



BT
732.7
.C37
1996
G
Thèse.

FACULTÉ DE THÉOLOGIE, D'ÉTHIQUE ET DE PHILOSOPHIE

Université de Sherbrooke

LA FORCLUSION DE L'EXPÉRIENCE DE LA SOUFFRANCE
DANS QUELQUES TEXTES RÉCENTS
DU MAGISTÈRE DE L'ÉGLISE,
D'HUMANAE VITAE À VERITATIS SPLENDOR

par

ANDRÉ CASTONGUAY

VI-107

Bachelier en théologie
de l'Université de Sherbrooke

MÉMOIRE PRÉSENTÉ

pour obtenir

LA MAÎTRISE EN THÉOLOGIE

Sherbrooke

AOÛT 1996

REMERCIEMENTS

J'exprime ma plus vive reconnaissance à M. Jean Desclos qui m'a dirigé tout au long de ma recherche en théologie. Il m'a appris à conduire une recherche de façon scientifique et bien articulée. Tout au long de mon travail, il m'a aidé à parfaire ma méthode et ainsi à obtenir des résultats enrichissants et pertinents. Je lui dois aussi le goût d'une formation permanente pour un meilleur service de Jésus Christ dans la mission qui m'est confiée.

Je remercie tous les professeurs et les professeures de la Faculté de théologie qui, chacun et chacune dans son domaine, ont contribué à élargir les horizons de ma formation théologique et m'ont appris à mieux réfléchir en théologie.

Je remercie la Faculté de théologie qui m'a soutenu financièrement grâce à l'attribution d'une bourse d'études et aussi grâce à un engagement comme responsable de l'informatique.

Enfin, je tiens à remercier le diocèse de Sherbrooke et d'une façon particulière Mgr Jean-Marie Fortier. J'ai pu bénéficier d'une année d'études à temps plein afin de me concentrer dans ma recherche.

Grâce à tous ceux et celles qui m'ont encouragé et soutenu de mille et une façons, je suis fier du chemin parcouru et je compte poursuivre dans la même ligne.

André Castonguay
6 août 1996

SOMMAIRE

INTRODUCTION

LA DIFFICILE ÉMERGENCE DU LANGAGE DE LA SOUFFRANCE	2
L'ÉTHIQUE COMME CARREFOUR DE NOUVELLES SOUFFRANCES	4
UN PHÉNOMÈNE DE FORCLUSION	6
TEXTES OBJETS DE LA RECHERCHE	7
MÉTHODE D'ANALYSE	8
PLAN DE LA RECHERCHE	9
1- Le concept de forclusion dans l'élaboration de la pensée humaine	9
2- Présence de la forclusion dans le processus de compréhension et de transmission de l'idéal éthique évangélique	10
3- Application du concept de forclusion dans quelques textes récents du Magistère de l'Église, <i>d'Humanae vitae à Veritatis splendor</i>	10

CHAPITRE 1

LE CONCEPT DE FORCLUSION DANS L'ÉLABORATION DE LA PENSÉE HUMAINE

Un concept aux multiples acceptions	13
1.1 LA FORCLUSION DANS LE CHAMP DE LA PSYCHANALYSE	15
1.1.1 Trois auteurs ressources pour bien comprendre le concept de forclusion	15
1.1.2 Naissance et développement du concept en psychanalyse	16
1.1.3 Le concept de forclusion chez Freud	17
1.1.3.1 Le concept de forclusion est lié au complexe de castration	17
1.1.3.2 Une défense spécifique : la forclusion	18
1.1.3.3 Une défense inefficace	20
1.1.3.4 Ce qui est forclos	22
1.1.3.5 Une reconstruction	22

1.1.4 Le concept de forclusion chez Lacan	24
1.1.4.1 Sources du concept et évolution de la pensée de Lacan	24
1.1.4.2 La forclusion selon la « perspective logique » : l'articulation du Tout et de l'Un	26
1.1.4.3 La forclusion selon la « perspective oedipienne »	27
1.1.4.4 Deux conséquences de la forclusion : symbolique et imaginaire	30
1.1.5 Le concept de forclusion chez Nasio	32
1.1.5.1 Libérer la forclusion de la psychose et de la globalité	32
1.1.5.2 Questions posées à la conception freudienne et lacanienne de la forclusion	33
1.1.5.3 La localité de la forclusion	34
1.1.5.4 Le mécanisme de la forclusion : l'interruption d'un processus	35
1.1.5.5 Les effets de la forclusion	37
1.1.6 Conclusion	39
1.2 LA FORCLUSION DANS LE CHAMP DE LA RATIONALITÉ TECHNO-SCIENTIFIQUE ET DE LA MÉDECINE	40
1.2.1 La démarche techno-scientifique moderne	41
1.2.2 Une réduction et une mise entre parenthèses au coeur de la démarche techno-scientifique	42
1.2.3 La rationalité techno-scientifique dans son rapport à l'épreuve de la souffrance	44
1.2.4 Réduction de la signification de la souffrance et renforcement de son intensité	45
1.2.5 Une nécessaire réévaluation de la rationalité de la techno-science	47
1.2.6 Application à la médecine	49
1.2.7 Pertinence du concept de forclusion dans le champ de la rationalité techno-scientifique et de la médecine	54
1.3 UN OUTIL DE COMPRÉHENSION : LA FORCLUSION	57

CHAPITRE 2

PERTINENCE DU CONCEPT DE FORCLUSION DANS LE PROCESSUS DE COMPRÉHENSION ET DE TRANSMISSION DE L'IDÉAL ÉTHIQUE ÉVANGÉLIQUE

2.1 VÉRIFICATION DE LA PERTINENCE DU CONCEPT DANS LES ÉVANGILES :	
LA TENSION ENTRE LA LOI ET L'ÉVANGILE	61
2.1.1 Jésus et les pécheurs	61
2.1.1.1 Un cas typique : la femme adultère : Jn 8, 1-11	62
2.1.1.1.1 Place de la péripécopie dans l'Évangile de Jean	62
2.1.1.1.2 D'où vient son insertion tardive?	63
2.1.1.1.3 Jésus du côté des pécheurs	65
2.1.1.2 Confirmation de l'analyse de Jn 8, 1-11 par d'autres péripécopes évangéliques	67
2.1.2 Jésus et la loi	68
2.1.2.1 L'observance des traditions	69
2.1.2.2 L'observance du sabbat	70
2.1.3 Présence de la forclusion	72
2.1.3.1 Dieu forclos dans son action salvifique	72
2.1.3.2 L'homme forclos de sa possibilité d'accès au salut de Dieu	74
2.1.3.3 Dieu empêché d'être Dieu	75
2.2 VÉRIFICATION DE LA PERTINENCE DU CONCEPT EN ÉTHIQUE FONDAMENTALE : LA TENSION ENTRE LA LOI ET LA LIBERTÉ, ENTRE LE PÉCHEUR ET LE PÉCHÉ	77
2.2.1 Quelques débats théologiques actuels	77
2.2.1.1 Le discernement de la conscience	78
2.2.1.2 Un processus d'institutionnalisation nécessaire et périlleux	79
2.2.1.3 Un risque : substituer une autorité statique au processus historique de discernement	81
2.2.1.4 Un risque : substituer la loi à la conscience	83
2.2.1.5 Un enjeu : le fonctionnement du Magistère	85
2.2.2 Présence de la forclusion	86
2.2.2.1 La forclusion est dans le processus de la décision éthique	86
2.2.2.2 Le processus et ses multiples composantes	87
2.2.2.3 Un processus dynamique	87
2.2.2.4 Un trou creusé dans le processus	88
2.2.2.5 L'un devient le tout	88
2.2.2.6 Une construction inefficace	89
2.2.3 Déjouer la forclusion	90
2.2.4 Conclusion	91
2.3 PROPOSITION D'UNE GRILLE POUR L'ANALYSE DES TEXTES DU MAGISTÈRE SUR L'ÉTHIQUE	93

CHAPITRE 3

APPLICATION DU CONCEPT DE FORCLUSION DANS QUELQUES TEXTES RÉCENTS DU MAGISTÈRE DE L'ÉGLISE, *D'HUMANAE VITAE À VERITATIS SPLENDOR*

3.1 LA FORCLUSION DE L'EXPÉRIENCE DE LA SOUFFRANCE DANS L'ENSEIGNEMENT DE L'ÉGLISE : TERRAIN DE LA RECHERCHE ET MÉTHODE D'ANALYSE	97
3.2 ANALYSE D'HUMANAE VITAE PRISE COMME MATRICE POUR L'APPLICATION DU CONCEPT DE FORCLUSION DE L'EXPÉRIENCE DE LA SOUFFRANCE	100
3.2.1 Attribution universelle	101
3.2.2 Une représentation intolérable	103
3.2.3 Une défense, une mise entre parenthèses, un rejet au dehors, une non-venue	105
3.2.4 Une réduction de la réalité de la souffrance	108
3.2.5 Une augmentation de la souffrance	110
3.2.6 Une finalité non atteinte	112
3.2.7 Une reconstruction, une massification, une dispersion	113
3.2.8 Un retour de l'extérieur, un questionnement	116
3.2.9 Le concept de forclusion : une clé de compréhension d' <i>Humanae vitae</i>	117
3.3 CONFIRMATION PAR LES AUTRES ENSEIGNEMENTS DU MAGISTÈRE	121
3.3.1 Déclaration sur certaines questions d'éthique sexuelle (<i>Persona Humana</i>)	121
3.3.1.1 En continuité avec <i>Humanae vitae</i>	121
3.3.1.2 Présence de la forclusion	124
3.3.2 Les tâches de la famille chrétienne dans le monde d'aujourd'hui (<i>Familiaris consortio</i>)	129
3.3.2.1 Références explicites à <i>Humanae vitae</i>	129
3.3.2.2 L'argumentation et la doctrine d' <i>Humanae vitae</i>	130
3.3.2.3 Utilisation identique de <i>Gaudium et Spes</i>	132
3.3.2.4 <i>Familiaris consortio</i> , copie conforme d' <i>Humanae vitae</i>	134
3.3.3 Le respect de la vie humaine et la dignité de la procréation (<i>Donum vitae</i>)	135
3.3.3.1 Les indices du phénomène forclusif	135
3.3.3.2 Une copie miroir d' <i>Humanae vitae</i>	137
3.3.3.3 Les éléments du processus de forclusion à l'intérieur de <i>Donum vitae</i>	139

3.3.4 La splendeur de la vérité (<i>Veritatis splendor</i>)	142
3.3.4.1 Désordre universel et loi naturelle universelle	143
3.3.4.2 L'innacceptable autonomie qui ignore la loi de Dieu et l'autorité magistérielle	147
3.3.4.3 Souffrance, martyre et miséricorde	149
3.3.4.4 Les oppositions provoquent un durcissement	151
3.4 CONCLUSION	160
CONCLUSION	166
ANNEXES	
A.1 Références à <i>Humanae vitae</i> à l'intérieur des numéros 28 à 35 de <i>Familiaris consortio</i>	179
A.2 Autres références à <i>Humanae vitae</i> faites par <i>Familiaris consortio</i>	181
A.3 Utilisation de <i>Gaudium et spes</i> par <i>Familiaris consortio</i>	181
A.4 Références faites par <i>Veritatis splendor</i> à <i>Humanae vitae</i> et aux autres documents du Magistère objets de la présente recherche	182
BIBLIOGRAPHIE	183

INTRODUCTION

La souffrance humaine demeure toujours mystérieuse, comme un monde à la fois très familier et pourtant incontrôlable. Elle est une question sans cesse provoquante et une réalité bouleversante, aux multiples visages. Défi pour l'esprit, épreuve pour l'être : nous sommes toujours confrontés à une difficulté de comprendre, d'exprimer et de guérir la souffrance. Cela se vit dans tous les domaines de la réflexion et des activités humaines. Nous cherchons des réponses au pourquoi de cette souffrance. Mais avant même que naisse ce questionnement sur son sens, c'est souvent sa venue à notre conscience et à notre réflexion qui ne se fait pas. L'être humain souffrant ne sait pas bien comment gérer sa propre souffrance.

Accueillir cette souffrance, la laisser paraître devant soi, la laisser envahir le champ de notre réflexion et de notre agir, la laisser nous déranger et bouleverser nos sécurités dont nous avons su nous entourer, tout cela représente un défi pour toute personne humaine. L'existence même de la souffrance est souvent comme cachée à nos yeux. Nous préférons la nier ou agir comme si elle ne pouvait nous atteindre. C'est que la souffrance, même celle des autres, renvoie toujours à nos fragilités et à nos limites. Et ce monde de nos fragilités et de nos limites nous confronte et nous oblige à porter un regard que nous voudrions autre sur notre condition humaine. Nous préférons ne pas regarder, ne pas nous laisser toucher par la souffrance des autres et par notre propre souffrance.

LA DIFFICILE ÉMERGENCE DU LANGAGE DE LA SOUFFRANCE

Le premier défi posé par la souffrance est donc sa venue au langage, sa difficile émergence dans la société, l'Église et le souffrant lui-même. Nous touchons là à un déni de la souffrance, incluant des dimensions sociales, historiques et psychologiques. Dorothee Sölle, dans son livre *Souffrances*¹, a bien décrit ce phénomène de la souffrance.

Une des difficultés majeures de la venue au langage de la souffrance, affirme-t-elle, est l'« apathie de la société ». Celle-ci éprouve une grande difficulté à entrer en contact avec la souffrance. Elle cherche par tous les moyens à l'éviter.

(L'apathie) C'est l'état d'une société dont les membres sont tellement obsédés par le désir d'éviter la souffrance qu'ils organisent leur vie entière de façon à éviter toute forme de relation et de contact. [...] Ces conflits ont beau être de la plus extrême violence, la souffrance a beau être à crier - ceux qui en sont atteints se comportent vis-à-vis d'elle comme avec distance, à la fois muets et désarmés. On ne sent aucune communication, aucune transformation. [...] Même les manifestations de douleur physique sont refoulées².

L'apathie devant la souffrance est aussi politique, amenant à faire oublier même l'histoire. On se comporte « comme si les hommes du passé n'avaient pas vécu et que leurs expériences avaient été faites en vain³. » Michel de Certeau explique ce phénomène à sa façon : « cacher » fait partie du « travail de l'histoire ».

Le travail de l'histoire (*Geschichte*) ne cesse de cacher ce qui était lisible, et cela par le geste même qui démultiplie le simple pour le dévoiler[...] Elles [les explications] opèrent ainsi la décomposition et le

¹ D. SÖLLE. *Souffrances*, Coll. « Théologies », Paris, Les Éditions du Cerf, 1992, 212 p.

² *Ibid.*, p. 54-55.

³ *Ibid.*, p. 64.

camouflage du conflit primitivement si "net" : tout à la fois, un mouvement d'analyse et d'effacement⁴.

Dans l'histoire, nous retrouvons du « refoulé », du « mis de côté⁵. » Cette « apathie politique » se répercute aussi sur l'Église. Certains, voulant rejeter des régimes politiques jugés contraires à l'idéal chrétien, en viennent à rejeter en même temps les personnes qui en ont souffert. Ils passent à côté des personnes souffrantes. Ils se coupent d'elles en se justifiant, en se donnant bonne conscience, par des actions sans lien efficace avec les problèmes. Il ne faut pas, selon eux, se retrouver dans la rue avec la personne souffrante. Ils se comportent comme si les personnes avaient mérité ce qu'elles souffrent.

“Nous donnons nos offrandes *dans l'église, pas dans la rue*”. Apathie et anticommunisme s'interpénétraient presque toujours et nous avons souvent l'impression que seuls les socialistes étaient capables de souffrir. En tout cas, il semble que c'est une des fonctions objectives de l'idéologie anticommuniste de produire des mécanismes de défense contre le contact avec la souffrance. Ainsi, on amenuise, on dédramatise, on atténue les douleurs des exploités du tiers-monde - ou bien on les range dans des catégories théologiques dont on a depuis longtemps oublié l'origine, telles celle de la punition (pour leur paresse et pour leur bêtise) ou celle de l'épreuve (ils doivent d'abord montrer ce qu'ils ont dans le ventre!)⁶.

La souffrance semble condamnée au « mutisme ». L'être est « réduit à l'état d'objet, cesse de réagir en tant que sujet humain⁷. » Cette situation n'est pas rare

⁴ M. de CERTEAU. *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975, p. 302.

⁵ *Ibid.*, p. 315.

⁶ D. SÖLLE. *Souffrances* [...] p. 67.

⁷ *Ibid.*, p. 86.

dans une société où priment « la culture et la raison ». Elles sont nombreuses les souffrances « pour lesquelles il n'existe pas de langage⁸. »

Comment arriver à permettre à la souffrance de venir au langage? Le langage purement rationnel ou scientifique ne peut traduire la réalité concrète de la souffrance. « Il faut d'abord que les êtres apprennent à se formuler eux-mêmes⁹. » Il faut apprendre à la personne à parler, à dire sa souffrance. Il ne suffit pas de la consoler, de l'apaiser. L'Église doit aussi passer du niveau d'une action apaisante au niveau d'une action d'apprentissage du langage par la personne¹⁰.

La souffrance doit trouver un langage, elle doit être nommée et pas seulement par certains en lieu et place de beaucoup, mais par la voix, par la personne même de ceux qui souffrent¹¹.

Il ne faut pas réduire la souffrance. Il ne faut pas la classer, la classer comme bonne ou mauvaise, légitime ou illégitime. Il faut pouvoir l'accueillir, lui laisser sa place, la laisser venir à la lumière pour qu'elle puisse prendre un chemin de guérison véritable, et s'ouvrir sur « l'avenir qui est Promesse¹². »

L'ÉTHIQUE COMME CARREFOUR DE NOUVELLES SOUFFRANCES

Déjà, nous pouvons entrevoir que le mot "souffrance" recouvre une réalité diversifiée. De quelle souffrance entendons-nous parler dans notre recherche? Le mot fait référence à la douleur, à la souffrance, au mal de vivre, aux angoisses existentiel-

⁸ *Ibid.*, p. 88.

⁹ *Ibid.*, p. 90.

¹⁰ *Ibid.*, p. 92.

¹¹ *Ibid.*, p. 95.

¹² *Ibid.*, p. 126-133.

les. Dans notre recherche, nous nous attardons à la souffrance existentielle associée aux choix fondamentaux.

Parmi les souffrances qui tenaillent les humains, aujourd'hui, celles de l'incertitude, de l'inquiétude devant la vie, la naissance et la mort prennent de plus en plus d'importance. Les graves questions éthiques provoquées, entre autres, par les développements techno-scientifiques, sont le lieu de nouvelles souffrances, celles du coeur fragile, de la liberté angoissée, de la volonté affaiblie par de multiples sollicitations et étourdie par le tourbillon de valeurs contradictoires qui s'entrechoquent dans le ciel du pluralisme culturel et éthique.

Cette question de la souffrance, ainsi comprise, le croyant et la croyante, en particulier, la posent aussi à Dieu et à l'Église. La souffrance est comme empêchée de venir au jour et de contribuer elle-même au processus de guérison, à l'ouverture vers l'avenir et au bonheur. L'enseignement offert par l'Église sur les angoisses et les problèmes des humains semble parfois articulé de manière à priver le sujet souffrant de l'expérience de sa souffrance en offrant une trop rapide ou trop simple solution ou soulagement.

En ce domaine, l'Église a un rôle important à jouer. Mais sa contribution est ambiguë. En effet, plusieurs textes publiés en réaction à l'enseignement officiel de l'Église, depuis *Humanae vitae* jusqu'à *Veritatis splendor*, sur des questions à dominances éthiques font état de malaises très profonds chez les chrétiens et les chrétiennes qui se sentent plus rejoints dans leur vécu par le message de Jésus que par l'enseignement de l'Église.

Ces réactions à l'enseignement du Magistère créent l'impression chez les personnes souffrantes que non seulement elles ne sont pas entendues avec leur vécu

réel, mais qu'elles sont en outre condamnées. Ces personnes souffrent déjà¹³. Souffrances des couples qui ne peuvent se permettre d'avoir un autre enfant, souffrances des homosexuels, "prisonniers" de leur orientation. Souffrances des parents inféconds qui voudraient avoir un enfant. Souffrances des hommes et femmes qui aspirent au bonheur et ne réussissent pas à être des saints sans défaut ni fragilité. Et tout se passe comme si l'Église ajoutait à cette souffrance par le chemin obligé qu'elle leur propose : celui des idéaux inaccessibles, celui des arguments incompréhensibles ou encore celui des exigences qui aggravent encore leurs difficultés.

Pourtant, l'Église, dans son enseignement, s'affirme comme porteuse de la consolation de Dieu. Elle affirme détenir le véritable chemin du bonheur et de l'harmonie entre les humains et avec Dieu. Elle prétend offrir aux humains la compréhension de la souffrance et montrer le chemin pour en sortir. Elle considère que ce chemin représente le seul valable même s'il fallait passer par le martyre pour l'emprunter. Comment se fait-il que ces deux univers ne se rejoignent pas? C'est comme si, malgré la volonté exprimée, l'Église ne réussissait pas à rencontrer la personne humaine sur le chemin concret de sa souffrance.

UN PHÉNOMÈNE DE FORCLUSION

Selon notre hypothèse, objet de la présente recherche, l'enseignement officiel de l'Église est marqué par un phénomène de forclusion de l'expérience de la souffrance réelle et singulière : celle-ci est pour ainsi dire neutralisée par un discours axé sur une

¹³ C'est le cas typique des divorcés remariés, déjà brisés par leur divorce et qui se sentent exclus de la communion de leur Église.
B. HÅRING. *Plaidoyer pour les divorcés remariés. Existe-t-il une porte de sortie?*, Paris/Montréal, Éditions du Cerf/Médiaspaul, 1995, 115 p.

vérité pensée et exprimée sans référence à cette souffrance et proposant un idéal à atteindre immédiatement en sa totalité pour trouver la félicité future en Dieu. En conséquence, cette forclusion ne fait pas de place aux inévitables erreurs et recommencements qui jalonnent les chemins souffrants des humains.

Notre recherche se formule donc ainsi :

**LA FORCLUSION DE L'EXPÉRIENCE DE LA SOUFFRANCE
DANS QUELQUES TEXTES RÉCENTS DU MAGISTÈRE DE
L'ÉGLISE, D'*HUMANAE VITAE* À *VERITATIS SPLENDOR***

La recherche vise à démontrer que l'expérience concrète de la souffrance, surtout celle associée aux graves questions éthiques, est forclosée dans l'enseignement récent du Magistère de l'Église, d'*Humanae vitae* à *Veritatis splendor*, sur des questions éthiques. Elle fait voir en quoi consiste le phénomène de forclusion de l'expérience de la souffrance, en particulier dans notre société techno-scientifique; elle identifie la présence de ce phénomène et analyse ses causes et ses conséquences dans la prise de parole officielle de l'Église.

TEXTES OBJETS DE LA RECHERCHE

Nous étudierons les textes qui apparaissent les plus représentatifs de l'enseignement du Magistère de l'Église en matière d'éthique fondamentale, de bioéthique et d'éthique sexuelle. Il ne s'agit pas ici d'une analyse des enseignements du Magistère sur le thème de la souffrance. Nous aborderons des documents qui expriment la pensée et les enseignements de l'Église portant sur la vie, la santé, la souffrance humaine et la mort. Sont exclus les textes qui traitent de justice sociale, d'économie, de paix, etc.

Les textes, objets de la recherche, couvrent une période de vingt-cinq années, d'*Humanae vitae* à *Veritatis splendor*. Pourquoi cette période? Ces textes ont suscité et suscitent encore beaucoup de réactions et de questionnements chez ceux et celles à qui ils s'adressent. Même après plus de vingt-cinq ans, *Humanae vitae* demeure une référence présente mais faisant particulièrement problème en matière d'éthique sexuelle. Ce texte continue de provoquer des souffrances chez ceux et celles à qui est demandée une application intégrale des normes éthiques édictées. L'encyclique *Veritatis splendor* de Jean-Paul II fait explicitement référence à *Humanae vitae* et cherche à consolider un enseignement qui se veut définitif.

MÉTHODE D'ANALYSE

Cette recherche théologique tire profit de différentes approches : celles de la psychanalyse, de la rationalité techno-scientifique, de l'exégèse biblique, de l'éthique fondamentale. En fait, la théologie actuelle se développe en synergie avec d'autres disciplines et non plus comme discours isolé. Cet enrichissement mutuel permet de mieux cerner la globalité de sens de la personne humaine et de son devenir. Cette façon de faire oblige à négocier avec prudence les rapports entre des approches épistémologiques à la fois distinctes et complémentaires. Notre recherche veut relever le défi de mettre en rapport, de la façon la plus rigoureuse possible, des lectures diverses d'un phénomène qui existe au coeur de l'expérience que les humains font au contact de l'intolérable, de l'irrecevable, du bouleversant, de l'inacceptable. C'est ce que cherche à traduire l'idée de forclusion.

L'étude des textes du Magistère, objets de la recherche, se fera à l'aide de questions liées au processus de forclusion, avec une grille de lecture construite à partir

de notre hypothèse de départ : la forclusion de l'expérience de la souffrance. Il nous faudra donc d'abord dire en quoi consiste le phénomène de la forclusion et quelles sont les conséquences d'un tel phénomène.

L'étude d'enseignements éthiques du Magistère de l'Église à l'aide de la grille permettra de montrer comment le phénomène de forclusion de l'expérience de la souffrance se manifeste et quels sont ses principaux effets dans cet enseignement, tout en montrant son impact dans le vécu des fidèles.

PLAN DE LA RECHERCHE

Notre recherche se développe en trois chapitres :

1- Le concept de forclusion dans l'élaboration de la pensée humaine :

La forclusion nous apparaît être présente dans le développement de la pensée humaine. C'est comme si elle était toujours à l'affût pour s'insérer sournoisement dans la pensée et le comportement humains. Il faut d'abord bien établir le sens du phénomène dans ses racines psychanalytiques. Par la suite, nous verrons comment, de façon analogique, le concept de forclusion peut aussi s'appliquer dans le champ de la rationalité. Ce passage établi, nous verrons comment le même concept de forclusion s'applique également dans le champ de la techno-science et de la médecine. Cette étude nous permettra d'établir une première grille de lecture pour pouvoir identifier la présence de la forclusion et bien percevoir ses différentes composantes.

2- Présence de la forclusion dans le processus de compréhension et de transmission de l'idéal éthique évangélique :

L'examen du phénomène de forclusion nous offre un instrument original pour examiner le processus de compréhension et de transmission de l'idéal éthique évangélique. L'idée de forclusion aide à comprendre, dans les Évangiles, la tension entre la Loi et l'Évangile, et devient éclairante en théologie pour comprendre la tension entre la loi et la liberté, entre le pécheur et le péché. La découverte des mécanismes de la forclusion dans le processus de compréhension et de transmission de l'idéal éthique évangélique nous rendra en mesure de préciser notre grille d'analyse en fonction de ce champ particulier de la pensée et de la vie humaine. Nous aurons alors une deuxième grille, celle qui nous servira à analyser quelques documents officiels du Magistère de l'Église.

3- Application du concept de forclusion dans quelques textes récents du Magistère de l'Église, d'*Humanae vitae* à *Veritatis splendor*.

Humanae vitae, sur ce thème, représente une matrice pour les autres documents analysés. C'est d'abord dans cette encyclique que nous rechercherons les traces de la forclusion. Par la suite, nous confirmerons les résultats de notre analyse par l'étude de quatre textes du Magistère portant sur la morale. Nous pourrons, alors, établir la validité et la pertinence de notre hypothèse de départ, et dégager les conséquences de la présence de la forclusion de l'expérience concrète de la souffrance dans l'enseignement de l'Église.

Cette recherche n'a pas la prétention de donner tous les éclairages sur une question aussi complexe. Surtout, comment en arriver à échapper au mécanisme de la forclusion? Comment contrer ses effets néfastes? Ce qu'il faut souhaiter, c'est que

cette recherche puisse aider à mieux comprendre les raisons d'une souffrance réelle vécue dans le quotidien des gens, au plan éthique, en rapport à l'enseignement de l'Église, de façon à faire naître un autre modèle de présentation de l'idéal éthique, qui tienne davantage compte de l'expérience concrète de la souffrance et de la fragilité humaine.

CHAPITRE 1

LE CONCEPT DE FORCLUSION DANS L'ÉLABORATION DE LA PENSÉE HUMAINE

Le difficile rapport à la souffrance fait naître une forme de négociation avec elle. Selon les termes de Dorothee Sölle, une « apathie » peut faire en sorte que la souffrance ne vienne jamais au langage autant chez ceux et celles qui la subissent que chez ceux et celles qui ne veulent pas se laisser toucher par elle. La personne prend tous les moyens à sa disposition pour éviter le plus possible le contact avec la souffrance.

C'est dans cette négociation avec la souffrance que s'imisce la forclusion. Dans ce premier chapitre, nous dégagerons donc les éléments constitutifs du concept de forclusion. Nous mettrons en lumière ses principaux mécanismes tout en faisant bien voir ses effets. Après avoir dégagé le sens du concept dans le champ qui l'a vu naître, la psychanalyse, nous pourrons étendre son application à d'autres champs du développement de la pensée humaine. Nous serons à même de constater que la personne humaine est toujours en train de se défendre et de négocier avec la souffrance et que la forclusion constitue un moyen de défense privilégié.

Ce chapitre constitue la base sur laquelle s'appuyer afin de pouvoir avec justesse et précision appliquer ce concept au processus de la compréhension et de la transmission de l'idéal éthique évangélique. Cette application pourra par la suite se démontrer par l'analyse de quelques documents récents du Magistère. Ce que nous

aurons dégagé dans ce premier chapitre se retrouvera de façon analogue dans les deux autres.

Un concept aux multiples acceptions

Le terme *forclusion* est construit, étymologiquement, à partir du verbe *clore*. Les dérivés de ce verbe donnent une indication du sens à donner à l'idée de forclusion : *clore, éclore, clos, enclos* établissent la symétrique signification de l'ouvert et du fermé. Les verbes *exclure, inclure* se situent dans le même paysage étymologique. Exclusion et forclusion, au premier regard, paraissent synonymes. Le mot forclusion, moins familier et peu employé dans le langage courant, prend cependant une couleur particulière. *Ex-clure* est le mouvement actif et volontaire par lequel une réalité ou une personne est mise hors du projet ou du groupe, ou empêchée d'y prendre part. *For-clore* évoque autre chose : le préfixe *for* indique que la fermeture est établie différemment. En fait, seul l'usage du terme nous permet d'en identifier plus sûrement le sens.

Le terme *forclusion* se comprend sous diverses acceptions. Son premier usage, le plus courant, est d'ordre juridique. Il signifie alors *la déchéance d'une faculté ou d'un droit non exercé dans les délais prescrits*. Mais il est aussi utilisé dans un sens figuré et réfère alors à *une exclusion forcée, à une impossibilité d'entrer ou de participer*. Finalement, suite à son application par Jacques Lacan, le terme s'est aussi retrouvé dans le champ de la psychanalyse. La forclusion traduirait « un mécanisme psychique par lequel des représentations insupportables sont rejetées avant même qu'elles soient intégrées à l'inconscient du sujet (à la différence du refoulement). *La forclusion serait*

à l'origine d'états psychotiques¹. » Jean Ladrière a repris le terme pour l'appliquer cette fois dans le champ de la rationalité. Jean-François Malherbe a poursuivi dans la même ligne tout en élargissant l'acception du terme dans le champ de la médecine techno-scientifique. Dans la présente recherche, nous reprendrons le terme pour l'appliquer dans le domaine de l'éthique chrétienne telle que transmise par le Magistère romain.

Déjà, nous pouvons appréhender la richesse de ce concept de forclusion et son importance dans l'élaboration de la pensée humaine. Les différentes acceptions du concept de forclusion ne sont pas hétérogènes les unes par rapport aux autres. Nous dégagerons au contraire les ramifications multiples issues de racines communes. À cette étape, nous concentrons notre recherche aux champs suivants : celui de la psychanalyse, celui de la rationalité et celui de la médecine techno-scientifique.

¹ P. ROBERT. « Forclusion », *Petit Robert 1, Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, Paris, SNL, 1978, p. 80.

1.1 LA FORCLUSION DANS LE CHAMP DE LA PSYCHANALYSE

1.1.1 Trois auteurs ressources pour bien comprendre le concept de forclusion

Nous puiserons chez trois auteurs les références nous permettant de bien saisir le sens du mot forclusion dans le champ de la psychanalyse.

- ◆ **Sigmund Freud (1856-1939)** est le père de la psychanalyse dont il a fixé les fondements de 1897 à 1905. Il était « en quête d'une théorie générale des névroses ». Il a par la suite entre autres développé les notions du « complexe d'Oedipe », de « castration », de « narcissisme », de « pulsion de mort ». Il a aussi mis en lumière la structure dynamique du conscient, de l'inconscient et du préconscient. C'est chez lui que nous retrouvons les racines du sens de la forclusion².
- ◆ **Jacques Lacan (1901-1981)** est tout d'abord passé par le domaine de la psychiatrie. Il a fait l'analyse « de la psychose paranoïaque ». Il a tiré « au clair les deux notions de personnalité et de paranoïa ». Il a par la suite effectué un retour à Freud dont il a fait une relecture étonnante. Plusieurs ouvrages et séminaires furent consacrés à faire connaître son interprétation de Freud et à développer ses propres concepts de la psychanalyse. Il a fondé « l'École freudienne de Paris » en 1964. C'est à Lacan que l'on doit l'utilisation du mot forclusion en psychanalyse³.
- ◆ **Juan-David Nasio** est un médecin psychanalyste, proche de Françoise Dolto et disciple de Jacques Lacan. Il a contribué à rendre plus accessibles à la

² P.-L. ASSOUN. « Freud Sigmund, 1856-1939 » *Dictionnaire des philosophes K-Z*, Paris, Presses Universitaires de France, 1984, p. 972-979.

³ A. KRENER-MARIETTI. « Lacan Jacques, 1901-1981 » *Dictionnaire des philosophes K-Z*, Paris, Presses Universitaires de France, 1984, p. 1471-1474.

compréhension ce que lui-même nomme « les concepts cruciaux de la psychanalyse » : la castration, la forclusion, le narcissisme, le phallus, le surmoi, l'identification, la sublimation. Il a aidé à mieux comprendre à la fois Freud et Lacan. Nasio ajoute au travail de ses prédécesseurs des notions neuves et très éclairantes sur la forclusion⁴. Il contribue ainsi à mieux interpréter ce concept.

1.1.2 Naissance et développement du concept en psychanalyse

Le psychanalyste français Jacques Lacan utilise le mot *forclusion* pour traduire le terme allemand *Verwerfung* déjà employé par Freud. *Verwerfung* est habituellement traduit par *rejet*. Lacan, en un premier temps, lui donne le sens de *retranchement*. À la suite de Freud, il trouve en ce mot la clé d'interprétation et d'explication d'un mécanisme de défense spécifique de la psychose. Le texte sur lequel Lacan s'est surtout appuyé est celui de *L'homme aux loups* dans lequel les mots *verwerfen*, *Verwerfung* reviennent très souvent.

C'est donc chez Freud qu'il faut d'abord explorer le sens de la forclusion. Lacan précise par la suite ce qui était davantage une intuition chez Freud. Il met au jour ce qui était déjà là, mais non suffisamment défini et articulé. Il donne aussi sa propre compréhension de la forclusion. Nasio, quant à lui, apporte à la fois une critique et un complément à la pensée de Freud et Lacan, offrant par là des éléments clés nous permettant de faire le pont vers une application analogique du concept de forclusion dans le champ de la rationalité, de la techno-science et de la médecine.

⁴ J.-D. NASIO. *Enseignement de 7 concepts cruciaux de la psychanalyse*, Coll. « Petite Bibliothèque Payot », 111, Paris, Payot 1992.

1.1.3 Le concept de forclusion chez Freud

1.1.3.1 Le concept de forclusion est lié au complexe de castration

Le complexe de castration, chez Freud, se comprend comme la menace ressentie de la perte de son pénis ou l'expérience de l'absence du pénis. Contre cette représentation intolérable, le moi se défend sur un mode psychotique, en expulsant cette représentation en dehors de lui-même.

Il est bon ici de rappeler les grandes lignes de ce complexe de castration de façon à mieux comprendre comment les différents éléments de la castration se retrouvent dans celui de la forclusion : par exemple, l'attribution universelle, la représentation intolérable, le rejet hors de soi, le retour de l'extérieur, etc.

Le complexe de la castration chez le garçon comprend quatre temps. En premier, le garçon croit que tout le monde a un pénis semblable au sien. C'est le temps inaugural : il y a un jugement primordial d'attribution universelle. À l'étape suivante, il croit le pénis menacé. La menace vient du père pour l'exclure de la possession de l'objet aimé, la mère. C'est l'interdit de l'inceste. Par la suite, le garçon constate qu'il y a au moins une personne sans pénis, la mère. La menace est donc réelle. C'est aussi la découverte des différences sexuelles. Enfin, il comprend que la mère est aussi châtrée, d'où émergence de l'angoisse. À ce stade, le jugement est porté sur l'existence en soi de la castration. Menacé, le moi se défend contre la représentation des deux moments que constituent l'attribution universelle et l'existence particulière d'un manque. C'est contre cette expérience de la castration, contre cette représentation intolérable que le moi se défendra sur un mode psychotique, la forclusion. Les mêmes temps ou étapes sont vécus chez la fille, mais avec quelques adaptations.

Le texte dans lequel Freud explique ce phénomène et sur lequel on s'est par la suite le plus appuyé pour développer le concept de forclusion est celui de *L'homme aux loups*. En particulier, on cite cette hallucination vécue vers l'âge de cinq ans.

La prise initiale de notre patient envers le problème de la castration nous est déjà connue. Il la rejeta et en resta au point de vue du commerce dans l'anus. Lorsque j'ai dit qu'il la rejeta, la première signification de cette expression est qu'il n'en voulut rien savoir au sens du refoulement. Aucun jugement n'était à proprement parler porté par là sur son existence, mais ce fut tout comme si elle n'existait pas⁵.

J'ai raconté ailleurs, au sujet de ce même patient, une hallucination de sa cinquième année, à laquelle je n'ai à ajouter ici qu'un bref commentaire : "Alors que j'avais cinq ans, je jouais dans le jardin à côté de ma bonne d'enfants et avec mon canif je taillais dans l'écorce d'un de ces noyers qui jouent aussi un rôle dans mon rêve. Soudain, je remarquai avec un indicible effroi que je m'étais coupé en deux le petit doigt de la main (droite ou gauche?), si bien qu'il n'était plus accroché que par la peau. De douleur, je n'en ressentais aucune, mais une grande angoisse. Je n'osai rien dire à la bonne d'enfants, qui était à quelques pas de là, m'effondrai sur le banc le plus proche et y restai assis, incapable de jeter sur le doigt le moindre regard. Enfin je recouvrai le calme, regardai le doigt en face, et voilà qu'il était tout à fait indemne⁶".

La représentation intolérable de la castration a été rejetée, mais elle revient de l'extérieur sous la forme d'une hallucination. Cette représentation est intolérable car elle représente toujours une menace contre laquelle le moi se défend sur un mode psychotique (forclusion).

1.1.3.2 Une défense spécifique : la forclusion

Les termes utilisés par Freud pour parler de cette sorte de psychose produite par forclusion, pour parler de la confusion hallucinatoire du moi, ont varié au cours de son

⁵ S. FREUD. « À partir de l'histoire d'une névrose infantile » (*L'Homme aux loups*), *Oeuvres complètes. Psychanalyse*, vol. XIII 1914-1915, Paris, Presses Universitaires de France, 1988, p. 82.

⁶ *Ibid.*, p. 82-83.

oeuvre. Les termes sont devenus de plus en plus radicaux, passant de la conception de rejet à celle de déni jusqu'à celle de l'abolition radicale.

Freud distingue l'expérience hallucinatoire du refoulement. Dans les deux cas, ce qui a été rejeté à l'extérieur fait retour vers l'intérieur. Dans la névrose, ce qui est refoulé et ce qui fait retour sont homogènes. Il s'agit de changer une représentation par une autre semblable. Dans la psychose, ce qui est rejeté et ce qui fait retour sont hétérogènes. L'intolérable est rejeté avec violence et ce qui fait retour vers l'intérieur est complètement différent de ce qui a été rejeté⁷. Nous reviendrons un peu plus loin sur ce retour de l'extérieur. Pour l'instant, tenons-nous-en à cette constatation de Freud d'une action beaucoup plus radicale que dans le refoulement par névrose : la défense contre la représentation intolérable est si violente, l'abolition est si radicale que tout se passe comme si la représentation dangereuse n'était jamais parvenue jusqu'au moi, comme si l'expérience de la castration n'avait jamais été vécue. C'est ce type de rejet, presque du non existant pour le moi, qui est au coeur de la forclusion. La pensée de Freud a évolué graduellement vers cette conception radicale de l'action forclusive. Au début, il ne parlait que de l'expulsion de la représentation⁸.

⁷ J.-D. NASIO. *Les yeux de Laure, Le concept d'objet a dans la théorie de J. Lacan suivi d'une Introduction à la topologie psychanalytique*, Coll. « La psychanalyse prise au mot », Paris, Aubier, 1987, p. 108-110.

Nasio montre bien la différence entre le refoulement et l'action forclusive chez Freud : « Dans "Les psychonévroses de défense" (1894) et "Les nouvelles remarques[...]" (1896), nous sommes conduits à distinguer trois sortes de défense du moi contre la représentation intolérable, trois façons de ne rien vouloir savoir sur le sexe. La première opère en substituant à la représentation inacceptable une autre, insignifiante et acceptable; c'est le cas de la névrose obsessionnelle. La deuxième, appelée conversion hystérique, opère en localisant ladite représentation dans une partie définie du corps à laquelle elle est liée symboliquement[...] Ces deux premières défenses relèvent d'un semblable commerce métaphorique : une représentation pour une autre; le moi se défend en échangeant des pièces de même nature ». Au sujet de la troisième défense, Nasio explique de la manière suivante : « Ici, il n'y a plus d'échanges ni d'équivalences, les règles de l'interaction sont rompues et le destin terminal de la représentation est profondément hétérogène à sa consistance symbolique. L'opération n'est plus discrète, mais violente. »

⁸ J.-D. NASIO. *Enseignements [...]*, p. 229.

Les patients que j'ai analysés, en effet, se trouvaient en état de bonne santé psychique, jusqu'au moment où *se produisit dans leur vie représentative un cas d'inconciliabilité*, c'est-à-dire jusqu'au moment où un événement, une représentation, une sensation se présenta à leur moi, éveillant un affect si pénible que la personne décida d'oublier la chose, ne sentant pas la force de résoudre par le travail de pensée la contradiction entre cette représentation inconciliable et son moi⁹.

Dans les deux cas examinés jusqu'ici, la défense contre la représentation inconciliable était effectuée par séparation de celle-ci d'avec son affect; la représentation, même affaiblie et isolée, était restée dans la conscience. Il existe pourtant une espèce beaucoup plus énergique et efficace de défense. Elle consiste en ceci que le moi rejette (*Verwift*) la représentation insupportable en même temps que son affect et se comporte comme si la représentation n'était jamais parvenue jusqu'au moi. *Mais, au moment où ceci est accompli, la personne se trouve dans une psychose que l'on ne peut classer que comme "confusion hallucinatoire"*¹⁰.

1.1.3.3 Une défense inefficace

Cette défense du moi contre la représentation intolérable s'avère au bout du compte tout à fait inefficace. Elle est d'abord inefficace parce que ce qui a été aboli à l'intérieur revient de l'extérieur. Elle est aussi inefficace parce que, dans cette opération forclusive, une partie du moi est aussi arrachée.

⁹ S. FREUD. « Les psychonévroses de défense ». *Névrose, psychose et perversion*, Tr. par J. Laplanche, Paris, Presses Universitaires de France, 1973, p. 3.

¹⁰ *Ibid.*, p. 11-12.

Ce qui est rejeté à l'extérieur revient du dehors sous forme d'hallucination¹¹. Le danger demeure, il frappe à la fenêtre déguisé sous des apparences différentes. Chez le jeune patient de cinq ans environ, la peur de la castration rejetée à l'extérieur va revenir plus tard cachée sous les traits de la vision insoutenable du petit doigt coupé.

Il n'était pas juste de dire que le sentiment réprimé au-dedans fût projeté au-dehors; on devrait plutôt dire, nous le voyons à présent que ce qui a été aboli au-dedans revient du dehors¹².

Non seulement la défense est inefficace car ce qui est rejeté revient transformé du dehors, mais une partie du moi est en même temps arrachée. C'est une déchirure dans laquelle le moi perd une partie de lui-même¹³. Par cette fuite dans la psychose, le moi ne réussit pas à échapper à la représentation intolérable. Le moi se fait illusion en croyant repousser de l'étranger alors qu'il est inséparablement lié à une partie de la réalité.

On est donc en droit de dire que le moi s'est défendu contre la représentation insupportable par la fuite dans la psychose; le processus aboutissant à ce résultat échappe, lui encore, à l'autoperception aussi bien qu'à l'analyse psychologico-clinique. Il faut le considérer comme l'expression d'une disposition pathologique accentuée, et on peut peut-être le décrire ainsi : le moi s'arrache à la représentation inconciliable, mais celle-ci est inséparablement attachée à un fragment de la réalité si bien que le moi, en accomplissant cette action, s'est séparé aussi, en

¹¹ Dans *l'Enseignement des 7 concepts cruciaux en psychanalyse*, Nasio résume ainsi la défense inefficace opérée par le moi : « En 1894, Freud [...] soutient la thèse selon laquelle différentes maladies mentales seraient l'expression de défenses inappropriées et morbides du moi[...] La représentation qui menace le moi est intolérable parce qu'elle porte sur un fragment de réalité trop investi, lié à l'expérience de castration[...] Que la défense psychotique consiste en un rejet énergique ou en une abolition pure et simple, elle demeure fatalement une défense inappropriée et morbide, car le danger chassé par la porte revient obstinément par la fenêtre[...] La représentation qui avait été rejetée, revient du dehors et se transforme à présent en une chose hallucinée (image hallucinée du petit doigt coupé). L'empreinte de la castration a certes été rejetée de l'inconscient, mais elle fait retour sous la forme d'une hallucination. » p. 225, 230-231.

¹² S. FREUD. « Le président Schreber : Une paranoïa », *Cinq psychanalyses*, Tr. M. Bonaparte et R. M. Loewenstein, Coll. « Bibliothèque de psychanalyse », Paris, Presses Universitaires de France, 1977, p. 315.

¹³ J.-D. NASIO. *Les yeux [...]*, p. 110.

totalité ou en partie, de la réalité. C'est là, à mon avis, la condition pour que des représentations du sujet se voient reconnaître une vivacité hallucinatoire; alors, après avoir réussi avec succès sa défense, la personne se trouve dans l'état de confusion hallucinatoire¹⁴.

1.1.3.4 Ce qui est forclos

La pensée de Freud a évolué en ce qui a trait au forclos lui-même. Il parle d'abord du rejet d'une représentation intolérable. Mais sa pensée se radicalise au point que l'on peut se questionner sur l'existence même de l'expérience de la castration objet de l'action forclusive. Freud ouvre la porte à cette interprétation lorsqu'il affirme dans *Névrose, psychose et perversion* : « comme si la représentation n'était jamais parvenue jusqu'au moi¹⁵. »

Selon Nasio, nous sommes donc en présence de deux thèses : « le *rejet forclusif* - l'expulsion de la représentation inconsciente de la castration; ou bien, l'*abolition forclusive* - une suppression si violente que l'on pourrait conclure à l'inexistence de l'expérience de la castration¹⁶. »

Quoi qu'il en soit, il s'agit de l'abolition d'une représentation intolérable vers le dehors et entraînant la perte d'une partie de soi.

1.1.3.5 Une reconstruction

Dans l'opération forclusive, le moi a perdu une partie de lui-même, une partie de la réalité. Le moi se retrouve, comme mentionné plus haut, dans un « état de confusion hallucinatoire ». Le moi cherchera à réparer les dégâts, à rebâtir une réalité

¹⁴ S. FREUD. « Les psychonévroses [...], p. 13.

¹⁵ *Ibid.*, p. 10-11.

¹⁶ J.-D. NASIO. *Enseignement [...]*, p. 229-230.

qui sera tolérable et à laquelle on ne se heurtera pas. Dans la psychose, le moi dénie la réalité et cherche à la remplacer. Il se crée un univers où l'objectif n'est pas la réalité vraie de lui-même, mais un pouvoir-vivre. Il opère un substitut à la réalité¹⁷.

L'opération se déroule en deux temps. En premier, elle coupe de la réalité; en second, elle essaie de réparer les dégâts en créant « une nouvelle réalité à laquelle, à la différence de celle qui est abandonnée, on ne se heurte pas¹⁸. »

La psychose ne fait pas fuir la réalité, à l'inverse de la névrose. Elle conduit à son déni et cherche à la remplacer¹⁹. Le fragment de la réalité ainsi forclos « revient sans cesse forcer l'ouverture vers la vie psychique²⁰. » La forclusion pose donc non seulement la question de « la perte de la réalité », mais aussi celle de la reconstruction d'un « substitut de la réalité²¹. »

Mais cette reconstruction porte à faux. Elle apparaît tout aussi inefficace que l'action forclusive elle-même. L'état de confusion demeure et la perte demeure. La reconstruction, pour non menaçante qu'elle soit, n'en demeure pas moins artificielle. Sa solidité est celle de l'hallucination. La forclusion s'est opérée en dehors du conscient et même de l'inconscient. La reconstruction laisse le moi en dehors d'une partie de la réalité et de la vérité du moi.

¹⁷ S. FREUD. « Le président [...], p. 315.

¹⁸ S. FREUD. « La perte de la réalité dans la névrose », *Névrose, psychose et perversion*, Tr. par J. Laplanche, Paris, Presses Universitaires de France, 1973, p. 300-301.

¹⁹ *Ibid.*, p. 301.

²⁰ *Ibid.*, p. 302.

²¹ *Ibid.*, p. 303.

1.1.4 Le concept de forclusion chez Lacan

1.1.4.1 Sources du concept et évolution de la pensée de Lacan

C'est en continuité avec la pensée de Freud que Jacques Lacan forge son concept de forclusion. À partir de *L'homme aux loups* et d'autres emplois du terme *Verwerfung* chez Freud, Lacan propose sa propre compréhension de ce mécanisme de défense.

Je me réjouis qu'un certain nombre d'entre vous se tourmentent sur le sujet de cette *Verwerfung*. Freud après tout n'en parle pas très souvent, et j'ai été l'attraper dans les deux ou trois coins où elle se montre le bout de l'oreille, et même quelques fois là où elle ne le montre pas, mais où la compréhension du texte exige qu'on la suppose.

À propos de la *Verwerfung*, Freud dit que *le sujet ne voulait rien savoir de la castration, même au sens du refoulement*. En effet, au sens du refoulement, on sait encore quelque chose de ce dont même on ne veut, d'une certaine façon, rien savoir, et c'est toute l'analyse de nous avoir montré qu'on le sait fort bien. S'il y a quelque chose dont le patient ne veut rien savoir, même au sens du refoulement, cela suppose un autre mécanisme. Et comme le mot *Verwerfung* apparaît en connexion directe avec cette phrase et aussi quelques pages auparavant, je m'en empare. Je ne tiens pas spécialement au terme, je tiens à ce qu'il veut dire, et je crois que Freud a voulu dire cela²².

Comme Freud, Lacan insiste beaucoup pour différencier le mécanisme de défense dans les psychoses de celui présent sous mode de refoulement dans les névroses. Il précise que tout « ce qui est dans l'inconscient n'est pas seulement refoulé ». Quelqu'un peut avoir expérimenté quelque chose, la menace de la castration, mais en avoir refusé « l'accession à son monde symbolique ». Le refoulé et le retour

²² J. LACAN. « Du rejet d'un signifiant primordial », *Le séminaire de Jacques Lacan, texte établi par Jacques-Alain Miller, Livre III, Les psychoses*, Paris, Éditions du Seuil, 1981, p. 170.

du refoulé dans la névrose ont même nature. « Par contre, ce qui tombe sous le coup de la *Verwerfung* a un sort tout à fait différent²³. »

Lorsqu'on en vient à identifier l'élément forclos, la pensée de Lacan varie selon les époques. Il passera graduellement d'une perspective logique à une perspective oedipienne. L'élément forclos n'est pas défini de façon identique dans les premiers textes de Lacan (1954) et dans les derniers (à partir de 1955-1956). Dans ses premiers écrits, la forclusion porte sur la « *Bejahung primaire* ou jugement d'attribution primordiale ». La forclusion porte donc sur le premier temps de la castration, c'est-à-dire sur la croyance en l'universalité du pénis²⁴. Dans ses derniers écrits, Lacan fait passer l'objet de la forclusion du « Tout » à « *un signifiant* ». Cette conception, qu'il conservera par la suite, est développée sous l'éclairage du mythe oedipien²⁵.

Même si Lacan évolue dans la définition de l'élément forclos, il élabore toujours sa pensée à partir du concept de castration. Sa pensée s'articule autour d'une matrice tripartite : l'attribution universelle du pénis (Tout universel), la découverte d'au moins une exception dans la mère châtrée (l'Un de l'existence) et le fait du manque lui-même²⁶. Cette triade sera envisagée selon une perspective logique ou oedipienne²⁷.

²³ J. LACAN. « Introduction à la question des psychoses », *Le séminaire de Jacques Lacan, texte établi par Jacques-Alain Miller, Livre III, Les psychoses*, Paris, Éditions du Seuil, 1981, p. 21.

²⁴ J. LACAN. *Écrits*, Coll. « Le Champ freudien », Paris, Éditions du Seuil, 1966, p. 558.

²⁵ J.-D. NASIO. *Enseignement* [...] p. 235-236. Ici particulièrement, Nasio aide à bien comprendre la conception de Lacan. C'est pourquoi nous nous servons de ses écrits.

²⁶ *Ibid.*, p. 233 « À la différence de Lacan, Freud a constamment focalisé la forclusion sur un seul élément, celui de la représentation intolérable (qui équivaut à l'Un de la triade lacanienne), tandis que Lacan, au fil des textes, fera porter la forclusion soit sur le Tout, soit sur l'Un, soit sur leur commune articulation. »

²⁷ *Ibid.*, p. 232.

1.1.4.2 La forclusion selon la « perspective logique » : l'articulation du Tout et de l'Un

Nous sommes en présence de trois composantes articulées entre elles dans une dynamique propre à l'ordre symbolique. Il est bien important de comprendre les termes de symbole, symbolisation, et réel. Dans le cadre de la pensée de Lacan, le symbole n'est pas le signe ou l'analogie d'autre chose. Le réel n'est pas ce qui existe effectivement. Le sens de l'un renvoie au sens de l'autre. La symbolisation est l'entrée d'un élément dans le sujet. Le réel est ce qui subsiste en dehors de la symbolisation²⁸.

Car c'est ainsi qu'il faut comprendre [...] l'introduction dans le sujet, et [...] l'expulsion hors du sujet. C'est cette dernière qui constitue le réel en tant qu'il est le domaine de ce qui subsiste hors de la symbolisation. Et c'est pourquoi la castration ici retranchée par le sujet des limites mêmes du possible, mais aussi bien par là soustraite aux possibilités de la parole va apparaître dans le réel, erratiquement, c'est-à-dire dans des relations de résistance sans transfert [...] comme une ponctuation sans texte. Car le réel n'attend pas, et nommément pas le sujet, puisqu'il n'attend rien de la parole. Mais il est là, identique à son existence, bruit où l'on peut tout entendre, et prêt à submerger de ses éclats ce que le "principe de réalité" y construit sous le nom de monde extérieur²⁹.

◆ **La non-venue d'une existence attendue :
une abolition du symbolique et une apparition dans le réel**

Dans cette « perspective logique », la forclusion est une « abolition symbolique ». Elle est la non-symbolisation de ce qui aurait dû l'être³⁰. C'est la « non-venue d'une existence attendue ». Ce qui ainsi « n'est pas venu au jour du symbolique apparaît dans

²⁸ J.-D. NASIO. *Enseignement* [...], p. 233-234.

J. LAPLANCHE, J. B. PONTALIS. *Vocabulaire de la psychanalyse*, 9^e édition, Coll. « Bibliothèque de psychanalyse », Paris, Presses Universitaires de France, 1988, p. 166.

J. LACAN. « Le phénomène psychotique et son mécanisme » *Le séminaire de Jacques Lacan, texte établi par Jacques-Alain Miller, Livre III, Les psychoses*, Paris, Éditions du Seuil, 1981, p. 94-95.

²⁹ J. LACAN. « Réponse au commentaire de Jean Hyppolite sur la *Verneinung* de Freud », *La psychanalyse volume premier, de l'usage de la parole et des structures de langage dans la conduite et dans le champ de la psychanalyse*, Paris, Presses Universitaires de France, 1956, p. 48.

³⁰ J. LAPLANCHE, *op. cit.*, p. 166.

le réel ». Ce réel est ce qui est exclu du champ de la parole et qui devient insaisissable par le sujet qui lui refuse l'entrée. L'Un de l'existence symbolique apparaît ailleurs que là où il était attendu³¹.

Le réel retranché de la symbolisation est déjà dans la réalité. On peut même dire « qu'il cause tout seul³². » La "parole" du réel se retrouve hors du champ de la parole consciente du sujet humain. Lacan appuie sa conception sur sa compréhension de *l'Homme aux loups* de Freud³³. Il précise et élabore ainsi ce qui était déjà entrevu par Freud, mais avec une acuité moindre. Ce qui est rejeté et réapparaît à l'extérieur chez Freud devient chez Lacan la chose non symbolisée et manifestée dans le réel³⁴.

Le non-dit à soi, chose menaçante et déstabilisante, demeure hors du sujet, mais pourrait détruire totalement le moi.

Qu'est-ce que le phénomène psychotique? C'est l'émergence dans la réalité d'une signification énorme qui n'a l'air de rien - et ce, pour autant qu'on ne peut la relier à rien, puisqu'elle n'est jamais entrée dans le système de la symbolisation - mais qui peut, dans certaines conditions, menacer tout l'édifice³⁵.

1.1.4.3 La forclusion selon la « perspective oedipienne »

Dans la perspective oedipienne, qui est devenue la perspective définitive de Lacan, la triade du Tout, de l'Un de l'existence et du manque devient :

la figure ternaire du Tout de la *mère toute-puissante*, de l'Un du signifiant du *Nom-du-Père*, et du manque représenté par le *désir de la*

³¹ J.-D. NASIO. *Enseignement* [...] p. 234.

³² J. LACAN. « Réponse [...] p. 48.

³³ J. LACAN. « Introduction [...] p. 21-22.

³⁴ J. LACAN. « Le phénomène [...] p. 94-95.

³⁵ *Ibid.*, p. 99.

mère. Avançons d'ores et déjà que la forclusion s'exercera exclusivement sur le signifiant du Nom-du-Père³⁶.

Quelques remarques s'imposent concernant « la forclusion du Nom-du-Père ».

Précisons ce qu'il faut entendre par le Nom-du-Père, ce que l'expression désigne.

(Elle signifie) la fonction paternelle telle qu'elle est intériorisée et assumée par l'enfant lui-même. Insistons pour bien souligner que le Nom-du-Père n'est pas simplement la place symbolique que peut occuper ou non la personne d'un père, mais toute expression symbolique produite par la mère ou produite par l'enfant représentant l'instance tierce, paternelle, de la loi de l'interdit de l'inceste. Si nous voulons donc repérer le signifiant du Nom-du-Père, il faut avant tout le chercher dans la manière dont une mère, en tant que femme désirante, se situe par rapport à la loi symbolique de l'interdit, ou dans la manière dont un enfant, en tant que sujet désirant, a intégré en lui l'interdit et devient alors capable de poser un acte ou d'instituer sa propre limite. Bien entendu, la personne elle-même du père réel est également traversée par la loi symbolique du Père³⁷.

Elle est qualifiée de « métaphore paternelle, c'est-à-dire métaphore du désir de l'enfant traversé par le désir de la mère ». Le Nom-du-Père représente toute « expression signifiante venant occuper la place de la métaphore du désir de l'enfant ou celui de la mère³⁸.»

La psychose se déclenche suite à l'incitation d'un appel. Cet appel est adressé au Nom-du-Père par Un-père, pas nécessairement le père du sujet, situé en position tierce³⁹. Le Un-père représente une instance tierce qui sollicite son entrée pour venir modifier le signifiant du Nom-du-Père et l'amener à prendre sa place sans quoi il y aura une carence d'un signifiant.

³⁶ J.-D. NASIO. *Enseignement* [...] p. 236.

³⁷ *Ibid.*, p. 237.

³⁸ J.-D. NASIO, *loc. cit.*

³⁹ J. LACAN. « Du traitement possible de la psychose », *Écrits*, Paris, Éditions du Seuil, 1966, p. 577-578.

Le signifiant du Nom-du-Père est la réponse toujours renouvelée à un appel provenant d'un autre, d'un semblable extérieur au sujet. Il n'y a de signifiants du Nom-du-Père que dans une suite infinie de réponses "venues au jour du symbolique". Or, précisément, la forclusion consiste en la suspension de toute réponse à la sollicitation adressée au sujet d'avoir à fournir un message, à poser un acte, ou à instituer une limite⁴⁰.

Précisons davantage ce que représente ce Un-père. Il représente l'instance tierce par rapport « au couple imaginaire moi-objet ». Le Un-père est celui qui est à la source de l'appel.

Par exemple, l'appel sera incarné "... pour la femme qui vient d'enfanter, en la figure de son époux; pour la pénitente avouant sa faute, en la personne de son confesseur; ou encore, pour la jeune fille énamourée, en la rencontre du père du jeune homme". Époux, confesseur ou père sont tous des personnages latéraux, relativement moins investis par le sujet que le partenaire du couple imaginaire. Ces différents personnages - Un-père -, plutôt secondaires en apparence, jouent à leur insu le rôle principal dans le déclenchement d'un épisode psychotique⁴¹.

◆ La non-venue du signifiant du Nom-du-Père

Dans la perspective oedipienne, la forclusion devient « la non-venue du signifiant du Nom-du-Père à la place et au moment où il était appelé à advenir ». La forclusion est la « non-réponse » à une demande d'une personne tierce par « rapport à la relation duelle et imaginaire entre le sujet, futur psychotique, et un semblable aimé ou haï passionné⁴². » La forclusion, *Verwerfung*, sera le rejet d'un signifiant primordial, d'un dedans primitif⁴³.

En d'autres termes, il faut déjà avoir le matériel signifiant pour faire signifier quoi que ce soit. Dans *l'Homme aux loups*, l'impression

⁴⁰ J.-D. NASIO. *Enseignement* [...] p. 238.

⁴¹ *Ibid.*, p. 239.

⁴² *Ibid.*, p. 238.

⁴³ J. LACAN. « Du rejet d'un signifiant primordial », *Le séminaire de Jacques Lacan, texte établi par Jacques-Alain Miller, Livre III, Les psychoses*, Paris, Éditions du Seuil, 1981, p. 171.

primitive de la fameuse scène primordiale est restée là pendant des années, ne servant à rien, et pourtant déjà signifiant, avant d'avoir son mot à dire dans l'histoire du sujet. Le signifiant est donc donné primitivement, mais il n'est rien tant que le sujet ne le fait pas entrer dans son histoire, qui prend son importance entre un an et demi et quatre ans et demi⁴⁴.

1.1.4.4 Deux conséquences de la forclusion : symbolique et imaginaire

Le signifiant du Nom-du-père n'étant pas venu prendre sa place dans la symbolique y ouvre un trou⁴⁵ et provoque une série de remaniements dans le champ du signifiant.

La *Verwerfung* sera donc tenue par nous pour *forclusion* du signifiant. Au point où, nous verrons comment, est appelé le Nom-du-Père, peut donc répondre dans l'Autre un pur et simple trou, lequel par la carence de l'effet métaphorique provoquera un trou correspondant à la place de la signification phallique⁴⁶.

Pour que la psychose se déclenche, il faut que le Nom-du-Père, *verworfen*, forclos, c'est-à-dire jamais venu à la place de l'Autre, y soit appelé en opposition symbolique au sujet. C'est le défaut du Nom-du-Père à cette place qui, par le trou qu'il ouvre dans le signifié amorce la cascade des remaniements du signifiant d'où procède le désastre croissant de l'imaginaire, jusqu'à ce que ce niveau soit atteint où signifiant et signifié se stabilisent dans la métaphore délirante⁴⁷.

Face au trou ouvert par la forclusion du signifiant du Nom-du-père, le sujet va tenter une construction pour compenser la perte. Pour Lacan, le plus grave problème n'est pas tant la perte que la nouvelle réalité construite en remplacement⁴⁸. Cette

⁴⁴ *Ibid.*, p. 177.

⁴⁵ J.-D. NASIO. *Enseignement* [...] p. 240.

⁴⁶ J. LACAN. « Du traitement [...] p. 558.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 577-578.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 542.

nouvelle réalité, tenue pour vraie par le sujet, puisqu'elle le concerne, présente des caractéristiques qui finalement enferment le sujet dans son délire hallucinatoire.

Les traits les plus marquants de cette réalité nouvelle, nous les avons déjà reconnus avec l'épisode hallucinatoire de l'Homme aux loups. Il s'agit d'une réalité massive parce qu'envahissante, enkystée parce qu'isolée des autres événements, énigmatique parce qu'insensée (absence de signification phallique), compacte parce qu'elle n'est que tension psychique exacerbée, et surtout incontestablement vraie et certaine pour le sujet. Entendons-nous, vraie et certaine, non pas parce qu'elle correspond à une réalité tangible et vérifiable par la preuve des faits, mais parce que cette réalité précise s'adresse incontestablement à moi-seul. Je suis certain non pas du caractère authentique de telle ou telle réalité, mais du fait que cette réalité me concerne. Ainsi, ce qui est incontesté n'est pas la réalité en soi, mais le fait qu'elle soit mienne⁴⁹.

La forclusion du signifiant du Nom-du-père comporte aussi une autre conséquence cette fois-ci imaginaire : la cristallisation de la relation imaginaire.

L'autre conséquence d'ordre imaginaire provoquée par la forclusion peut se résumer en une cristallisation de la relation imaginaire du moi psychotique avec un autre élu, relation chargée d'une extrême agressivité érotisée pouvant aller jusqu'à la disparition de l'image spéculaire et, à l'extrême, jusqu'à la destruction mortifère du semblable (*Écrits*, p. 568)⁵⁰.

Jacques Lacan nous aide donc à comprendre ce qui n'était qu'une intuition chez Freud. Il a introduit le terme forclusion et en a développé le sens. À sa suite, J.- D. Nasio précise encore davantage ce concept.

⁴⁹ J.-D. NASIO. *Enseignement* [...] p. 240-241.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 241.

1.1.5 Le concept de forclusion chez Nasio

Comme nous l'avons vu précédemment, Nasio est un bon interprète du concept de la forclusion chez Freud et Lacan. Dans *Les yeux de Laure*⁵¹, il va cependant plus loin en apportant sa critique et son complément au concept de forclusion. La suite de notre travail s'en inspire abondamment. Nasio ouvre déjà vers un autre niveau d'utilisation du concept de la forclusion. Il apporte des précisions qui aideront à faire le passage dans le champ de la rationalité, de la techno-science et de la médecine.

1.1.5.1 Libérer la forclusion de la psychose et de la globalité

Jusqu'ici, nous avons toujours situé la forclusion comme un mécanisme pouvant expliquer certaines psychoses. Or, affirme Nasio, la forclusion ne se situe pas dans le seul cadre de la psychose. Tous les phénomènes observés ne peuvent entrer dans le cadre de la psychose. Il faut donc penser la forclusion sans la restriction à ce cadre. De plus, pour Nasio, la forclusion ne saurait apporter toute la lumière pour expliquer un cas de psychose. Il faut d'autres éclairages.

La psychanalyse a besoin d'un mécanisme structuré qui explique la production de certaines formations psychiques, tels l'hallucination, le passage à l'acte ou la lésion dite psychotique [...] Sans cataloguer ces formations psychotiques, je crois que la forclusion est bien leur mécanisme.

Cette proposition ne se soutient qu'à condition de libérer la forclusion elle-même, du préjugé l'enfermant dans le cadre ambigu de la psychose. Il y a peu de mots en psychanalyse aussi dangereux et générateurs de préjugés que celui de psychose. Il englobe de façon extrêmement vague, non seulement une diversité de types cliniques qui un jour trouveront leur statut d'entités autonomes, mais de nombreux faits cliniques, comme l'hallucination par exemple, dont l'effectuation

⁵¹ J.-D. NASIO « La forclusion locale : contribution à la théorie lacanienne de la forclusion », *Les yeux de Laure*, Paris, Aubier, 1987, p. 107-132.

n'équivaut pas nécessairement à une psychose. Entraînée par cette indétermination et réduite au schéma du célèbre aphorisme "ce qui est rejeté du symbolique réapparaît dans le réel", la forclusion demeure aujourd'hui synonyme vague de psychose⁵².

La forclusion a aussi besoin de se libérer de la globalité. Les textes de Freud et Lacan pouvaient amener à croire que la forclusion affectait de façon radicale toute la personne et cela dans un événement majeur faisant pour ainsi dire basculer la personne dans la psychose. Nasio rejette cette globalité des effets de la forclusion. Pour lui, la forclusion est un mécanisme local déterminant des faits locaux⁵³.

1.1.5.2 Questions posées à la conception freudienne et lacanienne de la forclusion

En questionnant de façon pointue la pensée de Freud et Lacan sur le forclos, son retour et ses effets, Nasio en arrive à montrer l'insuffisance de leurs explications. Il met aussi en évidence des contradictions au moins apparentes.

Tout, dans la pensée de Freud et Lacan, semble être centré autour du concept de rejet dans un geste décisif. Est-ce suffisant de parler ainsi? C'est le même mouvement chez Freud comme chez Lacan. La représentation intolérable en soi est rejetée à l'extérieur où elle réapparaît transformée. Lacan parle de rejet du symbolique et de l'apparition dans le réel. Dans la psychose, contrairement à la névrose, ce qui est forclos réapparaît à l'extérieur, mais de façon tout à fait hétérogène. D'où l'on est en droit de se questionner sur la relation entre la représentation intolérable et sa réapparition dans le réel. Leurs existences même peuvent être mises en cause. Pour Nasio, c'est Freud lui-même qui suscite le doute lorsqu'il affirme que la représentation

⁵² *Ibid.*, p. 108.

⁵³ *Ibid.*, p. 107.

intolérable n'est peut-être jamais parvenue jusqu'au moi. Comment alors rejeter ce qui n'est jamais parvenu jusqu'à soi? Comment un retour dans le réel peut-il être possible puisqu'il n'y a peut-être même pas eu de venue? Comment, dans la forclusion, ne vouloir « rien savoir d'une expérience qu'il n'a jamais connue pour n'y avoir jamais eu accès?⁵⁴ »

Nasio met encore en garde contre une autre erreur de l'application du concept de forclusion dans la pratique clinique : la penser comme une atteinte globale du moi se réalisant dans ses effets. En fait, on ne peut dégager cette vision des textes de Freud. Il y a perte, mais non effondrement du moi. Il faut donc dire que l'atteinte est locale et la perte partielle⁵⁵.

1.1.5.3 La localité de la forclusion

Freud affirmait que dans la forclusion une partie du moi était arrachée. Lacan parlait d'un trou dans la symbolique. Nasio va préciser ces données en parlant de la localité de la forclusion. On ne peut pas parler de la castration comme d'une expérience unique et globale. La représentation intolérable ne l'est que dans un rapport logique avec d'autres représentations. La réalité est « organisée entre une et toutes les représentations ». Ce qui est en cause, c'est le « rapport de l'Un au tout, à un tout dont il manque précisément cet Un ».

Nous sommes toujours devant une « réalité événementielle ». La réalité intolérable l'est à un moment donné et dans un rapport logique avec d'autres. Et cela

⁵⁴ *Ibid.*, p. 112-113.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 113-114.

peut se produire lors de plusieurs événements. Ces événements peuvent coexister et être compatibles les uns avec les autres et avec d'autres événements. Les « réalités produites par forclusion » peuvent coexister avec des « réalités produites par refoulement ». Ce serait faire fausse route que de penser que la forclusion est un événement unique et global et qu'elle provoque l'effondrement de tout le sujet. Nous sommes toujours devant une réalité locale déterminant des effets locaux et pouvant coexister avec d'autres réalités⁵⁶.

1.1.5.4 Le mécanisme de la forclusion : l'interruption d'un processus

Il apparaît difficilement concevable de parler de rejet ou même d'abolition d'un élément ou d'un signifiant alors que l'on présuppose leur non-venue. On pourrait dire qu'il manque « l'acte de naissance de l'organisation de telle réalité précise ». On ne peut parler de rejet de ce qui n'existe pas. Il faut plutôt parler de « l'abolition d'un rejet qui aurait dû se produire⁵⁷ ».

La forclusion, donc, n'est ni un rejet ni une expulsion, mais un accident de parcours, l'arrêt d'un élan, l'interruption d'un processus; si bien que le qualificatif de "forclos" ne peut s'appliquer à un élément défini, car cet élément n'ayant pris la position de l'ex-sistence n'arrive pas à être.

L'opération forclusive n'agit pas sur un élément mais tue dans l'oeuf un mouvement attendu. Le forclos c'est du non-arrivé plutôt que du rejeté; et la forclusion, une impuissance à exister plutôt qu'un rejet⁵⁸.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 115-118.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 120-121.

⁵⁸ J.-D. NASIO, *loc. cit.*

La forclusion est celle d'un processus. Elle se situe dans la relation, dans le « pour » qui relie divers signifiants⁵⁹. Ce qui est aboli, c'est le processus de déplacement d'une représentation pour une autre, c'est le mouvement dans l'ensemble des signifiants⁶⁰. Cette conception de la forclusion chez Nasio est déterminante dans l'application que nous en ferons plus loin dans d'autres champs de l'élaboration de la pensée humaine. Nasio résume ainsi le mécanisme de la forclusion :

Reprenons alors notre interrogation. Qu'est-ce qui est forclos? Non point, j'insiste, *le* signifiant du Nom-du-Père qui, lui, n'existe pas, ni même ce quelconque signifiant qui, dans le délai temporel bien délimité par un appel, ne vient pas là où il est attendu, mais le mouvement qui devait l'y installer. C'est *le mouvement qui est forclos et non pas l'élément du mouvement, la fonction et non pas l'être*⁶¹.

Résumons. Malgré la diversité de son acceptation, le concept de forclusion se présente à nous comme suit :

1. La forclusion se limite strictement à une réalité locale parmi d'autres. Telle réalité constituée par l'événement forclusif, ne sera pas incompatible avec telle autre réalité de consistance signifiante. Elles ne sont pas incompatibles, ni dans une succession temporelle ni dans une coexistence virtuelle. Nous concluons donc à la localité de l'opération forclusif parce que la réalité sur laquelle cette opération porte, est elle-même une réalité locale.

2. En réponse à un appel circonstanciel, la forclusion se vérifie comme étant l'abolition d'une fonction nommée refoulement freudien, métaphore lacanienne ou mouvement centrifuge, et non pas comme étant le rejet d'un élément⁶².

⁵⁹ J.-D. NASIO, *loc. cit.*

⁶⁰ J.-D. NASIO. « *La forclusion locale* [...] p.122.

⁶¹ Nous soulignons.

⁶² J.-D. NASIO. « *La forclusion locale* [...] p. 125-126.

1.1.5.5 Les effets de la forclusion

Par la forclusion, l'ensemble des signifiants est touché. Il y a arrêt du déplacement d'un signifiant vers la périphérie et de son remplacement par un autre. Il y a effacement « de la différence entre l'ensemble et sa limite ». « Or, si cette différence disparaît, c'est tout l'enchaînement signifiant qui se défait⁶³. » Ce qui résulte de cette perte de différence, c'est la condensation des signifiants en une « masse singulière ». Cette condensation sur soi s'accélère de plus en plus à la manière d'un patineur tournant de plus en plus vite lorsqu'il abaisse les bras. Il y a perte d'individualité et de différence. Les articulations entre les signifiants se figent. En perdant leurs différences, les signifiants se perdent eux-mêmes⁶⁴.

Il y a deux scénarios possibles : une dispersion produite par la fragmentation des éléments ou une solidification produite par une massification unique des éléments⁶⁵.

Devons-nous choisir entre ces deux hypothèses? Je ne le crois pas. Il est probable que l'une et l'autre doivent entrer en jeu, et il est nécessaire que l'une et l'autre nous conduisent au même résultat : par fragmentation ou par concentration en une seule masse, les signifiants cessent d'être signifiants pour devenir un corps compact, soit en un unique exemplaire, soit en une multitude de petits corps dispersés⁶⁶.

Pouvons-nous encore parler de signifiants? La signification vient de l'interrelation des signifiants entre eux. Si la relation est brisée par la dispersion en une

⁶³ *Ibid.*, p. 127.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 128.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 129-130.

⁶⁶ J.-D. NASIO, *loc. cit.*

multitude de morceaux ou par la massification des signifiants, nous sommes en présence de tout autre chose que des signifiants⁶⁷.

Comment comprendre alors l'apparition en dehors ou dans le réel comme en parlaient Freud et Lacan? Pour Nasio, nous ne sommes pas en présence de réel, mais en présence d'une nouvelle réalité produite par forclusion. Le réel est atteint et transformé en une nouvelle réalité. C'est ainsi qu'il faut comprendre la réapparition d'un signifiant dans le réel.

Nous nous sommes longtemps demandé comment un signifiant dit rejeté pouvait réapparaître dans le réel sans qu'il ait subi une mutation et sans que, d'une même venue, le réel se transforme aussi. En fait il suffit que le réel soit arrimé, mordu ou touché par l'événement, pour qu'il change. En ce point exclusif d'atteinte, et là uniquement, le réel se modifie, s'organise et adopte la structure inédite d'une réalité. D'une réalité que nous appellerons produite par refoulement si l'événement produit est celui du refoulement, et produite par forclusion si l'événement produit est celui de la transmission des signifiants en fragments ou masse[...] Le réel devient réalité seulement quand l'événement a lieu et là où il a lieu. Par conséquent - disons-le clairement - dès l'instant qu'un retour ou une réapparition succède dans le réel, il ne s'agit plus de réel, mais de réalité.

Comment comprendre, dès lors, ces mots « [...] réapparaît dans le réel »? La réponse que nous donnons aujourd'hui est nette, bien que provisoire; elle comporte trois aspects. D'abord, l'abandon de l'idée de rejet. Ensuite, la conjoncture que les signifiants se transforment par forclusion en une multitude de fragments épars ou se condensent en masse. Et enfin que ces fragments ou cette masse ne sont pas simplement du réel, mais les constituants d'une réalité nouvelle, toujours locale, qui peut ne durer que le temps que dure un murmure halluciné ou l'éclosion spontanée d'une lésion psychosomatique de la peau⁶⁸.

⁶⁷ J.-D. NASIO. « *La forclusion locale* [...] p. 130.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 131-132.

1.1.6 Conclusion

Nous venons de faire l'exploration du concept de forclusion dans la psychanalyse. Ce concept a pris naissance dans l'expérience clinique de Freud. Nous étions là devant des fragilités de l'être humain. Marqué par cette fragilité, celui-ci veut y échapper, veut la rejeter au dehors, va même jusqu'à en dénier l'existence. Mais ce mécanisme de défense ne fonctionne pas. Ce qui est forclos revient de l'extérieur. En fait, dira par la suite Nasio, ce n'est pas un signifiant en particulier qui est forclos, mais *le processus même* qui aurait dû lui permettre de venir à l'intérieur.

Nous étendrons maintenant notre recherche au champ de la rationalité, de la techno-science et de la médecine. Là aussi, nous rencontrerons la personne humaine confrontée à ses limites et à son rapport à la souffrance. Nous verrons comment la négociation se vit sur ce terrain. Force nous sera de constater que tout un processus peut être faussé par un mécanisme de forclusion.

1.2 LA FORCLUSION DANS LE CHAMP DE LA RATIONALITÉ TECHNO-SCIENTIFIQUE ET DE LA MÉDECINE

Avec Jean Ladrière, nous sommes introduits dans une impressionnante analyse des dimensions modernes de la rationalité telle qu'elle surgit au coeur de la science et de la technologie qui tissent désormais l'histoire humaine. *Les enjeux de la rationalité*⁶⁹ constitue l'oeuvre maîtresse qui présente les caractéristiques de cette rationalité. Dans ce livre, nous découvrons des éléments qui se situent dans une perspective conceptuelle voisine de ce que la psychanalyse dit de la forclusion. Il devient donc pertinent de vérifier comment la forclusion peut aussi exister à l'intérieur de la rationalité de la techno-science. C'est ce que nous chercherons à dégager dans les pages suivantes.

En fait, dans *Les enjeux de la rationalité*, nous ne retrouvons pas le terme lui-même de forclusion. Mais la réalité semble bien présente. En effet, Ladrière, lors d'une participation à un *Laboratoire de recherche sur la forclusion de la souffrance dans la société techno-scientifique* à l'Université de Sherbrooke en 1992, a explicitement précisé la pensée de son livre en utilisant le concept de forclusion⁷⁰. Prenant comme source *Les enjeux de la rationalité* et la transcription du laboratoire de recherche, nous dégagerons en quel sens le concept de forclusion peut également apporter un éclairage particulier à la compréhension de la rationalité de la techno-science.

⁶⁹ J. LADRIÈRE. *Les enjeux de la rationalité. Le défi de la science et de la technologie aux cultures*, Coll. « Analyse et raison », France, Aubier Unesco, 1977, 219 p.

⁷⁰ J. LADRIÈRE. *Existence, éthique et rationalité*, Laboratoire de recherche sur la forclusion de la souffrance dans la société techno-scientifique, Université de Sherbrooke, 19 octobre 1992, 50 p. (Transcription des propos tenus par J. Ladrière). Compte tenu de la non publication de ce texte et par conséquent de son accessibilité limitée, nous citerons de façon plus extensive les passages qui nous apparaissent plus pertinents à notre recherche.

1.2.1 La démarche techno-scientifique moderne

Malgré leurs différences, la science et la technologie interagissent pour former cette réalité complexe qu'on nomme la techno-science moderne. Le rapprochement se fait au niveau du mode opératoire en utilisant la « relation information-organisation ». En quoi consiste l'activité scientifique? Elle consiste à transformer les « informations réalisées objectivement sous forme d'organisation en informations réalisées sous forme de représentations conceptuelles ». L'information conceptuelle, libre de son support concret, peut ainsi se croire capable de représenter chaque situation particulière. L'information conceptuelle acquiert une universalité d'application. L'activité technologique opère en sens inverse. Elle transforme des « représentations mentales (sous forme de plans ou de schémas d'opération ou de règles de procédure) en informations réalisées sous forme d'organisation objective⁷¹ ». Une information abstraite est projetée sur un support concret pour lui donner une organisation nouvelle.

Ladrière dégage cinq caractéristiques opératoires de la science. La technologie se compose aussi d'actions opératoires aux « propriétés remarquablement homologues à celles des opérations formelles » de la science. En bref, les opérations homologues de la technologie se caractérisent ainsi : 1- une opération de transformation 2- un caractère matériel 3- des opérations thématiques 4- des opérations généralisables 5- des opérations technologiques, tout comme les opérations purement formelles, peuvent être mises en connexion les unes avec les autres et devenir interdépendantes⁷².

⁷¹ J. LADRIÈRE. *Les enjeux* [...] p. 63.

⁷² *Ibid.*, p. 64-65.

La technologie utilise dans son action les connaissances scientifiques. Pour pouvoir agir efficacement et atteindre l'effet voulu, il faut avoir une connaissance étendue des systèmes sur lesquels on agit et connaître leurs fonctionnements. Ceci est donné par la science. Grâce à la science, la technologie obtient une maîtrise plus grande en sachant ce qu'elle fait et en connaissant les conditions pour obtenir les effets recherchés et par conséquent leur reproduction à volonté.

En plus, la technologie emprunte à la science sa méthode. L'essentiel de la méthode se résume ainsi : « position d'un problème, formulation d'hypothèses, mises à l'épreuve de celles-ci, retour à la situation initiale mais avec transformation de cette dernière dans le sens de la solution du problème, et apparition éventuelle de nouveaux problèmes⁷³ ». Problèmes, hypothèses, mises à l'épreuve, application de la meilleure hypothèse à la solution du problème posé constituent donc des éléments semblables à ceux de la méthode scientifique.

1.2.2 Une réduction et une mise entre parenthèses au coeur de la démarche techno-scientifique

La démarche techno-scientifique se situe dans le cadre du mesurable, du contrôlable, du prévisible, de la schématisation. C'est là en même temps ce qui fait sa force et sa faiblesse. L'efficacité de la science, et nous pourrions dire aussi de la technologie, est assurée par l'application de « schémas » bien articulés et de buts « explicitement posés » à des démarches contrôlées et conformes à des « critères consciemment adoptés ». Mais cette opération s'accompagne d'une réduction de la réalité, d'une schématisation qui ne retient que les aspects pertinents à l'interprétation

⁷³ *Ibid.*, p. 66-67.

de la réalité mise en oeuvre. Ainsi, elle « met entre parenthèses des aspects signifiants de la réalité » qui peuvent être de la « plus haute importance du point de vue d'une interprétation qui se voudrait englobante et du point de vue des intérêts existentiels de l'être humain⁷⁴. »

Lorsqu'il s'agit de « se voir soi-même dans sa vérité », de « se saisir à sa place dans les liens du tout », la techno-science achoppe. Celle-ci ne peut saisir dans leurs significations « les limitations que rencontre inévitablement l'existence ». Elle les interprète alors comme des péripéties dans une destinée qui les dépasse ou comme l'effet de l'illusion dont sont victimes ceux qui restent attachés à « l'immédiateté de l'expérience⁷⁵. »

L'intolérable, c'est le non-rationnel, le non-réductible à la rigueur scientifique, le non-dit, le flou de l'événement singulier et personnel, l'affectif. Cette dimension de l'existence, qui échappe à la techno-science parce qu'elle ne lui est pas pertinente, en montre du même coup les limites. La science et la technologie se caractérisent par une action d'« abstraction ». Ce qui compte, ce n'est pas la situation ou la « perspective particulière ». Au contraire, elles veulent supprimer tout « point de vue particulier ». Elles mettent aussi « entre parenthèses », « tout ce qui ne relève pas du contrôle rationnel ». En ce sens, elles sont « incapables de fournir un ancrage à l'existence » qui elle se définit « par le point de vue particulier qu'elle ouvre sur le monde ». Elles n'ont comme seul but « que leur propre croissance indéfinie⁷⁶. »

⁷⁴ *Ibid.*, p. 192.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 29.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 198.

1.2.3 La rationalité techno-scientifique dans son rapport à l'épreuve de la souffrance

Ce qui nous intéresse en premier lieu dans la présente recherche c'est le rapport à la réalité concrète, le rapport à l'épreuve de la souffrance. Dans ce rapport s'insère, de façon systématique et radicale du côté de la techno-science, une mise entre parenthèses d'une partie importante de la réalité. Ainsi, la techno-science se protège de « la dimension tragique de l'existence humaine⁷⁷. » Dans son développement, la techno-science « se sépare d'une certaine manière de plus en plus de l'être humain⁷⁸. »

La rationalité techno-scientifique se place sur un terrain qui n'est pas celui de l'épreuve. Dès le moment où l'on accepte de se placer sur ce terrain, on est dans un domaine où l'on est protégé du caractère proprement dramatique de l'épreuve. Il y a comme une mise entre parenthèses de l'épreuve de la souffrance parce qu'on se place d'emblée et par décision dans le domaine du maîtrisable[...] Il y a donc, dans la position qu'on adopte, dans la recherche scientifique, comme dans la réalisation de projets technologiques, une mise à l'écart de ce qui est dans l'existence humaine souffrance et épreuve. Ces deux domaines se présentent donc comme bien distincts⁷⁹.

Compte tenu, du côté de la techno-science, de l'opération de conceptualisation universelle puis de son application aux situations particulières, le préjugé est maintenu : la réussite dans un cas est gage de succès dans tous les cas. Ainsi, lorsque le problème de la souffrance se retrouve dans le champ de la rationalité, il est amputé du côté d'épreuve et d'expérience concrète qui l'ont vu naître.

À partir de réussites partielles et locales, on pourrait en venir à ce préjugé général selon lequel la méthode qui a été employée avec succès dans tel cas, est la bonne méthode pour s'attaquer à tous les cas de souffrance. Alors, ipso facto, le problème de la souffrance est récupéré pour ainsi dire à l'intérieur du champ de la rationalité scientifique. Mais

⁷⁷ J. LADRIÈRE. *Existence* [...] p. 6-7.

⁷⁸ J. LADRIÈRE. *Les enjeux* [...] p. 146.

⁷⁹ J. LADRIÈRE. *Existence* [...] p. 4-5.

ipso facto aussi, il est retenu dans un état d'abstraction dans lequel on continue à mettre entre parenthèses le côté d'épreuve que j'ai évoqué ci-dessus en l'appelant le tragique, et que l'on pourrait aussi appeler le malheur⁸⁰.

Cette mise entre parenthèses de l'épreuve de la souffrance fait partie intégrante du processus même de la techno-science. Si bien qu'il manquera toujours à la techno-science une part importante de l'aspect existentiel de la souffrance qu'elle est incapable de rencontrer.

Lorsqu'on parle des processus par lesquels la société techno-scientifique tente de rencontrer la souffrance, parmi lesquels la médecine représente un paradigme, il conviendrait de souligner que ces procédures ne sont pas en mesure de rencontrer les aspects relevant de la destinée historique de nos sociétés. Si l'on pense, par exemple, aux innombrables souffrances vécues dans les camps d'extermination nazis de la dernière guerre, elles paraissent absolument disproportionnées par rapport aux moyens de la techno-science. Elles étaient d'ailleurs les fruits tragiques d'une mise en oeuvre perverse de la techno-science. Mais la signification d'un tel drame tombe complètement en dehors du champ de la techno-science. Il faut bien dire, quand on parle de la souffrance humaine, qu'il y a d'immenses pans de cette souffrance qui, en principe, échappent à la compétence de la techno-science. Mais même si nous parlons de ce pour quoi la techno-science est partiellement compétente, il restera toujours une mise entre parenthèses de l'aspect existentiel de la souffrance⁸¹.

1.2.4 Réduction de la signification de la souffrance et renforcement de son intensité

« La technologie tend à se constituer comme un système auto-finalisé » qui a comme projet interne sa propre croissance⁸². De ce fait, elle s'empêche de réaliser ses buts, notamment celui de soulager la souffrance. Au cours du *Laboratoire de recherche sur la forclusion de la souffrance*, répondant aux questions posées, Ladrière

⁸⁰ *Ibid.*, p. 14.

⁸¹ *Ibid.*, p. 15.

⁸² J. LADRIÈRE. *Les enjeux* [...] p. 109.

exprime sa conviction que la mise entre parenthèses de l'épreuve de la souffrance a pour effet de lui faire perdre sa signification et même d'en augmenter l'intensité. De façon explicite, il emploie alors le terme *forclusion* pour qualifier cette mise entre parenthèses et ses effets.

Il est question des processus que la société techno-scientifique met en oeuvre pour rencontrer la souffrance [...] la mise en oeuvre de ces processus n'a-t-elle pas pour effet de renforcer la forclusion de la souffrance dans la culture contemporaine, c'est-à-dire ce que j'ai appelé tout à l'heure la mise entre parenthèses de la souffrance. La perspective purement rationnelle du projet techno-scientifique ignore la souffrance, c'est clair [...]

Si, par définition, le champ de la rationalité met entre parenthèses, laisse en dehors de lui l'épreuve de la souffrance, alors évidemment, toute démarche relevant du projet techno-scientifique, y compris la médecine, met, par définition, entre parenthèses la souffrance [...]

Ces processus contribuent à la forclusion de la souffrance. Mais la question va plus loin : il s'agit de renforcer, de rendre plus aiguë, plus intense, cette mise à l'écart. Et il me semble qu'en effet, on peut aller jusque-là⁸³.

Réinterprétée dans le « cadre purement rationnel de la techno-science médicale », la souffrance perd de sa signification. Celle-ci se trouve masquée par le fait de la mise entre parenthèses de l'épreuve. Le langage rationnel de la techno-science ne peut en traduire toute la signification.

Pour le dire dans un autre langage, je dirais que la signification profonde et authentique de la souffrance est existentielle. Et que pour l'évoquer, il faut utiliser le langage de l'existentiel. Ainsi, par exemple, le terme *épreuve* fait partie du langage de l'existentiel tout comme les termes *destin*, *absurde*, *drame*. Ce sont des mots pertinents pour parler de la souffrance. Mais si vous interprétez la souffrance dans un langage qui n'est pas celui de l'existentiel, mais celui de la rationalité techno-

⁸³ J. LADRIÈRE. *Existence* [...] p. 13-14.

scientifique, à ce moment-là, inévitablement, vous masquez l'épreuve pour ne retenir que ce qui est de l'ordre opératoire⁸⁴.

Parce qu'elle est ignorée dans sa signification profonde, la souffrance s'en trouve ainsi augmentée. L'existentiel ne peut s'exprimer, il est retranché. La personne se trouve ainsi privée de ce qui est le plus proche d'elle-même. Elle se retrouve encore plus meurtrie. La techno-science par son approche rationnelle ajoute donc à la souffrance déjà présente.

Et d'être ignorée, la souffrance est avivée. C'est cela le renforcement. C'est cette ignorance systématique à propos de sa signification existentielle qui fait, si je puis dire, que cette signification existentielle se fait valoir avec un aspect revendicatif. On m'ignore, mais je suis là. Et je le ferai d'autant plus sentir que l'on veut m'ignorer et je n'ai pas de moyen de me manifester autrement que comme souffrance précisément. En renforçant, pour ainsi dire, le caractère éprouvé de l'épreuve⁸⁵.

1.2.5 Une nécessaire réévaluation de la rationalité de la techno-science

Le développement techno-scientifique « a tendance à se prendre lui-même pour sa propre fin et à ne plus connaître d'autre mesure que les exigences de sa propre dynamique qui, en elles-mêmes, sont illimitées⁸⁶. » Mais inévitablement, la technologie et la science rencontrent des limitations. Il y a des limitations internes : finalement, tout n'est peut-être pas réalisable même dans un avenir lointain. Mais il y a aussi des limitations externes. Ces dernières concernent davantage notre propos. Nous avons vu comment, de façon systématique, la techno-science met entre parenthèses tout un pan de la réalité. L'existentiel humain échappe à son contrôle. L'épreuve de la souffrance, le drame humain lui sont étrangers. La techno-science va jusqu'à en

⁸⁴ *Ibid.*, p. 14-15.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 15.

⁸⁶ J. LADRIÈRE. *Les enjeux* [...] p.193.

fausser la signification et en augmenter l'intensité. Par un retour des choses, toutes ces limitations extérieures en viennent de leur côté à questionner et à réévaluer la rationalité techno-scientifique. Elles sont des « signaux avertisseurs » qui conduisent à repenser de façon plus globale le développement de la techno-science. Cette réévaluation de la techno-science ne saurait qu'être bénéfique, à long terme, à la techno-science elle-même et aussi à la recherche d'une « interprétation plus vaste et plus adéquate » de toute l'expérience concrète⁸⁷.

Cette mise en question est une prise de conscience des limites de la science et de la technique, non plus vues de l'intérieur de leur développement, mais de l'extérieur, à partir de cette dimension tragique de l'existence humaine que ce développement avait mise entre parenthèses⁸⁸.

Au lieu d'ajouter à l'épreuve de la souffrance, la techno-science peut-elle en devenir un facteur positif? Peut-elle devenir un facteur positif « dans la difficile intégration de l'épreuve de la souffrance dans la destinée du sujet humain »? Ladrière émet des doutes à ce sujet.

J'éprouve à ce sujet un doute très radical. La rationalité techno-scientifique et l'épreuve ne peuvent pas s'harmoniser à l'intérieur d'une même dimension et il faut prendre conscience de cette déchirure dans la condition humaine qui pose des questions plus radicales que celles auxquelles la techno-science nous ouvre l'accès⁸⁹.

Plutôt que de parler du triomphe du projet techno-scientifique, il nous faut désormais parler d'un « devoir qu'il faut assumer et qui fait partie du destin historique de l'humanité ». C'est dans ce « devoir » que se situe le point de rencontre de la techno-science et de l'épreuve. C'est là que peut se vivre une interpellation bénéfique

⁸⁷ *Ibid.*, p. 193-194.

⁸⁸ J. LADRIÈRE. *Existence* [...] p. 6-7.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 7.

de la techno-science par l'épreuve qui avait d'abord été rejetée, mise entre parenthèses.

Dans cette mesure, elle se rapprocherait de ce qui dans l'existence est de l'ordre de l'épreuve et de ses mystères. Le devoir n'est pas nécessairement une épreuve; mais le devoir comme l'épreuve doivent être assumés dans l'existence humaine. Ce ne sont donc pas les ressources de la techno-science qui vont nous permettre d'assumer l'épreuve de la souffrance qui nous conduit à réinterpréter la techno-science comme étant de l'ordre d'une responsabilité historique à assumer⁹⁰.

1.2.6 Application à la médecine

Jean-François Malherbe, éthicien, philosophe et théologien, fait une application du concept de forclusion dans le champ particulier de la médecine et de la souffrance des soignés en contexte techno-scientifique⁹¹. Dans ce travail, il s'inspire à la fois du concept issu de la psychanalyse et, en bon disciple de Ladrière, appliqué dans le domaine de la rationalité⁹². Nous pourrions résumer par quelques phrases cette application au champ de la médecine et de la techno-science. La forclusion devient une lecture réductrice de la personne humaine. La forclusion devient une mise entre parenthèses de la souffrance, un déni de la parole. La forclusion, en occultant la souffrance, met un frein au processus de guérison. Elle opère un oubli de l'existence. Par elle, la personne s'empêche elle-même d'atteindre le but qu'elle s'est donné.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 8.

⁹¹ J.-F. MALHERBE. « Souffrances humaines et absence de Dieu », *Vivre avec la souffrance, Repères théologiques*, Coll. « Vie, santé et valeurs », 7, [Montréal], Fides, 1992, 112 p.

⁹² J.-F. MALHERBE. « L'âge de la science », « L'échec du scientisme », *Le langage théologique à l'âge de la science, lecture de Jean Ladrière*, Coll. « Théologie et sciences religieuses Cogitatio fidei », 129, Paris, Les Éditions du Cerf, 1985, p. 21-53.

La techno-science, qui a pour finalité la guérison de la personne humaine, porte sur celle-ci un regard réducteur. Elle regarde la personne comme un système organique composé de plusieurs sous-systèmes. Elle cherche à extraire du particulier des lois universelles applicables à tous. Pour ce faire, elle opère une objectivation à la fois nécessaire et réductrice de la personne humaine qu'elle considère comme une machine cybernétique. Elle opère une mise entre parenthèses d'une partie de la personne humaine. Elle s'intéresse au « corps qu'on a » plus qu'au « corps qu'on est ». Elle pointe son regard vers la douleur qu'elle cherche à contrôler. Mais cette douleur est abstraite de la souffrance de la personne soignée. La techno-science opère selon un modèle mécanique plutôt que selon un modèle synergique.

Le discours technicien met fin à la parole de la personne soignée. La rationalité technicienne ne s'occupe que de ce qu'elle peut contrôler. Elle met donc entre parenthèses la souffrance qui est reliée à toute la personne et non seulement à un rouage du corps qu'on a et qui s'enracine aussi dans toute l'histoire de la personne. On ne veut pas entendre le cri du souffrant. On lui dénie le droit de la parole. On se fait sourd au récit de sa souffrance. L'existence concrète de la personne souffrante lui est déniée. En opérant une « objectivation » nécessaire, la techno-science risque en même temps d'opérer une « objectification ». Cette dernière réduit le sujet à un objet. Les lois abstraites du système, les mécaniques universelles et objectives, extraites de recherches sur le particulier, sont projetées sur le sujet et sur la réalité concrète. L'idée du mal et la question métaphysique de la souffrance sont substituées au vécu concret et à la souffrance. Il y a alors impossibilité de raconter sa vie. Plutôt que d'entendre la souffrance, reliée à l'existence concrète et à l'histoire du sujet, on la fait taire.

La réalité intolérable, celle qui est forclosée, qui est mise entre parenthèses, c'est ce qui n'entre pas dans la sphère du contrôlable par la techno-science. C'est aussi le récit de la souffrance qui renvoie le soignant à sa propre souffrance. C'est une question du sens de la vie et de la souffrance qui ne trouve personne prête à l'entendre. C'est l'événement singulier vécu par celui qui meurt. Enfin, la réalité intolérable se découvre dans la peur de la mort qui habite le soigné.

Il peut s'établir une complicité entre le soigné et le soignant pour pouvoir passer de la crise aux changements. Mais il y a des résistances autant intérieures qu'extérieures aux changements. Écouter le cri de sa propre souffrance ou écouter l'autre en crise devient intolérable. Aussi, le refuge dans le bavardage est préféré à l'écoute du récit de la souffrance. Le clinicien, contrairement au chercheur, est celui qui est à côté de la personne souffrante. Mais il peut avoir peur de ce qu'éveille en lui le récit de la souffrance de l'autre. Il peut aussi être pris au piège du soigné qui l'entraîne sur d'autres sentiers où il n'a pas lui-même à toucher à sa propre souffrance.

La finalité de la techno-science et de la médecine est refoulée et mise en échec. La provocation de la maladie prend place et lieu de l'apport des soins. Le soignant comme le soigné se mentent à eux-mêmes. Le soigné est conduit à une vaine tentative de retrouver la santé dont il est à jamais privé. La techno-science projette toujours sa toute-puissance de guérison et ses promesses de réussite dans un futur dont la venue ne saurait tarder, mais qui n'en cesse pas moins de reculer. Le soigné est condamné au silence. Le récit de sa vie est exclu de la conversation. Le chemin pouvant permettre à la crise de devenir créatrice de vie devient une voie sans issue. Le soigné ne peut plus accoucher de lui-même. La parole se voit privée de son action curative. Il y a perte de la parole tant du côté du soigné que du soignant.

L'interrogation sur le sens de sa vie est refoulé. La crise devient un processus mortifère plutôt qu'un événement vivifiant. La techno-science et la médecine se voient déboutées dans leurs finalités : elles finissent par provoquer la mort de l'« existence humaine » « avant même que de la laisser naître⁹³. »

La souffrance, c'est la vie en chemin. On est appelé à accoucher de soi-même. Il faut passer d'un modèle mécanique à un modèle synergique. L'accouchement de sa vie, c'est une histoire maïeutique.

«Il n'y a de corps que souffrant». C'est ainsi que Denis Vasse intitulait un jour l'une de ses conférences. La souffrance est inévitable, elle est la vie en chemin. Elle signe l'histoire maïeutique des humains qui sont, ou du moins devraient être, à tour de rôle l'obstétricien et l'accouchée dans les relations qui les lient entre eux. Devenir un homme, devenir une femme, c'est laisser autrui m'accoucher dans une relation qui ne fait jamais l'économie de la souffrance.

C'est pourquoi la médecine, qui devrait être l'art de rencontrer avec autrui sa véritable souffrance, plutôt que de contribuer à la masquer derrière le traitement technique de la douleur et de ses causes, devrait être un art philosophique, un art maïeutique, un art intersubjectif⁹⁴.

Pour que la souffrance soit la vie en chemin, il faut lui donner droit de parole et aussi lui prêter une oreille attentive. Il faut faire un récit où je ne me forclos pas à moi-même ma vraie histoire et où je ne forclos pas le mouvement du récit en recherche de ma propre vérité. Ce récit de ma vie sera vrai s'il se laisse interpréter à l'oreille de l'autre.

Il n'y a de vrai récit de ma vie que dans le récit qui se donne à interpréter à l'oreille d'un autre qui sache me désarçonner de mes propres illusions en écoutant, au travers des mots de l'histoire, la souffrance secrète qui l'habite et qui, par la vertu de son oreille, pratique en moi cette brèche par laquelle je serai délivré petit à petit de mes illusions les plus tenaces. Finalement, cette délivrance sera accomplie

⁹³ J.-F. MALHERBE. « Souffrances humaines [...] » p. 106.

⁹⁴ J.-F. MALHERBE. *Pour une éthique de la médecine*, 2^e édition, Coll. « Catalyses », Bruxelles, Éditions Ciaco, 1990, p. 121.

lorsqu'il s'avérera qu'elle est elle-même illusoire et que la seule chose qui compte, en définitive, c'est le mouvement du récit à la recherche de sa propre vérité⁹⁵.

Écouter l'autre en souffrance, c'est peut-être accepter d'entrer sur la pointe des pieds dans la conversation intérieure qu'il nous confie pour un moment; et, après avoir glissé quelques mots dans cette conversation pour lui redonner toute sa vitalité, c'est sans doute aussi se retirer de cette conversation comme on y est entré : sur la pointe des pieds.

C'est à ce prix et à ce prix seulement que la médecine deviendra chaque jour davantage un service de l'humain plutôt qu'une oppression. C'est au prix de cette écoute, qui n'a rien d'organique, bien qu'elle n'exclue pas le moins du monde a priori l'existence d'une altération de l'organisme, que le médecin peut remplir sa véritable fonction sociale qui est d'aider ses semblables à vivre le corps qu'ils *sont* en dépit des vicissitudes du corps qu'ils *ont*⁹⁶.

Jean-François Malherbe nous démontre bien comment une certaine application de la techno-science en médecine se butte elle aussi à ce que nous pourrions appeler la gérance de la souffrance. La médecine risque elle aussi de se mal défendre contre la souffrance qu'elle ne peut contrôler et qui vient pour ainsi dire mettre au jour ses limites. Accueillir ses limites demeure un défi. Se laisser toucher par la souffrance de l'autre éveille la conscience de ses propres fragilités et pousse à se réfugier dans une techno-science censée tout guérir. Malheureusement, ce n'est justement pas le cas. Ce qui se vit trop souvent, c'est une réduction de la personne humaine, un refus d'entendre le cri du souffrant et la fermeture d'un chemin qui aurait pu être porteur de vie. Le monde médical peut lui aussi être marqué par un phénomène de forclusion.

⁹⁵ J.-F. MALHERBE. « Souffrances [...] » p. 105-106.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 107.

1.2.7 Pertinence du concept de forclusion dans le champ de la rationalité techno-scientifique et de la médecine

De tout ce que nous avons dit de la rationalité techno-scientifique et de la médecine, nous pouvons conclure à la pertinence du concept de forclusion dans ce champ du développement de la pensée humaine. Nous croyons que le concept de forclusion, développé en milieu psychanalytique, peut s'y appliquer de façon analogique. Cette conclusion ne repose pas sur la seule présence de l'un ou l'autre aspect du phénomène de la forclusion. Une seule situation de rejet, par exemple, ne saurait nous faire conclure à la présence de la forclusion. Ce qui s'avère concluant, c'est la présence d'un ensemble d'éléments, c'est la présence du mécanisme de l'opération forclusive ainsi que du type d'effets produits.

Rappelons en bref les principaux éléments que nous avons dégagés de notre recherche dans le champ de la psychanalyse et voyons comment ils se retrouvent analogiquement dans le champ de la rationalité techno-scientifique et de la médecine.

- ◆ **Une attribution universelle.** Nous retrouvons une forme d'attribution universelle aussi du côté de la rationalité. La techno-science veut se détacher du singulier et appliquer de façon universelle les concepts et schémas qu'elle a dégagés de certaines expériences réussies. La médecine croit aussi pouvoir appliquer ses remèdes à tous. De son expérience de la personne vue comme un système organique composé de sous-systèmes, elle croit pouvoir dégager des lois applicables à tous. Le vécu concret cède sa place aux questions métaphysiques sur le mal et la souffrance.
- ◆ **Une représentation intolérable.** Du point de vue de la rationalité, nous pourrions identifier cet intolérable comme étant l'épreuve de la souffrance ou comme

étant l'existentiel humain. Nous sommes en présence de deux mondes. La rationalité techno-scientifique repousse et disqualifie tout ce qui est étranger au champ de sa rationalité et tout ce qui échappe à son contrôle. La médecine fait la même opération de mise entre parenthèses de ce qu'elle ne peut contrôler. D'une façon particulière, elle se fait sourde au cri de la souffrance humaine. Le récit de la souffrance du soigné renvoie le soignant à sa propre souffrance. Plutôt que d'entendre, le soignant fait taire. La peur habite le soignant comme le soigné.

- ◆ **Une forme de défense.** Cette défense s'exprime dans le champ de la psychanalyse par du rejet au dehors, par une abolition, par une non-venue dans le symbolique ou dans le processus qui est ainsi arrêté. Ici, nous parlons de mise entre parenthèses de pans importants et signifiants de la réalité, nous parlons de détachement de toute perspective particulière, de retranchement systématique de l'épreuve de la souffrance. La rationalité comme la techno-science et la médecine se protège du caractère proprement dramatique de l'épreuve. La médecine amène à dénier le droit de parole.
- ◆ **Une défense inefficace.** Elle ne semble pas être plus efficace dans un cas comme dans l'autre. La techno-science se détache de l'être humain dans sa globalité et apparaît ainsi comme une illusion. D'un autre côté, la signification de l'épreuve de la souffrance est réduite. Se retrouvant absorbé dans un état abstrait dans le champ de la rationalité techno-scientifique, le problème de la souffrance se trouve amputé d'une partie de lui-même, de son côté d'épreuve. Le soignant et le soigné se mentent à eux-mêmes. Le soigné cherche en vain à retrouver une santé à tout jamais perdue. De son côté, la techno-science

reousse toujours dans un futur incertain la réalisation de sa toute-puissance. Ces effets sont analogues à ceux rencontrés dans le champ de la psychanalyse.

- ◆ **Une finalité qui est empêchée d'atteindre son but.** Nous parlons ici d'une tentative inappropriée d'attribution de concepts universels aux situations particulières. Cela se manifeste entre autres dans la médecine, la recherche pharmaceutique et les hôpitaux. En ignorant la souffrance, la techno-science contribue à la renforcer. La vie est arrêtée en chemin et l'accouchement de soi-même perdu. La médecine qui devait amener à rencontrer la personne sur le chemin de sa souffrance, contribue au contraire à la masquer. Le récit de sa vie ne peut s'interpréter en raison du manque d'écoute de l'autre.
- ◆ **Une réduction.** La techno-science perd la valeur du singulier au profit des principes universels, car elle porte un regard réducteur sur la personne qu'elle considère comme un objet. La médecine s'occupe davantage du corps objet que du corps sujet. La souffrance est mise de côté. Seule compte la douleur à enrayer. Il s'agit seulement de remettre en marche la machine, la mécanique. Le récit de la vie reste étouffé dans la gorge, n'ayant plus le droit de cité. Le souffrant est ainsi dépouillé de l'histoire et du sens de sa vie.
- ◆ **Une reconstruction pour tenter de réparer les dégâts.** Cette reconstruction se manifeste dans un repliement sur soi. Celui-ci pourra prendre la forme d'une massification ou d'une dispersion de morceaux épars. De façon analogue, nous rencontrons une reconstruction du côté de la rationalité techno-scientifique. Celle-ci a tendance à se prendre elle-même pour sa propre finalité et à se centrer sur son développement interne. Tout ce qui tombe en dehors d'elle-même est automatiquement rejeté ou mis entre parenthèses. Le même

phénomène se vérifie lorsque la techno-science est appliquée en médecine. Celle-ci se croit capable de résoudre tous les cas.

- ◆ **Un retour de l'extérieur.** Ce qui a été forclus revient de l'extérieur et force continuellement la porte. Il peut même menacer tout l'édifice. Nous voyons aussi un retour de l'extérieur du côté de la rationalité techno-scientifique. La techno-science rencontre des limitations internes et externes. Les limitations externes lui viennent de ce qui a été mis entre parenthèses. Or l'épreuve de la souffrance revient questionner et réévaluer la rationalité de la techno-science. Nous sommes donc, comme dans la psychanalyse, *en face d'un processus*, nous parlons ici d'un mode opératoire, qui est empêché de bien fonctionner. La relation à l'existentiel et à l'épreuve de la souffrance est brisée. Ce qui a été mis entre parenthèses, c'est cela même qui revient questionner cette relation et la rationalité qui la sous-tend. La souffrance continue de réclamer son droit de parole, elle continue de réclamer le droit d'être une vie en chemin. Plutôt que d'être déniée, elle réclame de pouvoir être prise en compte. Les soignants ont besoin d'apprendre « à vivre le corps qu'ils *sont* en dépit des vicissitudes du corps qu'ils *ont*⁹⁷ ».

1.3 UN OUTIL DE COMPRÉHENSION : LA FORCLUSION

De ce qui précède, nous sommes amenés à conclure qu'un même phénomène, que nous avons identifié comme de la forclusion, peut affecter et entraver tout le processus, toute l'articulation, tout le travail d'élaboration de la pensée humaine autant

⁹⁷ J.-F. MALHERBE, *loc. cit.*

dans le champ de la psychanalyse, dans celui de la rationalité techno-scientifique que dans celui de la médecine. Le concept de forclusion apparaît donc comme un outil de compréhension éclairant de l'élaboration de la pensée humaine confrontée au tragique, à l'irrationnel, à la souffrance, à l'incertitude, à l'ambiguïté.

CHAPITRE 2

LE CONCEPT DE FORCLUSION DANS LE PROCESSUS DE COMPRÉHENSION ET DE TRANSMISSION DE L'IDÉAL ÉTHIQUE ÉVANGÉLIQUE

Jusqu'ici, nous avons exploré le concept de forclusion depuis ses origines psychanalytiques jusqu'à son application dans les champs de la rationalité, de la techno-science et de la médecine. L'étape que nous entreprenons maintenant nous amènera à découvrir que le concept de forclusion peut aussi trouver un champ d'application dans le processus de la compréhension et de la transmission de l'idéal évangélique. Ce concept pourrait apporter un éclairage neuf à des tensions exprimées dans les Évangiles et dans la théologie. Cette deuxième étape nous permettra de dégager une grille d'analyse des textes du Magistère sur l'éthique à partir de ce concept.

Nous entreprenons cette recherche en proposant une série de questions posées aux textes évangéliques ou théologiques. Ces questions constituent comme une grille de lecture encore très partielle à cette étape. Elles sont l'écho de celles soulevées dans les étapes précédentes du chapitre 1.

Nous pourrions résumer ainsi quelques-unes des questions que nous poserons aux textes : Qu'est-ce qui serait la cause de la forclusion dans l'élaboration d'un discours éthique de l'Église? Qu'est-ce qui peut apparaître comme intolérable?

Autrement dit, qu'est-ce qui fait peur? La sexualité? Le plaisir? Le mal en soi? Le péché? À travers les textes bibliques et théologiques étudiés pouvons-nous retrouver ce qui prête flanc à la forclusion? D'après nous, c'est surtout le péché, la liberté, la conscience, par où s'expriment la fragilité et l'incertitude dans la vie des êtres en quête d'idéal, où s'expérimente cette souffrance toute particulière qui est associée aux choix et aux décisions les plus graves de l'existence humaine.

Dans toutes ces tensions vécues entre la foi et la loi, entre la liberté et l'autorité, des mécanismes de négociation des malaises jouent un rôle semblable à ce que la psychanalyse nomme forclusion, empruntant les couleurs de ce phénomène.

Cette seconde étape aborde de façon particulière quelques textes bibliques, avec le soutien de recherches exégétiques pertinentes. Elle analyse en un second temps des problématiques d'éthique fondamentale associées aux thèmes bibliques choisis.

2.1 VÉRIFICATION DE LA PERTINENCE DU CONCEPT DANS LES ÉVANGILES : LA TENSION ENTRE LA LOI ET L'ÉVANGILE

La tension entre la Loi et l'Évangile s'est manifestée dans tout un ensemble de textes manifestant une opposition entre Jésus et les hommes chargés d'enseigner et de faire respecter la Loi de Dieu. C'est surtout avec des pharisiens que Jésus a eu maille à partir. Les actions et l'enseignement de Jésus sont apparus en contradiction avec l'enseignement des pharisiens et avec les multiples lois contenues dans la tradition des anciens.

La relation au pécheur et l'attitude face à l'observance de la loi constituent les deux pôles de notre étude biblique. À l'intérieur même de l'Évangile, nous découvrons une tension autour de ces deux réalités. Comment s'est comporté Jésus et comment a réagi son entourage? Comment expliquer cette tension et les divergences de compréhension et d'attitude entre Jésus et les tenants de la loi, surtout les pharisiens?

2.1.1 Jésus et les pécheurs

Jésus se tient souvent avec les pécheurs. Les pharisiens le lui reprochent. Il faut, selon eux, exclure les pécheurs. Entrer en contact avec eux, c'est encourir soi-même une impureté. Manger avec eux signifie être en communion avec leurs péchés. Cela ne saurait être toléré. Jésus, de son côté, passe par-dessus toutes ces exclusions et ces règles. Au contraire, il se fait proche d'eux. C'est pour eux qu'il est venu. Ce sont les mal-portants qui ont besoin du médecin. Il est venu appeler non pas les justes, mais les pécheurs. Jésus vient réaliser l'oeuvre de Dieu qui désire non le sacrifice, mais la miséricorde, non la mort du pécheur, mais qu'il se convertisse et qu'il vive. (Voir *Mt* 11, 9-13; *Mc* 2, 13-17; *Lc* 5, 27-32; voir aussi *Mt* 11, 16-19; *Lc* 7, 31-35)

2.1.1.1 Un cas typique : la femme adultère : *Jn 8, 1-11*

Le texte de *Jn 8, 1-11*, communément appelé la péricope de la femme adultère, représente un cas typique de l'attitude de Jésus face au pécheur et en regard de la loi. Ce texte est typique puisqu'en premier lieu est discutée sa présence dans le corpus original de l'Évangile de Jean. Cela amène à poser la question de son absence puis de son insertion. Finalement, que pouvons-nous découvrir de l'attitude de Jésus, de celle des pharisiens et même de la première communauté? Nos découvertes pourraient nous amener à mieux comprendre d'autres textes bibliques où est manifestée la tension entre le pécheur, le péché et la loi.

2.1.1.1.1 Place de la péricope dans l'Évangile de Jean

Les exégètes s'entendent pour reconnaître que « le récit de la femme adultère n'est pas johannique ». Il n'aurait pas fait partie originellement du quatrième évangile. Les Pères de l'Église l'ignorent jusqu'au quatrième siècle. On a trouvé des mentions et des commentaires de ce récit dans la *Didascalie* (3e siècle) et chez Didyme (un exégète et commentateur du 4e siècle). Les textes auxquels font référence la *Didascalie* et Didyme semblent différer. Mais ils finissent par se rejoindre et nous tracer un portrait de l'attitude de Jésus en rapport avec le pécheur et la loi. Ils nous révèlent aussi des éléments de la pratique pastorale de l'Église des premiers siècles.

Ce récit, par son contenu et sa manière d'aborder la question du péché, s'apparente davantage à l'évangile de Luc. Par contre, il a aussi des aspects johanniques. Jean aurait pu l'emprunter à Luc. Ce récit aurait été retiré de l'évangile de Luc comme de celui de Jean. Comment expliquer le silence de Luc sur ce récit? Comment expliquer l'absence du récit chez Jean? Comment expliquer son insertion

tardive à cet endroit précis de l'évangile de Jean? Ce sont là autant de questions soulevées par les exégètes. Il n'entre pas dans le cadre de notre recherche d'en faire une analyse poussée. Mais il apparaît fort éclairant de pouvoir se situer globalement face à ce texte et de chercher à comprendre ce qu'il peut nous révéler de Jésus¹.

2.1.1.1.2 D'où vient son insertion tardive?

Comment expliquer l'absence de cette péricope chez Mathieu et Luc et son insertion tardive chez Jean? Les hypothèses avancées mettent en cause autant les rédacteurs ou les copistes des évangiles que les membres de l'Église primitive.

Du côté des rédacteurs, on aurait trouvé l'attitude de Jésus trop clémente envers la pécheresse surtout s'il s'agit d'une adultère (les premiers écrits, selon des exégètes, n'auraient pas tous mentionné ce type précis de péché, mais seulement la situation pécheresse).

Quand on voit l'embarras des Pères anciens qui commentent ce récit, on perçoit facilement la raison qui aurait poussé les ultimes Rédacteurs matthéen et lucanien, et certains copistes scrupuleux recopiant le texte de Jean, à omettre cet épisode : Jésus n'accorde-t-il pas trop facilement son pardon à la femme adultère, l'exhortant seulement à ne plus pécher? Bien plus, prenant prétexte des péchés plus ou moins secrets des autres pour excuser la faute de cette femme, il critique l'hypocrisie de ceux qui veulent la condamner².

Présent dans le proto Lc, l'épisode aurait été supprimé par l'ultime Rédacteur lucanien, probablement parce qu'il estimait que la

¹ M.-É. BOISMARD et A. LAMOUILLE. *Synopse des quatre évangiles en français. L'Évangile de Jean*, tome III, Paris, Les Éditions du Cerf, 1977, p. 215-217.
 X. LÉON-DUFOUR. « Jésus et la femme adultère » *Lecture de l'Évangile selon Jean*, tome II, Coll. « Parole de Dieu », Paris, Seuil, 1990, p. 311-322.
 B. D. EHRMAN. « Jesus and the Adulteress », *New Testament Studies*, vol. 34, 1988, p. 24-44.
 J. I. H. McDONALD. « The So-called 'Pericope de Adultera' », *New Testament Studies*, vol. 41, 1995, p. 415-427.

² P. BENOIT et M.-É. BOISMARD. *Synopse des quatre évangiles en français*, tome II, Paris, Les Éditions du Cerf, 1972, p. 319.

mansuétude de Jésus pouvait servir d'excuse aux femmes tentées de se livrer à l'adultère³.

L'omission de l'épisode (chez Jean) s'expliquerait par un souci de ne pas se montrer trop indulgent envers l'adultère⁴.

Du côté de l'Église primitive, ce récit met en cause sa pratique pastorale envers le pécheur, spécialement l'adultère. Cette faute excluait de la communauté et même, pensait-on, de la miséricorde de Dieu⁵. On y voyait du « laxisme » et un réel « danger » pour le maintien d'une « saine morale chrétienne ».

Un tel récit ne constituait-il pas un danger pour la morale « établie », une invitation tacite à un certain laxisme moral? En supprimant ce texte, en l'ôtant de la tradition évangélique, on voulait supprimer le danger que courait, pensait-on, la saine morale chrétienne⁶.

Finalement, la péricope s'est imposée et a été insérée dans l'évangile de Jean. On a reconnu qu'elle révélait l'attitude profonde du Christ et que, par conséquent, elle avait une autorité encore plus grande que « les théologies respectives des évangélistes⁷ ».

L'Église a vécu une profonde tension entre l'indulgence envers le pécheur et une application rigoureuse de la loi. L'intolérable, pour une Église de saints, ne serait-il pas de pardonner trop facilement les pécheurs publics, donnant le mauvais exemple? Pour que la nouveauté du message de Jésus s'enracine dans les comportements, il a fallu du temps.

³ M.-É. BOISMARD. *op. cit.*, p. 216.

⁴ *Ibid.*, p. 217.

⁵ X. LÉON-DUFOUR. *op. cit.*, p. 313-314.

⁶ P. BENOIT et M.-É. BOISMARD, *op. cit.*, p. 319.

⁷ X. LÉON-DUFOUR. *op. cit.*, p. 314.

L'attitude de Jésus envers la femme adultère semblait en effet cautionner un laxisme que n'autorisait pas la discipline pénitentielle de l'Église. C'est ainsi qu'il aura fallu plusieurs siècles avant que ce fragment de la mémoire collective de l'Église trouve sa place définitive dans l'un des quatre évangiles⁸.

2.1.1.1.3 Jésus du côté des pécheurs

L'attitude des pharisiens est accusatrice. Il leur importe de confronter Jésus : que choisira-t-il? Suivre son attitude de miséricorde ou observer la Loi de Moïse? On s'est souvent demandé le sens du geste de Jésus écrivant avec son doigt dans le sable. Il nous semble que nous pouvons le comprendre en lien avec l'attitude des pharisiens qui ont amené la femme au milieu d'eux et de Jésus. On peut présupposer qu'ils ont pointé un doigt accusateur sur la femme. C'était la façon habituelle de faire envers le pécheur, surtout envers la pécheresse coupable d'adultère. On retrouve cette indication entre autre dans les numéros 127 et 132 du Code de Hammurapi⁹.

De son côté, l'attitude de Jésus n'est pas accusatrice. Elle consiste plutôt à relever le pécheur et lui permettre de reprendre la route. Il ne condamne pas, mais il pardonne. Il ouvre à l'avenir. Les pharisiens condamnaient et pointaient du doigt. Ils fermaient à l'avenir. Jésus ne donne pas une sanction, mais se relève pour donner le pardon et en même temps relever la pécheresse¹⁰. Son attitude est un appel à la conversion¹¹.

⁸ P. GERVAIS. « Faute et pardon », (Évangéliser la morale), *Christus*, vol. 28, n° 112, octobre 1981, p. 431.

⁹ A. FINET. *Le code de Hammurapi*, Paris, Cerf, 1973, p. 83, 85.

¹⁰ P. GERVAIS, *op. cit.*, p. 435.

¹¹ X. LÉON-DUFOUR, *op. cit.*, p. 318.

Plutôt que de tenir, jusqu'au légalisme, à la rigueur de l'application de la loi, Jésus donne la miséricorde. Sans pour autant nier la valeur de la loi, il affirme par son attitude la supériorité de la valeur de son Évangile sur la loi. Il vient libérer et non enfermer, inviter à la conversion et non condamner. Il accepte inconditionnellement le pécheur. Il regarde plus vers l'avenir à ouvrir au pécheur que vers le passé de celui-ci.¹²

Jésus ne juge pas sur les apparences. D'ailleurs, seul Dieu peut juger. Le pécheur ne peut en juger un autre. Et le jugement de Dieu s'exerce dans la miséricorde¹³. Jésus prend le côté du pécheur en opposition aux autorités juives et en opposition à une compréhension faussée de la Loi¹⁴.

Refusant d'entrer dans l'optique de Jésus, les pharisiens s'enferment eux-mêmes. Trop attachés à la rigueur de la Loi, ils deviennent des justiciers et des instruments de domination. Leur hypocrisie est mise en évidence. Par un retour des choses, cette hypocrisie les « dissimule » à leur « être véritable ». Les pharisiens, par leurs propres péchés, sont en rupture avec Dieu. Voulant défendre la Loi de Dieu, ils se coupent de lui et s'aliènent.

Et cette rupture est d'autant plus pernicieuse qu'elle se trouve dissimulée. En s'identifiant à l'anonymat du seul principe moral abstrait, scribes et pharisiens s'aliènent dans l'acte même où ils s'en font les défenseurs. Et s'inclinant à nouveau, il se remet à tracer des traits sur le sol¹⁵.

¹² J. I. H. McDONALD, *op. cit.*, p. 426-427.

¹³ B. D. EHRMAN, *op. cit.*, p. 27, 28, 35.
P. GERVAIS, *op. cit.*, p. 435.

¹⁴ B. D. EHRMAN, *op. cit.*, p. 36.

¹⁵ P. GERVAIS, *op. cit.*, p. 434.

On voit se dessiner le schéma de la *forclusion* dans l'*exclusion* du pécheur. En excluant la femme adultère, les pharisiens s'excluent eux-mêmes. Refusant l'autre, ils se privent de contact avec leur propre péché, contact salutaire et libérateur. L'attitude de Jésus les contraint, en un certain sens, à cette lucidité. En somme, le croyant très fidèle à la lettre de la loi, censée libérer du mal et donner la vie, l'appliquant selon son caractère d'immutabilité, s'en sert comme instrument de mort mettant en péril le salut d'une personne singulière.

2.1.1.2 Confirmation de l'analyse de *Jn 8, 1-11* par d'autres péripécies évangéliques

Les évangiles présentent d'autres situations où Jésus manifeste son attitude envers les pécheurs, attitude carrément en opposition à celle des pharisiens et des gens de la loi, dans des mises en situation assez semblables à celle de la femme adultère.

- ◆ **Rencontre avec une pécheresse : *Lc 7, 36-50*.** Invité chez un pharisien, Jésus se laisse approcher et toucher par une femme pécheresse. Le pharisien s'en offusque et refuse alors de reconnaître en Jésus quelqu'un venant de Dieu. « Si cet homme était prophète, il saurait qui est cette femme qui le touche, et ce qu'elle est : une pécheresse. » Selon le pharisien, Jésus devrait exclure cette femme. Le prophète est celui qui parle au nom de Dieu, qui le révèle. Par conséquent, pour le pharisien, Jésus n'est pas un vrai prophète.
- ◆ **Paraboles de la miséricorde : *Lc 15, 1-32*.** Les pharisiens s'offusquent de l'accueil réservé aux pécheurs par Jésus. Jésus leur raconte alors trois paraboles pour qu'ils puissent découvrir le vrai visage de Dieu. Dieu se réjouit de retrouver celui qui était perdu. Il met toutes ses énergies dans la recherche.

Il prend tous les chemins jusqu'à ce qu'il ait retrouvé celui qui est perdu. Tous sont invités à partager la joie de Dieu : son fils qui était perdu est retrouvé, il était mort et il est revenu à la vie. Même pécheur, il garde sa dignité d'enfant de Dieu Père. Le fils resté fidèle est invité à participer à la joie de Dieu.

- ◆ **Parabole du pharisien et du collecteur d'impôt : Lc 18, 9-14.** Le pharisien, enfermé dans les pratiques extérieures de la loi, est tout rempli de lui-même. Il se voit établi dans la justice de Dieu. De loin, il aperçoit ces pécheurs, ces exclus. Leur vision lui est intolérable. Le publicain, de son côté, se reconnaît pécheur. Il fait appel à la pitié de Dieu. Il reconnaît la grandeur de la sainteté de Dieu dont il se sent tellement loin. Mais puisque Dieu est amour, il ose lui adresser une prière de supplication. Le pharisien est retourné chez lui avec son péché alors qu'il se croyait juste. Le publicain est retourné chez lui justifié. Son regard a croisé celui de Dieu. Dieu est avec lui sur le chemin.

Nous constatons rapidement, sans multiplier les exemples, que nous sommes dans la même mentalité que celle que nous avons identifiée dans le récit de la femme adultère. Nous reconnaissons les mêmes caractéristiques chez les mêmes personnages.

2.1.2 Jésus et la loi

Voyons maintenant comment Jésus s'est révélé lui-même et comment il nous a fait connaître Dieu en se situant en relation à la loi. Nous allons regrouper quelques controverses (la sélection ne se veut pas exhaustive) autour de deux questions : l'observance des traditions et en particulier, l'observance du sabbat. De quelles façons

l'homme peut-il atteindre Dieu, faire sa volonté? D'un autre côté, comment Dieu veut-il s'y prendre pour sauver l'homme? Ces chemins se rencontrent-ils facilement?

2.1.2.1 L'observance des traditions

Jésus a souvent eu des discussions au sujet des traditions que lui et ses disciples sont accusés de transgresser. Depuis la Loi donnée à Moïse, une foule de traditions et d'interdits se sont accumulés. On en vient à perdre de vue le vrai sens de la loi. Voyons quelques exemples.

- ◆ **Controverses sur la tradition : *Mt 15, 1-9; //Mc 7, 1-13.*** Le vrai sens du commandement de Dieu est mis de côté. Ainsi, pour ne pas avoir à s'occuper de son père et de sa mère, on annule la véritable parole de Dieu. À la place, on construit tout un système de règles extérieures qui protègent ceux qui s'y réfugient. En même temps, ce système artificiel empêche de rejoindre Dieu et de pratiquer la justice. L'échafaudage des lois perd toute sa signification. Il n'est qu'un culte du bout des lèvres. Le cœur est fermé à la parole de Dieu. Toute pratique dérogatoire à ces règles est vue comme intolérable. Les motifs ou les circonstances importent peu.
- ◆ **Invectives contre les pharisiens : *Mt 23, 1-36; //Mc 12, 37-40; //Lc 20, 45-47; 11, 39-52.*** Ceux qui auraient dû venir vers Dieu, ceux qui le désiraient, en sont empêchés. Les pharisiens leur ferment la porte du Royaume des cieux. Au lieu de les aider à entrer, ils font peser sur eux de lourds fardeaux. Non seulement on ne les libère pas, mais on ajoute à leur malheur. Le sanctuaire et tout ce qui s'y trouve perd sa signification puisque tout est coupé de celui qui habite le sanctuaire et lui donne sens. Les traditions et les règles forment un

bloc tellement compact et centré sur lui-même que sont mises de côté la justice, la miséricorde et la fidélité.

2.1.2.2 L'observance du sabbat

Parmi les institutions du peuple juif, le sabbat joue un rôle de très grande importance. Il rappelle le repos de Dieu au terme de son oeuvre de création, et il doit favoriser le repos, la prière, l'union à Dieu. Enfreindre le sabbat constitue donc une faute très grave pour les juifs. Or Jésus s'est permis d'enfreindre les règles du sabbat. Cela est intolérable pour les juifs et donnera lieu à plusieurs controverses.

- ◆ **Les épis arrachés : Mt 12, 1-8; //Mc 2, 23-28; //Lc 6, 1-5.** Jésus affirme que le sabbat est fait pour l'homme et non l'homme pour le sabbat. Les pharisiens réduisent la finalité religieuse du sabbat à une observance matérielle de ses règles. Le véritable culte rendu à Dieu est déformé, au mépris de l'homme autant que de Dieu.
- ◆ **L'homme à la main paralysée : Mt 12, 9-14; //Mc 3, 1-6; //Lc 6, 6-11.** « Est-il permis le sabbat, de faire du bien plutôt que du mal, de sauver une vie plutôt que de la perdre? » En posant cette question aux pharisiens, Jésus s'inquiète qu'on mette si facilement de côté le premier commandement de Dieu, celui de l'amour. Guérir, même le jour du sabbat, c'est participer à l'amour et à la miséricorde de Dieu et donc respecter le vrai sens de ce sabbat.
- ◆ **Guérison d'une femme infirme le jour du sabbat : Lc 13, 10-17.** Une femme souffrait depuis dix-huit ans d'une infirmité. Guérie par Jésus le jour du sabbat, elle se met à rendre gloire à Dieu. Le chef de la synagogue proteste : « Il y a, dit-il, six jours pour travailler. C'est donc ces jours-là qu'il faut venir pour vous

faire guérir, et pas le jour du sabbat. » Une seule chose compte pour le chef de la synagogue : l'observance matérielle stricte du repos du sabbat. Ce faisant, il empêche Dieu d'accomplir son oeuvre de libération. En suivant ses directives, la femme aurait été empêchée de venir à la guérison et d'en rendre gloire à Dieu. Pourtant, le sabbat n'est-il pas justement institué pour permettre plus facilement de rendre gloire à Dieu? L'oeuvre de Dieu et la gloire qui lui est rendue sont finalement mises de côté au profit de l'observance de la règle. Les pharisiens considèrent intolérable toute infraction à la matérialité de la loi. Une situation semblable est vécue alors que Jésus guérit un hydropique le jour du sabbat (*Lc 14, 1-6*).

- ◆ **Guérison d'un paralytique à Jérusalem : *Jn 5, 1-18*.** L'ancien paralytique guéri par Jésus prend son grabat et se met à marcher le jour du sabbat. Pour les Juifs, il travaille. Or, il n'est pas permis de travailler le jour du sabbat. Jésus réplique qu'à l'exemple de son Père, il est toujours à l'oeuvre. Cette fermeture à la venue du bien est opérée par les pharisiens dans le but de respecter Dieu. En fait, en voulant respecter Dieu, on le met de côté, on empêche la réalisation de son oeuvre, on arrête chez le paralytique le passage de la maladie à la santé.

Il y a donc, dans ces multiples exemples, la confrontation de Jésus avec une sorte de fausse rationalité éthique stricte, issue d'un ensemble de coutumes, de traditions et d'interdits dont le sens profond s'est perdu. Cette rationalité éthique pharisienne construit son univers de conduites intolérables, qui deviennent le terrain d'une forme de forclusion.

2.1.3 Présence de la forclusion

Ces quelques péricopes nous font donc voir que les éléments constitutifs de la forclusion se retrouvent aussi sur le terrain de la tension entre la Loi et l'Évangile. La double relation de Dieu à l'homme et de l'homme à Dieu est au cœur de l'Évangile. Cette relation est brisée par l'attitude des pharisiens et des scribes qui veulent prendre le contrôle des modalités de la rencontre. En fait, le chemin devient plus important que la rencontre¹⁶, et ceux qui n'empruntent pas ce chemin très précis sont exclus. Dieu lui-même sera contraint de les exclure. Ainsi est méconnue l'action salvifique de Dieu et enlevée à l'homme sa possibilité d'accès au salut de Dieu. La Loi se voulait un chemin vers Dieu, elle devient un obstacle. Elle n'atteint pas sa finalité. Jésus vient pour apporter le salut et offrir la miséricorde alors que l'on fait de Dieu un accusateur, quelqu'un qui condamne. Tout cela nous semble relever, de façon analogue, du même phénomène de forclusion observé, au chapitre précédent, dans le développement de la pensée humaine.

Certaines représentations de Dieu, de l'être humain, du bonheur sont donc intolérables et comme neutralisées par ce qu'on peut comprendre comme un mécanisme de forclusion.

2.1.3.1 Dieu forclos dans son action salvifique

L'action forclusive des pharisiens a pour effet de cacher, de masquer Dieu. Son image est brisée. Sa présence est jugée dérangeante. Son action est paralysée. La rencontre de Dieu est réduite à l'observance d'une kyrielle de pratiques extérieures.

¹⁶ Nous reconnaissons là ce que Nasio appelait la forclusion du processus. Le processus qui devait permettre la rencontre se trouve faussé, si bien que la rencontre n'a pas lieu là où elle aurait dû se produire.

Ces pratiques n'engagent pas le coeur. Elles n'exigent pas une véritable conversion. Le coeur de l'homme se durcit et se ferme. Il se construit un système de lois et de règles censé donner la vie. En réalité, ce système fait peser un lourd fardeau sur les épaules de ceux qui aspirent à cette vie¹⁷. En prétendant ouvrir la porte vers Dieu, les pharisiens la ferment¹⁸.

Sur le terrain de la forclusion, tout ce qui surgit de l'extérieur d'un agir strictement conforme à ce qui est prescrit à l'intérieur du corps compact et rigide des traditions apparaît comme intolérable et est violemment rejeté. Mais ce rejet en cache un plus profond : celui de Dieu, de sa Parole et du véritable sens de sa Loi. En voulant obliger les hommes à prendre le chemin étroit des traditions pour rencontrer Dieu, les pharisiens conduisent en fait ceux-ci à passer à côté de Dieu.

Les hommes sont réduits, identifiés aux gestes répréhensibles qu'ils posent. Et en même temps que vient la condamnation du geste, en même temps vient la condamnation de la personne¹⁹. Celle-ci est rejetée en dehors du Royaume. Le chemin du salut lui est refusé. Ainsi est forclos l'action miséricordieuse d'un Dieu qui s'était pourtant, au cours de la longue histoire du salut, révélé comme un Dieu plein de patience, de bonté, d'amour et de pardon²⁰. Est forclos ce Dieu cherchant par tous les moyens non pas la condamnation du pécheur mais sa conversion et son salut. L'action curative de Dieu envers le pécheur est tuée dans l'oeuf, selon l'expression utilisée par

¹⁷ Se laisse bien voir ici la massification en un bloc solide dont nous parlions en psychanalyse.

¹⁸ C'est la finalité qui n'est pas atteinte. On obtient même le résultat tout à fait contraire. Dieu, au lieu de sauver, devient celui qui condamne.

¹⁹ De façon analogue à la psychanalyse, il s'opère une réduction de la personne. Celle-ci est identifiée à son péché.

²⁰ La vie en chemin au coeur de la souffrance, dont nous parlait J.-F. Malherbe, perd ici son chemin.

Nasio²¹. Le pécheur est empêché de naître à la vie de Dieu²². Dieu est empêché de faire du bien, il est empêché de sauver.

2.1.3.2 L'homme forclos de sa possibilité d'accès au salut de Dieu

La Loi, censée transmettre la volonté de Dieu et censée ouvrir le chemin vers lui, perd, sous l'effet de la forclusion, toute sa signification et toute sa finalité. Dans le cadre strict des traditions et des lois, on met entre parenthèses de grands pans de la Parole de Dieu exprimée par les prophètes. On substitue à cette Parole dynamique tout un système de lois et de sous-lois, tout un héritage de traditions des hommes. Pourtant, les pharisiens affirment que cette construction est le fidèle reflet de la volonté de Dieu et le chemin obligé pour le rencontrer.

Dans la mentalité des pharisiens, tout ce qui est conforme à cette construction est accepté. Ce qui heurte ou menace la construction est violemment rejeté²³. Dans ce rejet, on ne s'aperçoit pas que l'on rejette en même temps la personne humaine²⁴. Dans cette opération forclusive, on ne s'aperçoit pas qu'on se perd soi-même et que l'on arrache une partie du visage de Dieu. Dieu n'a plus droit de Parole. Sa Parole ne peut plus s'inscrire dans l'histoire et lui donner sens. De son côté, l'homme est

²¹ J.-D. NASIO « La forclusion locale : contribution à la théorie lacanienne de la forclusion » [...] p.121.

²² J.-F. Malherbe dirait que le pécheur meurt avant de naître.

²³ On reconnaît une forme de réalité intolérable contre laquelle on se défend vivement. Il y a aussi un retour de l'extérieur. Les pharisiens font constamment face à une contestation de leur système de lois. Jésus, d'une façon particulière, est celui qui vient défaire tout l'édifice qu'ils se sont construit.

²⁴ Exprimé selon les termes de la psychanalyse cela pourrait se dire ainsi : il y a un rejet à l'extérieur. Quelqu'un est empêché d'entrer. C'est même comme si le pécheur n'avait jamais eu de place en Dieu.

condamné à tourner en rond dans le désert à la recherche d'un chemin vers Dieu à tout jamais perdu.

2.1.3.3 Dieu empêché d'être Dieu

Les scribes et les pharisiens se situent tout à fait en marge de l'oeuvre de Dieu accomplie par Jésus. Ainsi, prétendant enseigner le chemin vers Dieu et sa justice, ils empêchent Dieu d'être Dieu, c'est-à-dire plein d'amour et de miséricorde, un Dieu qui cherche à reconquérir son peuple infidèle. De plus, ils ferment l'accès du Royaume aux pécheurs en les excluant et les empêchant de passer de la mort à la vie²⁵.

On retrouve ici encore chez les pharisiens et les scribes la même opération forclusive que celle décrite précédemment. Ici elle s'étend aux pécheurs. Ceux-ci sont exclus et rejetés au nom de Dieu. Mais Dieu ne saurait se reconnaître dans une telle exclusion. Toute une partie de Dieu lui-même, pourtant tellement révélée par les prophètes, lui est arrachée²⁶. Dieu, dans cette opération forclusive, n'est plus que l'ombre de lui-même. Jésus a un long chemin à parcourir pour réapprendre Dieu à ceux qui se réclament de lui pour l'empêcher en fait d'être Dieu : un Dieu Père lent à la colère et plein d'amour, qui ne désire que le salut de ses enfants.

Jésus vient déjouer la forclusion à l'égard de Dieu. Il vient déjouer la forclusion à l'égard du pécheur. C'est bien mal connaître Dieu en effet que de penser que Dieu érige des systèmes, des lois qui mettent un frein à son amour et qui empêchent les hommes de venir à sa rencontre.

²⁵ Au lieu de libérer le pécheur, de lui ouvrir un chemin d'avenir, l'action des pharisiens a pour effet d'augmenter la souffrance, d'enfermer davantage sans aucune voie de sortie.

²⁶ Dans cette opération, une partie du moi de Dieu est en même temps arrachée. Si bien que Dieu perd toute sa signification. Il est morcelé.

Jésus vient défaire l'hallucination sur Dieu dans laquelle certains se réfugient, c'est-à-dire la fausse représentation de Dieu que des hommes se font comme pour se protéger du vrai Dieu qui viendrait les déranger, les contester. Il menace le système tout entier érigé par les pharisiens. C'est pourquoi il rencontre opposition et résistance chez ceux qui forcloient Dieu de Dieu²⁷. Mais chez ceux qui ont un coeur simple et ouvert, qui ne se font pas d'illusion sur leur condition de pécheurs, Jésus vient révéler le vrai visage de Dieu plein d'amour, de tendresse et de miséricorde²⁸.

²⁷ Olivier Le Gendre parle de ce phénomène en termes semblables.
O. Le GENDRE. *Les masques de Dieu*, Québec/France, Éditions Anne Sigier, 1994, 213 p.

²⁸ Le GENDRE, Olivier. *Le cri de Dieu*, Québec/France, Éditions Anne Sigier, 1996, 233 p.

2.2 VÉRIFICATION DE LA PERTINENCE DU CONCEPT EN ÉTHIQUE FONDAMENTALE : LA TENSION ENTRE LA LOI ET LA LIBERTÉ, ENTRE LE PÉCHEUR ET LE PÉCHÉ

Dans le champ de la théologie morale, de l'éthique et de la décision éthique, il se vit souvent des tensions très grandes entre diverses écoles ou entre des personnes posant des jugements éthiques. L'agir qui s'ensuit revêt en conséquence des facettes fort différentes et aux effets divergents. Bien sûr, il y a des valeurs en cause. Mais la source des tensions ne se situe pas d'abord là. En effet, on s'entend assez bien sur les valeurs de base à rechercher et à faire vivre.

La tension surgit lorsqu'il est question d'en voir l'application dans des situations particulières. Tous par exemple s'entendent pour affirmer le respect de la vie humaine de son origine à sa fin. Tous s'entendent pour reconnaître des liens insécables entre les lois de la nature et la raison humaine. Mais lorsqu'il faut déterminer l'agir dans telle ou telle situation, les raisons de l'agir et les indicatifs du bien et du mal deviennent hétérogènes. Comment concilier loi et liberté, comment concilier enseignement magistériel et autonomie de la personne, etc?

2.2.1 Quelques débats théologiques actuels

Au coeur des débats et tensions actuelles en théologie morale, se pourrait-il que soit aussi présent un phénomène de forclusion? C'est ce que nous allons chercher à déterminer maintenant. Notre méthode consistera à vérifier comment se posent et se résolvent quelques questions débattues en éthique aujourd'hui. Ces questions concernent la tension entre la loi et la liberté et entre le pécheur et le péché.

2.2.1.1 Le discernement de la conscience

La conscience se retrouve toujours face à des situations concrètes et non pas abstraites. Plus la situation est complexe, plus le discernement doit naviguer dans des eaux troubles. Il y a une tension entre un idéal et les moyens plus ou moins disponibles pour l'atteindre. Il y a des principes objectifs et des perceptions subjectives. Il y a les indicatifs de la loi et la liberté de la conscience. La conscience doit naviguer entre tous ces éléments et doit exercer un discernement le plus juste possible.

La conscience doit alors naviguer entre les écueils du subjectivisme et de l'objectivisme pour éviter un mal commun, le conformisme, qui s'oppose à toute vie morale authentique. Celle-ci se vit sous le mode du désir, cherchant à assumer son humanité, le voulant pour les autres, visant un idéal qu'on sait ne pouvoir atteindre. De cette manière, l'obligation morale, sous forme d'interdit ou de loi positive, structure le devenir humain, sur le plan personnel autant que social : elle se présente comme une interpellation adressée à la conscience²⁹.

La volonté d'agir dans la vérité et la liberté implique une transcription du discours moral normatif dans une situation concrète. Cette même volonté implique une difficile mais nécessaire tension entre un idéal et un vécu concret.

Mais ce discours doit réellement transcrire, dans un contexte déterminé, social, historique, la visée éthique de l'agir humain : sinon, « rien n'est plus destructeur pour une conscience morale que la conformité contrainte à un impératif suranné qui ne transcrit plus l'élan moral qu'elle entend résonner en elle » [...] « Le jugement moral ne peut qu'émerger d'une authentique confrontation entre l'idéal de la règle et l'état vécu³⁰. »

²⁹ L. MELANÇON. *L'avortement dans une société pluraliste*. Coll. « Interpellations », 3, Montréal/Paris, Éditions Paulines & Médiaspaul, 1993, p. 119-120.

³⁰ *Ibid.*, p. 120.

Le discours sur la loi a tendance à vouloir s'adresser à tous de la même manière sans tenir compte des situations concrètes. Cela conduit à des impasses et ne tient pas compte de la dimension psychologique et évolutive de la personne humaine³¹.

Parallèlement au discours sur la loi, il se construit aussi un discours sur l'autonomie. Celui-ci fait appel à la conscience et à la liberté. La liberté est au coeur de la morale, et celle-ci n'existe pas sans elle. Une tension existe entre la compréhension de la loi naturelle et une liberté trop arbitraire. Harmoniser loi et liberté, loi naturelle et conscience personnelle, apparaît comme une tâche très difficile.

2.2.1.2 Un processus d'institutionnalisation nécessaire et périlleux

Plus que sur des lois naturelles, scrutées par la raison humaine, c'est sur la révélation de l'Évangile dans la personne du Christ que la communauté croyante va puiser les normes et les valeurs de son agir. Le Christ apporte une loi nouvelle en même temps en continuité et en rupture avec la loi ancienne. L'annonce de l'Évangile a été confiée aux apôtres, puis aux autres responsables dans la communauté chrétienne, et en même temps à tous les membres de cette communauté.

La question de l'interprétation de ce donné révélé s'est vite posée. Tranquillement, un système de repères et de balises s'est mis en place. Il permettait à la fois de demeurer fidèle à l'héritage spirituel du Christ et en même temps d'incarner cet héritage dans le concret mouvant de la vie. Ce besoin a donné naissance à un processus d'institutionnalisation nécessaire mais aussi périlleux.

³¹ A. GUINDON. « La loi dans le développement humain », *Loi et autonomie dans la Bible et la tradition chrétienne*, Coll. « Héritage et projet », n° 53, Éthique chrétienne, Montréal, Fides, 1994, p. 34.
D. COUTURE. « Le discours sur la loi en théologie morale, Une question de liberté », *Loi et autonomie dans la Bible et la tradition chrétienne*, Coll. « Héritage et projet », n° 53, Éthique chrétienne, Montréal, Fides, 1994, p. 230-231

À partir de là, commençait un processus normal de transmission et d'interprétation d'un héritage spirituel et religieux perçu comme ayant une vérité universelle. Nous devons regarder un tel processus "institutionnalisant" comme nécessaire dans un contexte d'humanité historique. Mais nous pouvons constater que s'y engager était également un exercice périlleux, en raison du risque de marginaliser la liberté intérieure et le pouvoir donné aux disciples du Christ par l'obéissance de la foi³².

Nous assistons à la naissance du Magistère. Celui-ci est intimement ancré dans la communion ecclésiale des évêques et de leurs Églises locales et dans la communion de tous les évêques entre eux. Au service de la communion ecclésiale, au sein du peuple prophétique de Dieu émerge un gouvernement, un Magistère nécessaire pour garantir la communion de foi³³.

L'institution du Magistère s'est beaucoup développée et a fini par se concentrer dans un petit groupe de personnes ayant autorité en Église. De plus en plus, l'interprétation du donné révélé dans la personne de Jésus Christ et l'interprétation de la volonté de Dieu inscrite dans la loi naturelle ont trouvé leur authentification à l'intérieur de l'autorité magistérielles confiée au Pape et à ses proches collaborateurs. Les lois institutionnelles de l'Église avaient pour but de baliser tout agir se voulant conforme à la volonté de Dieu. Tout écart de pensée ou d'interprétation avec le Magistère en est venu à être considéré comme « une erreur théologique³⁴. »

Ce type d'institutionnalisation est une aventure périlleuse. Il comporte de nombreux risques. Les interventions répétées du Magistère pour sonner « la fin de la

³² M. PELCHAT. « Le Magistère et la loi », *Loi et autonomie dans la Bible et la tradition chrétienne*, Coll. « Héritage et projet », n° 53, Éthique chrétienne, Montréal, Fides 1994, p. 252.

³³ *Ibid.*, p. 252-253.

³⁴ D. COUTURE, *op. cit.*, p. 232-233.

récréation » et ramener dans le droit chemin tous les déviants, spécialement les théologiens, manifestent bien que nous sommes en face d'une crise importante³⁵.

Cette crise met au jour des tensions énormes entre deux mondes incapables de se rejoindre et de se comprendre.

Les modes qui déterminent les idées et les conduites, en cette fin de siècle, ne s'accordent pas toujours avec les intuitions et les intentions évangéliques que l'Église veut promouvoir. Il y a tension dialectique entre deux mondes qui, parfois, ont l'air de ne plus savoir comment dialoguer de façon fructueuse. Les théories et les opinions morales qui font difficulté, et que Jean-Paul II s'applique à réfuter, se regroupent dans les catégories suivantes : le subjectivisme absolu survalorisant la conscience individuelle et autonome, l'idolâtrie de la liberté ou sa dévalorisation, un mauvais personnelisme entraînant une compréhension dualiste de la personne et une déformation du concept de loi naturelle, le relativisme moral, l'opposition faite entre la loi et la raison, entre l'éthique chrétienne et le Magistère³⁶.

C'est au coeur de toutes ces tensions, vécues autour des normes, des valeurs et de leurs interprétations et applications concrètes, que le processus d'institutionnalisation s'est opéré. Mais ce processus comporte plusieurs risques dans lesquels il est possible de tomber. Ce qui est en jeu, c'est le fonctionnement même du Magistère.

2.2.1.3 Un risque : substituer une autorité statique au processus historique de discernement

Un mouvement d'institutionnalisation s'est développé pour assurer l'annonce authentique de la foi en continuité avec la tradition apostolique et en émergence de l'expérience vécue de la communauté croyante. Mais ce processus ne semble pas

³⁵ DESCLOS, Jean. *Resplendir de vraie liberté. Lectures de Veritatis splendor*, Coll. « Brèches théologiques », 20, Montréal/Paris, Médiaspaul 1994, p. 17-20.

³⁶ *Ibid.*, p. 24.

fonctionner adéquatement. L'expérience vécue de la communauté croyante a beaucoup de difficultés à venir y jouer son rôle. On assiste alors à une hypertrophie de l'autorité et de l'obéissance.

Cependant, on constate aussi que ce mouvement comportait et peut comporter des risques, comme celui de conférer aux règles et aux rôles d'autorité une "vie propre", située comme au-dehors de la communauté de foi. Le danger inhérent était de substituer au processus *historique* de discernement une autorité *statique*, définie à l'extérieur du groupe des croyants et indépendante du contexte sociohistorique. L'histoire de l'Église nous montre en effet l'équilibre fragile existant entre autorité religieuse et liberté spirituelle, équilibre souvent menacé par le choix de privilégier le pôle de l'obéissance en réduisant la portée de l'autonomie chrétienne³⁷.

« L'écoute que le Magistère suprême du pape et des évêques doit prêter à la foi pratiquée, professée et transmise dans la vie, la prière et le culte de l'Église » est mise en retrait, entre parenthèses. Le Magistère se prive aussi du « consensus des fidèles » qui est pourtant un élément « constitutif de son fonctionnement³⁸. » Ainsi amoindri d'une partie pourtant importante de son fonctionnement, le Magistère ne peut alors que se durcir comme en une masse solide et se tourner sur lui-même. La conséquence est la création d'une autorité statique, figée, voulant imposer sa loi à tous, s'empêchant elle-même d'opérer les discernements nécessaires à l'expression et à la croissance de la foi dans le concret de la vie. Au dehors, morcelée et perdue, la communauté universelle des fidèles est dépouillée d'elle-même. La révélation se voit dépossédée de l'expérience de foi vécue et interprétée des membres de la communauté. Seule subsiste une autorité figée de laquelle est exclue toute divergence.

³⁷ M. PELCHAT, *op. cit.*, p. 254.

³⁸ *Ibid.*, p. 261.

Progressivement, et tout spécialement à l'époque moderne, le Magistère "a fini par être associé presque exclusivement au rôle d'enseignant et à l'autorité de la hiérarchie. Un changement encore plus récent consiste en ce que le terme 'le Magistère' soit employé par référence non pas à la charge d'enseigner, mais à l'ensemble des hommes qui ont cette charge dans l'Église catholique : à savoir le pape et les évêques." Cette évolution risque de faire oublier que la fonction magistérielles met en oeuvre un processus de régulation où se trouvent engagés la communauté universelle des fidèles et l'ensemble des chargés d'enseignement, en plus du ministère hiérarchique lui-même³⁹.

Le Magistère devient une réalité compacte et figée. La fonction magistérielles perd son sens, sa signification. La confession de foi perd aussi sa signification. Elle a été coupée de ses sources et mise « sous la tutelle d'énoncés figés et de propositions dogmatiques tenus comme identiques à la foi originaire⁴⁰. »

2.2.1.4 Un risque : substituer la loi à la conscience

La loi devient le tout de la conscience. Celle-ci n'existe plus que dans une conformité exacte à la loi. Toute déviance sera considérée comme une mauvaise recherche d'autonomie. La loi et la liberté s'appellent mutuellement dans le développement de l'expérience humaine. « La vraie question n'est donc pas celle de savoir s'il faut choisir entre loi et liberté, mais celle de définir les conditions dans lesquelles la loi s'exerce au bénéfice de la liberté⁴¹. » Loi, liberté, autonomie interagissent mutuellement l'une sur l'autre. L'équilibre se trouve dans une juste articulation de ces différentes composantes⁴².

³⁹ *Ibid.*, p. 256.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 257.

⁴¹ A. GUINDON, *op. cit.*, p. 34.

⁴² D. COUTURE, *op. cit.*, p. 244-247.

La différence survient lorsque la raison humaine et l'autonomie apparaissent venir en contradiction avec l'autorité du Magistère et sont de ce fait retranchées du processus de la décision éthique. Seules sont prises en considération la loi naturelle, telle que comprise et enseignée par le Magistère, et la volonté de Dieu, telle que perçue par ce même Magistère. Comment ne pas penser alors que le processus de la décision éthique est empêché d'atteindre sa finalité : l'accomplissement de la volonté de Dieu et l'épanouissement de la personne humaine qui lui est inséparable.

Si nous disons qu'une morale exclusivement rationnelle est irrecevable pour les chrétiens, ou bien nous le démontrons rationnellement, affrontant la théorie sur son propre terrain, ou bien, nous le démontrons en recourant à l'autorité des Écritures et de l'Église, laissant alors la théorie rationnellement intacte. Quelle serait donc la faille rationnelle de l'option de l'autonomie de la morale? Si on s'accroche aux seuls arguments d'autorité, on s'enferme dans une sorte de cercle vicieux : l'autorité magistériellement conteste, par des arguments d'autorité, les théories éthiques qui la contestent par des arguments rationnels [...] Le vrai tort de l'autonomie morale est ici déclaré : il met en question l'autorité du Magistère. Le texte insiste à deux reprises : il s'agit de thèses incompatibles avec la doctrine catholique. Est-ce la même chose que la pensée divine? [...] Suffit-il de dire, quelque part, qu'on reçoit tout de Dieu [...] Le problème n'est pas d'énoncer cette relation de dépendance et de liberté ontologique. La question est : comment rendre compte dans l'agir de cette relation? Comment vivre correctement la participation de la raison et de la volonté humaines à la sagesse et à la providence de Dieu? [...] Encore une fois, il ne suffit pas d'identifier le bien : comment y arriver⁴³?

La question n'est pas de savoir s'il faut obéir à la volonté de Dieu ou s'en éloigner par un excès de liberté. La question est de bien la discerner dans telle ou telle situation et de découvrir les moyens les plus adéquats pour la réaliser. Ce processus met en travail la conscience, « la raison en quête du bien » dans la découverte ensemble des chemins de la pleine « humanité ». Cette volonté de Dieu, est-elle si

⁴³ J. DESCLOS, *op. cit.*, p. 71-72.

évidente que l'on puisse mettre en second plan la conscience, l'autonomie, la raison et la liberté au seul profit de l'autorité de l'Institution? N'est-ce pas alors tout le processus de la décision éthique qui s'en trouve perturbé et qui perd toute sa signification⁴⁴?

2.2.1.5 Un enjeu : le fonctionnement du Magistère

Ce qui est en cause, ce n'est donc pas l'existence même du Magistère mais son fonctionnement. Ce qui est compromis ce n'est pas uniquement tel ou tel élément : « le rapport entre l'Église, le Christ et les Écritures, le rapport à la Tradition, le rapport entre autorité et liberté, entre la foi et la loi, entre ministère hiérarchique et peuple de Dieu ». Ce qui est en jeu, c'est leurs mutuelles articulations; ce qui est en jeu, c'est le fonctionnement, c'est le processus⁴⁵. Certains de ces éléments sont vus comme menaçants pour l'autorité du Magistère. Certains de ces éléments sont vus comme incompatibles avec une perception de la volonté de Dieu. La présence de ces éléments apparaît en conséquence comme intolérable. Aussi, sont-ils empêchés de venir dans le processus du discernement de la volonté de Dieu, dans le processus du discernement du bien à faire dans telle ou telle situation concrète, dans le processus de la décision éthique.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 83-84.

⁴⁵ M. PELCHAT, *op. cit.*, p. 258-260.

2.2.2 Présence de la forclusion

Toutes ces tensions vécues entre la loi et la liberté, entre le pécheur et le péché, entre le Magistère et le concret de l'expérience humaine cachent un phénomène comparable à la forclusion. Refaisons une lecture avec en tête nos caractéristiques de la forclusion.

2.2.2.1 La forclusion est dans le processus de la décision éthique

Notre hypothèse est à l'effet que la forclusion peut surgir au coeur de tout le processus de la réflexion éthique conduisant à un agir particulier. Plus clairement, la forclusion se situe d'abord *dans le processus* de la décision éthique et non pas principalement dans un élément éthique en particulier. L'hypothèse se formule ainsi : *la forclusion du singulier souffrant, inquiétant et incertain entre dans le processus de la décision éthique.* Comme on l'a vu précédemment avec Nasio, la forclusion ne semble pas concerner d'abord un élément précis. Ce n'est pas tel élément qui est aboli, mais le processus qui devait le faire entrer en relation avec d'autres, qui devait le faire entrer dans le monde du symbolique, tel qu'exprimé par Lacan. De fait, nous rencontrons beaucoup d'objections lorsque nous accusons une autorité ou une école de pensée d'abolir ou de déconsidérer un élément important de l'humain. On accusera par exemple le Magistère de l'Église de déconsidérer la liberté et la sexualité : on répondra alors par la présence dans les textes du Magistère de très belles pages sur la sexualité et sur la liberté. Bien sûr, on ne peut s'attendre, de la part du Magistère, à l'aveu d'un mépris de la sexualité et de la liberté. Une telle affirmation globale serait certes très périlleuse.

Ce qui est en cause n'est donc pas le rejet de tel ou tel élément mais leur place ou même leur entrée dans le cœur de tout le processus de la décision éthique conduisant aux agirs concrets. Ce qui est en cause, c'est le processus lui-même : il peut être arrêté avant de naître; il peut laisser de côté des éléments qui sont empêchés d'y venir et d'interagir avec les autres éléments.

2.2.2.2 Le processus et ses multiples composantes

Le discours éthique s'articule autour de plusieurs réalités : la nature, la raison, la loi et la norme, la liberté, la conscience, l'autonomie, l'autonomie d'autrui, le corporel et le spirituel, l'événement et l'ensemble du projet humain, l'objectif et l'expérience concrète, la détermination ou la reconnaissance du bien et du mal, la présence d'effets non désirés, les dilemmes posés par le choix entre deux maux inévitables, etc. Tous ces éléments sont présents et interagissent sans que ce soit un élément en particulier qui cause la forclusion. La forclusion est dans le processus et non pas dans un élément en particulier ou qui soit objet de rejet. Ce n'est pas le rejet de l'« un », mais un processus qui est faussé.

2.2.2.3 Un processus dynamique

On ne peut donc occulter un élément au profit d'un autre. L'ensemble représente un processus dynamique. Il faut rendre compte de l'ensemble du projet éthique vécu dans l'humanité. Ce processus est en continuelle mouvance puisque de nouvelles questions et de nouvelles circonstances surviennent; les valeurs mises en cause ou confrontées diffèrent dans le temps et selon les circonstances. On ne peut penser un processus unique dont toutes les composantes seraient préalablement

établies et pourraient s'appliquer universellement à tous les cas particuliers de la même façon. C'est d'ailleurs pour cela qu'il faut toujours poser un jugement éthique. Le processus ne consiste pas simplement à faire entrer le particulier dans le cadre pensé et établi comme un concept objectif et universel. Le processus tient compte en même temps de l'universel et du particulier, de composantes préétablies et de composantes qui surgissent dans la situation.

2.2.2.4 Un trou creusé dans le processus

La forclusion survient dans le processus de la décision éthique quand une ou plusieurs composantes du processus sont abolies ou empêchées de venir prendre place avec les autres composantes pour interagir avec elles. La non-venue de ces composantes a pour effet de creuser un trou dans le processus de la décision éthique. C'est en conséquence tout le processus qui est faussé et empêché d'atteindre adéquatement le but visé.

2.2.2.5 L'un devient le tout

La non-venue de certaines composantes dans le processus conduit à accorder une place suréminente à une ou quelques composantes qui prennent déjà place dans le processus. Les risques sont grands que, par défaut de l'interrelation de toutes les composantes nécessaires au bon jugement éthique, une unique composante devienne le tout de la décision éthique. Une partie peut donc emporter le morceau et canaliser à l'intérieur de son champ réduit de vision toute la compréhension et tout le jugement portés sur une situation. On peut assister à une massification du processus de la décision éthique en un bloc tourné sur lui-même, compact et rigide.

2.2.2.6 Une construction inefficace

Par forclusion, la réalité est transformée en une construction tout à fait inefficace. Inefficace parce qu'il y a perte de la finalité du processus de décision éthique. À cause du trou creusé dans le processus, celui-ci ne peut atteindre l'établissement d'un jugement juste. Le jugement a perdu des morceaux de la réalité alors qu'il tente quand même de tisser le portrait synthèse de toute la réalité et d'orienter l'agir sur le meilleur chemin présentement possible.

La construction est aussi inefficace parce qu'elle provoque la dispersion et la perte de toutes les composantes qui n'ont pas pu venir dans le processus. Celles-ci se retrouvent dispersées et perdent leur signification.

La construction est encore inefficace en raison du durcissement en un bloc solide des seules composantes ayant pu venir à l'intérieur du processus. Le bloc ainsi formé, privé d'une partie de ses éléments signifiants et campé dans quelques composantes hypertrophiées, perd par le fait même sa propre signification. La décision éthique dont le processus a été faussé par forclusion ne peut que porter à faux et manquer sa finalité.

Le processus de la décision éthique étant faussé, c'est par conséquent tout l'enseignement du Magistère romain, dans le domaine de l'éthique, qui est empêché d'atteindre sa finalité. Nous trouvons un indice de ce fait dans la non-réception du discours éthique de l'Église par beaucoup de chrétiens et de chrétiennes.

2.2.3 Déjouer la forclusion

Pour déjouer la forclusion, il faut rechercher au mieux l'équilibre entre les différents éléments qui interagissent dans toutes les étapes du processus de la compréhension, du discernement, de la décision et de l'agir.

Il reste que l'équilibre entre obéissance et liberté, dans la vie des croyants, semble toujours difficile à réaliser. La fonction magistérielle dans l'Église, mal comprise, peut apparaître comme l'antithèse de la liberté chrétienne. Il est entendu que la foi individuelle ou personnelle ne va pas sans la foi communautaire (Je crois et Nous croyons). Mais l'équilibre entre la liberté et l'obéissance, entre l'autonomie et la loi, se trouve continuellement mis en question dans la vie de l'Église. Un problème particulier surgit lorsque l'autorité qui suscite l'obéissance religieuse est perçue comme se situant moins dans l'ensemble de la communauté confessante que dans une fonction réservée à quelques-uns à l'intérieur de la communauté. C'est alors que le point de référence nécessaire à la liberté risque d'être perçu comme au-dehors ou au-delà du dépôt confié à toute l'Église⁴⁶.

La tâche du théologien et de la théologienne n'est pas uniquement de retransmettre dans un langage compréhensible les lois de l'Église. Elle consiste en une recherche patiente de la loi du Christ, c'est-à-dire la personne du Christ elle-même. Cette tâche invite à mettre en oeuvre toutes les ressources et tous les moyens nécessaires pour y parvenir. Il s'agit d'élaborer un nouveau discours, qui n'est pas le seul possible, mais qui se veut le meilleur possible⁴⁷. Ainsi sera conservé et enrichi le dépôt de la foi qui n'est pas donné en entier et une fois pour toutes, mais qui se présente comme une vérité à découvrir. La conscience seule ne peut jouer pleinement son rôle.

La juste autonomie advient dans la relation... L'autonomie prend alors le forme d'une entrée dans le désir de Dieu, dans la dynamique du don...

⁴⁶ M. PELCHAT, *op. cit.*, p. 276.

⁴⁷ D. COUTURE, *op. cit.*, p. 234-241 .

La "réussite" de l'activité créatrice de Dieu, c'est l'autonomie de l'être humain qui, se recevant de Dieu, devient créateur comme lui, étant non seulement sa propre providence, mais aussi donneur de vie et de liberté, comme Dieu⁴⁸.

« Il n'y a pas de morale sans liberté ». Forclore, abolir ou mettre entre parenthèses la liberté humaine au profit de l'obéissance à la loi, c'est finalement forclore la morale elle-même. C'est faire mourir un processus avant même qu'il ne puisse naître et produire ses fruits. En fait, loi et liberté ne s'opposent vraiment que lorsqu'elles sont empêchées de venir interagir dans la recherche de la vérité de Dieu et de la personne humaine, lorsqu'elles sont empêchées de travailler ensemble à la dignité de la personne humaine. Il y a des risques d'erreurs bien sûr. Mais ils apparaissent moins grands que ceux encourus par l'infiltration de la forclusion dans le processus de la décision et de l'agir éthique⁴⁹.

2.2.4 Conclusion

Nous voyons maintenant comment chacun des éléments de la forclusion, dans leur esprit et même dans leur technicité, s'appliquent dans le processus de la compréhension et de la transmission de l'idéal éthique évangélique. Concluons cette section en rappelant une finalité de l'éthique. La finalité de l'éthique est l'autonomisation de la personne. Cette finalité fait également partie du travail de la psychanalyse. Dieu veut des fils et des filles libres dans la maison⁵⁰. Par différents

⁴⁸ J. DESCLOS, *op. cit.*, p. 66-67.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 63-87.

⁵⁰ C'est la volonté de Dieu de faire de ses enfants des personnes libres dans sa maison. C'est le sens de la libération apportée par Jésus. « L'esclave ne demeure pas toujours dans la maison; le fils, lui, y demeure pour toujours. Dès lors, si c'est le fils qui vous affranchit, vous serez réellement des hommes libres » (Jn 8, 35-36). Cela s'est bien manifesté dans l'étude biblique précédente.

mécanismes, la forclusion empêche cette finalité dans le champ de la psychanalyse comme dans celui de l'éthique. Sous un certain angle, en paraphrasant Malherbe, nous pouvons dire, en mots simples, que la forclusion est le mécanisme par lequel une personne s'empêche elle-même d'atteindre l'idéal qu'elle s'est fixé. La forclusion opère une fracture dans l'être.

Par notre analyse dans le champ de la psychanalyse et dans celui de l'enseignement éthique, nous pouvons affirmer que le forclos par excellence est la fragilité humaine sous toutes ses formes et également la souffrance vécue en lien avec elle. Cette fragilité humaine prend de multiples visages, tels : une vulnérabilité (en psychanalyse), une non-rationalité (dans l'épistémologie), une singularité (dans l'approche techno-scientifique). Il est à parier que cette fragilité humaine se retrouve aussi au coeur d'un processus de forclusion dans le discours éthique du Magistère. Cela fera partie de la dernière étape de notre recherche.

2.3 PROPOSITION D'UNE GRILLE POUR L'ANALYSE DES TEXTES DU MAGISTÈRE SUR L'ÉTHIQUE

Voici la grille d'analyse dont nous nous servons. Issue des précédentes recherches, elle permet de faire une application analogique du concept de forclusion au discours éthique récent du Magistère romain. Nous y reprenons les éléments de la forclusion dégagés à la fin du premier chapitre, mais en les organisant dans un ordre quelque peu différent, et en joignant certains d'entre eux. Nous y ajoutons aussi d'autres aspects, fruits de notre recherche menée en territoire biblique et éthique.

- ◆ **1- Une attribution universelle.** Par cela il faut entendre qu'une réalité, ou un jugement est perçu ou émis comme devant s'appliquer à tous, pour tous les temps, quelles que soient les circonstances. C'est ainsi qu'un jugement éthique sera considéré comme seul valable et devant s'appliquer en totalité immédiatement. C'est encore ainsi que tel agir sera toujours considéré comme moralement bon ou mauvais. (Pensons, par exemple, à l'absolu du sabbat ou de la loi.)
- ◆ **2- Une représentation intolérable.** Une partie de la réalité apparaît comme intolérable, inacceptable et comme devant toujours être exclue. Il peut aussi s'agir d'une action allant complètement à l'encontre d'un système de pensée et d'agir dans lequel on se retrouve. (Comme une infraction, si minime est-elle.)
- ◆ **3- Une défense, une mise entre parenthèses, un rejet au dehors, une non-venue.** Pour se défendre contre la représentation intolérable, il y a une forme de défense qui consiste à laisser en dehors ou même rejeter en dehors cette représentation et tout ce qui y réfère. Il n'est pas tenu compte d'une réalité considérée comme intolérable. On empêche sa venue et son interaction avec

d'autres réalités. On agira même comme si elle n'avait jamais existé. (Une exclusion sans détour.)

- ◆ **4- Une réduction de la réalité et de la souffrance.** Par l'action précédente, une partie de la réalité est arrachée. Celle-ci perd donc sa signification. Le sens de telle ou telle dimension de la personne étant atrophié, celle-ci se retrouve réduite dans son être. Celle-ci peut encore, dans le regard de l'autre, être identifiée à une seule dimension du vécu ou encore être identifiée à ce qu'elle n'est pas. Le sens de la souffrance étant désapproprié d'une partie de lui-même, empêché de venir à la parole, se trouve par le fait même réduit ou complètement perdu. (Le refus d'entendre.)
- ◆ **5- Une augmentation de la souffrance.** Au lieu d'aider à soulager la souffrance, on contribue à l'augmenter. On dira à la personne souffrante qu'elle souffre et doit encore souffrir, même davantage. Ou encore, du côté de la souffrance elle-même, empêchée de venir au langage, elle n'aura d'autre choix que d'augmenter pour pouvoir finir par se faire entendre. (Une double condamnation.)
- ◆ **6- Une finalité non atteinte.** Le but visé n'est pas atteint. Bien au contraire, on obtient tout à fait le contraire. Ou encore, la défense contre la représentation intolérable s'avère inefficace. (La loi devant libérer, en vient à tuer.)
- ◆ **7- Une reconstruction, une massification, une dispersion.** Comme pour se défendre de plus en plus fermement, il y a une massification d'une partie de l'être ou d'un système de pensée. Il y a un durcissement dans ses positions ou principes. Rien ne peut plus y entrer pour changer quoi que ce soit. Ayant perdu une partie de soi par le rejet ou la non-venue, c'est une façon de se

reconstruire, de se donner sens. Un seul ou quelques éléments de la réalité sont ainsi considérés comme le tout complet. On peut aussi assister à une dispersion. Par exemple, la personne, qui a perdu par forclusion une partie d'elle-même, se retrouve comme fractionnée, n'est plus capable de se saisir dans sa totalité, elle se retrouve comme dispersée, perdue. (Un renforcement du système de rationalité éthique stricte.)

- ◆ **8- Un retour de l'extérieur, un questionnement.** Ce qui a été forclos, fait retour de l'extérieur comme pour forcer l'entrée. Il revient sous une autre forme souvent hétérogène. Il réclame la place qui lui revient et qui lui a été refusée. Il y a un questionnement, une remise en question du système qui l'a exclu. Il y a une non-réception et des réactions très vives face aux systèmes ou aux chemins qu'on lui propose. (Une incapacité de se convertir ou une incohérence avec la loi.)

Cette grille, qui se comprendra encore mieux lors de son application concrète, peut se schématiser dans le tableau suivant. C'est de ce tableau dont nous allons nous servir pour résumer l'action forclusive dans les documents du Magistère étudiés.

Tableau 2.1

Grille d'analyse de la forclusion

-1- ATTRIBUTION UNIVERSELLE	-2- REPRÉSENTATION INTOLÉRABLE	-3- UNE DÉFENSE, MISE ENTRE PARENTHÈSES, REJET HORS, NON-VENUE	-4- RÉDUCTION DE LA RÉALITÉ, DE LA SOUFFRANCE
-5- AUGMENTATION DE LA SOUFFRANCE	-6- FINALITÉ NON ATTEINTE	-7- RECONSTRUCTION, MASSIFICATION, DISPERSION	-8- RETOUR DE L'EXTÉRIEUR, QUESTIONNEMENT

C'est avec cet instrument que nous ferons l'inventaire de façon rigoureuse de quelques documents récents du Magistère de l'Église. Cette grille d'analyse nous permettra d'identifier la présence de la forclusion et de montrer ses effets. Par ce qui précède, nous gardons dans notre idée que le forclos par excellence se situera probablement encore du côté de la fragilité et de la finitude humaines.

CHAPITRE 3

APPLICATION DU CONCEPT DE FORCLUSION DANS QUELQUES TEXTES RÉCENTS DU MAGISTÈRE DE L'ÉGLISE, D'*HUMANAE VITAE À VERITATIS SPLENDOR*

Nous entreprenons maintenant une recherche dans quelques textes récents du Magistère de l'Église. Les textes choisis concernent des problèmes éthiques qui soulèvent beaucoup de questionnements et provoquent de grandes souffrances chez les chrétiennes et les chrétiens.

Les voies à suivre, en particulier en matière de santé, de bioéthique, de respect de la vie, de relations conjugales, de procréation, de sexualité, sont parsemées d'embûches. Les évidences sont disparues, la recherche de la vérité est devenue laborieuse. Des questions nouvelles appellent une remise en question perpétuelle des motivations et de l'agir. Angoisses et souffrances sont devenues le pain quotidien.

3.1 LA FORCLUSION DE L'EXPÉRIENCE DE LA SOUFFRANCE DANS L'ENSEIGNEMENT DE L'ÉGLISE : TERRAIN DE LA RECHERCHE ET MÉTHODE D'ANALYSE

Plusieurs interventions du Magistère ont été faites depuis quelque vingt-cinq ans afin d'éclairer les consciences, de rappeler les normes tirées de l'Évangile et de la tradition morale de l'Église. Ces textes ont souvent été publiés dans des temps de crise. Il régnait alors une grande diversité d'opinions et de remises en question de la doctrine de l'Église. Il se vivait, lors de la parution des textes du Magistère, beaucoup

d'angoisse face aux questions nouvelles et à l'avenir. Pour plus d'un, le temps des évidences semblait chose du passé. Les interventions répétées du Magistère sont alors apparues à certains comme une nécessaire remise à l'ordre dans les courants de pensée et comme un bénéfique rappel des normes éthiques à suivre. D'autres y ont vu incompréhension, condamnation et finalement aggravation de leur situation déjà douloureuse.

Nous n'entreprendrons pas ici une étude des réactions et des effets concrets produits par la publication de ces différents textes du Magistère. Nous les analyserons plutôt en eux-mêmes, dans leur structure, leur logique et leur contenu. Nous vérifierons, dans ces textes, la présence d'un phénomène de forclusion analogue à ce que nous avons découvert jusqu'ici. La forclusion serait-elle un danger ou un piège capable aussi de s'introduire dans l'élaboration de la doctrine de l'Église telle que transmise par le Magistère et cela surtout au sujet de questions éthiques? D'une façon plus précise, nous vérifierons l'hypothèse de départ de notre recherche à savoir : la présence d'une forclusion de l'expérience de la souffrance dans les textes récents du Magistère de l'Église.

Le premier texte que nous analyserons sera *Humanae vitae*, publié par Paul VI en 1968. On attendait cette intervention depuis longtemps. Sa parution a soulevé nombre de réactions souvent passionnées. Encore aujourd'hui, ce texte est présent dans les discussions d'éthique. En 1993, Jean-Paul II y réfère explicitement dans son encyclique *Veritatis splendor*. Celle-ci, vingt-cinq ans plus tard, semble fermer un cycle inauguré par le texte de Paul VI¹.

¹ Les discussions éthiques ne s'arrêteront pas avec *Veritatis splendor*. En effet, Jean-Paul II jugera qu'il est de son devoir de revenir à la charge sur plusieurs points par la publication en 1995 de son encyclique *Evangelium vitae*.

Le cadre de notre recherche ne permet pas une analyse exhaustive de tous les textes du Magistère depuis un peu plus de vingt-cinq ans. Nous avons donc choisi de porter une analyse plus approfondie sur l'encyclique *Humanae vitae*, puisque celle-ci demeure encore pour le Magistère une référence majeure. Nous allons donc la considérer comme la matrice d'une façon de penser l'éthique adoptée par le Magistère romain actuel.

C'est donc d'abord à *Humanae vitae* que nous appliquerons notre grille d'analyse de la forclusion, pour en chercher ensuite la trace dans d'autres textes subséquents. Ainsi apparaîtra l'étendue plus ou moins grande du phénomène de la forclusion dans les textes du Magistère. Par la suite, nous dégagerons quelques conséquences découlant de cette forclusion de l'expérience de la souffrance.

Notre méthode d'analyse d'*Humanae vitae* consiste à opérer un questionnement du texte par lui-même, en nous appliquant à faire une relecture de ce texte avec la grille déjà élaborée au chapitre précédent. Par cette application de notre grille, nous deviendrons en mesure d'y vérifier un phénomène de forclusion. Ainsi sera dégagée *une clé de compréhension nouvelle* du malaise entourant certains textes du Magistère. Il nous restera par la suite à vérifier l'étendue de ce phénomène de forclusion dans quelques autres textes du Magistère.

3.2 ANALYSE D'*HUMANAE VITAE*² PRISE COMME MATRICE POUR L'APPLICATION DU CONCEPT DE FORCLUSION DE L'EXPÉRIENCE DE LA SOUFFRANCE

Dès le point de départ de l'Encyclique, nous sommes situés de plain-pied dans le monde de la souffrance et des incertitudes. L'Encyclique évoque en effet les grandes difficultés rencontrées par les époux dans « le très grave devoir de transmettre la vie humaine » (1)³. L'exercice de la transmission de la vie est confronté à de nouvelles données issues d'une société en mutation. (2) Ceci remet en cause les règles morales en vigueur surtout « si l'on considère qu'elles ne peuvent être observées sans des sacrifices parfois héroïques » (3). « De telles questions exigeaient du Magistère de l'Église une réflexion nouvelle et approfondie sur les principes de la doctrine morale du mariage » (4).

Le rapport de la Commission d'étude mise sur pied par Jean XXIII en 1963 fut perçu comme non concluant par Paul VI. (5) Celui-ci jugeait que la Commission n'apportait pas les bonnes réponses. Celles apportées par l'Encyclique sont-elles plus adéquates? En tout cas, la « réflexion nouvelle et approfondie » (4) apportée par Paul VI soulève de nouvelles questions.

Sa prise de position rigide peut ne pas convaincre tout le monde, selon le Pontife lui-même. En fait, elle requiert plus un assentiment loyal qu'elle n'entraîne une adhésion de la raison. Ce qui met vite en présence d'un premier indice de forclusion. Plutôt que de soulager les souffrances évoquées au début, l'Encyclique en rajoute consciemment. En effet, cette situation d'angoisses, de souffrances, de questionnements ne revient qu'à la fin du texte pour dire aux conjoints qu'ils devront

² PAUL VI. *Humanae Vitae*, Encyclique sur la régulation des naissances (1968), Coll. « Vie chrétienne », 10, Montréal, Les Éditions Paulines, 1979, 31 p.

³ Les numéros entre parenthèses correspondent aux numéros à l'intérieur des documents étudiés.

souffrir encore et plus. « La doctrine de l'Église [...] pourra apparaître à beaucoup difficile, pour ne pas dire impossible à mettre en pratique » (20). Les difficultés des conjoints ne seront pas dissimulées. Au contraire, ils devront se rappeler que « "étroite est la porte et resserrée la voie qui conduit à la vie" » (25). Tout au long de l'Encyclique, le Magistère rappelle aux conjoints qu'il n'y a qu'une seule voie à suivre peu importe les circonstances et les difficultés.

Nous voilà donc dans un monde de souffrances dont le Magistère n'aide pas à sortir. Comment expliquer un tel état de fait? Comment se fait-il qu'après avoir annoncé une « nouvelle réflexion », on en arrive plutôt à un durcissement? Comment expliquer que l'on ne semble tenir compte de la souffrance des conjoints que pour la renforcer et la proposer comme chemin de vie? La forclusion pourrait bien être une clé d'interprétation utile pour comprendre ce phénomène dont les principales manifestations se retrouvent ici.

3.2.1 Une attribution universelle

L'Encyclique se propose de transmettre et de faire comprendre la loi de Dieu sur l'amour humain et la transmission de la vie. Cette loi est universelle, car elle est fondée sur la loi naturelle, expression de la volonté de Dieu. De plus, la doctrine de l'Église est « enrichie par la révélation divine » (4).

La loi est aussi universelle car elle ne souffre *aucune exception*. « *Les lois du processus de la génération*⁴ » (13) expriment que Dieu est maître de la vie. Toute action, venant s'immiscer artificiellement dans ce processus pour le rendre infécond,

⁴ Nous soulignons.

est intrinsèquement mauvaise. Ceci en raison du fait qu'elle empêche « *le déroulement des processus naturels*⁵ » (16). User des périodes naturellement infécondes est *toujours* conforme à la volonté de Dieu. User de moyens artificiels est *toujours* aller à l'encontre de cette volonté. (14)

L'Église pense que cette doctrine est profondément raisonnable et humaine, et comme telle, *compréhensible par tous*, particulièrement par les hommes de notre temps. (12) L'Encyclique adresse une pressante invitation à tous les niveaux de la société, à toutes les personnes qui exercent une certaine forme d'autorité : des pasteurs aux évêques, des médecins et chercheurs aux gouvernements, sans oublier les couples chrétiens qui peuvent avoir une influence sur les autres couples.

Il y a donc une attribution universelle dans la loi naturelle, expression de la volonté de Dieu dans l'humain. Il y a aussi une attribution universelle dans l'application de cette loi qui ne souffre d'aucune exception. Enfin, il y a une application universelle car tout être raisonnable est censé comprendre facilement le bien-fondé de cette doctrine.

Cependant, il y a un problème. Comment expliquer que cette triple attribution universelle ne réussisse finalement à rallier que peu de gens? Comment expliquer alors que l'Église se voie comme « un signe de contradiction » (18) ? Comment aussi comprendre la longue insistance sur l'effort demandé à tous à la fois pour bien faire comprendre et bien faire observer cette doctrine? (22 à 30) Compte tenu du « caractère profondément raisonnable et humain de ce principe fondamental » (12), n'est-ce pas demander avec vigueur ce qui devrait aller de soi?

⁵ Nous soulignons.

Il y a comme une simplification semblable à ce qui se passe dans le processus de forclusion.

3.2.2 Une représentation intolérable

Tout ce qui interfère artificiellement, de quelque façon que ce soit et pour quelque motif que ce soit, dans le processus naturel de transmission de la vie est considéré comme intrinsèquement mauvais et ne saurait être toléré. (3, 14)

Dans le même sens, les responsables des moyens de communication sociale et les pouvoirs publics ne doivent pas tolérer l'intolérable. Les moyens de communication ne doivent pas, par leurs oeuvres, collaborer à la « licence », à « l'excitation des sens, au dérèglement des moeurs » (22). Les pouvoirs publics ne doivent pas laisser « se dégrader la moralité » de leurs peuples. Ils ne doivent pas faire en sorte de recourir « à des méthodes et à des moyens qui sont indignes de l'homme » (23).

L'intolérable est aussi tout ce qui a trait à la faiblesse et à la vulnérabilité humaines. À une déviation de la stricte observance de la doctrine de l'Église, on accole les pires déviations. Les expressions utilisées sont toutes pires les unes que les autres : « les tendances de l'instinct et des passions » auxquelles il faut opposer « la nécessaire maîtrise » de la raison et de la volonté; les couples ne sont pas « libres de procéder à leur guise, comme s'ils pouvaient déterminer de façon entièrement autonome les voies honnêtes à suivre » (10); la « voie large et facile » à « l'infidélité conjugale et à l'abaissement général de la moralité »; « la faiblesse humaine »; « les jeunes, en particulier, si vulnérables »; un « moyen facile »; une « arme dangereuse » « aux mains d'autorités publiques peu soucieuses des exigences morales »;

« abandonner à l'arbitraire des hommes » (17). Voilà autant d'expressions qui montrent l'intolérable.

Nous pouvons affirmer que tout ce qui touche à *l'autonomie, la liberté, la vulnérabilité et la faiblesse humaines*, tout cela apparaît comme un terrain dangereux, intolérable dont il faut se protéger, en s'en remettant au cadre sécurisant de la loi naturelle, établi à l'avance, bien balisé par le Magistère. Pourtant, une telle adéquation pose problème. Pour illustrer ce fait, voyons de quelle manière s'élabore l'argumentation.

Au numéro 14, l'Encyclique dit : « est exclue également toute action qui, soit en prévision de l'acte conjugal, soit dans son déroulement, [...] se proposerait comme but ou moyen de rendre impossible la procréation ». Cette action est jugée comme représentant « intrinsèquement un désordre ». Cet acte conjugal volontairement infécond est « par conséquent intrinsèquement déshonnête ».

Cet « intrinsèquement mauvais », c'est la volonté libre du couple de prendre en charge *toute* sa fécondité, en prenant les moyens de sa décision. Est tolérable une action du couple qui se soumet à la nature et au « processus biologique ».

Une action posée comme « moyen » de connaître une période infertile et ayant comme « but » de rendre « impossible la procréation » lors d'un acte conjugal est-elle aussi intrinsèquement mauvaise? À première vue, on pourrait croire que toute action qui fait obstacle à la venue d'un enfant est mauvaise. Mais en fait, Paul VI juge cette action licite car le processus biologique n'est ni perturbé ni annulé. Certes, les moyens utilisés pour connaître la période infertile font appel à l'initiative libre du couple et à des artifices techniques. Mais ces actions qui ont bel et bien pour but de rendre impossible la procréation ne sont pas intrinsèquement mauvaises parce qu'elles ne font pas

obstacle à la force procréatrice de Dieu telle qu'elle s'exprime dans la « nature ». Dieu a disposé ces périodes infécondes pour donner à la procréation un rythme raisonnable. Cela fait partie de la loi naturelle.

Il faut dès lors s'en remettre à Dieu, maître de la vie, obéir parfaitement à son dessein. Il connaît ce qui doit arriver et garantira à la fois la communion des personnes et un nombre raisonnable de naissances, ainsi que leur venue en temps opportun. L'intolérable, ce n'est pas le fait de ne pas vouloir donner naissance à un enfant : c'est d'en *décider à sa guise*. L'argumentation tourne autour d'une réalité inacceptable, analogue à l'intolérable du phénomène forclusif : l'intrinsèquement mauvais de la contraception, c'est l'*arbitraire* que l'être humain exerce dans sa puissance procréatrice, à l'encontre d'un Dieu souverain.

3.2.3 Une défense, une mise entre parenthèses, un rejet au dehors, une non-venue

Une mise entre parenthèses, un rejet et une non-venue au coeur de la doctrine morale de l'Église peuvent se comprendre autour de trois aspects : la place de l'existentiel concret, la dimension communionnelle du couple, et l'ouverture ou la fermeture à la vie.

Dès le point de départ, l'Encyclique fait écho à la condition concrète des conjoints, à leurs difficultés, à leurs souffrances ou à ce que Ladrière appelait « le tragique », le « dramatique de l'épreuve ». Cet existentiel humain semble lié à tout ce qui tisse la question de la transmission de la vie.

Mais dans la suite du texte, on ne peut que constater l'absence de la situation concrète et souvent tragique vécue par les conjoints. L'argumentation se place sur un autre terrain, à un niveau qui n'inclut pas cet existentiel humain comme élément

interagissant avec d'autres pour en arriver à une réponse qui tienne compte de tous les aspects de la question. Les difficultés et les souffrances des conjoints semblent même écartées volontairement des différentes parties de la solution proposée. En effet, on affirme qu'aucune motivation ne saurait justifier un agir autre que celui indiqué. (14, 18)

Il y a donc, dans la recherche de solutions humaines à des problèmes humains, forclusion des dimensions radicalement existentielles, de ces questions grosses non seulement de principes abstraits, mais des conditions concrètes d'exercice des libertés humaines en cheminement vers le bien à accomplir.

En second lieu, selon Paul VI, le « problème de la natalité » doit être considéré « au delà des perspectives partielles [...] dans la lumière d'une vision intégrale de l'homme et de sa vocation » (7). Il rappelle la doctrine de l'Église selon laquelle il y a un « lien indissoluble, que Dieu a voulu et que l'homme ne peut rompre de son initiative, entre les deux significations de l'acte conjugal : union et procréation » (12). Ici encore, une partie de la réalité qu'on veut protéger semble mise de côté.

La communion entre les conjoints semble avoir un statut précaire ou à tout le moins changeant. Elle semble facilement garantie par le recours aux périodes naturellement infécondes et mise en péril par le recours aux moyens artificiels de contraception.

L'utilisation des périodes infécondes se justifie, selon l'Encyclique, par le fait que les actes conjugaux « restent en effet ordonnés à exprimer et à consolider leur union » (11). Par contre, tout acte qui interviendrait dans le processus naturel de la procréation est jugé rompre automatiquement cette communion. Cette ligne de pensée, n'acceptant qu'une seule voie possible pour une saine régulation des

naissances, a comme résultat une réduction de toute la réalité du couple. En fait, la fonction procréatrice du couple (en soumission à la « nature ») met totalement dans l'ombre (forclot) la dimension communionnelle du mariage pourtant bien valorisée par *Gaudium et spes*.

Faisant un choix de certains moyens de régulation de la fécondité un élément décisif de la conduite morale des conjoints, il ne permet pas à l'ensemble des valeurs impliquées dans la vie conjugale de trouver leur juste place et leur harmonie. Au lieu d'être idéale, l'importance accordée à un seul type de moyens anticonceptionnels apparaît gravement réductrice de la réalité conjugale⁶.

Enfin, en ce qui concerne l'ouverture à la vie, l'Encyclique la met en péril tout en voulant la protéger, selon la façon de Jean-François Malherbe de présenter le concept de forclusion. Qu'est-ce qui détermine l'ouverture à la vie? Seulement le moyen concret, naturel ou artificiel, pour éviter la venue d'une nouvelle vie? Un acte peut-il être ainsi coupé, isolé de l'intention de la personne qui le pose?

Le lien entre union et procréation étant indissoluble, comment admettre qu'un couple puisse licitement poser un acte dans un temps choisi pour sa non-possibilité de procréation? Comment un acte peut-il demeurer ouvert à la transmission de la vie et en même temps être voulu et posé expressément en un temps où il ne peut produire la vie? L'acte posé volontairement dans une période inféconde est considéré licite car il constitue un tout dans l'ouverture à la vie. (16) Mais on ne démontre pas bien, dans la même logique, que l'ouverture à la vie est annulée par le recours à un seul acte rendant artificiellement infécond. En somme, des utilisateurs de moyens contraceptifs peuvent être davantage "pro-naissance" que des utilisateurs des méthodes dites naturelles. Encore une fois, *ce n'est pas l'ouverture à la vie que l'Encyclique protège,*

⁶ P. de LOCHT. *Morale sexuelle et magistère*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1992, p. 44.

mais bien la soumission de la volonté du couple à un ordre de la nature, peu importe le résultat. À ce titre même, l'ouverture à la vie entre dans le processus de forclusion.

3.2.4 Une réduction de la réalité et de la souffrance

L'Encyclique offre de très belles pages sur la dignité du couple et sur la noblesse de l'amour conjugal, à la fois communion et procréation. La nature et la noblesse de l'amour conjugal sont vues dans leur « source suprême, Dieu, qui est amour » (8). La communion des époux est en continuité avec l'acte de création de Dieu source de vie. L'amour conjugal comporte plusieurs caractéristiques : « un amour pleinement humain », « destiné à se maintenir et à grandir », « un amour total », « un amour fidèle et exclusif », « un amour fécond » (9). « Le mariage et l'amour conjugal sont ordonnés par leur nature à la procréation et à l'éducation des enfants » (9). En observant toutes les lois de Dieu, l'homme et la femme atteindront leur « vrai bonheur » (31).

Ces affirmations anthropologiques de noble inspiration prédéterminent un portrait et un chemin exigeants. Certes « l'Église est la première à louer et à recommander l'intervention de l'intelligence dans une oeuvre qui associe de si près la créature raisonnable à son Créateur » (16). Par contre, l'utilisation de cette raison et de cette maîtrise dans la régulation artificielle de la natalité est vue comme le reflet d'une « conception purement matérialiste de l'homme lui-même et de sa vie ». Cela résulterait « d'une blâmable indolence à affronter les efforts et les sacrifices nécessaires pour assurer l'élévation du niveau de vie d'un peuple et de tous ses enfants » (23). En fait, le texte qui invite à utiliser la raison lui commande en même temps de s'abstenir et de se soumettre. La raison est mise au défi de la soumission, et comme forclosée de son pouvoir spontané de chercher, de douter, de comprendre,

de vérifier. Non seulement la liberté du couple est sujette au contrôle, mais la raison humaine est réduite à une sorte d'hétéronomie aveugle.

L'identité du couple humain est aussi visée par cette opération réductrice qui enferme le vécu sexuel dans une tension qui ne se résout que dans la « soumission à la nature ».

Cette insistance sur la soumission est présente jusque dans la partie pastorale de l'Encyclique, (19 à 30) qui parle de compassion, (19) de compréhension des difficultés des conjoints (20, 25) et de leur communion, mais pour leur rappeler la marche à suivre et les assurer de la miséricorde de Dieu s'ils venaient à pécher, c'est-à-dire s'ils n'observaient pas la loi de Dieu, la loi naturelle! (20, 25) Finalement, c'est le seul chemin à suivre. Aucune raison ne saurait justifier de passer outre. Aucune place n'est laissée à la conscience des conjoints, à leur capacité de juger, au coeur de situations familiales parfois déchirantes, de ce qui leur paraît le plus conforme au bien. Ce processus réducteur ramène donc l'activité éthique à une opération dans laquelle le travail de la conscience est forclos.

Le texte laisse planer le soupçon qu'une intervention ou une maîtrise humaine dans le processus biologique de la transmission de la vie est le signe, chez ceux et celles qui la posent, de visées porteuses de péché, et, par conséquent, causes des pires catastrophes pour la personne, le couple et la société. D'un autre côté, une observance de la loi naturelle, par un strict respect du processus biologique, serait le fait d'intentions pures et assurerait le bonheur.

N'est-ce pas là réduire la réalité vécue par le couple, l'enfermer dans des jugements lui faisant perdre toute sa valeur? La démarcation entre pécheur et saint est-elle si évidente? De plus, si les époux n'ont pas atteint la plénitude de l'amour

humain telle que comprise et exprimée par l'Église, cela signifie-t-il qu'ils en soient au point de perdre complètement leur communion à la volonté de Dieu? Cela signifie-t-il que leur amour ne soit plus le reflet de l'amour de Dieu⁷?

3.2.5 Une augmentation de la souffrance

L'encyclique affirme que l'Église comprend la souffrance des couples. Elle se propose de les aider dans leur souffrance et de les soutenir. Cependant, le chemin qu'elle leur offre est tellement rigoureux, il est tellement sans appel, qu'elle prévoit bien qu'ils souffriront encore et même plus.

En transmettant cet enseignement, l'Église se dit bien consciente qu'elle pourra susciter de grandes souffrances. « La doctrine de l'Église sur la régulation des naissances, qui promulgue la loi divine, pourra apparaître à beaucoup difficile, pour ne pas dire impossible à mettre en pratique ». Sans l'aide de Dieu, cette doctrine « ne serait pas observable » (20). Il faudra de la part des époux acquérir et posséder les vraies valeurs de la vie, une parfaite maîtrise d'eux-mêmes et de leurs instincts. Cela demandera une ascèse et un effort continuel. Mais cela est en vue de leur épanouissement, de leur bonheur et de leur enrichissement spirituel. (21)

Malgré toutes les difficultés, il n'y a pas d'autres chemins à suivre que celui de l'obéissance à la volonté de Dieu manifestée dans la loi naturelle et interprétée par le Magistère de l'Église, car celle-ci « enseigne les exigences imprescriptibles de la loi divine » (25). Elle ne peut s'y soustraire et inviter d'autres à s'y soustraire. (18) Elle

⁷ B. HÄRING. « Exemples de solutions », « Modèles mentaux anciens et nouveaux. Changement de mentalité et réforme structurelle » *Plaidoyer pour les divorcés remariés* [...] p. 13-43.

est convaincue que l'accueil de la grâce du Christ amènera les couples à vivre « la vraie liberté » et à « trouver doux le joug du Christ » (25).

Nous voilà donc clairement en présence d'un enseignement qui « libère » en faisant souffrir davantage. Paul VI lui-même s'en explique en affirmant que l'Église comprend que les conjoints vont continuer de souffrir, mieux, qu'ils vont souffrir à cause d'elle, à cause de la rigueur de son enseignement. Mais cette souffrance est située dans le cadre d'une maîtrise de soi et de ses instincts, et dans le cadre d'une discipline à acquérir.

En somme, pour obéir à Dieu, il s'agit de souffrir encore plus. Voilà ce que l'Église propose comme solution aux angoisses et aux souffrances des couples. (1 à 3) Cette réponse, elle l'offre en vertu du mandat que le Christ lui a confié. (6) Ce serait donc la volonté de Dieu et du Christ que les couples souffrent plus! La dynamique de forclusion intervient ici, comme mécanisme de renforcement d'une blessure⁸.

⁸ Nous retrouvons le sens de cette blessure traduit dans le roman québécois. À titre d'exemple, nous citons un extrait d'un auteur bien connu, Michel Tremblay.
 « Écrasées par cette religion monstrueuse qui défendait toute sorte de moyen de contraception, cette religion fondée sur l'égoïsme des hommes pour servir l'égoïsme des hommes, qui méprisait les femmes et en avait peur au point de faire de l'image de la Mère, la Vierge Marie, Mère de Dieu, une vierge intacte et pure, inhumaine créature sans volonté et surtout sans autonomie, qui s'était retrouvée un jour enceinte sans l'avoir désiré, par l'opération du Saint-Esprit [...] et qui avait enfanté sans avoir besoin de mettre au monde, insulte faite au corps des femmes; gavées par les prêtres de phrases creuses autant que cruelles où les mots "devoir" et "obligations" et "obéissance" prédominaient, ronflants, insultants, condescendants [...] La religion catholique, en un mot, niait la beauté de l'enfantement et condamnait les femmes à n'être *jamais* dignes puisque la mère de leur Dieu, l'image consacrée de la Maternité, n'avait été qu'un entrepôt temporaire d'où l'Enfant n'était ni entré ni sorti. »
 M. TREMBLAY. *La grosse femme d'à côté est enceinte, Chroniques du plateau Mont-Royal - 1*, Bibliothèque québécoise (éd. Originale : Léméac, 1978), 1990, p. 229.

3.2.6 Une finalité non atteinte

Paul VI trace le portrait idéal de l'homme et de la femme, comme but à atteindre pour leur plein épanouissement, leur bonheur, leur perfection humaine, (9) leur expression sacramentelle de l'union du Christ et de l'Église. (8) Pour atteindre cet idéal, il faudra affronter des embûches, des difficultés, des souffrances.

L'Encyclique évoque l'impossibilité de mettre facilement en pratique cette loi et cette doctrine. Mais au bout du chemin, ce sera « le vrai bonheur » pour l'homme qui y « aspire de tout son être » (31). C'est ainsi que se termine l'Encyclique.

La proposition de ce chemin de bonheur implique clairement que le couple passera *de l'idéal à la souffrance*. Par un curieux mouvement, qui est aussi un paradoxe, plus on s'éloigne de l'existentiel humain, plus sont affirmées les dimensions idéales de l'amour conjugal, la pleine réalisation de la personne humaine et du couple et l'atteinte de leur bonheur en Dieu source de l'Amour et de la Vie. Plus on s'approche de l'existentiel, dans le concret de l'application de la doctrine de l'Église, plus ces grandes dimensions évoquées auparavant entrent dans l'ombre, plus la personne et les conjoints sont amenés à emprunter un chemin difficile, voire même héroïque. Plus on s'approche de l'existentiel humain, plus est affirmé avec force que le chemin du « malheur », du mal-aise, du mal-être est le seul pour atteindre le bonheur.

Le point de départ et le point d'arrivée de l'Encyclique indiquent très bien *ce passage de l'idéal au malheur*. La finalité, qui avait pour objet de proposer une réponse aux graves questions de l'heure, de soutenir les couples en difficulté et de trouver un chemin conduisant au bonheur, avec évidence, n'est pas atteinte. Elle est forclosée. La non-réception généralisée de cette doctrine en est un indice éloquent. Plus de vingt-cinq ans après sa publication, l'Encyclique suscite encore des souffrances et des

remises en question. De toute évidence, la réponse du Magistère aux graves questions de l'heure a trouvé bien peu de preneurs.

3.2.7 Une reconstruction, une massification, une dispersion

Une commission⁹ avait été mise sur pied pour étudier toutes ces questions. (5) Cependant, Paul VI refuse le rapport approuvé par une majorité des membres de la commission parce celle-ci ne fut pas unanime et « surtout parce qu'étaient apparus certains critères de solutions qui s'écartaient de la doctrine morale sur le mariage proposée avec une constante fermeté par le Magistère de l'Église » (6). Dans la démarche globale qui accouche d'*Humanae vitae*, il y a une incapacité d'offrir une autre manière de gérer la sexualité. Le retournement de Paul VI contre la majorité de la commission est symptomatique. Nous assistons donc à un durcissement de la doctrine de l'Église pour tout ce qui a trait à la sexualité, particulièrement à la régulation des naissances. Ce durcissement en une masse solide et étanche trouve sa manifestation sous deux aspects : tout d'abord l'affirmation d'une autorité à nulle autre pareille; puis, la réquisition d'un assentiment sans défaillance par tous.

L'Église affirme détenir une autorité de la tradition et de Dieu même. Elle est la seule interprète autorisée de la loi naturelle, partant de la volonté de Dieu. L'Encyclique appuie la poursuite de sa doctrine sur la constance de cette doctrine au cours de l'histoire de l'Église. Des références explicites aux enseignements précédents sont données aux numéros 4, 6, 10, 11, 14, 31. Sauf pour le *Catechismus Romanus Concilii Tridentini*, aucune référence ne précède l'encyclique *Qui pluribus* de Pie IX en

⁹ P. de LOCHT. « Une Église en recherche (1963-1968) ». *Morale sexuelle et magistère*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1992, p. 29-42.

1846. En fait le texte le plus proche de l'enseignement d'*Humanae vitae* est *Casti connubii* de Pie XI en 1930. Ce texte est cité six fois dans les numéros mentionnés précédemment pour appuyer l'enseignement constant de l'Église. Nous semblons donc être devant une « tradition » qui ne démontre rien.

L'Encyclique affirme la présence d'un éclairage et d'un enrichissement de la loi naturelle par la révélation divine. Cependant, nous ne trouvons aucune révélation divine explicite sur la question du processus de transmission de la vie. La révélation divine est vue comme une autorité donnée à Pierre et aux apôtres d'enseigner, les constituant ainsi comme « gardiens et interprètes authentiques de toute la loi morale : non seulement de la loi évangélique, mais encore de la loi naturelle » (4). C'est sous cet angle d'interprétation de la loi naturelle qu'est affirmée la révélation divine.

L'assentiment à la doctrine enseignée par l'Église se justifie en tout premier « en raison de la lumière de l'Esprit Saint, dont les Pasteurs de l'Église bénéficient à un titre particulier pour exposer la vérité » (28). Elle est l'interprète fidèle de la volonté de Dieu exprimée dans la loi naturelle. Elle ne saurait s'y soustraire ou la déformer ou en être l'arbitre. « Elle en est seulement la dépositaire et l'interprète » (18). « Il appartient au Magistère de l'Église d'interpréter ainsi la loi naturelle » (4). Cette tâche, l'Église l'accomplit avec diligence. C'est même son devoir de le faire puisqu'elle en a reçu le mandat du Christ. (6)

C'est en vertu de cette autorité et aussi de sa mission pastorale qu'elle promeut sa doctrine et incite toutes les personnes et organisations de bonne volonté à y souscrire : les éducateurs, (22) les pouvoirs publics, (23) les hommes de science, (24) les époux chrétiens, (25) les médecins et le personnel sanitaire, (27) les prêtres, (28) les évêques. (30)

Longuement,(22 à 30) l'Encyclique s'attarde à adresser une exhortation pressante à tous les niveaux d'influences et au niveau des couples eux-mêmes. Son désir est que tous s'efforcent de comprendre le *bien-fondé* de la doctrine de l'Église et d'en faciliter la mise en oeuvre et l'acceptation¹⁰.

On doit se soumettre à la loi de Dieu. Or l'Église en est l'interprète autorisée et, pour ce faire, elle a l'assistance du Saint-Esprit. Par conséquent, « un assentiment loyal, interne et externe, au Magistère de l'Église » (28) est requis par tous. Les prêtres en particulier doivent parler le même langage que le Magistère de l'Église. Cet assentiment repose, non d'abord sur les « motifs allégués », mais sur la mission confiée à l'Église et sur le don particulier de l'Esprit à ses pasteurs.

L'Église est confiante que l'Esprit est aussi donné aux fidèles pour les inviter « à donner leur assentiment » (29). Nous lisons bien : « pour donner leur assentiment ». L'Esprit ne semble pas leur être donné pour qu'ils soient eux aussi porteurs de la révélation et qu'ils puissent l'enrichir.

L'Encyclique se termine en appelant tous les hommes de bonne volonté à travailler dans le même sens, à faire « oeuvre d'éducation, de progrès et d'amour ». Cet appel est lancé « sur le fondement de l'enseignement de l'Église, dont le successeur de Pierre est, avec ses frères dans l'épiscopat, le dépositaire et l'interprète » (31).

Nous connaissons bien cette affirmation : « hors de l'Église, point de salut ». Elle semble ici se vivre avec toute sa rigueur. La doctrine de l'Église se durcit. Hors de la conception de la sexualité conjugale dictée par *Humanae vitae*, pas de salut ni de

¹⁰ P. de LOCHT. « Autour de la publication d'*Humanae vitae* », *Morale sexuelle* [...] p. 43-53.

bonheur conjugal! Face à une telle argumentation, beaucoup de chercheurs et de chrétiens sont allés réfléchir ailleurs. L'enseignement magistériel sur l'éthique sexuelle se consolidant autour de formules intouchables, la solidarité éthique des croyants sur ce sujet s'est effritée. Le processus de forclusion ici encore trouve son application.

3.2.8 Un retour de l'extérieur, un questionnement

Paul VI espérait clore un débat qui avait prudemment été soustrait à la discussion des Pères conciliaires. *Humanae vitae* n'y réussit guère. Le pape savait que son enseignement ne serait pas bien reçu (surtout au moment où l'opinion publique allait globalement en sens contraire). Il n'en défend pas moins son enseignement et accepte, à l'exemple du Christ, d'être un « signe de contradiction ».

En fait, non seulement le cri des couples souffrants est resté sur le seuil de la porte de l'Église *Mater et magistra*, mais le problème de fond reste entier et ne cesse de hanter le Magistère et les fidèles.

Le Magistère s'attendait à ce que des voix se fassent encore entendre de l'extérieur pour s'opposer à cette doctrine de l'Église et pour demander des changements. Les voix discordantes par rapport à cette doctrine de l'Église demeurent nombreuses. On en retrouve même parmi les Évêques. L'Encyclique leur lance pourtant un vibrant appel : « considérez cette mission comme l'une de vos plus urgentes responsabilités dans le temps présent » (30). Plusieurs conférences épiscopales sont intervenues pour adoucir la portée de l'encyclique, la trouvant trop rigide, trop catégorique, pas assez ancrée dans l'existential concret des couples¹¹.

¹¹ Plusieurs de ces interventions sont cités et présentés dans : RAHNER, Karl, RENARD, Card, HAERING, Bernard. *À propos de l'encyclique Humanae vitae*, Coll. « Le Point », 7, Sherbrooke, Éditions Paulines, 1969, p. 57-152.

La réponse du Magistère ne mit donc pas un point final aux graves interrogations des hommes. Au contraire, elle a suscité et suscite encore davantage de retour de l'extérieur du questionnement pour forcer l'ouverture du système clos dans lequel l'Église semble s'être enfermée¹².

3.2.9 Le concept de forclusion : une clé de compréhension d'*Humanae vitae*

Il nous semble que suffisamment de caractéristiques et d'éléments apparaissent pour pouvoir conclure à la présence d'un phénomène de forclusion à l'intérieur d'*Humanae vitae*. La forclusion devient une clé de compréhension très éclairante pour aborder l'Encyclique. D'une façon plus synthétique, et pour conclure cette section de notre recherche, nous pourrions résumer comme suit le sens de nos découvertes.

Il y a une réalité intolérable qui canalise toute l'attention : l'intervention arbitraire, libre du couple, dans le processus naturel, biologique, de la procréation. Face à cette réalité intolérable, il y a un durcissement de son opposé, le respect intégral et absolu de la loi naturelle. Autre durcissement et reconstruction : le Magistère est la seule autorité ayant mandat et capacité d'interpréter la loi naturelle. Tous doivent se soumettre à son autorité. Tous doivent prendre le chemin qu'elle indique.

L'existential humain, tout le tragique de l'épreuve sont réduits à demeurer en dehors de toute argumentation menant à des solutions. On n'entend pas le cri des souffrants sinon pour dire qu'il existe; on l'oublie pendant que l'on disserte sur la loi naturelle; on revient à lui uniquement pour le condamner à devoir crier davantage, à

¹² M. SEVEGRAND *et al.* « Dossier *Humanae Vitae* 25 ans après », *A.R.M. Actualité religieuse dans le monde*, vol. 113, juillet-août 1993, p. 20-39.

devoir être porteur d'une souffrance encore plus grande. Nous reconnaissons ici le même mécanisme que celui décrit dans le champ de la rationalité et dans celui de la médecine techno-scientifique. Il y a une difficulté foncière à venir en contact avec la souffrance, à gérer son rapport avec elle. Tout l'existential humain, toute la souffrance des conjoints ont été forclos et empêchés de venir faire naître du neuf au sein de la doctrine de l'Église. Le forclos par excellence est bien tout ce qui touche à la sexualité, à la fragilité et à la vulnérabilité humaines, à l'erreur possible. Nous ne sommes pas loin du complexe de castration à l'origine de la naissance du concept de forclusion en psychanalyse.

Cette défense contre l'intervention artificielle dans la nature et cette défense contre l'existential et toute l'expérience de la souffrance s'avèrent finalement inefficaces. Le but que le Magistère s'était donné n'est pas atteint. À l'intérieur même de l'Encyclique, on avoue cet échec. Au lieu d'aider les conjoints, on ajoute à leurs souffrances, on leur dit qu'il n'y a pas d'autres voies possibles. On prévoit même l'échec des conjoints qui seront réduits à s'avouer pécheurs et à recourir à la miséricorde de Dieu. Nous reconnaissons là la difficulté d'accueillir le pécheur et de lui ouvrir un chemin d'avenir plutôt que de l'enfermer dans la loi. Jésus a combattu cette attitude dans laquelle la loi prime sur l'Évangile.

Finalement, ce qui est forclos fait retour de l'extérieur. Tous n'accueillent pas l'enseignement du Magistère. Au contraire, on le questionne et on le conteste. L'Encyclique prévoit déjà cette difficulté à faire accepter sa doctrine. Mais les voix discordantes sont qualifiées de propagande. Tout ce qui s'écarte de l'enseignement de l'Église est qualifié d'abandon à ses instincts, de dépravation et de porte ouverte à de graves conséquences.

Devant cette situation, l'Église, comme toujours demeure fidèle à sa constante ligne de conduite. Elle proclame son autorité qu'elle tient de Dieu et accepte d'être un signe de contradiction. Et puis, si la force des arguments ne peut convaincre, il faut croire quand même, et donner son assentiment intérieur et externe, puisque le Magistère est éclairé par l'Esprit. L'Esprit est aussi donné aux fidèles, mais pour obéir... La doctrine de l'Église devient une masse étanche ayant sa propre logique interne que rien ne peut ébranler. Le Magistère fait tout pour préserver cette doctrine dans laquelle tous doivent trouver leur salut. Il considère que cette doctrine ne peut souffrir aucune exception et qu'elle s'applique à toutes les situations. Il affirme que l'Église, par son autorité reçue de Dieu même pour interpréter toute la loi de l'Évangile et la loi naturelle et par le don spécial de L'Esprit saint, est seule capable de conduire sur le chemin du bonheur et de conduire à la découverte de la vérité. Il se vit à l'intérieur d'*Humanae vitae* la tension entre la loi et la liberté, entre le pécheur et le péché. Une tension dans laquelle il est difficile d'accueillir la conscience et l'autonomie de la personne.

Mêmes les théologiens et les théologiennes qui ont mandat d'éclairer le Magistère sur toutes ces questions doivent maintenant se taire et se ranger. Cela a été manifeste dans le sort réservé à la commission d'étude mise sur pied par Jean XXIII. Certains théologiens, en particulier, ont vécu des situations très pénibles. Le durcissement de l'autorité du Magistère a prévalu sur tout jugement objectif des personnes et sur toute argumentation théologique. La porte du Magistère est demeurée solidement fermée à toutes les voix lui apparaissant comme discordantes¹³.

¹³ P. de LOCHT, « Autour de la publication d'*Humanae vitae* », *Morale sexuelle* [...] p. 43-53.

Nous sommes véritablement en présence d'une forclusion de l'expérience de la souffrance vécue à l'intérieur des couples chrétiens. Notre grille d'analyse de la forclusion trouve chacune de ses composantes bien insérée dans toute la pensée et l'argumentation d'*Humanae vitae*. De plus, nous le découvrons encore, ce n'est pas seulement un élément en particulier qui est forclos, mais tout le processus devant amener toutes les composantes de la réalité à venir interagir pour faire surgir du neuf et donner du sens. Nasio avait bien décrit cette forclusion du processus lui-même. Nous en voyons ici une application analogue. Bien sûr, il ne s'agit pas ici d'un problème de psychanalyse. Appliqué à la foi et à l'éthique, le concept de forclusion amène à saisir, avec un instrument nouveau, le processus de défense ou les réactions à une réalité difficile. La forclusion est une clé d'interprétation qui aide à expliquer la difficulté personnelle, ecclésiale ou sociale à se laisser rejoindre par certaines réalités.

L'encyclique *Humanae vitae*, nous le confirmerons par la suite, est devenue une matrice pour tout l'enseignement éthique de l'Église dans le domaine de la sexualité.

3.3 CONFIRMATION PAR LES AUTRES ENSEIGNEMENTS DU MAGISTÈRE

3.3.1 Déclaration sur certaines questions d'éthique sexuelle (*Persona humana*)¹⁴

3.3.1.1 En continuité avec *Humanae vitae*

Persona humana reprend à son compte la doctrine morale de l'Église telle que véhiculée par *Humanae vitae*. Elle applique cette doctrine à quelques questions d'éthique sexuelle.

La présente Déclaration n'entend pas traiter de tous les abus de la faculté sexuelle ni de tout ce qu'implique la pratique de la chasteté. Elle a pour objet de rappeler la doctrine de l'Église sur certains points particuliers, vu l'urgente nécessité de s'opposer à des erreurs graves et à des manières d'agir aberrantes et largement répandues¹⁵.

De fait, nous retrouvons bien la doctrine d'*Humanae vitae* et sa façon d'argumenter. Rappelons des éléments de cette doctrine en indiquant quelques-uns des endroits où les retrouver dans *Persona humana*.

- ◆ **Un portrait négatif.** Nous retrouvons un portrait négatif du vécu de la sexualité. Celle-ci se voit attribuer une foule d'abus et de désordres. Le texte la décrit comme expression de l'arbitraire de l'homme (1, 2, 3, 7), déjà identifié comme l'intolérable en *Humanae vitae*.
- ◆ **La loi naturelle accessible à tous.** Dieu a exprimé dans la loi naturelle sa volonté sur le couple humain et sa sexualité. Tous ont la possibilité de connaître cette loi. (3, 4, 13)
- ◆ **Union et procréation.** Elles sont inséparables et qualifient la nature de l'acte sexuel. (5,7) Elles constituent la clé du jugement éthique sur les relations

¹⁴ CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI. *Déclaration sur certaines questions d'éthique sexuelle (Persona humana)*, publiée dans l'*Osservatore Romano* du 16 janvier 1976 extraite de la *Documentation catholique*, n° 1691, 1^{er} février 1976, p. 108-114.

¹⁵ *Ibid.*, 6.

préconjugales, l'homosexualité et la masturbation. En déterminant ce qui relève de l'ordre de la nature et de l'ordre du mariage, nous avons une réponse claire à toutes les situations. (5 à 7) La réponse s'impose en effet d'elle-même. Ce qui s'éloigne de la matérialité de ces principes est intrinsèquement mauvais, pouvant souvent être qualifié de péché grave. (10)

- ◆ **Une obéissance universelle.** Rien ne peut changer la nature de la loi divine. (3) Cette loi commande une obéissance sans faille. (3,4) Aucune circonstance ne saurait en changer la nature et autoriser un agir contraire. (5, 8, 9)
- ◆ **Péché et miséricorde.** Le péché grave est possible. (10) Un acte intrinsèquement mauvais le demeure toujours. Aussi, la personne qui désobéit à la loi doit se reconnaître pécheresse. Elle peut cependant avoir recours à la miséricorde de Dieu. (10)
- ◆ **Les pasteurs doivent user de bonté et de fermeté.** Mais ce faisant, ils ne doivent jamais amoindrir les exigences de la loi de Dieu et ne jamais réduire la responsabilité des personnes. (10)
- ◆ **L'Église, seule gardienne et interprète autorisée de la loi naturelle.** Pour ce faire, elle a le support de l'Esprit. Elle a le mandat de garder fidèlement la loi de Dieu, d'interpréter la loi naturelle, et de l'enseigner. Elle est la seule à pouvoir le faire. (4, 5)
- ◆ **Un appel à tous.** L'Église exhorte les pasteurs, (10) les évêques, les parents, les éducateurs, les artistes, les écrivains (13) à accueillir cette doctrine de l'Église, à la transmettre et à la faire comprendre. Elle a besoin de tous, car elle est bien consciente que sa doctrine ne rencontre pas les valeurs véhiculées par

un grand nombre. (10) Il faut se rappeler qu'il règne, selon elle, une grande « confusion des esprits » et un « relâchement des moeurs » (2).

- ◆ **Sens de la chasteté et de la grâce de Jésus-Christ.** Comme pour le sens de la communion dans le couple à l'intérieur d'*Humanae vitae*, nous sommes ici en droit de nous demander ce qu'il advient du sens de la chasteté et de la grâce de Jésus-Christ.

La déclaration « entend attirer l'attention des fidèles sur certaines erreurs et actions dont ils doivent se garder. Mais la vertu de chasteté ne se borne pas à éviter les fautes indiquées; elle a aussi des exigences positives et plus hautes » (11). Après avoir dit cela, la déclaration s'affaire à décrire cette chasteté ainsi que ses exigences positives. On pourrait résumer en disant : il faut observer la loi, éviter toute forme de débauche et cela non seulement de l'extérieur mais aussi de l'intérieur du coeur. Finalement, il nous faut conclure qu'on ne sort jamais du cadre de l'observance de la loi, qu'on le fasse de mauvais ou de bon coeur. La déclaration ne montre pas le sens positif de la chasteté quand, pour décrire celle-ci, elle ne cite que des passages de l'Évangile et particulièrement des passages des épîtres de Paul, dans lesquels on ne retrouve qu'une condamnation du péché, sous toutes les formes, si l'on veut entrer dans le Royaume.

Pour ce qui est de la grâce de Jésus-Christ, le portrait n'est guère plus positif. La grâce libère de l'esclavage du péché, de l'esclavage dans lequel nous entraîne notre « corps de mort » (12). Le péché doit sortir de notre corps par la grâce de Jésus-Christ. La vie chrétienne, toujours marquée par la concupiscence, accomplira cette libération par le renoncement à soi-même, par le portement de sa croix, par la discipline. Ainsi, nous approchant de Dieu, et de « l'Immaculée Mère de Dieu », nous

connaîtrons et vivrons la vertu de chasteté, « de sa beauté et de sa force de rayonnement » (12). En fait, de la chasteté, la déclaration ne nous montre que son opposé, c'est-à-dire la débauche sous toutes ses formes. C'est pour le moins un regard réducteur de la signification de la chasteté.

3.3.1.2 Présence de la forclusion

Nous sommes devant le même système de pensée et la même vision de la sexualité qu'à l'intérieur d'*Humanae vitae*. L'Église a une interprétation de la loi naturelle qui mesure et encadre de façon stricte, dans leur matérialité, leurs intentions, leurs circonstances et leurs fins, tous et chacun des actes sexuels surtout ceux liés à la génitalité. Ceux-ci sont vus comme une source facile de débauche, comme un laisser-aller des instincts, comme une route aux nombreuses bifurcations risquant de mener à l'égoïsme, au repliement sur soi et à la coupure d'avec Dieu.

La seule issue est l'observance stricte du processus naturel de la loi inscrite dans la nature humaine et dans la nature du mariage. Tout ce qui s'éloigne de cet ordre des choses est désordre grave.

Par sa raison, tout homme devrait être capable de comprendre ces principes et ces normes. Si, pour une quelconque cause, l'homme est empêché de découvrir cette vérité, qu'il se fie à l'Église qui a le mandat et l'autorité pour interpréter et annoncer la Révélation, la loi divine et la loi naturelle.

Résumons les manifestations de cette forclusion à l'aide de notre grille d'analyse.

Tableau 3.1

**Application de la grille d'analyse de la forclusion
à *Persona humana*¹⁶**

-1- ATTRIBUTION UNIVERSELLE	-2- REPRÉSENTATION INTOLÉRABLE
<ul style="list-style-type: none"> * Il y a des lois immuables accessibles à la raison. Elles représentent un ordre objectif des choses. * Elles doivent être observées en toutes circonstances. * Le respect de l'ordre essentiel de la nature conduit au bonheur. Le contraire conduit à la dépravation et au malheur. * Tous doivent s'employer à faire vivre ces principes et ces normes. 	<ul style="list-style-type: none"> * Il y a une croissance de la corruption des mœurs. * Tous les actes qui s'éloignent de l'ordre de la nature sont intrinsèquement mauvais. Ils sont gravement mauvais.
<p align="center">Sous l'angle de la forclusion, les éléments impliquent un refus de la « différence », de l'Un-père, de l'autre singulier et déclenche un processus simplificateur.</p>	<p align="center">Sous l'angle de la forclusion, l'intolérable s'identifie assez bien ici encore au vécu sexuel libre qui est empreint de fragilité et d'ambiguïté.</p>

¹⁶ Pour alléger la présentation sous forme de synthèse de ce tableau, nous ne ferons pas une référence explicite aux numéros du document étudié. Nous adoptons un style libre pour faire référence aux idées et aux passages du document.

<p style="text-align: center;">-3- UNE DÉFENSE, MISE ENTRE PARENTHÈSES, REJET HORS, NON-VENUE</p>	<p style="text-align: center;">-4- RÉDUCTION DE LA RÉALITÉ, DE LA SOUFFRANCE</p>
<p>* Il n'y a qu'une seule façon de comprendre la sexualité. Tout est vu et jugé en fonction de la fécondité possible de l'acte sexuel.</p>	<p>* La souffrance des personnes face à la sexualité n'est pas prise en cause.</p> <p>Toute cette dimension du vécu de la sexualité est réduite, dans la Déclaration, à n'être finalement que le signe de la dépravation.</p> <p>* Les relations hors mariage sont vues, dans la Déclaration, comme manquant gravement de tout amour véritable, de toute stabilité, de toute ouverture à la vie.</p> <p>Le mariage n'est ici présenté que sous le seul angle d'un cadre de normes. Il est, de ce fait, difficile de bien percevoir dans la Déclaration toute la richesse du mariage. Le mariage est finalement réduit à n'exercer qu'un rôle de garde-fou.</p>
<p>Sous l'angle de la forclusion, une partie importante de l'anthropologie sexuelle humaine est mise en veilleuse. Les relations préconjugales ne sont pas reconnues comme pouvant être porteuses de communion dans le couple.</p>	<p>Sous l'angle de la forclusion, c'est le singulier qui perd sa valeur au profit des principes universels. La personne qui n'entre pas dans les normes est réduite à n'être qu'un objet de dépravation. La signification est dans la relation. Un trou est creusé dans le signifiant. De ne pouvoir entrer en relation avec tout ce qu'il est et avec l'autre, le souffrant est conduit à sa propre perte.</p> <p>À cause de la perte de la différence entre l'ensemble et sa limite, c'est tout l'enchaînement signifiant qui se défait.</p>

<p align="center">-5- AUGMENTATION DE LA SOUFFRANCE</p>	<p align="center">-6- FINALITÉ NON ATTEINTE</p>
<p>* La Déclaration ne présente aux personnes que deux choix bien tranchés : ou être des pécheurs ou être des saints. Il n'y a pas de milieu. Pour être plus juste, oui, la Déclaration présente un certain milieu : celui de l'ascèse, de la souffrance.</p> <p>* N'ayant pas de secours accrus pour bien gérer et vivre la sexualité, pour bien découvrir et vivre toute sa richesse, enfermées dans le permis et le défendu, confrontées au fait de poser des actes intrinsèquement mauvais et de commettre des péchés mortels, les personnes ne peuvent que sentir davantage leurs souffrances et leurs limites.</p>	<p>* La déclaration se donne plusieurs buts : 1- éclairer les consciences; 2- aider les personnes à bien vivre leur sexualité; 3- aider à trouver dans celle-ci un terrain d'épanouissement humain; 4- aider à découvrir le sens de l'amour et de la chasteté; 5- aider les couples à progresser dans la connaissance et l'amour de Dieu.</p> <p>Malgré la noblesse de ces buts, il nous faut reconnaître que l'orientation du discours de la Déclaration et le sens donné à la sexualité, au mariage, à la chasteté et à la grâce ne permettent guère de conduire plus loin qu'à l'observance de la loi divine.</p> <p>De plus, sur la base de cet enseignement, à moins d'oublier le tragique de son existence, on ne peut guère espérer vivre l'harmonie, la plénitude de sens, vivre la communion avec l'autre et avec Dieu.</p> <p>La Déclaration a à peine montré où aller. Alors, comment en connaissons-nous le chemin?</p>
<p>Sous l'angle de la forclusion, la souffrance ne pouvant être entendue n'a d'autres chemins pour se faire entendre que de s'accroître. Le souffrant, déjà porteur d'angoisse, se voit ajouter un poids de condamnation. Ayant perdu la signification et la valeur de sa situation souffrante, il se perd, il se disperse.</p>	<p>Sous l'angle de la forclusion, la défense contre l'intolérable est inefficace. Ce qui est visé n'est pas atteint. C'est tout le processus qui est forclus. Une réalité ayant été empêchée de venir interagir avec d'autres, c'est tout le mécanisme qui est empêché d'atteindre son but. Au lieu d'aider à vivre la bonne nouvelle du bien, l'enseignement tient le cap sur l'obsession du mal.</p>

<p style="text-align: center;">-7- RECONSTRUCTION, MASSIFICATION, DISPERSION</p>	<p style="text-align: center;">-8- RETOUR DE L'EXTÉRIEUR, QUESTIONNEMENT</p>
<p>* L'Église est présentée comme un roc inébranlable, exempte de toute possibilité d'erreur, comme « colonne et support de la vérité » (4). Instituée par le Christ, elle jouit de l'assistance de l'Esprit Saint.</p> <p>* L'Église demeure la seule bonne interprète de la volonté de Dieu, de l'ordre de la nature et de l'ordre de l'amour.</p> <p>* Son système de pensée sur la nature est le seul valable. Rien ne saurait s'en écarter.</p> <p>* Elle a la certitude de correspondre avec « l'ordre divin de la création » et avec « l'Esprit du Christ » et donc aussi avec « la dignité humaine » (13).</p>	<p>* La déclaration prévoit que sa doctrine puisse être interprétée comme le fait de « tabous » (13). Elle s'en défend.</p> <p>* Elle enjoint tout le monde de « mettre en garde les fidèles contre les opinions erronées ».</p> <p>* Elle prévoit que tous ne partagent pas le même regard sur la sexualité.</p> <p>* Comme pour <i>Humanae vitae</i>, elle compte sur toutes les personnes ayant une forme d'autorité ou d'influence pour s'efforcer d'agir dans le même sens. Même si sa doctrine est censée être raisonnable et la « loi divine » être « accessible à notre connaissance » (3), l'Église prévoit que tout n'ira pas tout seul. C'est pourquoi elle fait appel aux gens influents.</p> <p>* Il est à prévoir que les mêmes questions et problèmes qui ont amené le Magistère à intervenir referont bientôt surface.</p>
<p>Sous l'angle de la forclusion, le moi cherche à rebâtir une réalité tolérable à laquelle il ne se heurtera pas. Ici, c'est le Magistère qui durcit sa doctrine. La colonne et support de la vérité devient une masse inébranlable. Le Magistère se crée un monde objectif où la loi est substituée à la réalité concrète.</p>	<p>Sous l'angle de la forclusion, le Un-père ne cesse d'interpeler. Ce qui a été forclos revient de l'extérieur. Ici, les réactions n'ont cessé de s'exprimer. Les couples contestent la vision du Magistère et se construisent à l'extérieur, ailleurs, d'une façon différente et hétérogène à ce que le Magistère attendait d'eux.</p>

Nous pouvons donc conclure que nous sommes ici encore face au même mécanisme de la forclusion qu'en *Humanae vitae*. Nous sommes en présence de la même façon de penser les problèmes et de la même façon de les résoudre avec les mêmes principes. L'expérience concrète des personnes, leur souffrance, leur vulnérabilité, leur cheminement obtiennent le même statut qu'en *Humanae vitae*.

3.3.2 Les tâches de la famille chrétienne dans le monde d'aujourd'hui (*Familiaris consortio*)¹⁷

L'exhortation apostolique *Familiaris consortio*, élaborée par Jean-Paul II à la suite du synode de 1980 sur la famille, est le premier document dans lequel il traite de façon extensive de la question de la sexualité, du couple et de la procréation. Treize ans après *Humanae vitae* de Paul VI, il en reprend de façon quasi servile l'esprit et la lettre. Dans la troisième partie, section II - le service de la vie, partie 1) la transmission de la vie, les numéros 28 à 35, nous retrouvons le résumé, la copie conforme d'*Humanae vitae*.

3.3.2.1 Références explicites à *Humanae vitae*

Dans ces huit numéros (28 à 35), nous retrouvons douze citations ou références explicites à *Humanae vitae*. Bien plus, cinq de ces huit numéros (29, 32, 33, 34, 35) contiennent toutes les dites citations ou références¹⁸. Nous retrouvons aussi quatre autres endroits (25, 50, 51, 58) où *Familiaris consortio* cite *Humanae vitae*¹⁹. Il est à noter que le numéro 9 d'*Humanae vitae* est cité trois fois, le numéro 12, deux fois et le numéro 25, quatre fois.

Il y a dans *Familiaris consortio* beaucoup plus que des citations d'*Humanae vitae* ou la référence explicite à plusieurs de ses numéros. À plusieurs endroits, on prend à l'évidence appui sur *Humanae vitae* sans pour autant mentionner de numéros précis.

¹⁷ JEAN-PAUL II. *Les tâches de la famille chrétienne dans le monde d'aujourd'hui (Familiaris consortio)*, Coll. « L'Église aux quatre vents », Montréal, Fides, 1981, 186 p.

¹⁸ On trouvera en annexe le tableau de ces cinq derniers numéros avec un résumé de l'utilisation qui y est faite d'*Humanae vitae*.

¹⁹ Voir le tableau en annexe.

Toujours dans la même partie, numéros 28 à 35, ce type de référence est présent dans les numéros 29, 31 et 34.

3.3.2.2 L'argumentation et la doctrine d'*Humanae vitae*

Il y a encore plus. Sans référence explicite à *Humanae vitae*, *Familiaris consortio* reprend les mêmes argumentations et les mêmes doctrines dans une tournure de phrase et un vocabulaire étonnamment semblables à ce que nous retrouvons dans *Humanae vitae*. Voici quelques exemples.

* Au numéro 30, *Familiaris consortio* fait état de la situation actuelle qui rend difficile la compréhension de sa doctrine. On fait état du « progrès scientifique » qui amène « l'angoisse » face à « l'avenir ». On parle de préoccupation matérielle, d'un esprit contraire à la vie. Mais l'Église croit à la vie comme don de Dieu. Elle veut « promouvoir la vie humaine par tous les moyens » et « la défendre contre toute menace ». « C'est pourquoi l'Église condamne comme une grave offense à la dignité humaine et à la justice toutes les activités des gouvernements ou des autorités publiques qui essaient de limiter en quelque manière la liberté des conjoints dans leurs décisions concernant les enfants ». Donc, toute action favorable à la contraception ou à l'avortement est « à condamner absolument et à rejeter avec force ». L'aide économique accordée aux peuples conditionnellement à une politique de « contraception », de « stérilisation » ou d'« avortement » est à rejeter. On peut dans ce numéro reconnaître des idées tirées d'*Humanae vitae* aux numéros 2, 17, 18, 23.

* Au numéro 31, on parle « des problèmes multiples et complexes qui, dans beaucoup de pays, pèsent aujourd'hui sur les époux dans leur tâche de transmettre la vie de façon responsable. Elle (l'Église) reconnaît également le grave problème de

l'accroissement démographique ». On peut reconnaître une pensée exprimée dans *Humanae vitae* aux numéros 1, 17, 23.

* Au numéro 33, on parle de « l'Église, éducatrice et mère pour les conjoints en difficulté ». Au numéro 19 d'*Humanae vitae*, on avait comme titre : « L'Église *Mater et Magistra* ». On y développe le même contenu.

* Aux numéros 37, 38 et 40, on parle de « l'éducation sexuelle » exercée par les parents, de « l'éducation à la chasteté », de la « participation à l'activité créatrice de Dieu », du « sacrement de mariage », de la mission confiée aux parents chrétiens. On reconnaît là des éléments d'*Humanae vitae* dans les numéros 21, 22, 25.

* Au numéro 31, on fait appel aux théologiens et théologiennes pour bien faire comprendre l'enseignement de l'Église. Même préoccupation que le numéro 28 d'*Humanae vitae*.

* Au numéro 32, on rejette l'idée que la sincérité ou la seule appréciation des motifs puissent déterminer la moralité. La moralité doit être déterminée par « des critères objectifs, tirés de la nature même de la personne et de ses actes ». C'est le même esprit que dans le numéro 14 d'*Humanae vitae*.

* Au numéro 33, on affirme que « l'Église n'est ni l'auteur ni l'arbitre d'une telle norme ». « L'Église interprète la norme et la propose à tous les hommes de bonne volonté ». On y reconnaît dans *Humanae vitae* les numéros 4, 18, 19, 31.

On pourrait poursuivre ainsi encore longtemps. L'influence du texte de Paul VI apparaît ici encore avec toute sa force. Cette influence dure encore aujourd'hui dans la manière de proposer l'idéal éthique évangélique adoptée par le Magistère romain.

3.3.2.3 Utilisation identique de *Gaudium et spes*²⁰

Une autre ressemblance est à noter avec *Humanae vitae* : *Familiaris consortio* utilise la constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps *Gaudium et spes* de la même manière qu'*Humanae vitae*.

Une lecture attentive de toutes les notes de l'un et l'autre document fait voir que toutes les références à *Gaudium et spes* dans *Humanae vitae* sont aussi faites dans *Familiaris consortio*. Un autre fait ressort de la lecture de ces notes : la répétition de ces mêmes références. Cela est particulièrement frappant dans *Familiaris consortio*²¹.

Humanae vitae et *Familiaris consortio* utilisent de la même façon et abondamment cette même source qu'est *Gaudium et spes* dans le but d'appuyer la doctrine qu'ils développent concernant le couple et la procréation. Entre l'un et l'autre document, il y a un même esprit, une continuité.

Nous ne ferons pas ici une analyse exhaustive du contenu des textes puisés dans *Gaudium et spes* ni de leurs liens avec la doctrine de l'Église concernant la procréation. Il y a cependant quelques éléments et questions à soulever.

D'une façon particulière, *Humanae vitae* et *Familiaris consortio* s'appuient sur *Gaudium et spes* pour donner autorité à la doctrine mise de l'avant sur la conception du mariage, du couple, de la sexualité et de la procréation. Ils s'y appuient pour inciter toutes les instances d'influence à se conformer à ces normes et à promouvoir cette doctrine.

²⁰ CONCILE VATICAN II, *L'Église dans le monde de ce temps (Gaudium et spes)*, 7 décembre 1965, extrait de *Vatican II Les seize documents conciliaires*, texte intégral, Montréal/Paris, Fides, 1966, p. 169-272.

²¹ Voir le tableau en annexe.

Gaudium et spes peut-il servir en ce sens? Il faut se rappeler le contexte dans lequel les pères du Concile ont élaboré ces textes. Les questions concrètes de la régulation des naissances avaient été retirées du champ des discussions.

En ce qui concerne la régulation des naissances, il n'est pas permis aux enfants de l'Église, fidèles à ces principes, d'emprunter des voies que le Magistère, dans l'explication de la loi divine désapprouve²².

Il nous faut aussi lire la note 14 de ce même numéro de G. S.

Par ordre du Souverain Pontife, certaines questions qui supposent d'autres recherches plus approfondies ont été confiées à une Commission pour les problèmes de la population, de la famille et de la natalité pour que, son rôle achevé, le Pape puisse se prononcer. L'enseignement du Magistère demeurant ainsi ce qu'il est, le Concile n'entend pas proposer immédiatement de solutions concrètes²³.

C'est donc dire qu'il pourrait y avoir d'autres solutions concrètes que celles habituellement proposées. C'est dire que les pères du Concile auraient pu donner leur assentiment à de nouvelles solutions si la porte avait été ouverte aux discussions.

De fait, la Commission a proposé d'autres solutions. Celles-ci ont cependant été rejetées par Paul VI dans *Humanae vitae* (5 et 6). Cela questionne donc l'utilisation du Concile et en particulier de *Gaudium et spes* pour appuyer les orientations concrètes apportées par *Humanae vitae* et par tous les documents qui s'y réfèrent. Cela est d'autant plus vrai pour un document comme *Familiaris consortio* qui en est une reprise à son compte, et de façon univoque, par Jean-Paul II²⁴.

²² CONCILE VATICAN II, *L'Église dans le monde* [...] 51.3.

²³ *Ibid.*, 51.3, note 14.

²⁴ Notons en passant que l'instruction de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi *Le respect de la vie humaine naissante et la dignité de la procréation* (1987) utilise dans le même sens ces textes de *Gaudium et spes* : no 48, une fois (note 36); no 50, cinq fois (notes 12, 21, 33, 46, 58); no 51, trois fois (notes 22, 23, 45).

3.3.2.4 *Familiaris consortio*, copie conforme d'*Humanae vitae*²⁵

Humanae vitae apparaît bien comme une matrice dont Jean-Paul II s'est servi dès sa première publication d'un document officiel sur la famille, la sexualité et la procréation²⁶. Il en sera de même dans ses autres écrits. Déjà nous avons pu constater une influence semblable dans les documents de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi.

Humanae vitae apparaît vraiment comme un document clé qui synthétise la doctrine de l'Église en cette matière et qui moule la pensée du Magistère dans ses interventions ultérieures. De toute évidence, cela est manifeste ou s'impose dans *Familiaris consortio*.

Finalement, il nous faut conclure que, puisque nous avons mis en lumière un phénomène de forclusion dans *Humanae vitae*, cette même forclusion existe dans *Familiaris consortio*. Nous pourrions même dire qu'elle est renforcée du fait de l'insistance de Jean-Paul II sur la loi irrévocable telle qu'exprimée par son prédécesseur. Les conséquences ne peuvent qu'en être aussi multipliées et intensifiées.

²⁵ Jean-Paul II présente lui-même les choses ainsi.
JEAN-PAUL II. « Le 20^e anniversaire d'"*Humanae vitae*". Allocution au II^e Congrès international de théologie morale », (12 novembre 1988), *Documentation catholique*, n° 1976, janvier 1989, no 2.

²⁶ Déjà, notons-le, dès 1960, Karol Wojtyła énonçait les principes repris par Paul VI en 1968.
K. WOJTYŁA. *Amour et responsabilité : étude de morale sexuelle*, tr. par Thérèse Sas et Marie-Andrée Bouchard-Kalinowska (2^e éd. Polonaise, 1962), Paris, Éditions du dialogue, 1978, 285 p.

3.3.3 Le respect de la vie humaine et la dignité de la procréation (*Donum vitae*)²⁷

L'Instruction *Donum vitae* propose des principes et des règles éthiques destinés à tracer le bien à faire et le mal à éviter dans les technologies entourant la conception et la mise au monde d'un enfant. Même si les problématiques issues des plus récents développements techno-scientifiques sont nouvelles²⁸, les fondements anthropologiques et les critères éthiques proposés par la Congrégation pour la Doctrine de la Foi s'inscrivent dans la foulée des enseignements éthiques développés par *Humanae vitae*. On y retrouve la même inspiration et une manière semblable de prêter flanc au processus de forclusion.

3.3.3.1 Les indices du phénomène forclusif

L'Instruction offre un ensemble de critères et de principes qui se traduisent par quelques absolus normatifs universels. Ceux-ci se ramènent au caractère sacré de la vie humaine créée par Dieu, dès la conception²⁹, et au lien indissoluble entre fécondité et sexualité. L'intolérable, cette fois, n'est pas qu'on revendique une maîtrise absolue sur la non-venue d'un enfant, mais sur sa venue désirée et obtenue, à l'encontre du fonctionnement habituel de la nature, par des technologies qui interfèrent directement dans le processus de mise en route d'une nouvelle vie humaine.

²⁷ CONGREGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI. *Instruction sur le respect de la vie humaine naissante et la dignité de la procréation (Donum vitae)*, Coll. « Vie chrétienne », 33, Montréal, Les Éditions Paulines, 1987, 62 p.

²⁸ Le premier bébé-éprouvette naît en 1978.

²⁹ PLOURDE, Simone. « Incontournable en éthique biomédicale : le concept de personne. Quelques rappels », *Le Supplément, Revue d'éthique et de théologie morale*, n° 195, décembre 1995, p. 29-58.

En conséquence, si l'incapacité d'avoir un enfant en raison de stérilité ou d'infertilité afflige un couple, leur souffrance autant que leur désir généreux de donner la vie sont mis entre parenthèses. La volonté de fécondité n'est plus considérée comme importante. Le processus forclusif contribue, dès lors, par la rigueur des prescriptions éthiques (pas de *fivete*, c'est-à-dire fécondation *in vitro* et transfert d'embryon, même homologue, c'est-à-dire à l'intérieur du couple), à la détresse du couple qui a pourtant une solution à sa portée mais ne peut y recourir, au nom d'une vision très stricte du vécu sexuel fécond.

Ardente promotrice du respect de la vie humaine et de la fécondité, l'Église romaine prend ici une distance prudente de cet idéal : elle n'autorise pas à mettre au monde un être humain, si grand et digne soit-il, par des procédés qui ne respectent pas le lien de continuité immédiate entre l'activité sexuelle et le pouvoir de transmettre la vie. En bout de ligne, le fait d'être fécond est comme dévalorisé, et on pourrait même laisser entendre que les enfants nés grâce à ces procédés n'ont pas la même qualité que ceux nés par le processus dit naturel...

Enfin, une telle option restreint tellement le rôle que la médecine techno-scientifique peut jouer pour corriger des anomalies dues à la nature que les principes énoncés s'en trouvent discrédités. La position de l'Église sur les N.T.R. n'a pas eu une réelle influence sur la manière de penser les procréations médicalement assistées. Ici encore, « le mieux est l'ennemi du bien », comme le dit le vieil adage éthique.

3.3.3.2 Une copie miroir d'*Humanae vitae*

Familiaris consortio et *Humanae vitae*, c'est du pareil au même. C'est pratiquement une réimpression à peine modifiée et amplifiée. Cette fois-ci, entre *Donum vitae* et *Humanae vitae*, la parenté des discours se traduit par un même recours au lien indissociable entre union et procréation, mais par une approche inversée. Dans *Humanae vitae*, le forclos se situe du côté de l'arbitraire humain s'exerçant pour ne pas être parent en contrôlant la nature. Dans *Donum vitae*, le forclos est aussi du côté de l'arbitraire humain, mais cette fois-ci pour réussir à être parent malgré les anomalies de la nature, par des interventions jugées comme allant à l'encontre des « très saintes lois de Dieu : ces lois inviolables et immuables doivent être reconnues et observées » (Intr. 4). Comme dans un miroir, la même réalité est reflétée, mais de façon inverse. *Humanae vitae* dit en somme : pas d'activité sexuelle qui fasse obstacle à la fécondité. *Donum vitae* dit : pas de fécondité qui ne soit issue d'un acte sexuel.

La fécondation *in vitro* est vue comme manifestant trop fréquemment le fait que « la vie et la mort sont *soumises aux décisions de l'homme*³⁰, qui en vient ainsi à se constituer donateur de vie et de mort sur commande » (II). La *fivete* conduit à une « *domination de l'homme*³¹ sur la vie et la mort de ses semblables, qui peut conduire à un eugénisme radical » (II).

Même la fécondation artificielle homologue est jugée répréhensible car elle « opère objectivement une séparation analogue entre les biens et les significations du mariage » (II, 4a). On juge alors que l'enfant ne serait plus le fruit de l'amour et du don

³⁰ Nous soulignons.

³¹ Nous soulignons.

de vie de ses parents. Ce qui est sous-entendu, c'est que le pouvoir de la technologie vient comme concurrencer celui de Dieu. Il vaut mieux s'en remettre à l'arbitraire de la nature qu'à l'arbitraire des humains. L'Instruction s'en prend donc à l'arbitraire des parents qui veulent à tout prix un enfant. Pourtant, un enfant né grâce à la technologie peut être davantage le fruit d'un amour conjugal que l'enfant plus ou moins désiré et conçu « naturellement ». Si tel est le jugement porté sur la fécondation artificielle homologue, que penser de la fécondation artificielle hétérologue, c'est-à-dire avec donneur étranger au couple? Le jugement ne peut qu'être plus sévère.

Pour l'Instruction, « la globalité de la vie conjugale », « la stérilité, cause de souffrance », « l'intention bonne » ne suffisent pas à donner « une appréciation morale positive sur la fécondation *in vitro* entre époux » (II, 5). Tout cela remet la vie « au pouvoir des médecins et des biologistes, et instaure une domination de la technique sur l'origine et la destinée de la personne humaine. Une telle relation de domination est de soi contraire à la dignité et à l'égalité qui doivent être communes aux parents et aux enfants » (II, 5).

L'intervention de la *fivete* serait donc le fruit d'un esprit de domination autant de la part de la technique que des parents. Le procédé de la *fivete* est jugé en lui-même illicite et opposé à la dignité de la procréation et de l'union conjugale (II, 5) quels que soient les buts et les circonstances. Les gestes médicaux qui interfèrent dans le processus de fécondation sont jugés non éthiques : « dans ce cas, l'acte médical n'est pas, comme il le devrait, au service de l'union conjugale, mais il s'en attribue la fonction procréatrice et ainsi contredit la dignité et les droits inaliénables des époux et de l'enfant à naître » (II, 7).

L'Instruction opère donc une simplification et une réduction en jugeant que l'intervention médicale, quand elle intervient dans l'acte conjugal, ne peut pas être au service de la vie et de l'amour³².

3.3.3.3 Les éléments du processus de forclusion à l'intérieur de *Donum vitae*

Notre lecture de *Donum vitae* permet de retracer encore une fois ce que nous avons identifié comme les éléments d'un processus de forclusion.

- ◆ **1- Une attribution universelle.** Toute naissance doit procéder toujours d'une rencontre hétérosexuelle porteuse, en sa nature même, d'une potentialité de vie, à l'intérieur d'un couple stable et marié. Aucun autre scénario de conception et de mise au monde d'un enfant n'est acceptable.
- ◆ **2- Une représentation intolérable.** L'action de la technique biologique est vue comme l'expression d'un esprit de domination et de libre arbitre sur la vie et la mort. Les parents qui ont recours à des moyens artificiels de procréation sont vus comme habités par le même esprit de domination sur la vie et sur l'enfant lui-même. Les parents manifestent ainsi une attitude de propriétaires sur leur enfant.
- ◆ **3- Une défense, une mise entre parenthèses, un rejet au dehors, une non-venue.** La situation concrète des parents, leurs souffrances, leur volonté de donner la vie dans l'amour, tout cela n'est pas pris en compte et ne saurait faire infléchir le jugement.
- ◆ **4- Une réduction de la réalité et de la souffrance.** Triple réduction :
 - un enfant né par *FIVETE* est pensé comme objet nécessairement manipulé;
 - la fécondité humaine est enfermée dans le sexuel;
 - toute intention de fécondité faisant appel à la technique est l'expression du caprice et de la fantaisie, de l'arbitraire, et n'est pas une souffrance à guérir.
- ◆ **5- Une augmentation de la souffrance.** À la stérilité et à l'affliction du couple infécond s'ajoutent les souffrances associées à des interdits culpabilisants et sans nuance.

³² W. J. DANIEL. « Towards a Theology of Procreation : An Examination of the Vatican Instruction "Donum Vitae" », *Pacifica*, vol. 3, n° 1, 1990, p. 61-86.
 SCHÜLLER, Bruno. « Paraenesis and Moral Argument in "Donum Vitae" », *Gift of Life, Catholic Scholars Respond to the Vatican Instruction*, Washington, D.C., Georgetown University Press, 1990, p. 81-98.

- ◆ **6- Une finalité non atteinte.** Le respect de la vie humaine à faire naître n'est pas entretenu par une option qui enlève aux humains libres de procréer l'autonomie les caractérisant et qui est l'expression de leur dignité.
- ◆ **7- Une reconstruction, une massification, une dispersion.** L'autorité du discours est réaffirmée avec force. Les arguments sont plus affirmés que démontrés.
- ◆ **8- Un retour de l'extérieur, un questionnement.** L'intransigeance produit ici encore une réactivation de la remise en cause des absolus éthiques et de la mainmise du Magistère romain, à partir de la loi naturelle, sur les libertés et les consciences.

On se rend bien compte, à l'analyse, que nous sommes ici dans le même cadre de pensée que dans les documents précédemment analysés. Les interdits s'appuient sur une forme de caricature à double volet : caricature d'un univers techno-scientifique soupçonné d'être toujours l'instrument d'une manipulation odieuse; caricature d'une rationalité éthique qui s'appuie sur la règle du tout ou rien, et avale, au nom d'une éthique pour la liberté la plus haute, la liberté élémentaire de donner à son amour le sens et la fécondité qu'on veut. Nous sommes en présence des mêmes arguments. Il n'y a toujours qu'un chemin possible et toujours le même. Tout peut évoluer autour, les couples peuvent se débattre dans leur dure réalité, rien ne change la façon de penser et d'enseigner.

Dans les questions touchées par l'Instruction, nous rencontrons encore de façon plus vive toutes ces réalités constituées par la fragilité humaine, la vulnérabilité, l'incertitude des vérités difficiles à découvrir, le laborieux travail de la conscience, etc. Mais, pour le Magistère, il y a peu de place à l'incertitude et à la souffrance : les principes sont lumineux, le chemin est tracé, il n'y a aucune circonstance pouvant changer l'application de la doctrine. Les hommes et les femmes naviguent dans le tâtonnement et la pénombre. Le Magistère, de son côté, est fort de sa doctrine pour

laquelle il a l'assistance de l'Esprit. Cette doctrine en appelle à la fidélité de tous.
Nous sommes dans deux mondes qui ne semblent pas se rejoindre.

Nous pouvons conclure que nous sommes encore en présence d'un phénomène
de forclusion de l'expérience concrète de la souffrance des gens et de leur vécu.

3.3.4 La splendeur de la vérité (*Veritatis splendor*)³³

Nous abordons maintenant l'analyse de *Veritatis splendor* pour y vérifier la présence de la forclusion. Certes, cette perspective ne s'applique pas telle quelle à tous les éléments, notamment en sa première partie qui est une sorte de méditation sur l'épisode du jeune homme riche. De l'Encyclique, nous voulons simplement vérifier si la forclusion y a une place importante.

En ce même sens, nous pourrions dégager comment *Veritatis splendor* entre dans la foulée d'*Humanae vitae*, déjà considérée comme matrice sur ce thème. Le texte de Jean-Paul II, comme celui de Paul VI, traite à proprement parler du sens de la liberté humaine, source d'ambiguïté, de fragilité, de souffrance. Il aborde ces thèmes, cette fois, non plus au seul plan de l'anthropologie et de l'éthique sexuelle, mais plus radicalement à celui des principes qui doivent inspirer et encadrer toute démarche de réflexion et de discernement éthique digne des chrétiens. On y retrouve donc, dans un développement plus structuré philosophiquement, le même passage de l'idéal à la souffrance, jusqu'au martyre³⁴.

La publication de *Veritatis splendor* est un peu la démonstration de l'échec d'*Humanae vitae*. Malgré la volonté de Paul VI d'apporter une « réflexion nouvelle et approfondie sur les principes de la doctrine morale du mariage³⁵ » et d'apporter une réponse ferme et autorisée sur les problèmes moraux en cause³⁶, les discussions se

³³ JEAN-PAUL II. *La splendeur de la vérité (Veritatis splendor)*, Coll. « L'Église aux quatre vents », [Montréal], Fides, 1993, 190 p.

³⁴ À noter que l'Encyclique paraît 25 ans après *Humanae vitae* et est datée du 6 août, 15 ans jour pour jour après la mort de Paul VI.

³⁵ PAUL VI. *Humanae vitae*, 4.

³⁶ *Ibid.*, 6.

sont poursuivies tant du côté des chrétiens et chrétiennes que des théologiens et théologiennes qui remettaient en question les positions doctrinales du Magistère³⁷.

C'est dans ce contexte de contestations chroniques que Jean-Paul II semble vouloir sonner « *la fin de la récréation*³⁸ ». Ainsi, l'Encyclique entend contrer les conséquences néfastes des contestations de son enseignement moral. En ce domaine, elle représente une intervention majeure et sans précédent.

En fait, c'est la première fois que le Magistère de l'Église fait un exposé d'une certaine ampleur sur les éléments fondamentaux de cette doctrine, et qu'il présente les raisons du discernement pastoral qu'il est nécessaire d'avoir dans des situations pratiques et des conditions culturelles complexes et parfois critiques³⁹.

Une analyse de *Veritatis splendor* fait voir sa proche parenté avec *Humanae vitae*⁴⁰ autant dans des citations explicites, que dans l'esprit du texte lui-même, moulé sur celui d'*Humanae vitae*⁴¹. Cette analyse nous met donc sur la piste des éléments du processus de forclusion déjà identifiés dans *Humanae vitae*.

3.3.4.1 Désordre universel et loi naturelle universelle

Pour Jean-Paul II, tous les humains sont soumis au mensonge et au mal. L'opposition d'un très grand nombre aux normes enseignées par l'Église s'interprète

³⁷ C. COHEN. « Sex, Birth Control, and Human Life », *Philosophy & Sex*, ed. By R. Bake & F. Elliston, Buffalo, N. Y., Prometheus Books, 1975, p. 150-165.

³⁸ J. DESCLOS, *Resplendir* [...] p. 17-20.

³⁹ JEAN-PAUL II. *Veritatis splendor*, 115.

⁴⁰ En annexe, nous retrouvons les citations faites par *Veritatis splendor d'Humanae vitae* ou d'autres documents. Nous retrouvons aussi les références des autres documents aux mêmes citations d'*Humanae vitae* par *Veritatis splendor*.

⁴¹ J. DESCLOS, *op. cit.*, p. 171-177.

comme une déviance de « l'homme *dominé* par la concupiscence » (103), un refus de reconnaître « le Seigneur comme son Créateur » (102), une « tentative d'adapter la norme morale à ses capacités, à ses intérêts propres et qui va jusqu'au refus du concept même de norme » (105). L'inquiétude du pape vient donc des risques d'une liberté individuelle excessive.

C'est devant cette attitude largement répandue, mais inacceptable, qu'il faut réagir avec vigueur. Car toute l'humanité est ainsi menacée de perte.

Inacceptable est au contraire l'attitude de celui qui fait de sa faiblesse le critère de vérité sur le bien, sans même avoir besoin de recourir à Dieu et à sa miséricorde. Cette dernière attitude corrompt la moralité de toute la société, parce qu'elle enseigne le doute sur l'objectivité de la loi morale en général et le refus absolu des interdits moraux portant sur des actes humains déterminés, et elle finit par confondre tous les jugements de valeur⁴².

L'Encyclique rappelle donc « la doctrine traditionnelle de la loi naturelle, de l'universalité et de la validité permanente de ses préceptes » (4). Cette doctrine, refusée par plusieurs, vient discipliner « la requête moderne d'autonomie » (36) qui amène l'homme à vouloir établir lui-même les normes qui ne relèvent pas de lui. Cette mentalité d'autonomie le conduit « à nier que la loi morale naturelle ait Dieu pour auteur et que l'homme par sa raison, participe à la Loi éternelle qu'il ne lui appartient pas d'établir » (36). La loi naturelle, « l'expression humaine de la Loi éternelle de Dieu » (43), doit donc être à nouveau présentée aux croyants comme elle fut dans *Donum vitae* (Intr 3) et *Humanae vitae* (10). Citant Paul VI, il affirme :

“La loi morale naturelle exprime et prescrit les finalités, les droits et les devoirs qui se fondent sur la nature corporelle et spirituelle de la personne humaine. Ainsi ne peut-elle être conçue comme normativité simplement biologique, mais elle doit être définie comme l'ordre rationnel

⁴² JEAN-PAUL II. *Veritatis splendor*, 104.

selon lequel l'homme est appelé par le Créateur à diriger et à régler sa vie et ses actes, et, en particulier, à user et disposer de son propre corps⁴³.

Cette loi naturelle commande l'obéissance, « *la soumission de l'homme et de son agir à Dieu* » (28). « Ce sont les commandements de Dieu qui indiquent à l'homme le chemin de la vie et qui conduisent vers elle » (12). Elle exprime aussi « la dignité de la personne humaine » en établissant ses droits et ses devoirs. C'est pourquoi, selon l'Encyclique, « la loi naturelle est universelle dans ses prescriptions et son autorité s'étend à tous les hommes » (51). La loi naturelle n'est donc pas réservée à une catégorie de personnes ou à une culture donnée.

Enfin, cette loi naturelle est rationnelle et compréhensible par tous, de l'intérieur, par la raison. L'Encyclique, à la suite de Vatican II, entend donc « favoriser le dialogue avec la culture moderne, en mettant en lumière le caractère rationnel - et donc universellement intelligible et communicable - des normes appartenant au domaine de la loi naturelle⁴⁴. »

En affirmant avec « fermeté » le caractère « universel » et « immuable » des « normes morales », l'Église protège « la vraie liberté de l'homme ». En leur obéissant, l'homme réalise « son unité en tant que personne ». L'Église accomplit ainsi une tâche proprement catholique, universelle. (96)

L'application des principes et normes morales est immuable et ne saurait souffrir aucune exception. Si les préceptes positifs peuvent comporter des exceptions,

⁴³ *Ibid.*, 50.

⁴⁴ *Ibid.*, 36.

l'homme pouvant être « empêché d'accomplir certaines bonnes actions » (52), il n'en est pas ainsi des préceptes négatifs.

Les préceptes négatifs de la loi naturelle sont universellement valables : ils obligent tous et chacun, toujours et en toute circonstance. En effet, ils interdisent une action déterminée *semper et pro semper* sans exception⁴⁵.

« Les préceptes moraux négatifs » interdisent des « actes ou comportements concrets comme intrinsèquement mauvais ». C'est pourquoi ils ne laissent « aucun espace moralement acceptable » pour quelque « détermination contraire » (67). « *Par rapport aux normes morales qui interdisent le mal intrinsèque, il n'y a de privilège ni d'exception pour personne* » (96). Car les actes intrinsèquement mauvais le sont en eux-mêmes « indépendamment des intentions ultérieures de celui qui agit et des circonstances » (80)⁴⁶.

Cette position en matière de doctrine morale, l'Église l'affirme avec beaucoup de fermeté. Certains pourraient penser qu'il s'agit seulement d'un « idéal » qui doit ensuite être adapté, proportionné, gradué, en fonction, dit-on, des possibilités concrètes de l'homme » (103). Pour l'Église, il ne s'agit pas d'un idéal vers lequel tendre mais d'une réalité à vivre aujourd'hui en comptant sur « l'aide de la grâce de Dieu ». En somme, tout le monde peut, tout le temps, en toute situation, comprendre et faire tout le bien et éviter tout le mal.

⁴⁵ *Ibid.*, 52.

⁴⁶ Les « pratiques contraceptives » qui rendent « l'acte conjugal [...] intentionnellement infécond » (80) font partie de ces actes intrinsèquement mauvais. L'Encyclique s'inscrit explicitement ici dans la pensée de Paul VI dans *Humanae vitae*.

3.3.4.2 L'inacceptable autonomie qui ignore la loi de Dieu et l'autorité magistérielle

Devant les remises en question de la doctrine morale énoncée par le Magistère, Jean-Paul II réaffirme avec force l'autorité et la compétence d'une Église à qui est confiée « *l'interprétation authentique* de la Loi du Seigneur » (27). Le Magistère est le gardien des « vérités à croire » et de « l'agir moral, c'est-à-dire l'agir qui plaît à Dieu » (28). Il a comme tâche de « discerner par des jugements normatifs pour la conscience des fidèles » les actes conformes à la foi et à la promotion de la vie de ceux entachés d'une « malice intrinsèque » (110 et 64).

L'autorité de l'Église est une manière de servir le monde. « L'Église qui, "experte en humanité", se met au service de tout homme et du monde entier » (3) ne fait que répondre à sa vocation pour le monde. Les fidèles ont besoin de l'Église. « De par la volonté du Christ, en effet, l'Église catholique est maîtresse de vérité » (64).

C'est donc en réaffirmant très fort « l'autorité du Successeur de Pierre » (115) que l'Encyclique invite les libertés et les consciences à prendre la juste limite de leur pouvoir et de leur fonction dans la quête du bien et du mal. C'est l'Église qui connaît le mieux les fondements de la morale, enseignant la « splendeur de la vérité ». Elle le fait avec l'aide de Dieu lui-même et avec l'expérience d'une longue tradition qui vient des Apôtres (116) et du Christ. C'est sur celui-ci, d'ailleurs, que le texte s'appuie pour inviter à une généreuse soumission à la Vérité morale présentée par le Magistère.

Quand les hommes présentent à l'Église les questions de leur conscience, quand à l'intérieur de l'Église les fidèles s'adressent à leurs évêques et à leur pasteurs, c'est la voix de Jésus Christ, la voix de la vérité sur le bien et le mal qu'on entend dans la réponse de l'Église⁴⁷.

⁴⁷ JEAN-PAUL II. *Veritatis splendor*, 117.

Peu importe les questions angoissantes. L'Église a les réponses⁴⁸. La fragilité, l'ambiguïté, l'incertitude, l'inquiétude ne doivent pas être inscrites dans cette compréhension des fondements de l'éthique, pas plus qu'une liberté humaine franchement laissée à son initiative et aux risques de sa décision.

Devient donc intolérable toute demande médiatique ou toute forme d'enseignement théologique qui laisse croire que la liberté et la conscience peuvent continuer à se questionner quand le Magistère a déjà fourni les solutions et dicté le chemin à suivre.

C'est en ce sens que les théologiens et théologiennes sont rappelés à l'ordre et qu'ils doivent accepter que « les opinions théologiques ne constituent ni la règle ni la norme » (116) de l'enseignement de l'Église. Leur tâche est plutôt d'aider celle-ci à approfondir sa doctrine et de savoir mieux l'exprimer et l'enseigner. Cette tâche, ils devront la remplir avec cœur en accordant tout leur assentiment à la doctrine de l'Église même si celle-ci leur apparaît manquer de « démonstrations humaines ».

Malgré les limites éventuelles des démonstrations humaines présentées par le Magistère, les théologiens moralistes sont appelés à approfondir les motifs de ses enseignements, à mettre en relief les fondements de ses préceptes et leur caractère obligatoire en montrant les liens qu'ils ont entre eux et leur rapport avec la fin dernière de l'homme. Il revient aux théologiens moralistes d'exposer la doctrine de l'Église et de donner, dans l'exercice de leur ministère, l'exemple d'un assentiment loyal, intérieur et extérieur, à l'enseignement du Magistère dans le domaine du dogme et celui de la morale. Faisant appel à toute leur énergie pour collaborer avec le Magistère hiérarchique, les théologiens auront à cœur de mettre toujours mieux en lumière les fondements bibliques, les significations éthiques et les motivations anthropologiques qui

⁴⁸ « *L'Église redonne, aujourd'hui encore, la réponse du Maître*, car elle possède une lumière et une force capables de résoudre même les questions les plus discutées et les plus complexes » (30). Même si le texte ne l'affirme pas explicitement, le contexte nous fait comprendre que l'Église elle-même a toutes les réponses.

soutiennent la doctrine morale et la conception de l'homme proposées par l'Église⁴⁹.

L'intolérable d'une éthique évangélique moderne demeure encore et toujours la liberté humaine laissée à son propre dynamisme.

3.3.4.3 Souffrance, martyre et miséricorde

Comme on l'a vu précédemment, le vécu existentiel a peu d'espace pour s'infiltrer entre les normes morales édictées par le Magistère, et encore moins la souffrance de ceux et de celles qui ont à y répondre dans le concret de leur vie. Jean-Paul II est bien conscient de ce fait puisqu'il consacre son dernier chapitre à la souffrance associée à l'idéal éthique proposé comme conforme au Christ et à sa Bonne Nouvelle⁵⁰.

Le Magistère enseigne qu'il faut être « prêt à mourir plutôt que de faire le mal » (52). La valeur du martyre consiste à manifester le radicalisme éthique évangélique, (89) en soumission à la loi de Dieu, accomplissant ainsi une « exaltation de la sainteté inviolable de la Loi de Dieu » (90-94). Le martyre manifeste en même temps la dignité de l'homme devant Dieu. Il est « l'exaltation de l'"humanité" parfaite et de la "vie" véritable de la personne » (92).

Mais une telle présentation est réductrice du sens du martyre. Insistant plus sur le "pour quoi" que sur le "pour qui" on le subit, le texte voit le martyre comme obéissance à la Loi et aux normes, et non comme offrande de sa vie au Christ, exaltant plus la sainteté de la Loi que la sainteté de Dieu lui-même.

⁴⁹ JEAN-PAUL II. *Veritatis splendor*, 110.

⁵⁰ *Ibid.*, chap. III "Pour que ne soit pas réduite à néant la croix du Christ" (1 Co 1, 17), 84-175.

Véçu comme « l'affirmation de l'inviolabilité de l'ordre moral » (92), le martyr est enfin « *signe éclatant de la sainteté de l'Église* » par « la fidélité à la Loi sainte de Dieu » (93). Ainsi peut briller aux yeux d'un monde plongé dans les ténèbres la splendeur de la vérité morale. Mais la sainteté de l'Église ne se vit pas hors de la contingence humaine où l'ivraie se mêle au bon grain. L'excès de pureté éthique, dans les Évangiles, est source de mépris et cause de mort (Jn 8, 1-11). Comprendre l'éthique selon la dialectique du "tout ou rien" est une autre opération réductrice, par laquelle est forclosé l'incontournable ambiguïté humaine où le bien se glisse au cœur du mal et le mal au cœur du bien, et où l'effort (le martyr?) consiste non à suivre formellement des interdits ou des prescriptions, mais à chercher laborieusement les chemins du plus réaliste à vivre dans les circonstances, en faisant tout pour qu'advienne le moins de mal possible.

Puisque, selon la parole de Jésus, certaines choses sont impossibles pour les hommes mais possibles pour Dieu (Mt 19,26; Mc 10,27; Lc 18, 27), et consciente que cette vocation au martyr n'est pas le lot de tous et de toutes, l'Encyclique n'en invite pas moins les chrétiens et les chrétiennes à vivre au quotidien de nombreuses souffrances et cela toujours pour le respect des normes et de la Loi.

Si le martyr représente le sommet du témoignage rendu à la vérité morale, auquel relativement peu de personnes sont appelées, il n'en existe pas moins un témoignage cohérent que tous les chrétiens doivent être prêts à rendre chaque jour, même au prix de souffrances et de durs sacrifices⁵¹.

⁵¹ *Ibid.*, 93.

Si malgré tout, cette obéissance aux normes semble trop difficile à comprendre et impossible à réaliser, il faut trouver dans sa foi le réconfort et compter sur la miséricorde de Dieu.

Voilà la certitude réconfortante de la foi chrétienne, qui lui vaut d'être profondément humaine et d'une *extraordinaire simplicité*. Parfois, dans les discussions sur les problèmes nouveaux et complexes en matière morale, il peut sembler que la morale chrétienne soit en elle-même trop difficile, trop ardue à comprendre et presque impossible à mettre en pratique. C'est faux, car, pour l'exprimer avec la simplicité du langage évangélique, elle consiste à *suivre le Christ*, à s'abandonner à Lui, à se laisser transformer et renouveler par sa grâce et par sa miséricorde qui nous rejoignent dans la vie de communion de son Église⁵².

« L'extraordinaire simplicité » est une formule qui laisse songeur. C'est une façon d'envelopper une doctrine qui est justement trop simple, trop tranchée en bon/mal, noir/blanc. Ici encore s'insère cet élément réducteur décrit dans le processus de forclusion⁵³. Il faudrait avoir le courage d'invoquer la miséricorde de Dieu, également, pour tous les sujets éthiques qui ne prennent pas leurs responsabilités et se contentent d'obéir aveuglément, servilement, en s'en remettant à des normes établies et en ne faisant pas honneur au cadeau de la conscience libre que Dieu leur a donnée. Jésus fustige celui qui a enfoui son talent et n'a pas pris le risque de l'action (*Mt 25, 14-30*).

3.3.4.4 Les oppositions provoquent un durcissement

L'Église est consciente des oppositions que suscite et suscitera toujours sa doctrine morale. Au lieu d'amoindrir ou d'assouplir la force du témoignage de l'Église

⁵² *Ibid.*, 119.

⁵³ LEFEBVRE, Jean-Paul. *L'Église a-t-elle abandonné les croyants? Regard critique sur les positions de l'Église face au monde moderne, un appel au réveil des baptisés*, Montréal/Paris, Éditions Paulines/Médiaspaul, 1992, 219 p.

face à la vérité, cette opposition ne fait que justifier davantage l'action de l'Église puisqu'il y a danger et péril en la demeure.

Aujourd'hui, cependant, il paraît *nécessaire de relire l'ensemble de l'enseignement moral de l'Église*, dans le but précis de rappeler quelques vérités fondamentales de la doctrine catholique, qui risquent d'être déformées ou rejetées dans le contexte actuel⁵⁴.

L'Église n'est plus face à des oppositions éparses et périodiques, mais devant un courant d'opposition fort répandu. « Il ne s'agit plus d'oppositions limitées et occasionnelles, mais d'une mise en discussion globale et systématique du patrimoine moral » (4). D'où l'urgence d'agir pour réaffirmer la « splendeur de la vérité ». Les oppositions concernent surtout le sens de la loi naturelle, les liens entre la liberté et la nature, l'autonomie de la conscience.

Quelle doit être l'attitude de l'Église devant toutes ces oppositions et bien d'autres non mentionnées dans la présente recherche? Céder? Changer la doctrine? Changer la façon de proposer la vérité et l'idéal éthique? Doit-on prendre en considération l'attitude des croyants et croyantes qui refusent en grand nombre de suivre l'enseignement de l'Église?

Malgré toutes ces oppositions, surtout celles des théologiens et théologiennes, l'Église garde le cap sur sa vérité et continue de l'enseigner avec l'autorité reçue du Christ et des apôtres. Même si notre époque se montre réfractaire à l'enseignement de la doctrine morale de l'Église, même si des croyants et croyantes refusent de suivre les directives du Magistère, celui-ci est sûr d'enseigner la « Loi de Dieu » et l'unique vérité éternelle de l'ordre moral objectif.

⁵⁴ JEAN-PAUL II. *Veritatis splendor*, 4.

Il y a donc resserrement, massification, glissement vers une forme d'intégrisme éthique qui fait écho au rationalisme réducteur analysé par Ladrière. *Veritatis splendor*, comme *Humanae vitae*, ne réussit pas à fournir des instruments pouvant aider les humains à bien gérer leur liberté. Les deux s'appliquent plutôt, à des niveaux différents, à encadrer cette liberté, l'enfermant dans le système normatif strict présenté comme l'expression de Dieu lui-même.

L'analyse de *Veritatis splendor* et l'application de notre grille permettent de conclure que tous les éléments constitutifs de la forclusion s'y retrouvent. *Veritatis splendor*, utilisant la même pensée et la même argumentation qu'*Humanae vitae*, manifeste la même attitude et produit des résultats semblables, cette fois avec une argumentation plus structurée et plus englobante.

Les tensions entre la loi et la liberté, entre la conscience et l'ordre moral objectif, entre l'autonomie morale et l'autorité du Magistère demeurent aussi vives, sinon accentuées, par le durcissement de la position du Magistère dans sa doctrine morale. Aucune modification ne semble pouvoir jamais y entrer pour faire évoluer la réflexion éthique. Au contraire, tout doit concourir à consolider le système : l'assentiment loyal à l'enseignement du Magistère demandé aux théologiens et aux théologiennes, le martyre proposé aux autres chrétiens et aux autres chrétiennes comme sacrifice de soi pour le respect des normes. Nous ne sommes pas loin, dans un tel scénario, de la tension longuement illustrée, au chapitre précédent, entre la loi et l'Évangile.

Ce qui avait été lancé par *Humanae vitae* trouve, vingt-cinq ans plus tard en *Veritatis splendor*, sa confirmation dans ce qui se veut une synthèse de la doctrine morale à être suivie par tous et appliquée dans toutes les circonstances de temps, de

culture et de lieu puisque par l'Église, c'est Jésus-Christ lui-même qui proclame l'immuable et universelle *Splendeur de la vérité*.

Si *Donum vitae* est la copie inverse d'*Humanae vitae*, *Veritatis splendor* en est la copie restructurée et consolidée, à partir de développements plus détaillés et axés sur la mise en valeur des fondements philosophiques de l'option prise. La grille qui suit permet de vérifier, encore une fois, que le concept de forclusion peut servir à interpréter le malaise provoqué par un tel enseignement, pourtant riche de belles réflexions.

Tableau 3.2

**Application de la grille d'analyse de la forclusion
à *Veritatis splendor***

<p align="center">-1- ATTRIBUTION UNIVERSELLE</p>	<p align="center">-2- REPRÉSENTATION INTOLÉRABLE</p>
<p>* portrait négatif et sans exceptions du monde actuel.</p> <p>* regard négatif sur les critiques de la doctrine morale de l'Église avec impossibilité d'y voir un quelconque apport positif.</p> <p>* les normes qu'elle enseigne sont censées être perceptibles, compréhensibles par tous.</p> <p>* la Vérité éternelle et immuable, venant de Dieu, fonde et détermine toute décision éthique de la conscience individuelle. Cette Vérité éthique englobante et contraignante s'exprime dans la loi naturelle dont l'Église est la seule gardienne autorisée.</p> <p>* « l'argumentation papale nous amène [...] à reconnaître que certains gestes [...] sont toujours et partout "intrinsèquement mauvais". Mais bon nombre de situations éthiques n'entrent pas dans ce binôme en noir et blanc »⁵⁵.</p>	<p>* tout ce qui remet en cause sa conception de la loi naturelle</p> <p>* le mal intrinsèque attaché à des actions qu'elle ne peut voir que comme étant désobéissance à Dieu.</p> <p>* le subjectivisme, le relativisme éthique, l'autonomie de la conscience individuelle mettant en péril l'ordre moral objectif et fragilisant l'ordre et l'autorité.</p>

⁵⁵ J. DESCLOS, *op. cit.*, p. 107.

<p style="text-align: center;">-3- UNE DÉFENSE, MISE ENTRE PARENTHÈSES, REJET HORS, NON-VENUE</p>	<p style="text-align: center;">-4- RÉDUCTION DE LA RÉALITÉ, DE LA SOUFFRANCE</p>
<p>* la vérité singulière de l'expérience éthique de chaque conscience en cheminement est avalée par la Vérité prédéterminée dans le système de rationalité éthique.</p> <p>* les critiques et les positions des théologiens et théologiennes s'éloignant de la pensée traditionnelle de l'Église.</p> <p>* « il y a un contexte herméneutique dans l'Encyclique. Si un véritable dialogue s'instaurait, il pourrait sortir autre chose⁵⁶. »</p> <p>* « il y a une manière de viser l'idéal qui empêche d'accepter la réalité. On ne vit pas dans un monde idéal⁵⁷. »</p> <p>* « ce Magistère se trouve pour ainsi dire "hors culture", alors que manifestement la langue de l'Encyclique[...] s'inscrit dans une culture très particulière qui est celle d'une partie seulement de l'Église catholique romaine⁵⁸. »</p>	<p>* la quête du bien ramenée à un corridor étroit, celui du martyr, la liberté prend les couleurs de la soumission, non d'une démarche d'invention et de risque.</p> <p>* une réduction de la conscience et de la dignité de la personne. « Même si est affirmée la valeur de la conscience, l'Encyclique nie la dignité de la personne et présuppose que la seule manière de se conformer à Dieu est d'obéir⁵⁹. »</p> <p>* « l'Encyclique conçoit la liberté authentiquement humaine comme soumission à la vérité révélée par Dieu en Jésus-Christ, dont le Magistère catholique possède en exclusivité le dépôt et qu'il est seul à connaître en toute objectivité⁶⁰. »</p> <p>* « un tableau abusivement réducteur de la philosophie récente en la traitant comme si elle était purement subjectiviste[...] consiste donc à réduire la philosophie herméneutique à un subjectivisme arbitraire qu'il est alors facile d'écarter du revers de la main⁶¹. »</p>

⁵⁶ L. MELANÇON. *La conscience et la loi*. Colloque théologique sur l'Encyclique *Veritatis splendor*, Sherbrooke, Faculté de théologie, U. de S., 25 janvier 1994.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ J.-F. MALHERBE. *Éthique et vérité*. Colloque théologique sur l'Encyclique *Veritatis splendor*, Sherbrooke, Faculté de théologie, U. de S., 25 janvier 1994, p. 5.

⁵⁹ L. MELANÇON. *La conscience* [...].

⁶⁰ J.-F. MALHERBE. *Éthique et vérité* [...] p. 3.

⁶¹ *Ibid.*, p. 5.

<p style="text-align: center;">-3- UNE DÉFENSE, MISE ENTRE PARENTHÈSES, REJET HORS, NON-VENUE</p>	<p style="text-align: center;">-4- RÉDUCTION DE LA RÉALITÉ, DE LA SOUFFRANCE</p>
	<p>* « l'Encyclique aurait pu contribuer à clarifier de façon plus nette certaines manières de discerner les valeurs conformes à la vérité splendide. Elle présente une argumentation qui resserre l'étau autour de la notion d'intrinsèquement mauvais. Cela donne une présentation minimaliste de la morale, du mal à éviter plus que du bien à faire. Certes, la voie négative (des interdits) donne un caractère plus absolu à la valeur. On ne doit jamais faire le mal, même si c'est l'occasion de plus grands biens. Mais cela ne rend pas compte de l'ensemble du projet éthique vécu dans l'humanité⁶². »</p> <p>* « la compétence de l'Église en matière morale est-elle si parfaite qu'elle invalide, en éthique les efforts et les acquis d'une "éthique humaine"? <i>Veritatis splendor</i> ne parle pas explicitement d'infaillibilité, mais elle en soupoudre l'ensemble du texte. Le texte est prisonnier d'une sorte de logique totalitaire [...] C'est le Magistère de l'Église qui est dépositaire de la réponse du Christ⁶³. »</p> <p>* « l'enseignement de <i>Humanae vitae</i> tel qu'il est centré, amène à conclure ceci : le Magistère officiel de l'Église catholique comprend et explique les catégories de la morale fondamentale à travers la grille de l'éthique sexuelle⁶⁴. »</p>

⁶² J. DESCLOS, *op. cit.*, p. 109.

⁶³ *Ibid.*, p. 131.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 176.

-5- AUGMENTATION DE LA SOUFFRANCE	-6- FINALITÉ NON ATTEINTE
<p>* ici encore, l'idéal proposé pour le bonheur des sujets éthiques en recherche du bien les conduit infailliblement sur le chemin de la souffrance.</p> <p>* le martyr n'est pas d'abord suggéré pour Dieu ou Jésus Christ, mais pour la défense des normes.</p> <p>* si tous n'ont pas la vocation du martyr, tous ont à vivre quotidiennement des souffrances et de durs sacrifices.</p> <p>* le martyr ou les souffrances endurées sont un témoignage de la sainteté inviolable de la Loi de Dieu.</p> <p>* si par malheur, le croyant et la croyante s'éloignent des directives indiquées, qu'ils se reconnaissent pécheurs et qu'ils demandent la miséricorde de Dieu.</p> <p>* les croyants et croyantes peuvent percevoir l'attitude de l'Église comme intransigeante. Mais on ne peut appeler le mal bien.</p>	<p>* la prise de position contre la crise se ramenant à un appel à la soumission interne et externe, laisse entendre qu'on n'a pu fournir les arguments de la vérité splendide qui permettent aux humains, doués de raison et de liberté, de se rallier à cette façon de comprendre.</p> <p>* « Je me demande pourquoi l'Encyclique donne une réponse si décevante et si arbitraire à la question si judicieuse qu'elle a soulevée, au risque de provoquer le rejet de la question elle-même. Et je crains de devoir répondre qu'elle s'inscrit toujours dans la perspective de la Contre-Réforme aux yeux de laquelle toute affirmation d'autonomie est signe d'orgueil et de révolte contre le Créateur et la Loi qu'il a mise dans sa création et dont le Magistère serait le seul dépositaire infaillible⁶⁵. »</p>

⁶⁵ J.-F. MALHERBE. *Éthique et vérité* [...] p. 28.

<p align="center">-7- RECONSTRUCTION, MASSIFICATION, DISPERSION</p>	<p align="center">-8- RETOUR DE L'EXTÉRIEUR, QUESTIONNEMENT</p>
<p>* en réaction à une culture postmoderne caricaturée comme porteuse de mort, le Magistère s'identifie comme seul garant du bien dans l'humanité et se caricature lui-même.</p> <p>* même si elle demande l'aide des théologiens et des théologiennes et se veut au service de la vérité avec d'autres, elle est la seule à posséder cette vérité.</p> <p>* ce qui compte, ce n'est pas la force des arguments mais son autorité qu'elle tient des apôtres et de Jésus.</p> <p>* le seul neuf que les autres peuvent apporter se situe au niveau d'une justification de sa position et d'un langage plus compréhensible pour tous.</p> <p>* le fond de la doctrine est un bloc immuable, universel et pour tous les temps.</p> <p>* il n'existe aucun jugement valable pour réfuter la vérité des normes enseignées par l'Église. Il n'y a aucune fissure pour y faire entrer autre chose.</p> <p>* le rôle des évêques est simplement de faire connaître et appliquer rigoureusement la doctrine en sévissant au besoin.</p>	<p>* d'une certaine façon, la proposition de l'idéal éthique évangélique par le Magistère est à refaire, à partir même de ses bases évangéliques.</p> <p>* l'Encyclique souligne beaucoup d'oppositions à sa doctrine morale.</p> <p>* ces oppositions demeurent et se sont largement manifestées suite à la publication.</p> <p>* la perception d'une intransigeance de l'Église amène à la remettre en question de façon encore plus globale.</p> <p>* une soixantaine de théologiens et théologiennes ont apporté une critique qui se voulait constructive mais qui a été mal perçue par le Magistère⁶⁶.</p> <p>* ayant appris l'existence de cette lettre, le Magistère a failli revenir sur l'annonce de sa décision d'ordonner évêque l'un des signataires. Les évêques du Québec, pour leur part, malgré les recommandations de l'Encyclique de veiller à l'accueil humble de la doctrine de l'Église, se sont montrés favorables aux propos de la lettre ne les trouvant pas offensants et ont appuyé le futur évêque⁶⁷.</p>

⁶⁶ « "Veritatis Splendor" : théologiens mal à l'aise », *La Presse*, (Montréal), 27 octobre 1993.

⁶⁷ « Le futur évêque de Gaspé doit s'expliquer à Rome », extrait de *Presse Canadienne*, Rimouski, *La Presse*, (Montréal), 11 février 1994.

3.4 CONCLUSION

Notre recherche s'est faite dans cinq documents publiés entre 1968 et 1993. Ces documents ont pour objet, non la souffrance en son sens premier, mais celle issue du coeur même du vécu ambigu des humains, de leur fragilité et de leur vulnérabilité, principalement dans le domaine de la morale sexuelle-conjugale féconde. Les graves problèmes éthiques, auxquels les humains sont confrontés, ont trouvé dans l'enseignement du Magistère romain une réponse qui les contraint à demeurer prisonniers de leur chemin de vie déjà souffrant et les contraint même à devoir souffrir davantage.

Nous comprenons maintenant mieux comment un phénomène de forclusion est venu s'immiscer dans tout le processus de la décision éthique. Il y a une unité de pensée et de prise de parole d'*Humanae vitae* à *Veritatis splendor*. Cependant, un rôle prédominant est joué par *Humanae vitae*. Ce texte de Paul VI représente une sorte de document fondateur. Il modèle et imprègne tout l'enseignement postérieur du Magistère. Notre recherche a mis en lumière ces liens avec *Humanae vitae*.

En fait, ces liens et cette unité de pensée, Jean-Paul II lui-même les établis à l'occasion du vingtième anniversaire de la publication d'*Humanae vitae*⁶⁸.

Il faut, à ce propos, rappeler que l'ensemble des vérités confiées au ministère de la prédication de l'Église constitue un tout unitaire, comme une sorte de symphonie, dans laquelle chaque vérité s'intègre harmonieusement aux autres⁶⁹.

⁶⁸ JEAN-PAUL II. « Le 20^e anniversaire d'"*Humanae vitae*" [...] p. 60-63.

⁶⁹ *Ibid.*, 3.

Jean-Paul II rappelle l'invitation d'*Humanae vitae* faite à tous pour accueillir et pour appuyer rationnellement la doctrine mise de l'avant par celle-ci. (1) Lui-même a « renouvelé en plusieurs circonstances cette invitation » (1).

Humanae vitae traite de l'amour conjugal « pleinement humain, exclusif et ouvert à la vie (*Humanae vitae*, n. 11 et cf nn. 9 et 12) » (2). Jean-Paul II reprend cette orientation dans *Familiaris consortio*. Ce qu'il en dit ici confirme notre analyse : *Familiaris consortio* est une copie conforme d'*Humanae vitae*.

À mon tour, j'ai repris ce témoignage dans l'Exhortation post-synodale *Familiaris consortio*, en proposant à nouveau - et en élargissant au contexte de la vocation et de la mission de la famille - la perspective anthropologique et morale d'*Humanae vitae*, ainsi que la norme morale éthique qu'il faut en tirer pour la vie des époux⁷⁰.

Un peu plus loin, il parle de « la problématique morale connexe à *Humanae vitae* et à *Familiaris consortio* » (7). C'est un même esprit qui est véhiculé dans l'un comme dans l'autre document.

De plusieurs façons, Jean-Paul II renforce la doctrine d'*Humanae vitae*, en rappelant son origine non humaine mais divine. (2, 3, 4) De ce fait, découle l'obéissance nécessaire de l'intelligence.

Il ne s'agit pas, en effet, d'une doctrine inventée par l'homme : celle-ci a été *inscrite par la main créatrice de Dieu dans la nature même de la personne humaine*, et a été confirmée par lui dans la Révélation. Par conséquent, la remettre en cause équivaut à refuser l'obéissance de notre intelligence à Dieu lui-même⁷¹.

La conscience elle-même doit obéir, non seulement à Dieu, mais au Magistère de l'Église, porte-parole autorisée de la vérité de Dieu.

⁷⁰ *Ibid.*, 2.

⁷¹ *Ibid.*, 3.

Le Magistère de l'Église ayant été institué par le Christ Seigneur pour éclairer la conscience, se réclamer de cette conscience précisément pour contester la vérité de ce qui est enseigné par le Magistère comporte le refus de la conception catholique, tant du Magistère que de la conscience morale⁷².

Cette obéissance ne s'est pas produite comme prévue. La désobéissance révèle ainsi une contestation de « *la doctrine chrétienne même de la conscience morale* » (4). Jean-Paul II est bien conscient que la contestation s'est multipliée dans les vingt années suivant la publication d'*Humanae vitae*. (2, 3, 4, 5, 6) C'est donc que l'invitation faite par Paul VI n'a pas eu toutes les suites attendues. Jean-Paul II, de ce fait, veut que l'on finisse par former des « ministres de Dieu qui "parlent le même langage" (Encyl. *Humanae vitae*, 28), ne diminuant "d'aucune manière la doctrine salutaire du Christ" (*ibid.*, » 28) » (7).

Comment expliquer une contestation si répandue de la doctrine morale de l'Église? Jean-Paul II s'en explique ainsi :

Au cours de ces vingt dernières années, pourtant, un certain nombre d'enseignants n'ont pas manqué d'être en dissension ouverte avec ce qu'a enseigné Paul VI dans son encyclique [...] On découvrira alors probablement qu'à la racine de cette "opposition" à *Humanae vitae* il est une compréhension erronée, ou tout au moins insuffisante, des fondements mêmes de la théologie morale⁷³.

Rappelons, en ce moment-ci, que cette intervention de Jean-Paul II se situe en 1988, vingt ans après *Humanae vitae*, après aussi la publication des quatre premiers documents objets de notre recherche, et cinq ans avant la publication de *Veritatis splendor*.

⁷² *Ibid.*, 4.

⁷³ *Ibid.*, 6.

Celle-ci est voulue pour combler la lacune que Jean-Paul II vient de souligner : donner, de façon extensive, les « fondements mêmes de la théologie morale » (6). Comme il le fait dans la présente allocution, il reprendra la même argumentation, la même pensée, la même doctrine, mais pour lui donner une force plus vive.

Dans l'allocution du 12 novembre 1988, nous retrouvons comme l'annonce des grands axes de *Veritatis splendor*. Tout d'abord, la doctrine d'*Humanae vitae*, (2) son origine non humaine mais divine, (3) son caractère contraignant (5) pour l'intelligence (3) et la conscience, (4) le rôle unique et incontestable du Magistère (4) gardien de la vérité et de la sainteté de Dieu, (5) la nécessaire obéissance de tous (4) en particulier des théologiens et des théologiennes (5, 6) qui doivent tenir le même langage que le Magistère, (7) la nécessité de ne pas rendre vaine la croix du Christ. (5)

L'enseignement d'*Humanae vitae* apparaît donc, depuis sa publication, être le moule dans lequel s'est fondu l'enseignement moral de l'Église. Une des conséquences consiste en la concentration d'une morale fondamentale sur la sexualité.

L'enseignement d'*Humanae vitae* tel qu'il est centré, amène à conclure ceci : le Magistère officiel de l'Église catholique comprend et explique les catégories de la morale fondamentale à travers la grille de l'éthique sexuelle.⁷⁴

Nous avons démontré comment *Humanae vitae* était marquée par un phénomène de forclusion. L'Église, s'étant donné comme tâche de rappeler et de renforcer cet enseignement, a du même coup accentué le phénomène de forclusion. Une des conséquences de cette forclusion est la massification de sa doctrine et de son enseignement.

⁷⁴ J. DESCLOS, *Resplendir* [...] p. 176.

Porteuse de la Bonne Nouvelle et de la libération offerte par Dieu aux humains, l'Église a enfermé les personnes dans un système où elles perdent leur liberté, où la consigne est l'obéissance de l'intelligence et de la conscience. Elle s'est elle-même enfermée dans un système étanche, durci, dont elle ne peut pratiquement plus sortir à moins de paraître se contredire elle-même.

Selon Jean-Paul II, « l'ensemble des vérités confiées au ministère de la prédication de l'Église constitue un tout unitaire, comme une sorte de symphonie » (3). Ce « tout » tente de se substituer à la réalité extérieure vécue au cœur de la fragilité, de la vulnérabilité, de la souffrance et du cheminement des humains. Les seuls instruments de musique admis dans cette « symphonie » sont ceux joués par les membres du Magistère. Les croyants et les croyantes, les théologiens et les théologiennes, les hommes et les femmes oeuvrant dans le domaine de la science se voient refuser leur entrée dans l'orchestre.

Cette situation, où le Magistère est devenu prisonnier de sa logique et de sa fidélité à lui-même, est le signe d'une forclusion qui s'est infiltrée dans tout le processus de compréhension et de transmission de l'idéal éthique évangélique, dans tout le processus de la décision éthique. Ainsi, le Magistère de l'Église se referme sur lui-même, en refusant l'intolérable : la fragilité, la vulnérabilité, l'erreur, la conscience, l'autonomie, la maîtrise humaine sur la nature, la liberté... Rien ne semble pouvoir modifier de quelque façon le rôle, ni son exercice, que le Magistère dit recevoir de la tradition, des Apôtres et du Christ. Ce faisant, le Magistère fait un choix théorique, et aussi politique, pour ne pas montrer sa propre fragilité, pour ne pas perdre son autorité divine.

Après vingt ans, selon l'aveu même de Jean-Paul II, le rêve de Paul VI, de répondre aux graves questions de l'heure et de rallier tout le monde à la doctrine morale de l'Église, ne s'est pas réalisé. L'effort de Jean-Paul II, de fonder rationnellement la théologie morale de l'Église en continuité avec la visée d'*Humanae vitae*, ne réussit pas davantage à atteindre son but. Au contraire, le malaise subsiste et s'accroît. De plus en plus de chrétiens devenus inconfortables avec la doctrine morale de l'Église, en viennent à vivre cet inconfort avec l'Église elle-même. Ce mal, provoqué par une défense inefficace de l'Église contre l'intolérable, est finalement pire que celui que celle-ci voulait extirper de la vie des croyants et des croyantes. Pour ne pas vouloir accueillir le malaise inhérent à la vie des sujets libres et souffrants, elle y fait naître et croître une autre souffrance qui prend visage de culpabilité et d'exclusion.

CONCLUSION

C'est un long chemin que nous venons de parcourir : de la psychanalyse à la rationalité techno-scientifique, jusqu'à la théologie biblique et la théologie morale. Nous avons découvert comment un phénomène de forclusion pouvait se vivre, de façon analogue dans chacune des approches, chez les humains aux prises avec un difficile rapport à l'intolérable et à la souffrance.

Nous avons parlé, dans notre recherche, du deuxième sens de la souffrance : celui lié aux questions existentielles, au mal de vivre. Cette souffrance se loge souvent au coeur des décisions éthiques difficiles à prendre et à mettre en oeuvre. La forclusion, comme l'avaient expliqué Ladrière et Malherbe, se vit dans le chantier de la souffrance au premier sens (à l'hôpital, dans le deuil, etc). Elle se vit encore plus dans le monde de la souffrance au deuxième sens. C'est ce que nous avons voulu démontrer dans notre recherche.

Les humains sont plus confortables avec le non-volontaire (non coupable, non responsable) qu'avec la liberté. Ils ont une plus difficile relation aux angoisses et tensions liées à la liberté humaine et à son exercice. C'est pourquoi, ils ont si facilement tendance à structurer leur existence éthique à partir et avec les cadres prédéfinis du règlement, du déontologique, du juridique. C'est ainsi que les pharisiens, dans les évangiles, se réfugient dans le cadre sécurisant de la loi et veulent y contraindre tous les autres. Nous le constatons, l'hétéronomie est le modèle le plus

utilisé. La forclusion de la liberté n'habite pas seulement le Magistère romain, mais les sujets éthiques qui ont une certaine répugnance à prendre pour vrai leur propre responsabilité.

Nous sommes comme en face de deux façons de rencontrer la souffrance, selon qu'elle relève ou non de notre liberté et de notre responsabilité. Le Magistère vit aussi cette double rencontre. Quand il parle de la souffrance, en son sens premier, il a de superbes propos. Prenons-en exemple de quelques références à la lettre apostolique *La souffrance humaine*¹ de Jean-Paul II.

Commentant l'Évangile du bon Samaritain, Jean-Paul II enseigne que le monde de la souffrance humaine ne cesse d'appeler un autre monde où règnent la solidarité et la communion. En effet, ce monde de la souffrance ne cesse de faire retour de l'extérieur et de frapper particulièrement à la porte de l'Église.

Le monde de la souffrance humaine ne cesse d'appeler, pour ainsi dire, un monde autre : celui de l'amour humain; et cet amour désintéressé, qui s'éveille dans le cœur de l'homme et se manifeste dans ses actions, il le doit en un certain sens à la souffrance. L'homme qui est le "prochain" ne peut passer avec indifférence devant la souffrance des autres, au nom de la loi fondamentale de la solidarité humaine; il le peut encore moins au nom de la loi de l'amour du prochain².

L'éveil à cette solidarité, l'Église le demande de façon particulière au sein de la famille, de l'école et des autres institutions de formation. Mais l'Église doit donner l'exemple et faire si possible davantage que ce qu'elle demande aux autres.

¹ JEAN-PAUL II. *La souffrance humaine, Lettre Apostolique (Salvifici doloris)*, Coll. « Vie chrétienne », 24, Montréal, Éditions Paulines, 1984, 61 p.

² *Ibid.*, 29.

Évidemment, l'Église doit faire de même, et si possible approfondir davantage encore les motivations données par le Christ dans sa parabole et dans tout l'Évangile³.

Lui, le Christ, a su rencontrer l'homme sur le chemin de sa souffrance. « De toute façon, le Christ s'est fait proche du monde de la souffrance humaine surtout en prenant *sur lui-même cette souffrance*⁴. »

Ces cris multiples et répétés de la personne humaine exprimant sa souffrance ne sauraient demeurer sans réponse. À l'exemple du bon Samaritain, l'on ne saurait « *passer outre* ».

La parabole du bon Samaritain appartient à l'Évangile de la souffrance. Elle indique, en effet, qu'elle doit être la relation de chacun d'entre nous avec le prochain en état de souffrance. Il nous est interdit de "passer outre", avec indifférence, mais nous devons "nous arrêter" auprès de lui. La bon Samaritain, c'est *toute personne qui s'arrête auprès de la souffrance d'un autre homme*, quelle qu'elle soit [...]

Le bon Samaritain est *toute personne sensible à la souffrance d'autrui*, la personne qui "s'émeut" du malheur de son prochain [...]

Mais le bon Samaritain de la parabole du Christ ne se contente pas seulement d'émotion et de compassion. Ces mouvements affectifs deviennent pour lui un stimulant qui l'amène à agir concrètement et à porter secours à l'homme blessé⁵.

Cette parabole de l'Évangile s'adresse à chacun et chacune d'entre nous. Elle s'adresse aussi à l'Église et à son Magistère. Saura-t-elle amener l'Église à offrir d'autres chemins que celui de la miséricorde pour le pécheur, celui du martyr pour les normes et la loi ou celui des durs sacrifices au quotidien? Cette parabole saura-t-elle trouver une réponse attentive et tourner nos pas, pour nous amener tous ensemble à « *rechercher la rencontre* avec l'homme d'une façon particulière sur le chemin de sa

³ JEAN-PAUL II, *loc. cit.*

⁴ JEAN-PAUL II. *Salvifici* [...] 16.

⁵ *Ibid.*, 28.

souffrance⁶. » Dans l'enseignement de la doctrine morale, plutôt que de se centrer autour de la norme et même du martyr pour la norme, ne serait-il pas plus approprié de se centrer autour de la personne du Christ?

Nous constatons, en terminant, que Jean-Paul II parle bien de la souffrance, qu'il ouvre des pistes pour la rencontrer sur le chemin concret du souffrant. Lorsqu'il est question de la souffrance qui échappe au pouvoir humain, le Magistère a donc un accueil et une ouverture pleins de compassion et d'amour. Il sait se faire proche. Cependant, la souffrance associée à l'exercice de la liberté, celle qu'on ne réussit pas bien à prendre en compte, celle liée aux angoisses existentielles, celle-là est forclosée dans le discours éthique du Magistère. Il est dommage que son discours éthique soit si porteur de souffrance.

Nous avons remarqué, tout au long de cette recherche, la connotation sexuelle de la forclusion. Dès les premières pages, avec Freud, nous étions plongés devant une sexualité difficile à gérer. Cette difficulté suscite une défense radicale sous le mode de la forclusion. Dans la Bible, particulièrement dans l'épisode de la femme adultère, nous avons bien perçu toute la répulsion devant la réalité intolérable que représente l'activité sexuelle. Nous avons décelé une peur devant les possibilités de dépravation reliées à la faiblesse humaine. Lorsque nous abordons les documents du Magistère, nous découvrons que c'est justement dans ces documents traitant de la sexualité que se joue un phénomène de forclusion.

Dans le discours éthique du Magistère, il y a une réalité vue comme intolérable : elle concerne une sexualité libre, ouverte à l'amour, tournée vers l'épanouissement

⁶ *Ibid.*, 3.

mutuel des conjoints, et, source de plaisir. Elle concerne ce qui échappe au contrôle bien cadré de la rationalité, du mesurable. Cet intolérable déclenche la défense de la forclusion. Cet intolérable, conjugué avec une intolérance, devient source d'exclusion. Beaucoup de personnes, particulièrement celles confrontées à une difficile gérance de leur sexualité et de tout ce qui touche au domaine de l'amour et du don de vie, ressentent une exclusion. La femme est en premier objet d'intolérance. Elle doit se soumettre. Elle subit une exclusion dans l'Église et dans ses structures. Le Magistère va même jusqu'à projeter cette exclusion dans la volonté de Dieu.

Cette situation de fait et bien d'autres malaises, exprimés par ailleurs, peuvent trouver une clé de compréhension dans la forclusion.

Comment déjouer les mécanismes de la forclusion? C'est le défi auquel nous sommes confrontés. La manière d'agir des pharisiens, dans les évangiles, fut d'enfermer les gens dans l'observance stricte de la loi. C'est une façon de maîtriser, de contrôler, d'échapper au difficile rapport avec la souffrance. Mais cette façon de faire masque Dieu et empêche le pécheur d'avoir accès au salut offert par Dieu. Jésus, on l'a vu, déjoue cette forclusion. Il manifeste le caractère non absolu de la loi et des traditions. Il leur redonne en fait leur vrai sens : le sabbat est fait pour l'homme et non l'homme pour le sabbat (Mt 12, 1-8); les règles du culte ne doivent pas détourner du soin et du respect à accorder à ses parents (Mt 15, 1-9); on ne peut invoquer les lois du sabbat pour empêcher Dieu d'apporter une libération à la femme infirme (Lc 13, 10-17), à l'homme à la main paralysée (Mt 12, 23-28), au paralytique (Jn 5, 1-18), ou à tout autre malade; Dieu veut le salut du pécheur et non sa mort; on ne saurait invoquer la loi pour empêcher Dieu de sauver (Jn 8, 1-11); la personne sauvée n'est pas celle qui observe un cadre vide de la loi mais celle qui, se reconnaissant pécheresse, ouvre

son coeur à la miséricorde de Dieu (Lc, 7, 36-50; Lc 15, 1-32; Lc 18, 9-14). Dans l'esprit évangélique, personne n'est contraint de rien, pas même de suivre Jésus. La vocation et l'appel par Jésus se vivent toujours dans un contexte de liberté. La conversion, réponse à l'amour de Jésus et non obéissance à des lois strictes, se vit toujours comme une opération intérieure, jamais comme suite à une contrainte extérieure.

En somme, l'intolérable de la liberté, Jésus n'a pas peur de l'accueillir comme une source de vraie libération. Il n'a pas peur du cheminement des personnes à la recherche du bien, à la recherche de la vérité. Pour l'apôtre Paul lui-même, la vérité et la réponse à la volonté de Dieu ne se trouvent pas dans un système de règles établies à l'avance. Les nouvelles questions qui se posent dans la communauté appellent une réflexion sur le sens profond de l'Évangile de Jésus. La réponse ne s'impose pas toujours avec évidence, mais Paul prend le chemin qui lui apparaît le plus fidèle, non à la loi, mais à l'amour de Jésus. (1 Cor 7, 1-40). Paul n'hésite pas à contester l'autorité de Pierre. C'est que la personne et son salut voulu par Dieu sont au-dessus des lois héritées de la tradition (Ac 15, 1-35; Ga 2, 11-21). Paul a une façon de réfléchir qui n'est pas une simple observance stricte de la loi. Il veut découvrir et annoncer le coeur de l'Évangile de Jésus quitte à bousculer certains systèmes mis en place par la tradition. Comme Jésus, il veut retrouver le vrai sens de la tradition.

Est-il possible, pour le Magistère romain, de vivre davantage de cet esprit évangélique dans son discours éthique? Est-il possible pour l'Église, qui dit s'appuyer sur une tradition constante et qui se dit « experte en humanité », de reprendre sous un nouveau regard, sous une nouvelle perspective les fondements de sa doctrine? Lui est-

il possible de tirer de son trésor « du neuf et de l'ancien »? Est-il possible de faire surgir un enseignement capable d'inclure dans sa construction l'expérience concrète de la souffrance? Il y a là devant nous tout un chantier sur lequel travailler.

Malgré l'enracinement profond du phénomène de la forclusion dans l'enseignement officiel de l'Église, il nous semble reconnaître des pistes déjà ouvertes vers un changement, voir pointer des promesses d'avenir. Pour l'illustrer, examinons comment est utilisé le texte de saint Paul aux *Éphésiens* 5, 21-33 pour parler du mariage et des relations dans le couple. Voyons brièvement comment Pie XI, en 1930, a compris ce texte dans *Casti connubii*⁷. Rappelons-nous que *Casti connubii* est l'une des sources d'inspiration d'*Humanae vitae*. Nous verrons par la suite l'utilisation tout à fait différente de ce même texte par Jean-Paul II en 1988 dans sa lettre apostolique *Dignité et vocation de la femme*⁸.

Eph. 5, 21-33 a souvent été utilisé pour contraindre la femme à se soumettre à son mari comme l'Église au Christ. Cet enseignement, Pie XI dit le tenir de ses prédécesseurs. Il considère nécessaire de le rappeler lorsqu'il parle de la société domestique, de la relation époux et épouse.

Il est nécessaire d'y faire fleurir ce que saint Augustin appelle l'ordre de l'amour. Cet ordre implique et la primauté du mari sur sa femme et ses enfants, et la soumission empressée de la femme ainsi que son obéissance spontanée, ce que l'Apôtre recommande en ces termes : "Que les femmes soient soumises à leurs maris comme au Seigneur; parce que l'homme est le chef de la femme comme le Christ est le Chef de l'Église (*Eph.* 5, 22-23)⁹.

⁷ PIE XI. *Casti connubii*, extrait de *Le Mariage*, présentation et tables par les Moines de Solesmes, Coll. « Les enseignements pontificaux », n° 204, Belgique, Desclée & Cie, [1960].

⁸ JEAN-PAUL II. *Dignité et vocation de la femme (Mulieris dignitatem)*, Coll. « Vie chrétienne », 36, Montréal, Les Éditions Paulines, 1988, 135 p.

⁹ PIE XI. *Casti connubii* [...] 288.

Le mari est considéré comme la tête : il possède « la primauté du gouvernement ». La femme (pourquoi Pie XI n'utilise-t-il pas le terme épouse?) est considérée comme le coeur et possède pour sa part la « primauté de l'amour » (289).

Pie XI admet que : « la soumission de la femme à son mari peut varier de degré, elle peut varier dans ses modalités, suivant les conditions diverses des personnes, des lieux et des temps¹⁰. »

Cependant, la structure fondamentale de l'obéissance de la femme à son mari ne peut jamais changer. C'est un « ordre » voulu tel par Dieu et par conséquent auquel il nous faut obéir. C'est une doctrine immuable. « Mais, pour ce qui regarde la structure même de la famille et sa loi fondamentale, établie et fixée par Dieu, il n'est jamais ni nulle part permis de les bouleverser ou d'y apporter atteinte¹¹. »

Nous reconnaissons déjà la pensée et le type d'argumentation utilisés par ses successeurs Paul VI et Jean-Paul II dans les textes objets de la présente recherche. Pie XI identifie nettement le mari au Christ et la femme à l'Église. « Dans celui qui commande et dans celle qui obéit - parce que le premier reproduit l'image du Christ, et la seconde l'image de l'Église - la charité divine ne devra jamais cesser d'être la régulatrice de leur devoir respectif¹². »

En 1988, Jean-Paul II fera à son tour un commentaire d'*Éph. 5, 21-33* dans sa lettre apostolique *Dignité et vocation de la femme*. Mais nous ne sommes plus du tout

¹⁰ *Ibid.*, 290.

¹¹ PIE XI, *loc. cit.*

¹² *Ibid.*, 291.

dans la même perspective d'un « ordre de l'amour ». Jean-Paul II parlera plutôt de la « dimension symbolique du "grand mystère"¹³ ».

L'interprétation de la « soumission de la femme à son mari » est complètement disparue. On ne retrouve plus du tout cette identification du mari au Christ et de la femme à l'Église. Ce texte de Paul parlant du couple est compris plutôt comme un symbole de l'amour du Christ pour son Église. Et cette Église est autant l'homme que la femme.

Selon la Lettre paulinienne, cet amour est "semblable" à l'amour nuptial des conjoints humains, mais évidemment il ne lui est pas "identique". L'analogie, en effet, suppose une ressemblance qui laisse place à une marge appropriée de dissemblance. Il est facile de le constater si nous considérons la figure de l'"épouse". Selon la *Lettre aux Éphésiens*, l'épouse est l'Église, de même que pour les prophètes l'épouse était Israël : il s'agit donc d'un sujet collectif, et non d'une personne singulière. Ce sujet collectif est le Peuple de Dieu, c'est-à-dire une communauté composée de nombreuses personnes, hommes ou femmes. "Le Christ a aimé l'Église" précisément en tant que communauté, en tant que Peuple de Dieu et, en même temps, il a aimé chacune des personnes de cette Église qui est aussi appelée "son corps" dans le même passage (cf Ep 5, 23)¹⁴.

Ainsi, pour Jean-Paul II, l'amour nuptial est le symbole du grand amour du Christ pour toute son Église, hommes et femmes. *La Lettre aux Éphésiens* ne concerne pas que les seuls époux. En fait, toute personne, l'homme et la femme, est l'épouse du Christ.

Le Christ est entré dans cette histoire et y demeure comme l'Époux qui "s'est livré lui-même" [...] Selon cette conception, grâce à l'Église, *tous les êtres humains - les hommes comme les femmes - sont appelés à être "l'épouse" du Christ, Rédempteur du monde.* Ainsi le fait d'"être épouse", et donc le "féminin", devient le symbole de tout l'"humain",

¹³ JEAN-PAUL II. *Dignité et vocation* [...] 25.

¹⁴ JEAN-PAUL II, *loc. cit.*

selon les paroles de Paul : "Il n'y a ni homme ni femme : car tous vous ne faites qu'un dans le Christ Jésus" (Ga 3, 28)

Du point de vue linguistique, on peut dire que l'analogie de l'amour sponsal selon la *Lettre aux Éphésiens* rapporte ce qui est "masculin" à ce qui est "féminin", étant donné que, comme membres de l'Église, les hommes sont également inclus dans le concept d'"épouse"¹⁵.

Toute personne humaine est donc invitée à accueillir l'amour du Christ et à y répondre.

Cela apparaît aussi dans la grande analogie de l'"Épouse" de la *Lettre aux Éphésiens*. Dans l'Église tout être humain - homme et femme - est l'"épouse" parce qu'il accueille comme un don l'amour du Christ rédempteur, et aussi parce qu'il tente d'y répondre à travers le don de sa personne¹⁶.

De toute évidence, Jean-Paul II n'interprète pas *Éph. 5, 21-33* de la même façon que Pie XI. La perspective et l'application en sont tout à fait différentes.

Dans l'exemple donné plus haut, nous pouvons donc parler d'une mutabilité de la Loi immuable de Dieu. Ce qui était considéré comme un enseignement et une doctrine auxquels « il n'est jamais ni nulle part permis de les bouleverser ou d'y porter atteinte » (Pie XI) est relégué à l'oubli pour laisser place à une perspective beaucoup plus large et beaucoup plus évangélique. On ne parle plus de « loi » ou de « norme », mais du « grand mystère de l'amour » pour l'Église à la fois homme et femme.

Nous sommes ici en face d'un texte biblique, de la Parole de Dieu. Il ne s'agit pas d'une loi naturelle saisie par la raison humaine dans un discernement faillible. Pourtant, ce texte biblique qui est là, donné et non seulement déduit par la raison, l'Église se permet de le comprendre et de l'interpréter de façons fort diverses, nous

¹⁵ JEAN-PAUL II, *loc. cit.*

¹⁶ JEAN-PAUL II, *loc. cit.*

pourrions même dire opposées, en voulant dans un cas comme dans l'autre être fidèle à la volonté de Dieu.

Comment alors ne pas être amené à penser que la compréhension et l'interprétation de la volonté de Dieu, que l'Église tire de la loi naturelle, ne puissent aussi être modifiées? Comme en ce qui a trait à la *Lettre aux Éphésiens*, ne serait-il pas possible de porter un regard différent sur les fondements de la doctrine morale de l'Église, disons-le, un regard exempt du phénomène de forclusion?

Il nous semble que malgré le durcissement de la doctrine morale de l'Église, nous pouvons entrevoir une perspective tout autre : l'expérience concrète de la souffrance humaine pourrait reprendre la place qu'elle requiert à grands cris et qui est la sienne. Une autre recherche pourrait en ouvrir des chemins possibles et collaborer à remettre l'Église sur la route de la rencontre de l'homme « sur le chemin de sa souffrance ».

Ce qui va finalement déjouer la forclusion, c'est le courage de se remettre en question et le risque de la liberté. On l'a vu, la forclusion conduit à une massification, à un rejet et à une mise entre parenthèses de tout ce qui apparaît comme intolérable. Déjouer la forclusion consistera précisément à ouvrir une brèche dans l'édifice que le Magistère s'est construit et dans lequel il s'est emprisonné lui-même. Ce sera, à l'exemple de Jésus, accepter des fils et des filles libres dans la maison. (*Jn 8, 35-36*)

Un changement de perspective est possible dans la lecture et la compréhension du message évangélique comme nous la fait voir la comparaison entre Pie XI et Jean-Paul II. Déjouer la forclusion requiert un courage semblable à celui de Jean XXIII,

prenant le risque de convoquer le concile Vatican II. Un mouvement de révision en profondeur a été lancé. Mais il s'arrête dans l'enseignement éthique du Magistère.

Déjouer la forclusion, ce ne peut être en proposant une loi de plus en plus forte et contraignante. Ce n'est pas par un système de loi imperméable que l'on éduque la liberté et que l'on respecte la dignité profonde de l'être humain créé à l'image de Dieu.

Mais c'est toujours librement que l'homme se tourne vers le bien. Cette liberté, nos contemporains l'estiment grandement et ils la poursuivent avec ardeur. Et ils ont raison. [...] La vraie liberté est en l'homme un signe privilégié de l'image divine. Car Dieu a voulu le "laisser à son propre conseil" pour qu'il puisse de lui-même chercher son Créateur et, en adhérant librement à Lui, s'achever ainsi dans une bienheureuse plénitude. La dignité de l'homme exige donc de lui qu'il agisse selon un choix conscient et libre, mû et déterminé par une conviction personnelle et non sous le seul effet de poussées instinctives ou d'une contrainte extérieure¹⁷.

C'est en soutenant la liberté, pédagogiquement pour ainsi dire, qu'on aidera cette liberté à se développer, parfois dans le tâtonnement et le risque. Il faut éviter de la paralyser par des interdits et des idéaux de martyr qui démobilisent les consciences et infériorisent les gens.

En faisant mieux comprendre les mécanismes de la forclusion, notre recherche est un outil de plus pour apprendre à la déjouer. C'est, sans doute, au terme d'un long effort que tout ce qui a été forclos pourra retrouver sa place. Le beau discours de l'Église sur la souffrance pourrait aussi trouver un terrain de réalisation au cœur des angoisses existentielles et des décisions éthiques des souffrants. En laissant venir à la parole l'expérience concrète des gens et le tragique de leur existence, le Magistère

¹⁷ CONCILE VATICAN II, *L'Église dans le monde de ce temps (Gaudium et spes)*, 7 décembre 1965, extrait de *Vatican II Les seize documents conciliaires, texte intégral*, Montréal/Paris, Fides, 1966, 17.

serait davantage apte à remplir sa mission reçue des Apôtres et de Dieu : l'élaboration et la transmission de l'idéal éthique évangélique.

Sherbrooke, le 6 août 1996,

anniversaire de la mort de Paul VI et

anniversaire de la publication de

l'encyclique *Veritatis splendor* de JEAN-PAUL II

ANNEXES

Tableau A.1

Références faites à *Humanae vitae*
à l'intérieur des numéros 28 à 35 de *Familiaris consortio*

no F. C.	no H. V.	RÉSUMÉ DE <i>FAMILIARIS CONSORTIO</i>
29	11 et cf. 9, 12	« Le Saint Synode [...] maintient fermement ce qui est proposé [...] dans l'encyclique <i>Humanae vitae</i> , et en particulier le fait que l'amour conjugal doit être pleinement humain, exclusif et ouvert à une nouvelle vie ».
32	7	« C'est en partant de la "vision intégrale de l'homme et de sa vocation, non seulement naturelle et terrestre, mais aussi surnaturelle et éternelle" ».
32	12	« Paul VI a affirmé que la doctrine de l'Église "est fondée sur le lien indissoluble, que Dieu a voulu et que l'homme ne peut rompre de son initiative, entre les deux significations de l'acte conjugal : union et procréation" ».
32	14	« Et il a conclu en réaffirmant qu'il y a lieu d'exclure, comme intrinsèquement mauvaise, "toute action qui, soit en prévision de l'acte conjugal, soit dans son déroulement, soit dans le développement de ses conséquences naturelles, se proposerait comme but ou comme moyen de rendre impossible la procréation" ».
32	13	« En revanche lorsque les époux, en observant le recours à des périodes infécondes, respectent le lien indissoluble entre les aspects d'union et de procréation de la sexualité humaine, ils se comportent comme des "ministres" du dessein de Dieu et ils usent de la sexualité en "usufruitiers", selon le dynamisme originel de la donation "totale", sans manipulations ni altérations ».
33	29	« C'est la même et unique Église qui est à la fois éducatrice et mère [...] ses encouragements à résoudre les difficultés conjugales éventuelles sans jamais falsifier ni compromettre la vérité [...] la pédagogie concrète de l'Église doit toujours être liée à sa doctrine et jamais séparés d'elle. Je le répète avec la même conviction que mon prédécesseur : "ne diminuer en rien la salutaire doctrine du Christ est une forme éminente de charité envers les âmes" ».

no F. C.	no H. V.	RÉSUMÉ DE <i>FAMILIARIS CONSORTIO</i>
33	25	« [...] la constance et la patience, l'humilité et la force d'âme, la confiance filiale en Dieu et dans sa grâce, le recours fréquent à la prière et aux sacrements de l'Eucharistie et de la réconciliation ».
33	21	« "La maîtrise de l'instinct par la raison et la libre volonté impose sans nul doute une ascèse, [...] observance de la continence périodique. Mais cette discipline [...] lui confère une plus haute valeur humaine. Elle exige un effort continu [...] aide les époux à bannir l'égoïsme [...] approfondit leur sens des responsabilités dans l'accomplissement de leurs devoirs. Les parents acquièrent ainsi une influence plus profonde" ».
34	28	« Les prêtres, les religieux et les laïcs engagés dans la pastorale familiale. Ils pourront ainsi aider les époux [...] comportant la conscience du péché, l'engagement sincère d'observer la loi morale, le ministère de la réconciliation [...] l'unité des jugements moraux et pastoraux des prêtres. Celle-ci doit être recherchée avec soin et exister réellement pour que les fidèles ne souffrent pas de troubles de conscience ».
35	25	« Un témoignage précieux peut et doit être donné par les époux qui, grâce à l'effort de continence périodique sont parvenus à une responsabilité personnelle plus mûre devant l'amour et la vie. Comme l'écrivait Paul VI : "c'est à eux que le Seigneur confie la tâche de rendre visible aux hommes la sainteté et la douceur de la loi qui unit l'amour mutuel des époux à leur coopération à l'amour de Dieu auteur de la vie humaine" ».

Tableau A.2

Autres références à *Humanae vitae* faites par *Familiaris consortio*

no F. C.	no H. V.	RÉSUMÉ DE <i>FAMILIARIS CONSORTIO</i>
25	9	« L'homme doit vivre avec son épouse "une forme toute spéciale d'amitié personnelle" ».
50	9	« C'est dès lors dans l' <i>amour conjugal et familial</i> - vécu dans sa richesse de totalité, d'unicité, de fidélité et de fécondité - que s'exprime [...] mission prophétique [...] de Jésus-Christ et de son Église ».
51	25	« Cette profession de foi demande à être prolongée tout au long de la vie des époux et de la famille. Dieu, en effet, qui a appelé les époux "au" mariage continue à les appeler "dans" le mariage [...] Dieu vient à eux en leur révélant et en leur proposant les "exigences" concrètes de leur participation à l'amour du Christ ».
58	25	« Ils sont conduits maintenant à la rencontre de Dieu "riche en miséricorde", lequel, en accordant son amour plus puissant que le péché, reconstruit et perfectionne l'alliance conjugale et la communion familiale ».

Tableau A.3

Utilisation de *Gaudium et spes*
par *Humanae vitae* et *Familiaris consortio*

<i>Humanae vitae</i>		<i>Familiaris consortio</i>	
no G. S.	Nombre de références - citations	no G. S.	Nombre de références - citations
47-52	1 fois		Voir plus bas
48-49	1 fois		Voir plus bas
		47	2 fois
48	1 fois	48	8 fois
		49	2 fois
50	1 fois	50	2 fois
51	3 fois	51	2 fois
52	1 fois	52	4 fois
	non cités	4, 12, 15, 78	2 fois chacun
	Non cité	44	1 fois

Tableau A.4

Références faites par *Veritatis splendor*
à *Humanae vitae* et aux documents du Magistère
objets de la présente recherche

<i>Veritatis splendor</i>	<i>Donum vitae</i>	<i>Familiaris consortio</i>	<i>Persona humana</i>	<i>Humanae vitae</i>
50 : la loi naturelle	Intr 3	11		10
52 : action intrinsèquement mauvaise à exclure toujours			4	4
68 : péché mortel et option fondamentale		33	10	29
80 : actes intrinsèquement mauvais, la contraception	II, 5	14		14
95 : l'Église n'est pas arbitre de la norme		33 34	10	28 29
110 : assentiment loyal, intérieur et extérieur au Magistère		34		28

BIBLIOGRAPHIE

- ANGELINI, Fiorenzo, Mgr. « L'humble détermination d'"*Humanae Vitae*" », *Dolentium Hominum, Église et santé dans le monde*, n° 9 (Année III - n° 3) 1988, p. 48-50.
- BASSO, Domingo, P. « L'encyclique "Veritatis splendor" : nouvelle étape capitale dans la clarification de la doctrine de l'Église », *Dolentium Hominum, Église et santé dans le monde*, n° 24 (Année VIII - n° 3) 1993, p. 9-11.
- BENOIT, Pierre et BOISMARD, M.-É. *Synopse des quatre évangiles en français*, tome II, Paris, Les Éditions du Cerf, 1972, 756 p.
- BOISMARD, M.-É. et LAMOUILLE, Arnaud. *Synopse des quatre évangiles en français, L'Évangile de Jean*, tome III, Paris, Les Éditions du Cerf, 1977, 562 p.
- BONÉ, Édouard, MALHERBE, Jean-François. *Engendrés par la science, enjeux éthiques des manipulations de la procréation*, Coll. « Recherches morales-Positions », Paris, Les Éditions du Cerf, 1985, 187 p.
- BOUTON-PARMENTIER, Suzanne. « Comment concilier l'amour de Dieu, la souffrance et le mal? Apport de la "Process Philosophy" et de la "Process Theology" », *Revue des sciences religieuses*, vol. 66, n° 1-2, 1992, p. 181-204.
- CADORÉ, Bruno. *L'expérience bioéthique de la responsabilité*, Coll. « Catalyses », Louvain-la-Neuve/Montréal, Artel/Fides, 1994, 204 p.
- CADORÉ, Bruno. « Interrogations et tâches du théologien face au renouveau de l'intérêt pour l'éthique », *Le Supplément, revue d'éthique et de théologie morale*, n° 196, mars 1996, p. 89-108.
- CAHILL, Lisa Sowle. « Catholic Sexual Ethics and the Dignity of the Person : A Double message », *Theological Studies*, vol. 50, 1989, p. 120-150.
- CAHILL, Lisa Sowle. « Theology and Bioethics : Should Religious Traditions Have a Public Voice? », *The Journal of Medicine and Philosophy*, vol. 17, n° 3, June 1992, p. 263-272.

- CAHILL, Lisa Sowle. « What Is the Nature of the Unity of Sex, Love and Procreation? A Response to Elio Sgreccia », *Gift of Life, Catholic Scholars Responds to the Vatican Instruction*, Washington, D.C., Georgetown University Press, 1990, p. 137-148.
- CALLAHAN, Daniel. « The Roman Catholic Position », *Abortion, the Moral Issues*, New York, The Pilgrim Press, [1982], p. 62-72.
- CASELL, Eric J. *The Nature of Suffering and the Goals of Medicine*, New York/Oxford, Oxford University Press, 1991, 254 p.
- CASELL, Eric J. « What Do People Mean When They Say What They Say? », *Talking With Patients*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1985, p. 114-156.
- CASELL, Eric J. « Words and Their Meaning », *Talking With Patients*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1985, p. 157-193.
- CERTEAU, Michel de. *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975, 358 p.
- CERTEAU, Michel de. « L'institution du croire, note de travail », *Recherches de science religieuse*, vol. 71, 1983, p. 61-80.
- COHEN, Carl. « Sex, Birth Control, and Human Life », *Philosophy & Sex*, ed. By R. Bake & F. Elliston, Buffalo, N. Y., Prometheus Books, 1975, p. 150-165.
- CONCILE VATICAN II, *L'Église dans le monde de ce temps (Gaudium et spes)*, 7 décembre 1965, extrait de *Vatican II Les seize documents conciliaires*, texte intégral, Montréal/Paris, Fides, 1966, p. 169-272.
- CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI. *Déclaration sur certaines questions d'éthique sexuelle (Persona humana)*, publiée dans *l'Osservatore Romano* du 16 janvier 1976 extraite de la *Documentation catholique*, n° 1691, 1^{er} février 1976, p. 108-114.
- CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI. *Instruction sur le respect de la vie humaine naissante et la dignité de la procréation (Donum vitae)*, Coll. « Vie chrétienne », 33, Montréal, Les Éditions Paulines, 1987, 62 p.
- CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI. « Réponses à des doutes soulevés sur "l'isolement de l'utérus" et d'autres questions », *L'Osservatore Romano*, n° 32/33, 9/16 août 1994.
- CONNOR, R. A. « Contraception and the Contraceptive Will », *Gregorianum*, vol. 72, n° 4, 1991, p. 705-724.

- COUTURE, Denise. « Le discours sur la loi en théologie morale, Une question de liberté », *Loi et autonomie dans la Bible et la tradition chrétienne*, Coll. « Héritage et projet », n° 53, Éthique chrétienne, Montréal, Fides 1994, p. 229-247.
- CURRAN, Charles E. *The Living Tradition of Catholic Moral Theology*, Notre Dame, Ind., University of Notre Dame Press, 1992, 265 p.
- CURRAN, Charles E. *Tensions in Moral Theology*, Notre Dame, Ind., University of Notre Dame Press, 1988, 214 p.
- CURRAN, Charles E., McCORMICK, Richard A. eds *Dissent in the Church*, Coll. « Readings in Moral Theology », n° 6, New York, Paulist Press, 1988, 541 p.
- CURRAN, Charles E., McCORMICK, Richard A. eds *The Magisterium and Morality*, Coll. « Readings in Moral Theology », n° 3, New York, Paulist Press, 1982, 512 p.
- CURRAN, Charles E., McCORMICK, Richard A. eds *Natural Law and Theology*, Coll. « Readings in Moral Theology », n° 7, New York, Paulist Press, 1991, 465 p.
- DANIEL, William J. « Towards a Theology of Procreation : An Examination of the Vatican Instruction "Donum Vitae" », *Pacifica*, vol. 3, n° 1, 1990, p. 61-86.
- DELHAYE, Ph. « À propos de "Persona humana" », *Esprit et vie*, vol. 86, n° 16-17, 15-22 avril 1976, p. 225-234.
- DESCLOS, Jean. *Libérer la morale, christocentrisme et dynamique filiale de la morale chrétienne à l'époque de Vatican II*, Coll. « Brèches théologiques », 11, Montréal/Paris, Éditions Paulines/Médiaspaul, 1991, 261 p.
- DESCLOS, Jean. *Resplendir de vraie liberté. Lectures de Veritatis splendor*, Coll. « Brèches théologiques », 20, Montréal/Paris, Médiaspaul 1994, 246 p.
- DESCLOS, Jean. *Une morale pour la vie, catégories principales et petit vocabulaire de l'éthique*, Coll. « Interpellations », 1, Montréal/Paris, Éditions Paulines, 1992, 156 p.
- DIETRICH, Joseph. « Les fondements de la morale. Réflexions d'un biologiste », *Revue des sciences religieuses*, vol. 64, 1990, p. 192-202.
- DOUCET, Hubert. *Mourir. Approches bioéthiques*, Outremont, Novalis, (1^{re} édition : 1988) 1994, 151 p.
- DURAND, Guy. *La Bioéthique, nature, principes, enjeux*, Paris, Éditions du Cerf, 1989, 127 p.
- DURAND, Guy. « L'Église et la sexualité », *R.N.D.*, n° 3, mars 1988, p. 1-12.

- DURAND, Guy et MALHERBE, Jean-François. *Vivre avec la souffrance, Repères théologiques*, Coll. « Vie, santé et valeurs », 7, [Montréal], Fides, 1992, 112 p.
- EHRMAN, Bart D. « Jesus and the Adulteress », *New Testament Studies*, vol. 34, 1988, p. 24-44.
- FARLEY, Wendy. *Tragic Vision and Divine Compassion, A Contemporary Theodicy*, Louisville, Ky. Westminster, John Knox Press, 1990, 150 p.
- FELICI, Card. « De la Constitution pastorale "Gaudium et Spes" à l'encyclique "Humanae vitae". Étude du cardinal Felici », *Documentation catholique*, n° 1527, 1968, p. 1877-1892.
- FINET, André. *Le code de Hammurapi*, Paris, Cerf, 1973, 155 p.
- FREUD, Sigmund. *Cinq psychanalyses*, Tr. M. Bonaparte et R. M. Loewenstein, Coll. « Bibliothèque de psychanalyse », Paris, Presses Universitaires de France, 1977, 420 p.
- FREUD, Sigmund. *Névrose, psychose et perversion*, Tr. par J. Laplanche, Paris, Presses Universitaires de France, 1973, 306 p.
- FREUD, Sigmund. *Oeuvres complètes Psychanalyse*, vol. XIII 1914-1915, Paris, Presses Universitaires de France, 1988.
- GAGNON, Édouard. « Vingt ans après l'Encyclique "Humanae Vitae" », *Dolentium Hominum, Église et santé dans le monde*, n° 9 (Année III - n° 3) 1988, p. 40-43.
- GALOT, Jean. « La révélation de la souffrance de Dieu », *Science et Esprit*, vol XXXI, n° 2, 1979, p. 159-171.
- GELLARD, Jacques. « L'autorité du savoir dans le champ médical », *Recherches de science religieuse*, vol. 71, 1983, p. 225-234.
- GERVAIS, Pierre. « Faute et pardon », (Évangéliser la morale), *Christus*, vol. 28, n° 112, octobre 1981, p. 431-439.
- GREEN, André. *Le travail du négatif*, Coll. « Critique », Paris, Les Éditions de Minuit, 1993, 399 p.
- GRELOT, Pierre. *Problèmes de morale fondamentale, un éclairage biblique*, Coll. « Recherches morales », 6, Paris, Les Éditions du Cerf, 1982, 289 p.
- GRISEZ, Germain. « Note. Infallibility and Contraception : A Reply to Garth Hallett », *Theological Studies*, vol. 47, n° 1, 1986, p. 134-145.

- GUINDON, André. « L'Église doit éviter de se substituer aux individus dans la gouverne de leur vie », *R.N.D.*, n° 3, mars 1988, p. 13-24.
- GUINDON, André. « L'éthique sexuelle qu'en Église je professe », *Église et théologie*, vol. 24, 1993, p. 5-23.
- GUINDON, André. « La loi dans le développement humain », *Loi et autonomie dans la Bible et la tradition chrétienne*, Coll. « Héritage et projet », n° 53, Éthique chrétienne, Montréal, Fides 1994, p. 17-35.
- HAAS, John M. « The Natural and the Human in Procreation », *Gift of Life, Catholic Scholars Respond to the Vatican Instruction*, Washington, D.C., Georgetown University Press, 1990, p. 99-113.
- HALLETT, Garth L. « Note. Infallibility and Contraception : The Debate Continues », *Theological Studies*, vol. 49, n° 3, September 1988, p. 517-528.
- HÄRING, Bernhard. *Plaidoyer pour les divorcés remariés. Existe-t-il une porte de sortie?*, Paris/Montréal, Éditions du Cerf/Médiaspaul, 1995, 115 p.
- HEBBLETHWAITE, Peter. « Un Pape fondamentaliste? », *Concilium*, vol. 241, 1992, p. 117-127.
- HEHIR, J. Bryan. « Policy Arguments in a Public Church : Catholic Social Ethics and Bioethics », *The Journal of Medicine and Philosophy*, vol. 17, n° 3, June 1992, p. 347-364.
- HOLE, Günter, « Fondamentalisme, dogmatisme, fanatisme, perspectives psychiatriques », *Concilium*, vol. 241, 1992, p. 35-49.
- HONINGS, Bonifacio, Fr. « The Feasible Is Not Always Fitting », *Dolentium Hominum, Église et santé dans le monde*, n° 5 (Année II - n° 2) 1987, p. 55-58.
- HYPOLITE, Jean. « Commentaire parlé sur la *Verneinung* de Freud », *La psychanalyse volume premier, de l'usage de la parole et des structures de langage dans la conduite et dans le champ de la psychanalyse*, Paris, Presses Universitaires de France, 1956, p. 29-39.
- JEAN-PAUL II. *Dignité et vocation de la femme (Mulieris dignitatem)*, Coll. « Vie chrétienne », 36, Montréal, Les Éditions Paulines, 1988, 135 p.
- JEAN-PAUL II. « Fonder la recherche médicale sur des choix de valeur éthique et morale pour se mettre véritablement au service de la vie », *Dolentium Hominum, Église et santé dans le monde*, n° 24 (Année VIII - n° 3) 1993, p. 19-20.

- JEAN-PAUL II. « La mission première de l'Église est de rencontrer l'homme qui souffre », *Dolentium Hominum, Église et santé dans le monde*, n° 14 (Année V - n° 2) 1990, p. 5-8.
- JEAN-PAUL II. *La souffrance humaine, Lettre Apostolique (Salvifici doloris)*, Coll. « Vie chrétienne », 24, Montréal, Éditions Paulines, 1984, 61 p.
- JEAN-PAUL II. *La splendeur de la vérité (Veritatis splendor)*, Coll. « L'Église aux quatre vents », [Montréal], Fides, 1993, 190 p.
- JEAN-PAUL II. « Le 20^e anniversaire d'"*Humanae vitae*". Allocution au II^e Congrès international de théologie morale », (12 novembre 1988), *Documentation catholique*, n° 1976, janvier 1989, p. 60-63.
- JEAN-PAUL II. *Les tâches de la famille chrétienne dans le monde d'aujourd'hui (Familiaris consortio)*, Coll. « L'Église aux quatre vents », Montréal, Fides, 1981, 186 p.
- JOURNET, Charles. « La lumière de l'encyclique "*Humanae vitae*". Étude du cardinal Journet », *Documentation catholique*, n° 1527, 1968, p. 1893-1897.
- KELLY, James R. « Residual or Prophetic? The Cultural Fate of Roman Catholic Sexual Ethics of Abortion and Contraception », *Social Thought*, vol. 12, n° 2, Spring 1986, p. 3-18.
- KOMONCHAK, Joseph A. «*Humanae Vitae* and Its Reception : Ecclesiological Reflections », *Theological Studies*, vol. 39, 1978, p. 221-257.
- KREEFT, Peter. *Pourquoi Dieu nous fait-il souffrir?*, tr. Par Georges Allaire, Coll. « Notre temps », 44, Montréal/Paris, Éditions Paulines/Médiaspaul, 1993, 247 p.
- KÜNG, Hans. « Contre le fondamentalisme catholique romain de ce temps », *Concilium*, vol. 241, 1992, p. 155-166.
- LACAN, Jacques. *Écrits*, Coll. « Le Champ freudien », Paris, Éditions du Seuil, 1966, 924 p.
- LACAN, Jacques. « Introduction au commentaire de Jean Hyppolite sur la *Verneinung* », *La psychanalyse volume premier, de l'usage de la parole et des structures de langage dans la conduite et dans le champ de la psychanalyse*, Paris, Presses Universitaires de France, 1956, p. 17-28.
- LACAN, Jacques. « Réponse au commentaire de Jean Hyppolite sur la *Verneinung* de Freud », *La psychanalyse volume premier, de l'usage de la parole et des structures de langage dans la conduite et dans le champ de la psychanalyse*, Paris, Presses Universitaires de France, 1956, p. 41-58.

- LACAN, Jacques. *Le séminaire de Jacques Lacan, texte établi par Jacques-Alain Miller, Livre III, Les psychoses*, Paris, Éditions du Seuil, 1981.
- LADRIÈRE, Jean. *Les enjeux de la rationalité. Le défi de la science et de la technologie aux cultures*, Coll. « Analyse et raison », France, Aubier Unesco, 1977, 219 p.
- LADRIÈRE, Jean. *Existence, éthique et rationalité*, Laboratoire de recherche sur la forclusion de la souffrance dans la société techno-scientifique, Université de Sherbrooke, 19 octobre 1992, 50 p.
- LADRIÈRE, Paul. « Éthique et pouvoir religieux dans le domaine de la reproduction de la vie humaine », *Social Compass*, vol. XXXI, n° 2-3, 1984, p. 247-258.
- LAMBRECHT, Jan, COLLINS, Raymond F. eds. *God and Human Suffering*, Coll. « Louvain Theological & Pastoral Monographs », 3, Louvain, Belgique, Peeters Press, 1990, 247 p.
- LANGAN, John P. « Moral Theology and Moral Teaching », *Gift of Life, Catholic Scholars Respond to the Vatican Instruction*, Washington, D.C., Georgetown University Press, 1990, p. 75-79.
- LAPLANCHE, Jean, LECAIRE, Serge « L'inconscient une étude psychanalytique », *Problématiques IV, l'inconscient et le ça*, Paris, P.U.F., 1981, p. 261-321.
- LAPLANCHE, Jean, PONTALIS, J. B. *Vocabulaire de la psychanalyse*, 9^e édition, Coll. « Bibliothèque de psychanalyse », Paris, Presses Universitaires de France, 1988, 523 p.
- LAZARE, Aaron. « The Suffering of Shame and Humiliation in Illness », *Nln Publications*, March 1992, p. 227-244.
- LEFEBVRE, Jean-Paul. *L'Église a-t-elle abandonné les croyants? Regard critique sur les positions de l'Église face au monde moderne, un appel au réveil des baptisés*, Montréal/Paris, Éditions Paulines/Médiaspaul, 1992, 219 p.
- Le GENDRE, Olivier. *Le cri de Dieu*, Québec/France, Éditions Anne Sigier, 1996, 233 p.
- Le GENDRE, Olivier. *Les masques de Dieu*, Québec/France, Éditions Anne Sigier, 1994, 213 p.
- LÉON-DUFOUR, Xavier. « Jésus et la femme adultère » *Lecture de l'Évangile selon Jean*, tome II, Coll. « Parole de Dieu », Paris, Seuil, 1990, p. 311-328.
- LIDERBACH, Daniel. *Why Do We Suffer? New Ways of Understanding*, New York/Mahwa, N. J., Paulist Press, 1992, 146 p.

- LOCHT, Pierre de. *Morale sexuelle et magistère*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1992, 250 p.
- *Loi et autonomie dans la Bible et la tradition chrétienne*, sous la direction d'Odette Mainville, Jean Duhaime et Pierre Létourneau, Coll. « Héritage et projet », n° 53, Éthique chrétienne, Montréal, Fides 1994, 290 p.
- MALHERBE, Jean-François. *Éthique et vérité*. Colloque théologique sur l'Encyclique *Veritatis splendor*, Sherbrooke, Faculté de théologie, U. de S., 25 janvier 1994, 28 p.
- MALHERBE, Jean-François. *Le langage théologique à l'âge de la science, lecture de Jean Ladrière*, Coll. « Théologie et sciences religieuses Cogitatio fidei », 129, Paris, Les Éditions du Cerf, 1985, 262 p.
- MALHERBE, Jean-François. *Pour une éthique de la médecine*, 2^e édition, Coll. « Catalyses » Bruxelles, Éditions Ciaco, 1990, 207 p.
- MALHERBE, Jean-François. « Souffrances humaines et absence de Dieu », *Vivre avec la souffrance*, repères théologiques, Coll. « Vie, santé et valeurs », 7, [Montréal], Fides, 1992, p. 53-112.
- MALHERBE, Jean-François. *Souffrir Dieu, la prédication de Maître Eckhart*, Coll. « Théologies », Paris, Les Éditions du Cerf, 1992, 119 p.
- MARGÉOT, Jean, Cardinal. « La pensée fondamentale du Pape », *Dolentium Hominum, Église et santé dans le monde*, n° 9 (Année III - n° 3) 1988, p. 43-47.
- MARTY, Martin E. « Religion, Theology, Church and Bioethics », *The Journal of Medicine and Philosophy*, vol. 17, n° 3, June 1992, p. 273-289.
- McCORMICK, Richard A. « Current Theology, Notes on Moral Theology : 1982 », *Theological Studies*, vol. 44, 1982, p. 71-122.
- McDONALD, J. Ian H. « The So-called 'Pericope de Adultera' », *New Testament Studies*, vol. 41, 1995, p. 415-427.
- MELANÇON, Louise. *L'avortement dans une société pluraliste*. Coll. « Interpellations », 3, Montréal/Paris, Éditions Paulines & Médiaspaul, 1993, 166 p.
- MELANÇON, Louise. *La conscience et la loi*. Colloque théologique sur l'Encyclique *Veritatis splendor*, Sherbrooke, Faculté de théologie, U. de S., 25 janvier 1994.
- MOLTMANN, Jürgen. *Le Dieu crucifié. La croix du Christ, fondement et critique de la théologie chrétienne*, tr. de l'allemand par B. Fraigneau-Julien, Coll. « Théologie et sciences religieuses Cogitatio fidei », 80, Paris, Cerf, (1^{re} édition : 1974), 1990, 387 p.

- MOLTMANN, Jürgen. « Fondamentalisme et modernité », *Concilium*, vol. 241, 1992, p. 145-153.
- NASIO, Juan-David. *Enseignement de 7 concepts cruciaux de la psychanalyse*, Coll. « Petite Bibliothèque Payot », 111, Paris, Payot 1992, 267 p.
- NASIO, Juan-David. *Les yeux de Laure, Le concept d'objet a dans la théorie de J. Lacan suivi d'une Introduction à la topologie psychanalytique*, Coll. « La psychanalyse prise au mot », Paris, Aubier, 1987, 243 p.
- NAUD, André. *La Magistère incertain*, Coll. « Héritage et projet », 39, Montréal, Fides, 1987, 265 p.
- O'ROURKE, Kevin D., Fr. « New Science and Modern Technology : Have We Nothing to Say? », *Dolentium Hominum, Église et santé dans le monde*, n° 5 (Année II - n° 2) 1987, p. 44-54.
- ORSY, Ladislav. « Magisterium : Assent and Dissent », *Theological Studies*, vol. 48, 1987, p. 473-497.
- PAUL VI. *Humanae vitae. Encyclique sur la régulation des naissances* (1968), Coll. « Vie chrétienne », 10, Montréal, Les Éditions Paulines, 1979, 31 p.
- PAUPERT, Jean-Marie. *Contrôle des naissances et théologie, le dossier de Rome*, traduction, présentation et notes, Paris, Éditions du Seuil, 1967, 191 p.
- PELCHAT, Marc. « Le Magistère et la loi », *Loi et autonomie dans la Bible et la tradition chrétienne*, Coll. « Héritage et projet », n° 53, Éthique chrétienne, Montréal, Fides 1994, p. 249-285.
- PELLEGRINO, Edmund D. « "Donum Vitae", Part III : Three Dilemmas for Americans », *Gift of Life, Catholic Scholars Respond to the Vatican Instruction*, Washington, D.C., Georgetown University Press, 1990, p. 151-176.
- PELLEGRINO, Edmund D., HARVEY, John Collins, LANGAN, John P. eds. *Gift of Life, Catholic Scholars Respond to the Vatican Instruction*, Washington, D.C., Georgetown University Press, 1990, 198 p.
- PIE XI. *Casti connubii*, extrait de *Le Mariage*, présentation et tables par les Moines de Solesmes, Coll. « Les enseignements pontificaux », n° 204, Belgique, Desclée & Cie, [1960], 466 p., (n° 263-400).
- PIRALIAN, Hélène. « Privé de mort, privé d'amour », *Un enfant malade de la mort, lecture de Mishima, relecture de la paranoïa*, Coll. « Émergences », Bégédis, Éditions Universitaires, 1989, p. 15-50.

- PLOURDE, Simone. « Incontournable en éthique biomédicale : le concept de personne. Quelques rappels », *Le Supplément, Revue d'éthique et de théologie morale*, n° 195, décembre 1995, p. 29-58.
- RAHNER, Karl, RENARD, Card, HAERING, Bernard. *À propos de l'encyclique Humanae vitae*, Coll. « Le Point », 7, Sherbrooke, Éditions Paulines, 1969, 172 p.
- RIGALI, Norbert J. « Moral Theology and the Magisterium », *Horizons*, vol. 15, n° 1, 1988, p. 116-124.
- ROY, David. « Il faut faire confiance à la sagesse qui s'exprime dans la communauté des hommes et des femmes », *R.N.D.*, n° 9, octobre 1992, p. 16-28.
- SCHÜLLER, Bruno. « Paraenesis and Moral Argument in "Donum Vitae" », *Gift of Life, Catholic Scholars Respond to the Vatican Instruction*, Washington, D.C., Georgetown University Press, 1990, p. 81-98.
- SÉGUIN, Michel. *La contraception et l'Église, bilan et prospective*, Montréal/Paris, Éditions Paulines, 1994, 316 p.
- SÈVE, Lucien. « Respect », *Pour une critique de la raison bioéthique*, Paris, Éditions Odile Jacob, 1994, p. 176-205.
- SEVEGRAND, Martine *et al.* « Dossier Humanae Vitae 25 ans après », *A.R.M. Actualité religieuse dans le monde*, vol. 113, juillet-août 1993, p. 20-39.
- SGRECCIA, Elio. « Moral Theology and Artificial Procreation in Light of "Donum Vitae" », *Gift of Life, Catholic Scholars Respond to the Vatican Instruction*, Washington, D.C., Georgetown University Press, 1990, p. 115-135.
- SOCIÉTÉ FRANÇAISE DE PSYCHANALYSE. *La psychanalyse 1 travaux des années 1953-1955*, Paris, Presses Universitaires de France, 1956.
- SÖLLE, Dorothee. *Souffrances*, Coll. « Théologies », Paris, Les Éditions du Cerf, 1992, 212 p.
- SPAGNOLO, Antonio G., Di PIETRO, Maria L., SGRECCIA, Elio. « Reproductive Technologies in the Light of Vatican Instruction », *Ethics & Medicine*, vol 5, n° 1, 1989, p. 9-11.
- SPOHN, William C. « The Magisterium and Morality », *Theological Studies*, vol. 54, 1993, p. 95-111.
- STYCZEN, Tadeusz, Fr. « The "Not Yet Born" : A Life to Be Saved », *Dolentium Hominum, Église et santé dans le monde*, n° 6 (Année II - n° 3) 1988, p. 43-48.

- THÉVENOT, Xavier. *La bioéthique, début et fin de vie*, Coll. « Parcours », Paris/Québec, Centurion/Éditions Paulines, 1989, 126 p.
- THÉVENOT, Xavier. *Repères éthiques pour un monde nouveau*, Mulhouse, Éditions Salvator, 1982, 165 p.
- THEVOZ, Jean-Marie. « L'autonomie, positivité et limites : point de vue d'un théologien », *Le Supplément, Revue d'éthique et de théologie morale*, n° 192 (1), mars 1995, p. 29-46.
- VACEK, Edward Collins. « Catholic "Natural Law" and Reproductive Ethics », *The Journal of Medicine and Philosophy*, vol. 17, n° 3, June 1992, p. 329-346.
- VARONE, François. *Ce Dieu censé aimer la souffrance*, 6^e édition, Coll. « Théologies-Apologues », Paris, Les Éditions du Cerf, (1^{re} édition : 1985), 1990, 245 p.
- VARONE, François. *Ce Dieu Juge qui nous attend*, Coll. « Théologies-Apologues », Paris, Les Éditions du Cerf, 1993, 124 p.
- VASSE, Denis. *Le poids du réel, la souffrance*, Paris, Éditions du Seuil, 1983, 190 p.
- VERSPIEREN, Patrick. « Respecter et promouvoir l'autonomie du malade », *Le Supplément, Revue d'éthique et théologie morale*, n° 192, mars 1995, p. 47-60.
- WACKENHEIM, Charles. « Fondement et critères d'une parole d'autorité dans l'Église », *Écriture, parole et communauté*, Paris, Desclée, 1977, p. 39-52.
- WOJTYLA, Karol. *Amour et responsabilité : étude de morale sexuelle*, tr. par Thérèse Sas et Marie-Andrée Bouchard-Kalinowska (2^e éd. Polonaise, 1962), Paris, Éditions du dialogue, 1978, 285 p.