi*, le but. Il prouve en quelque sorte par l'acte la vision constructiviste du social, le *social engineering* moderne : l'individu se donne à lui-même la société ; il n'en hérite pas ; en bref, l'*individu se crée citoyen*. Pourtant l'*essentiel* semble lui manquer : la présence de l'autre.

Si l'homme moderne se présente comme individu ontologiquement (métaphysiquement) autonome, tout ce qui n'est pas le produit d'un choix libre de sa volonté se vivra sur le mode de la contrainte, de l'injonction venue de l'extérieur, soit de l'hétéronomie. Or, les fins naturelles de l'homme, par définition, dépassent la volonté de l'individu, la transcendent, ne sont pas à sa libre disposition.

Et comme tout ce qui vient de l'extérieur *s'impose* à l'individu, il ne peut plus, il ne doit plus, y avoir de fins naturelles de l'homme, d'inclination de sa nature propre à tel ou tel comportement : fonder une famille, prendre soin de ses parents, consacrer du temps à la collectivité, etc. Tout est à disposition de la volonté de l'individu, libre de vouloir tout et, donc, n'importe quoi... En bref de vouloir ce que bon lui semble.

Cette absence de limites intrinsèques (« naturelles ») à la volonté humaine se conçoit d'autant plus aisément que l'autre, l'altérité, n'est pas constitutive de l'individu : rien

n'empêche l'illimitation de sa volonté... si ce n'est l'illimitation de la volonté des autres individus. Ces volontés viendront « s'entre-déterminer », « s'entre-équilibrer », par simple *juxtaposition* (comme les billes au fond du bol) mais sans aucune compénétration ou fécondité croisée des identités. Somme toute, la présence de l'*autre* demeure *accidentelle* et les *individus* simplement *juxtaposés* au sein du « collectif » créé volontairement par contrat social.

§3. De la fin de la vie *collective* : les individus *juxtaposés*

Comme il ressort de la liberté des Modernes, l'altérité, la présence de l'autre, n'est plus constitutive de ma propre identité. Au contraire, cette présence s'éprouve même, en son principe, *obstacle* à ma complète autonomie, à ma toute puissance fondamentale : je dois restreindre cette dernière et donc « subir » des contraintes pour réaliser le vivre ensemble dont, heureusement, je tirerai un bénéfice personnel *individuel* (sécurité personnelle, garantie de la propriété, etc.). De ce bénéfice attendu, indiqué par la Raison, vient le respect de la parole donnée dans le contrat social en vue de la *construction* de la société à partir des seuls individus, hommes nus sans attache sociale avons-nous vu.

Ce tour d'esprit va pénétrer et structurer tous les aspects de la vie « collective », du « collectif des individus autonomes » devrait-on dire en toute rigueur⁶.

Si la présence de l'autre ne m'est point nécessaire pour être (davantage) moi-même, pour réaliser ma nature humaine, exercer pleinement mon essence d'« animal politique », mais ne s'éprouve qu'accidentelle, commode ou utile pour mon ego, alors ne suis-je pas libre de vouloir ce que bon me semble ? Sous la seule réserve, évidemment, de la conformité aux conditions d'équilibre que m'impose le respect des autres volontés infinies, altérité en rien constitutive de l'identité des petites monades modernes, se rappellera-t-on. L'homme comme individu-monade sociale signe la fin de la vie *naturellement* collective au profit d'un vivre ensemble décidé volontairement

Pareille position entraîne, en son principe, la disparition de toutes valeurs *communes* ou, si l'on préfère, fait de ces valeurs communes de simples accidents par rapport à l'individu autonome à la volonté libre. Cette « désubstantialisation » des valeurs communes, leur réduction à de simples commodités, s'exprime de la façon la plus nette dans la contractualisation croissante des relations humaines actuelles. Le mariage n'a plus grand-chose d'une institution ; il s'est réduit à son expression juridique de « contrat de mariage » et, de là, *comme contrat*, ne saurait demeurer fermé aux couples homosexuels, si les deux volontés en présence s'accordent. De même, pourquoi ne pas admettre la polygamie si la première épouse donne son accord – contractuel – afin que le mari prenne seconde épouse ; et la première et la seconde s'accordant pour une troisième épouse. Et même pour la polyandrie. Il fut une époque, pas si lointaine, 68, dans laquelle la pédophilie avait ses adeptes et ne choquait guère maints parents convaincus en ces temps de la valeur éducative et pédagogique de telles relations. Quelle valeur la société comme ensemble d'individus juxtaposés pourrait-elle opposer à ces contrats auxquels les parties prenantes donnent *librement* leur volonté ? Aucune, aussi longtemps que la liberté

⁶ Pour rendre hommage à la langue allemande en sa finesse terminologique, on affirmera qu'ils forment une *Gesellschaft* et non une *Gemeinschaft*.

d'autrui n'est point atteinte dans son bon vouloir par ces pratiques ne concernant, en théorie, que ceux qui y prennent part.

Affirmer que ces propositions sont illégitimes revient à admettre l'existence de valeurs communes transcendant la volonté des cocontractants au contrat social, valeurs communes échappant à la libre disposition des volontés des individus et par là s'imposant à eux : on postule un au-delà des individus atomes sociétaux, une authentique vie collective.

Les époques précédant la Modernité assumèrent cette conception intrinsèquement collective de la vie de la cité. En effet, elles ne connurent pas de séparation radicale entre les qualités de citoyen et d'homme. L'individu, si ce mot fait sens dans pareil contexte, se pensait et se sentait viscéralement, intrinsèquement ressortissant de telle cité, de telle royaume, ce qui l'engageait à certains *devoirs* envers sa patrie, littéralement « pays du père ».

La Modernité, elle, pense l'individu, l'humain, *comme tel*, à l'image des différentes Déclarations ou Conventions des droits de l'Homme, normalement applicables à toute personne humaine, tout autre qualité que cette humanité étant considérée comme accidentelle, secondaire, non pertinente, pour la jouissance de ces droits.

Nous devons en grande part à la Raison des Lumières d'avoir « abstrait » - tiré à, hors - l'homme de ses appartenances constitutives multiples pour le considérer comme exerçant en soi la nature d'Homme.

F. Rigaux, juriste, praticien des droits de l'homme et ardent défenseur de leur cause n'hésite pas à parler de « religion des droits de l'homme »⁷. Cette qualification ne devrait pas (plus) effrayer en tant qu'il est largement établi aujourd'hui que Les Lumières modernes se sont institutionnalisées à partir de et sur le modèle de la pensée et de la culture religieuses chrétiennes, manière de laïcisation d'esprits profondément informés, structurés, par le christianisme et l'Eglise. La Raison une, universelle et éternelle, ramasse les caractéristiques auparavant prêtées à Dieu, jusque dans le tour d'esprit « descendant » (*top-down*) de la pensée chrétienne. On mit l'Homme à la place de Dieu ; l'omnipotence, l'omniscience et la volonté infinie du second furent transférés au premier pour présider au projet moderne, aux premières réalisations enivrantes : les succès édifiants de la science et récemment encore des techno-sciences, leur puissance (*potestas*) quasi illimitée, à l'image de la toute-puissance divine. Les juristes ont intériorisé mieux que quiconque la laïcisation de l'ordre vertical (« descendant ») chrétien, substituant au Livre des livres - à la Bible - le Code, manière de Texte des textes (capable de juger tous les autres textes). La Loi, à l'image du Code Napoléon, se présente comme référentiel absolu posé (comme droit *positif*) par la parole « sacrée » du Législateur qui, une fois prononcée, ne requiert aucune interprétation mais simplement une application-explicitation par les juges qualifiés dans ce dessein de simples « bouches de la loi ».

⁷ F. Rigaux, *La loi des juges*, Ed. Odile Jacob, Paris, 1977, 8.

La laïcisation de la toute-puissance divine devait installer l'homme dans une illimitation de principe de ses facultés, toute « limite » étant immédiatement interprétée comme un obstacle, un « subi », une perte de puissance. De moins en moins d'esprits se laissent subjugués aujourd'hui par l'espoir des lendemains qui chantent. La conscience d'avoir dépassé la limite, de l'avoir transgressée non sans pressentir quelque danger suivant la vénérable notion d'*hybris*, sourd en maints domaines, en matière environnementale par exemple.

L'équilibre automatique, mécanique, des billes au fond du bol ne suffit plus, désormais, pour résoudre les problèmes concrets posés au collectif des individus : l'irresponsabilité de la « main invisible » (prêtée notamment au Marché) est trop patente pour nous garder dans l'indifférence.

Le rejet de l'Etat, pire de la république, la montée des extrêmes sur la scène politique comme dans la gestion clanique de la rue révèle, de violente manière, la candeur du contrat social. Son extrême insuffisance et même sa faillibilité de principe étaient notoires mais jugées sans conséquences notables dans nos sociétés aux valeurs communes relativement fortes. Celles-ci perdues, les critiques en Occident du mode de vie occidental s'emparent du défaut pour mettre en difficulté la *res publica* c'est-à-dire, littéralement, la république comme *chose publique*, argumentant suivant une ligne classique.

Si la volonté de l'individu doit *toujours* demeurer libre, pourquoi l'homme autonome respecterait-il le contrat social ? Pourquoi ne pourrait-il pas retirer dès le lendemain la parole donnée la veille, dans la mesure où aucune finalité naturelle ne l'anime, l'invitant à respecter la parole donnée ? L'appel classique à la règle *pacta sunt servanda* (les promesses doivent être respectées) n'est d'aucun secours puisqu'elle ne saurait prétendre à aucune valeur juridique. L'ordre juridique ne vient en effet à l'existence *qu'après* la passation du contrat social ; la règle *pacta sunt servanda* ne peut donc fonder en retour (rétroactivement) c'est-à-dire fonder son fondement, cas classique de paralogisme⁸. Avant ce contrat, point de droit et donc point de règle juridique *pacta sunt servanda*. D'ailleurs, ce contrat n'a aucune existence historique. Tout ce qui pourrait obliger l'individu à s'y tenir sera vécu comme une contrainte (hétéronomie), niant de la sorte la nature même de l'homme moderne autonome en son essence.

Pourtant, l'homme nouveau devra bien en passer par là. C'est au droit qu'il va être demandé de commander et contraindre afin de garantir ce minimum d'ordre (de convergence des comportements) nécessaire à toute vie collective, à commencer par le

⁸ Le paralogisme est un raisonnement qui revêt toutes les apparences d'une saine démarche logique mais qui, en vérité, et dans ce cas-ci, utilise dans le cours du raisonnement ce que ce raisonnement est censé établir une fois correctement développé et achevé. L'hypothèse de départ utilise dans son développement même une des caractéristiques de la conclusion à laquelle elle doit conduire. La règle *pacta sunt servanda* ne saurait provenir de l'état d'avant le contrat social (appelé état de nature par certains philosophes), cet état étant précisément défini par l'absence de normes, l'inexistence du droit. Ou alors faudrait-il admettre des valeurs transcendant l'individu - un droit naturel par exemple -, ce qui vient ruiner la logique et l'utilité même du contrat social : les volontés ne sont plus infinies absolument mais finalisées aux « normes » du droit naturel.

respect de l'engagement initial (et inaugural) que constitue le contrat social (et malgré le parallogisme relevé).

Le projet moderne a en effet renvoyé la morale et la religion dans la sphère privée (laïcité à la française notamment). Seule la loi a trouvé grâce à ses yeux, en ce qu'elle émanerait de chacun (par délégation notamment) : elle est bien une hétéronomie mais qui a sa source dans l'autonomie de l'individu, suivant le tour de passe-passe toujours renouvelé du contrat social. En *choisissant* la norme, je demeure libre (« auto-nome »).

Ce triomphe du droit pourrait bien se révéler une victoire à la Pyrrhus : le droit en viendra à se nier lui-même *dans le règne de la loi*, jusqu'au paradoxe annoncé par le titre de cet essai : toujours plus de normes pour toujours plus de libertés.

Chapitre 2. L'omnipotence du droit

§1. Le droit comme panacée

A la faveur du projet moderne, le droit fut en position d'occuper tout le champ du normatif « public » ou collectif. En effet, la morale a été séparée (en théorie) du droit et renvoyée à la sphère privée, à laquelle fut également confinée la religion (dans la laïcité à la française en tous les cas), autre sphère du normatif.

Cette position monopolistique trouvait assez aisément à se justifier : la loi est la seule figure d'hétéronomie qui semble se fonder exclusivement sur l'autonomie. On reconnaît là encore un des ressorts du contrat social. Les apparences à tout le moins étaient sauvées et le normatif confinait au juridique, plus précisément au *légal*, selon une conception moderne du droit dit justement « légaliste ».

§2. La conception juridique moderne : droit-commandement ou *jus potestas*

Fort de la liberté des Modernes, l'individu entendra par « droit » une compétence à lui conférée par ses propres représentants (le législatif), un pouvoir de faire, ne pas faire, d'empêcher, etc. Cette conception juridique se traduit par l'expression « j'ai le droit de... » dont le débiteur reçoit, en creux, l'obligation de, le commandement de... Corrélativement, l'Etat, sujet de droit, dispose d'un certain nombre de compétences ou pouvoirs et donc commande en ces domaines.

Ainsi, l'ordre juridique dans son ensemble peut-il être décrit sous forme de commandements ou de conduites à adopter, selon une définition moderne du droit des plus courantes, de Batiffol en l'occurrence : « un ensemble de règles de conduite édictées ou acceptées par l'autorité publique et munies par elle de sanctions coercitives »⁹.

Depuis lors, le droit se caractérise généralement par le commandement et la sanction institutionnalisée, suivant en cela le modèle du droit pénal. S'ouvre ainsi le règne du *jus potestas*, du droit-pouvoir ou droit-commandement qui se présente comme l'expression d'une certaine force, d'une puissance ou *potestas* : celle de l'Etat sur un tel, celle

⁹ H. Batiffol, *Problèmes de base de philosophie du droit*, LGDJ, Paris, 1979, 7 et 11.

conférée par une loi à tel individu à l'encontre de tel autre. Dans ce jeu de forces, l'Etat apparaît simplement le plus puissant et en ce sens occupe le centre (comme centre de gravité à tout le moins), comme le ferait la bille la plus lourde au fond du bol. Cette expression du droit en termes de forces intéressera hautement les sociologues qui souvent traduiront le phénomène juridique comme la résultante d'une lutte de *pouvoirs*, d'un affrontement des *forces* sociales.

§3. L'Etat, monstre froid

L'Etat, émanation du droit, création juridique voire créature juridique, aura tôt fait de recouvrer sa nature de monstre, de Léviathan, tout disposé à dévorer ceux qui de trop près l'approcheraient. Les régimes politiques absolus du 20^{ème} siècle (national-socialisme et communisme stalinien notamment) nous ont convaincu que l'individu était trop faible par rapport au monstre froid « Etat » : « ma liberté s'étend jusqu'où commence celle d'autrui » ne pèse guère lourd quand autrui est l'Etat soi-même, qui semble toujours opérer sur le mode de la menace.

Dans le dessein de circonscrire l'appétit tyrannique naturel de l'Etat et prévenir toutes nouvelles velléités d'absorption de l'individu par le monstre froid, on créa puis multiplia les droits de l'Homme. Faut-il encore s'interroger sur la ou les causes de l'appréhension courante et permanente de l'Etat comme menace et sur le résultat de la multiplication des « remèdes ».

La cause pourrait bien tenir en un contresens pluriséculaire commis à propos de l'« autorité »

Chapitre 3. Droit et autorité

§1. Le droit suppôt de l'autorité

Que le droit soit au service des puissants semble opinion fort partagée. Mais le nombre ne fait pas nécessairement la vérité et les démocraties ne manquent pas d'exemples dans lesquels les « intouchables », attraités en justice, en sortirent condamnés.

N'en demeure pas moins que cette opinion est sédimentée dans les esprits, enracinement malheureux auquel la théorie moderne du droit n'est pas étrangère.

En définissant le droit comme « pouvoir » (compétence de), la théorie juridique moderne liait presque indissociablement le droit avec l'autorité, celle-ci précisément entendue comme pouvoir-puissance-force-contrainte et donc commandement depuis Hobbes au moins. Pour l'auteur anglais du *De Corpore* (Chap. 6, §7), la loi présente les éléments constitutifs suivants : « commandement de celui qui peut contraindre » et « pouvoir ». Ne sont-ce point là les marques même de l'autorité en son acception courante d'une instance supérieure à même d'*imposer* ses vues ? Où l'on retrouve la verticalité héritée, et des origines théologiques de la pensée moderne et du modèle pénaliste du droit repris par maints philosophes non-juristes pour expliquer le phénomène juridique en général.

A l'aune d'une verticalité aussi affirmée, on ne voit guère comment cette acception moderne d'*autorité* d'une part et le principe d'*égalité*, cheville du projet moderne d'autre part, se pourraient harmoniser : écartée entre une verticalité écrasante (le Léviathan par exemple) et une horizontalité (égalité) rigide, la conception moderne de la cité et de ses lois menace d'exploser. L'érection de cette nouvelle quadrature du cercle le doit beaucoup à un contresens remontant aux Lumières et concernant la notion même d'autorité.

§2. L'autorité « ancienne manière » ou *auctoritas*

Le philosophe allemand H.-G. Gadamer fait remonter aux Lumières (*Aufklärung*) la mécompréhension du terme *auctoritas*, désormais synonyme d'obéissance aveugle, voire d'arbitraire, comme dans « argument d'autorité » : « Les concepts de raison et de liberté reçus de l'*Aufklärung* n'empêchaient pas de lier à celui d'autorité le contraire absolu de la raison et de la liberté, l'obéissance aveugle. [...] Or, l'autorité en son essence n'implique rien de tel. Certes c'est tout d'abord à des personnes que revient l'autorité. Seulement l'autorité des personnes n'a pas son fondement ultime dans un acte de soumission et d'abdication de la raison, mais dans un acte de reconnaissance et de connaissance: connaissance que l'autre est supérieur en jugement et en perspicacité, qu'ainsi son jugement l'emporte, qu'il a prééminence sur le nôtre. Ce qui est lié au fait qu'en vérité l'autorité ne se reçoit pas, mais s'acquiert et doit nécessairement être acquise par quiconque y prétend. Elle repose sur la reconnaissance, par conséquent, sur un acte de la raison même qui, consciente de ses limites, accorde à d'autres une plus grande perspicacité. Ainsi comprise dans son vrai sens, l'autorité n'a rien à voir avec l'obéissance aveugle à un ordre donné. »¹⁰

Cette conception de l'autorité, infiniment plus nuancée et constructive, positive et engageante, que celle fondée sur une puissance *quantitativement* supérieure, avait peu de chance d'être reçue au sein d'une vision du monde dominée par une stricte égalité entre des individus, de surcroît postulés parfaitement autonomes. L'illimitation de la raison comme de la volonté modernes s'opposait à une compréhension de l'autorité sur le modèle d'une prééminence, du rapport de maître (*magister*) à disciple. La Raison partagée par tous et une application rigoureuse de la logique devraient permettre à chacun de s'affranchir de la relation de « dépendance » et d'« infériorité » qu'on lisait et lit souvent encore sous « autorité ».

Une plus grande perspicacité est niée en le chef du prêtre, abandonne désormais l'instituteur, vacille pour l'expert. Il n'est guère que le médecin qui en bénéficie encore, l'avocat s'en voyant reconnaître une part du bout des lèvres. Même l'autorité (*auctoritas*) des parents fait difficulté, égalité et contractualisme obligent : il n'y a plus que des contractants, à savoir des relations strictement horizontales, entre pairs. L'enseignement des premières classes lui-même n'a pas toujours échappé au modèle du contrat, l'école se concevant sur le modèle d'un « partenariat » entre les parents, l'Ecole et l'enseignant, quand l'enfant ne fixe pas lui-même ses objectifs : le contrat - l'horizontalité - semble devenu pédagogique.

¹⁰ H.-G. Gadamer, *Vérité et Méthode*, Seuil, Paris, 1996, 300.

§3. Droit fondé sur la puissance (*jus potestas*) et droit fondé sur l'autorité (*jus auctoritas*)

La notion d'autorité est passée dans les esprits occidentaux de la reconnaissance d'un plus grand savoir (théorique ou pratique), d'une plus grande sagesse (d'un parent, d'un « ancien », d'un instituteur, d'un élu) à celle d'une autorité comme expression d'une puissance supérieure, d'un pouvoir hiérarchique à même d'imposer *sa* volonté aux autres volontés simplement moins puissantes.

Le droit a connu un glissement analogue, passant d'un *jus auctoritas* (« autorité » ancienne manière) à un *jus potestas*. Ce dernier, expression en effet du plus puissant, de celui à même d'imposer sa volonté, peut se ramasser en une formule : « bon parce que prescrit ». Le concept de bon s'entend ici du bien comme du juste. Cette formule s'oppose à « prescrit parce que bon » qui caractérise le *jus auctoritas*. La question centrale, dans les deux adages, concerne l'origine du juste (*jus* en latin, qui donnera « droit »).

Le « bon parce que prescrit » désigne pour origine le fait même de la prescription : il suffirait de décréter pour que ce qui a été commandé devienne juridiquement juste, bon. Le contenu du commandement n'importe pas et les juristes sauront appliquer des prescriptions aux contenus scandaleux et scélérats, se retranchant derrière le formalisme juridique ou légalisme : telle loi ayant été adoptée dans le respect des procédures constitutionnelles prévues, le juge lui doit obéissance de ce seul fait, indépendamment de son contenu. Aussi trouvera-t-on des magistrats (et d'autres fonctionnaires) pour appliquer des normes aux contenus les plus funestes : élimination des homosexuels, des malades mentaux puis des juifs ; spoliation des juifs sous le régime de Vichy ; internement des « déviants » politiques...

A l'inverse, dans la forme du *jus auctoritas* suivant l'adage « prescrit parce que bon », la norme puise son origine et sa justification dans la reconnaissance du caractère juste, bon d'une institution, d'une mesure dont on décide *alors* de l'assumer juridiquement dans les termes d'une loi. Le fait de prescrire, dans ce cas, se donne comme un simple moyen pour atteindre le bien. La norme vient à s'établir parce qu'elle consone avec des valeurs communes reconnaissables qu'elle assume et exhause dans la sphère juridique.

Avec l'affadissement voire la disparition d'un système commun fort de valeurs, la détermination de ce « bon » (ou « juste ») s'avère problématique, et la tentation grande alors d'en recourir au droit - les autres normes ayant été confinées dans la sphère privée - pour trancher les questions de sociétés. Le droit demeurant seul pour organiser l'ensemble des relations publiques (et pour part celles privées) entre citoyens, ne recevant d'appui ni de la morale ni de la religion et les aspirations individuelles se multipliant sans limite, en résulte une inflation législative.

L'individu (moderne) est si jaloux de sa singularité, de son idiosyncrasie, qu'il inclinera à lire la norme, fût-elle déjà fort spécifique, comme hétéronome, lui imposant quelque contrainte. Idéalement, le respect intégral de sa personne devrait conduire à l'exigence « autophage » d'« un cas, une norme », ce qui rend sans doute le *droit* parfaitement commensurable à la situation... mais détruit l'idée même de *loi*.

Si une pure casuistique emporte dissolution de la *loi* entendue comme règle écrite (« règle » venant de *regula* soit régularité), le *droit*, lui, y demeure vivace, comme dans les systèmes juridiques dits de « *case law* », tel le *common law* anglais. Le juge y devient le pivot de l'ordre juridique. Ses décisions (jugements) revêtent une portée qui excède largement le cas d'espèce pour recevoir une portée générale. La situation actuelle des « pays à code »¹¹ n'en est pas si éloignée en tant qu'il est souvent demandé au juge de trancher des questions de société, devenues trop délicates ou complexes pour profiler les politiques avec quelque bénéfice assuré.

Cette violation de la séparation des pouvoirs - principe trop souvent interprété de manière formaliste -, à laquelle les juges sont acculés par manque de disposition législative topique pour la matière donnée, ira croissant. Il n'est qu'à penser aux principes généraux, en forte reviviscence et dont le vague déplace sciemment le choix *politique* c'est-à-dire la détermination du bien commun de la cité (ou *polis* d'où politique) sur la personne du juge.

Pareil déplacement ne contrevient à la *pratique* démocratique, à savoir la démocratie en acte par opposition à un modèle idéal-abstrait de la démocratie, que pour autant que l'on réduise le juge à n'être que la « bouche de la loi » selon une caractérisation classique de ceux qui font la *juris-dictio* : le « dire-le-droit ». Cela revient à dénier toute *auctoritas* au juge... et condamner de la sorte la démocratie à l'immobilisme.

Envoi

Des totalitarismes du 20^{ème} siècle, les hommes ont gardé la crainte de l'Etat absolu, comme jamais il ne fut dans l'histoire. Pour s'en prémunir, ils créeront les droits de l'Homme, autant de libertés fondamentales conçues *contre* l'Etat. Et dans la mesure où on revient à l'Etat de les garantir, ajoutant à cela l'accroissement de ses interventions au titre du *welfare state*, on se retrouve avec toujours plus... d'Etat. De là, la nécessité de multiplier les garanties contre l'Etat, etc. S'engage de la sorte un cercle vicieux.

Mais qu'en est-il *entre* les individus-monades sociales ? Les droits de l'Homme, élaborés suivant la seule verticalité, dans un premier temps, commencent de recevoir des effets horizontaux, comme le prévoit expressément l'ordre juridique belge¹².

Par là se découvre l'artificialité de la liberté des Modernes. La conception *théorique* mécaniciste de la société – une machine dont les hommes constituent les rouages pensera Hobbes – pouvait se contenter de l'individu-atome sociétal. Cette condition-là, en revanche, est incompatible avec l'homme-animal social, destiné (« finalisé ») par nature à vivre avec autrui.

¹¹ Pays structurant l'ordre juridique suivant des *lois* générales et abstraites dans la ligne de la primauté du législateur.

¹² En Suisse, se dessine un mouvement analogue, jurisprudentiel et doctrinal, dénommé « *effet horizontal prétorien des droits fondamentaux* » par V. Martenet, « La protection contre les discriminations émanant de particuliers », *Revue de droit suisse*, 2006 I 419 ss. (445).

Il se pourrait dès lors bien que la liberté selon les Modernes se soit *métaphysiquement* essoufflée en ce sens qu'autrui n'est pas un obstacle ou une limitation à la liberté de *l'individu* mais, tout au contraire, la condition même de l'identité et par là de la liberté du *citoyen*, du *membre d'un collectif*.

De la stratégie du potier à celle du jardinier

Le normatif en éducation : après le déclin, quelle renaissance ?

Maurice Nanchen

Psychologue et psychothérapeute, ancien Directeur adjoint du Service de la jeunesse et du Service médico-pédagogique du canton du Valais

Evoquer le normatif en éducation, c'est se pencher sur les expériences vécues au jour le jour par l'enfant et l'adolescent au contact du cadre formé par les règles qui structurent la vie familiale, la vie scolaire et la vie sociale. Ce cadre joue un rôle essentiel dans la construction de la personnalité et dans l'apprentissage du rapport à la loi, les deux aspects étant par ailleurs intimement liés.

Commençons par évoquer le changement historique qui s'est produit dans le domaine de l'éducation il y a maintenant quatre décennies. En résumé, on peut parler d'une éducation « traditionnelle » qui a prévalu durant des siècles et d'une éducation « nouvelle » qui progressivement s'est généralisée depuis les années 1960-1970. Contrairement à ce que l'on pense généralement, ce bouleversement n'est pas de manière linéaire le seul résultat de Mai 68. Cette date n'a été que le moment, spectaculaire certes, où les digues de l'autorité ont fini par céder sous la pression pluriséculaire du processus démocratique en marche. D'ailleurs, à la même époque on a assisté à des changements profonds dans la plupart des domaines de la vie sociale, qu'il s'agisse de la justice, de la police, de l'entreprise, des médias, ou de l'armée. Ces changements vont tous dans le même sens, à savoir l'effritement des rapports hiérarchiques, voire leur disparition, ainsi que la recherche du consentement de chacun dans toutes les décisions qui se prennent.

Le XX^{ème} siècle, que d'aucuns ont appelé « le siècle de l'enfant », a porté un regard tout à fait nouveau sur celui-ci, notamment en le considérant comme une personne à part entière. Des progrès considérables ont été réalisés dans la reconnaissance de ses besoins et de ses droits, ce qui figure en bonne place dans la célèbre Convention internationale des droits de l'enfant (1989).

L'éducation d'hier était centrée en priorité sur les besoins de la communauté – principalement de la famille - et très peu, voire pas du tout, sur les souhaits de l'enfant. Elle était fondée sur le principe d'autorité et s'articulait à partir de la notion de devoir : devoir d'obéir aux injonctions des adultes - qui le plus souvent avaient raison a priori - et obligation de respecter les règles qu'ils avaient posées. Aujourd'hui le changement est spectaculaire : l'objectif majeur de l'éducation est d'ajuster l'environnement aux besoins et aux désirs de l'enfant pour qu'il en retire tout le bonheur possible.

Le potier et le jardinier

L'éducation traditionnelle formait la jeune génération un peu comme le potier fabrique son vase. L'artisan sait avant de commencer son travail quelle forme aura l'objet qu'il veut réaliser. Avec ses doigts experts, il pétrit la matière pour imposer à celle-ci exactement la forme qu'il veut lui donner. L'éducation d'hier, un peu de la même manière, voulait susciter chez l'enfant les formes de pensée et de comportement exigées par l'ordre social afin qu'il devienne dans les meilleurs délais quelqu'un de « *comme il faut* » selon l'expression de l'époque. L'environnement faisait pression sur l'enfant et obtenait le résultat attendu. Les adultes étaient naturellement en position d'autorité et se faisaient obéir sans grande difficulté. Ce que l'enfant pensait ou pouvait ressentir importait peu. Cette situation correspond à ce que j'appelle « éduquer sur l'axe normatif ».

Le normatif en éducation, c'est dans une large mesure tout ce qui résiste aux désirs de l'enfant, à commencer par les lois de la nature. Que l'on songe à la gravitation universelle laquelle a vite raison de la pensée magique de l'enfant qui se prendrait pour un oiseau ou qui voudrait marcher sur les eaux. Il y a aussi les lois de la biologie, avec entre autre l'obligation de manger et de dormir. Mais il y a surtout, dès la naissance, les règles de la vie commune, écrites ou non, implicites ou explicites. Plus tard, il y aura les règles de la langue parlée et, à l'école, celles de la grammaire, des mathématiques, de la démarche scientifique, etc. Le tout encadré par les lois de la société.

Pour l'éducation nouvelle, la démarche correspond plutôt au travail du jardinier. Bien qu'il utilise parfois le sécateur, le jardinier ne cherche pas à modeler ou à sculpter la plante selon sa volonté : il part du principe que le programme de développement est à l'intérieur de celle-ci, donc hors de portée de l'homme de métier, et que son programme est juste. Si le jardinier s'adapte aux besoins de la plante, en lui fournissant exactement la terre, l'eau, la lumière dont elle a besoin, sa croissance se fera correctement et bientôt apparaîtront des fleurs d'une beauté inimitable et, plus tard, peut-être des fruits d'une saveur à nulle autre pareille. L'éduquant d'aujourd'hui s'efforce de procéder un peu à la manière du jardinier. Il est persuadé que l'enfant dont il a la charge est fondamentalement bon et que son programme de développement est juste. Cet enfant est différent de tous les autres et possède déjà les prémisses de ce qui sera sa personnalité. Si les parents procèdent correctement, il deviendra probablement un être exceptionnel et connaîtra une vie épanouie. La règle est notamment de reconnaître ce qui est spécifique chez lui et de faire tout le possible pour respecter sa différence. Tout est entrepris pour éviter l'expérience de la frustration, notamment le conflit.

Ici, c'est l'environnement qui s'efforce en permanence de s'ajuster aux attentes de l'enfant avec comme objectif de lui rendre la vie agréable. On reconnaît ici l'éducation sur « l'axe affectif ».

Quatre principes pour caractériser l'éducation nouvelle

Pour l'éducation nouvelle, dans sa forme la plus radicale :

- a) l'enfant est une personne à part entière qui mérite notre respect
- b) la personnalité de l'enfant doit pouvoir s'exprimer librement dans toute sa singularité
- c) la contrainte est à proscrire ; l'autodiscipline s'acquiert par le dialogue et la négociation
- d) dans toute la mesure du possible, c'est l'environnement qui doit s'adapter aux besoins de l'enfant et non l'inverse.

En référence aux principes démocratiques, l'éducation nouvelle a tendance à traiter l'enfant comme un partenaire de même niveau que l'adulte. Rien n'est imposé. Tout doit être présenté de telle manière qu'il puisse constamment être en mesure de choisir. Pas question de lui imposer des règles qu'il n'aurait pas négociées ni, à l'école, de lui prescrire un savoir déjà constitué que le passé nous aurait légué.

Résultats et bilan

Disposant de plusieurs décennies de recul, nous pouvons aujourd'hui évaluer les résultats d'une éducation largement inspirée par ces principes.

1^{er} constat

Les enfants sont certes plus ouverts qu'autrefois, ils ne sont plus étranglés par les griffes de culpabilité, ils s'expriment avec facilité, mais, revers de la médaille, ils ne sont pas toujours préparés aux rigueurs de la vie qui les attend. Dans le but de maintenir le plus longtemps possible l'éden artificiel dans lequel ils ont grandi, la confrontation avec les contraintes de l'existence (notamment, les règles, les lois, les normes de la société et des groupes) tend fréquemment à être repoussée à plus tard. On entend : « *Ce sera bien assez tôt lorsqu'il ira à l'école* » ... « *Ce sera bien assez tôt lorsqu'il sera en primaire ... en secondaire ...* » et ainsi de suite presque jusqu'aux derniers paliers de la formation ...

2^{ème} constat

Au sein de la famille, le comportement de beaucoup d'enfants ne correspond pas à ce qui était attendu.

On pensait que plus on aurait respecté leurs besoins, plus ils deviendraient respectueux. Plus ils auraient reçu, plus ils seraient donnants. Plus la rencontre avec la réalité serait douce, plus l'estime d'eux-mêmes serait haute, et grande leur capacité de tenir un jour leur place dans la société. Il fallut déchanter. D'avoir tellement reçu depuis leur naissance ne rend pas les enfants plus altruistes, au contraire ils semblent plus enclins à recevoir qu'à donner. Cela ne les rend pas plus solides non plus.

On peut légitimement se demander si cet enfant roi, objet de toutes les sollicitudes, n'est pas davantage idéalisé, voire adulé, qu'il n'est réellement aimé

3^{ème} constat

On évoque aussi une certaine violence qui se développe dans les échanges, aussi bien entre les enfants qu'entre les générations. Je parlerais pour ma part plutôt d'une microviolence, faite surtout d'irrespect et d'une certaine insensibilité à ce qu'éprouvent les autres. Le sens moral reste longtemps superficiel et le rapport à la règle plutôt de type opportuniste.

4^{ème} constat

Le passage de l'adolescence devient toujours plus une aventure à risque. Autrefois, être adolescent, c'était piaffer d'impatience à l'idée de quitter le toit familial. Aujourd'hui, on voit de plus en plus de jeunes qui prolongent le séjour confortable dans la maison de leurs parents, parfois la trentaine passée. Beaucoup de problèmes de cet âge (épisodes dépressifs, idées suicidaires, frénésie de consommer, dépendances en tous genres, etc.), je les comprends comme des stratégies de fuite et d'évitement face aux contraintes de la vie adulte qui approche. Les vertes années de l'enfance étant passées, le monde dans sa rigueur implacable est maintenant à la porte. Pressentant ce qui l'attend, le jeune se demande avec anxiété s'il sera à la hauteur. Il a tout reçu : il n'a plus d'excuses. Le voici au pied du mur. Chez beaucoup existe l'espoir, envers et contre tout, d'échapper à l'inévitable. La consommation de substances toxiques aide ici et là à prolonger l'édén de l'enfance et à fuir ce qu'une certaine éducation, par excès d'égards, s'est efforcée de masquer : les rigueurs de la condition humaine.

Confrontés à ces constats, les adultes savent de moins en moins quelle conduite tenir. Souvent ils n'osent pas dire clairement « non » à l'inacceptable ou imposer quelque chose. Plus souvent qu'ils ne le voudraient, ils finissent par s'effacer devant l'aplomb de leurs enfants. Pourtant, malgré un malaise tout à fait perceptible, personne ou presque ne souhaite vraiment revenir en arrière !

Le rapport de l'enfant à la norme

Si nous cherchons maintenant à comprendre ce qui s'est passé, c'est du côté du rapport à la norme que nous devons nous tourner ! Le professeur Papaux a justement mis en évidence qu'aujourd'hui l'inflation dans la fabrication des lois sert probablement à compenser l'affaiblissement du sens moral au sein de notre population. Pour ma part, ce qui me frappe, c'est que les règles et les lois ont perdu de leur autorité, donc de leur légitimité. Il n'est pas rare qu'elles ne soient pas appliquées. La notion d'autorité elle-même est largement considérée comme obsolète. Je le constate de manière éclatante dans le domaine de l'éducation où l'on confond presque systématiquement autorité et autoritarisme, confusion qui amplifie le discrédit porté à l'autorité et facilite son abandon définitif. Ce qu'on ignore dans le cas de l'autoritarisme, c'est que les cris, les phrases blessantes et humiliantes, voire les coups, mais aussi le contrôle tatillon et un rien sadique, tout cela signale clairement un manque d'autorité. L'éduquant qui a perdu tout crédit s'efforce par ces moyens d'amplifier ses messages en quantité et en intensité dans l'espoir de se faire entendre et obéir.

Autre aspect du rapport à la norme : la disqualification de l'antériorité, plus précisément de ceux qui nous ont précédé et de ce que notre histoire commune nous a légué. Pour François de Singly, professeur de relations sociales à la Sorbonne, l'obéissance est une notion dépassée, voire dangereuse, dans un monde qui change en permanence. Selon lui, il n'est pas possible d'éduquer des enfants à être libres, à poser des questions sans a priori, à être capables de contester avec pertinence l'ordre établi si on leur impose d'autorité une vérité qui est le produit du passé. Piaget ne disait-il pas : « *Ce que vous apprenez à un enfant, c'est quelque chose qu'il ne découvrira jamais par lui-même* ». Nous assistons ici à une sorte de sacralisation du présent et de la prétendue égalité entre les générations. L'enfant est présenté comme un savant à l'esprit aiguisé, habilité à trier avec compétence, voire avec autorité, dans l'héritage du passé ce qui est acceptable et ce qui ne l'est pas. Si l'on y regarde de plus près, une telle vision se réfère à cette fameuse égalité qui existerait entre l'enfant et l'adulte. Égalité en dignité, certes, mais pas en compétences ! Il est une donnée élémentaire de la biologie qu'on ne peut ignorer : le petit de l'homme naît fondamentalement inachevé, vulnérable et dépendant, il ne survit et ne se développe que s'il bénéficie durant de longues années d'une structure d'éducation qui le protège des dangers et des rigueurs de la réalité. Et qu'au surplus, la confrontation à certaines contraintes contribue à développer chez lui des compétences qui augmentent sa capacité d'adaptation.

La famille et l'école sont des lieux où les relations entre l'adulte et l'enfant sont par nature inégales, asymétriques. Il s'agit là d'une donnée de base incontournable, même si le but visé par l'éducation est d'aboutir un jour et dans les meilleurs délais à des relations égalitaires et consensuelles entre éduquants et éduqués. La confrontation de l'enfant avec l'autorité des personnes chargées de faire respecter les règles de la vie commune est une expérience indispensable pour lui. Il serait en effet néfaste pour son développement qu'il puisse échapper indéfiniment à l'indispensable deuil qu'il doit faire de la toute-puissance infantile et de son corollaire la pensée magique. Par ailleurs, il a besoin de se heurter à des limites et à des règles pour que s'activent certains processus d'apprentissage, ainsi que pour affermir sa personnalité. Le normatif, c'est aussi de l'amour, mais surtout de l'amour pour demain. L'affectif, c'est surtout de l'amour pour aujourd'hui. L'éduqué a besoin des deux pour grandir et tenir un jour sa place au sein de la société.

Vers une nouvelle autorité

A terme, ce qu'il faut restaurer ce n'est pas tant la peur du châtement que la légitimité de l'autorité. A la fois chez ceux qui l'exercent et chez ceux qui en bénéficient. Mais qu'est-ce que l'autorité ? Pour Hanna Arendt, qui justement « fait autorité » en la matière, l'autorité est une force tranquille qui obtient l'obéissance sans recourir ni à la menace ni à l'intimidation.

Elle procède d'un ascendant moral qui se construit, j'allais dire qui se mérite, et qui se reconnaît au fait qu'il est accepté par les personnes sur qui elle s'exerce. Cette force trouve son fondement dans sa légitimité, ainsi que dans la compétence à assumer la responsabilité confiée. L'autorité ne s'impose donc pas par la peur, comme c'était souvent le cas autrefois.

L'autorité n'a rien à voir non plus avec le dressage, avec la sujétion, encore moins la manipulation. Elle est le résultat d'un mélange de plusieurs ingrédients, dont voici trois :

- 1) **Le statut**, à savoir la position de responsabilité attribuée par l'ordre social à certaines personnes (le statut de parent, d'enseignant, de médecin, de pasteur, de policier, de maire, etc.). Hier, le statut impressionnait les esprits et donnait a priori le pouvoir de commander. Il était la plupart du temps la principale source d'autorité. Aujourd'hui il tend à laisser indifférents nos enfants et nos concitoyens les plus jeunes. Ce n'est pas pour autant une raison justifiant qu'on le jette aux orties. Au contraire, le statut mérite d'être respecté et nous devons faire en sorte qu'il retrouve un jour le prestige qu'il mérite, notamment en élevant les critères de désignation à une charge ou à une responsabilité.
- 2) **La compétence**. Il s'agit ici d'être à la hauteur de la tâche qui nous est confiée. Par exemple pour un enseignant, être compétent, c'est avoir les connaissances indispensables dans la matière enseignée, c'est aussi être capable d'entraîner, de motiver, de guider et de maintenir le processus à l'intérieur de certaines limites, notamment de protéger chaque élève de la violence du groupe et de protéger le groupe de la capacité de nuisance de certains élèves, de réagir de manière appropriée lors de situations problématiques. L'enseignant est un expert à la fois dans la branche qu'il enseigne et dans la manière de l'enseigner. Aujourd'hui, la jeune génération exige des compétences pour reconnaître une autorité.
- 3) **L'autorité personnelle**, qui est la capacité - en partie reçue, en partie acquise - de se situer hiérarchiquement par rapport aux individus et aux groupes. Cela correspond la plupart du temps à la capacité de lever toute ambiguïté quant à l'appartenance au monde des adultes, ce qui implique d'oser courir le risque d'être moins aimé. Ici trouve sa place la référence à l'éthique de la responsabilité et à celle de l'exemple. On associe volontiers à l'autorité personnelle une sorte de rayonnement fait de sincérité, de juste distance, de hiérarchie discrète, de la capacité de mettre en avant les autres et de les écouter, bref, un mélange de force et d'un peu de faiblesse, car l'éduquant n'est pas un surhomme. Ce rayonnement facilite chez l'éduqué l'acceptation du pouvoir qui s'exerce sur lui et suscite parfois le désir de ressembler à celui qui l'exerce.

En éducation, l'autorité s'enracine dans une double éthique. La première est une éthique de la responsabilité en rapport avec le devoir de protection. Etant donné l'imaturité et la vulnérabilité du petit humain, accepter de mettre au monde un enfant, ou simplement d'en assurer l'éducation, implique de la part de l'adulte un engagement considérable. Il s'agit de l'engagement indéfectible non seulement de subvenir à ses besoins mais de lui manifester quasiment en permanence une disposition faite de sollicitude et d'empathie. Ce lien de bienveillance inconditionnelle provoque chez l'enfant un sentiment de confiance et de sécurité. C'est de cette manière qu'au début de la vie se manifeste le devoir de protection qui est dû à l'enfant. Assez rapidement, ce devoir va comporter l'instauration de limites, puis de règles, destinées à le protéger, mais aussi à protéger les autres. Au fil des années, cette protection va se modifier et perdra en importance, mais elle perdurera jusqu'au terme du processus éducatif.

Lorsque l'adulte assume la responsabilité de protéger et de soutenir un enfant, il se situe clairement en position hiérarchique haute, à l'instar d'un guide qui informe un voyageur inexpérimenté de certains dangers et qui intervient d'autorité pour faire respecter certaines règles élémentaires. Il s'agit également de signaler sans ambiguïté qu'un enfant ce n'est pas un adulte, que leur expérience et leurs prérogatives ne sont pas les mêmes. En d'autres termes, il s'agit de s'opposer à l'inflation naturelle du moi de l'enfant et à sa tendance à ne pas tenir compte de la liberté d'autrui. On est ici sur l'axe normatif. Mais le pouvoir de l'éduquant sur l'éduqué n'est pas celui qu'exerce le plus fort sur le plus faible, il résulte du **devoir de protéger le plus faible** qui échoit au plus fort. En quelque sorte, c'est parce que l'éduquant respecte l'enfant en le protégeant qu'il est légitimé à exiger en retour que l'éduqué le respecte et respecte les limites et les contraintes qu'il pose (D. Marcelli). Dans une telle occurrence, l'autorité de l'adulte sera la plupart du temps perçue comme bienveillante par l'enfant, et respectée sans trop de difficulté.

L'autre fondement de l'autorité en éducation est une éthique de l'exemple. Il est ici question de la gestion des valeurs et des règles qui fondent la vie communautaire, en famille et au delà. Mais aussi de l'application d'autres règles, notamment celles qu'impose, par exemple dans le domaine de l'enseignement, l'apprentissage de compétences spécifiques comme l'orthographe, une langue étrangère, une discipline sportive ... En plus de la responsabilité de protéger l'enfant, c'est à l'éduquant qu'échoit une nouvelle fois la charge de faire respecter ces valeurs et ces règles. Mais à la différence du devoir de protection, lequel institue par essence un rapport de pouvoir asymétrique entre l'adulte et l'enfant, la charge de faire respecter des règles et des lois communes autorise les membres des deux générations de se positionner dans une relation progressivement égalitaire et démocratique car tous sont soumis aux mêmes règles.

Ici, la pédagogie du respect de la règle commence pour l'adulte par un message très fort : celui de l'exemple. L'autorité de la règle ne s'exprime dans toute sa vigueur que si l'éduquant se soumet lui-même à cette règle, que s'il s'impose à lui-même ce qu'il exige des autres. On attend de l'adulte qu'il honore plus particulièrement deux valeurs : la justice et le respect. L'enfant a l'habitude de caractériser un adulte qui a gagné son estime en disant de lui : « *En tout cas, il est juste !* », ce qui signifie qu'il n'a pas de favoris et qu'il est attentif à ne pas tomber dans l'arbitraire. Concernant le respect, il s'agit pour cet adulte de ne jamais dépasser la limite qui risquerait de porter atteinte à la dignité et à l'estime de soi de quiconque. Il est de moins en moins rare aujourd'hui que l'enfant n'ose pas protester lorsque un éduquant se permet de ne pas respecter les règles communes. En tout cas, à partir d'un certain âge, l'éduqué est fréquemment encouragé à donner son avis sur celles-ci et à influencer directement ou indirectement leur définition.

On le constate, l'autorité de notre époque ne repose plus sur la peur - tout au plus subsiste-t-il une certaine crainte - mais avant tout sur l'estime. En ce cas, elle inspire du respect. Lorsque ces conditions sont remplies, la caractéristique de la vraie autorité, celle qui dispose d'une réelle force, c'est de demeurer discrète, parfois carrément imperceptible. Retenons que l'autorité à laquelle nous devons redonner ses lettres de noblesse n'est pas celle qui porterait atteinte à la liberté des individus ou des groupes mais celle dont le visage est libérateur car elle constitue un gain pour ceux qui en bénéficient.

Mais il reste un cas de figure qu'on ne peut pas éluder : celui où l'autorité dans sa dimension idéale n'opère pas, donc fait défaut. En ce cas, il arrive que l'éduqué n'en fasse qu'à sa tête et finisse par échapper au contrôle de l'adulte. Il n'est alors pas possible de simplement baisser les bras et de penser que les choses finiront par s'arranger d'elles-mêmes. Pour parvenir à faire respecter une règle ou une loi, l'éduquant doit alors changer de référence et de mode opératoire. Il doit accepter de « descendre d'un degré » dans l'élégance de ses stratégies et se résoudre à recourir à une certaine contrainte. Il s'agira de mises en garde voire de sanctions. Y renoncer reviendrait pour l'éduquant à perdre encore davantage de son crédit.

L'éducation nouvelle, en misant avant tout sur la compétence plutôt que sur le statut, a mis la barre nettement plus haut qu'autrefois. Cette position exige dorénavant des compétences nouvelles, ce qui pour l'instant met bien des éduquants en difficulté.

Régulation hiérarchique et régulation égalitaire

Au terme de cet exposé, après avoir largement relevé les mérites de l'autorité et de la loi pour la construction de la personnalité, je souhaite tout de même dire que j'adhère dans une large mesure à l'orientation prise par l'éducation actuelle en direction d'échanges moins verticaux entre éduquants et éduqués. Dans une société démocratique, l'objectif de l'éducation est de rendre possible un jour la coopération entre des citoyens égaux, responsables et libres. Ce que je dénonce ce sont les excès – parfois considérables - de l'option égalitaire. La question qui se pose alors est la suivante : comment conjuguer au quotidien autorité et liberté, hiérarchie et égalité ? Je pense qu'il faut commencer par reconnaître que liberté et autorité ne s'opposent pas fondamentalement. Un obstacle sur le chemin du désir ne signifie pas forcément la négation de la liberté. Cet obstacle peut même en devenir la condition, de la même manière que ma liberté n'existe que par l'égalité des autres, c'est-à-dire par l'autorité d'un certain ordre social fondé dans la loi ?

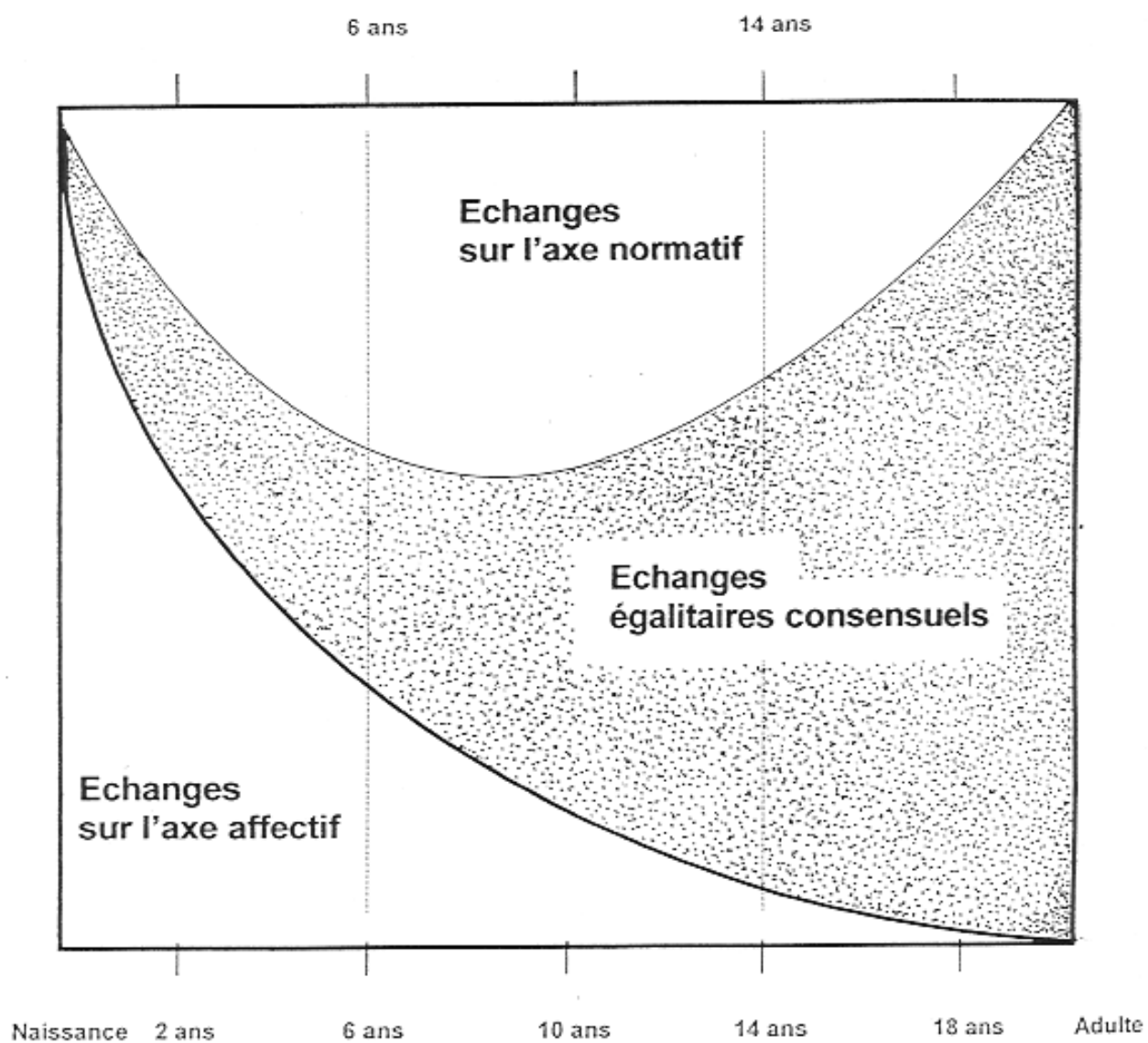
Dans le champ éducatif, nous constatons que le petit de l'homme ne survit et ne se développe que s'il bénéficie, sur une durée exceptionnellement longue, d'un cadre qui à la fois le protège et le limite. Au contact de règles dont les adultes sont les garants, il apprend la liberté et la capacité de coopérer avec les autres. Ce cadre est une structure qui compte un nombre relativement élevé de personnes : les parents bien sûr – qui en sont les premiers responsables - mais aussi les grands-parents, les jardinières d'enfants, les enseignants, les entraîneurs sportifs, les moniteurs de colonies de vacances, le patron d'apprentissage, et j'en passe. Ces personnes je les appelle des « éduquants » car elles contribuent toutes peu ou prou à la réalisation du même programme : faire progresser l'enfant ou le jeune sur le chemin qui le conduit à l'état adulte. Je n'entrerai pas dans le détail des conditions qui permettent d'amener l'« éduqué » à bon port, je me contenterai de rappeler que cela n'est possible que si le jeune sujet vit des expériences sur les deux axes de base de toute éducation : l'axe affectif et l'axe normatif.

L'axe affectif, autrefois l'apanage de la mère, est celui où l'éduquant se préoccupe de comment l'enfant est « affecté » par ce que la vie lui impose. Il commande d'adoucir le contact avec la réalité en l'adaptant aux besoins et aux limitations propres à chaque enfant. L'axe normatif, autrefois l'apanage du père, requiert de l'adulte qu'il confronte l'enfant aux rigueurs de la réalité, cela en lui fixant des limites, en instaurant un certain nombre de règles et en inscrivant l'ensemble des échanges dans le cadre des normes et de valeurs fixées par la société. Ces expériences, qui lui imposent inévitablement de rencontrer la frustration, ont pour effet de stimuler son développement, de l'affermir face à la vie et de l'amener à renoncer progressivement à l'illusion de sa toute-puissance.

En définitive, la tâche des éduquants est de réussir l'intégration harmonieuse du normatif et de l'affectif, dont les expériences devraient être d'importance sensiblement égale, et de cesser de les opposer de manière stérile comme cela se voit trop fréquemment au sein de beaucoup de couples parentaux, d'établissements scolaires ou de lieux d'éducation.

Dans le schéma intitulé « Echanges dans la relation éducative », je souhaite représenter l'importance quantitative que j'attribue intuitivement aux divers types d'échanges entre éduquants et éduqué aux différents âges du développement. Ce schéma met en évidence la part respective du normatif et de l'affectif, mais fait apparaître également des échanges d'un troisième type, que je nomme « échanges égalitaires-consensuels ». Rares au début puis toujours plus fréquents, ils diffèrent de ceux que l'on observe sur les deux axes de base de l'éducation. Les échanges égalitaires se situent temporairement hors de la relation hiérarchique éduquant-éduqué et se caractérisent par un accord tacite de fonctionner ensemble comme le feraient entre eux deux adultes qui se comprennent, se respectent et s'efforcent de tenir compte des besoins de l'autre. La relation est alors de type « adulte-adulte ». Ce type d'échanges va en s'amplifiant au fur et à mesure que l'enfant grandit. Lorsqu'ils occupent finalement tout l'espace des interactions, c'est le signal que l'on se trouve réellement entre adultes et que le processus éducatif est arrivé à son terme.

Echanges dans la relation éducative



On le constate, la nouvelle autorité n'est plus monolithique : elle accepte des zones qui relèvent de la négociation et d'autres où il faut obéir. Dans les phases de négociation, le jeune est traité comme un égal, il se crée entre lui et l'adulte une certaine complicité intergénérationnelle, un respect réciproque qui n'empêche pas l'humour. Par contre, lorsque les choses ne se discutent pas, on accepte la règle et on se tait. Les jeunes comprennent très vite le principe d'une telle alternance et cela sans préjudice pour le crédit des éduquants.

Retenons que l'apprentissage du fonctionnement démocratique s'obtient en éducation par l'alternance de deux types d'échanges (J. de Munk) :

- des échanges à régulation verticale (affectifs ou normatifs), qui impliquent une hiérarchie entre l'éduquant et l'éduqué, et qui vont en diminuant au fur et à mesure que progressent les compétences de ce dernier ;
- des échanges à régulation horizontale (égalitaires et consensuels) qui fonctionnent selon le principe d'égalité et qui, dans la même proportion, s'accroissent au cours des années.

Il subsiste cependant une limitation à la régulation horizontale des échanges : durant le temps du dialogue, l'éduquant demeure implicitement responsable du cadre des interactions et des procédures requises pour modifier les règles de l'échange. Le principe même du dialogue n'exclut donc pas, lorsque la situation le commande, une position d'autorité de la part de l'éduquant. Sans ce dispositif, les discussions peuvent dangereusement dériver et lorsque c'est le cas, c'est à chaque fois le plus manipulateur qui s'impose. Maintenir la discussion à l'intérieur de certaines limites signifie faire prévaloir le respect réciproque, la bienveillance en cas d'erreur, dispenser des encouragements. Cette autorité – si elle est correctement exercée – n'est pas là pour entraver la liberté mais pour créer et protéger un espace où précisément la liberté peut s'exercer. Ce qui tendrait à démontrer que l'antagonisme entre autorité et liberté peut se résoudre dans la complémentarité.

Philosophie antique et règle monastique

Deux conceptions de l'obéissance et de la norme

Gaëlle Jeanmart

Chargée de cours à l'Université de Louvain-la-Neuve
et chargée d'enseignement à l'Université de Neuchâtel

En me penchant sur ces deux *corpus* très différents de la philosophie antique et des règles monastiques et plus précisément sur la manière dont ils traitent chacun de la question du rôle de l'obéissance dans la formation des individus, je voudrais décrire deux conceptions différentes de la norme et deux rapports différents à la norme plutôt que d'opposer une éducation traditionnelle ou disciplinaire à une éducation nouvelle ou libérale qui refuserait *a priori* et par principe d'accorder à l'obéissance un rôle déterminant dans l'éducation.

L'obéissance a un rôle à la fois indispensable et problématique dans ces deux *corpus*. C'est un objet de question, mais la manière dont on la problématise est différente d'une époque à l'autre. Je me propose d'envisager ici la place respective de l'obéissance dans les systèmes pédagogiques élaborés par les philosophes grecs (et particulièrement Aristote) et les législateurs du monachisme (et particulièrement Cassien¹³ et saint Benoît¹⁴).

La Grèce classique

Dans la Grèce classique, l'apprentissage a très tôt été conçu comme un acte de subordination et d'assujettissement de celui qui apprend au maître, entraînant une certaine passivité du sujet apprenant. Cette passivité fait problème dans la mesure où l'obéissance dans l'éducation, ce n'est pas d'abord le respect de la loi, dans un rapport objectif aux règles de conduite sanctionnées par l'autorité publique qui n'est pas conçue comme une relation de soumission ; l'obéissance dans l'éducation, c'est d'abord la soumission d'un individu à un autre, dans un rapport subjectif qui est un rapport asservissant. Et si ce rapport de domination inter-personnel fait problème, c'est que l'objectif de l'éducation, c'est l'émancipation d'un sujet. Le but de l'éducation, c'est la liberté de l'homme qui n'est soumis à rien qu'à sa raison, c'est-à-dire qui n'est soumis ni

¹³ Moine italien ayant vécu aux IV^e et V^e siècles qui est l'introducteur en Occident du monachisme qui est originellement égyptien et syriaque.

¹⁴ Après les *Institutions cénobitiques* de Cassien qui ouvrent l'expérience orientale du cénobitisme à l'Occident, aucune règle n'a vraiment réussi à s'imposer en dehors de l'aire d'influence diocésaine de son auteur. Il faut attendre la règle de saint Benoît VI^e siècle pour répondre à un profond besoin d'unité dans l'organisation de la formation des moines. Elle marque une étape décisive dans l'évolution de la législation monastique vers un système scolaire institutionnalisé. Nul n'osera plus la remanier ou la fondre avec d'autres. Elle sera recopiée et diffusée intégralement. Ainsi, si Cassien est le passeur à l'Occident du cénobitisme oriental, Benoît est celui qui en inventera la formule latine.

à ses passions, ni à un autre être dont il serait l'esclave. La cristallisation du danger et de l'équilibre fragile de cette relation d'enseignement se fait donc sur le constat d'une hétérogénéité entre l'objectif visé, à savoir l'autodétermination rationnelle, le fait de n'obéir à rien qu'à sa raison, et la situation d'apprentissage où l'élève est considéré comme un être non encore raisonnable et devant s'assujettir à un homme libre pour le devenir lui-même. Le problème est alors de trouver une méthode de gouvernement et d'enseignement qui, en dépit de la relation de subordination, éveille chez le jeune les capacités d'autonomie qui lui permettront de se réaliser pleinement.

C'est l'asservissement temporaire de l'élève au maître qui lui permet de soumettre ses désirs à sa raison. L'art d'enseigner du maître consiste dès lors à transmuier la contrainte extérieure qu'il exerce sur l'élève en une contrainte interne que la raison de cet élève exercera sur son propre désir.

Ce qui justifie cette relation est aussi ce qui la limite : pour accéder à la maîtrise de soi, il faut obéir au maître *parce que* la passion doit obéir à la raison (et que l'enfant est toujours un être de passions, tandis que le maître doit être un être rationnel) et *comme* la passion doit obéir à la raison (dans cette limite-là). La définition d'un art de gouverner s'accompagne tout naturellement de la régulation de l'usage de l'autorité : l'acte requis par l'autorité doit se faire à l'avantage de celui dont elle le requiert et cet avantage peut être mesuré relativement au chemin qu'il lui permet d'accomplir dans la réalisation de son essence d'homme libre, doué d'un *logos* et destiné à exercer un empire sur lui-même et sur les autres par l'exercice de sa raison.

Au delà de la compétence « matières », c'est-à-dire de la possession d'un savoir ou d'un savoir-faire qu'il transmettrait, la compétence particulière qui permet au maître de gouverner adéquatement, c'est la maîtrise de soi. Celui qui abuse de son pouvoir en imposant à autrui sa fantaisie, ses appétits et ses désirs, déborde de l'exercice légitime du pouvoir, c'est-à-dire de son exercice raisonné et maîtrisé, et exhibe d'abord son absence de maîtrise de lui-même et donc sa servitude aux passions. Exercer son pouvoir correctement, c'est l'exercer en même temps sur soi-même. Celui qui se soucie comme il faut de lui-même se conduit nécessairement comme il faut dans son rapport aux autres. Le souci de soi est toujours en même temps le souci des autres ; la maîtrise de soi est toujours en même temps une aptitude à être le maître d'un autre : ils permettent de gérer l'espace de pouvoir qui est présent dans toute relation, c'est-à-dire de le gérer dans le sens de l'absence d'arbitrarité.

Le monde monastique

Si le problème pédagogique majeur pour les philosophes grecs est l'hétérogénéité entre l'objectif visé dans l'éducation et la situation d'apprentissage où l'élève doit s'assujettir à un homme libre pour le devenir lui-même, pour les moines, la question est celle de la conciliation possible de la finitude humaine et de la vie morale de l'individu. Celle-ci n'est plus conçue comme étant le fruit de la vie intellectuelle ; ce qui compte désormais, ce n'est pas la raison et l'emprise qu'elle peut avoir sur les passions, c'est la volonté

comme source de tous les actes et la considération de ses limites. On trouve dans la tradition chrétienne l'expression forte de cette idée dans l'épître aux Romains de Paul : « ... vouloir le bien est à ma portée, mais non l'accomplir. Ainsi, le bien que je veux, je ne le fais pas, mais le mal que je ne veux pas, je le pratique » [*Ép. Rom.* VII, 18-20]. Il faut donc renoncer à vouloir par soi-même et cultiver une obéissance permanente.

Cette obéissance est déclinée en trois vertus distinctes – l'humilité, la patience et la soumission –. L'humilité consiste à se considérer de si basse condition que tous les autres quels qu'ils soient peuvent donner des ordres. C'est la qualité de celui qui se sachant de peu de valeur le reconnaît bien humblement : « nous sommes de faibles vases tirés du limon de la terre (*humus*), des espèces de mottes de terre dressées sur la terre pour un peu de temps et destinées à retomber de nouveau dans leur sillon, humilions-nous donc comme la poussière de la terre et disons ce que nous sommes » [*Règle du Maître*, VIII, 1-5¹⁵]. Cette absence de valeur se retourne dans le signe inverse de l'excellence humaine, puisque l'humilité est la vertu des vertus.

La *patientia* est l'abolition de toute volonté propre. Elle consiste à ne jamais résister à un ordre donné, à ne pas différer d'un corps inanimé ou d'une matière première utilisée par un artiste. Quelles que soient les raisons que l'on a de faire ce qu'on faisait, quelle que soit l'urgence de cette tâche, il faut l'abandonner immédiatement pour faire ce que le maître ordonne : « C'est ainsi que, assis à l'intérieur de leurs cellules et appliquant également leur zèle au travail et à la méditation, aussitôt qu'ils entendent le bruit de celui qui frappe à la porte et donne le signal les appelant à la prière ou à quelque travail, ils rivalisent tellement de promptitude à quitter leurs cellules que celui qui exerce le métier de scribe n'ose pas achever la lettre qu'il avait commencée mais bondit au moment précis où le bruit de celui qui frappe à la porte parvient à son oreille, et ne tolère pas même le retard qu'exigerait le fait de terminer le jambage commencé » [*Inst. cén.*, IV, 12]. La patience définit le zèle dans l'obéissance, elle est la déclinaison du « plein gré » qui distingue l'abandon exigé du moine de la simple obéissance exigée du grec.

La troisième vertu, la *subditio*, est la vertu de soumission, littéralement « le fait d'être mis en dessous ». C'est une notion très importante parce qu'elle s'oppose à ce que pouvait être l'idée d'une soumission à la loi dans la pensée morale, politique et philosophique des Grecs. L'Antiquité connaissait évidemment l'obéissance : on devait obéir à un code d'obligations et d'interdictions ; mais dans la *subditio*, il ne s'agit plus d'une obéissance à un code précis : il faut laisser le principe d'obéissance pénétrer tout le comportement. Il ne faut rien faire qui ne soit commandé par quelqu'un d'autre. La formulation de ce principe par St Basile est forte : « Tout acte qui se fait sans ordre ou permission d'un supérieur est sacrilège ». Cassien, quant à lui, précise que « la règle de l'obéissance est

¹⁵La Règle du Maître est le manuscrit sur lequel saint Benoît se serait appuyé pour écrire la sienne ; elle aurait été composée au début du VI^e siècle, en Italie du Nord ou en Provence. Son texte nous est parvenu sous la forme de deux manuscrits qui datent du début du VII^e siècle, alors que le plus ancien manuscrit de la règle de saint Benoît dont nous disposons date du début du VIII^e siècle. Certains, pour sauver l'originalité de saint Benoît, lui ont attribué la rédaction de la règle du Maître, la règle dite de saint Benoît étant alors considérée comme une codification légèrement postérieure, probablement rédigée à Rome dans l'entourage du Pape Grégoire le Grand. D'autres, dans le même objectif, ont choisi plutôt de souligner à gros traits tous les progrès réalisés par la deuxième règle dont ils lui gardent alors l'attribution.

gardée avec une telle fidélité que les jeunes non seulement n'osent pas quitter la cellule sans que leur préposé ne le sache et n'y consente, mais ne présument même pas son autorisation pour satisfaire à leurs besoins naturels » [*Inst. cén.*, IV, 10]. Et Benoît insiste : « Que le moine ne fasse rien qui ne se recommande de la règle commune du monastère et des exemples des supérieurs » [*RB*, 5, 55] et plus loin, il ajoute que subira le châtement de la règle quiconque se permettra de « faire n'importe quoi, même de peu d'importance, sans l'autorisation de l'abbé » [*RB*, 67, 7].

Cette analyse de l'obéissance monastique permet de la distinguer de l'obéissance dans la philosophie de l'éducation grecque sous trois aspects concernant le temps ou la durée de l'obéissance, concernant sa finalité et concernant la nature du lien entre norme et raison.

1) La durée de la relation d'obéissance

L'obéissance est conçue comme un rapport qui n'a plus rien de provisoire. Il ne faut jamais se considérer comme ayant atteint une situation de maîtrise définitive. Cette croyance est la preuve ou, plutôt, le fait même de la chute. Tous les recueils de récits de la vie des moines, comme les *Apophtegmes des Pères du Désert*, montrent bien que lorsqu'un moine croit être devenu son propre maître et pouvoir se passer de tout rapport de soumission, c'est alors précisément qu'il tombe. La déficience de celui qui est le plus avancé sur le chemin de la sainteté est toujours possible, toujours risquée : il suffit qu'il n'admette plus l'obligation d'être dirigé et qu'il veuille être maître de lui-même.

Dans la culture grecque, en revanche, l'obéissance est temporaire, n'ayant de valeur qu'à élever un homme ignorant au niveau de savoir et de compétence plus grand du maître. Grâce à sa soumission provisoire, le disciple devenait dépositaire du savoir du maître ou de son statut d'homme libre et de citoyen. Le but du gouvernement d'autrui est son propre terme : le maître doit apprendre à l'élève à se passer de tout rapport d'autorité, à être maître de lui-même et il doit, pour cela, supprimer toute autre contrainte que celles que la raison impose.

Le moine entoure les actes d'obéissance d'un soin tout particulier, comme le faisaient les Grecs mais pour des raisons inverses : pour les Grecs, l'obéissance était le lieu d'une attention toute particulière parce qu'elle était le point de passage obligé pour l'autre d'elle-même, la maîtrise de soi et la liberté citoyenne. Le risque était alors que le maître compromette les vertus futures de son élève par un usage non précautionneux de son autorité. Commander devait se faire dans le respect de la future personne libre et comme préservation et préparation de cette liberté future.

Pour les moines, l'obéissance est également un lieu d'attention tout particulier parce qu'elle est aussi le seul chemin conduisant à la vie morale et au salut. Mais le risque cette fois est de considérer que ce chemin trouve une fin dans la maîtrise de soi et dans l'abolition du rapport d'obéissance. Autre risque, autre manière d'y surseoir : pour que ne naisse jamais le sentiment que l'on est devenu son propre maître, 1) les moines réglementent scrupuleusement tous les gestes du quotidien de sorte qu'il soit possible pour le moine de ne rien faire qui ne se recommande de la loi, comme le veut le principe de la *subditio* ; et 2) ils préconisent un usage absolument abusif de l'autorité, les maîtres acariâtres exigeant en permanence les choses les plus absurdes et les plus

injustes de leurs disciples. Commander se fait cette fois de manière à ce que n'affleure jamais à la surface de l'esprit du disciple l'idée d'une liberté future.

2) La finalité de la relation d'obéissance

À l'analyse, l'obéissance se décompose en deux éléments bien distincts : d'une part, le fait même d'obéir, compte non tenu de ce que nous prescrit l'autorité à laquelle nous nous soumettons ; d'autre part, le contenu matériel des actes par lesquels notre soumission se manifeste. Seul le premier de ces deux éléments est pris en considération par les moines. L'obéissance dans le monde monastique est un rapport formel parce qu'il est auto-référentiel : la valeur de l'obéissance tient essentiellement au fait que l'on obéit, et cela quel que soit l'ordre et quel que soit le maître. Il ne faut pas obéir à un ordre dans la mesure où cet ordre est justifié par des motifs précis et un objectif à atteindre. Le but de l'obéissance, c'est la docilité posée comme la condition fondamentale de toutes les autres vertus. C'est pourquoi la capacité à diriger se mesure à celle de créer et d'encourager la disposition de l'élève à la docilité. Autrement dit, toute la question de la compétence du maître tourne autour du thème de l'autorité¹⁶.

Dans la culture païenne, en revanche, l'obéissance n'a de valeur qu'à élever un homme ignorant ou incompetent au niveau de savoir, de compétence et de liberté plus grand dont le maître dispose. Obéir est alors ordonné à la transmission du savoir et de la maîtrise de soi et pas à l'acte même d'obéissance. Grâce à sa soumission provisoire, le disciple devient dépositaire du savoir et de la compétence du maître ou de son statut d'homme libre et de citoyen. La valeur du rapport d'obéissance est strictement relative à la valeur du maître et à l'existence d'une supériorité objective entre maître et élève. Ce n'est finalement pas le maître qui demande à être obéi, mais selon une formulation d'Aristote, c'est la vertu supérieure et la capacité à accomplir les meilleures actions qui demandent à être suivies¹⁷. Et la valeur de chaque ordre tient au rapport qu'il entretient à cette supériorité : un ordre ne vaut que lorsqu'il est la mise en œuvre et en application d'une compétence supérieure. Tout ordre sortant du champ de compétence du maître n'a pas de raison d'être et pas de valeur propre. Et tout l'art de la gouvernementalité consiste pour le maître d'école à ne jamais sortir de ce champ qui est aussi celui de la maîtrise de soi. Le maître n'est justifié à commander que parce qu'il existe un lien causal nécessaire entre l'acte qu'il ordonne et la finalité (la liberté citoyenne) qu'il vise.

3) Le rapport à la norme

L'analyse de la notion de norme dégage habituellement trois sens :

- un sens impératif ou prescriptif : la norme désigne ce qui s'impose à nous sous la forme d'un règlement ou d'une loi dictant ce qui est interdit, ce qui est permis et ce qui est obligatoire ;
- un sens appréciatif : la norme désigne ce qui est subjectivement jugé bon et légitime ;

¹⁶C'est d'ailleurs ce rapport formel à l'obéissance qui a permis d'éviter un morcellement de l'institution monastique qui, du IV^e au VIII^e siècles, reposait sur une multitude de règles diverses ; l'unité profonde de cet *ordo monasticus* tenait à ce qu'il exigeait la soumission complète et permanente à une règle, sans préciser laquelle, la chose ayant finalement peu d'importance.

¹⁷Cf. Aristote, *Pol.*, III, 15.

- un sens descriptif : la norme est la manière d'être, d'agir, de penser, la plus fréquente dans une société donnée ; par sa fréquence, elle détermine un critère de normalité.

Seuls les deux premiers sens sont concernés ici.

Comme religion du texte, avec son idée d'une volonté de Dieu qui régit l'univers et le principe de l'obéissance, le christianisme a pris l'aspect prescriptif d'un code de règles. La règle monastique, dotée d'un statut juridique, est un code de gestes permis et proscrits qui réglemente la vie quotidienne dans le moindre de ses gestes (quand se lever, quand parler, quelles paroles sont autorisées, quels gestes faut-il faire pour se lever, quand, comment et où dormir, se laver, manger ?...), de sorte que tout acte du moine, y compris les plus prosaïques, peut se justifier comme un acte d'obéissance à la règle. L'éducation monastique fonctionne comme une entreprise de normalisation des comportements par l'obéissance à un cadre de prescriptions qui régissent le vivre ensemble de la manière la plus minutieuse et minuscule qui soit. La dimension appréciative de la pédagogie grecque est supprimée par l'exigence d'abandon : dans l'abandon, on se laisse conduire à l'aveugle, donnant un assentiment de principe et donc permanent à l'ordre de celui qui dirige ; on n'a pas à se soucier de connaître explicitement les raisons et les fins de ses ordres puisque rien d'autre que l'obéissance et la manière d'obéir n'est recherché. Or, c'est précisément cette compréhension qui sort l'élève de l'obéissance parce que quand on connaît l'articulation des moyens aux fins, on agit librement même lorsqu'on suit un conseil. On agit parce qu'on a compris l'opportunité de tel ou tel acte pour nous au regard de l'objectif que l'on vise, et non parce que le maître nous l'a prescrit.

Pour les Grecs, seule la norme juridique et donc publique se présente sous la forme prescriptive tandis que la norme éducative, privée, se présente plutôt sous la forme appréciative. La mission principale de l'éducateur, ce n'est pas l'édification d'un règlement, mais l'aptitude à vivifier le rapport originel que l'âme entretient au bien comme critère normatif. Il faut qu'au terme de l'éducation, l'élève puisse délibérer correctement sur les meilleurs moyens de mener une vie juste et d'être heureux. L'éducation est emprise dans le champ de la morale et la morale n'est pas tournée vers l'application et le respect d'un code comme chez les moines, mais vers « l'éthique » au sens étymologique et originel d'*éthos* qui désigne une certaine manière de vivre, de se tenir, de marcher, de parler, de manger, de gérer son rapport aux autres et de réagir aux événements qui se présentent. L'éthique grecque est la forme concrète, appliquée et réfléchie de la liberté. Il faut faire en sorte que les vérités de la philosophie soient si vivantes en nous qu'elles nous dictent ce qu'il faut faire en chaque situation. C'est seulement à cette condition que la raison est bien à la source de tous les actes du sujet et c'est à cette condition qu'ils sont « éthiques ».

Conclusion

Le rôle de l'obéissance dans la vie monastique peut servir de repoussoir pour nous, et la conception grecque, au contraire, d'aspiration ou d'inspiration. Le rôle et les limites de l'obéissance et le rapport à la norme dans la philosophie grecque permettent en effet de faire quelques remarques utiles pour sortir de l'opposition entre une conception traditionaliste de l'éducation, qui défend l'importance de l'autorité, et la conception soixante-huitarde, qui en proscrit l'usage. Je retiens de ce parcours dans des *corpus* différents essentiellement trois choses qui peuvent nous concerner encore :

1. L'obéissance n'est pas un mal, l'autorité non plus : il n'y a pas de mal dans la pratique de quelqu'un qui sachant plus de chose qu'un autre lui dit ce qu'il faut faire et lui transmet un savoir. Le problème est de savoir comment on peut éviter, dans ce rapport de pouvoir qui est d'ailleurs tout à fait incontournable, les effets de domination qui vont faire d'un enfant un être soumis à l'autorité arbitraire et inutile d'un adulte. Il faut poser le problème de l'autorité comme celui des techniques rationnelles de gouvernement et sortir d'une dramatisation, d'une « démonisation » du pouvoir, de l'autorité et de l'obéissance.
2. Je voudrais revenir à une conception plus riche du rôle de la raison dans la vie morale et affective de l'homme et contrecarrer ainsi son appauvrissement qui tient, d'une part, à une conception psychologisante assez commune aujourd'hui qui attribue aux affects une place surdéterminée dans la vie de l'homme et qui tient, d'autre part, à l'usage purement spéculatif de la raison par une bonne partie des philosophies contemporaines qui l'ont décrochée de la dimension spirituelle qu'elle avait dans la pensée grecque¹⁸. Pour les philosophes grecs, en effet, il faut connaître un certain nombre de vérités (sur la nature de l'homme, sur sa place dans le monde, sur les passions de l'âme, sur la mort, etc) mais ces vérités transforment le sujet. La connaissance produit un effet sur les passions qu'elle décongestionne (par exemple la connaissance physique et cosmologique confère au savant une sérénité liée aux perspectives générales sur l'organisation de l'univers et à la place de la vie humaine dans ce cosmos organisé que sa science lui permet d'avoir). D'autre part, les philosophes ne transigent pas avec l'exigence que toute connaissance théorique reçoive une traduction comportementale. Pour traduire cette exigence, Plutarque prend l'image du dresseur de chiens : « Il faut que vous ayez appris les principes d'une façon si constante que, lorsque vos désirs, vos appétits, vos craintes viendront se réveiller comme des chiens qui aboient, la raison parlera comme la voix du maître qui, d'un seul cri, faire taire les chiens » [*De la tranquillité de l'âme*, 465c].

¹⁸Il y a incontestablement une responsabilité de la philosophie académique dans l'appauvrissement de la manière dont on pense aujourd'hui classiquement le rôle de la raison dans la vie adulte ; elle s'est écartée, depuis Descartes sans doute, en tout cas de manière partiellement, d'une conception spiritualiste du rapport de l'âme à la vérité. La spiritualité postule que l'accès à la vérité n'est possible que par une modification de l'âme et qu'il provoque en retour des effets de vérité sur le sujet. Depuis Descartes, la philosophie rationaliste ne s'intéresse plus à ce rapport vivifiant de l'âme à la vérité, mais aux conditions qui permettent à un sujet, en tant que sujet et indépendamment de toute modification de son être, d'avoir accès à la vérité.

La raison n'est pas juste le raisonnement ; c'est ce qui se trouve à la racine de toutes nos croyances. La thèse de la philosophie grecque au sujet de l'homme et de ses modes de détermination de lui-même est celle du rôle prépondérant de la pensée dans la vie de l'homme, dans ses choix, ses discours, ses perceptions et ses émotions. Selon ce postulat grec qui donne un rôle riche et important à la raison dans la vie humaine, la pensée existe, bien au-delà, bien en deçà des systèmes et des édifices de discours. Elle se cache souvent, mais anime toujours les comportements quotidiens. Il y a de la pensée même dans les institutions les plus sottes et les habitudes de vie les plus muettes. Il y a de la pensée même à la source de tous les affects : pour aimer il faut avoir une idée, si indéterminée soit-elle, de ce qu'on aime. Pour vouloir, il faut avoir une idée, même confuse, de ce que l'on veut. C'est ce primat de l'idée sur l'affect qui fonde l'éducabilité des sujets. C'est parce qu'il y a toujours une représentation à la base de tout acte, de tout geste aussi banal, aussi quotidien, aussi automatique soit-il que l'éducation n'est pas sans pouvoir, sans impact, sur ces gestes quotidiens et apparemment irréfléchis. Le travail du philosophe comme éducateur est de guetter ces représentations confuses soit pour les clarifier soit pour rendre odieux et impossibles les gestes qui reposent sur elles. Et moins il y a de pensée et plus la débusquer est chose urgente : les habitudes les plus indiscutables, les évidences les plus fortes reposent sur des petits riens de pensée, des moignons d'idées. L'éducation rationnelle au sens enrichi que nous voulons lui restaurer doit viser à ce que nous ayons par rapport à tout ce que nous faisons des raisons que nous avons clarifiées et des idées qui sont précises et nuancées.

3. La troisième remarque concerne enfin le rapport de la norme à la raison. Chez les philosophes grecs, le fondement de la norme éthique (conçue de manière prescriptive comme ce qui doit régir le comportement individuel), c'est le *logos* et donc la rationalité qui préside à l'ordre du monde ; la liberté est donnée par la connaissance de cette rationalité et la soumission volontaire limitée à l'ordonnement qu'elle désigne. Il y a un rapport étroit entre le souci de soi, la soumission à la raison et la liberté. C'est quand on se soumet entièrement à la raison, qu'on lui soumet tout et qu'on ne se soumet qu'à elle que l'on est parfaitement libre. Chez les Chrétiens, en revanche, la norme n'est pas le fruit d'un examen rationnel – le débat raison-foi et la priorité accordée à la foi (et à la volonté) implique une limite dans la compréhension rationnelle des lois de l'univers et des règles du vivre ensemble, qui ne sont pour les premières et n'ont pas à être pour les secondes, le fruit d'une raison, mais bien d'une volonté, celle de Dieu, qui est impénétrable. Quelque chose d'incommensurable, de sacré, se glisse dans la normativité et fait obstacle au contrôle critique de la raison. Il est d'ailleurs interdit et pour ainsi dire immoral de traiter rationnellement des lois qui régissent la vie collective.

4.

Or, il me semble que le sentiment de scandale que nous éprouvons assez communément à l'idée qu'il faille par exemple en matière de santé, nécessairement adopter une stratégie parce que les ressources de la sécurité sociale sont limitées témoigne d'une certaine parenté avec la conception chrétienne du rapport à la norme. Nous ne voulons pas voir le calcul (et donc la rationalité) qui préside aux choix nécessaires à faire sur les maladies qui seront couvertes et celles qui ne bénéficieront

d'aucune couverture parce que nous attribuons une valeur absolue à la vie, et dès lors une « politique » de la santé n'est acceptable pour nous que si elle est tenue secrète, c'est-à-dire si elle n'a pas l'air d'être le fruit d'un raisonnement qui, sur ces matières, nous paraît absolument odieux. Les limites que nous mettons inconsciemment, par une sorte de pudibonderie ininterrogée, au déploiement de la rationalité dans le domaine législatif réduisent le rôle de contrôle du peuple à une théâtralisation de la protestation qui laisse aux politiques le soin de réfléchir et d'agir.

La norme, la grâce et la liberté

Au cœur de la dynamique chrétienne

Jean-Blaise Fellay

SJ, Dr en théologie, Directeur du Centre interdiocésain de formation théologique à Fribourg, Professeur aux séminaires de Sion et de Lausanne-Genève-Fribourg, à l'Ecole de la Foi, à l'Institut romand de formation aux ministères et à l'Institut Philanthropos

La question de la norme ou plus exactement celle de la loi occupe une place centrale dans les théologies juive et chrétienne. Sous une forme complexe et parfois polémique, elle est l'objet d'un débat séculaire, qui traverse la culture occidentale et se poursuit encore aujourd'hui.

Au centre de la Bible, la Loi

La Bible est appelée chez les anciens juifs, «la loi et les prophètes» ou, tout simplement, la Torah, loi écrite par opposition à la tradition orale. La «Loi» est le cœur du Deutéronome, la «deuxième loi», le centre à partir duquel s'est constituée la bible hébraïque.

Dans le Deutéronome, la Loi est présentée de manière extrêmement positive, elle est l'âme qui guide et donne sa valeur au peuple hébreu. Quel grand peuple peut se targuer d'une telle sagesse? Quelle autre nation a pour maître Dieu lui-même, l'auteur cette règle de vie? Par la Loi révélée, le peuple hébreu est relié directement à Yahvé.¹⁹

De son côté, le livre de l'Exode nous présente Moïse comme le plus grand personnage de l'Ancien Testament. Il est l'homme qui redescend de la montagne avec les deux tables de la Loi: le Décalogue (les dix commandements), code de l'Alliance avec Dieu. La première table concerne les rapports avec Dieu, les rapports des hommes entre eux constituent la deuxième table. Les deux sont étroitement liées: «tu ne feras pas ceci ou cela...», dit le Décalogue, parce que je suis ton Dieu.» Rapport des hommes entre eux et rapport à Dieu sont indissociables, c'est une dimension fondamentale de la religion juive, la base de son éthique.

Les prescriptions rituelles de la Loi constituent la substance du Lévitique et du livre des Nombres. Ils décrivent avec une précision extrême, les objets et les lieux du culte, l'habillement des prêtres et lévites, les rites de purification, le type des animaux sacrifiés, la façon de procéder à l'holocauste. D'autres prescriptions deutéronomiques abordent tous les domaines de l'existence: l'alimentation, la vie conjugale, familiale, économique, politique, judiciaire et religieuse. La Torah est donc beaucoup plus qu'un recueil légal ou constitutionnel, elle définit l'ensemble de la vie humaine, on pourrait dire sa culture et sa

¹⁹ Cf. Deutéronome 4,8

civilisation, et repose toute entière sur une base religieuse : la Parole que Dieu adresse à son peuple et qui lui donne une intelligence et une sagesse qui ne sont pas d'origine humaine.

Les livres historiques de la Bible sont eux-mêmes une relecture de l'aventure d'Israël sous l'angle des fidélités et des infidélités du peuple hébreu face à sa Loi. L'obéissance à la Loi de Dieu vaut au peuple ses bonheurs, sa désobéissance (ou celle de ses chefs), ses malheurs.

Sous une forme plus spirituelle, la loi, comme guide moral, est constamment invoquée dans les Psaumes. «De quel amour j'aime ta loi: tout le jour je la médite! Je surpasse en habileté mes ennemis, car je fais miennes pour toujours tes volontés. Je surpasse en sagesse tous mes maîtres, car je médite tes exigences; je surpasse en intelligence les anciens, car je garde tes préceptes. Des chemins du mal, je détourne mes pas afin d'observer ta parole. De tes décisions, je ne veux pas m'écarter, car c'est toi qui m'enseignes», dit le Psaume 118.

La Loi sert également de référence centrale au Livre de la Sagesse. Méditer la loi jour et nuit, c'est la voie de la sagesse et de la sainteté. Grâce à elle, l'homme atteint un grand âge, il est respecté par son entourage. S'il traverse des épreuves, il en sort vainqueur. Sa femme et ses enfants l'entourent, il peut jouir en paix du fruit de ses vignes. Certes, des ennemis violents et nombreux l'enserrent, ils en veulent à sa vie et leur langue répand la calomnie, mais le Seigneur délivre le fidèle qui observe les commandements et provoque la défaite de ses adversaires. Le thème grec de la sagesse, très répandu dans le monde hellénistique au temps de la rédaction des livres sapientiaux, est ainsi relu dans la perspective biblique d'un chemin de justice et de sainteté.

La Loi biblique recouvre ainsi un monde complexe, rassemblant un rituel liturgique, un code moral, un style de vie, une expression de piété, une philosophie, une définition identitaire et une forme privilégiée de rapport à Dieu.

Mais cela ne va pas sans interrogations, une tension apparaît entre le ritualisme des sacrifices et une obéissance plus fondamentale au Législateur. Le Psaume cinquante interpelle ses auditeurs: «Que viens-tu débiter mes commandements, qu'as-tu mon alliance à la bouche, toi qui rejettes ma règle et détestes mes paroles?» Car Dieu ne prend pas plaisir aux holocaustes alors qu'il entend le gémissement du cœur brisé et des esprits broyés²⁰. Le prophète Jérémie évoque, de son côté, une loi non plus gravée dans la pierre mais dans les cœurs²¹. Et Ezéchiel promet au nom de Dieu: «Je vous donnerai un cœur nouveau, je mettrai en vous un esprit nouveau, j'ôterai de votre chair le cœur de pierre et je vous donnerai un cœur de chair. Je mettrai mon esprit en vous et je ferai que vous marchiez selon mes lois et que vous observiez et pratiquiez mes coutumes.»²²

²⁰ Psaume 50,16; 51,19

²¹ Jérémie 31,33

²² Ezéchiel, 36, 26-27.

La Loi ne peut rester extérieure, elle doit être inscrite au cœur de l'homme, sous une forme vivante, insufflée par l'Esprit, sinon elle reste d'une dureté minérale. Ce thème, cher aux prophètes, trouvera une postérité particulièrement développée dans le Nouveau Testament.

Cependant, dans le livre de Job et dans celui des Maccabées, une grave inquiétude apparaît, qu'en est-il du juste terrassé par le malheur? Que faut-il penser de ceux qui subissent la mort précisément à cause de leur fidélité à la Loi? N'y a-t-il pas une autre forme de justice à chercher au-delà des récompenses terrestres? Dieu peut-il «laisser son ami voir la corruption»?²³ Autrement dit, l'obéissance à la Loi garantit-elle le bonheur et le salut? C'est en particulier au moment des persécutions d'Antiochus Epiphane que l'idée de survie après la mort se développe, pour répondre au scandale de l'innocent maltraité, du martyr de la Loi. La justice qui ne parvient pas à s'imposer dans ce monde doit pouvoir s'exercer dans un autre, pour la récompense des bons et la punition des méchants. L'importance de l'au-delà de la mort s'accroît et l'idée de survie et même de résurrection prend une importance croissante dans le siècle qui précède la naissance de Jésus.

Le Nouveau Testament: un commandement nouveau

La conversion du cœur réclamée par les prophètes est renforcée dans le christianisme. Le premier commandement: «Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de toutes tes forces» et le second, «qui lui est semblable»: «tu aimeras le prochain comme toi-même» ne font qu'un. Ce commandement, résume Jésus, contient «toute la loi et les prophètes».

Mais, concrètement, un conflit éclate entre la lettre et l'esprit de la Loi. Dans l'activité de guérisseur de Jésus, la polémique se noue autour du sabbat. C'est un jour consacré à Dieu, toute activité professionnelle est interdite. Est-il permis de guérir ce jour-là? Bien sûr, estime Jésus, on délie bien son bœuf ou son âne pour l'emmener boire, pourquoi attendre le lendemain avant de délivrer une pauvre femme qu'une paralysie a laissée tordue?

Jésus et ses disciples passent également sur toute une série de préceptes de pureté rituelle, en expliquant que c'est le cœur qui compte et que c'est lui qui fait la pureté ou l'impureté d'une action, non les rituels extérieurs²⁴.

Alors, Jésus un adversaire de la Loi? Il s'en défend: «je ne suis pas venu abolir mais accomplir». Et le Sermon sur la montagne, en ce qui concerne, par exemple, le meurtre ou l'adultère, vient effectivement durcir les exigences et non les alléger. «Si votre justice ne surpasse pas celle des pharisiens», vous n'entrerez pas dans le Royaume. Et, en point d'orgue: «devenez parfaits comme votre Père du ciel est parfait». Ici, c'est une relativisation de la Loi par le haut qui est introduite. L'exigence est si grande qu'il faut perdre de vue la possibilité de se sauver soi-même par une application complète de la Loi.

²³ Psaume 16,10

²⁴ Marc 7,1-23

Sa réalisation n'est possible qu'à Dieu ou en Dieu par le biais de la grâce, par le don de l'Esprit.

Relativisation d'un côté, dépassement de l'autre, le statut de la Loi comme pilier central de la vie religieuse pharisienne est ébranlé par Jésus (chez les Sadducéens, c'est le Temple et ses sacrifices qui sont au centre du système religieux). Pour lui, le cœur de la vie éthique et religieuse, c'est le commandement d'amour, envers Dieu – qu'il appelle Père – et envers les hommes. Et la charité – l'amour complet – n'a pas de limites, c'est cela « être parfait ». Or le propre de la Loi, sa force et sa faiblesse à la fois, c'est d'avoir des limites, puisqu'elle dit le permis et le défendu. L'amour de charité ne connaît dès lors pas plus de frontières que l'amour divin lui-même. Nous nous trouvons désormais dans un autre système religieux, dans lequel l'Agapé, la Charité, a pris le relais de la Loi.

Les Actes des Apôtres: le temps de l'Esprit

Cette évolution se prolonge après la mort de Jésus. La distanciation par rapport au mode de vie judaïque et à ses prescriptions innombrables augmente. Un tournant en est la vision de Jaffa²⁵.

Les Actes des Apôtres nous racontent que Pierre, dans une vision, voit une sorte de nappe descendre du ciel, dans laquelle se trouvent toutes sortes d'animaux, quadrupèdes, reptiles, oiseaux, alors qu'une voix venue d'en haut l'incite à immoler et à manger ces animaux.

Immoler, c'est une action sacrificielle, donc religieuse, et manger des viandes proscrites est une violation de la Loi. Pierre se rebiffe : Non, s'écrie-t-il, aucune nourriture impure n'a jamais franchi mes lèvres !

La vision se répète trois fois avec la même injonction. C'est à ce moment que des envoyés du centurion Corneille, un païen, frappent à sa porte et Pierre consent à les suivre. Non seulement il entre dans la maison d'un gentil, ce qui est interdit, mais il constate que, avant même qu'il ait pris la parole, l'Esprit saint est descendu sur eux. Le salut s'étend donc aux non-juifs. «Qui étais-je, moi, pour m'opposer à l'action de Dieu?» conclut l'apôtre à l'intention de ceux qui lui reprocheront par la suite son comportement.

L'esprit de Dieu agit au-delà du peuple de l'Alliance, Dieu élargit le code de l'alliance à tous les hommes, c'est la constatation que font Pierre et les premiers apôtres.

Saint Paul: la loi et la grâce

Avec la prédication de Paul et de Barnabé qui s'exerce en priorité en direction des non-juifs, les «gentils», la pratique se systématisait. Faut-il que les convertis d'origine païenne soient astreints à toutes les prescriptions de la Loi juive? On ne parle pas, bien sûr, du Décalogue, la loi morale de base, mais des nombreuses prescriptions qui règlent la vie

²⁵ Actes 11, 1-18.

juive, les 613 commandements concernant l'alimentation, l'habillement, le ménage, le rituel, ainsi que de la circoncision, signe d'appartenance au peuple élu²⁶.

Dans les épîtres aux Galates et aux Romains, l'apôtre Paul prend vivement position contre cette exigence, que de nombreux chrétiens d'origine juive considèrent comme incontournable.

Il faudra ce que l'on nomme le Concile de Jérusalem pour régler la question. Pierre y réaffirme son expérience: « [Dieu] n'a fait aucune distinction entre eux et nous, puisqu'il a purifié leur cœur par la foi. Pourquoi donc maintenant tentez-vous Dieu en voulant imposer aux disciples un joug que ni nos pères ni nous-mêmes n'avons eu la force de porter?²⁷ »

L'assemblée décide alors de restreindre les obligations à l'égard des nouveaux croyants à «ne pas consommer les viandes vouées aux idoles et à s'abstenir des unions illégitimes».

Un changement décisif s'est produit, que s. Paul théorise dans l'épître aux Romains en particulier: la Loi est bonne et sainte, dans la mesure où elle est l'expression de la volonté de Dieu. En ce sens-là, elle ne passera jamais. Surtout dans l'expression simplifiée qu'en a donné Jésus: le double commandement d'amour et la règle d'or, ne pas faire à autrui ce que l'on ne voudrait pas subir soi-même.

Par contre, en ce qui concerne la dimension du salut, Paul utilise une formule audacieuse, la Loi est une loi de mort, dans la mesure où elle signifie la condamnation de l'homme. Tous sont sous le péché, note Paul, les Juifs comme les Grecs (ceux-ci symbolisant ici les païens), parce qu'ils n'appliquent pas la Loi. Les Juifs la connaissant mieux que les païens sont encore plus coupables que ces derniers. Mais ceux-ci le sont également, car il y a une loi inscrite dans le cœur de chaque homme, la conscience, à laquelle ils sont tenus de se conformer.

Paul insiste: la Loi est une lettre qui tue, elle multiplie le péché, rend l'homme plus conscient de sa faute, le désespère davantage, car si elle éclaire son esprit, elle ne lui donne pas la force d'échapper au mal.²⁸ L'apôtre en tire une conséquence théologique fondamentale: la Loi ne nous sauve pas, nous ne pouvons être sauvés que par la grâce, celle qui nous vient de la mort de Jésus-Christ. D'où l'expression, dans laquelle il concentre son évangile, nous sommes sauvés par la foi (la foi au Christ sauveur) et non par les œuvres (notre application de la Loi).²⁹

Pour Paul de Tarse, le régime de la Loi est terminé: elle était une pédagogue pour nous amener au Christ, maintenant que le salut est accompli, son action est achevée³⁰. Nous sommes passés du temps de la Loi au temps de la Foi: une autre conception du salut, non

²⁷ Ac 15,9-10

²⁸ Ou alors dans l'inconscience aveugle de l'hypocrisie, elle rend l'homme sûr de sa justice et fait de lui un «sépulcre blanchi»: apparence de propreté et pourriture intérieure. (Lc 11, 44)

²⁹ «Car nous estimons que l'homme est sauvé par la foi sans la pratique de la Loi» (Rm 3,28)

³⁰ Galates 3, 12-14, de même dans l'épître aux Romains: «le terme de la loi, c'est le Christ» Rm 10,4

plus liée à une parole écrite mais à une parole personnelle et vivante, le Verbe, le *Logos*, l'expression de s. Jean.

La position si tranchée de Paul suscite la contradiction même parmi les chrétiens. N'ouvre-t-elle pas la porte au mépris de toute loi? Au pur subjectivisme? A un simple extrinsécisme du salut? Voire à un quiétisme moral: Dieu fait tout, l'homme n'a qu'à recevoir? La jeune communauté s'agite.

S. Jacques, autre apôtre, réagit: « Mettez la Parole en pratique. Ne soyez pas seulement des auditeurs qui s'abusent eux-mêmes», écrit-il dans son épître³¹. «Montre-moi ta foi sans les œuvres, moi je te prouverai ma foi par mes œuvres.» Un foi sans action est une foi morte, poursuit-il.³² Et, prenant l'exact contre-pied de Paul, il conclut, en faisant allusion à Abraham et à son obéissance: «Vous le voyez, c'est par les œuvres que l'homme est justifié et non par la foi seule.»³³

La contradiction n'est pas totale, Paul comme Jacques réclame l'obéissance à la volonté de Dieu, et cette obéissance doit être active et porter du fruit. Les épîtres de Paul sont d'ailleurs remplies d'exhortations morales et lui-même se présente comme un ancien Pharisien sans reproche quant à l'observation de la Loi.

Le débat porte, en fait, sur la valeur salvifique de la Loi: faisons-nous notre salut nous-mêmes par notre application des règles morales ou sommes-nous sauvés par la mort de Jésus-Christ? Comment comprendre la relation entre le salut par la croix et le nécessaire engagement éthique du croyant? Ce débat traverse toute l'histoire du christianisme.

L'homme sauvé par la grâce ou par son mérite?

C'est la charité, l'amour désintéressé, qui donne la juste interprétation de la loi. Dans la description du jugement dernier, narrée dans l'évangile de Matthieu, Jésus affirme qu'une bonne action, (donner à manger, à boire, vêtir, visiter un prisonnier) mérite le salut, et il ajoute «ce que vous avez fait au plus petit d'entre les miens, c'est à moi que vous l'avez fait»³⁴. Mais l'homme est-il sauvé par son action bonne ou bien par une grâce préalable et imméritée de Dieu, ce qu'affirment certains passages de s. Paul, «c'est alors que nous étions encore pécheurs que Dieu nous a sauvés»?

C'est sur ce point que s. Augustin (354-430) s'oppose à Pélage. Pour Pélage (360-422), un moine austère d'origine anglaise, la prédication de l'Évangile nous a fait connaître la voie parfaite, à nous de la parcourir. Impossible, rétorque Augustin, sans la grâce nous sommes incapables d'y parvenir. L'homme, corrompu par le péché originel, ne peut que pécher même quand il s'efforce de faire le bien. Il n'a d'autre recours que la miséricorde de Dieu. Par sa confiance excessive dans les capacités de la volonté humaine, Pélage rend

³¹ Jc 1,22

³² Jc 1,17

³³ Jc 1,24

³⁴ Matthieu 25, 31-46.

inutiles le sacrifice du Christ et la grâce divine. Augustin obtient la condamnation du moine anglais et de ses disciples.

Au 16^e siècle, Luther, moine augustin, renchérit sur ce thème contre Erasme, théologien humaniste: par sa volonté propre, l'homme ne peut que faire le mal. Il n'est sauvé que par l'imputation des mérites de Jésus-Christ, mais en fait, il reste pécheur: *simul justus et peccator*, juste et pécheur simultanément.

Pour le réformateur saxon, tout dépend de la volonté de Dieu et l'homme n'est rien face à sa puissance, il n'a pas de libre-arbitre. Créature déchue, il est soumis à la concupiscence d'un côté, à la grâce toute puissante de l'autre. Il est comme une monture que son cavalier, Dieu ou diable, conduit à sa guise, écrit-il dans la préface du *Self-arbitre*³⁵.

«Tu fais de Dieu un tyran!», s'exclame Erasme, indigné.

«Non, c'est toi, homme sans piété, qui ignores la justice de Dieu et la gravité de sa colère», réplique Luther.

Creusant le sillon d'Augustin et de Luther, Calvin met au centre de sa théologie la double prédestination. Comme le décrit graphiquement son successeur à Genève, Théodore de Bèze, Dieu avant même la création du monde prévoit et prédestine les hommes les uns au salut (une minorité) et les autres à la damnation (la majorité). Le tout produisant la gloire d'un Dieu souverainement juste (il condamne les pécheurs) et souverainement miséricordieux (il sauve les autres de manière totalement gratuite). «Doctrine consolante», commente Calvin.

Quelle fonction pour la Loi? Rigorisme et prédestination

Cette omnipotence divine devrait enlever toute importance à la Loi, sinon comme acte d'accusation pour manifester la faute de l'homme. Mais il n'en est rien, pour Calvin, la pratique stricte de la loi est l'âme de la réformation religieuse. Non pas que l'homme soit capable par ses propres forces de pratiquer la loi et de faire ainsi son salut, mais puisqu'il est élu (ce que l'on peut supposer s'il est chrétien), il doit par décence se comporter comme tel.

Et c'est ainsi qu'à Genève, la réforme de l'Eglise se réalise au travers de la discipline ecclésiastique. Le Consistoire, une assemblée de magistrats et de théologiens, met sur pied une observation serrée du comportement des citoyens, utilisant tous les moyens du bras séculier, réprimandes, prison, bannissements, exécutions capitales, pour faire de la ville une cité réellement réformée.

Paradoxalement, l'accent mis sur l'action exclusive de Dieu et la toute puissance de sa grâce débouche sur le rigorisme moral et un volontarisme politique typiques du puritanisme. De la Genève calviniste, cette forme de culture religieuse s'est étendue à de larges secteurs du monde anglo-saxon.

³⁵ Martin Luther, *Du Self-Arbitre*, traduction Lagarrigue, Gallimard 2001, p.127

Sur des bases théologiques semblables, le jansénisme a développé dans le monde catholique des comportements analogues, marquant en profondeur la société française. Des théologiens (St Cyran), des philosophes (Pascal), des juristes (Arnauld), des moralistes (La Rochefoucauld) répandent à la fin du 17^e siècle leur vision pessimiste de l'homme et leur exaltation de la grandeur intimidante de Dieu.

Non sans provoquer des réactions dans le sens inverse. Le 18^e siècle français voit se développer simultanément les licences de la Régence et une critique de plus en plus vive de la religion, considérée comme obscurantiste et source d'intolérance. Un renversement anthropologique s'ensuit.

De l'homme pécheur au bon sauvage

A l'homme tout entier pécheur de l'augustinisme vont répondre l'honnête homme et le bon sauvage des Lumières. Face à une vision du monde dominée par le péché d'Adam et la corruption originelle du genre humain, Rousseau célèbre l'innocence de l'enfant et des hommes non pervertis par la société. Le regard jeté par le philosophe genevois sur la civilisation n'en est que plus sévère. Les sciences et le savoir n'ont pas amélioré l'homme, il faut revenir à la nature, renouer avec le monde pur des origines et un Dieu qui se révèle dans les beautés de la création.

La Révolution française reprend une partie des idées politiques de Rousseau – notamment le contrat social et la théorie de la volonté générale – et, dans la pratique, se montrera très vite rigoriste dans l'application. Pensons à Robespierre, disciple enthousiaste de Rousseau, pour qui la régénération de l'homme et le développement de la vertu se concilient tout à fait avec l'utilisation de la terreur. La guillotine, largement utilisée, sert d'outil de purification de la société.

Ce lien entre la nostalgie de l'innocence, le rêve d'une société parfaite et le recours à la violence ne va plus quitter la scène. Pour aller très vite, et sauter les siècles, remarquons que le dogme de la bonté originelle de l'homme et de sa dégradation par une société corrompue connaît un succès exceptionnel en Mai 68.

C'est un paradoxe, car si l'utilisation répressive de la loi se comprend fort bien de la part de législateurs qui estiment le mal semé naturellement dans les profondeurs de chaque humain, l'idéologie de 68 repose, elle, sur un rejet radical de la loi: « il est interdit d'interdire ». La répression est elle-même la source de tous les maux. Laissés à la sûreté de leurs instincts, l'enfant et l'adolescent se montrent heureux, épanouis, sociables. Pour le psychiatre Wilhelm Reich, l'une des références intellectuelles du mouvement, la morale sexuelle, les interdits sont la cause de tous les problèmes de société et des drames individuels. Pour lui, la révolution sexuelle doit absolument précéder la révolution politique. Cela n'a pas été le cas dans les Etats soviétiques, remarque-t-il, il en est résulté le retour à une société puritaine et, inévitablement, à un nouveau type de répression, source de tous les vices. D'où l'appel, chez les gauchistes, à une transformation plus

radicale, violente si nécessaire, et l'admiration pour les tyrans tropicaux ou orientaux, pourvu qu'ils soient marxistes.

Les enfants des soixante-huitards ont conservé quelque chose de la révolution sexuelle mais pas grand-chose des visions politiques et économiques du communisme. Ils ont adhéré, au contraire, avec enthousiasme au credo libéral et capitaliste.

Depuis la chute de l'empire soviétique, nous pouvons constater que la contestation gauchiste a, sans le vouloir, ouvert des boulevards au libéralisme et contribué au retour triomphal de la Loi sous la forme de loi du Marché, référence absolue, dominant sans contestation possible l'ensemble du monde économique et donc, par ricochet, le politique, le social et le culturel. C'est d'ailleurs un des paradoxes du système libéral que de rejeter les règlements et de se soumettre à une loi aussi anonyme qu'implacable. La régulation automatique du marché, la célèbre « main invisible » d'Adam Smith, joue ainsi le rôle d'une sorte de Providence sécularisée.

Sur les plans judiciaire et pédagogique également, le balancier est reparti aujourd'hui dans l'autre sens avec un appel à plus de rigueur. « Tolérance zéro », le principe de la police new-yorkaise a fait école en Europe également. Ces oscillations répondent à un pragmatisme compréhensible mais elles mettent à mal les philosophies qui prônaient soit le primat de l'éthique (pensons au kantisme) ou à l'opposé les systèmes libertaires. Et par ailleurs, au moment où les idées libertaires occupaient le devant de la scène, l'inflation législative se poursuivait et se transformait même en un fleuve au niveau des Etats européens. Au point que dans le monde juridique plus personne ne peut prétendre posséder une vue d'ensemble sur le sujet et que même les spécialistes ne parviennent plus à maîtriser la connaissance de leur secteur.

Dans l'amour et la liberté

On n'échappe pas à la loi. Tout simplement parce qu'elle n'est que la codification des rapports humains. Dans son expression la plus simple et la plus originelle, le Décalogue, elle constate que le meurtre, le vol, le mensonge, la calomnie brisent la relation et détruisent la communauté. Et de son côté, la Règle d'Or, principe moral quasi universel, rappelle que même ceux qui se mettent au-dessus des lois n'aiment pas du tout qu'il leur soit fait du tort. Assassin de son frère, Caïn demande l'aide de Dieu pour ne pas être tué à son tour.

La Loi dans sa dimension transcendante garde son imprescriptibilité. Révélée à Moïse, selon les scribes du Deutéronome, elle est l'expression d'une vérité, d'une sagesse, d'une rationalité, d'une « logique » toute divine selon le Prologue de s. Jean.

Mais en même temps inscrite sur des tables de pierre ou dans les innombrables règlements de la cité moderne, les lois sont ressenties par l'homme comme des gênes, des entraves, voire des injustices qui contredisent la vie et ce besoin de liberté qui est aussi cher au cœur de l'homme que celui de justice. C'est pourquoi Jésus a donné dans l'amour le critère de l'interprétation de la loi : « le sabbat est fait pour l'homme et non l'homme

pour le sabbat ». Si elle répudie le légalisme, la charité ne conduit pas au laxisme, bien au contraire, rien n'est plus exigeant que l'amour comme le montre le Sermon sur la Montagne. C'est toujours la réalité de la relation personnelle qui fonde la morale authentique et la protège des dérives rigoristes ou anarchiques qui traversent nos sociétés. Mais c'est peut-être tout simplement le poids de la relation humaine, de toute relation humaine, qui rend la morale pesante. Cela explique les grandes exigences de séparation dont l'enseignement de Jésus est rempli : qui n'est pas capable de quitter père, mère, femme, enfant, terre ou maison n'atteint pas le Royaume. Il ne s'agit pas, bien sûr, de rompre la relation mais de pouvoir couper le fil d'attachement maladif, immature, pervers, toxique qui traverse la plupart des relations humaines intenses, afin d'atteindre le détachement affectif intérieur. Cette libération est l'objet du combat spirituel fondamental, c'est une dimension trop souvent oubliée.

La proposition de l'Évangile est de mettre l'homme en harmonie avec l'intention du Créateur et pour ce faire d'entrer dans l'Esprit même de Dieu. Toute loi doit être comprise selon l'intention du Créateur. Seul l'Esprit de Dieu permet à la fois la compréhension de la Loi dans son intention profonde et l'expression de ma propre liberté, qui doit pouvoir agir dans l'adhésion intime et personnelle. La loi comme poids de la relation à l'autre n'est alors plus une lettre morte ni surtout une lettre qui tue mais une «loi de liberté», dans l'amour et le partage, une grâce pour tout dire.

L'homme n'y parvient qu'en étant simplifié, grandi, assoupli par la grâce. Celle-ci nous permet de dépasser les contradictions entre la loi et de la liberté par un supplément d'âme, par une nouvelle impulsion créatrice, une entrée de l'homme dans la dimension divine. Mais il faut pour cela que l'homme se soit libéré lui-même, alors besoin d'autonomie et sens de la relation se fondent en liberté : tout est justice mais plus rien n'est contrainte.

Tant qu'elle n'est pas dans cette fluidité divine, la loi reste une aspiration, un tourment, et souvent une menace. « L'histoire d'amour entre Dieu et l'homme consiste justement dans le fait que cette communion de volonté grandit dans la communion de pensée et de sentiment, et ainsi notre vouloir et la volonté de Dieu coïncident toujours plus: la volonté de Dieu n'est plus pour moi une volonté étrangère, que les commandements m'imposent de l'extérieur, mais elle est ma propre volonté, sur la base de l'expérience que, de fait, Dieu est plus intime à moi-même que je ne le suis à moi-même³⁶. »

³⁶ Cf. Saint Augustin, *Confessions*, III, 6, 11: CCL, 27, 32: *Bibliothèque augustiniennne* 13, Paris (1962), p. 383. Benoît XVI, *Deus est amor*, n. 17.

Liste des publications de la Société Académique du Valais

Publications en vente auprès du secrétariat de la SAVs dans la limite de leur disponibilité au prix de Fr. 10.- (conférences) et Fr. 20.- (journées)

Conférences

- C1- GUNTERN Gottlieb, Directeur de la Fondation pour la créativité et le leadership. Identité, Leadership et Innovation : le grand défi du Valais pour l'an 2000 (1995)
- C2- CRETTAZ Bernard, Sociologue.
D'une identité imposée à une identité choisie : Réflexions sur la fin du « vrai » Valais et des « vrais » Valaisans (1996)
- C3- BLATTER Joseph S., Président de la FIFA.
Valais, football et Jeux Olympiques : enjeux sportifs, enjeux d'avenir (1997)
- C4- GASSER Susan M., Institut Suisse de Recherche expérimentale sur le cancer.
L'horloge biologique et le vieillissement cellulaire : peut-on changer l'heure ? (1999)
- C5- PONT Jean-Claude, Professeur en Histoire et Philosophie des Sciences.
Science(s), servitudes et grandeur (2001)
- C6- VON UNGERN Thomas, Economiste, Professeur à l'Université de Lausanne.
Politique de placement et distribution des bénéfices de la BNS (2003)
- C7- LAGANEY André, Professeur de Biologie à la Faculté des Sciences de l'Université de Genève et au Muséum (Paris)
Nous sommes tous des OGM ! (2004)
- C8- BOURLARD Hervé, Directeur de l'Institut de recherche IDIAP
Compréhension et Modélisation de Scènes de Communication (2006)

Journées interdisciplinaires

- J1- Le végétal civilisateur – une approche humaniste de la plante (1997)
- J2- Le Valais de l'entre-deux guerres et la Suisse moderne. Quelques travaux récents (1999)
- J3- Passé passion, une approche interdisciplinaire de l'archéologie (2002)
- J4- Qu'est-ce qu'on mange ? Recherches actuelles sur l'alimentation (2004)
- J5- La norme, un chemin pour la liberté ? (2006)