

La sécularisation de la morale

Autor(en): **Mehl, Roger**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **24 (1968)**

Heft 5

PDF erstellt am: **10.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-878611>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

La sécularisation de la morale

1.

La sécularisation est un processus historique qui a fait sentir son action en premier lieu en Occident et qui, de proche en proche, s'est étendu à tous les secteurs de l'existence humaine. Elle tend à faire refluer hors du monde, hors des prises de l'expérience et de la connaissance humaines, le sacré sous toutes ses formes et par conséquent Dieu lui-même. Sans doute toute religion impliquait-elle une sorte de sécularisation, puisqu'elle partageait le monde en aires sacrées et aires profanes et qu'elle réglait la circulation entre ces aires. Le processus de la sécularisation a consisté à réduire d'abord l'aire du sacré (la religion a été enfermée dans des sanctuaires et il ne lui a plus été permis d'en sortir), puis à le rendre dérisoire (la religion ne concerne que la vie privée, dans la vie privée elle ne concerne que les oisifs, les femmes, les vieillards), enfin à l'anéantir (la religion n'est qu'une projection fantastique de désirs insatisfaits). La religion avait voulu un partage organisé du monde entre le sacré et le profane. La sécularisation supprime cette polarité du sacré et du profane: comme l'a bien vu Arnold E. Loen¹, elle fait disparaître les deux catégories en même temps. Elle substitue à leur équilibre un concept global, *la réalité*, qui n'est ni sacrée, ni profane, qui est en fait, un concept opératoire: la réalité c'est ce dont nous pouvons entreprendre la conquête scientifique et technique. Elle est sans limites. On conçoit dès lors que le développement de la science et de la technique coïncide avec une poussée de la sécularisation.

L'image du monde se trouve profondément modifiée par la sécularisation: si vaste, si indéfini soit-il l'univers apparaît comme clos, non pas au sens spatial de ce mot mais au sens épistémologique. Sans aucun doute son exploration nous réserve bien des surprises. Nos méthodes d'investigation, d'explication et d'interprétation connaîtront bien des changements. En sortant de l'univers de la pesanteur, nous devons modifier le système de nos lois physiques. Mais à quelque problème que nous nous heurtions, nous éliminerons

¹ A. E. Loen, Säkularisation. Von der wahren Voraussetzung und angeblichen Gottlosigkeit der Wissenschaft (1966).

le mystère. Le système épistémologique ne comportera pas de terme qui serait «le tout autre». L'histoire elle-même, jadis lieu privilégié de cette intervention du tout autre, est un tout homogène, où jouent sans doute des déterminations extrêmement différentes, où se rencontrent et s'affrontent la causalité des structures et celle des événements, où il est possible que la liberté puisse faire son apparition précisément à la faveur de ces séries discontinues de causalités, mais où l'investigation ne met à jour autre chose qu'un tissu complexe de déterminations et de «Wechselwirkungen». La transcendance n'y affleure jamais. En ce sens toute histoire est naturelle.

2.

La sécularisation n'a pas conquis tous les secteurs de l'existence en même temps. Alors que la physique a été pleinement sécularisée dès Newton, la politique ne l'a été qu'à partir de la Révolution française, la biologie a longtemps retenu une notion de finalité mal sécularisée et *la morale* est encore en pleine crise de sécularisation. Kant, sans en avoir conscience, en posant que la morale conserverait toute sa rigueur et sa signification de contrainte rationnelle absolue, même si Dieu n'existait pas, a ouvert la voie de cette sécularisation. Cependant, chez lui l'absolu du devoir n'est que le chiffre d'un absolu transcendant que notre connaissance ne peut atteindre, mais que la raison pratique reconnaît dans son exigence. Pour que la morale puisse être entièrement sécularisée, il fallait que l'histoire le fût. Elle ne l'était pas entièrement chez Kant, qui trouvait dans la personne historique de celui qu'il ne pouvait pas s'empêcher d'appeler le Fils de Dieu une «idée personnifiée du bon principe»². Il fallait justement qu'il n'y ait plus de Fils de Dieu, même si Jésus restait un prophète et un saint, pour que l'histoire fût entièrement sécularisée et qu'avec elle la morale le devînt.

Ce sont sans doute les diverses sociologies (celles de Montesquieu, de K. Marx, de Comte, de Durkheim) qui ont le plus efficacement contribué à cette sécularisation de la morale. Quand on entreprend

² I. Kant, *La religion dans les limites de la simple raison*. Traduction française de J. Gibelin, 2e éd. (1952), p. 85 et suiv.

l'investigation scientifique de ces réalités que sont les groupes sociaux humains, on découvre la morale non point comme une exigence sacrée venue d'un autre monde, mais comme un fait. Les hommes ne vivent pas sans morale. Ils se soumettent volontairement à un certain nombre de règles, qu'ils n'inventent pas arbitrairement, mais qui dérivent de la nature des choses. Pour que les institutions sociales puissent fonctionner, pour que les structures sociales ne soient pas trop souvent ébranlées, il faut que les conduites individuelles et collectives soient soumises à des règles, que les désirs et passions soient soumis à un contrôle. Chaque société a ainsi en gros la morale qui lui convient (Durkheim), c.-à-d. qui est adaptée à ses fins, à son mode de vie, à ses structures économiques et techniques. Les moralistes prétendent inventer la morale, c.-à-d. la tirer d'une autre source que de la réalité. Quand on examine leurs systèmes, on s'aperçoit qu'ils n'ont pas fait autre chose que de codifier, de rationaliser des pratiques existantes. Plutôt que de se livrer à pareille tentative, il vaut mieux faire la science des mœurs, qui est la véritable morale (Lévy-Bruhl). Bien sûr, on pourra objecter qu'à ce type de morale il manque une dimension qui a toujours caractérisé l'effort moral de l'homme, la dimension du progrès, le souci de la perfection qui se traduit parfois en révolution. Mais justement la sociologie marxiste nous fournit le moyen de récupérer cette dimension : au lieu de voir la morale sous le concept d'adaptation, elle la voit sous celui de lutte. La lutte n'est pas moins une donnée réelle que l'adaptation. Le conflit des classes sociales, lui-même déterminé par l'état des techniques, se traduit en conflit de morales. La morale de la classe dominante connaît les assauts de la morale de la classe dominée, qui deviendra un jour la classe montante et la classe victorieuse. Lorsque le prolétariat, classe totalement aliénée, et qui de ce fait ne défend plus d'intérêt de classe, aura pris le pouvoir, il pourra faire régner une morale universelle, ce qui signifie valable pour la totalité d'une société sans classes, adaptée à une situation d'abondance permise par le progrès technique.

Mais cette morale impliquant une philosophie de l'histoire, on peut la suspecter d'un certain messianisme, on peut encore lui reprocher d'être une sécularisation imparfaite de l'eschatologie chrétienne ou au moins de faire place, malgré ses prétentions scientifiques, à l'utopie, qui parce qu'elle n'est d'aucun lieu ni d'aucun temps,

n'est pas une réalité. Ce que Marx appelle le début de la véritable histoire humaine ou la fin de la préhistoire, n'est-il pas en réalité, comme Proudhon l'avait bien signalé, la fin de toute histoire, la venue d'un Royaume métahistorique? Bref, on ne sait pas si avec la réconciliation plénière de l'homme avec lui-même, avec les autres et avec la nature, le marxisme ne nous fait pas sortir des limites de l'histoire.

Pour rester plus sûrement à l'intérieur de ces limites, pour être vraiment sécularisée l'action morale doit se lier au moment présent. Elle ne doit pas chercher ses impératifs en dehors de l'expérience vécue. Cette expérience vécue, c'est celle de la relation avec autrui, c'est aussi celle des relations humaines, en tant qu'elles sont informées par les divers groupes sociaux auxquels nous participons. Cette expérience est caractérisée par sa fluidité. Elle consiste dans une succession de situations temporelles qui exigent pour évoluer, pour ne pas se fermer sur elles-mêmes, que nous inventions à partir d'elles les règles de notre action. Tout appel à la transcendance, fût-ce sous la forme déjà sécularisée d'une règle universellement valable, d'un devoir absolu, serait méconnaissance de la situation, fuite hors du temps présent, négation de l'historicité de notre condition. Bien sûr, de la prise en considération des situations concrètes, il est possible de dégager des valeurs, mais c'est par abstraction que nous les absolutisons. En réalité, les valeurs sont liées à la situation qu'elles éclairent. Elles n'ont d'autorité que pour cette situation. Elles ne sont vraies que par rapport à la situation qui leur a donné naissance. Les morales de situation (ou contextuelles) représentent sans doute la dernière étape de la sécularisation de la morale. Elles sont pensées en fonction d'une histoire entièrement sécularisée et sont à son image. Elles ne sont pas forcément des morales de la pure instantanéité, car il est des situations qui durent. Toute la question est cependant de savoir si je ne les fais pas durer avec plus ou moins de mauvaise foi. Il n'y a d'authenticité que dans la mesure où j'assume librement une situation, c.-à-d. où je me reconnais moi-même en elle. Dès que la situation est dépassée, j'ai tort de faire comme si je l'assumais encore. Bien des valeurs deviennent dès lors suspectes et parmi elles l'une de celles qui paraissaient jusqu'à présent avoir la plus riche signification éthique, la fidélité. Que signifie une fidélité qui ne correspondrait plus à l'état actuel de ma relation avec autrui?

Si le temps n'est pas tendu vers un accomplissement, si l'histoire n'est pas autre chose qu'une succession de situations, alors à quoi bon une fidélité, qui elle aussi est liée à l'attente d'un accomplissement eschatologique?

Il faut bien voir qu'une éthique de situation est intimement liée au processus de sécularisation de l'existence et de l'histoire. Si l'homme n'a plus conscience d'obéir à l'ordre de Dieu, et si aucune promesse de Dieu ne finalise plus l'histoire, alors la soumission inconditionnelle à un absolu perd son sens. Il faut la démythifier. C'est même une obligation morale. Car rivés à cet absolu mythique, nous perdrons notre disponibilité pour voir la singularité des situations historiques où nous sommes placés, nous essayerions de subsumer ces situations sous un principe absolu et nous les dénaturerions. Nous passerions à côté des obligations concrètes qui jaillissent de nos relations, toujours plus ou moins conflictuelles, avec autrui. Ce que nous aliénerions ce serait précisément notre présence au monde. Il n'est pas sans intérêt de remarquer que le souci de la présence au monde, qui caractérise si fortement les nouvelles générations chrétiennes (souci parfaitement légitime), s'accompagne souvent d'une sorte de mise entre parenthèse de toute référence chrétienne en éthique, d'une préoccupation de complète laïcité, comme si cette présence ne pouvait se réaliser qu'en acceptant la sécularisation de toute existence. Sans doute, cette attitude peut avoir un caractère provisoire: nous faisons comme si... nous jouons le jeu de la sécularisation. Toute la question est de savoir si on aura des raisons de mettre un jour un terme à ce jeu.

3.

Mais il convient aussi de faire l'éloge de cette morale sécularisée, non point seulement parce qu'elle peut constituer le lieu d'un accord entre tous les hommes, la source d'un langage commun, mais surtout à cause de son humilité. Les morales de l'absolu et de la transcendance ont la prétention de parler de façon catégorique et apodictique. Quand on détient le secret de l'être, on possède aussi celui du devoir être et par conséquent on croit avoir réponse à toutes les questions. Kant, bien qu'il ait déjà fait un pas décisif vers la sécularisation, en refusant l'idée, chère aux théologiens et

aux métaphysiciens, d'une connaissance théorique de Dieu, n'en parlait pas moins au nom de ce Dieu saint et, en conséquence, refusait toute discussion avec ceux qui, faisant état de situations troublantes, osaient se demander s'il n'était pas possible de mentir par humanité. La prise au sérieux de la situation, dans son originalité historique, dans son irréductible unicité signifie que nous devons affronter cette situation, sans ressources, dans notre dénue-ment, sans savoir à l'avance s'il y a un moyen de la dénouer; que nous n'avons pas la ressource de lever les yeux vers le ciel pour qu'aussitôt, pénètre dans «l'ordre de l'histoire» «l'ordre divin» (Tillich)³. Il nous faudra au contraire lutter avec cette situation, faire des tentatives dont certaines seront des échecs, trouver les voies d'un compromis qui n'aura rien de glorieux. Ce que la sécularisation éthique nous interdit désormais c'est la morale de la gloire. Ce qu'elle nous propose c'est un humble combat dans l'obscurité où il n'est plus possible de prononcer avec superbe une sentence au nom du Dieu trois fois saint. Comment ne nous souviendrions-nous pas avec une certaine honte de toutes ces sentences éthiques rendues au nom du Dieu trinitaire dans des affaires moralement bien suspectes: la prédication des croisades, l'extermination colonisatrice et la lapidation des femmes adultères? Si la *Peste* de Camus a, à certains égards, un accent chrétien, n'est-ce pas précisément parce qu'elle nous fait voir des hommes, qui dans une obscurité totale, cherchent à tâtons, avec humilité, un mode de vie qui soit au service de l'homme, qui essayent d'incarner dans une situation qui les dépasse totalement un amour sans aucune grandiloquence et sans aucune prétention métaphysique. Ils n'ont résolu aucun des problèmes derniers. Ils ne parlent pas au nom de Dieu, ils n'invoquent aucune transcendance sécurisante, ils ne se font aucune illusion sur la portée de leurs actes, mais là où la détresse humaine les appelle ils sont présents.

Ne témoignent-ils de rien? Ils seraient sans doute incapables de répondre à cette question. Mais il n'est nullement impossible pour nous de saisir ce dont ils témoignent. Dans la mesure où ils ne se laissent point enfermer dans un système de déterminations, dans la mesure où ils remettent en question toute facticité, dans la

³ P. Tillich, *Les fondations sont ébranlées*. Traduit de l'anglais par F. Larlenque (1967), p. 25 et suiv.

mesure où ils ne considèrent pas que la mort rend caduc et dérisoire tout geste d'amour, ils font bien allusion à une transcendance. Ils témoignent que la situation ne se clôt pas sur elle-même. Ils font éclater, malgré qu'ils en aient, l'histoire comme système clos. Parvenus à la pointe extrême de la sécularisation, ils attestent que la sécularisation, en tant que processus qui veut aller jusqu'au bout de son mouvement, est impossible.

Sans doute est-elle impossible, parce qu'à l'intérieur d'une histoire qui serait un système clos, il n'y aurait plus de situation du tout, mais seulement une chaîne complexe de moments. Ce qui permet la constitution d'une situation, c'est toujours la confrontation de données de fait, de moments avec une exigence. Sans cette exigence ces données et ces moments ne seraient pas liés en un tout. Seule l'exigence opère la synthèse des événements et des structures qui constituent une situation. Et par cette exigence la situation se trouve déjà valorisée. Elle ne mérite le nom de situation que par rapport aux valeurs, dont le sujet discerne l'engagement historique. Il y a situation à partir du moment où le sujet peut dire: «Il y va de...». Or toute valeur renvoie à autre chose qu'une histoire close, elle renvoie en tout cas à un sens au moins possible de l'histoire. Si la peste n'a aucun sens, si on ne sait comment elle naît, meurt et reparaît, la présence fraternelle auprès d'un pestiféré, si gratuite et inopérante soit-elle, laisse entrevoir une eschatologie possible de l'aventure humaine. Elle dit en tout cas que toute situation si désespérée soit-elle est assumable. Comment assumerions-nous ce qui n'a aucun sens? Tant que subsistera cette possibilité d'assumer une situation, la sécularisation ne pourra pas effectuer totalement le mouvement qui la porte. Elle ne pourra pas nous enfermer dans une histoire structurée et close; or telle est la démarche de la sécularisation: même quand elle lit dans l'histoire un progrès, elle cherche la loi de ce progrès, pour que l'histoire puisse se clore sur elle-même et qu'aucun événement, indicatif de quelque transcendance, ne puisse y survenir.

Si la sécularisation ne peut s'achever sans transformer l'univers en un «huis clos», sa leçon d'humilité ne doit cependant pas être oubliée par la foi et la théologie chrétiennes. Le dogmaticien trouve dans la notion de Parole de Dieu ou de révélation une réalité qui le prémunit contre toute atteinte de la sécularisation. Cette Parole de Dieu renvoie à un acte de Dieu qui, s'étant produit dans l'his-

toire, a attesté une fois pour toutes que l'histoire était ouverte sur l'éternité. Le moraliste est dans une situation moins privilégiée : lui aussi doit renvoyer à cet acte et à cette Parole, mais cette Parole ne lui dicte pas ce qu'il a à faire *hic et nunc*. S'il le prétendait, il transformerait immédiatement cette Parole en un code, ce qui serait une façon de la séculariser. Elle peut certes éclairer les situations qui se nouent et se ferment, elle ne nous dispense pas d'inventer une solution pour les dénouer. La Parole nous assure qu'aucune situation n'est désespérée, elle nous donne le courage pour inventer une solution, elle ne nous donne pas cette solution. Nous ne pouvons pas intégrer la Parole à notre action. Elle ne devient jamais un élément de notre problématique. Nous la connaissons, au plan éthique, non pas en elle-même, mais dans son reflet ou son chiffre : là où l'espérance renaît, là où la communion s'instaure malgré les forces de division, nous pouvons dire que la Parole a été à l'œuvre secrètement. Nous ne pourrions jamais en dire plus. Nous ne pourrions jamais faire voir la Parole en action (comme les biographies piétistes prétendent indûment le faire). C'est-à-dire que nous sommes contraints de jouer le jeu de la sécularisation, puisque nous n'établirons jamais la présence irrécusable de la Parole. Mais cette Parole aura pour effet de nous rappeler qu'il ne s'agit que d'un jeu, un jeu qu'il faut jouer, sans s'y laisser prendre.

Roger Mehl, Strasbourg