UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

ÉCOLE DOCTORALE 270

CONDITION HUMAINE DANS UNE THÉOLOGIE THÉOCENTRIQUE ET UNE PSYCHOLOGIE BÉHAVIORISTE :

Intersections entre libre arbitre et conditionnement

THÈSE présentée par :

Mate LUKAČ

Soutenue le : **27 novembre 2015**

Pour obtenir le grade de : **Docteur de l'université de Strasbourg**

Discipline : Ethique

Spécialité : Ethique et Religion

Jury :

M. LEHMKÜHLER Karsten	Professeur, université de Strasbourg
M. MÜLLER Denis	Professeur, université de Genève
M. LESOURD Serge	Professeur, université de Nice Sophia-Antipolis
M. COURTEL Yannick	Professeur, université de Strasbourg

Table des matières

INTRODUCTION 6

PART I :

POROSITÉ DES MEMBRANES DISCIPLINAIRES 26

ILLUSTRATION D'UN DOGME (KANTIEN) POREUX 28

GUSTAFSON DÉVOILE POROSITÉ DANS L'ATTRIBUTION À DEUX MOTS-CLÉS :

'INDIVIDU' ET 'COMMUNAUTÉ' 35

La communauté « l'Église » 38

Une aide inaperçue (l'aide béhavioriste) 45

Aide désinvitée d'homunculus 54

LA TRADUCTION OPÉRATIONNELLE CHEZ BÉHAVIORISTE SKINNER 58

Traduction béhavioriste du langage psychanalytique 63

Précaution à propos de la 'décontextualisation' facile de Freud 70

Traduction en termes comportementaux 73

Visée comparable dans les 'traductions' de Skinner et Gustafson 79

PART II :
« CHRÉTIENNE » ET « SCIENTIFIQUE » 82

LE CHRIST ET LA VIE MORALE 82

Le Seigneur et le Rédempteur 84

Le Christ Sanctificateur 87

Le Christ Justifiant 95

Jésus-Christ Modèle 101

Jésus-Christ Enseignant 109

APPROCHE COMPORTEMENTALE DE SKINNER 116

Une évaluation 'théologique' 116

L'arrière-plan de proposition de Skinner 139

Récusations populaires de psychologie 145

Position de Skinner chez trois voisins proches 146

Quelques termes-clés chez Skinner 148

Lorsque Skinner meurt 150

Clarification : notions-clés 151

Skinner répond aux objections principales 157

Face à l'interpellation sur l'efficacité béhavioriste 168

Bref résumé des démarches vues chez Gustafson et Skinner 175

PART III :
CHANGEMENT DE PERSPECTIVE THÉOLOGIQUE -
SORTIE DE LABORATOIRE PSYCHOLOGIQUE 179

CHANGEMENT DE PERSPECTIVE THÉOLOGIQUE CHEZ GUSTAFSON 180

Perspective théocentrique 183

Attributions à Dieu et à l'homme dans la tradition religieuse occidentale : 190

a) *Dieu comme Créateur* 190

b) *Dieu qui maintient et gouverne* 190

c) *Dieu comme le Juge* 191

d) *Dieu comme le Rédempteur* 192

e) *L'homme naturel* 193

f) *L'homme comme un animal des valeurs (valuing animal)* 194

g) *L'homme comme un initiateur d'action (man as an agent)* 195

h) La « faute humaine » 197

i) *La correction (de la faute humaine)* 200

Parcours revu 205

Poids d'influence scientifique chez Gustafson 208

Voix de l'âme chez un scientifique anthropologue 213

Voix de l'âme d'un scientifique biologiste 216

REGARD DE B.F. SKINNER EN SORTANT DE LABORATOIRE PSYCHOLOGIQUE 219

Apparition de Sigmund Freud et B.F. Skinner sur la scène de 'vieil âge' 220

Le philosophe Karl Popper (d-)évalue le béhaviorisme de Skinner 222

Domestication culturelle d'extrapolation éthologique et cognitiviste 228

Rencontre de deux têtes de la Harvard – le sociobiologiste Wilson et le béhavioriste Skinner 231

Le même œil sur le théocentrisme de Gustafson et le béhaviorisme de Skinner 248

DES ALLIANCES THÉOLOGIQUES INATTENDUES 254

Gustafson chez deux catholiques 254

Gustafson lit Thomas d'Aquin 262

Une conception 'matérialiste' chez Thomas d'Aquin 271

Sens de liberté chez Thomas d'Aquin 276

L'HÉRITAGE : SKINNER CHEZ UN CALVINISTE NATIF 287

Non 'conversion' de Skinner 302

COROLLAIRE : LA THÉOLOGIE INTERPELÉE 312

BIBLIOGRAPHIE 330

INTRODUCTION

Un aperçu – Pour revigorer sa cohérence 'intérieure' et démontrer sa pertinence 'extérieure', la théologie chrétienne dispose d'une aide inattendue. Mais elle n'est pas acceptée. L'une des raisons en est que sa formulation a été habillée par des entraves répétées, par des déformations créant des fossés conceptuels. Pour être perçue comme une aide bienvenue, cette formulation doit donc être épurée de toute critique injustifiée. Force est de constater que la conception de la nature et de la condition humaine n'est pas étrangère à la narration théologique. Or, d'autres disciplines étudient et nourrissent ce même sujet avec leurs propres observations. L'une d'entre elles est justement porteuse d'un soutien ; il s'agit de la psychologie béhavioriste dite radicale. Les deux disciplines – la théologie et cette psychologie – ne se sont pas consultées pour cultiver leur sens du discernement. À première vue, il semble qu'elles ne le peuvent même pas, car l'une souligne la liberté et l'autre affirme le déterminisme. Et pourtant, examinée de plus près, il s'avère que la « vocifératrice » du déterminisme – le béhaviorisme – peut faciliter à la théologie non seulement de défendre, mais effectivement d'imprégner la condition humaine de plus de sens libertaire. Cette thèse s'attache à le démontrer. L'introduction laisse entrevoir les éléments qui entrent en jeu.

Dès ses origines, la théologie chrétienne a su imprégner et habiller son discours de l'un de ces mots semblant énoncer une souveraine sûreté de sa propre position – la *liberté*. En se déclarant libre de ne pas suivre le chemin tracé par ses prédécesseurs, une branche dans le vaste panorama de la psychologie visait à une identité scientifique, caractérisée par l'un de ces mots, si sobre – le *déterminisme*. Avec sa liberté présumée, et curieuse de ce qui se meut à l'horizon de ses observations, la théologie a su préserver l'une de ses inclinations qui est de juger la pertinence de *tout* ce qui se présente. Instruite par sa longue expérience de méfiance à l'encontre des apparences, elle avait l'assurance de pouvoir *voir en-deçà*. Visant à prédire lesquelles des occurrences réapparaîtraient la fois suivante, la psychologie déterministe tient à assurer qu'elle a la particularité de discerner le lien entre les causes et leurs effets.

Ces « *voir par-delà* » de la théologie et la « *prédiction d'occurrence future* » de cette psychologie appartiennent-ils à la même sorte de connaissance, ou sont-ils deux modes distincts de savoir ? La réponse renvoie aussitôt à la question de la raison pour laquelle l'accent est mis sur la liberté dans un cas et sur le déterminisme dans l'autre. Car s'il s'agissait d'une seule et même sorte de savoir, alors le sens de 'liberté' et de 'déterminisme' serait plutôt indicatif de leur proximité. Mais s'il s'agit de deux modes différents de savoir – et puisque l'une des manières met l'accent sur la liberté et l'autre sur le déterminisme – alors la différence en savoir marquerait une différence en termes de conséquences spécifiques.

Dans sa définition la plus proche, le mot « liberté » correspond à une *valeur*. En apparence, le déterminisme semble indiquer le contraire : une frontière qui délimite et impose un terme à un certain mouvement. Cette apparence se révèle éphémère face à une simple considération : si l'objectif vers lequel se dirigeait une motion a déjà été obtenu, alors sa fin ou son achèvement est une réussite en soi – et une réussite voulue est une valeur espérée. Donc, établir un fait, c'est terminer la poursuite de sa quête. Étant donné que la démarche scientifique est imprégnée d'une telle activité – ce qui, au fond, est la source de sa fierté – dire alors que sa poursuite du savoir est *neutre* quant aux valeurs est évidemment inapproprié. En effet, les notions de liberté en théologie et de déterminisme en science sont *intimement liées avec les mécanismes de la connaissance et, inévitablement, avec ceux des systèmes de valeur*.

Il y a pourtant une difficulté qui entre en jeu, et elle n'est pas arbitraire. S'il est vrai que rien n'empêche que la théologie veut connaître ce qui peut être sans intérêt pour la psychologie, il en est de même dans le cas inverse. Mais il y a des *événements communs* dans le monde et dans la vie qui sont ou qui deviennent un sujet d'exploration pour chacun. Notamment, c'est avec dévouement que la théologie et la psychologie offrent leurs visions sur ce qui constitue ou définit la nature et la condition humaine. Or, si l'on regarde la sorte de savoir par laquelle elles sont parvenues ou parviennent à leur conviction, on constate des différences aussi bien dans leurs approches que dans leurs aboutissements. Si alors l'une de ces deux conceptions indique plus fidèlement ce qui est propre à cette nature humaine dans son être et son action, c'est alors elle qui mériterait que l'on en tienne compte, voire que l'on se l'approprie.

Il y a cependant une raison simple pour laquelle tenir compte de ce mérite peut ne pas paraître impératif. Et cette raison repose sur le fait que de telles conceptions ne saisissent pas et ne peuvent pas englober la totalité de ce qu'implique le terme respectif de référence. Si, comme cela a été énoncé depuis des temps immémoriaux, on affirme que l'homme, cet être *rationnel*, est différent de l'animal, qui ne l'est pas (qui est donc *a-rationnel*), il s'agirait d'une simple constatation. Et à partir de ce fait certain, une séquence des conséquences apparaîtrait évidente : parce que rationnel, l'homme est supérieur ; sa supériorité l'autorise à commander ; il peut donc disposer de l'animal selon son bon vouloir. Là, l'idée de rationalité devient synonyme du terme de « nature humaine » dans son intégralité. Or, que se passerait-il si l'on se souvenait que peut-être l'homme et l'animal ont quelque chose en commun, que leur tissu corporel est largement imprégné de la *même 'étoffe'* ? Et si cette similitude 'organique' faisait que l'homme et l'animal expriment certains traits communs dans leur être et leurs actions, ne serait-ce pas, cela aussi, un trait intégrant de la nature humaine ? En quoi alors le trait '*rationnel*' serait-il l'expression plus *fidèle* de la nature humaine que son côté '*animal*' ?

Si l'on ne prenait en considération que ces deux termes – *rationnel/animal* – pour désigner la nature humaine, peut-on assumer comme garantie que leur contenu n'est pas ambigu ? Dès qu'on se demande s'il s'agit là des qualités innées ou acquises, on se rend compte que ce sont deux termes *sommaires* ; que donc leurs compositions respectives sont construites selon des significations multiples. Si l'on commençait à les énumérer, la 'conscience' se sentirait aussitôt chez elle au cœur de la rationalité, tandis que les 'instincts' réaliseraient que leur localisation ne peut qu'être corporelle. Si les propriétés des instincts sont innées, est-ce alors que la conscience l'est aussi, et sinon, d'où vient-elle ? Peut-on dire que l'on connaît la nature humaine sans admettre qu'elle est tissée de constituants si nombreux et si divers ?

Reconnaître que c'est effectivement toute une variété d'éléments qui entrent dans la composition de la nature humaine n'est pas une source de difficulté épistémologique. *La difficulté décisive provient de la désignation d'une partie, d'un trait ou d'un aspect, comme étant cette caractéristique essentielle par laquelle tout le reste reçoit sa définition ou sa signification*. À noter qu'à côté de ce qui est essentiel, « *tout le reste* » n'est pour autant pas entièrement négligé. Il peut convenablement servir de « *passe-partout* » pour expliquer pourquoi il arrive à la caractéristique essentielle de ne pas s'exprimer selon la définition attribuée. On se rappelle que chez Freud, le décisif appartenait au « *ça* », qu'ainsi le vrai lieu pour le « *moi* » est justement d'être là où se trouvait le « *ça* ». Et, on le sait désormais, c'est au « *gène* » que toute la programmation est attribuée. Ce sont alors le « *ça* » et le « *gène* » – dont l'origine est 'animale' et non pas 'rationnelle' – qui définissent ainsi la nature humaine. Tout le reste doit s'en accommoder.

Choisir et désigner une partie, un trait ou un aspect comme la caractéristique centrale d'une conception de la nature humaine peut bien être une approche licite. Pour la valider, il importe de discerner quelle autre partie, quel autre trait, quel autre aspect ne doit pas être omis de la considération. Ce discernement dépend de la *connaissance des faits*. Et l'accès à cette connaissance n'est certainement pas arbitraire. Ainsi, pour savoir ce que 'veulent' les gènes, il est nécessaire de savoir comment ils 'parlent'. La génétique est née pour en tracer le chemin. On le sait ainsi, une conception de la nature humaine, sans qu'il n'y entre la part des de gènes est incomplète, insuffisante, inexacte. Or, si l'on connaissait la propre manière de répondre aux exigences des gènes afin qu'ils *coopèrent* au lieu de dicter ce qu'ils désirent, alors un tel savoir appartiendrait aussi à une propriété qui doit être prise en considération dans la conception ou dans la définition de la nature humaine.

Parvenir à cette réussite d'une coopération, c'est *intervenir* – c'est engager l'exercice des *contrôles* et des *contre*-contrôles. On le sait, les mots 'intervenir' et 'contrôler' peuvent évoquer des images ou des situations inquiétantes ou attrayantes. Effectuer une mise en ordre harmonieuse dans une situation tumultueuse, ou intercéder pour prévenir un effet atterrant, c'est affirmer l'*occurrence louable*. Intervenir dans l'espace d'autrui pour diminuer ou pour inhiber, pour contrôler l'expression même de son sentiment de liberté, c'est éveiller une *aversion* ou une inclination inverse à détruire cette intrusion. Dire

qu'il s'agit là du contexte qui permet de discerner la signification du verbe utilisé n'est en aucune manière inexact.

La difficulté pourtant surgit du fait que, dans la poursuite d'un savoir scientifique, un '*langage double*' entre en jeu. L'expérimentation scientifique est synonyme d'*interventions* et de *contrôles*. Mais ces mêmes mots sont imprégnés d'une longue histoire où ils indiquaient tant les effets que les conséquences abjectes. Percevoir de fines distinctions peut ne pas être évident ; il n'est pas rare non plus que cette distinction soit délibérément occultée.

En fait, la véritable difficulté consiste en celle qui vient d'être mentionnée - ce « *pars pro toto* » dans la conception de la nature humaine. L'utilisateur peut ainsi choisir un mot d'usage quotidien et lui assigner l'une des significations potentielles ; s'il 'décide' que justement celle-là est la caractéristique essentielle qui définit tout simplement son sens et son étendue, il peut alors se sentir en mesure de 'déchiffrer' toutes les motivations et intentions inhérentes à l'utilisation de ce mot par un autre – chez un auteur. On le sait, lorsque le grand esprit (Einstein) poussait le cri « Dieu ne joue pas aux dés », ce mot « Dieu » ne s'identifiait pas avec le terme désigné dans le cri du Maître « Je suis dans le Père et le Père est en moi » (*Jn* 14, 11). Si ces deux affirmations reposent sur une sorte de *savoir*, la désignation 'savoir' est manifestement distincte dans chacun de ces deux cas. La conviction du grand penseur que la mécanique quantique ne peut pas être basée sur le principe d'incertitude s'est avérée *infondée*. Le savoir sûr a confirmé l'affirmation contraire de son collègue penseur qui savait aussi qu'aucun penseur ne doit pas « dire à Dieu ce qu'il doit faire ». Les physiciens Albert Einstein et Niels Bohr n'ont certainement pas cherché à résoudre leurs disputes sur des lois de physique à l'aide d'une maîtrise théologique. Et pourtant, sans le vouloir, une considération théologique en émerge clairement. Et ce n'est que lorsque l'homme se met au centre de l'attention – la vigueur de l'*anthropocentrisme* – qu'alors même la souveraineté de Dieu cède aux attentes humaines. On sait que l'autre savoir, énoncé dans l'affirmation du Maître d'être en Père tout comme le Père est en lui, n'a pas réussi de son vivant à convaincre même ceux qui lui étaient intimement proches. Il fallait que s'effectue un événement nullement attendu, 'mortellement' dramatique, pour que commence à émerger une conviction 'mortellement' certaine.

Si l'acquisition de différentes formes de savoir peut garder aussi bien des aspects ludiques – ce qui se révèle dans la diversité des approches épistémologiques –, la traduction de ce savoir dans la pratique recèle des conséquences non fortuites. En fait, l'une des raisons du changement de certains modes de savoir – l'émergence et la disparition des paradigmes – est que la construction d'une proposition ne semble plus en mesure à être traduite dans la pratique.

La deuxième moitié du XX^{e} siècle en abondait. Avec l'anthropologie culturelle, même la linguistique visait à un déchiffrement de la nature humaine. Au début des années 60, la « grammaire générative » de Noam Chomsky semblait démontrer que le langage, cette propriété marquant l'écart entre humain et animal, est inscrite dans le corps - comme une dotation innée. La démonstration semblait présenter une telle force que son auteur a pu littéralement détruire toute autre position en lice. La démonstration initiale jouait avec des annotations symboliques inventées ; l'apparence semblait indiquer une 'inhabituelle profondeur' ; cette 'profondeur' restait exempte de critique par le simple fait qu'elle était 'profondément' *inintelligible*. Son auteur ajoutait ensuite comme clarification ultérieure, avoir 'détecté' qu'une région spécifique du cerveau était le lieu d'un fonctionnement exclusivement langagier. Comme les expériences invalidaient cette certitude aussi, l'aide semblait provenir des analogies avec l'ordinateur, où une 'performance' serait un simple choix de module approprié, disposant de 'compétence' universelle et innée. Si aujourd'hui la linguistique chomskyenne ne prétend pas être un paradigme, son auteur ne cesse d'être invoqué pour ce qu'il a su si *efficacement* détruire ailleurs.

Introduit d'abord en linguistique, le *structuralisme* est devenu un tel paradigme de reconnaissance que les penseurs de champs divers en réclamaient leur adhésion. Malgré leurs rivalités académiques, tous pourtant semblaient s'accorder sur le fait que Claude Lévi-Strauss en était le protagoniste insurpassé.

Son exploration auprès des indigènes, dans des jungles amazoniennes, devait démontrer que la nature véritable de l'homme vient à la lumière là où la civilisation n'a pas brouillé ce qui est réellement universel. Ce que Lévi-Strauss a 'découvert' dans ce monde si lointain, il le 'savait' avant de s'y trouver : et cela ne pouvait signifier que la structuration de l'esprit humain était, est et restera universelle. Avec la disparition de cet auteur de *Tristes tropiques*, son si vigoureux paradigme se sait *mourant* – pourtant *sans tristesse*.

Le fait qu'il existe différents modes de savoir est donc un constat. Il est évident que leur apport pratique varie aussi. Si la linguistique chomskyenne n'a conduit à aucune amélioration éducationnelle, la physique Einstein-Bohrienne a en revanche dévoilé des façons de changer et d'accommoder la matière. La deuxième moitié du XX^{e} siècle appartient pourtant à ce mode de savoir qui nous a dévoilé de quelle étoffe est tissée notre part d''animalité'. En fait, la biologie voit désormais cette « *chose en soi* » kantienne (on le sait, c'était justement Kant qui pensait que la biologie - ce monde organique en motion – ne peur dévernir, ni deviendra jamais une science comme le mérite la physique). Étant capable d'une technologie susceptible de changer une certaine mise en ordre naturelle, la biologie interpelle plusieurs modes de savoir traditionnels. Il se peut que la philosophie n'y soit plus la fidèle 'inspiratrice' des informations pour la théologie. Si la psychologie prétendait connaître les mouvements de l'esprit, elle ne devait affronter le discernement que sa quête vagabondait de façon non effective. Et alors, selon l'une de ses sous-divisions, il devenait clair que si elle voulait que l'on compte avec son offre, elle se devait de devenir *scientifique*, peut-être à l'instar, non pas de la physique, mais justement du « sérieux » biologique. La raison pour laquelle la diversité du savoir commençait à s'imposer dans une réflexion reposait largement sur la question de *l'efficacité*.

La question est simple : comment démontrer que ce qu'on affirme *savoir* peut faire la différence dans sa manière d'*agir* ? Ce que l'on considère comme une simple occurrence, la biologie est en mesure de le résumer dans une 'instance' d'acquisition de son savoir ; et avec l'une de ces 'instances' qu'elle est capable d'indiquer, par exemple, que l'état d'organisme infecté passe au statut de guérison avec l'antibiotique approprié. D'où la question pour une traduction : lorsque l'esprit se revêt d'une phobie, existe-t-il une approche efficace en psychologie afin que sa libération puisse s'acquérir, non pas à travers des années de 'narration', mais seulement en quelques sessions ? La différence (concernant la durée d'acquisition de la guérison) y dépendrait du fait que son savoir a pu s'approcher de ce qui définit une science. Un aspect de ce savoir dévoile que cette phobie n'est pas innée, mais que son devenir était bien *conditionné*. Cet aperçu dévoile qu'une procédure a été inventée afin de promouvoir l'efficacité de l'intervention : la technique de *déconditionnement*. Et si l'examen à travers des 'instances' qui composent des 'affectations' de la vie affirme que le conditionnement est effectivement la plus intime compagnie sur le chemin de l'être et de l'agir, ne serait-ce pas l'une des informations *décisives* sur la définition de la condition humaine ?

L'une des raisons apparentes à la difficulté d'attribuer au conditionnement un tel poids causal est à reconnaître dans l'attribution traditionnelle de ce qui appartient à la *dotation naturelle*. Affirmer ainsi que l'homme naît libre peut bien être compris comme un résumé de l'histoire des processus dans l'acquisition de ce trait vital. Pourtant, dès qu'on commence à revisiter le temps et les espaces de ces processus, on se rend compte du conditionnement : certaines formes de mouvement ont dû périr afin de permettre à d'autres de survivre ou d'être modifiées afin de devenir plus adaptées. Ce qui se présentait comme une contribution particulière au bien-être de vie a été soutenu, revigoré et traduit en termes de *valeur* inhérente à la 'nature' même. Remettre en question une telle valeur de façon semblant arbitraire ou infondée provoquait la décision de la protéger. L'une des stratégies qui semblait la plus efficace était d'attribuer à une telle valeur une définition d'*inviolabilité*. L'idée même que la notion de conditionnement puisse exiger une remise en question de la conception de liberté apparaissait au moins comme une intrusion injustifiée. Pour défendre la valeur en question, une double supposition est en œuvre : a) la *réification* du *concept* lui-même, comme si le contexte et les circonstances de l'acquisition de cette valeur n'avaient joué aucun rôle causal ; b) la possibilité que les conditions de cette valeur en vigueur puissent *changer* – même dramatiquement – est ainsi exclue de prise en considération. Si cette supposition peut

nourrir un intéressant jeu d'abstraction, sa traduction dans la pratique dévoile plutôt un retardement d'accommodation, voire même une nocive omission.

Comme toujours, lors d'une infructueuse réflexion face aux exigences émanant dans un espace modifié, il se trouve des esprits doués, enclins à éveiller l'attention sur ce qui inhibe une réponse plus appropriée. Puisque la notion de liberté, tout comme celle d'un concept de conditionnement et de déterminisme faisaient et continuent de faire part des discours théologique et scientifique, il est à propos de voir d'où provient une clarification. Le point de départ d'une telle clarification est de prendre en considération différents modes de *savoir* ; ensuite, elle doit tenir compte de la manière dont ces savoirs peuvent être traduits dans la *pratique* ; et cette 'traduction' est alors évaluée en termes des effets qui font la *différence*.

Cette clarification a émergé dans les années après la Deuxième Guerre, dans un espace où un statu quo épistémologique se révélait plutôt dépassé. Les protagonistes de cette clarification devaient disposer d'une double maîtrise – la familiarité avec les positions en vigueur et une vision de cheminement appropriée vers un but plus prometteur. *Face à l'imposante puissance de ces autres modes de savoir*, la théologie se devait d'abord de percevoir attentivement ces autres formulations et ses intentions. Mieux elle comprenait leurs apports possibles, plus appropriée serait donc la traduction de ces aspects capables de faciliter à la propre discipline à rehausser sa position parmi des modes du savoir. D'un autre côté, parce que ces autres formes de savoir proviennent des sciences *expérimentales*, une branche de psychologie qui se voulait scientifique se devait de décider de l'objet de sa propre exploration ; elle devait alors inventer l'approche qui s'avèrerait apte à cette entreprise. Interpelée, la théologie réfléchit donc à la manière de traduire son savoir (sa conviction) dans une pratique qui peut faire la différence. Consciente que d'autres modes de savoir ne craignaient pas à monter jusqu'aux espaces 'les plus élevés' et à descendre dans des structurations 'les plus infimes', l'idée s'est imposée à cette psychologie de rendre à l'exploration ce qui est le plus quotidien – *le comportement lui-même*.

L'une des conditions évidentes pour qu'une discipline puisse se corriger est que ses protagonistes soient informés de ce que faisaient leurs prédécesseurs et de la manière dont ils opéraient. En observant que le monde est en mouvement et qu'il change, ils deviennent ainsi sensibles à la question de savoir si certaines notions puissantes dans le passé gardent la même signification dans un cadre modifié. Si les termes traditionnels de « liberté » et de « déterminisme » indiquaient un écart manifeste dans leur référence à la condition humaine, serait-il possible que de nouvelles formes de savoir laissent émerger plutôt leur *entrecroisement* ? ; serait-ce possible que l'entrecroisement aiguise l'attention permettant d'y discerner des aspects facilitant à l'écart de faire place à une complémentarité ? On peut l'imaginer dans la réflexion chez les protagonistes respectifs de ces deux disciplines :

a) Pour le *théologien* : il est difficile d'observer et ne pas constater que l'homme – face à ce que dévoilent les sciences sur la nature qui l'entoure et sur son propre mouvement en elle – est inévitablement *un être conditionné*. Si – en plus de ce que la science sait – une autre réalité différente lui est 'dévoilée', l'homme ne serait-il pas enclin à chercher une traduction concrète de ces savoirs dans une action plus appropriée ?

b) Pour le *psychologue* : il est difficile d'observer sans constater que l'évolution biologique n'a pas tenu compte de l'homme pour lui préparer, une fois pour toutes, un monde entièrement docile. Au contraire, elle ne cesse de *conditionner* – largement et d'une manière 'inconsciente' – un tel habitat de l'homme. Comment alors l'homme, cet inventeur de la *culture*, peut-il ne pas intervenir dans ce processus du conditionnement : 'conduire' son environnement de manière à ce qu'il exercer son conditionnement non pas au hasard, mais selon les desseins voulus et aptes à corriger les défauts d'évolution ? L'inventeur de la culture n'a-t-il pas la tâche d'accroître la probabilité que la nature l'entourant – qui ne cesse d'exercer un conditionnement – lui facilite le fait d'alimenter ce que désignent les valeurs de la libre action et du sentiment de dignité ?

Ce sont des questions qui ont été effectivement posées par un théologien encore en vie, et un psychologue qui est parti depuis peu (mort le 18 aout 1990) vers un autre éon. Puisqu'ils sont les *protagonistes* des questions posées et les *incitateurs* des réponses appropriées, il convient de les identifier brièvement. En effet, l'espace intellectuel en éthique théologique et en psychologie 'déterministe' était, au-delà des confins de sa provenance nord-américaine, largement dominé par ces deux penseurs, dont l'un des traits communs se discerne par la simple désignation d'avoir été les « *premiers* ».

Le théologien James Moody Gustafson a été le premier lauréat du prix pour l'œuvre d'une vie (*Lifetime Achievement Award*), octroyé par la *Society of Christian Ethics* en janvier 2011. [Après avoir enseigné à la Yale University et à l'University of Chicago, Gustafson est devenu en fait le professeur des professeurs interdépartementaux - le responsable des séminaires interdisciplinaires pour le corps enseignant à Emory University.].

Burrhus Frederic Skinner de la Harvard University a été le premier à qui l'APA (*American Psychological Association*) a conféré un prix pour sa contribution exceptionnelle à la psychologie (*Citation for Outstanding Lifetime Contribution to Psychology*) en août 1990. [Il a reçu de la même APA en 1958 déjà une distinction pour sa contribution scientifique (*Distinguished Scientific Contribution*) et en 1971 la médaille d'or (*Gold Medal Award*) pour ses accomplissements académiques.] En 1968, il a été lauréat de la médaille présidentielle (*National Medal of Science*), et en 1972 du prix humaniste (*Humanist of the Year Award*) de l'American Humanist Association. [Une douzaine d'années après sa mort, il a été proclamé par des collègues, doyens et historiens de psychologie comme la personne ayant exercé *la plus importante influence dans l'histoire de psychologie*.][1]

Le fait est pourtant que Gustafson n'a pas été une référence fréquente en psychologie, et que Skinner a été tout simplement évité, voire dédaigné par la théologie. Et s'il est vrai que Gustafson fait comprendre que les propos de Skinner ne lui sont pas restés méconnus, il n'y a par contre aucune mention de l'œuvre de Gustafson dans les écrits de Skinner. Or, lorsque l'un et l'autre mentionnent les esprits qui les ont influencés ou avec lesquels ils reconnaissent une certaine affinité, le théologien Gustafson et le scientifique Skinner expriment leur proximité avec un penseur du XVIII[e] siècle [et depuis, le véritable « maitre à penser » américain], qui connaissait aussi bien la théologie que la science – Jonathan Edwards.[2]

L'absence de rencontre directe entre ce théologien et ce psychologue augmentait la probabilité d'une méconnaissance mutuelle. Cela - moins pour eux-mêmes que pour leurs adeptes d'une association variée – augmente la tendance à désigner l'autre soit comme porteur d'une vision non pertinente ou, pour autant qu'on veuille le suivre, trop exigeante.

Une rencontre face à face, on le sait, peut effectivement changer la perception et, surtout, rendre bienvenue la contribution inespérée provenant du côté opposé. Alors, l'un des cadres théologiques enclins à refléter aussi bien une conception 'scientifique' de la communauté dite l'Église et de leurs membres donc des 'personnes' est proéminent chez l'éthicien théologique Gustafson. L'une des conceptions de la condition humaine, qui revendique une base scientifique et prétend être en mesure de même enrichir la réflexion théologique, est celle du béhavioriste radical Fred Skinner.
S'il est vrai que le discours théologique soigne la notion de 'liberté' et que la science de par sa définition vise une 'détermination', l'examen permet une autre constatation. Une théologie peut bien *défendre* un 'déterminisme hérité', tandis que justement un béhaviorisme est capable de *contrecarrer* la force déterministe d'une certaine dotation héritée. Si pour Gustafson Dieu a « ses propres projets » que l'homme n'est pas libre de modifier, Skinner vise à démontrer que ce qui a été mal déterminé par l'évolution, l'homme peut et doit le réparer, le corriger et l'améliorer. Pour le béhavioriste, l'homme est

[1] Haggbloom et al.: The 100 most eminent psychologists of the 20th century. *Review of General Psychology*, 2002, vol. ***6***, pp. 139-152.
[2] L'un de ses livres plus populaires, *The religious affections*, a été publié en 1746 et fut régulièrement réimprimé [la dernière fois par Banner of Truth in Philadelphia, 1991]

capable de gagner, d'accroître et de jouir d'une liberté en apprenant comment gérer cet état de contrôle avec lequel il est né et continue d'en faire expérience au cours de son chemin. Et le point de départ est d'une simplicité inattendue.

Et c'est un fait que depuis des temps immémoriaux l'homme s'est *comporté* - il agissait ou réagissait des manières particulières. Quelquefois, il s'est posé des questions sur son comportement. Dans sa quête de trouver des réponses satisfaisantes, l'explication devenait inévitablement *plurielle*. S'il lui paraissait manifeste d'être différent des autres êtres vivants, il se rendait compte aussi de disparités apparentes au sein de sa propre espèce. Son questionnement, inévitablement, engendrait l'intérêt sur sa nature *ontologique* et *relationnelle*. La question *comment* sa propre espèce apparaît différente dans un 'ailleurs' que ce qu'il observe dans son 'chez-soi', engendrait l'intérêt pour sa culture et celle *d'autrui*. Bien que conscient de ce qui lui est le plus proche – son propre corps ou sa nature *biologique* – il a néanmoins attendu longtemps (presque jusqu'à la deuxième moitié du XX^{e} siècle) pour acquérir un 'vrai' savoir, dit *scientifique*. Or, ce qui lui est le plus étranger – la *culture* de certains autres – il le fréquente 'systématiquement' depuis plus d'un siècle déjà ; et ce savoir aussi, connu comme *anthropologie culturelle*, se voulait justement 'scientifique'. Pourtant, de *ce* qu'il ne peut pas voir, de ce quelque chose dans son *intérieur* qui le fait penser, il présumait depuis très longtemps en 'posséder' une intime connaissance. Il la formulait dans ses *philosophies* et *théologies* – celles-ci lui expliquant son origine et la direction de sa destination. Entre-temps, de nouvelles formes de savoir, préférant que leurs noms commencent par « *psy* », tenaient à clarifier et préciser ce qui occasionne, facilite ou *cause* le mouvement.
Apparemment, avec leurs compétences *unies*, ces modes de savoir seraient en mesure d'éclairer ce qu'au fond l'homme souhaiterait percevoir de son être et agir. Or, une telle « *union* » a manqué de se produire. Chaque 'mode' se voulait plutôt autonome, enclin à revendiquer la primauté et, souvent, soupçonnant que cet autre s'y trouvait sans qu'il méritât d'y être invité.

Il est certes vrai que l'homme est avant tout une *unité*, une 'gestalt' ou une fort complexe composition tissée d'innombrables 'parts'. Rien n'empêche pourtant qu'à partir de diverses positions, on puisse observer, scruter, analyser tant ces 'parts' que cette 'gestalt'. L'invention de différentes méthodes permettant des explorations spécialisées a été tout simplement une affirmation de l'intelligence humaine. Ainsi, l'une de ces inventions, porteuse de technologie, a été justement la naissance de la *science* au XVII^{e} siècle.

Comment se fait-il qu'il n'y a pas eu, pendant longtemps, une science sur ce 'trait' inhérent de l'homme, justement du fait de son *comportement* ? Une réponse 'évidente' serait que la science, avec sa tâche d'établir des faits, se doit de poursuivre *ce qui est méconnu ou peu connu* au lieu de se centrer sur un fait tellement évident - le comportement de l'homme.

Justement, B.F. Skinner de Harvard a essayé d'explorer une possibilité pour que le comportement soit étudié de manière *scientifique*. La suite logique était que lui, le 'père' d'une « analyse de comportement » [l'analyse expérimentale/la modification du comportement / le béhaviorisme *radical*] a dû connaître l'une de plus féroces critiques à l'encontre de ses 'déclarations' et même de ses 'intentions' (imputées). Apparemment, il a dû surprendre par son postulat que les 'composantes' qui entrent en jeu et 'font bouger' le comportement, se montrent *résistantes* à la prévision de ce qui détermine leur aboutissement. Il fallait, pour aiguiser l'observation des mouvements en jeu, exercer un fort *contrôle* sur une source à l'origine de la variabilité. Et ainsi, depuis que le mot *contrôle* a fait partie de cette entreprise dite scientifique, le soupçon a vite réussi à 'vivre sa propre vie'.
Une forme de comportement qui connaît une longue histoire d'exploration philosophique et théologique s'appelle *éthique*. [Si le protestant Karl Barth[3] et le catholique Romano Guardini se sont

[3] S'il est entendu que les positions éthiques étaient comprises dans ses écrits dogmatiques, le fait est que Karl Barth a composé un volume *Ethik I* en 1928 et un volume *Ethik II* en 1928/29, mais c'était seulement après sa mort que ces deux volumes ont été publiés par le Zürcher Theologischer Verlag, respectivement en 1973 et 1978.

retenus de publier leurs livres sur l'éthique leur vie durant, c'est apparemment pour la raison qu'écrire sur le *comportement éthique* peut être plus exigeant que de façonner une théologie systématique].
C'est un constat que l'une des fiertés d'homme était sa conviction d'être *libre* dans ses choix et ses jugements, de se sentir *digne* dans la reconnaissance de ce qu'il fait et accomplit, de se considérer comme le *sujet* qui initie, conduit et termine une action. Or, si une analyse scientifique de comportement remettait la base même d'une telle fierté en question, la réaction n'allait pas se faire attendre ; elle allait d'abord viser l'initiateur d'un tel savoir ; car, la première réaction consistait à se demander quelle sorte de *personne* pouvait inviter la science à s'immiscer dans ce qui ne peut que diminuer la dignité humaine ? Le soupçon semblait s'être imposé. Skinner l'a vécu de son plein gré.
De façon similaire, le soupçon commençait sa vie de l'autre côté aussi : quelle sorte de *personne* ose initier, construire et transmettre une conception qui semble remettre en question des affirmations établies sur l'homme dans sa relation à Dieu ? Le théologien Gustafson n'a pas manqué d'entendre des reproches. Pourtant, de sa réflexion émergeaient de sobres questions : est-ce qu'une conception théologique ainsi initiée est en mesure de corriger l'autre, celle issue d'une science expérimentale ; ou serait-ce peut-être qu'elle-même, la théologie en question, accepte l'invitation de se laisser 'revoir' et, si la perception de son état réel le reconnaissait, de se laisser corriger par ce miroir scientifique ? Et si ces deux conceptions se permettaient une rencontre face-à-face, seraient-elles plutôt surprises par le discernement d'un manque dans leur héritage *présumé* d'autosuffisance ?

Si ce genre de question dispose d'innombrables variations théoriques, la considération en termes *pratiques* oblige à une réflexion davantage précisée. Car, même s'il y a une définition plausible de ce qu'une personne semble être *en soi*, cet « *en soi* » est inévitablement *en relation* aussi. Puisque la relation indique une position face *à*, ou un mouvement *envers* une certaine détermination, l'« *en soi*» risque de subir quelque part un changement. En un mot : si la personne « *est* », inévitablement elle « *devient* » aussi – *elle se façonne à travers des conditionnements dans et en-dehors de son être 'intérieur'.*

S'il y avait depuis longtemps *une théologie* (catholique) qui soulignait avant tout l' « *être* » de la personne, c'est depuis une date plutôt récente que justement *une science* fait valoir le savoir de ce qui « *est* », ce qui est « *inné* » ou ce qui est « *hérité* » de la personne. Comme cette théologie d'autrefois revendiquait sa sagesse *ontologique*, la biologie (avec sa fille 'théorie de l'évolution') tend à s'approprier un mot important sur le *sens* de cette « innéité ». Si *une autre théologie* (protestante) semble ne s'attacher qu'au « *devenir* » de la personne, dans son point de départ, elle maintenait pourtant une constatation ferme et décisive quant à l'*état* de *'jadis'* dans lequel se trouvait la personne. Et cette constatation-là a largement déterminé le chemin par lequel cette théologie allait considérer le « *devenir* » même de la personne.
Sans négliger la 'nature' de l'état « inné », *une psychologie* s'est approprié son analyse presque exclusivement sur les *manières* de « devenir » de la personne. Au fond, elle implique non pas un état déterminé, mais plutôt un mouvement, un processus, une relation 'dynamique'. Le « *devenir* » serait donc la conception qui imprègne l'analyse d'une théologie et d'une psychologie. Or, dès qu'on pose la question de *comment* ce « devenir » se façonne, la 'proximité' de ces deux disciplines semble devenir un synonyme de leur 'distance'.

La supposition veut que la théologie connaisse une *Source* d'aide *supérieure*, tandis que la psychologie laisse l'homme exclusivement livré à lui-même. Et alors, avec sa connaissance de ce qui est le plan de cette Source supérieure pour l'homme, une telle théologie connaîtrait implicitement et l'« être » et le « devenir » de l'homme. Le *mérite* de cette connaissance n'appartiendrait pas à son effort intellectuel, car elle lui est offerte par la Source, par sa *Révélation*. Mais une théologie peut choisir de procéder d'une manière opposée. L'homme observe, s'observe, fait des expériences directes et vicariantes. En s'enrichissant d'une telle connaissance accumulée, d'un savoir scientifique, il se reconnaît *sous-ordonné* à un Pouvoir supérieur. Et c'est là que l'autre expérience, celle de la *foi*, du vécu religieux, lui viendrait en aide dans la désignation de ce Pouvoir, de cette Source supérieure comme le *Dieu de l'Écriture*. Si la vue de Gustafson planait dans de tels confins de raisonnement, il serait en mesure d'entrer plus vite et plus directement en contact avec ces autres – là donc, où le maître du jeu n'est autre que l'homme lui-même.

Aussi désireux qu'il soit d'entrer en contact avec ces autres, Gustafson ne néglige nullement de veiller attentivement au fondement même de sa position théologique. Or, parce qu'elle est ouverte à cet autrui 'extérieur', sa position s'expose à un regard qui n'hésiterait pas à la voir *vulnérable*. Néanmoins, malgré ou en dépit de cette vulnérabilité, elle rehausse la probabilité qu'elle soit entendue, qu'elle apparaisse comme accueillante, et que par *échanges*, elle reçoive de l'autre partie une assistance en vue de sa propre amélioration. En fait, c'est un aperçu de l'expérience que, dans des échanges face à face, on peut discerner plus immédiatement la force des arguments, ce qui facilite la réflexion de proposer une récompense mutuelle : se faire mieux connaître par autrui, et accueillir de l'autre ce qui promet de corroborer sa quête ultérieure.

Si la vue théologique adoptée par Gustafson peut sembler 'dévier' un peu des « courants orthodoxes », ce n'est certainement pas parce qu'il les méconnaîtrait. Skinner, au contraire, a prétendu ne pas vouloir connaître ce qui se faisait ailleurs en psychologie. Alors que Gustafson compose tous ses textes dans une large mesure à partir des positions théologiques 'classiques' et 'orthodoxes', le choix de Skinner dans ses références aux 'siens' est plutôt restreint. À l'examen, lorsque l'un et l'autre expriment une affinité ou un rejet pour une autre position, ils apportent des arguments qui reflètent une *familiarisation factuelle* avec la position en question. Et c'est justement à partir des *faits* indiqués qu'ils signalent la direction de leurs propositions. De cette manière, ils permettent à leurs lecteurs de les suivre d'un œil critique.

S'il fallait choisir un mot court qui exprimerait le noyau de la quête dans leurs œuvres, ce serait leur effort à démontrer qu'il est souhaitable et nécessaire que l'homme se connaisse pour *ce qu'il est* véritablement et sache *comment* il est effectivement ce qu'il devient. C'est à cette fin qu'ils cherchent à dévoiler le fait inévitable de son *conditionnement*. Car, en reconnaissant ces manières subtiles dont le conditionnement exerce le *contrôle*, l'homme se sent enclin à aiguiser son exercice de *contre-contrôle*. C'est effectivement ainsi que la capacité de transformer la direction du conditionnement dans une force créatrice engendre chez l'homme le sentiment de *liberté*. Or, bien que conscient du fait que sa conception d'une action libre rencontre des limites, et qu'ainsi il ne serait pas épargné par un échec comparatif, le sens de sa *dignité* n'aura aucune raison d'y concéder une défaite.

Le centre d'intérêt n'est pas alors en premier lieu la construction d'une 'théorie'. L'exploration vise plutôt à dévoiler les obstacles qui inhibent des découvertes et retardent la prise de conscience de la manière de traduire des possibilités dans un accomplissement 'empirique'. Gustafson analyse des invitations théologiques et évalue la probabilité de leur 'traduction' plausible à l'œuvre. Chez les siens, il critique la propension à une certaine '*indétermination*'. Skinner observe les « forces » en contrôle chez l'individu et auprès de ses institutions dans leur inadaptation aux environnements qui, inévitablement, changent. Il propose comment contre-contrôler leur pouvoir inhibiteur et comment procéder à l'appropriation de stratégies plus fructueuses. Si sa proposition générale vise à *réparer les défauts de l'évolution*, il offre une méthode qui est attentive aussi bien à ceux envers lesquels la 'nature' a été particulièrement 'déloyale' – tels les handicapés ou retardés mentaux, les très petits ou trop âgés ; son approche leur facilite aussi l'acquisition d'un comportement dont les effets rehaussent et renforcent leur sentiment et de liberté et de dignité.

Autant Skinner que Gustafson font comprendre à l'homme que les explications concernant *les vies* autour de son espèce et *la Vie* au-dessus de l'horizon terrestre ne doivent pas se laisser aller à une facilité ou à un opportunisme *anthropocentrique*. En fait, les attributions *anthropocentriques* des vies d'autres espèces autour de soi ou à la Vie au-dessus de soi n'ont engendré ni une psychologie particulièrement 'fructueuse' ni une théologie franchement 'respectueuse'.

But de l'étude

Le but de cette étude est ainsi de présenter d'abord les *cadres* respectifs dont ce théologien et ce scientifique sont partis pour discerner le long de leurs cheminements la nature même des *limites,* partie inaliénable de la condition humaine. Ensuite, à partir de la constatation qu'à cause de cette limitation l'homme inévitablement *erre*, indiquer qu'il lui est inhérent de se savoir réellement *dépendant*. Parce que limité et dépendant, l'homme a découvert la force des relations entrecroisées, ce qui l'habilite, malgré des obstacles tenaces, à *être aidé* pour vivre une vie de responsabilité créative. À cette fin, l'étude tâche de mettre en relief un ensemble des variables dans l'*entrecroisement* dont les directions peuvent être conduites à dévoiler une perception de la condition humaine sous des teintes insoupçonnées. Dans une dense circulation, deux protagonistes, respectivement en théologie et en psychologie, facilitent le mouvement dans ce qu'ils initient l'itinéraire et indiquent la traversée vers des points de mire. Parce que le cheminement apparaît âpre et épiné, les 'visions' des protagonistes ne restent pas incontestées. L'effort alors sera engagé pour montrer pourquoi elles peuvent et doivent être défendues et ultérieurement transmises. Ce qui, en bref, revient à ces propositions :

° James Gustafson connaît intimement l'héritage de sa tradition théologique ; il l'observe dans un monde changé et la trouve manquante ; accusant l'*inefficacité* de son langage à traduire son message dans un comportement de différence qui se laisse manifester dans le poids de son apport, il postule une réévaluation du langage théologique.

° B.F. Skinner observe sa discipline et la trouve 'littéraire' ; si elle voulait transmettre une connaissance qui pourrait faire la différence dans la compréhension du comportement, elle devrait devenir *scientifique*, une science donc capable de technologie ; parce que son objet d'étude ne s'identifie pas avec des objets des sciences désormais solidement établis, elle devait élaborer sa propre méthodologie ; son langage devrait dire ce qui se laisse démontrer et vérifier ; parce que l'objet de son analyse est le comportement lui-même, elle devrait se rendre traduisible dans d'autres modes de savoir.

° Bien que Gustafson ait insisté sur la nécessité que sa discipline, la théologie, devait prendre en considération l'apport des sciences, et que Skinner ait souligné le fait que différentes composantes d'une culture, la religieuse incluse, exercent leurs influences sur le comportement, *eux-mêmes ne se sont jamais rencontrés* ; leurs vues, respectivement théologiques et scientifiques, n'ont connu *aucune tentative* d'y discerner une proximité. La présente étude tâche de remédier à cette absence.

° Avec l'affirmation que le propos de chacun – théologien et psychologue – contenait des aspects qui pourraient faciliter la manière de percevoir ce qui occasionne ou cause le choix dont se meut un comportement dans des espaces des directions entrecroisées, il fallait mettre en contact ces deux propos. Démontrer que c'est justement dans un contact où s'échangeraient leurs vues qu'il deviendrait plausible que des conceptions théologiques et philosophiques de la condition et de la nature humaine exigeraient de *sérieuses révisions*, est la tâche de l'étude actuelle. Et elle adopte la procédure suivante, en prenant appui sur la position de Gustafson :

C'est parce que sa conception des rapports entre Dieu et homme éveillait de fortes réactions qu'il importe d'abord de préciser la *crédibilité théologique* de Gustafson. Car c'est cette vigueur qui lui permet de défendre une position éthique face à ses pairs, à la fois en théologie et en science. En fait, l'une de ses premières études[4] évoque cette épreuve. Il choisit six attributions à Jésus-Christ, avec lesquelles des théologiens protestants, européens et américains, ont essayé de présenter respectivement leurs conceptions de cette relation décisive entre Dieu et l'homme. Par une évaluation critique de ces positions, Gustafson manifeste son intime familiarité avec la pensée théologique protestante.

Ensuite, le regard sur des formulations théologiques, qui pourraient être *traduisibles* dans une action concrète d'individu et de communauté, engendre chez Gustafson ces trois considérations :

[4] Gustafson, J. M.: *Christ and the moral life* – The University of Chicago Press, 1968.

a) Comment l'Église, en tant que communauté *plurielle*, traduit sa distinction d'un lien divin dans une vie ordinaire[5];
b) Comment se manifestent les croyances religieuses chrétiennes dans des actions morales[6] ;
c) Comment cette tradition chrétienne aiguise sa réflexion pour répondre aux questions du jour.[7] Ses derniers livres font comprendre comment, avec sa vigoureuse entrée dans un monde académique, davantage séculier, il offre des arguments qui facilitent à ses pairs l'écoute d'une voix théologique trop facilement ignorée.[8]

Comme le théologien Gustafson, le psychologue Skinner entre ici en scène en vertu de sa conviction que les 'membranes' interdisciplinaires manifestent une certaine *porosité*, surtout lorsque l'effort est fait de 'traduire' l'apport pratique qu'une discipline revendique. Un tel exercice facilite une inclination à reconnaître ce à quoi l'autre peut ou sait contribuer. Une revendication que sa propre discipline est capable de pourvoir un meilleur discernement de ce qui entre en jeu et d'effectuer ainsi une plus fructueuse traduction des concepts dans le vécu, n'est certainement pas illicite. Gustafson adopte et traduit un cadre *sociologique* dans l'explication d'un vécu de la communauté – l'Église. Avec sa traduction d'une conception *psychanalytique* dans un béhaviorisme radical, Skinner n'omet pas de reconnaître que certains aspects de l'arrière-plan psychanalytique ont enrichi des aperçus sur la nature et la condition humaine.

Si le premier trait d'une conception protestante de l'état d'homme marque sa condition *relationnelle*, l'analyse de cet état implique une considération d'autres notions pertinentes. Ainsi, avec sa sortie de la sécurité maternelle intérieure, le bébé entre dans l'espace extérieur avec une certaine « *dotation biologique* ». Immédiatement, il devient le récepteur des 'stimuli' extérieurs, auxquels il commence à 'répondre' à sa manière. La suite de ces échanges avec leurs conséquences commence à constituer son « *histoire personnelle* ». Ces deux 'composantes' se retrouvent constamment en interaction avec une troisième 'composante', c'est-à-dire avec des *environnements actuels* changeants. Aucune analyse d'un comportement humain n'est complète sans que ces trois 'composantes' ne soient prises en considération. Le fait cependant est qu'une telle 'inclusion', en apparence évidente, résiste à la pratique d'explication. Les obstacles sont multiples, leur examen permet de discerner que les propositions de Gustafson et de Skinner ont réussi à *inquiéter* un status quo dans la conception de la nature et de la condition humaine.

Avec raison, la théologie n'avait pas d'intérêt à s'immiscer dans des 'tribalismes académiques' d'autres disciplines. Pourtant, elle commençait à se sentir interpellée par leurs affirmations concernant a) la nature de ce qui est *inné* et de ce qui est *acquis* ; b) l'origine et la nature du langage et la conception du 'soi-même' ; c) ce qui est 'profond' dans l'intérieur de la 'personnalité' et ce qui n'est qu'une 'surface' comportementale.

Si de toute manière, l'éthique ne pouvait pas ignorer les résultats de telles recherches, Gustafson accentuait leur importance d'abord à partir d'une réflexion théologique. La question intéressante était de se rendre compte a) qu'il y avait en théologie un manque d'attention à ces explorations et b) d'indiquer comment il fallait procéder efficacement pour discerner des causes d'une telle résistance.

---

[5] Ce thème est en exergue surtout dans ses deux livres : *Treasure in earthen vessels – The Church as a human community* (à l'origine publié en 1961) – Louisville : Knox, 2009 (avec une nouvelle préface de l'auteur) ; *Christian ethics & the community* – Philadelphia : Pilgrim Press, 1971.

[6] Gustafson explore cette question davantage dans ses livres *Can ethics be Christian*? – The University of Chicago Press, 1975; *Theology and Christian ethics* – Philadelphia: Pilgrim Press, 1974; *Theology and ethics* – The University of Chicago Press, 1981.

[7] Le titre même d'un de de ses livres énonce la direction d'analyse : *Protestant and Roman Catholic ethics : Prospects for rapprochement* – The University of Chicago Press, 1978. Ces délibérations sont poursuivies et une position théologique adoptée composent son livre *Ethics from a theocentric perspective - Volume Two : Ethics and theology* - The University of Chicago Press, 1984.

[8] Ses trois derniers livres laissent percevoir de nouvelles nuances, même des changements perceptibles dans la nature des questions et leurs réponses : *A sens of the divine : The natural environment from a theocentric perspective* – Cleveland : Pilgrim, 1994 ; *Intersections : Science, theology, and ethics* – Cleveland : Pilgrim, 1996 ; *An examined faith : The grace of self-doubt* – Minneapolis : Fortress, 2004.

Alors, pour davantage clarifier ces notions, ces concepts, ces termes ('innéité', identité de 'soi' ou de 'personnalité'…) importants pour la théologie, Gustafson aiguisait une critique d'une théologie 'standardisée' mal préparée dans ses manières de recevoir des 'occurrences' dans les sciences. De préférence, ou plutôt par son discernement de leur importance, lui-même invoquait et se servait davantage des découvertes en sciences biologiques (de l'évolution à la génétique). Ainsi, l'un des personnages scientifiques réputés, le fondateur de la *sociobiologie*, Edward Wilson de la Harvard University, ne lui est pas méconnu. Il a certainement lu ses textes au contenu plutôt sociologique – et la prose de Wilson offre une certaine attirance (il a reçu un double Prix Pulitzer pour sa prose littéraire). Pourtant, moins familier avec ses textes scientifiques, l'appel à l'autorité de Wilson n'allait pas si facilement aider sa cause théologique. Wilson, de façon accentuée, appartient à des adhérents avoués du *déterminisme génétique*. Gustafson n'est pas à l'aise pour y discerner la force d'un arrière-plan. En fait, il le circonvient. Et pourtant, l'agréable prose de Wilson dans ses textes 'humanistes' repose sur sa position génétique-déterministe. Gustafson devait alors s'aider par une compétence correspondante. Et c'est effectivement sur ce point que le collègue de Wilson à Harvard, l'ancien étudiant de physiologie, B.F. Skinner venait en aide. Un livre entier, comme on le verra plus loin, documente l'invitation de Skinner pour justement clarifier cette position sur le déterminisme avec Wilson.

Néanmoins, à travers ses contacts avec plusieurs scientifiques de diverse provenance, Gustafson a pu détecter chez eux, tout comme chez Wilson, une dimension ressentie, exprimée plutôt *indirectement*. Et cette 'détection' aurait pu faciliter sa décision de formuler sa grande thèse sur une éthique et une théologie *théocentriques*. La notion qui imprègne les deux volumes de son argument – qui rend donc sa théologie estimable aux yeux de ses collègues séculiers et qui confère à sa théologie l'appropriation d'importants pans de leur savoir – il l'appelle la piété (*piety*). L'intuition de Gustafson appartient désormais à un cadre impressionnant constitué par l'entrecroisement des positions scientifiques d'intérêt théologique dans l'analyse de la condition humaine.[9]

Pour s'approcher de la perspective '*comportementaliste*' de Skinner, il était à propos de lire d'abord une 'évaluation critique' d'un théologien moral catholique renommé. Puisqu'il y a une longue liste de 'constatations' erronées sur ce que Skinner 'pense', il convenait de laisser Skinner lui-même indiquer l'écart entre ce qu'il écrit et ce que d'autres ont lu. Bien qu' 'écrivain manqué', Skinner continuait de cultiver une prose alléchante avec son entrée en science. Même lorsqu'il aborde des thèmes complexes, ses formulations apparaissent d'une simplicité attirante.

Si Skinner remet en question certains concepts qui, pour le théologien Gustafson, font partie de son héritage confessionnel – le sens du 'moi' ou le devenir de 'personnalité', la 'liberté' inaliénable ou la 'dignité' inhérente – c'est surtout en vue de les redéfinir en termes d'expériences vérifiées, c'est dans le but de les rendre traduisibles par des expériences nouvelles. Il faut souligner que, de manière insoupçonnée, c'est justement la position de *Skinner qui se montre apte à faciliter à Gustafson de ne pas se laisser impressionner par des 'certitudes' scientifiques*. Considérée attentivement, sa perspective béhavioriste 'oblige' la théologie à repenser certains aspects de son langage traditionnel. Correctement comprise, elle se montre en mesure de fournir à la théologie une assistance considérable à la fois dans la compréhension et même dans l'amélioration de la condition humaine.[10] En fait, il existe un argument plausible qu'elle serait en mesure de même 'résoudre' le fameux 'dilemme de St Paul' (*Rm* 7, 18-22).

---

[9] Comme le genre des références, utilisées à ce propos, qu'il suffise de mentionner : J. Seigel: *The idea of the self* – Cambridge University Press, 2005 ; P.J. Richerson & R. Boyd: *Not by genes alone: How culture transformed human evolution* – The University of Chicago Press, 2005; F.S. Collins: *The language of God* – New York: Free Press, 2006; D. Everett: *Language*: *The cultural tool* – London: Profile Books, 2012; E. Cohen*: Cells to civilizations: The principle of change that shape life* – Princeton University Press, 2012; B. Hood: *The self-illusion* – London: Constable, 2012; D. Hofsadter & E. Sander : *Surfaces and essences* – New York: Basic Books, 2013 ; H.E. Longino : *Studying human behavior* – The University of Chicago Press, 2013 ; P. Lieberman: *The unpredictable species: What makes humans unique* – Princeton University Press, 2013; J. Martin & M.H. Bickhard: *The Psychology of personhood* – Cambridge University Press, 2013; V. Possenti: *Il nuovo principio persona* – Roma: Armando, 2013.

[10] Un accès informatif à cette position se trouve dans B.F. Skinner : *About behaviorism* – New York: Knopf, 1974. Son livre *Beyond freedom and dignity* - New York : Knopf 1971 - présente de plus près une 'traduction' de sa recherche de laboratoire

La question où Skinner demande « pourquoi les chrétiens ne se comportent-ils pas mieux ? » n'est pas un simple reproche secondaire. Avec l'accent que l'environnement exerce l'influence considérable sur le comportement, il désigne l'environnement social ou culturel comme la force prépondérante du conditionnement. Justement, *parce qu'un tel environnement est porteur d'un puissant héritage des croyances et de la foi*, pourquoi ne se traduit-il pas dans le comportement dont la différence serait vue et reconnue comme un apport d'une force significative, d'une contribution *effective* ?
Une large part de la réflexion de Gustafson serait un écho de cette question : pourquoi la théologie chrétienne n'est-elle pas en mesure de traduire, avec plus de clarté et de consistance, dans un comportement concret, ce qu'elle réclame comme étant le commandement de Dieu, l'invitation de l'Écriture sainte, le don de la grâce, la foi de l'Église ?

Comme Gustafson observait une certaine 'inefficacité' dans une telle traduction théologique, il lui est arrivé de n'être pas tout à fait immun face à cette inclination à *remettre en question certains aspects de sa base même*. S'il est vrai que Gustafson était un connaisseur érudit de Karl Barth et de Thomas d'Aquin, ce n'était pourtant pas avec la même attitude envers chacun d'entre eux. En fait, il n'est pas invraisemblable qu'il se soit tenu à distance de la théologie de Barth parce qu'il saisissait le fond même de son 'idiosyncrasie'. S'il s'est beaucoup fié au raisonnement de Thomas d'Aquin, c'était aussi parce qu'il discernait clairement comment distinguer chez Thomas le discours de l'intelligence humaine de discours, lequel devient autrement informé lorsque la *foi* entre en jeu.

[On peut imaginer la scène où les trois – Barth, Thomas d'Aquin et Gustafson – se trouvaient ensemble à dîner. Ils feraient encore cet échange : Barth recommanderait à Gustafson de penser sérieusement à une *conversion* et Thomas d'Aquin l'inviterait à relire « *Adoro te devote* », son hymne de l'adoration ; Thomas dirait à Barth qu'il lui serait extrêmement utile de revoir sa glorification de la pensée hégélienne à la lumière de l'ironie kierkegaardienne-nietzschéenne, et Gustafson l'inviterait à écouter quelques sermons des télévangélistes américains pour réentendre comment il devient 'confirmé' dans son propos que la Bible 'sait tout expliquer' ; Gustafson susurrerait à l'oreille de Thomas que ses antagonistes franciscains étaient encore des 'âmes bénignes' par comparaison à ce que lui-même devait entendre des Barthiens américains, et Barth l'admonesterait avec mots et mains que c'était justement lui, le matérialiste aristotélique, qui a laissé l'entrée libre à l'athéisme scientifique. Si, comme par hasard à côté, Skinner écoutait ce qui se disait entre eux, ébloui d'abord par le renforcement positif double, il deviendrait aussitôt attristé par le fait que le troisième participant, le socialiste suisse Karl Barth de Bâle, savait exhiber une telle abondance du renforcement négatif…]

L'analyse, il convient de le réitérer, devait tenir compte du fait que les concepts en considération, parce que rencontrés dans l'intersection, nécessitent d'être examinés dans cet espace différent : peuvent-ils maintenir leur définition héritée par rapport aux autres 'voyageurs' entrecroisés ? Dans le cas d'une accommodation mutuellement imposée, leur distance perdurée serait-elle abrégée, avoisinée, voire même partagée ?

L'une de ces notions, avec un poids considérable dans le discours théologique, est celle du « *libre arbitre* ». Elle tient à imprimer une force de mouvement à son propre choix. Une autre notion, inhérente au discours scientifique est celle du « *conditionnement* ». Elle vise à impliquer une maîtrise de la direction du mouvement vers un but en vue. La question se pose de savoir si l'entrecroisement de ces deux *dotations* – et l'homme, lui seul parmi les vivants, en est le possesseur – était en mesure d'assurer à l'homme l'appellation d'*agent* souverainement autonome, dignement indépendant, incontestablement dominant ? Les théories qui l'énoncent, les arguments qui l'expliquent, les pratiques qui l'affirment, se désistent difficilement dans l'effort de perpétuer l'attribution privilégiée de l'homme dans l'espace connu – son *anthropocentrisme*. Et si l'on n'avait qu'une seule certitude sur l'homme, c'est celle où il n'a jamais manqué

---

dans le vécu ordinaire. Le livre de P. Naour *E.O. Wilson and B.F. Skinner : A dialogue between sociobiology and radical behaviorism* - Springer 2009 - offre l'une des clarifications importantes sur des délimitations de la science.

de s'*autoglorifier*. À cette fin, il savait, avec facilité, justifier sa position que ce qui l'entoure est là pour le *servir*. S'il admettait que quelque part il a pu partager une certaine proximité avec d'autres vivants dans son espace, c'était surtout pour que la comparaison rehausse sa *supériorité*. Qu'un pouvoir inhabituel demeurerait au-delà de ses horizons mesurables, on pouvait convenablement le nier ou l'affirmer – le nier à cause d'une supposée ingérence non souhaitée ; l'affirmer à cause de l'attribution à son prodigieux empressement de se vouer aux plus intimes besoins humains. En fait, l'homme savait que la divinité affirmée a créé le monde et même, dans un intervalle de temps, est descendue d'en haut auprès de lui, afin que justement lui, l'homme, continue de demeurer au centre, de persister dans son 'être *le centre même*'.

Et comment l'homme a-t-il répondu lorsque cette position si suprême était tentée d'être remise en question ? On le sait, c'était cette voix énonciatrice elle-même qui a dû, à tout prix, être dévoilée comme fautive. Et une histoire des efforts investis pour dévoiler que le fond d'une remise en question de cette centralité humaine peut-être fautif manifeste une enviable capacité inventive. Celui qui ose poursuivre les indications qu'un trait fautif persiste à s'immiscer dans cette image 'glorieuse' de l'homme ne devrait pas oublier qu'il aura à faire avec des forces d'estimable vigueur.

L'un des plus connus faiseurs de troubles à cette image si soigneusement peinte a été – et il a été difficile de cacher ses énonciations dérangeantes – l'Apôtre Paul. Certains esprits, même aujourd'hui, peut-être familiers avec le fameux *dilemme de Paul*, exprimé quelque part dans sa *Lettre aux Romains*, osent eux aussi faire une incursion dans les certitudes longuement formulées sur la condition humaine. Ce qu'ils – ces esprits scientifiques et séculiers – dévoilent éveille l'attention, active la réflexion, invite à l'ajustement – même *radical*.

En cet adjectif « *radical* » s'ouvre encore un autre sentier pour s'approcher des deux protagonistes, désormais quelque peu familiers. Leurs disciplines respectives croisent deux domaines de la quête intellectuelle sur a) le discernement *rationnel libre* et b) sur le conditionnement à une conduite prévisible avec une certaine *probabilité*. Grandis dans les milieux protestants, l'un, James M. Gustafson, devenait pasteur, tout comme son père, et ensuite professeur universitaire. L'autre, B.F. Skinner, désirait, à la différence de son père juriste, devenir un poète écrivain, mais le sort l'a poussé vers le laboratoire et la science. Il y a eu un moment où, sur un âpre jugement de ses pairs, Gustafson s'est senti obligé de déclarer : « À mon sens, les implications pratiques de mon travail font appel à une conversion *radicale*, à une profonde réorientation des valeurs, des attitudes, des vues, des affections, etc. En cela, je pense que je suis largement en accord avec les manières dont la Bible et les traditions chrétiennes et juives comprennent la situation humaine ». Pour marquer la différence non seulement avec une tradition 'mentaliste' en psychologie, mais aussi avec une variété de théories béhavioristes en vigueur, la direction de la recherche prise et réalisée par Skinner devient une discipline académique portant le nom de « béhaviorisme *radical* ».

Si ces positions sont porteuses de cet attribut « *radical* », c'est qu'elles caractérisent l'effort considérable nécessaire pour qualifier les distances existantes entre les propositions théoriques et leurs 'traductions' dans les comportements pratiques. Pour Gustafson, l'*adéquation* entre ce qu'énonce un langage théologique et ce que dévoile sa traduction dans un comportement éthique ne se laisse pas affirmer par l'expérience. Par esprit pratique, Skinner considérait la 'théorie' comme une intrusion superflue ; sa hâte d'être utile l'a motivé à faire l'*extrapolation* de la simplicité de l'environnement chez les petits bestiaux à la complexité des environnements sociaux. En fait, c'est en réalisant des traductions que l'un et l'autre ont pu indiquer des déficiences langagières et qu'alors leur effort pour faire des corrections a éveillé de virulentes critiques et impétueuses accusations.

Gustafson et Skinner n'ont pas réagi de la même manière face à leurs adversaires. Gustafson n'hésitait pas à les rencontrer, soit par écrit soit face-à-face. Il a su en profiter pour faire certaines corrections ou améliorations dans ses formulations subséquentes. Ces rencontres étaient facilitées par le fait que ses

critiques étaient des collègues réputés. Skinner a, certes, rencontré des pairs provenant de plusieurs disciplines dans plusieurs symposiums. Mais il avait tendance à ne pas réagir face à des individus qu'il méconnaissait ou qui lui semblaient mal intentionnés et incompétents dans la matière en question. Ainsi, il n'a pas voulu lire ou répondre à la critique d'un jeune homme, devenu plus tard un fameux linguiste, Noam Chomsky. Il s'est avéré que justement ce cas allait devenir la force la plus destructive contre sa cause. Comme il sera indiqué, l'évaluation de Chomsky repose sur une fabrication des faits ou des positions qu'il attribue à Skinner.

Bien que Gustafson et Skinner soient des auteurs prolifiques tous les deux, ils différaient dans la manière dont ils formalisaient leurs réflexions. La prose de Gustafson est *dense*. Il tient à ce qu'aucun élément censé appartenir à un thème choisi ne soit omis. Il a écrit de nombreux livres et études comme une réponse à des préoccupations partagées avec des collègues de différentes provenances dans divers milieux académiques – il est possible d'y distinguer une séquence des étapes et même une certaine évolution. La prose de Skinner est tout simplement *élégante* ; il n'y a presque pas de mots superflus dans ses phrases et paragraphes ou dans ses études de journaux académiques. Bien que les découvertes dans ses expériences de laboratoire lui aient servi comme occasion immédiate pour la composition d'un texte, il a plutôt longtemps auparavant fait des projets clairs sur les livres qu'il allait écrire (l'un de ses livres lui a demandé vingt ans de préparation).

En estimant que le langage de leurs disciplines respectives manquait d'une '*traduction'* communicable, Gustafson et Skinner ont utilisé différentes stratégies pour y remédier. Gustafson se montrait enclin à exercer une approche par de multiples *comparaisons*, qui lui permettaient de montrer soit une ligne de positions plutôt concordantes ou plutôt disparates ou même contradictoires, avec des indications directes ou implicites sur des considérations à poursuivre. Cette stratégie témoigne effectivement d'une *vaste familiarité* avec les positions qui comptent. Mais il y avait là aussi un risque que la position personnelle de Gustafson se perde de vue dans la traduction. Skinner a tout simplement essayé de créer une *nouvelle terminologie*, de sorte que les termes utilisés puissent se référer à ce qui entre en jeu dans l'exploration d'un sujet donné. En vue d'offrir l'esquisse d'une nouvelle discipline sur la recherche du comportement, cette stratégie semblait même nécessaire. Or, certains de ces termes sont néanmoins connus et largement utilisés dans le langage ordinaire, avec une signification différente qui leur est donnée à travers l'histoire. Le risque que les « deux langages » soient confondus était inévitable – d'où des occasions pour de nombreuses mauvaises interprétations.

En vue de rendre leurs positions traduisibles, Gustafson et Skinner ont dû tenir compte des *destinataires* de leurs écrits. Il est plutôt manifeste que Gustafson s'adressait, presque chronologiquement, à trois 'genres' des lecteurs : a) à la variété du monde protestant, b) à des collègues théologiens catholiques, et de plus en plus c) à un monde intellectuel interdisciplinaire, souvent non-croyant. Si le langage de ses formulations luttait contre des ambiguïtés possibles, la réussite n'était pas garantie. Le choix des destinataires semblait plus facile chez Skinner. Puisqu'il considérait qu'il offrait une *science* du comportement, son *application* semblait plutôt à visée générale – comprenant des managements personnels et des desseins culturels. Mais en fait, sa première direction allait vers des groupes spécifiques de gens, vers ceux auxquels la psychanalyse ne savait ni ne voulait accéder – les psychotiques, les handicapés physiques, les très jeunes et les très âgés, envoyés dans les mains de la charité.

Observer l'état des choses comme il semblait se présenter était une activité humaine ordinaire. Que des différences dans la perception de ce qui se présente devant les yeux soient manifestes, c'est une constatation. Dès qu'on pose la question sur la *cause* des différences dans l'observation, on obtient non pas une, mais toute une variété des réponses. Lorsqu'une catégorie de réponses implique une justification et une défense de cet état de choses, l'apologie peut ne pas être loin. Une autre catégorie de réponses peut éveiller l'étonnement devant la constatation rencontrée, mais rien de plus qu'avec un pourquoi résigné. Une autre catégorie, tout en observant l'ingrate réalité, songe à de nouvelles possibilités avec un « pourquoi pas ! » fort décidé. Pour rendre la théologie 'poreuse', l'ouvrir à des

connaissances provenant de disciplines 'séculières' et l'obliger même à apprendre à se laisser corriger par des découvertes et intuitions d'autres sources, cela exigeait la force du discernement. Gustafson comprenait qu'une préparation personnelle était de rigueur : maîtriser non seulement la tradition et l'état actuel de la théologie, mais aussi de s'initier à la lecture de ces autres sources restées négligées ou méconnues. Pour corroborer son projet de faire de la psychologie une science, Skinner trouvait que la tradition de cette discipline n'avait pas besoin d'être défendue ; elle devait tout simplement être oubliée ou *radicalement remplacée*. Ses années postdoctorales comprennent largement la recherche en physiologie ; son livre sur le comportement verbal connaît un vaste monde littéraire ; sa dextérité manuelle apparaît incomparable ; il construit à partir de n'importe quel matériel des appareils convenant à l'expérimentation ; il sait traduire une idée en une pratique souhaitée.

L'observation de l'état des choses occasionnait chez Gustafson et Skinner plus qu'une surprise défavorable, presque une consternation. Comment était-il possible, réagissait Gustafson, que tant de théologiens *sachent* tant de choses sur Dieu – sur son être, ses intentions, ses sentiments, son jugement des réactions humaines… ? Tout au début, Skinner s'étonnait, se sentait perplexe, que les animaux ne se comportent pas comme ils étaient supposés se comporter dans ses expériences ; une seule fois, tout au début, il s'est servi d'une stratégie de punition ; très vite, il a appris que c'étaient les animaux qui avaient raison – ils ne 'voulaient' pas se comporter selon la logique humaine ; jamais plus Skinner n'a utilisé la punition dans ses expériences ; il allait découvrir que la punition n'était de loin pas le moyen le plus efficace pour une activité créative et humaine.

Pour Gustafson, c'était lorsque le discours théologique se voulait indépendant des autres connaissances qu'une tendance *anthropocentrique* imprégnait plus qu'une approche épistémologique. La place privilégiée de l'homme non seulement présumait toute discontinuité d'avec d'autres créatures autour de lui, mais encore concevait des attributs divins en termes de besoins humains. Pour Skinner, la tendance *anthropomorphique* conduisait à une explication circulaire particulièrement infructueuse. Avec un langage des sensations et des motivations humaines, le comportement animal était décrit en termes d'intentions et de poursuite de leurs buts. Et puisque de telles qualités et motivations apparaissaient fort inférieures, la place centrale de l'homme semblait davantage réaffirmée. Il y avait un abysse entre cette sorte d'interprétation et une véritable exploration des causes dans des effets observés.

L'effort de Gustafson pour réviser l'attribution théologique à la dépendance d'un côté et à la souveraineté de l'homme d'autre côté, était perçu avec une certaine suspicion. Il paraissait que son accentuation sur la *dépendance* de l'homme lui ôtait un degré de son autonomie ou de sa disposition à choisir et à agir. L'homme, 'pour qui tout a été créé', semblait nettement diminué. Avec l'accentuation sur l'unique souveraineté imaginable, qui n'appartenait qu'à Dieu, Gustafson apparaissait avoir défini une *distance* infranchissable entre Dieu et l'homme.

Ayant fait ses expériences avec des animaux tout en exerçant une extrapolation sur la vie humaine, Skinner semblait avoir tout simplement affirmé une *continuité* naturelle entre ces deux espèces. Et puisque lui-même critiquait ceux qui expliquaient en termes *mentaux* ce que faisaient les animaux, son postulat de continuité semblait synonyme d'une négation d'une vie *mentale* tout court. Ce qui se passait donc, comme le percevait la lecture de ses critiques, ce n'était qu'un exercice concernant l'instinct de nature biologique qui faisait répondre mécaniquement à ce qu'offre l'environnement. La grandeur de l'homme apparaissait sérieusement bancale. Effectivement, il n'était pas trop facile de discerner que le propos de Skinner envisageait une direction radicalement contraire : *malgré sa structure biologique clairement limitée, l'homme pouvait faire des corrections importantes là où il devenait capable de penser de grandes choses et les conduire à un état où il commençait à se sentir à la fois libre et digne.*

Il y a une raison simple pourquoi leur lecture apparait incontournable, et c'est parce que, de façon audacieuse, ils ont su discerner et souligner le fait que si l'homme ne se prend pas pour ce qu'il est véritablement, dans les faits, il continuera avec l'invention de nouvelles justifications de son *auto-*

agrandissement. Il y a raison de penser qu'ils se sont souvenus de la parole d'évangéliste : « ne vous faites pas appeler '*Maître'* par les hommes…N'appelez personne sur la terre votre '*Père'*…Ne vous faites pas non plus appeler '*Docteurs'*… » (*Mt* 23, 8-12). Gustafson savait dire que beaucoup de ce que croyait et maintenait la 'théologie chrétienne orthodoxe' avait été invalidé par des sciences. Si cependant on regardait le développement et les formulations de sa théologie, une telle déclaration paraissait presque démesurée – d'autant plus qu'il ne manquait pas de souligner fréquemment une certaine *limitation* de ce que la science faisait ou pouvait faire. Skinner savait accuser une large part de la 'littérature' dans la pensée occidentale concernant des maux en éducation – la 'littérature' comprenant aussi bien des cogitations philosophiques que religieuses. Pourtant, cet 'écrivain manqué', trouvait des occasions d'exprimer sa vaste connaissance et son inclination pour les classiques littéraires français ; il apprenait par cœur des sonnets de Shakespeare comme passe-temps. En fait, la 'littérature' qu'il accusait était celle du bien dit qui n'indiquait pas comment procéder pour conduire avec succès un projet imaginé ou un changement invoqué.

Gustafson et Skinner ont trouvé de nombreuses occasions pour indiquer des moments, des scènes, des circonstances dans lesquelles ils discernaient des signes, des reflets, des renseignements sur les aspects significatifs de la condition humaine. Et s'ils disaient qu'ils étaient attristés par certaines pratiques infructueuses et qu'ils étaient résolument motivés à y proposer des changements appropriés, alors, d'après leurs écrits, leurs affirmations semblent pleinement plausibles. Donc, leur discernement, leur évaluation et leur jugement sur des faits en cours étaient le fruit d'une réflexion raisonnée, et leur choix de prendre les décisions souhaitées correspondait à leur volonté. Tous ces pas effectués témoignaient d'une capacité pour un libre exercice de leur activité.

À première vue, laisser l'idée du conditionnement s'immiscer dans cette séquence du mouvement semblerait plutôt superflue. La preuve du contraire est pourtant attirante et sera expliquée. Qu'on s'imagine, pour l'instant, la situation où Gustafson a pu se trouver face à ses collègues, surtout devant ceux de la génétique humaine, de la neuroscience et de la médecine clinique : il commençait à leur rappeler une conception biblique du *corps* qui inquiétait l'esprit, et ensuite il décrivait l'art théologique pour expliquer l'habileté néfaste du *péché* qui sait s'introduire dans l'habitat corps-esprit, ces voisins belliqueux. Les conséquences de leur réaction, même si la narration de Gustafson n'était pas ouvertement raillée, laisseraient chez lui un goût amer ; il y trouverait des motifs de ne pas refaire une telle 'exposition' – ce serait la vigueur d'un « renforcement négatif » qui aurait *conditionné* cette décision-là. Le vécu du béhavioriste était effectivement bien concret. En rappelant que sa mère lui lavait la bouche avec du savon quand il disait une vulgarité, et que sa grand-mère dans les mêmes circonstances remuant le feu dans le fourneau, lui rappelait que les méchants brûleraient ainsi en enfer, Skinner, l'adolescent, avait choisi de chercher un refuge dans l'agnosticisme. Skinner a certainement pu *ne pas* se détourner de la 'religion de la maison'. Mais une telle affirmation explique-t-elle le sens du choix : était-ce un choix *libre* ou *conditionné* pour se 'réfugier dans l'agnosticisme' ? Comment accéder aux sources mêmes de la cause de décision, c'est la quête qui se précise lorsqu'au carrefour d'entrecroisement, le regard théologique se rend compte que l'enlèvement des ambiguïtés précise la direction des cheminements.

Le propre de leur cheminement

La quête de l'accès aux *sources* qui a façonné les itinéraires intellectuels de Gustafson et Skinner dévoile trois aspects significatifs. Premièrement, il y a une tendance manifeste à reconnaître que le cadre initial de leur discipline respectif se doit de ne pas rester synonyme d'une 'théorie'. Gustafson laisse assez tôt une entrée sociologique dans son analyse d'un domaine théologique ; Skinner entrevoit rapidement que l'explication causale doit surpasser l'analyse propre à des facultés particulières et se centrer sur le comportement d'un organisme entier (la réflexologie n'étant qu'une petite part de la biologie). Deuxièmement, l'effort pour affirmer le fond de la discipline proprement dite conduit à discerner que son enrichissement devient encore possible par le fait que la frontière n'est pas fixée, mais *poreuse*.

Gustafson, le théologien d'éthique, se rend compte que l'exploration scientifique peut dévoiler des traits humains dans leur pratique relationnelle, là où en fait la théologie n'a pas d'intérêt à se considérer comme la seule propriétaire de ces traits ; la description des propriétés génétiques en biologie, accompagnée d'une littérature basée sur l'expérience anthropologique, offre un apport sur la nature humaine, que la théologie ne peut pas se permettre d'ignorer. Comme d'autres sciences, capables d'une technologie, la psychologie, pour Skinner, se devait de maîtriser surtout ce vaste monde *en-dehors* de la surface avec laquelle elle est inévitablement en contact. Troisièmement, l'attention accordée aux problèmes concrets dans la société a éveillé une inclination à rediriger la quête de solutions plus appropriées. Avec ses formulations d'une éthique *théocentrique*, Gustafson envisage une rencontre de divers cheminements indiquant ce lien de l'humain avec le Divin, avec « *the Other One* », de sorte que la 'nature' se manifeste dans une perspective qui surpasse la centration sur soi-même. Son grand concept dans cette quête d'entrecroisement s'appelle « piété » (*piety)*. Skinner, en portant avec soi la notion du « *renforcement positif* », sort du laboratoire dans un monde contrôlé largement par la politique, la religion et l'économie ; il y propose des corrections conduisant au fait que la responsabilité s'impose en vertu d'un sens accru du pouvoir personnel ; et c'est sa capacité à apprendre comment accroître les valeurs que comprennent les notions concomitantes de liberté et de dignité.

Les deux traditions de durée inégale, la théologie et la science ont connu et continuellement maintenu la position que leur conception de la nature et de la condition humaine ne nécessite ou plutôt ne doit pas tenir compte d'un monde qui, respectivement, leur serait 'inférieur' ou 'supérieur'. Le discours théologique comprend ce lien où l'homme se tourne vers l'horizon divin. Dans cette relation il discerne son appartenance et la direction de son cheminement. La science prétend que la croyance lui est plutôt une entrave ; elle veut par contre savoir et s'assurer de cela par des mesures observées. Elle discerne une certaine relation entre l'homme et l'espèce qui lui est subordonnée, mais justement à la lumière d'un degré de continuité avec le monde animal, l'homme de science sait les raisons de ses défauts ; même si rien ni personne ne le transcende, son 'animalité' peut réussir dans sa tendance à ce qu'il se comporte 'en pécheur'. La théologie théocentrique de Gustafson voudrait qu'un *sensus divinitatis* ne nécessite pas une manifestation explicite pour que sa vigueur fasse effet dans l'agir humain éthique. Justement parce que cette continuité 'animale' est réelle et fait que l'homme ne sort pas dans le monde totalement prêt à se comporter avec liberté et dignité, Skinner propose que l'homme doive, comme le dit l'Apôtre (*Mt* 10,39), se 'renier' soi-même afin d'être capable d'une correction qui rende sa vie plus libre et créative, plus fructueuse et digne. Il est juste que l'homme se revoie dans son état *non- anthropocentrique*.

Quelques remarques préalables

° Pour faciliter l'accès à la composition de cette étude, son contenu est présenté en trois parties. La première se centre sur la '*porosité*' des membranes disciplinaire. Dans l'entrecroisement – où les mêmes occurrences, les mêmes événements, les mêmes aspects d'un phénomène intéressent différents modes de savoir – la propre observation peut devenir aiguisée, enrichie et assurée si elle s'habilite à devenir familière avec les vues de ces autres. C'est une tâche d'une certaine réciprocité, où sa propre vision est capable de voir ce que l'autre voit et de laisser sa perception des faits visible aux regards des autres. C'est une forme particulière de '*traduisibilité*' dans l'entrecroisement. La deuxième spécifie la désignation « chrétienne » en théologie et « scientifique » en psychologie. Ce sont, inévitablement, des termes sommaires. Dire que la position théologique de Gustafson est 'chrétienne' n'implique pas l'information de savoir si elle est plus christologique que théocentrique ; et si elle était l'une plutôt que l'autre, s'agirait-il d'un choix par méconnaissance de l'autre ; ou serait-ce plutôt, justement en raison de la familiarité des deux que le choix est fait en vue d'un rapprochement spécifié ? C'est ici que le théologien protestant sait surprendre par ses arguments 'peu orthodoxes'. Parce que la notion d'une science de comportement chez Skinner n'est ni une imitation des sciences établies – des sciences 'dures', 'naturelles', 'expérimentales' – ni de celles qu'on dit sociales ou humaines ('molles'), sa spécificité lui permet de se laisser traduire dans ce qui intéresse une vaste portion d'autres modes de savoir. En fait, sa spécificité

l'habilite de contrecarrer des réclamations déterministes d'autres modes de savoir – en cela aussi, elle sait se montrer affine à une pratique d'intérêt théologique. La troisième partie énonce une perspective théologique modifiée et une sortie de laboratoire par extrapolation psychologique. C'est là que Gustafson parvient à entrer en contact prometteur avec ses collègues académiques séculiers, en offrant une vision d'interdépendances entre les objets et les êtres dans l'espace provenant d'une source ultime, qu'il identifie à Dieu. Avec sa définition théocentrique d'approche théologique, il parachève l'exercice de la porosité interdisciplinaire ; sa théologie n'est plus perçue comme un 'corps étranger' parmi ses collègues 'séculiers'. Skinner, qui se disait areligieux, n'oublie pas son héritage, le religieux inclus. Il laisse comprendre qu'en fin de compte il se sent, lui aussi, tout comme Gustafson, l'héritier de cet esprit d'influence considérable dans l'histoire américaine, du théologien biblique Jonathan Edwards. Le trait significatif de cet héritage se reflète dans la vision comparable de Gustafson et Skinner : il appartient à l'homme de reconnaître que dans un monde qui change, son interdépendance avec plusieurs sources d'influence l'oblige de savoir sortir de son cadre *anthropocentrique* afin qu'il puisse mieux discerner le projet de sa *Source Ultime*.

° Pour indiquer au lecteur la ligne et le ton d'argumentation, chacune de ces trois parties est précédée par un aperçu figurant au début de chaque partie et en italique. Cela vaut aussi pour l'introduction et la conclusion.

° Tout au long de cette présentation, il est indiqué que chaque protagoniste, certes, fait l'effort de justifier le bien-fondé de sa discipline ; pourtant, ils le font premièrement en vue de la restituer à une pratique efficace ; une telle pratique prend alors en considération et tient aussi bien compte des 'populations' d'autres appartenances. De son côté, Gustafson accorde notamment une confiance considérable à la science qui sait remédier à une variété de souffrances. Skinner est particulièrement attentif à ce que ceux auxquels la nature a dénié de saines faveurs s'autorisent à regagner la dignité qui leur est due.

°Afin que des termes et formulations chez les auteurs de référence ne deviennent 'pas trop colorés', avec la facilité des 'paraphrases interprétées', l'attention est accordée au fait que des significations voulues et indiquées soient exprimées en mots propres à leurs concepteurs.

° La traduction, c'est un fait connu, évite mal une certaine 'accommodation'. La tentation n'est pas rare non plus de 'clarifier' l'expression 'inhabituelle' d'autrui avec une 'domestication' convenable – selon que le traducteur 'voit' comment leur auteur *aurait dû* le dire. Par respect pour la manière dont un auteur formule sa pensée, même si elle peut paraître 'maladroite' ou tout simplement 'difficile', toutes les traductions, sauf indication contraire, sont personnelles. Surtout là où une traduction ne semble pas apte à satisfaire le poids des nuances intentionnelles, l'original accompagne la traduction.

° Pour épurer le corps du texte d'annotations distrayantes, les références aux études utilisées sont indiquées en bas de page. Parce que le travail d'un auteur peut être mentionné plusieurs fois, la première citation est complète, celles qui suivent sont abrégées, de sorte que le nom d'auteur, l'année de sa publication et la page du texte cité identifient la référence. Pour revoir la référence abrégée dans sa forme complète, une bibliographie de tous les auteurs apparus dans la construction de cette étude est rapportée à la fin, par ordre alphabétique. Plusieurs auteurs ajoutent à leur titre un sous-titre ou une sorte d'explication. Afin de permettre de repérer rapidement le titre principal, il est écrit en lettres grasses.

Deux 'déviations' méthodologiques

° En plus d'un 'tribalisme académique' il existe un mode particulier dans la *déformation* des propos d'autrui. Son dévoilement devient ici presque une thèse 'sous-jacente'. Lorsque le lecteur exerçant la critique se trouve face à une proposition qui lui est au fond méconnue, mais qui réussit de déranger sa

façon de percevoir et de valoriser, sa réponse peut trahir une réaction qu'il garde sinon soigneusement sous contrôle. C'est alors un moment où le répertoire de ses *préjugés* commence à 'vivre sa propre vie'. L'une des illustrations montre ainsi comment, par leurs interprétations critiques, un théologien hautement estimé ou un linguiste très admiré laissent apparaitre des traits de comportement peu estimables, nullement louables. Pour souligner l'occurrence de cette sorte de comportement, où la déformation d'autrui connaît des raisons ou des motivations à côté des faits, il convenait d'introduire l'explication des *termes techniques* non pas au début, comme c'est l'habitude. Car en considérant *la source de la provenance* de ces termes, peut-on plus facilement discerner l'arrière-plan de déformation.

° Ce qui peut paraître comme une *digression* est en fait une stratégie particulière pour accéder à certains faits susceptibles de renseigner. Ainsi, lorsque Gustafson lit chez un anthropologue culturel qu'une formulation dans l'une de ses études est indicative d'un aspect important de sa théologie, il est d'abord surpris. À la réflexion, il commence à s'en accommoder. Et en plus, inspiré, il conduit d'autres éléments de son vécu pour affirmer ce point. À la fin, le théologien et l'anthropologue reconnaissent que cette indication initiale d'une signification possible, devenue plausible à la réflexion, est en fait une découverte, l'affirmation d'un *fait* établi. La pensée de l'anthropologue, au-delà de son écrit 'objectif', dévoile ainsi un aspect 'subjectif' dont l'apport est considérable. Une part considérable dans les propositions du théologien Gustafson comporte ce genre de 'détection' ou de 'découverte'. En effet, comme la vie ne s'exprime pas, ne peut pas s'exprimer par une définition de la *raison*, de la *volonté* ou des *émotions* – elle est tout cela et même quelque chose de plus entrant dans la composition de l'ensemble qui effectue son mouvement pluridirectionnel – ainsi une réflexion théologique se permet des détours occasionnels (*détection-par-digression*) sur son cheminement vers un but à connaître. Quelques 'digressions' de ce genre entrent en jeu, permettant ainsi l'accès aux faits autrement 'dévoilés'.

Ire PARTIE :
POROSITÉ DES MEMBRANES DISCIPLINAIRES

Un aperçu – Parvenir à l'état où l'objet et la méthode de sa recherche deviennent reconnus comme une spécificité propre, c'est bien le trait élémentaire de la quête d'une discipline académique. Pour consolider un tel état autonome, elle peut tenter de prévenir l'accès facile à ses frontières – l'invention d'un propre jargon n'y est pas une exception. À la fois pourtant, elle aspire à ce que l'apport de son activité soit connu et intégré – non pas rarement avec l'intention de prévaloir sur l'offre comparable venant d'ailleurs. Savoir profiter des réussites d'autrui ou contrecarrer ses prétentions, engage de nombreuses stratégies créatrices. L'une, ouverte ou implicite, considère les manières de ce qui s'y laisse traduire. Et une traduction à succès se doit de maitriser le langage en jeu. La 'porosité' s'énonce ainsi en termes d'accès langagier à travers des frontières disciplinaires. En se trouvant au carrefour de l'observation du même sujet d'intérêt, une théologie et une psychologie intègrent que certaines de leurs conceptions sollicitent des corrections. Certes, toutes les deux ont toujours su que le comportement humain se façonne. L'attribution causale laissait pourtant apparaître une distance significative entre leurs conceptions sur la nature ontologique et la direction relationnelle de la condition humaine. C'est lorsque leurs formulations théoriques se traduisent dans une conduite pratique que les deux disciplines discernent des échanges possibles qui facilitent les directions respectives de leur cheminement ultérieur.

James Gustafson énonce d'emblée un élément significatif dans les *sources* de grandes valeurs personnelles : « Le fait que je sois un chrétien et protestant est autant dû au hasard de ma naissance qu'à ma profonde conviction… ».[11] Il n'a donc pas choisi ses parents, qui étaient des protestants, et l'ont introduit dans ce monde d'identification. Il a tout simplement *appris* ce qu'il devenait, ce qui lui assurait une *appartenance*. De cette position-là il a découvert que le monde l'entourant se compose de tous ces autres qui lui sont similaires ou dissemblables. Si dans son espace il n'y avait eu que des protestants, il aurait grandi avec la conviction que d'autres *différences* n'existaient pas. Aussi improbable qu'apparaisse cette supposition, n'est-il pas surprenant de constater que même de grands esprits restent convaincus qu'en dehors de leur propre vue sur ce qui se 'meut' dans cet 'espace' nommé « vision du monde », d'autres visions reposent sur une déception ou peuvent être une pure invention. Le grand homme de la psychanalyse (Freud) parlait ainsi de l'illusion de la religion.

Apprendre comment sont les choses dans l'espace d'orientation propre ne garantit pas de supposer qu'elles peuvent être radicalement différentes et tout aussi convenables dans un autre espace d'orientation. C'est seulement après une expérience que la constatation apparaît évidente. Cette expérience peut faire part d'une exploration voulue ou d'une occurrence aléatoire. Sans une motivation particulière à la poursuivre, cette occurrence peut connaître un délai indéfiniment prolongé. Et la motivation de se mouvoir sur des sentiers méconnus lorsqu'on se sent rassuré dans ses propres orientations acquises peut ne pas être soutenue. S'il arrive qu'on se sente provoqué à justifier son manque d'intérêt à regarder ailleurs, des stratégies possibles ne tardent pas à survenir. L'une, plutôt probable, est d'évaluer la position d'autrui comme peu attrayante. Une telle stratégie, bien que des nuances y abondent, reposerait en fin de compte sur l'*ignorance*. Avec raison ainsi, Gustafson fait comprendre que la difficulté dominante dans l'omission des contacts entre certaines disciplines est due à l'ignorance. Si la théologie ne peut pas se vanter d'être particulièrement sensible à ce que fait la science, la science peut encore moins cacher son ignorance lorsqu'elle commence à juger ce que la théologie cherche à faire.

Intuitivement, on discerne que l'inhibition d'accès au contact repose au fond sur une évaluation des *conséquences* non désirées – la vision ou la position personnelle pourrait nécessiter une correction exigeante, voire même une suppression. Même si à l'examen une telle appréhension était démontrée

[11] "The fact that I am a Christian and Protestant is as much a matter of the accident of my birth as it is a matter of profound *conviction*…" (Gustafson, J.M.: « Tracing a trajectory ». *Zygon*, 1995, vol. *30*, p.182). À noter qu'une 'part' dans cette 'conviction' est désormais 'déterminée' - l'environnement où Gustafson commençait à respirer ne le prédisposait pas à des 'choix'. Et si plus tard il se trouve dans des 'environnements' où il pourra considérer plusieurs possibilités, celle qui fait désormais partie de son 'histoire personnelle' entre dans la 'délibération' avec un poids 'inégal'. Si l'on continue de prendre en considération des 'états' dans lesquels se trouverait Gustafson par l'affirmation de sa conviction, on se rendrait compte que les attributions 'déterminée', 'conditionnée', 'délibérée' peuvent, selon le contexte, devenir presque synonymes. La précision du cadre de référence diminue la probabilité d'une mauvaise interprétation.

comme infondée, elle serait en œuvre néanmoins. L'autre raison de l'inhibition, plus facile à vérifier, repose sur le *langage*. Si l'on s'arrête par exemple sur les mots comme '*personne'*, '*soi'*, '*cause'*, '*corrélation'*, '*innéité'*, '*acquisition'*, on est enclin à supposer qu'ils ont une signification évidente. Et si effectivement c'était le cas, des tonnes de livres n'auraient pas eu besoin d'être écrites pour clarifier leur origine, leur usage et leur signification. Certes, il est vrai que la théologie et plusieurs sciences se servent de ces mots – et, assurément, de façon non interchangeable. Et si on ajoutait des mots comme '*naturel'*, '*artificiel'*, '*aide'*, '*intérêt'*, '*individu'*, *communauté'* – tous imprimés dans le discours de la théologie et de la science – la probabilité est mince que leur signification serait reconnue de façon non ambiguë en science et en théologie. Et même ces deux mots, '*théologie'* et '*science'*, renvoient plutôt à une 'construction', à une combinaison comprenant une diversité de domaines.

Si ces quelques mots, pris individuellement, sont 'tissés' d'une 'étoffe' plurivalente, leur signification relationnelle dans une phrase ou dans un paragraphe peut devenir ou plus claire ou plus opaque. En s'arrêtant sur cette phrase-là, on peut se demander, si en peignant les mots mentionnés avec les mots 'tissés' et 'étoffés', qui apparemment proviennent d'un domaine de fabrication matérielle, on gagnait en précision ou si on introduisait davantage de confusion. Bien que, fort probablement, la réponse ne peut que dévoiler une tentation maladroite de jeu, il est intéressant de noter que le langage est capable d'assumer et d'exercer ses 'devoirs' patiemment. Un regard purement langagier sert d'illustration de ce qui a pu être en œuvre dans la construction des frontières conceptuelles de ces disciplines qui s'approprient l'interprétation de la condition humaine.

Daniel Everett, un Californien qui a vécu des années dans des jungles amazoniennes, faisant des recherches sur une douzaine de langages indigènes au Brésil, nous relate plus d'une explication sur le langage 'faisant son devoir'. Pour l'instant, que seulement la dernière phrase de son livre laisse ouvrir le ton qui sera entendu dans les discours concernés. Il écrit : « *Le langage révèle l'état de nos âmes, de notre esprit. Il nous illumine et il nous ravitaille. Nous le partageons avec tous ceux que nous rencontrons. Il est le feu cognitif de la vie humaine*.[12]

S'il est vrai que « nous le partageons », le langage ne se traduit pas si facilement en un exercice d'échange équitable. Ce que le *locuteur*- « nous » pense à transmettre et ce que l'*entendant*- « nous » reçoit effectivement peut bien ne pas s'approcher d'une équation. Qu'entend le biologiste qui 'sait' que « tout se joue en gènes », lorsque le théologien essaie de lui « partager » son savoir sur le fait que c'est la main divine qui « tire toutes les ficelles » ! Certes, s'ils continuaient de s'expliquer, fort probablement l'un et l'autre atténueraient leurs accents absolutisant de ce qualificatif « tout » (le biologiste concéderait que les gènes ne sont que des 'partenaires' de la culture ; le théologien rappellerait qu'en fait l'homme s'était trouvé à la tâche de « tirer lui-même des ficelles » étant ainsi responsable des effets de ce tirage. Et s'ils

[12] "Language reveals the engine of our souls, our mind. It illuminates us and energizes us. We share it with all we meet. It is the cognitive fire of human life". (Everett, D.: *Language – the cultural tool*. London: Profile Books, 2012, p. 327).
L'un de plus reconnus linguistes, David McNeill (*How language began* : *Gesture and speach in human evolution* – Cambridge University Press, 2012) de l'University of Chicago, offre une démonstration de ce propos avec son analyse de l'évolution du langage dès l'apparition des gestes comme l'expression de la nature sociale d'homme. L'explication du langage par la dotation innée, souligne-t-il, explique peu en dehors d'un contexte culturel.
L'un de plus reconnus comparatistes langagiers, Michael Tomasello de Max Planck Institute à Leipzig, familier aussi avec la linguistique de McNeil qu'avec la sociologie de Mead et philosophie de Wittgenstein, présente un cadre d'analyse langagière où le thème théologique de Gustafson sur l'identité *relationnelle* de 'soi' et 'autre' se saurait aidé. Il trouve que la collaboration et la communication conventionnelle, institutionnelle et normative peuvent être comprises sous la notion d'une *intentionnalité collective*, laquelle il définit en ces termes : « When put to use in thinking, collective intentionality comprises *not just symbolic and perspectival* representations but conventional and 'objective' representations ; *not just recursive inferences* but self-reflective and reasoned inferences ; and *not just second-personal self-monitoring* but normative self-governance based on the culture's norms of rationality » (Tomasello, M.: A natural history of human thinking – Harvard University Press, 2014, p. 6). Cette formulation d'apparence abstraite se clarifie à travers le livre, avec des conclusions particulièrement incisives. Ainsi :"We also *reify* such things as morality, arguing not about the moral norms of different social groups, including those shared by all human groups, but rather about what is '*right'* and '*wrong'* way to do things, *where right and wrong are considered objective features of the world"* (p. 153). Si avec cette formulation on commençait une lecture du béhavioriste Skinner, la tendance à le mal comprendre serait diminuée au moins à moitié.

continuaient encore, et encore plus de s'expliquer, de clarifier, de préciser leur affirmation respective, il n'est pas improbable qu'à la fin ils finissent en omettant le verbe « savoir » de leur position respective. La question décisive cependant s'impose : vont-ils entreprendre un tel chemin d'échange, de sorte que celui qui *parle* se mette 'dans la peau' de celui qui *entend* – et inversement ? La réponse est évidente dans le cas où un « cheminement » apparaît superflu à celui qui se sent désormais en possession d'une certitude sur sa propre position et sur son *orientation*. En voici une illustration.

ILLUSTRATION D'UN DOGME (KANTIEN) POREUX

Une position 'neutre', sans conflits d'intérêts, montre qu'il est effectivement très difficile de comprendre immédiatement d'autres orientations, qui existent et fonctionnent tout aussi efficacement, mais dont la différence est radicalement opposée à celle dans laquelle on est né et élevé. Guy Deutscher[13] de Manchester University nous informe que Kant, et les philosophes et psychologues après lui, maintiennent que *toute pensée spatiale* est par nature *égocentrique*. À l'évidence, les coordonnées géographiques dépendent de deux axes dans notre corps : droit-gauche et devant-derrière. Dans *tous* les langages, disent ces penseurs, nous nous servons de notre propre corps et de notre champ visuel immédiat pour indiquer l'orientation. Ils en ont tiré une conclusion considérable : puisque cette dépendance égocentrique d'orientation est manifeste dans *toutes* les langues, elle indique l'un des traits primordiaux de l'*universalité* de l'esprit humain.

Or il y a une tribu d'aborigènes en Australie qui – lorsque Kant publia (en 1768) son traité sur la primauté de la conception *égocentrique* de l'espace – n'a pas trouvé le temps pour lire cette rumination philosophique sur la position des objets dans l'espace. Car, elle était trop occupée par la décision de donner au monde un animal jusqu'alors méconnu, le *kangourou* (dont le nom veut dire : « je ne comprends pas »). Et ainsi, la 'transaction' avec cette tribu a été différée à cause des 'barrières' langagières. Car, ces aborigènes, possesseurs de kangourous, parlent une langue qui s'appelle *Guugu Yimithirr* (ce qui veut dire 'cette sorte de langue' ou 'parler de cette façon'). Lorsqu'ils ont été découverts, leur langue a bien surpris les anthropologues. Et ceci devint une occasion pour initier une vaste recherche sur le langage de l'*espace*. La quête a mené à une révision radicale de ce qui était considéré comme les propriétés universelles du langage. À la fois, soit dit en passant, la question concernant l'influence de la langue maternelle sur notre manière de penser éveille à nouveau un grand intérêt.
Le point est simple : le langage de ces aborigènes n'utilise *aucune* coordonnée égocentrique.[14] Même dans les années '80 du siècle dernier, malgré l'influence de colonisateurs et missionnaires, la permanence langagière y est restée pratiquement intacte. Dans la riche narration de Deutscher se trouve encore cette description. Lorsqu'en 1980 le cinéaste Stephen Levinson filmait un documentaire sur les expériences du poète Tulo avec ces gens-là, il fut interrompu à un moment par cette remarque : „ Attention à cette grande fourmi tout juste *au nord* de ton pied". Si quelqu'un qui parle *Guugu Yimithirr* veut dire où exactement il a laissé quelque chose dans votre maison, il le dira de cette façon : "Je l'ai laissé sur le bord *sud* de la table *ouest*". Si on lit un livre tourné au nord, et si un locuteur de *Guugu Yimithirr* souhaite qu'on saute quelques pages en avant, il dira "va plus à l'*est*", et si on lit lorsque tourné au sud, il dira "va plus loin à l'ouest". En fait, ils *rêvent* en directions cardinales. L'un dira que, ensommeillé, il entrait au paradis en direction du nord, tandis que le Seigneur se dirigeait vers lui du côté sud. Si l'un veut indiquer la position d'une de ses propres mains, il dira "la main du côté ouest".

Malgré son apparence exceptionnelle, le fait intéressant est qu'un tel phénomène n'est pourtant pas quelque chose d'unique. L'attribution d'universalité égocentrique pouvait être maintenue *aussi longtemps que cette différence des autres restait non examinée*. D'abord, continue Deutscher dans sa description, en

[13] Deutscher, G.: *Through the language glass* - London: Heinemann, 2010.
[14] "*Their language does not make any use of egocentric coordinates at all*" (Deutscher, 2010, p. 163).

Australie c'est un fait commun de dépendre de coordonnées géographiques. Dans plusieurs régions d'Australie, les aborigènes parlent ou ont parlé la langue *Guugu Yimithirr*. Mais on trouve encore d'autres langues dispersées à travers le monde, qui comptent avec des coordonnées géographiques - "de Polynésie à Mexique, de Bali et Népal à Namibie et Madagascar", relate Deutscher.
Une telle langue, parlée au sud-est du Mexique, s'appelle *Tzeltal*. Mais à la différence de Guugu Yimithirr, leurs axes géographiques ne se basent pas sur les directions du compas nord-sud et est-ouest, mais plutôt sur les traits proéminents de leur paysage local. Ces trois directions sont : 'en descendant de colline' (*downhill*), 'en montant la colline' (*uphill*) et 'en face ou à travers ou à côté de colline' (*across*). Cette dernière indication est précisée par un nom d'objet ou d'endroit de la direction. Dans les Îles Marquises en Polynésie Française l'axe principal est défini par opposition mer-terre (*sea – inland*). Ils diraient ainsi que "l'assiette est côté terrestre du verre" ou "vous avez une miette sur la joue côté-mer". Il y a aussi des systèmes qui font une combinaison des directions cardinales et des points de repère géographiques. À l'île de Bali en Indonésie, un axe se base sur le soleil (est-ouest) et l'autre sur les points géographiques. Cette langue s'étire, précise Deutscher, côté mer (*seaward*) et côté montagne (*mountainward*) de l'autre, dans la direction du volcan sacré Gunung Agung, qui est la demeure des divinités hindoues de Bali.

Pour souligner la force de la différence, Deutscher rapporte encore cet épisode. Il l'a pris du livre *A house in Bali* du musicien canadien Colin McPhee, qui, dans les années 1930, y est resté quelques années pour faire des recherches sur les traditions musicales de cette île. Alors, dans un village il a trouvé un garçon, Sampih, passionné par la danse, mais n'ayant pas de maître pour lui enseigner les rudiments de l'art. McPhee a aidé sa mère pour l'envoyer dans un autre village. Lorsqu'après cinq jours McPhee est allé s'informer sur sa progression, il a trouvé ce garçon complètement découragé. La raison, comme l'informait le maître de dance, était que Sampih tout simplement ne comprenait pas où se trouvait 'vers la montagne', ou 'vers la mer', ou 'est', ou 'ouest', lorsqu'on lui disait de "prendre trois pas dans la direction colline" ou de "pencher vers est". Si on lui donnait les mêmes instructions dans son propre village, il n'aurait aucune difficulté. Le *paysage* de son village, qu'il n'avait auparavant jamais quitté, était différent. Dans l'autre village, malgré les indications réitérées de son maître sur la topographie du lieu, le garçon restait désorienté. Et encore, si le maître lui disait de "faire trois pas en avant" ou de "se plier en arrière", le garçon aurait sûrement appris le sens de l'absurde !

C'est donc un fait avéré que les différentes cultures *parlent* de façons radicalement différentes de l'espace. La question se pose alors de savoir si un mot manquant pour qualifier un certain concept dans une langue indique que ceux qui *parlent* cette langue sont *incapables* de *comprendre* ce concept. Le simple fait est, écrit Deutscher, que ceux dont la langue maternelle est *Guugu Yimithirr* sont *parfaitement capables* de comprendre les concepts géographiques 'gauche' ou 'droit' *lorsqu'ils parlent anglais*.

C'est à ce point que Deutscher invoque le principe proposé par l'anthropologue Boas[15] et le linguiste Jakobson : les langues diffèrent essentiellement dans ce qu'elles *doivent* transmettre (*must* convey) et non pas dans ce qu'elles permettent de transmettre (*may* convey). Autrement dit, la différence décisive entre les langues n'est pas dans ce que chaque langue permet (*allows*) à ses locuteurs d'exprimer

[15] Le mathématicien, avec un doctorat en physique à l'Université de Kiel, enseignant la géographie à l'Université de Berlin, Franz Boas (1858-1942), déjà à l'âge de 28, est à New York et est l'éditeur du journal scientifique *Science*. Le trait inhérent d'un scientifique est de regarder la qualité des faits à sa disposition. Les 'faits' de sa discipline du moment consistaient largement en impressions de voyageurs, rapports de missionnaires avec des stéréotypes populaires sur les peuples non occidentaux. À partir de ces matériaux, les 'savants' construisaient des théories élaborées sur l'évolution, sur les types raciaux, sur l'esprit primitif, etc. Ce qu'il fallait, Boas l'a bien compris, c'était remplacer la pratique existante avec des informations *fiables* et une théorie soigneusement définie. Avec son discernement sur le fait que les cultures sont complexes, il trouvait que la tendance à faire des généralisations sur les processus historiques qui les avaient engendrés n'était pas appropriée à la quête scientifique. Au fur et à mesure de ses recherches il pouvait constater que les grandes et hautaines théories n'ouvraient pas le chemin vers la compréhension de l'être humain. Ce chemin se dévoile plutôt, par les études limitées des problèmes spécifiques dans le contexte des cultures où ces problèmes apparaissent. C'est aussi une affirmation de la culture dans son autonomie. Elle ne se réduit pas à une forme sous-jacente, à un instinct, à une lutte intellectuelle, ou à un destin d'évolution. Tandis que Boas souligne davantage le rôle que la *grammaire* joue dans le langage sur l'esprit, Jakobson est préoccupé par le problème de la *traduction*.

(théoriquement, toute langue peut exprimer tout), mais avec quels mots, concernant telle ou telle information, chaque langue *oblige* ses locuteurs à s'exprimer. En fin de compte, ce que le sens commun trouve comme naturel est en fait ce avec quoi on est familier. Regardée sous cet aspect, la question est de savoir, quelles habitudes d'esprit se développent chez les indigènes de *Guugu Yimithirr* à cause de la *nécessité* de spécifier des directions géographiques chaque fois qu'ils doivent communiquer des informations spéciales. Deutscher s'essaye à une réponse de cette façon :

> Pour parler *Guugu Yimithirr*, on doit connaître où se trouvent les directions cardinales à tout moment et à chaque moment de son état éveillé. On doit connaître où exactement sont le nord, le sud, l'ouest et l'est, car autrement on ne serait pas en mesure de transmettre la plus élémentaire information. Ce qui veut dire alors que si l'on veut parler cette langue, on est obligé d'avoir une telle *boussole dans son esprit* qui fonctionne tout le temps, jour et nuit, sans interruption pour le déjeuner ou pour la fin de la semaine…Eux, ils maintiennent tout le temps leur orientation par rapport aux directions cardinales fixes. Quelques soient les conditions de la visibilité, qu'ils se trouvent au plus profond d'une forêt ou dans une vaste plaine, que ce soit à l'intérieur ou au dehors, qu'ils s'arrêtent ou qu'ils bougent, ils ont à préciser le sens de la direction.[16]

Si la description de cette habileté inhabituelle à s'orienter dans l'espace apparaît étonnante, il lui manque encore un aspect décisif qui laisserait en discerner la cause. Deutscher le sait, c'est pourquoi il s'aide de son collègue, le linguiste Stephen Levinson de Max Planck Institut, qui relate ses expériences avec les locuteurs de *Guugu Yimithirr* dans une variété des situations et de modes de locomotions :

> Dans leur région, il est rarement possible de se déplacer sur une ligne droite, puisque les chemins mènent souvent à des marais, mangroves, rivières, montagnes, dunes, forêts et, si l'on va à pied, par la prairie infestée de vipères. Mais même ainsi, et même lorsqu'ils étaient amenés au profond de la forêt sans visibilité, même dans les caves, ils pouvaient toujours, sans hésitation, indiquer avec précision les directions cardinales. Ils ne le font pas avec des calculs conscients : ils ne regardent pas selon le soleil et ne s'arrêtent pas un instant pour compter avant de dire 'la fourmi est au nord de ton pied'. Ils paraissent avoir le don parfait pour les directions. Ils sentent tout simplement où se trouvent le nord, le sud, l'ouest, l'est, tout comme les gens avec l'oreille absolue entendent quelle est la note sans avoir calculé les intervalles.[17]

L'image d'une "*boussole dans l'esprit*" qu'offre cette description est séduisante. Elle éveille l'imagination, elle semble contenir l'explication. Elle facilite la composition des poètes, elle éclaire la réflexion des philosophes. Elle est la favorite de ce vaste monde habité par les maîtres de 'cognition'.
À noter cependant l'information suivante. Lorsque le chercheur Levinson demandait aux praticiens de cette langue s'ils pouvaient penser à quelques indices qui seraient utiles pour que *lui-même* puisse améliorer son sens de l'orientation, leurs indications restaient loin de la "boussole dans l'esprit". Par contre, ils mentionnaient certaines 'choses' dans l'environnement : les différences dans la clarté de troncs d'arbres particuliers, la direction du vent dans des saisons particulières, les vols de chauve-souris, la migration des oiseaux, l'alignement des dunes dans la région côtière.[18]

Une variété d'expériences (attentivement contrôlées) avec les praticiens de cette langue illustre de nombreuses différences avec ceux qui parlent anglais : dans l'orientation géographique, dans la

---

[16] In order to speak Guugu Yimithirr, you need to know where the cardinal directions are at each and every moment of your walking life. You need to know exactly where the north, south, west, and east are, since otherwise you would not be able to impart the most basic information. It follows, therefore, that in order to be able to speak such a language, you need to have a compass in your mind , one that operates all the time, day and night, without lunch breaks or weekends…They maintain their orientation with respect to the fixed cardinal directions at all times. Regardless of visibility conditions, regardless of whether they are in thick forest or on an open plain, whether outside or indoors, whether stationary or moving, they have a spot-on sense of direction - Deutscher, 2010, p. 172.

[17] Deutscher (2010, p. 172). Pour s'en convaincre, il y a une source qui dispose des preuves. Le psychologue Daniel Kahneman de Princeton University (avec le Prix Nobel en économie) en offre l'illustration encore dans son livre *Thinking, fast and slow* – London : Allen Lane, 2011.

[18] Deutscher, 2010, p. 173.

mémorisation de la position des objets longtemps après, dans la fréquence d'utilisation des mots de coordination géographique dans la conversation quotidienne. Pour certains chercheurs, les résultats indiquent une profonde différence *cognitive* entre les langues qui se servent des coordonnées égocentriques ou géographiques. Les désaccords avec une telle thèse conduisent à des affinements d'expériences. Or, démontrer une différence et offrir une explication n'est pas la même chose. Ce n'est vraiment pas "la boussole dans l'esprit" qui est la *cause* de cette extraordinaire habilité à s'orienter dans son espace. Quelque chose d'autre a *obligé* les habitants de cet espace à maîtriser leurs mouvements pour qu'ils sachent s'orienter sans auparavant méditer sur quel chemin prendre. La *cause* est à reconnaître dans l'*environnement* de la région où se meuvent leurs habitants. La "boussole dans l'esprit" en est une *conséquence*. Si l'on veut la 'placer' dans l' "inconscient", c'est certainement juste dans le sens qu'elle 'fonctionne' avec une certaine spontanéité. Elle répond à la tâche en question. Chercher ici le fameux lien ou la parallèle entre les 'structures' du langage et de l'inconscient est, bien entendu, *permis*. C'est alors un jeu particulier du langage, sans pourtant prétendre que c'est l'inconscient qui *oblige* à ce que la présence des dimensions spatiales soit plutôt "égoïste" que "géographique". Si à la conséquence de cette sorte d'apprentissage avec des renforcements répétitifs on attribue plutôt le terme 'spontanéité' que 'conditionnement', c'est aussi un jeu de préférence, qui pourtant ne contribue en rien à l'explication. Attribuer la *cause* de ces deux sortes de comportement à l'inconscient, c'est changer la règle du jeu. Le phénomène avec lequel *l'inconscient* entre en jeu s'appelle *conflit*. C'est là que l'inconscient 'apprend' au pur raisonnement pourquoi il (*ratio*) se montre si souvent insuffisant (de suivre les mouvements sinueux des émotions).

Deutscher s'arrête sur ce thème longuement, soulignant le fait que l'une des plus fréquentes erreurs dans la logique du raisonnement est, justement, de voir la *cause* là où il n'y que la *corrélation* : "présumer tout simplement parce qu'il y a une corrélation entre deux faits que l'un d'entre eux est la cause de l'autre (*to assume that just because two facts correlate, one of them was the cause of the other*).[19]

Concrètement, après une longue description des expériences, d'illustrations et des démonstrations, Deutscher rappelle qu'une *corrélation* a été établie seulement entre ces deux faits : a) que les différentes langues se servent de différents systèmes de coordonnées ; b) que les gens qui parlent ces langues perçoivent et mémorisent l'espace de façons différentes. Or, Deutscher a entrepris cette analyse pour, justement, indiquer que la langue maternelle est un facteur important dans la détermination des modes concernant la mémoire et l'orientation dans l'espace. La communication quotidienne de ceux qui parlent *Guugu Yimithirr* montre que dans leur vocabulaire une très grande fréquence de mots, accompagnés avec des gestes précis de la main, se réfère à des directions spatiales. Cet entraînement dès le très jeune âge devient une habitude, une pratique spontanée, une 'deuxième nature'.

Le fait est, souligne Deutscher, qu'il n'y a rien dans la nature qui obligerait quelqu'un à dire "il y a une fourmi '*en face*' de votre pied" au lieu de dire "il y a une fourmi '*au nord*' de votre pied". En Australie même il y a des langues indigènes qui ne se servent pas des directions géographiques dans leur orientation. L'exception de la langue *Guugu Yimithirr* dans cet espace géographique indiquerait que ce n'est pas exclusivement l'environnement *physique* qui impose cette utilisation. Parmi les variables de l'environnement *social*, il y en a une qui est à l'œuvre, et c'est la *convention culturelle*. En mots de Deutscher: "Le refus catégorique des fourmis de *Guugu Yimithirr* de ramper ''en face des' pieds de *Guugu Yimithirr* n'est pas un décret de la nature, mais une expression du choix culturel" [*The categorical refusal of Guugu Yimithirr ants ever to crawl 'in front of' Guugu Yimithirr feet is not a decree of nature but an expression of cultural choice*][20] En indiquant plus loin qu'encore à Bali ou au Mexique (la langue de Maya, *Tzeltal*) l'orientation spatiale n'est pas égocentrique, Deutscher réussit à construire son argument sur le fait que la relation entre la langue et la pensée spatiale n'est pas une simple *corrélation*, mais que c'est plutôt une affaire de *cause*.

[19] Deutscher, 2010, p.186.
[20] Deutscher, 2010, p. 189.

Un autre domaine langagier, le *genre* (le sexe – dans le sens grammatical) semble indiquer plus immédiatement la différence d'avec l' 'autre', non seulement par rapport aux langues 'exotiques' lointaines (*Guugu Yimithirr* ou *Tzeltal*), mais aussi dans le voisinage géographique. À son origine, le *genre* n'avait aucune association avec le 'sexe'. Il était synonyme des mots 'type', 'sort', 'race' – ce qui était la signification du mot *genus*. Comme la plupart des problèmes sérieux de la vie, écrit Deutscher, la diversité du mot *genre* provient de l'ancienne Grèce. Ses philosophes se servent de ce mot pour se référer à une division particulière des choses parmi trois 'types' spécifiques : mâles et femelles (humains et animaux) et inanimé. La transcription du grec en latin et du latin dans les langues européennes en est la suite.

Il semble naturel et logique que dans la désignation du *genre* grammatical soient reconnues les propriétés vitales similaires. Ainsi, les trois genres en *tamil* laissent vite deviner ce qu'ils comprennent : les noms désignant les hommes (et divinités mâles) sont masculins ; ceux qui désignent femmes et déesses sont féminins ; tout le reste (objets, animaux et enfants) est neutre. Dans la langue *sumérienne,* le genre n'est pas basé sur le sexe, mais sur la distinction entre ce qui est humain et ce qui est non-humain. L'unique indécision est le mot 'esclave' (celui-ci étant considéré quelques fois comme humain et quelquefois comme non-humain). En *anglais*, le pronom "*he*" se réfère aux hommes (et rarement à quelques animaux) ; "*she*" désigne les femmes (et rarement quelques animaux) ; "*it*" comprend tout le reste. Une langue, comme *manambu* à New Guinée, attribue le genre aussi bien aux objets inanimés, mais de sorte qu'on peut suivre une certaine logique de ce choix. Ainsi, les choses petites et arrondies sont féminines, les grandes et longues sont masculines ; le ventre est féminin, mais le ventre de la femme visiblement enceinte est masculin ; l'obscurité avant de devenir pleinement noire est féminine, mais masculine après. D'autres langues encore – *turque*, *finnois*, *estonien*, *hongrois*, *indonésien*, *vietnamien* – n'ont *aucun* genre grammatical.
Si l'anglais, parce que son "*it* " unit tout ce qui n'est pas humain, simplifie la grammaire du genre, et si le hongrois, parce qu'il élimine cette différentiation tout simplement, facilite la conversation grammaticale, d'autres langues européennes, qui 'masculinisent' et 'féminisent' encore les objets inanimés, imposent d'importantes frontières entre "nous" et "eux".

Si en général, dans toutes ces langues les êtres humains mâles ont un genre masculin, ce n'est pourtant pas le cas avec les êtres humains féminins. En allemand, par exemple, les noms *Mädchen* (jeune fille), *Fräulein* (demoiselle) ou *Weib* (bonne femme) sont désignés avec le genre *neutre*. Apparemment, il 'manque' quelque chose à cette catégorie d'êtres qui les garde 'neutres'. Sachant que Freud affirme un 'manque' même chez les êtres du genre pleinement féminin, une curiosité s'immisce dans son secret : aurait-il pu écrire la psychanalyse (de son point de vue masculin) si sa langue paternelle n'était pas allemande.

L'attribution aux objets *inanimés* crée davantage de difficultés pour que l'étranger y accède. Si c'est une propriété des hommes de montrer leur barbe, quelque chose dans la nature de cet 'objet' devait exiger qu'on lui assigne le genre féminin (*la* barbe ; en allemand *der* Bart). Il semble naturel que ce soit *le* soleil qui illumine *le* jour et que *la* lune éclaire *la* nuit. Non, disent les autres, il est naturel que le corps céleste qui illumine le jour soit du genre féminin (*die* Sonne) et celui que connaît la nuit soit du genre masculin (*der* Mond). Au temps du déjeuner il faut que sur la table se trouvent tous les trois genres : *Das* Messer (couteau), *der* Löffel (cuillère), *die* Gabel (fourchette).

Deutscher relate une expérience sur la comparaison du genre en *espagnol* et en *allemand*. Sur une liste de mots avec le genre contraire dans ces deux langues, les répondants doivent dire si tel ou tel mot exprime quelque chose de fort ou de faible, de grand ou de petit, etc. La liste contient des mots comme : pont (*el* puente – *die* Brücke) ; air (*el* aire – *die* Luft); pomme (*la* manzana – *der* Apfel); montre (*el* reloj – *die* Uhr); fourchette (*el* tenedor – *die* Gabel); clé (*la* llave – *der* Schlüssel); violon (*el* violín – *die* Geige); amour (*el* amor – *die* Liebe), etc. Les noms avec le genre masculin en allemand et féminin en espagnol sont trouvés "plus forts" chez Les Allemands ; la même tendance est chez les Espagnols. En fait, lorsque les Allemands et les Espagnols se trouvent sur le pont (*el* puente – *die* Brücke), on imagine mal que ce qu'ils

ressentent serait la 'masculinité" ou la 'féminité' de la construction sur l'eau et du mouvement au-dessous de ce firmament. Mais au moment où on leur demande directement pourquoi un tel genre convient à cet objet, chacun trouve que le sien est tout à fait approprié. Après tout, c'est depuis 'toujours' que le pont ne peut être que masculin (*el* puente), ne peut être que féminin (*die* Brücke).

Une expérience semblable a voulu vérifier comment les deux groupes de participants, *espagnols* et *allemands*, désigneraient les attributions d'objets inanimés lorsque la communication avec les participants ne serait pas faite dans leur langue maternelle. Donc chaque objet inanimé était unanimement un "*it*" (comme le veut la désignation en anglais). Les résultats montraient que la différence entre les deux groupes dans la désignation des objets était significative. Ainsi, les participants allemands décrivaient les ponts (*die* Brücken) comme étant beaux, élégants, fragiles, tranquilles, agréables, élancés. Pour les participants espagnols, les ponts (*bridges*, *puentes*) étaient grands, dangereux, longs, forts, robustes, imposants.[21]

Une autre expérience, plus sophistiquée, comparait les participants *espagnols* et *français*. Bien que ces deux langues soient proches dans leur désignation du genre, il y avait des différences pour certains mots. Ainsi : *la* fourchette – *el* tenedor ; *la* voiture – *el* carro ; *la* banana – *el* plátano ; *le* lit – *la* cama ; *le* nuage – *la* nube ; *le* papillon – *la* mariposa. Alors, au lieu de nommer les objets, seulement leurs photos étaient montrées. La tâche pour les participants a été formulée de façon suivante : en préparation pour un film documentaire, les participants pouvaient aider en suggérant si la voix d'homme ou de femme était appropriée. Bien que les noms des objets ne fussent jamais mentionnés, les participants français choisissaient plutôt la voix d'une femme pour, par exemple, la fourchette ou la voix d'un homme pour le lit, tandis que les participants espagnols faisaient plutôt un choix contraire.

Même si une certaine conclusion semble s'imposer, il est nécessaire de se rendre compte d'une précaution importante. Dans toutes ces expériences, il a été expressément demandé aux participants d'exercer *activement* leur imagination. Ils étaient d'une certaine manière 'forcés' d'exercer une créativité, d'offrir des réponses 'poétiques'. Dans de telles circonstances, il est difficile de parler d'associations spontanées. Des conclusions ne peuvent alors être que tentées.

Une expérience avec les participants *italiens* a voulu 'neutraliser' le facteur de créativité. C'est d'abord un fait connu que même les Italiens ne peuvent souvent pas comprendre certains mots dans la vaste variété de leurs dialectes. Alors, une liste de mots sans-sens a été composée, où certains se terminaient par "o" (genre masculin) et d'autres par "a" (féminin). Il était demandé aux participants d'indiquer les attributions qu'ils pensaient que les gens assigneraient à chaque mot. Selon les résultats, les participants attribuaient les propriétés aux mots se terminant en "o" qu'ils attribuaient aux hommes : forts, grands, désagréables, et aux mots en "a" les attributions propres aux femmes : faibles, petites, jolies. Apparemment, les participants, lorsqu'ils ne devaient pas jouer un rôle de créativité, étaient affectés uniquement par le genre grammatical du mot pour leur jugement. Cependant, regardée de plus près, l'expérience a en fait visé justement à un exercice de créativité.

Il devait alors exister une manière où l'association due au genre grammatical apparaîtrait plus directe. Les participants dans l'expérience étaient encore une fois les locuteurs de l'*espagnol* et de l'*allemand*. Les instructions pour la tâche avaient été données *en anglais*. Chaque participant recevait une liste d'une douzaine d'objets inanimés. Chaque mot sur cette liste était accompagné d'un nom propre. Dans un intervalle fixe, les participants devaient mémoriser les noms de personnes associés avec chaque objet. La différence statistique était significative dans ce test de mémorisation : si le sexe de la personne correspondait au genre d'un objet inanimé, ce nom était davantage retenu. Ainsi, les participants espagnols se souviennent plus facilement du nom Patricia plutôt que de Patrick lorsqu'il est associé avec le mot pomme (*la* manzana), tandis qu'avec le mot pont (*el* puente) c'est davantage Claudio que Claudia. C'est le contraire chez les participants allemands, car la pomme est *der* Apfel (masculin) et le pont est

[21] Deutscher (2010, p. 210).

die Brücke (féminin). En rapportant ces expériences, faites par des psychologues dans différents pays, Deutscher reconnaît qu'il y est un aspect artificiel, que ce ne sont pas des circonstances quotidiennes où peut s'exprimer une certaine spontanéité. Tout de même, le lien entre le genre des objets inanimés et l'attribution de leur propriété masculine ou féminine est plutôt clairement établi. En mots de Deutscher :

> Quand une langue traite des objets inanimés de la même manière qu'elle traite les femmes et les hommes – avec les mêmes formes grammaticales ou avec les mêmes pronominaux 'il' et 'elle' – les habitudes de la grammaire peuvent s'étendre, au-delà de la grammaire, à des habitudes de l'esprit. La connexion entre l'objet et le genre est imposée aux enfants dès leur enfance et elle est renforcée des milliers de fois dans leurs vies. Cet usage constant affecte les associations que les locuteurs développent avec les objets inanimés et ils peuvent ainsi habiller leurs notions de ces objets avec des traits féminins ou masculins. À l'évidence les associations par rapport au genre ne se construisent pas uniquement sur l'usage, mais apparaissent même lorsqu'elles ne sont pas activement sollicitées. [22]

Ces deux catégories de recherche – l'orientation spatiale *égocentrique* par rapport à l'orientation *géographique*, et la variété de détermination du *genre des objets inanimés* dans des langues proches et lointaines – laissent apparaître une nette différence. Et la différence qui compte n'est pas dans ce que les langues seraient en état de permettre (*allow*) à leurs locuteurs ce qu'ils vont transmettre, mais dans ce qu'elles obligent (*force*) leurs locuteurs à dire.[23] Pour Deutscher, la vigueur de cette habitude à attribuer le genre aux objets inanimés est une sorte de prison – *a prison-house of associations* – de laquelle on ne sort pas facilement. Et les poètes ne s'en plaignent pas non plus.

Il n'est pas nécessaire de poursuivre ou de résumer la suite de l'analyse de Deutscher pour discerner que même ce bref aperçu laisse entrevoir qu'une puissante force est sous-jacente dans cette manifestation langagière. Bien que lui-même n'utilise pas ce terme, il s'agit en fait de la force du *conditionnement* dont l'opération s'exerce de façon frappante. Le point de départ, on vient de le voir, est la certitude, affirmée par Kant, que l'orientation dans l'espace ne peut qu'être égocentrique. Il n'y a pas besoin de l'expérimentation pour la rendre scientifique, car « *partout* » où on se trouve, la validation apparaît assurée. Et ce « *partout* » veut dire tout simplement ce avec quoi on devient familier, ce qu'on a appris, ce qui facilite la conduite relationnelle de la vie personnelle. Selon cette perception, selon ce jugement sur l'état des choses, même une supposition qu'il y ait une autre façon de percevoir et de maintenir « la vue du monde » serait tout simplement considérée comme une déviation de ce qui est *normal*. Mais lorsqu'on montre qu'un autre mode d'orientation existe, qu'il est parfaitement fonctionnel, qu'il apparaît à ceux qui s'en servent comme étant tout à fait *normal*, comment est-on supposé réagir ? Il semble plutôt évident qu'il convient, justement en vertu des faits, de d'abord suspendre ses propres certitudes préalables, et de réévaluer une double possibilité : ou s'approprier des corrections convenables ou tout

---

[22] When a language treats inanimate objects in the same way as it treats women and men, with the same grammatical forms or with the same 'he' and 'she' pronouns, the habits of grammar can spell over to habits of mind beyond grammar. The grammatical nexus between object and gender is imposed on children from the earliest age and reinforced many thousands of times throughout their lives. This constant drilling affects the associations that speakers develop about inanimate objects and can clothe their notions of such objects in womanly or manly traits. The evidence suggests that sex-related associations are not only fabricated on demand but present even when they are not actively solicited (Deutscher, 2010, p. 214).

[23] L'anthropologue Luigi L. Cavalli Sforza et le philosophe de science Telmo Pievani ont publié un volume sur la diversité humaine, où le langage reçoit une attention accentuée. Si l'on disait à Cicéron qu'un jour le latin serrait 'mort', on pourrait difficilement deviner sa réaction. L'étonnement serait comparable avec la question si l'anglais allait vivre une mutation méconnaissable. Et pourtant, les changements dans l'environnement apportent des 'mutations' manifestes. L'une de leurs illustrations en est particulièrement indicative. Ils rappellent et analysent le texte du commencement de la *Déclaration* des droits universels de l'homme proclamé le 10 décembre 1948 : « All human beings are borne free and equal in dignity and rights. They are endowed with reason and conscience and should act towards one another in a spirit of brotherhood ». Il y a là cinq éléments linguistiques qui renvoient à une phase germanique-commune (*all*, *free*, *rights*, *should*, *one*), tandis que d'autres remontent à une phase proto-indo-européenne (*other* et *brother*). Trois mots sont d'origine latine (*human*, *equal* et *spirit*), cinq d'origine française (*dignity*, *endowed*, *conscience*, *reason*, *act*) et un mot provenant de l'antique norvégien (*they*) ; le suffixe –*hood* est de l'ancien allemand ; *with* est anglo-frisone. « En résumé, il y apparaît une Macedonie linguistique, bien comparable à celle qu'on rencontre en Malte" (Insomma, una macedonia linguistica non diversa da quella osservata in maltese) - Cavalli Sforza, L.L., & Pievani, T.: *Homo sapiens*: *La grande storia della diversità umana* – Novara: Codice, 2013, p. 88.

simplement remplacer la position tenue. Or, même lorsqu'on parvient à une conclusion manifeste sur une déficience considérable dans la position d'origine, la décision de la 'perdre' en faveur d'une nouvelle appropriation connaît une résistance. Il y a, clairement, a) un facteur 'économique' en jeu – la perte d'investissement effectué. Il y a aussi l'appréhension devant l'effort requis à b) maîtriser l'autre terme de l'alternative. Le plus difficile, entretemps, est la suite ou les c) conséquences pour de comportement pratique – on le sait, une part de la *conversion* implique aussi une certaine mort.

Comment pouvait-il en être autrement, Gustafson et Skinner se sont eux aussi trouvés devant des certitudes dans leurs propres disciplines, où la réflexion devait s'exercer dans le cadre au moins implicitement plutôt fermement déterminé. Ils savaient bien que, pour en faire face, il fallait disposer des atouts appropriés. Une simple supposition ou un espoir que la membrane d'une autre discipline puisse être poreuse ne garantissait pas l'accès pour discerner quels buts avec quelles 'vues du monde' y étaient poursuivis. Si Gustafson avant la théologie a fait ses études en sociologie, il a pu acquérir une certaine habileté qui lui permettait à ce qu'il introduise quelques-uns de leurs termes reconnus dans la présentation de l'une des conceptions majeures de la tradition théologique – l'Église. Cette communauté avec des relations *divines* est aussi bien une communauté avec ses traits *humains ordinaires*. Convaincu d'avoir découvert des aspects inhabituels du comportement dans ses laboratoires, Skinner n'hésitait pas trop longtemps à en faire de multiples extrapolations. Qu'il ait essayé ses premières 'traductions' dans un domaine dont la 'vision' semblait toute contraire à la sienne pouvait paraître plutôt inhabituel. Pourtant, parce que cette 'vision', ce monde de Freud (la psychanalyse), s'intéressait à la 'santé', et parce que le fond même de sa science visait à une correction ('assainissement') des défauts de l'évolution, Skinner présumait que la porosité de la membrane de séparation permettait un contact. En regardant leurs premières 'traductions', on discerne un effort chez Gustafson de 'revisiter' un nombre important de protagonistes en théologie, tandis que, inversement, Skinner s'efforce de rendre sa 'petite' discipline accessible à des professionnels reconnus. S'il est proposé que leurs efforts pourvoient des aperçus considérables – épistémologiques et éthiques – il convient de regarder de plus près comment ils effectuent leurs 'traductions'.

GUSTAFSON DÉVOILE DE LA POROSITÉ DANS DES SIGNIFICATIONS ATTRIBUÉES À DEUX MOTS CLÉS : 'INDIVIDU' ET 'COMMUNAUTÉ'.

Grandi dans une communauté où ses voisins étaient des Italiens, des Polonais, des Belges, des Canadiens français, des Irlandais, James M. Gustafson commençait à se rendre compte que l'appartenance ethnique exerçait une différenciation spécifique.[24] Son service militaire, ensuite, à Burma et en Inde au milieu des années '40 lui a permis d'observer à la fois le comportement des militaires et des étrangers – ce qui a pu éveiller en lui l'intention d'étudier la sociologie. L'étudiant de sociologie qu'il était commençait à pressentir que derrière les mots « individu » et « communauté » il existait une certaine 'force' qui imprégnait leur relation. Et cette 'force' ne semblait ni de loin réductible à un quelconque agrégat quantifiable. L'étude de la théologie devait l'aider. Le pasteur Gustafson blaguait avec ses collègues suédois sur le fait qu'ils ne connaissaient aucun irlandais comme professeur de théologie

[24] Parmi des études qui confirment et explique la rangée de cette indication, le volume de Lene Arnett Jensen (*Moral development in a global world* : *Research from a cultural-developmental perspective* – Cambridge University Press, 2015) de Clark University en est une des meilleures documentations. Une dizaine de chercheurs internationaux y offrent des expériences comparatives à travers des cultures. Lorsque, par exemple, on prend en considération les concepts de l'autonomie, de la communauté et de la divinité, on peut observer différents aspects de '*soi'* dans l'enfance, l'adolescence et l'âge mature. Le concept de '*soi'*, important aussi dans la réflexion de Gustafson sur la relation individu-communauté, trouve ici une forte affirmation que le '*je'* effectivement *devienne* – la dotation biologique subit un processus de façonnement (avec une ample variété des résultats).

luthérienne ni aucun suédois comme professeur de théologie catholique. Un demi-siècle plus tard, dans la nouvelle préface de son premier livre[25] il se rappelait les impressions de ce milieu dans leur ordre prévisible parmi les immigrés. Le livre lui-même était une suite de sa thèse de doctorat avec Richard Niebuhr à l'Université de Yale, avec accent sur l'éducation de jeunes pasteurs (ce qui était sa tâche initiale comme enseignant à Yale).

L'individu et la communauté, avec les rapports entre les deux, devenaient pour Gustafson une constante variation des thèmes théologiques à travers les années. Le sociologue[26] devenu théologien se montrait enclin à exercer une sorte de 'traduction' entre l'abstrait et le concret, entre une notion théorique et une démonstration empirique. Le titre même de ce premier livre en est une indication : si *vessel* (un réceptacle, une vase), c'est alors quelque chose d'utile ; ensuite, si *earthen* (formation d'un matériel terrestre), c'est alors d'une provenance historique ; enfin, si *treasure* (un contenu précieux), c'est alors quelque chose qui nécessite soin – la communauté en considération étant celle de l'*Église*. Il choisit l'analyse de l'Église sous ces sept désignations : comme une communauté *humaine*, une communauté *naturelle*, une communauté de *langage*, une communauté d'*interprétation*, une communauté de *mémoire* et de *compréhension*, une communauté de *foi* et d'*action*.

En le lisant, on note vite que la narration de Gustafson, loin d'être poétique, tient à n'omettre aucune composante imaginable qui appartiendrait à la catégorie en question. L'ajout des éléments qu'il considère appartenir à cette catégorie ne permet presque pas de pause à sa prose 'lourde' d'informations. Faire paraitre tout ce qui devrait entrer dans la composition d'une analyse peut bien indiquer l'une de ses tendances pour le respect des règles du jeu. Ce qui est aussitôt affirmé par des notes plutôt rares, mais dans lesquelles il précise *qui* était l'inspiration ou la source principale dans chaque désignation choisie. Ainsi, la notion de l'Église comme une communauté naturelle s'appuie sur l'anthropologie culturelle de Bronislaw Malinowski ; l'Église comme une communauté de langage se base sur la psychologie sociale de George Herbert Mead ; l'Église comme une communauté de mémoire et de compréhension se réfère à la sociologie de Max Weber et Wilhelm Dilthey ; l'Église comme une communauté de foi et d'action tient de la philosophie de Søren Kierkegaard.
À noter d'abord que ce n'est pas seulement pour des raisons méthodologiques que Gustafson engage une analyse comparative. S'il y trouve une corroboration pour sa présentation, il oblige à la fois ses lecteurs à se rendre compte que le terme « église » dispose d'un contenu solidement fondé, qu'il se réfère

---

[25] Gustafson, J.M *Treasure in earthen vessels* (Trésor dans des vases en terre – la première édition en 1961) - Louisville : Westminster John Knox, 2009 (Désormais : Gustafson, 2009, avec la page correspondante). De cette façon les références sont facilement et vite consultées à travers le texte entier. C'est-à-dire, à la fin du texte, sous le titre *Bibliographie* se trouvent, dans l'ordre alphabétique, les noms de tous les auteurs qui ont servi dans la construction du texte. Par exemple, la référence « Gustafson, 2009, p.10 » laisse identifier le livre *Treasure in earthen vessels*, publié en 2009 par la maison éditrice Westminster John Knox à Louisville, avec entre parenthèses l'année 1961 de l'apparition originale du livre.

[26] Certes, l'entrainement en sociologie a facilité à Gustafson l'exercice d'une 'traduction' théologique dans ce cadre terminologique. Ceci ne doit pas être identifié avec la raison de son entreprise. Si une part importante de son œuvre s'identifie avec l'éthique théologique, son attention à l'aspect pratique accompagnait dès le début sa réflexion. Par l'observation, dès jeune âge, que les différents modes d'activité pratique parmi d'appartenances variées offraient des explications dissimilaires, Gustafson devenait activement intéressé dans le propre chez autres. Comme il sera indiqué plus loin, il a sérieusement étudié Thomas d'Aquin, dont le langage jouait copieusement avec la notion 'analogie'. Dans sa 'traduction' d'un raisonnement catholique, Gustafson a su discerner le sens langagier dans sa spécificité. Implicitement, il y reconnait une 'force' épistémologique, affirmée par des études récentes. Parmi des analyses particulièrement savantes est celle de Douglas Hofstadter d'Indiana University et Emmanuel Sander d'Université Saint-Denis à Paris : *Surfaces and essences : Analogy as the fuel and fire of thinking*. New York : Basic Books, 2013.
Lorsque Candida Moss de Notre Dame University essaie d'expliquer l'un de plus significatifs phénomènes dans l'histoire des premiers chrétiens, le martyre, elle 'visite' tous les coins de littérature classique pour faire sortir la force plurivalente d'*analogie* (Moss, C.: *The myth of persectution* : *How early christians invented a story of martyrium* – New York : HarperOne, 2013). Dans leur effort de montrer qu'une explication *causale* soit possible encore en dehors de laboratoire, dans l'impossibilité de manipuler le passé, le livre de Jared Diamond de California University et James A. Robinson de Harvard University (*Natural experiments of history* – The Belknap Press of Harvard University Press, 2010) rend crédible la rigueur de leurs méthodes de comparaisons, laquelle en fait rend justice à la force utile des *analogies*.

à une réalité observable, que pourtant tous ces aspects d'une reconnaissance commune n'épuisent ni ne peuvent épuiser des aspects qui leur sont spécifiques, qui la rendent profondément différente. Avec sa présentation, Gustafson cherche à dissuader autant des lecteurs 'séculiers' qu' 'ecclésiastiques' à se satisfaire avec un réductionnisme facile. Il tient à ce qu'on reconnaisse qu'au fond de son analyse repose avant tout une clarification théologique.

Le point de départ apparaît plutôt direct : une communauté a ses membres ; ces individus qui y adhérent ne peuvent ne pas influencer sa composition ; et inversement, sa composition exerce une certaine influence sur ces individus au singulier – il s'effectue donc là une *influence mutuelle*. Cette constatation, si évidente, ouvre cependant de nombreuses questions dès qu'on commence à en énoncer des 'mouvements' : pour quelles raisons les individus y entrent, continuent d'y adhérer, ou s'éloignent d'elle – quoi qu'ils décident, le font-ils par un choix dont ils sont conscients et qu'ils désignent comme libre ? Et la communauté, en quoi son identité n'égale-t-elle pas la somme ou l'agrégat des individus qui y sont inclus ? Et chaque individu, en quoi sa propre identité n'est pas synonyme de cette adhésion – où seraient alors son propre « soi-même », sa « personnalité », son « autonomie » ? De telles questions paraissent moins artificielles si l'on se rappelle qu'un individu peut être et souvent est le *membre de plusieurs communautés*.

Décidé à se servir des disciplines 'séculières' pour corroborer ses arguments sur le fait que les aspects significatifs de la vie humaine ne sont pas étrangers à une manière d'être et d'agir chrétienne, Gustafson essaie de le clarifier en des termes qui, bien qu'utilisés communément par plusieurs disciplines, ne sont pas sans ambiguïté. Ainsi, afin de souligner la dimension temporelle ou 'historique' de l'Église, il s'arrête sur le problème du *temps*. Puisque la notion philosophique dominante de ce concept semble dévoiler que l'arrière-plan de soi (*self*) n'est pas entièrement déterminé, Gustafson invoque une comparaison des positions de St Augustin, Kant, Kierkegaard et Bergson. De leur dire, Gustafson sélectionne des aspects qui semblent lui permettre d'indiquer qu'un apport théologique y est en jeu. Ainsi, puisque pour Kant[27] la liberté de l'homme veut dire au fond (par ce fameux *soi nouménal*) être libre de temporalité, c'est alors cette liberté radicale qui est requise pour qu'il puisse rendre compte de sa vie morale. Puisque pour Kierkegaard le Christ est absolu et éternel, l'individu chrétien entre en rapport avec le Christ qui, personnellement, lui est contemporain, et son choix est ainsi libre de déterminations historiques et communautaires. Puisque pour St Augustin l'individu vit dans son présent la mémoire du passé et l'attente du futur, il a le temps en lui, il se sait dans son existence historique, et ainsi le choix de son soi moral ne repose pas sur une perception selon l'instant purement actuel. Puisque pour Bergson, l'ultime réalité peut être connue intuitivement, le *soi* est capable de se distancier de préoccupations pratiques, de transcender la spatialisation qui déforme la réalité, et de comprendre ainsi la durée pure et en elle sa liberté. Le point apparaît simple : ces auteurs ont offert une possibilité qu'à travers les conceptions du *temps*, une conception de *soi* ou de *personne* devienne suffisamment 'élargie' pour qu'elle puisse ouvrir plus d'accès aux rapports entre individu et communauté.

Avec ce bref aperçu, la question est de préciser la démarche de Gustafson dans cette quête pour regarder encore à travers des membranes poreuses si l'intervalle entre des disciplines 'lointaines' peut être réduit.

---

[27] Il n'est vraiment pas difficile de comprendre pourquoi Kant semblait une référence convenable pour théologie aussi, surtout lorsque la discussion concernait la 'nature' de la personne. Il ouvre l'un de ses livres plus populaires avec cette affirmation: *„Dass der Mensch in einer Vorstellung das Ich haben kann, erhebt ihn unendlich über alle andere au Erde lebende Wesen. Dadurch ist er eine Person und, vermöge der Einheit des Bewusstseins bei allen Veränderungen, die ihm zustossen mögen, eine und dieselbe Person, d.h. von Sachen dergleichen die vernunftlosen Tiere sind, mit denen man nach Belieben schalten und walten kann, durch Rang und Würde ganz unterschiedenes Wesen, selbst wenn er das Ich noch nicht sprechen kann, weil er es doch in Gedanken hat: wie es alle Sprachen, wenn sie in der ersten Person reden, doch denken müssen, ob sie zwar diese Ichheit nicht durch ein besonderes Wort ausdrücken"* (Immanuel Kant: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* [1798] – Hamburg: Meiner, 2000, p. 9). Seul ce paragraphe laisse discerner comment une vision *anthropocentrique* a pu devenir si envahissante en théologie aussi. Il n'y a là même la moindre indication que l'homme pourrait avoir quelque chose en commun avec le 'monde l'entourant'. C'est Gustafson qui en soulève de plus intenses reproches. D'autre part, lorsque Jerrold Seigel de New York University compose sa volumineuse histoire sur la notion de 'soi' (*The idea of self* : *Thought and experience in Western Europe since the seventeenth century* – Cambridge University Press, 2005), la position de Kant y est proéminente et, non sans raison, celle de Freud presque décisive.

C'est plutôt à un jeune âge que Gustafson a écrit ce livre. Dans une large mesure, ses positions théologiques sont clairement exprimées. Et c'est en cela que ce livre sert de référence à son 'évolution' théologique dans ses formulations éthiques, à sa conception de la personne dans son vécu individuel et en communauté, et à ses gains et pertes à travers les rencontres avec ces 'autres', ces séculiers, ces savants adversaires, ces 'esprits' sans intérêt pour la théologie.

La communauté « Église »

Bien que la notion d'« Église » semble naturellement se prêter à une analyse en termes de communauté à côté et au milieu d'autres communautés, on trouverait difficilement une autre notion qui contiendrait tant d'éléments comprenant la forme et la pratique d'une vie chrétienne. Gustafson[28] choisit de présenter l'Église dans cette qualité pleinement sociale d'une part, mais avec un ordre de qualités propres et spécifiques d'autre part. Mais avant tout, et à un niveau plus élémentaire, l'Église est aussi un *environnement*, et c'est un terme qui lui est commun avec une science comme la biologie ou avec une autre discipline qui se voudrait scientifique, la psychologie. Et si elle est un environnement, elle est construite pour un habitat, et comme à toute construction, un aspect *artificiel* lui est ainsi inhérent. Parce que construite comme un habitat pour les hommes, sa structuration se devait d'être d'une utilité *fonctionnelle*, avec une invitation *artistique*. Si, comme l'habitat, elle unit donc ce qui est bien (une bonne fonction) avec ce qui est beau (son attraction artistique), ne serait-ce pas alors cohérent que ces deux attributions fassent aussi partie de *ceux* qui l'habitent ? Évidemment, un discours sur la nature de l'Église implique inévitablement les deux : un 'environnement' et ses habitants, ou une communauté et les personnes leur appartenant.

Si Gustafson commence alors son analyse de l'Église d'un point de vue sociologique, c'est parce que, comme il le souligne, cette approche pour la comprendre et l'analyser comme une communauté humaine historique est restée presque morte. Dans son point de départ, il propose :

> L'Église peut être définie comme une communauté humaine avec une continuité historique identifiée par certaines croyances, modes de travail, rites, loyautés, perspectives et sentiments. Quoi d'autre qu'elle puisse être pour le théologien systématique ou l'exégète biblique, l'Église est un peuple avec son histoire. Elle est une entité sociale, et elle partage beaucoup de caractéristiques avec d'autres communautés humaines, telles que les nations, les unions de commerce, les professions. Comme une communauté humaine, elle se laisse étudier et interpréter selon des modes variés.[29]

Si son analyse est alors le sujet de plusieurs modes d'étude, un interprète social de l'Église se devrait d'être informé par les concepts de plusieurs disciplines. Et bien qu'une analyse sociale de l'Église ne vise pas sa *doctrine* chrétienne, elle resterait inadéquate sans avoir une certaine connaissance de ces disciplines. Si cette analyse ne doit pas s'approprier des canons méthodologiques de la théologie systématique, de l'histoire ou de la philosophie, elle doit démontrer qu'elle est valide bien que différente des autres ; elle doit indiquer en quoi son apport reste néanmoins incomplet.
C'est justement par cette attention à être « complet » que Gustafson réussit à rendre accueillante sa première désignation de l'Église comme « *communauté humaine* » : elle est à la fois externe en tant qu'institution et interne par sa manière d'être commune ; ce qui lui est unique repose dans l'objet de sa loyauté et de sa foi
.

---

[28] Gustafson, J.M. (1961): *Treasure in earthen vessels*. Louisville: Westminster John Knox, 2009.
[29] The Church can be defined as a human community with an historical continuity identifiable by certain beliefs, ways of work, rites, loyalties, outlooks, and feelings. Whatever else the Church is to the systematic theologian and Biblical exegete, it is a people with a history. It is a social entity with temporal and spatial dimensions. It is human, and shares many characteristics of other human communities such as nations, trade unions, and professions. As a human community it is subject to various modes of study and interpretation (Gustafson, 2009, p. 3).

Avec la désignation de l'Église en tant qu'une « *communauté naturelle* », Gustafson manifeste une forte tendance à être « complet », à prendre en considération tout ce qui pourrait contribuer à une clarification. Ainsi, il mentionne le baptême et la confirmation comme une analogie des rites dans d'autres cultures et civilisation. Il constate l'incertitude du fait que le mariage est un lien naturel, civil ou religieux. Il mentionne la possibilité que la croyance en l'immortalité personnelle puisse être interprétée comme un accomplissement du désir naturel. Il n'oublie pas le débat continuel sur la relation des substances physiques à la présence du Christ dans la communion. En rappelant des similarités avec des événements dans le monde civil, il cherche à offrir au moins une indication où s'énonce une différence ou une spécificité propre à l'Église. Il est intéressant de noter comment Gustafson, par son inclination à rester « inclusif », décrit un aspect du travailleur dans Église – son pasteur :

> Le pasteur peut (*may*) jouir d'un respect public en vertu de sa fonction. Par ses relations personnelles et sa prédication, il peut exercer une influence importante sur des personnes et leurs décisions et actions. Pour ses accomplissements, il peut être admiré et même adulé. Il peut trouver une occasion satisfaisante de développer ses talents d'administrateur et de dirigeant. S'il est enclin à une activité intellectuelle, son ministère lui offre certaines opportunités pour l'étude continue. Comme un membre de sa profession, il a des facilités pour voyager et rencontrer d'autres personnes d'importance dans le monde ecclésiastique. Sa fonction peut assurer au pasteur de rester à côté des luttes compétitives dans la société. Il peut devenir le symbole d'une moralité pure ou d'une paix et sérénité que la vie ne procure pas aux autres. Sa profession peut le conduire dans des luttes et des souffrances des hommes ; il peut avoir une récompense personnelle en voyant la souffrance apaisée ou la réconciliation accomplie comme un fruit de ses efforts.[30]

À première vue, il n'y a rien d'inhabituel dans cette description ; c'est la situation typique d'un pasteur dans sa profession ordinaire. Si on la lit attentivement, la description ne mentionne aucune invocation d'une vocation *spéciale*, d'une inspiration *divine* pour l'exercice d'un service *altruiste* dans un monde tissé d'antagonismes. Ce que Gustafson mentionne n'est rien d'autre qu'une liste de ce qu'une psychologie béhavioriste appelle des *renforcements*. Si l'on se demande à qui attribuer les *mérites* résultant de cette situation, une supposition ordinaire les confierait au pasteur. Mais si l'on permet une pause à cette inclination apprise et que l'on commence à revisiter l' «espace des événements», n'est-ce pas avant tout l'*office*, la *fonction*, la *position* dans l'environnement spécifique, avec la perception *apriori* de ce que lui appartient et lui est propre, qui «commande» les mérites ? Ainsi, le mérite de Gustafson ne serait plus que de *constater* le fait. Si ensuite il énumère les réussites, décrit les succès et encadre la motivation du pasteur, il laisse discerner que la *cause initiatrice* semble plutôt 'suspendue' ou qu'elle soit 'supposée' à priori. Indirectement, une certaine limite de l'analyse *sociologique* y est déjà énoncée.

Le même béhavioriste qui caractériserait la conduite du pasteur en termes de renforcements a imaginé et décrit une communauté dont l'histoire était sur le point de commencer. Comment se comporteraient les habitants de cette communauté, où des « offices » ou « positions sociales » ne feraient pas part d'un héritage ou d'une tradition ; où chacun travaillerait une part égale du temps ; où le temps libre pour exercer ses talents serait garanti ; où leurs entretiens communs seraient leur propre création… ? Seraient-ils naturellement coopératifs, prenant soin les uns des autres ; seraient-ils aussi enclins à apprécier la contribution d'autrui comme ils désirent pour eux-mêmes d'être reconnus et estimés ; seraient-ils attentifs aux besoins des plus faibles et des moins doués afin qu'eux aussi puissent et sachent jouir de la vie… ?

L'un de buts de cette communauté était de mettre en preuve l'attribution *causale*. S'il était vrai que l'homme pouvait apprendre à être bon et agir bien dans certaines circonstances spécifiques, se maintiendrait-il ainsi dans un environnement modifié ; est-ce que, quand et en quelle circonstance réapparaîtrait son « vieil Adam » – avec la puissante force d'amour propre aux dépens de quiconque ? «

[30] Gustafson, 2009, p. 19.

À qui les mérite ? » – c'est une parmi de nombreuses questions, avec lesquelles un béhavioriste interpelle un théologien – ce qui sera examiné plus loin.[31]

À souligner, entretemps, que c'est une méthode *comparative* que Gustafson met en œuvre. Il observe l'état des choses. Il trouve des croisements entre la communauté « Église » et une variété d'autres appartenances portant ce nom. De cette façon il *démystifie* ces aspects faisant part de l'Église en vue de 'nettoyer' l'accès à ce que lui est propre, à ce qui appartient à une analyse distinctement théologique. Ainsi, dans sa troisième considération – l'Église comme une « *communauté politique* » – il se sert d'une définition générale pour une institution. Ce serait un mode (*pattern*) relativement persistant d'action ou de relation dans la société humaine. Car, s'il y a quelque chose dans une structure sociale qui persiste, il y a aussi quelque chose qui change, parce que, dynamique et fonctionnelle, elle est en relation avec son temps et son espace. En termes politiques alors, « l'Église est le mode de relations et d'actions par lesquelles se détermine la politique et s'exerce le pouvoir »[32]. Le point principal de cette désignation est de souligner une certaine réalité dans laquelle émerge un mouvement spirituel : « Si le noyau d'une spiritualité veut survivre, il doit trouver une forme institutionnelle ».[33]

Toujours soucieux de rendre justice à une présentation sociologique aussi 'complète' que possible, Gustafson s'offre l'occasion de s'exercer surtout dans la quatrième désignation de l'Église comme une « communauté de *langage* ». Alors, comme une communauté, l'Église doit prendre soin de son identité sociale et de son unité intérieure. Elle le fait, écrit Gustafson, « par internalisation des significations qui sont représentées objectivement dans certains documents, symboles et rites ».[34] La raison pour laquelle une communauté peut s'identifier comme Église est que des significations particulières (« *particular* meanings ») informent les vies personnelles de ses membres et de leurs vies partagées. Les significations (*meanings*) – n'existant dans des objets, tels que la Bible, que de manière potentielle – deviennent actuelles et personnelles dans la communauté à travers certains processus. Pour Gustafson, l'*internalisation* implique quatre éléments : 1) l'Église dispose d'un processus de *communication* au moyen d'un *langage* et d'autres symboles qui procurent à la communauté son identité sociale. 2) À travers un processus d'*interprétation*, les significations (*meanings*) du langage et des symboles de l'Église deviennent personnelles en différentes générations et cultures – ainsi, le devoir des théologiens, prédicateurs et éducateurs est d'une nature interprétative. 3) Par le processus pour *comprendre et revivre* les événements *passés* dans la vie de l'Église, les personnes intensifient leur identification avec cette communauté de *mémoire*. 4) Un *attachement* conscient (*self-conscious commitment*) ou une reconnaissance de la foi désignent ces personnes

---

[31] Skinner, B.F.: *Walden Two* – New York: Macmillan, 1948. Sous la forme d'un roman, Skinner envisage une vie de communauté après la 2e Guerre mondiale – où les rôles stéréotypés seraient remplacés au vu des inclinations et des talents personnels. Le mouvement féministe a pu y discerner des intuitions considérables sur la juste opportunité pour l'épanouissement de la femme.
Si Gustafson sortait du cadre purement sociologique, il avait désormais dans sa disposition une diversité d'approches en psychologie concernant justement le panorama dynamique des relations entre l'individu et son groupe dans des environnements stables ou changeants. Ainsi, dans le volume de Calvin S. Hall & Gardner Lindzey (*Theories of personality* – New York: Wiley, 1975) un chapitre entier analyse les conceptions de Skinner, avec ce mot de conclusion: *"Starkly simple, elegantly precise, and eminently practical, it is not surprising that Skinner's formulations have attracted more than their proportionate share of adherents. These ideas and empirical findings are already an important part of modern psychology, and there is every reason to expect this enduring influence to increase in the future"* (p. 513).
Si Skinner n'était pas aussi 'provincial' avec son attachement à Harvard et à ce coin de Massachussetts - Walden, rendu idyllique dans la littérature - s'il connaissait le 'tissu' de la nature géographique et historique dans l'espace 'Amérique' (comme l'analyse Mark Fiege de Colorado State University – *The republic of nature* : *An environmental history of the United States*. Seattle : University of Washington Press, 2012), il aurait pu envisager une variété des répertoires plus attrayants pour une vie dans sa communauté 'scientifique'.

[32] "The Church is the pattern of relationships and action through which policy is determined and social power exercised" – Gustafson 2009, p. 31.
[33] "If the kernel of spirituality is to survive it must find an institutional form" – Gustafson, 2009, p. 41.
[34] "The community of Christians maintains its social identity and inner unity through the internalization of meanings represented objectively in certain documents, symbols, and rites" - Gustafson, 2009, p. 43.

comme des membres de la communauté, et cette conscience (*self-consciousness*) est soutenue et nourrie par leur participation à l'*action* de l'Église.

Bien que l'Église dispose encore d'autres moyens de communication, le *langage* y est le plus important, poursuit Gustafson. La source principale de ce langage de l'Église a été depuis des siècles la *Bible*. Puisqu'elle était écrite en hébreu et en grec, la Bible devait être *traduite*. Pour que la traduction soit 'adéquate', il est nécessaire que la signification (*meaning*) originale devienne significative pour le lecteur contemporain. L'Église juge si cette traduction est précise et effective. Puisque les buts des différents auteurs de la Bible laissent paraître des spécificités de leur langage, il est important de respecter et non pas d'imposer une unité du langage sur les textes. Même la meilleure traduction ne devrait pas empêcher à ce qu'il y ait des sensibilités ou des préférences pour certains textes. On le sait, la tradition luthérienne a une préférence pour St Paul, la tradition anglicane pour les textes de St Jean ; et il est connu que l'appréciation de Calvin pour l'Ancien Testament comme le guide de la vie chrétienne était plus exprimée que chez Luther. À noter que si un mouvement refuse d'utiliser le texte de la Bible, il devient socialement plutôt marginalisé dans l'ensemble de l'Église – par exemple l'Unitarisme moderne, le Mormonisme, la Christian Science.

C'est à ce point que Gustafson, après la constatation, essaie d'y induire une tentative d'explication. D'abord, c'est la Bible qui pourvoit le langage par lequel se produit la communication dans l'Église ; les personnes s'identifient avec elle selon que ces personnes transmettent la signification de l'un à l'autre dans le langage des chrétiens ; cette signification devient «une part de l'esprit et de 'soi' des personnes au fur et à mesure qu'elles parlent et entendent».[35] En apprenant donc et en utilisant le langage de l'Église comme un moyen de la communication, la personne s'identifie avec la communauté chrétienne. Puisque cette personne participe dans la vie de diverses communautés, elle absorbe des caractéristiques d'autres groupes en tant que les « autres généralisés » (*generalized others*). Ainsi donc la famille, la classe sociale, les propres pairs et la 'communauté-Église' fonctionnent comme des agents dans la socialisation et dans le développement de la personne. Ou encore :

> La participation dans la vie de l'Église n'est évidemment pas le seul facteur déterminant dans le caractère d'un individu. Le langage des publicitaires, des romanciers, des amis, et d'autres ont tous leur impact. En plus, la détermination sociale n'est pas le seul facteur impliqué dans le développement de 'soi' (*selfhood*). Il y a aussi des pulsions et pouvoirs intérieurs et la capacité d'agir. Une personne peut choisir de se rapporter aux idées ou aux groupes par sa propre décision (*self-determination*). Avec ces qualifications nécessaires et avec d'autres, on peut néanmoins dire que le langage de l'Église conditionne les significations (*meanings*) et les valeurs de ses membres. L'éthos de l'Église, transmis à travers le langage, est inculqué (*impressed*) dans la conscience et dans cette perspective (*outlook*) elle affecte ainsi l'action.[36]

Même si Gustafson ne dit pas dans une note qu'il s'appuie dans cette phraséologie conceptuelle sur George Herbert Mead, on peut le deviner facilement. Car Mead, avec John Dewey et William James, appartient à une philosophie du 19e siècle, qui veut que la signification d'une proposition doive être cherchée dans ses *conséquences pratiques*. Comme James et Dewey, Mead est un lecteur avide de Darwin. De celui-ci il a pris la position que la caractéristique propre à l'homme, son esprit (*mind*), doit être expliquée en termes d'*interaction entre l'organisme et son environnement*. Le fait que l'esprit peut communiquer de façon *symbolique* renvoie au noyau de la nature humaine, et l'explication de ce fait repose dans le

---

[35] "Persons are identified with the Church as they convey meanings to one another in the language of Christian. Meanings carried in language become a part of the mind and selfhood of persons as they speak and hear." Gustafson, 2009, p. 50. Le collègue de Gustafson à l'University of Chicago, Leon R. Kass démontre concrètement que même le premier livre de la Bible, la Genèse, peut aussi bien être compris comme une interprétation actuelle de la nature humaine. À noter à la fois que cette volumineuse étude de Kass (*The beginning of wisdom* : *Reading Genesis* – The University of Chicago Press, 2006) laisse observer la présence d'un aspect inaliénable de la nature humaine - la force de *piety* – qui est aussi l'une des conceptions favorites dans les écrits de Gustafson.

[36] Gustafson, 2009, p.51.

processus d'évolution. La description des expressions émotionnelles chez Darwin indique à Mead une direction sur la quête concernant le langage. Sa lecture de Darwin n'a pas suivi un mode dominant qui dit que l'évolution serait un processus automatique et non rationnel. Pour Mead, l'homme était doué de pouvoirs intellectuels avec lesquels il pouvait modifier et rediriger le cours de l'évolution.

Il convient de 'situer' ce sociologue sur qui s'appuie Gustafson. Dans l'une de ses publications principales – *Mind, self and society* [37] – Mead souligne que tout ce qui se propose doit être fait en termes d'*activité observable*. Ce livre, il faut l'ajouter, est d'une composition 'plurielle'. À savoir, ses étudiants à l'Université de Chicago prenaient des notes sur ses conférences ; basés sur leurs transcriptions sténographiques, il y avait d'abord une publication de trois articles séparés (*Mind – Self – Society*) ; en y ajoutant d'autres matériaux non publiés, toujours contenus dans les notes des étudiants, une composition non soigneusement éditée était apparue sous le titre indiqué. Donc, bien qu'inévitablement répétitif, le livre était inhabituellement informatif. Au choix, il pouvait servir à des intérêts variés. Son influence grandissait. Gustafson a essayé d'en 'profiter'. En outre, il l'"emprunte' sur sa notion de 'soi' (*self*).

À rappeler encore que Mead était un philosophe, un philosophe social, un philosophe de la psychologie, et que ces conceptions 'chevauchaient' d'un domaine à l'autre. Pour lui ainsi le 'soi' (*self*) est un objet de conscience (*awareness*) plutôt qu'un système d'un processus. Un schéma de son développement semble être simple. Au début, à la naissance, il n'y a pas de *soi*, il n'y a pas une capacité innée d'une conscience de soi.[38] Le processus d'expérience indique qu'une telle personne, l'enfant, dispose de l'habilité de percevoir d'autres gens comme des objets, mais elle ne se sait pas au début comme un objet. Par contre, parce que d'autres gens réagissent à elle comme un objet, parce qu'elle s'aperçoit des réactions de gens adressés comme des objets, elle aussi apprend, comme conséquences de telles expériences, de se penser elle-même comme un objet. Elle *devient* consciente de ses propres attitudes et sentiments. En un mot, le 'soi' répond à soi-même comme d'autres répondent à lui. Il est donc d'une formation sociale. Dans les termes de Mead : "Il devient un soi dans la mesure où il peut prendre l'attitude d'autrui et agir envers soi-même comme les autres agissent envers lui ».[39] Évidemment, alors, il peut y avoir un développement de *plusieurs* 'soi', selon qu'il apprend comment répondre à sa famille ou à son école ou à ses camarades, etc. Sans doute, c'est une observation fondée avec une explication apparemment plausible. Elle repose dans la nature du langage – la personne est capable de 'lire' la communication, qui est de prendre le rôle des autres et répondre à soi-même selon *leur* perspective. Pourtant, ce n'est qu'un aspect de 'soi', le 'soi' en tant que l'objet qui se réfère d'abord aux autres et que le « soi » lui-même comprend comme tel, comme l'objet adressé, comme le « moi » en accusatif, comme *ME* en anglais, comme cet autre généralisé (the « *generalized other* »). Or, un tel 'moi' qui répond à des symboles significatifs comme tous les membres d'une communauté, donc comme un « autre généralisé », laisse quelque chose d'incomplet dans cette entité « soi-même » (*selfhood*). Il manque une certaine 'dynamique', une 'communication intérieure', une 'force propre' dans ce *ME* qui le différencie des autres, qui lui assure une sorte d'autonomie. Pour rendre un tel *moi* 'complet', Mead lui assigne le nominatif «*I*», c'est à dire le «je» qui émerge spontanément, le «je» créatif qui improvise et interagit. C'est un effort séduisant d'envisager comment un enfant *murit*, non pas dans ses émotions, mais dans son contact 'conscient' avec le monde l'entourant. Cela est devenu, on le sait, le grand champ de réflexion du biologiste-épistémologiste Jean Piaget de Genève – la différence considérable étant dans le fait que Piaget a cherché à 'nourrir' ses propositions avec certaines 'démonstrations' empiriques[40]. Au lieu de s'arrêter sur la difficulté

[37] Mead, G.H. *Mind, self and society* – Chicago: University of Chicago Press, 1934

[38] "…it is not initially there, at birth, but arises in the process of social experience and activity" – Mead, 1934, p. 135.

[39] "He becomes a self in so far as he can take the attitude of another and act toward himself as others act" – Mead, 1934, p.137.

[40] Comme le présente l'un de ses biographes, Piaget s'est éloigné de la foi chrétienne de sa jeunesse avec l'intérêt accru pour philosophie et science (Jean-Jacques Ducret : *Jean Piaget* : *Biographie et parcours intellectuel* – Paris : Delachaux et Niestle, 1990). Un autre biographe offre une analyse minutieuse où il est plutôt clair que les conceptions de sa jeunesse sur la foi chrétienne aient conditionné ses approches intellectuelles (Fernando Vidal : *Piaget before Piaget* – Harvard University Press, 1994). Aussi importante que soit sa conception sur la genèse du développement d'enfant pour l'exploration ultérieure sur la nature du

concernant la base biologique de ce « je », de cet « *I* » qui n'est pas tout simplement un objet, une copie d'un « autre généralisé», Mead le fait *émerger* avec une spontanéité qui sait *improviser*. Une observation s'impose : au lieu d'offrir quelque indication sur des *manières* dont la société ou la communauté organisée façonnent l'expérience sociale d'une personne, Mead laisse une résolution à cette habileté (à ce quelque chose qui tout simplement est *émergé*) d'assumer le rôle de cet 'autre généralisé'.

Sans doute, il y avait là un soin accentué pour 'préserver' la nature 'intègre' du sujet humain, de la personne. Avec son chevauchement entre les divers disciplines et théories, Mead a certes réussi à construire un cadre séduisant pour des jeux d'interactions, mais sans une base empirique vérifiable, il convient plutôt à une *fantaisie littéraire*. À la réflexion, cependant, on discerne facilement pourquoi une lecture de Mead convenait aux propos de Gustafson[41]. Son analyse des rapports entre l'Église comme une communauté, et l'individu comme un sujet, le mène à constater que cet individu, cette personne est non seulement inévitablement influencée, mais qu'elle est en fait plutôt fortement *conditionnée* dans ses manières de *percevoir*, *juger*, *choisir* et donc d'*agir*. Puisqu'entretemps cette personne – même si elle s'est trouvée dans cette communauté par naissance et par des appartenances 'graduelles' dues à sa croissance – avoue qu'elle peut bien, si elle le veut, changer la condition dont elle est issue, alors elle suppose, elle présume, en fait elle compte avec sa *liberté*. C'est là que cet 'aspect', cette 'part', ce 'côté', ce 'domaine' dans la personne – le « je » (*I*) – se manifestent et s'expriment comme le meneur du jeu, comme le sujet qui commande la direction du mouvement. De cette façon on semble avoir atteint la réponse adéquate sur le fait d'être conditionné et de pourtant savoir préserver sa distance par rapport à ce conditionnement et de tracer son propre cheminement. Car, comme le premier pas vers son identité provient de l'entendement de comment les autres la comprennent et s'y adressent (comme l'objet « *me* ») la personne est à même de se mettre dans la peau d'autrui pour estimer comment ces autres évaluent la situation. Si l'on doutait que ce ne fût pas le cas, quelque chose d'inattendu pourrait se produire qui éveillerait une suspicion sur la puissante formulation de Kant concernant la nature universelle du sens d'obligation par la loi naturelle. Certes, il sait qu'au fond du plus profond – quelque part où les sens et l'expérience ne peuvent pas percer, dans le mystère inaccessible donc -respire le « *je* » entièrement libre et autonome. Néanmoins, pourtant, la communication se fait à travers ce « je » initialement formé comme l'objet. Qui sait avec quelle acrobatie intellectuelle Kant réaffirmerait le « *je numineux* » face aux découvertes génétiques depuis la deuxième moitié du siècle dernier ? Bien entendu, Gustafson ne s'identifie pas tout simplement à la position de Kant. Car en fait, Kant souligne sa centration sur l'individu, comme si celui-ci ne vivait pas dans une communauté, comme si cette communauté n'avait pas son histoire, comme si dans cette histoire n'étaient pas contenus les symboles et les valeurs avec un langage spécifique de leur transmission. Tout de même, malgré la précaution et les réserves qu'il exprime sur cette formulation du « moi » comme objet et du « je » comme sujet, Gustafson réussit à y discerner son propos sur l' «être conditionné et néanmoins libre». Parce que le « *me* » de la personne peut s'identifier avec les autres, son « *I* » reste libre de décider s'il convient aussi de s'accorder avec eux ou s'il lui est plus à propos de tracer autrement son cheminement. À noter ici un point qui persisterait d'une manière ou d'une autre chez Gustafson : sa tendance à apporter dans le jeu 'tous' les éléments qui semblent mériter une considération ; pour ensuite les comparer en vue d'indiquer soit des insuffisances

raisonnement moral à travers les stades d'âge, il n'y a pas de raison d'attribuer à sa psychologie un intérêt pour l'analyse des aspects religieux dans la condition humaine. Son raisonnement pouvait difficilement être une référence pour Gustafson. En fait, l'aspect religieux, toujours présent en sociologie, semblait longtemps sans intérêt pour la psychologie. Le volume de William R. Miller & Harold D. Delaney l'University of New Mexico (*Judeo-Christian perspectives on psychology* - Washington, DC : American Psychological Association, 2005) laisse discerner que les concepts avec lesquels 'luttait' Gustafson – 'personne', 'soi-même', 'conscience', 'influence réciproque' – y sont au centre d'analyse. Les contributions d'une vingtaine des chercheurs universitaires en psychologie laissent discerner encore cette conclusion : « *A psychology that ignores spirituality, necessarily promotes an incomplete understanding of human person. Whatever the spiritual and religious inclinations of psychologists, our conception of people should not exclude this crucial domain of human experience, identity, and culture* » (p. 304).

[41] Si d'après le choix de Gustafson la conception sociologique de Mead, surtout son idée sur la formation de « je », semble incontournable, la même conclusion n'apparait de loin pas confirmée par d'autres observateurs importants. À savoir, Vincent de Gaulejac (de l'Université Paris VII) a publié une étude franchement interdisciplinaire sur la notion de « je » [*Qui est « je » ?*]– Paris : Seuil, 2009), où il n'omet pas le pourvoir des *contextes historiques*. Et pourtant, on y cherche en vain une quelconque référence au sociologue Mead.

apparentes ou des apports prometteurs ; mais à la fin il refuse de *trancher*. Ce qui peut bien indiquer une double disposition : a) faire savoir que les choses ne sont effectivement pas aussi simples que la théorie l'exigeait ; b) les lecteurs auxquels il s'adresse appartiendraient à des provenances variées. L'une des conséquences est aussi de nature stylistique : sa prose *dense* met l'attention à l'épreuve, avec le risque de laisser inaperçues des nuances qui comptent. S'il est vrai que Gustafson n'est pas resté captivé par des définitions du sociologue Mead ou des abstractions de Kant, il est aussi vrai que certaines propositions et clarifications sur ces thèmes ont été développées après sa propre publication.[42]

Présenter l'Église comme une communauté du *langage*, et introduire dans ce cadre la notion de la « *personne* », c'est de s'attaquer à des thèmes particulièrement difficiles. Plus d'une discipline en fait l'objet de sa propre exploration. Si Gustafson s'y immisce, c'est pour affirmer qu'effectivement cet important aspect de communauté appartient à l'Église, tout en gardant un autre aspect qui lui est spécifique. De cette façon, il récuse à la fois une sorte d'isolation et laisse au contraire transparaître sa riche spécificité. Encore une fois, il vise à démontrer que ce qu'il présente se laisse constater. Certes, c'est une analyse qui dépasse une observation ordinaire ou un discernement intuitif. Mais si contestée soit-elle, sa construction est en mesure de démonter qu'elle repose sur une base fondée.

Scrutée attentivement, on se rend compte que la pensée de Gustafson, avec sa manière de faire miroiter 'toutes' les composantes qui font partie d'une communauté organisée, recrée ainsi le profil de cette communauté « Église », justement pour le rendre accessible à un examen détaillé. À noter, cependant qu'il s'est abstenu d'offrir une analyse *causale* au cas où il en survient un changement. De façon habituelle, lorsqu'on observe la *durée* de l'Église dans le temps et l'adhésion *persistante* de leurs membres, une évocation de la grâce et du plan divins sert d'explication causale. Or, dans la mesure où elle est une communauté tout aussi humaine, naturelle, politique et langagière, elle se doit aussi de disposer d'explications parallèles. Alors, la question qui ne peut pas être circonvenue se pose pour cette communauté-Église ainsi : comment sa façon de s'organiser d'une manière particulière fait qu'elle *perdure* ou que ses membres y *demeurent* ? Ou encore, y a-t-il une raison possible, lorsque surviennent des *changements* dans la 'culture' ou dans la 'société', qu'elle et ses membres 'oseraient' ne pas se sentir

---

[42] Ainsi, au milieu des années '80 on trouve plutôt des approches interdisciplinaires sur ce thème. Le volume de Michael Carrithers, Steven Collins & Steven Lukes (*The category of the person: Anthropology, philosophy, history* – Cambridge University Press, 1985) en est une illustration. Ils rappellent une conception anthropologique d'Émile Durkheim et Marcel Mauss, pour qui la personne était « homo duplex ou homme divisé, comme le disait Pascal, entre ange et bête, entre esprit et corps, entre la vie intellectuelle et morale, entre sensations et appétits sensuels » (p. 286). C'est en fait l'expression même d'une dualité 'constitutionnelle' dans l'individu, sa double existence : l'une purement individuelle enracinée dans l'organisme, et l'autre sociale, 'rien d'autre qu'un prolongement de société'. L'éthicien Vittorio Possenti de l'Università di Venezia (*Il nuovo principio persona* – Roma : Armando, 2013) discerne une nécessité de comprendre le concept de la 'personne' non pas dans sa 'polarité', mais par son inclusion dans le concept de responsabilité – et ainsi, non seulement sa 'maison' traditionnelle de théologie et philosophie, mais encore ces domaines qui influences la vie quotidienne, comme l'économie et politique, en doivent tenir compte. À noter cependant comment l'évidence *causale* y est sous-entendue: "L'esistenza del *libero arbitrio* con cui scegliamo i nostri fini, destini e i nostri amori, con cui desideriamo la bellezza, la giustizia e la verità, con cui deliberiamo di noi stessi e possiamo accogliere il dolore: Questi ed altri eventi indicano il fatto che non tutto in noi è soggetto al determinismo, e che questo lo può una facoltà immateriale che è in noi" (*L'existence de libre arbitre avec lequel nous choisissons nos fins, nos destins, nos amours, avec lequel nous nous désirons la beauté, la justice et la vérité, avec lequel nous réfléchissons sur nous-mêmes et pouvons choisir le douleur: : ceux-là et d'autres événements indiquent le fait que tous n'est pas sous un contrôle déterministe et que c'est dû à une faculté immatérielle qui est en nous* - pp. 157-158). Il est intéressant d'observer que le tâtonnement de Gustafson autour de la notion 'personne' ne serait pas étranger dans des propositions plus récentes. Dans le volume de Jack Martin & Mark H. Bickhard (*The psychology of personhood* – Cambridge University Press, 2013) il en ressort encore cette conclusion: "There seems now to be little dissention from the ideas that identity (in its complex forms, beyond list of social identifiers) can only be understood narratively or that *personal narratives are woven by threads of identity that constitute personhood* (p. 222). C'est une conception qui tisse une large part de la réflexion théologique de Gustafson. Une autre conclusion affirme la notion d'une transformation de la pratique collaborative, laquelle en fait exprime la fondation ontologique du développement humain : « C'est directement *à travers* et *par* ce processus que les gens non seulement transforment et créent constamment leur environnement, mais qu'ils simultanément créent et constamment transforment leur vie même, et ainsi changent eux-mêmes de façon fondamentale… » (p.191). À noter que justement cette affirmation reflète l'approche du béhavioriste Skinner à l'établissement des liens causaux dans le comportant humain.

affectés ? Ou est-ce au contraire tout simplement inévitable à ce qu'elle avec ses membres reconnaisse qu'il soit inévitable de subir tout autant de changements analogues à d'autres communautés ?
Gustafson choisit d'y offrir une réponse indirecte : en mentionnant une variété d'influences possibles, il laisse comprendre que la cause d'une conduite concrète peut ne pas être 'pure et claire' ; s'il s'abstient de précision, c'est d'assurer que, malgré des influences manifestes, une certaine capacité personnelle du sujet y est à l'œuvre ; sa précaution rappelle le fait qu'il est là encore un jeune théologien avec l'une de ses premières publications.

Une aide inaperçue (l'aide béhavioriste)

Au temps de la composition de son livre *Treasure in earthen vessels*, Gustafson avait à sa disposition une théorie béhavioriste qui aurait pu compléter son analyse. Cette théorie du béhavioriste Skinner concerne la nature des *renforcements* (de ces 'moyens' ou 'stratégies') qui influencent ou déterminent les modes selon lesquels les individus et leurs communautés maintiennent ou modifient leurs 'styles de vie'. En identifiant avec précision les relations entre un mode (*pattern*) particulier de renforcements et des mesures de réponses, Skinner a procuré des résultats qui sont comparables à ce que fait un scientifique compétent en physique. Parce qu'il tenait à le faire au niveau *individuel*, ce n'était donc pas la statistique qui devait assurer ce qui en était 'moyen' ou 'typique'. Et ce qui compte comme une véritable découverte, c'est que l'un des renforcements, dit *intermittent*, occasionne ou cause le comportement le plus durable. Une rémunération (récompense, reconnaissance, approbation, louange) immédiate après chaque comportement estimable peut facilement cesser d'avoir un effet avec l'arrêt de cette régularité. Une promesse de récompense dans un temps de très long délai peut facilement affaiblir le comportement et le faire cesser complètement. Mais si un comportement est renforcé à des intervalles imprévus (*intermittents*), *il cesse ou disparaît plus difficilement*. Concrètement, si le service d'une personne dans son Église est d'abord renforcé (loué, reconnu, remercié) à chaque occasion, mais ensuite pris pour garanti et donc 'ignoré', cet apport peut bien disparaître. Si une personne continue d'être renforcée pour son service à l'Église avec la promesse que le Ciel le reconnaîtra lorsqu'elle ne sera plus de ce monde, elle peut devenir tentée de décroître et finalement omettre son service tout simplement. Le béhavioriste Skinner a non seulement décrit les rapports entre les individus dans une *communauté* imaginée (*Walden Two*), mais il a aussi énoncé le pourquoi et le comment des cultures (sociétés) dans son étude *The design of cultures*.[43] Si, comme énoncé dès le début, Gustafson voulait néanmoins rester plutôt dans un cadre sociologique, il avait à sa disposition deux livres importants d'un sociologue de Harvard, George Hommans qui était le collègue, ami et interprète de Skinner. Tout comme Skinner, il était attentif au comportement de chaque individu dans l'étude ; l'attention de Hommans se centrait surtout sur le comportement social élémentaire. Le contact face-à-face entre les individus permet une observation plutôt directe sur la manière dont on est reconnu ou puni par le comportement d'autrui. Son observation et son expérimentation étaient donc réalisées avec de petits groupes. Dans un de ces livres,[44] il examine cinq études de groupes humains (faites par plusieurs auteurs dans une variété de situations) dans le monde *naturel*. Il essaie d'y discerner des classes élémentaires d'observation permettant une inférence sur leurs rapports. Il choisit d'abord ces quatre catégories : a) « *activité* » – qui est une sorte de

[43] Skinner, B.F. *The design of cultures* - publié d'abord en 1961 dans *Daedalus* (Journal of the American Arts and Sciences). Avec nombre d'articles, selon des thèmes voisins, cet article a été publié dans chacune des quatre éditions du *Cumulative Record*, dont la dernière chez Acton MA : Copley, 1999. Désormais, toutes les références à ces articles se trouvent dans cette édition définitive, donc : Skinner, 1999.

[44] Hommans, G.C. *The human group* - New York: Harcourt, Brace, 1950.
Dans un chapitre de son livre *Working knowledge* (Harvard University Press, 2012) Joel Isaac de l'University of Cambridge décrit dans un chapitre 'la guerre à Harvard et l'établissement des sciences comportementales' que le sociologue George Hommans et le philosophe W.V.O Quine étaient des collègues, des amis et des supporteurs continuels de Skinner. Il y rappelle que le premier livre avorté de Skinner portait le titre « Sketch for an epistemology ». L'intérêt pour épistémologie était en fait si dominant que chacun y tenait à devenir familier avec les domaines de recherche de ses collègues interdisciplinaires. À cette fin, comme le rappelle Isaac, "Skinner a fait la plupart de son travail à Harvard, non pas dans l'espace prévu pour la psychologie à Emerson Hall, mais, depuis 1930, dans le sous-sol du département de biologie. Skinner travaillait aussi à temps partiel à la faculté de médecine avec Hallowell Davis sur la *physiologie du système nerveux* » (p. 122).

comportement ; b) « *sentiment* » – qui est une activité comme un signe des attitudes et ressentis; c) «*interactions*» – qui sont des occurrences lorsqu'une activité d'une personne est récompensée ou réprimandée par une autre personne ; d) «*norme*» – qui est une déclaration par les membres du groupe sur la manière dont les membres doivent se comporter dans certaines circonstances. Pour compléter son analyse, il ajoute deux autres catégories – « *le système extérieur* » (une référence à la survie du groupe dans son environnement particulier) et « *le système intérieur* » (une élaboration de comportement du groupe selon qu'il émerge du système extérieur et qu'à la fois il réagit à ce même système). Avec de telles désignations, il a pu formuler quelques généralisations empiriques. En voici un certain nombre en guise d'illustration.

En ce qui concerne la relation entre l'*interaction* et le sentiment, que ce soit dans un groupe comme une unité ou dans des sous-groupes, on constate : plus l'interaction est fréquente entre les personnes plus elle mène à ce que leur sentiment d'amitié mutuel devienne solide.[45] En ce qui concerne le *rendement*, on constate que l'appartenance à un groupe montre une meilleure corrélation que les différences en intelligence et en dextérité chez chacun de ses membres. Les différences dans les comportements de deux groupes en comparaison montrent que les personnes qui interagissent fréquemment l'une avec l'autre se ressemblent dans leur activité plus qu'avec ceux qu'elles fréquentent moins.[46] La composition d'un groupe réagit aussi à la réalité du *rang*. On constate ainsi qu'une personne dont le rang est plus haut dans le groupe va se comporter au plus près des normes de ce groupe. La condition pour qu'une personne de haut rang soit à même de s'approcher dans son comportement de toutes les normes du groupe est que ces normes soient *réellement* reconnues et acceptées par ses membres. Hommans rappelle que dans « les suppositions inconscientes » de la société américaine, une personne, dont le salaire est moindre que celle d'une autre personne qui a initié une activité qui implique un contrôle, se sent inférieure, mais pour appartenir au groupe elle accepte l'activité sans réserve. L'observation du comment des sous-groupes dans un groupe jugent de ce qui est 'dûment' inférieur montre que le poids d'appartenance au groupe est considérable. Dans cette dynamique de manœuvres, il ressort qu'une personne qui *initie* l'interaction avec une autre personne dans un système externe sera encline à le faire aussi bien dans le système interne.[47] Le comportement des individus dans un groupe peut ne pas être égal sur une variété de mesures. L'observation de tels comportements mène à cette constatation : au plus proche un individu ou un sous-groupe parviennent à réaliser les normes dans toutes les activités du groupe entier, plus grand sera leur rang social.[48] C'est une pratique dans le fonctionnement du groupe qu'une personne de haut rang peut déléguer à d'autres personnes de différents rangs l'initiation d'une activité parmi les membres du groupe ; une chaîne de délégation en est la suite. Une constatation de cette dynamique montre : plus est élevé le rang social d'une personne, plus large sera le nombre de personnes qui, directement ou par des intermédiaires, initieront une interaction avec elle.[49] L'un des traits selon lequel s'opère cette interaction est que si une personne initie l'interaction avec une personne d'un rang plus élevé, elle sera encline à le faire avec le membre de son propre sous-groupe dont le rang est le plus proche au sien.[50] Ces quelques formulations sont loin de donner une juste image de ce que Homans décrit dans presque cinq cents pages. Sans descriptions détaillées de ce qui entre en jeux – concrètement et dans la vie vécue – dans chaque situation analysée, ces brefs aperçus risquent de ne paraitre qu'un sens commun. Peut-être que ce mot de conclusion laisse deviner la direction de cette

---

[45] "the more frequently persons interact with one another, the stronger their sentiment of friendship for one another are apt to be" – Hommans, 1950, p. 133;

[46] "persons who interact with one another frequently are more like one another in their activities than they are like other persons with whom they interact less frequently" – Hommans, 1950, p. 135.

[47] "A person who originates interaction for another in the external system will also tend to do so in the internal." -Hommans, 1950, p. 146).

[48] "the closer un individual or a subgroup comes to realizing in all activities the norms of the group as a whole, the higher will be the social rank of the individual or subgroup" – Hommans, 1950, pp. 180-181.

[49] "the higher a man's social rank, the larger will be the number of persons that originate interaction for him, either directly or through intermediaries " – Hommans, 1950, p. 182.

[50] "if a person does originate interaction for a person of higher rank, a tendency will exist for him to do so with the member of his own subgroup who is nearest him in rank " – Hommans, 1950, p. 184.

recherche dans la réalité de la vie industrielle et politique en Amérique après la Deuxième Guerre : « Posons notre cas pour la dernière fois :

> Au niveau de petits groupes, la société a toujours été capable d'une cohérence. Nous en déduisons donc que si la civilisation veut se préserver, elle doit maintenir – dans la relation entre les groupes qui composent la société et la direction centrale de la société – certains traits de ces mêmes petits groupes. Si nous ne résolvons pas ce problème, notre effort pour atteindre nos plus nobles buts peut nous mener non pas à l'Utopie, mais à Byzance. Le problème ne sera pas facilement résolu, mais un pas que nous pouvons franchir au début est d'apprendre les caractéristiques des petits groupes ».[51]

Dans la poursuite de cette quête dans ses publications subséquentes, Hommans se centre davantage sur l'économique (où le terme « valeur » peut se référer à un nombre d'unités d'activité – le profit, le coût, le risque, l'ambivalence, le conflit, etc.), justement avec une terminologie '*béhavioriste'*. Ainsi, la première parmi des cinq propositions qu'il considère capable d'expliquer la recherche empirique en psychologie sociale est formulée ainsi : «*Si dans le passé l'occurrence d'un stimulus particulier lié à une situation a été l'occasion par laquelle l'activité d'une personne a été rémunérée, alors plus le stimulus situationnel au présent est similaire à celui du passé, plus il est probable qu'elle va émettre cette activité ou une activité similaire maintenant*».[52] De prime abord, cette formulation semble intuitivement plausible. Mais lorsque les 'contingences' de la 'situation' d'un 'stimulus discriminatif' spécifient l'occurrence et les conséquences d'un comportement 'émis', on se rend compte que l'intuition ne suffit pas. Sans expérimentation, il serait difficile de deviner que la force du lien entre une occurrence dans le passé et la réponse actuelle repose surtout sur la stratégie du *renforcement intermittent*.[53]

S'il y a alors une raison principale pour laquelle Gustafson dans son analyse sociologique de la communauté-Église (avec des 'groupes' et 'sous-groupes') a consulté Mead plutôt que Hommans, elle tient à certaines difficultés 'pratiques'. Le langage de Mead ne semble pas nécessiter une traduction pour entrer dans un discours théologique. Le langage de Hommans, par contre, exprimerait très peu sans une minutieuse explication de sa terminologie (et surtout de sa méthodologie). Et entrer dans cette explication risquerait d'éloigner du point d'intérêt, qui est d'indiquer le fait que l' «Église» est aussi une communauté dans un espace et dans un temps. Si pourtant Gustafson veut analyser les stratégies de comportement lorsque des *changements* surviennent ou deviennent exigés, il aura trouvé un chemin vers une analyse 'béhavioriste'. En fait, parce que Gustafson propose que l'Église soit une *communauté du langage*, il aurait pu, en consultant une proposition béhavioriste sur le '*comportement verbal'* – rendre le langage de sa description plus approprié, plus concret, plus indicatif des mesures à prendre.

Pour reformuler le point de considération : autant il est important pour Gustafson d'indiquer comment l'Église est aussi une communauté sociale, autant il tient à souligner que cette appellation n'épuise pas le contenu de son identité. Et ainsi, avec l'attribution qu'elle est aussi une *communauté d'interprétation*,

---

[51] Hommans, 1950, p. 468.

[52] "If in the past the occurrence of a particular stimulus situation has been the occasion on which a man's activity has been rewarded, then the more similar the present situation is to the past one, the more likely he is to emit the activity, or some similar activity now" (Hommans, G.C.: *Social behavior: Its elementary forms* – New York: Harcourt, Brace, 1961, p.53).
Si l'on compare ces quelques illustrations expérimentales avec les traductions d' "impératif catégorique" de Kant dans des formulations philosophiques sur le compte rendu de conduite morale, on serait plutôt enclin à y admirer l'art d'abstraction, malgré l'inutilité pratique dans leur traduction. En essayant d'éclairer un aspect interrelationnel dans le jugement moral, Stephen Darwall de l'University of Michigan réussi à construire un livre entier à partir de cette définition : "A second-personal reason is one whose validity depends on presupposed authority and accountability relations between persons and, therefore, on the possibility of the reason's being addressed person-to person » (Darwall, S.: *The second-person standpoint*: *Morality, respect and accountability* – Harvard University Press, 2006, p. 8.).

[53] Pour en consulter le véritable apport scientifique, ces deux livres en offrent la description détaillée de conceptions théoriques et de données expérimentales : Skinner, B.F. *Contingences of reinforcement : A theoretical analysis* – New York: Appleton-Century-Crofts, 1969 ; Ferster, C.B. & Skinner, B.F. *Schedules of reinforcement* – New York: Appleton-Century-Crofts, 1957. Pour le 50e anniversaire de la publication de ce dernier livre, D.L. Morgan a publié l'une de plus informatives études : *Schedules of reinforcement at 50 : A retrospective appreciation* (*The Psychological Record*, 2010, vol. *60*, pp. 137-158).

Gustafson précise et laisse transparaître encore une dimension décisive dans son 'tissu'. Car, les 'éléments' de leur tissu – la Bible, les symboles chrétiens et la liturgie – ne se dévoilent pas à l'œil nu – leur compréhension nécessite une *interprétation*. Comme l'écrit Gustafson, les théologiens interprètent la Bible à la lumière de la philosophie, de l'éthique, des symboles artistiques et de différents canons de savoir académique. Les historiens interprètent son passé ; les prédicateurs les croyances de l'Église à leurs congrégations ; les éducateurs l'adaptent au niveau de maturité intellectuelle de leurs écoliers. L'interprétation implique donc trois points de références : a) la 'chose' interprétée, b) la personne interprétante, c) le récepteur. Si, par exemple, c'est le pasteur qui interprète, il « *doit connaître la dynamique de la personnalité humaine afin de comprendre la personne qu'il conseille ; il doit connaître les ressources religieuses de la guérison s'il veut fonctionner comme un pasteur chrétien* ».[54] Si l'on s'arrête un instant sur cette proposition, on peut difficilement ne pas ressentir une profonde sympathie envers un *tel* pasteur. Quel effort doit-il investir pour s'assurer d'avoir acquis la connaissance de la « dynamique » de la personnalité ? Et même s'il devenait bien familier avec la notion de « personnalité », est-ce que la 'transmission' de son savoir du matériel en question serait alors entendue 'correctement' par la personne concernée ? Autrement dit, est-ce la 'dynamique' de la personne ou l'intervalle langagier entre le locuteur (pasteur) et le récepteur (ses auditeurs) qui déterminent la réussite de la communication ? Gustafson n'élabore pas cette question, mais si on lui demandait sa réponse, il y a des raisons de supposer qu'il rappellerait d'abord sa position sur l'Église en tant que communauté *historique* ; tout comme une communauté, une personnalité a aussi sa propre *histoire* ; cette histoire narre les épisodes importants dans ses *interactions* avec les 'événements' ayant occasionné des occurrences qui ont *façonné* ses manières de percevoir, juger et agir, et qu'en conséquence cette somme de *répertoires* dans son comportement constitue la «*dynamique*» de sa personnalité. Gustafson ajouterait aussitôt que la manière dont cette personne « entend » ce que le pasteur cherche à lui communiquer dépend non seulement du contenu 'objectif' du matériel et du style de pasteur, mais aussi, et davantage, de la probabilité que ce qu'elle entend *favoriserait* un 'placement accueillant' parmi des conséquences de leur répertoire vécu. Si, par exemple, le pasteur lui dit que *seul* Dieu est le juge de notre vie, sa communication est *objectivement* très libératrice – même les pires jugements des autres personnes ne doivent pas blesser – parce qu'ils peuvent bien n'être que partiels, voire de purs préjugés. Or, si la personne qui l'entend retient dans son répertoire vécu la scène où sa grand-mère lui lavait la bouche avec le savon lorsque, enfant, elle prononçait un mot vulgaire ; qu'en suite la grand-mère disait que Dieu voyait *tout* et entendait *tout*, qu'il savait même tout ce qu'on pensait secrètement, qu'il *punissait* alors sévèrement un enfant qui salissait sa langue ; et que, pour illustrer la punition, la grand-mère ouvrait le fourneau, prenait le tisonnier pour faire craindre l'action de brûler et soulignait qu'il en était ainsi avec la punition de l'enfer – comment cette personne entendra-t-elle la communication 'objective' du pasteur ? On le sait, quelque chose de similaire peut arriver. Un auteur, devenu célèbre, raconte dans sa biographie que c'était le cas dans son jeune âge et que pour échapper à cette horrifiante menace de l'enfer il s'était réfugié dans l'agnosticisme. Comme chercheur novice, il a une fois essayé de faire ce qui se faisait en ce temps dans les laboratoires : il a administré un léger choc électrique au rat pour changer la direction de son mouvement ; discernant une réaction apeurée chez cette créature, il décida de *ne jamais plus punir un être vivant* ; il a ensuite élaboré une stratégie sophistiquée des renforcements , dont celui, dit *positif* et *intermittent*, engendre des conséquences qui font qu'un comportement, dit juste et bon, sera réitéré et persiste pour bénéficier de fructueuses gratifications. Et pour communiquer comment cette invention spécifiquement humaine, le langage, peut efficacement raccourcir la distance entre le locuteur (*speaker*) et l'entendant (*listener*), il a investi une vingtaine d'années pour l'exposer dans son livre le plus important, reconnaît-il.[55] Connaissant tout cela, Gustafson résume la tâche du prédicateur en le faisant particulièrement attentif au fait que ceux auxquels il s'adresse ont une histoire personnelle désormais largement *conditionnée*. Tissée d'apprentissages et d'expériences, cette histoire est donc porteuse des *répertoires du comportement* qui réagissent au contact de leur environnement. De l'échange avec cet environnement, où, mutuellement, ils subissent son contrôle et exercent un contrôle sur lui, ils disposent d'un vaste champ de l'interprétation. Ils se rappellent (des événements

[54] "The pastor must know the dynamics of human personality in order to understand the man he counsels; he must know the religious resources of healing if he is to function as a Christian pastor" (Gustafson, 2009, p. 57).
[55] Skinner, B.F. *Verbal behavior* – New York: Appleton-Century-Crofts, 1957.

vécus), ils comparent (des occurrences passées et actuelles), ils essaient de prévoir les *conséquences* de ce que promet l'énoncé du contenu communiqué. En un mot, le prédicateur doit tenir compte de la « personnalité *dynamique* » de ses auditeurs (*listeners*).

Parce que de nombreux groupes et sous-groupes dans une variété d'espaces et à travers le temps composent l'Église, elle est porteuse de ces traits qui les unissent dans une « communauté de ***mémoire*** et de ***compréhension*** (*understanding*) ». L'une de sources importantes pour connaître la vie et les événements passés de l'Église – à côté de son histoire et des écrits de théologiens, d'historiens et de prédicateurs – est certainement, souligne Gustafson, la Bible.[56] Et pour comprendre la *Bible*, on doit comprendre l'expérience vécue de la *première Église*; pour comprendre la personne de *Jésus-Christ*, on doit savoir quelle était sa signification dans l'expérience des premiers chrétiens ; et c'est un lien intime entre *Bible-première Église-Jésus le Christ*.[57]

Il y a là aussi, Gustafson le note aussitôt, une considération qui ne doit pas être circonvenue. Et c'est que l'Église se doit d'aller au-delà du Nouveau Testament, pour comprendre ce triple lien dans une continuité. Car ce lien touche aussi bien la vie et l'histoire d'Israël. La première Église interprétait la signification du Jésus le Christ dans la lumière des signes et des expressions du peuple d'Israël. Jésus était venu dans une communauté de *mémoire*, qui était l'expérience vécue de son peuple, comme l'exprime l'Ancien Testament. Parce que cette Écriture devenait la base sur laquelle l'Église comprenait Jésus et les événements à venir, il y a la communauté continue de *mémoire et de compréhension* entre les Juifs et les Chrétiens.

S'il est plutôt clair que Gustafson reconnaît et souligne cette continuité entre un vécu historique et le développement d'un vécu nouveau, donc l'héritage de l'Écriture hébraïque et la naissance d'un vécu chrétien, il formule ce propos presque de façon fugace. Il est difficile d'y détecter une anticipation de grands thèmes sur « Jésus historiques » dans les dernières décennies du 20^{e} siècle. En fait, en sachant comment débutait cette quête sur 'Jésus historique', il y a toute raison à présumer qu'il en aurait été l'un des critiques sans réserve. Il aurait vite reconnu que la médiocrité académique de ces premiers protagonistes manifestait une tendance d'y projeter avant tout de propres préjugés.

Ayant souligné l'importance de la Bible comme la source de la continuité dans la mémoire et la compréhension de l'Église, Gustafson tenait à préciser qu'elle n'était pas la source unique. Ainsi il rappelle la scène du mariage à Cana, le service du baptême, l'invitation des enfants à venir à lui, la croix et d'autres symboles chrétiens qui rappellent la *mémoire du passé*. Voici comment il introduit une autre source de continuité :

---

[56] Peter Hofmann de l'Universität Koblenz apporte de robustes arguments pourquoi il devait être ainsi, mais qu'effectivement ce n'était et souvent n'est pas le cas chez les catholiques (Hofmann, P.: *Die Bibel ist die erste Theologie* – Paderborn : Schöningh, 2006).

[57] In order to understand the Bible one must understand the lived experience of the early Church, and the event that brought it into being. In order to understand the experience of the early Church one must understand the constituting event and therefore the record of both in the Bible. And in order to understand the person Jesus Christ one must know what he meant in the experience of early Christians, and therefore the Bible. The three are interrelated in themselves (Gustafson, 2009, p.75). Même s'il n'y a pas de raison de compter Gustafson parmi les experts d'interprétations bibliques, les règles ou les requis qu'il mentionne pour une lecture appropriée de la Bible sont reconnues et affirmées, et des interprètes académiques ne cessent pas de les renouveler. Des exemples n'en manquent pas. Ainsi, l'une de meilleures illustrations interconfessionnelles est offerte par Marc Zivi Brettler, Peter Enns & Daniel Harrington avec leur livre *The Bible and the believer*: *How to read the Bible critically and religiously* (Oxford University Press, 2013). Ziony Zevit démontre avec son livre *What really happened in the Garden of Eden* (Yale University Press, 2013) pourquoi le thème du péché 'originaire' continue à intéresser d'importants écrivains et scientifiques. L'une des présentations significatives indiquant une nécessité de tenir compte des 'environnements' complexes dans l'interprétation biblique est offert par Werner Dahlheim dans son livre *Die Welt zur Zeit Jesu* (München : C.H. Beck, 2013). Jean-Marc Babut (*La Bible : le texte en ses contextes* – Paris : Cerf, 2013) en sait les tentations d'ignorer les 'nuances' du contexte dans la 'traduction convenable' biblique.

La Sainte Communion est d'une importance particulière, qui est une dramatisation de la signification d'un événement passé dans lequel les chrétiens participent au présent…La Sainte Cène renouvelle l'identité intérieure de l'Église avec Jésus Christ, son centre de signification. La Sainte Cène (*Holy Communion*) a donc une importance sociale parce qu'à travers elle une congrégation s'identifie avec l'Église entière, passée et présente…Le croyant s'identifie avec les chrétiens dans d'autres dénominations, avec ceux dans des églises opprimées sous les gouvernements hostiles et avec ceux dans des églises plus jeunes, parce qu'ils commémorent et revivent tous un événement commun, ils partagent la mémoire commune. L'institutionnalisation du « Dimanche de la Communion à travers le monde » par le Protestantisme est un effort moderne pour encourager le sens de l'unité dans l'Église à travers la célébration de la Sainte Cène.[58]

Sur ce thème, Gustafson ne cherche pas à circonvenir les difficultés, mais plutôt à aborder le sujet directement. Dès le début, il tient à le souligner : « La sainte Cène est significative pour tous les chrétiens. Comme la Bible et d'autres aspects dans la vie de l'Église, la Communion *unifie* et *divise* tout autant ».[59] Si la Communion est le centre de la signification, les interprétations de cette signification sont hautement particulières. Si du point de vue social elle unifie et intègre, elle différencie et désintègre aussi, de sorte que « ce qui est le plus commun à la communauté entière devient la plus grande discorde sociale ». Si la discussion théologique dans l'histoire a été vaste et intense, c'est parce que son importance universelle a été discernée et affirmée, mais, comme toute autre discussion théologique, elle engendrait aussi l'unité et la division dans l'Église. Dans les décennies de Reformation, rappelle Gustafson, la discussion théologique manifestait toute la signification de la Communion, mais aussi son pouvoir de division sociale. Il peut être démontré, écrit-il, que la continuité et la discontinuité dans l'unité sociale de l'Église ont leur racine justement dans la Communion, la porteuse potentielle de la mémoire.

Si sans apparente difficulté Gustafson aborde *ce* thème de la Communion, tout autre aspect de la vie de l'Église peut se prêter à une analyse sobre et ouverte. Ce qui l'amène au thème de l'Église en tant que communauté de foi et d'action (*Community of Belief and Action*). Le simple fait est qu'on soit né comme un citoyen d'une nation et qu'avec le baptême on soit un membre de l'Église ; et dans sa vie, une personne reçoit des services de l'une et de l'autre ; et elle apprend qu'un acte spécial est nécessaire pour joindre l'Église plutôt que de l'abandonner. Là aussi donc, ce qui différencie l'Église des autres communautés humaines est un corps de croyances que l'Église confesse – bien qu'elle reconnaisse les divisions sur ce qui en constitue l'expression la plus adéquate. Néanmoins, certaines formulations ne se laissent pas circonvenir, elles sont au cœur, elles désignent une personne comme un membre de l'Église. Un tel membre sait que la croyance dans l'Église implique plus qu'un assentiment intellectuel, qu'elle comprend aussi la confiance, l'engagement, la loyauté et l'obéissance. Ainsi donc les chrétiens « trouvent en Jésus-Christ la personne et le sens même de leur confiance concernant la vie et la mort. Pour les chrétiens, Jésus-Christ donne la signification à la réalité ultime, et à l'expérience des hommes en relation à Dieu. L'Église alors est une communauté de foi : une communauté qui se fie en Jésus-Christ comme la plus adéquate révélation du savoir et du pouvoir pour la vie, pour la compréhension de Dieu et de la vie humaine devant Dieu ».[60] Cette brève et puissante déclaration sur la relation à Jésus-Christ se doit de rester sous les yeux lorsque, plus loin, Gustafson va exprimer d'autres manières de relations à Dieu. Comme si c'était l'évidence même, Gustafson continue en affirmant que la croyance et l'engagement s'expriment par l'action (*Belief and commitment are expressed in action*). Et alors, comme une communauté de croyance (*belief*), l'Église se dirige vers l'objet de sa loyauté première, qui, donc, est Jésus-Christ. Comme une communauté d'actions (*deeds*), elle cherche des expressions appropriées de sa foi en action.

---

[58] Gustafson, 2009, pp.78-79.

[59] Holy Communion is significant to all Christians. Like baptism, preaching, and some form of ministry, it is only slightly less important than the Bible. Like the Bible and other aspects of Christian life, however, Communion is *both unifying and divisive* – Gustafson, 2009, p. 80 (le souligné est ajouté).

[60] « In Jesus Christ they find the person and meanings in which they rely in life and death. For Christians, Jesus Christ gives meaning to the ultimate reality, and the experience of man in relation to God. The Church, then, is a community of faith: a community that relies on Jesus Christ as the revelation of the knowledge and power most adequate for living, and for understanding God and human life before God" (Gustafson, 2009, p.90).

Avec son action et sa foi communes, l'Église maintient et renouvelle son unité et son identité sociale. Il souligne ces trois formes de l'action commune comme expression de la loyauté et de la foi communes : le culte (*worship*), le témoignage évangélique (*evangelical witness*) et l'action morale (*moral action*). Les manières dont différents 'groupes' et 'sous-groupes' (des dénominations avec leurs sous-divisions du monde protestant, avant tout américain) expriment leurs spécificités en culte et témoignage évangélique, est un phénomène tellement riche dans ses facettes de diversité qu'un résumé lui enlèverait son trait saillant d'identité. Gustafson ne l'élabore pas davantage. À noter, en passant, que si l'on regarde attentivement cette description, on ne peut qu'y discerner de fins traits de *conditionnement*.

Indiquer que l'Église partage une multiplicité de caractéristiques avec d'autres communautés ne devrait pas induire des incertitudes sur son trait religieux, souligne Gustafson. Car précisément, «la communauté naturelle, la communauté politique, la communauté du langage, d'interprétation et de compréhension, la communauté de croyance et d'action, c'est l'Église, le peuple de Dieu. Les processus humains de sa vie commune sont les moyens dont Dieu ordonne, maintient et rachète son peuple ».[61] Affirmer donc que l'Église soit une société historique n'implique ni sa divinisation ni ne présuppose d'une infaillibilité ou d'une rectitude morale ou d'une pureté spirituelle. Son analyse sociologique dévoile les éléments de son humanité, et indique que Dieu a voulu justement une communauté humaine à travers laquelle il agit. Et surtout, souligne Gustafson, « parce que l'Église est une communauté humaine, elle peut rendre le Christ présent aux hommes ». C'est dire qu'avec son adaptabilité sociale elle peut trouver des formes politiques, des modes d'interprétation, des cultes et célébrations, à travers lesquels le Christ se rend présent autant aux noirs de New York, qu'aux Hindous Tamils de Ceylan, qu'à l'aristocratie mourante d'Europe qu'aux peuples sous domination soviétique (Gustafson l'écrit en 1961). Comme cette communauté a su défendre ses croyances en relation avec le platonisme par St Augustin et les Pères de l'Église, en relation avec l'aristotélisme par St Thomas d'Aquin, en relation avec l'existentialisme par Bultmann, elle peut le faire par rapport à l'analyse logique par des théologiens de notre temps. Gustafson a pu ajouter qu'en relation au déterminisme de la psychanalyse et du béhaviorisme, elle peut le faire avec une éthique théologique sur les clarifications des frontières entre 'amour propre' et 'altruisme samaritain'. L'image suivante laisse augurer d'un panorama rassurant :
L'Église est un caméléon. Elle trouve des couleurs qui passent bien dans de différents environnements. Elle perdure, et pourtant elle change ; c'est la valeur de sa nature sociale. Néanmoins, elle se trouve toujours sous l'ordre et le jugement de Dieu à qui elle professe sa loyauté et en qui elle croit. C'est une communauté humaine avec une vocation, un but et un pouvoir particuliers.[62]

À y regarder de plus près, c'est exactement ce que disait l'apôtre Paul aux Corinthiens : « J'ai été avec les Juifs comme un Juif, pour gagner le Juif, avec ceux qui sont assujettis à la loi, comme si je l'étais – alors que moi-même je ne le suis pas -, pour gagner ceux qui sont assujettis à la loi, avec ceux qui sont sans loi, comme si j'étais sans loi – alors que je ne suis pas sans loi de Dieu, puisque Christ est ma loi… ».[63] Gustafson le sait, et il réaffirme le titre de son livre avec ce mot de l'Écriture : «Mais ce *trésor*, nous le portons dans des *vases d'argile*, pour que cette incomparable puissance soit de Dieu et non de nous».[64]

Pour résumer la démarche de Gustafson, les considérations dominantes y sont manifestes. Attentif à la réalité de l'Église, il a évidemment essayé d'éclairer le pluriel de son être. Qu'elle soit une communion des êtres en relation *spéciale*, c'était sa manière de se présenter depuis la nuit des temps. Or, la simple observation, comme on lui en fait le reproche, montre qu'elle est une parmi de nombreuses communautés. Au lieu de contrecarrer ce reproche, Gustafson insiste et réaffirme le fait d'observation que l'Église est *bien aussi* une communauté humaine avec des traits ordinaires. Et c'est justement à travers

[61] «The human processes of its common life are means of God's *ordering, sustaining, and redeeming* his people". (Gustafson, 2009, p. 110).
[62] Gustafson, 2009, p. 112.
[63] 1Co 9, 20-23.
[64] 2Co 4, 7.

ces caractéristiques humaines qu'elle est en mesure de faire savoir ce qui lui est spécifique, ce qui rend sa relation *spéciale*.

D'abord, on note que c'est en théologien que Gustafson construit ses arguments. Afin qu'une présentation théologique, habituée à son jargon professionnel, étende la portée de son discours à la fois à l'intérieur et à l'extérieur de son cadre disciplinaire, il s'aide avec une contribution sociologique. Ayant choisi un nombre d'attributions pour une communauté – humaine, naturelle, politique, de langage, d'interprétation, de mémoire et de compréhension, de croyance et d'action – Gustafson tisse une mosaïque d'entrecroisements conceptuels théologiques et sociologiques. Cela étant, il se rend compte que les relations impliquent des *influences* et que les influences exercent quelque part un certain *contrôle*, que le contrôle invoque un *contre*-contrôle, et que ceci peut bien avoir lieu sans que le sujet en jeu soit tout le temps conscient des occurrences en processus. S'il devait (à soi-même ou à quelqu'un d'autre) rendre compte du pourquoi il a fait un tel choix, ce sujet, cet individu, ce membre de la communauté Église dirait, pleinement convaincu, de l'avoir fait *consciemment* et *librement*. Il donnerait, avec assurance, des raisons favorisant son choix – de 'sens commun' et d'expérience personnelle pour l'opinion de ceux dont le jugement compte. L'explication possible qu'il a tout de même été *conditionné* de 'voir les choses' de cette manière lui paraitrait 'étrange', et son inclination serait de la dénier.

En affirmant que l'Église est aussi une communauté humaine et naturelle, Gustafson essaye de se servir de l'analyse sociologique sur des relations « individu-communauté » pour les '*traduire*' dans les rapports « membres-Église ». Comme certains termes importants sont utilisés dans les deux discours (théologique et sociologique), la 'traduction' apparaît moins évidente. Pour commencer, en entrant dans une ou plusieurs communautés, l'individu peut ne pas s'approprier ce quelque chose qui est commun à tous les autres individus qui partagent la communauté avec lui. Cette appropriation de ce qui est commun, affecte-t-elle l'identité même de l'individu ? Si en plus cet individu, devenu le 'membre', s'approprie ce qui est commun aux autres membres de l'Église, la question de son identité semble accentuée. Certes, une réponse, plutôt intuitive, est que, proportionnellement aux appartenances, son individualité a acquis des gains. Peut-être, selon la même intuition, pourrait-on dire que ces appartenances aussi bien lui ôtent un 'nombre' de propriétés. Alors, une question plus directe qui devrait offrir une réponse plus claire est de savoir, comment se manifeste cette identité d'individu au cas où il n'appartiendrait à aucune communauté ? S'il n'obtenait des gains ajoutés, rien ne lui serait ôté non plus. Donc, il serait indépendant, autonome, lui-même, sa personnalité ne serait due qu'à lui-même – soit dit en passant, on discerne ici la puissante *tentation 'biologisante*'. Donc cette réponse, si plausible, si satisfaisante, persiste aussi longtemps qu'on ne se pose pas la question de savoir s'il est possible qu'un individu devienne un véritable « lui-même », sans avoir appartenu à aucune communauté dans sa croissance ? Il est facile de lui rappeler que quelqu'un l'a nourri, que de quelqu'un il a appris comment il réussit à se servir de ce 'produit' qu'on ne peut ni toucher ni sentir pour qu'il transmette aux autres sa profonde conviction de liberté dans ce qu'il est et dans ce qu'il choisit de faire – ce 'produit', le *langage*, il l'a bien appris d'une communauté.

Ce n'était pas que Gustafson ne pouvait pas circonvenir la question de la signification des termes comme 'identité' ou 'personnalité', 'libre choix' ou 'décision', 'dotation innée' ou 'disposition acquise', mais au contraire, il les avait réintroduits dans son discours justement pour clarifier la force des relations mutuelles entre individu et communauté ou entre Église et membres. Avec l'aide de la sociologie, la présentation théologique serait en mesure de montrer la communauté Église sous une lumière qui la rendrait plus accueillante autant pour ceux qui étaient 'dedans' que pour ceux qui l'observaient de l'extérieur.

Il est plutôt évident que Gustafson a réussi de démontrer que le discours théologique peut devenir capable d'étendre le cadre de sa narration. Sa propre analyse le mène à une 'traduction' des thèmes devenus importants pour des auditeurs plutôt habitués à se regarder à travers une 'clôture'. Non négligeable est son effort d'indiquer que l'interaction entre l'individu et la communauté rend clair qu'un

processus d'influences est à l'œuvre ; que des notions significatives, dont se servent plusieurs disciplines, sont effectivement imprégnées d'ambiguïté et qu'elles nécessitent une correction attentive.

À ce point il convient de regarder comment un observateur *béhavioriste* lit cette porosité interdisciplinaire dévoilée dans l'analyse théologique de Gustafson. Dans sa 'traduction' béhavioriste, l'étude de Gustafson indique : a) cette communauté, l'Église, dispose d'un pouvoir considérable dans le *façonnement* des personnes ; b) l'appui sur une supposition philosophique de l' «être en soi» vis-à-vis de l' «être d'expérience» repose sur une épistémologie *dépassée* ; c) parce que la *Bible* est l'un de plus vigoureux moyens dans le façonnement du sens des relations, il y dans cette analyse une tentative de circonvenir des difficultés que pose sa lecture; d) si le discernement des influences mutuelles entre individu et communauté y est incisif, l'effort d'énoncer ou d'indiquer des *liens causals* y est plutôt omis ; e) néanmoins, l'étude de Gustafson a laissé entendre le fait du *conditionnement* ; f) avec l'effort de lui réduire l'épais habillement d'abstraction, le concept de la *liberté* gagnerait en signification.

Tout comme Gustafson, qui a pratiquement initié son activité théologique avec cet exercice de '*traduction'* interdisciplinaire, cet observateur béhavioriste, lui aussi, et assez tôt dans son exploration académique, a commencé une suite d'*extrapolations* – avec une tentative de 'traduction' de nature pratique. Si l'entraînement en sociologie a facilité la 'traduction' de Gustafson, l'expérimentateur avec de petits bestiaux de laboratoire ne semblait pas avoir un 'texte' si accueillant à sa disposition pour en faire une juste 'traduction'. Car, il s'agissait là d'un héritage somptueux dans un cadre hautement 'intériorisé'. Le béhavioriste y rencontre une conception psychanalytique freudienne – celle de diagnostic et de 'cure' d'une souffrance 'déraisonnable'. C'est un fait que Gustafson était familier avec le discours sociologique – la condition élémentaire pour essayer d'en faire une 'traduction théologique. La même condition suppose que ce béhavioriste radical devait connaître le psychanalyste original, Freud, de sorte que lui, le maître de la « *boîte noire* », comprenait l'arrière-plan de l' « *appareil de l'âme* ».

On le sait, d'une manière dramatique, Freud a indiqué que l'homme, de par sa nature, choisit, décide et agit avec moins de liberté qu'il ne se l'imagine. Le béhavioriste, en quête des initiations et des causes du comportement se rend compte que l'« autonomie » supposée est redoutablement exagérée. Il se doit alors de se familiariser avec l'explication de celui qui le précède afin que l'exploration sache dépasser les formulations héritées. Si ce béhavioriste a lu, compris et apprécié Freud, s'il a cherché à rediriger la quête en cours vers une méthode plus appropriée aux besoins et plus efficiente à des fins pratiques, alors sa 'traduction' devait engendrer un apport qui compte – un renseignement que là aussi, la porosité interdisciplinaire dévoile d'importantes précisions quant à cette haute valeur humaine : sa *liberté*.
Lorsqu'on regarde attentivement comment Gustafson s'aide dans son analyse, il est plutôt évident qu'il est conscient d'un danger habituel – c'est la tentation théologique de permettre à ce que certains termes, longuement en vigueur, continuent à 'vivre leur propre vie'. Cela ne veut certes pas dire qu'une terminologie spécifique et propre à un mode de savoir est inévitable, voire nécessaire. Or, lorsque, face à une difficulté à offrir une explication plausible, on délègue la résolution à un terme dont la force est présumée intacte en dehors du contexte de sa naissance, l'explication est en fait retardée ou tout simplement circonvenue. À côté d'une tendance à *réifier* des termes, des notions, des concepts, il y a une autre manière, plutôt souple, d'assigner la solution à un terme particulier. On se rappelle comment la littérature 'scientifique' vers la fin du siècle dernier pouvait indiquer quel *gène* particulier était *la* cause d'effets observés chez un individu ou quel « *même gène* » laissait comprendre un tel mouvement typique dans des groupes sociaux. Ce qui pourtant était en vigueur depuis longtemps, c'était la prouesse de prêter, au lieu de le nommer directement, le rôle causal à une force presque mystérieuse qui, cachée dans une profondeur intérieure, observe, discerne, décide et exécute l'opération extérieure. On le sait, uniquement ceux qui ont passé des années « au lit d'écoute » se sentent autorisés à dire comment le fait l' « *inconscient* ». Il semble difficile à imaginer comment survivrait la philosophie si on lui ôtait la compétence privilégiée concernant les manières selon lesquelles la « *conscience* » ou la « *volonté* » opère. Et lorsque les théologiens commencent à expliquer ce qu'est la grâce, ou comment la « *grâce* » fait que la différence devienne manifeste, la finesse de leurs discours sait éveiller un positionnement hiérarchique

entre les facultés. Ce n'est pas, bien entendu, le choix d'activité intellectuelle que chaque discipline s'approprie qui serait remis en question. C'est tout simplement le fait qu'une tendance est en œuvre où la cause d'explication est attribuée à une force énigmatique, à une séduisante variété d'*homunculus.* Comprenant les traits inhospitaliers de cette force, Gustafson s'est efforcé de la bannir de son approche d'explication. Les béhavioristes radicaux ont tenu à lui refuser l'accès à une quelconque explication. Mais de grands artistes des mots lui permettent de dire encore ce que le langage dépouillé n'ose ni ne sait exprimer. En le regardant d'un peu plus près, il devient assez clair pourquoi, chez Gustafson, la réflexion théologique, souvent relativement critique, cherche à éloigner la présence d'un 'homunculus' dans l'attribution causale du comportement éthique.

Aide d'homunculus désinvitée

Si, à leur manière différente, le psychanalyste Freud et le béhavioriste Skinner ont rendu manifeste que, malgré son insistance assidue, l'homme ne fait pas aussi librement ses choix, cela ne veut pas dire qu'ils étaient des découvreurs de ce fait. Peut-on lire la Bible ou la littérature classique sans s'en rendre compte ? L'un des écrivains que Freud et Skinner ont volontiers lu et commenté en a fait part d'une façon poignante.

Dans l'une de ses œuvres majeures, dans *Le souterrain*, vers la fin du chapitre 7, Fiodor Dostoïevski - Фёдор Достоевский - après avoir décrit une suite de situations infernales où l'homme réussit néanmoins à *s'attribuer les mérites de son choix libre, à se glorifier obstinément* – constate :

> Et tout cela pour une raison stupide qui, pourrait-on penser, valait à peine d'être mentionnée : c'est-à-dire que, partout et depuis toujours, l'homme, quel qu'il soit, préférait agir *selon son choix*, et non pas, ni de loin, selon que la raison et l'avantage le lui dictaient. On peut bien choisir quelque chose de contraire à son propre intérêt, et *quelquefois on devrait, positivement*, le faire (c'est mon opinion). Mais *son propre choix libre sans entraves*, son propre caprice, aussi sauvage qu'on puisse l'imaginer, son propre fantasme, qui peut quelquefois aboutir à une frénésie – c'est bien cet 'avantage le plus avantageux' que nous avons ignoré, qui ne se laisse couvrir avec aucune classification, et contre lequel ont été continuellement atomisés tous les systèmes et toutes les théories. Et comment ces mandarins savent-ils que l'homme veut un choix normal, un choix vertueux ? Qu'est-ce qui les a fait concevoir que l'homme doit vouloir un choix rationnel, avantageux ? Ce que l'homme veut est tout simplement un choix *indépendant*, quoi que cette indépendance puisse coûter et où qu'elle puisse conduire. Et le choix, n'est-ce pas, *seul le diable sait ce qu'est le choix.*[65]

« Que diable le sache » est une fréquente expression slave de désespoir devant un événement qui étonne par son effet stupéfiant, par une absence d'explication intelligible. À noter, néanmoins, que Dostoïevski a su décrire des scènes d'une véritable torture où nonobstant l'homme osait se dire pleinement libre – « quoi que vous me fassiez, mes agresseurs, vous ne forcerez jamais mon âme à vous obéir », ce qui était une sorte de protestation difficile à définir. Mais, dans le texte cité, c'est un aveuglement rancunier qui est en œuvre – une revendication de la force personnelle malgré toute évidence de son absence.

---

65 И всё это от самой пустейшей причины, об которой бы, кажется, и упоминать не стоит: именно оттого, что человек, всегда и везде, кто бы он ни был, любил действовать так, как хотел, а вовсе не так, как повелевали ему разум и выгода; хотеть же можно и против собственной выгоды, а иногда и *положительно должно* (это уж моя идея). Своё собственное, вольное и свободное хотенье, свой собственный, хотя бы самый дикий каприз, своя фантазия, раздражённая иногда хоть бы даже до сумасшествия, - вот это-то всё и есть та самая, пропущенная, самая выгодная выгода, которая ни под какую классификацию не подходит и от которой все системы и теории постоянно разлетаются к черту. И с чего это взяли все эти мудрецы, что человеку надо какого-то добродетельного хотения? С чего это непременно благоразумно выгодного хотенья? Человеку надо – одного только самостоятельного хотенья, чего бы эта самостоятельность ни стоила и к чему бы ни привела. Ну и хотенье ведь черт знает…(Фёдор М. Достоевский: *Записки из подполья* - Село Степанчиково и его обитатели. Москва: Харьков, 1998, ch. 7, p. 556).

Même une lecture partielle de la création de Dostoïevski laisse transparaître sa visée : a) confronté avec une description insupportablement dramatique des effets nocifs, le sujet concerné serait touché au cœur même de son être afin de s'acheminer vers une correction ou une conversion – l'*espoir* ; b) la conviction d'avoir raison, nonobstant une flagrante transgression, le sujet concerné persiste dans le méfait – l'issue *désespérante*.

Leurs expériences personnelles sont, certes, incomparables, mais en sa capacité de se servir d'un langage véritablement 'vif', Martin Luther apparaît plus 'réaliste' que Dostoïevski lorsqu'il rappelle quelles mesures efficaces doivent être appropriées pour corriger ou convertir celui qui veut avoir raison à tout prix. Une scène d'illustration se discerne dans sa description de la loi de Moïse : "L'utilisation donc propre et absolue de la loi est de terrifier avec l'éclair (comme au Mont Sinaï), avec le tonnerre et le vacarme des trompettes, avec un coup de foudre pour brûler et écraser cette brute s'appelant la présomption de droiture... Car aussi longtemps que la présomption de droiture est préservée chez l'homme, il en reste une immense fierté, un espoir uniquement en *soi-même*, une *autosuffisance*, une haine de Dieu, un mépris de la grâce et de la miséricorde, l'ignorance des promesses énoncées aussi bien que l'ignorance du Christ lui-même". Quand "le cœur est brisé au point du désespoir serait-on préparé à entendre l'évangile de la grâce ; seulement *par la peur* viendrait la morale".[66]

Aussi impressionnants que soient les témoignages de Dostoïevski et Luther, une certaine inclination à s'exempter d'une association quelconque d'avec des sujets qu'ils décrivent est plutôt probable. En fait, bien que leurs constatations des occurrences puissent paraitre parfaitement plausibles et convaincantes, ils semblent moins susceptibles à énoncer les *causes* de ces évènements. Et ainsi, malgré leur supposition d'avoir impliqué la nature ou la condition humaine, tout simplement, leur présentation laisse au moins une 'petite' ouverture pour 'voir' que l'implication n'est pas universelle, que ces 'gens vertueux' sont toujours et partout exceptés.

Qu'il y ait une manière hautement subtile, finement discrète, mais davantage efficiente dont l'homunculus tire les ficelles, sait l'un des maîtres des mouvements cachés, et il laisse entendre comment s'énonce cette *voix si secrète*. Dans la deuxième partie de son FAUST,[67] Goethe laisse savoir que le seul qui semblait pouvoir parer aux manœuvres habiles de *Méphistophélès* (M) était justement *Homunculus* (H) :

M – Was du nicht alles zu erzählen hast!
So *klein* du bist, so gross bist du *Phantast*,
Ich sehe nichts...
H – Das glaub' ich. Du aus Norden,
Im Nebelalter jung geworden,
Im Wust von Rittertum und Pfäfferei,
Wo wäre da dein Auge frei!
Im *Düstern* bist du nur zu Hause...
Verbräunt Gestein, bemodert, widrig,
Spitzbögig, schnörkelhafteste, niedrig!

Face à cette petitesse (*so klein bist du*) invisible qui pourtant sait si formidablement fabuler (*gross bist du Phantast*), même le lucide Méphistophélès se sent perplexe. Bien entendu, l'*homunculus* sait si bien comment chuchoter à l'oreille de Méphistophélès le secret sur son incapacité à accéder au discours subtil d'un esprit raffiné : un certain environnement (*spitzbögig... niedrig... aus Norden...im Düstern*…), qui lui a entravé le regard, cache la clé de l'explication.

---

[66] Chez J. Pelikan, *From Luther to Kierkegaard: A study of the history of theology* – Saint Louis: Concordia, 1963, pp. 308-310.
[67] Goethe, J.W. *Werke in zwei Bänden* – München: Hanser, 1981, vol. *II*, pp. 737-739.

Un béhavioriste ne pourrait qu'être envieux de cette réponse efficace. Car quoi d'autre aurait pu être Méphistophélès, puisqu'il vient d'un environnement qui ne permettait pas à son œil le regard *libre*. Comment pouvait-il – lui, le Nordiste, dont l'histoire personnelle n'était nullement façonnée par les sources de la forêt, par le chant du cygne, par la simple beauté – se sentir chez lui dans ce nouveau milieu !
Mais alors, d'où vient-il, ce *Homunculus* :

M – Woher des Wegs, du Kleingeselle?
H – *Ich sehwebe so von Stell'zu Stelle*
Und möchte gern im besten Sinn entstehen
...
Nun, um dir's im Vertrauen zu sagen:
Zwei Philosophen bin ich auf der Spur
...
Und ich erfahre wohl am Ende
Wohin ich mich am allerklügsten wende.
…
Am Ende *hängen wir doch ab*
Von Kreaturen die wir machten.

Il peut, *Homunculus*, ce qu'il veut, bien sûr. Mais quand le veut-il ? *Où* le trouve-t-on, quand on en a besoin ? Ne veut-il pas, juste par caprice, jouer l'autre philosophe quand c'est le premier qui est en question ? En quoi l'*homunculus*, est-il différent de ce « *soi nouménal* » kantien, de ce « *module langagier* » chomskyen, de ce « *es* » freudien [chacun revendiquant cette – *am allerklügsten* – revendication (« la plus intelligente qui soit ») d'offrir l'accès à la vraie nature humaine] ?

Il serait difficile de trouver quelqu'un qui a su aussi prestement habiller ce *Homunculus* avec un savoir pluri-disciplinaire, multi-culturel, uni-structurel que l'a fait l'anthropologue Claude Lévi-Strauss[68], en vue de le dévoiler comme l'esprit humain *universellement libre*. Pour accéder à ce qui est authentiquement « *nouménal* », il fallait se rendre chez les vrais indigènes dans les jungles amazoniennes. Il y a un accord 'universel' sur le fait que la deuxième moitié intellectuelle du XX^{e} siècle en France appartient à Claude Lévi-Strauss.

C'est un fait que même un regard extérieur ne pourrait pas facilement l'infirmer. Pourtant, malgré le prestige académique enviable dont l'anthropologie culturelle jouissait dans les années 70 du siècle dernier, certains observateurs commençaient à sentir que les rapports sur le terrain de la 'nouveauté' étaient largement d'une construction artificielle.

Reconnu pour ses longues recherches sur le terrain, Clifford Geertz[69] de Princeton University était également l'un des observateurs dont le diagnostic sur les perspectives de sa discipline était attentivement reçu. Justement, dans le temps où Lévi-Strauss était encore en pleine ascension, au début des années 70, Geertz a inclus un chapitre entier dans son livre *The interpretation of cultures* sur l'œuvre de Lévi-Strauss. La manière dont il raconte *Les tristes tropiques* laisse l'auteur Lévi-Strauss paraître véritablement extraordinaire. « Certes », écrit Geertz, « ce livre n'est pas un grand livre d'anthropologie,

[68] Parmi les livres moins techniques qui offrent un regard sur la manière dont s'exprimait Claude Lévi-Strauss, ces trois ouvrages seraient les plus proches : *Tristes tropiques* – Paris : Plon, 1955 ; *Le regard éloigné* – Paris : Plon, 1983 ; *La pensée sauvage* – Paris : Plon, 1962.
[69] Pour un aperçu sur l'état de la recherche en anthropologie culturelle vers la fin du XX^{e} siècle, ces deux livres de Geertz apparaissent irremplaçables: *After the fact: Two countries, four decades, one anthropolgist* – Harvard University Press, 1995; *Available light : Anthropological reflections on philosophical topics* – Princeton University Press, 2000. Cependant, le livre de référence incontournable pour la recherche d'anthropologie culturelle tout simplement est son livre *The interpretation of cultures* – New York : Basic Books, 1973.

même pas un bon livre, mais il est le plus beau jamais écrit par un anthropologue ».[70] Et ce n'est pas la seule instance où Lévi-Strauss brille. Il y a, et c'est le point ici, un paragraphe dont le contenu relate une description, avec laquelle il est difficile, voire impossible, d'être en désaccord :

> Ce que Lévi-Strauss a fait pour lui-même est une machine infernale de la culture. Elle annule l'histoire, elle réduit le sentiment à une ombre de l'intellect, et elle remplace les esprits particuliers de sauvages particuliers dans des jungles particulières par l'Esprit Sauvage qui est immanent en nous tous. [71]

À la fin, sous forme de questions qui intéressaient l'anthropologie du jour, la critique de Geertz se ressent, et elle est effectivement 'mordante' :

> Que Lévi-Strauss ait été capable de transmuer la passion romantique de *Tristes tropique* dans l'intellectualisme 'hypermoderne' de la *Pensée sauvage*, c'est certainement un accomplissement saisissant. Mais il en reste un nombre de questions qu'on ne peut pas circonvenir. Cette transmutation, est-elle une science ou l'alchimie ? Est-ce que la "très simple transformation", laquelle produit une théorie générale à partir d'une *déception personnelle*, est réelle ou est une dextérité manuelle ? Est-ce une démolition véritable des murs qui semblent séparer l'esprit de l'esprit en démontrant que les murs sont seulement des structures superficielles, ou est-ce une *évasion minutieusement déguisée*, due à l'échec pour briser ces murs lorsqu'ils sont directement rencontrés ? Est-ce que Lévi-Strauss écrit, comme il semble le suggérer dans les pages de confidences de la *Pensée sauvage*, une instruction normative pour toute future anthropologie ? Ou fait-il plutôt – à l'instar d'une intelligence néolithique déracinée, sinistrée dans une réserve – *un mélange des débris d'anciennes traditions, dans un vain effort de revivifier la foi primitive dont la beauté morale est encore apparente, mais de laquelle aussi bien la pertinence que la crédibilité ont depuis longtemps pris congé* ?[72]

Si l'on restait plus longtemps sur l'œuvre de Lévi-Strauss, on se rendrait compte que lui seul savait dire autant sur « l'esprit humain » qu'un bon nombre de ses compatriotes du temps des Lumières. Si ensuite on regardait de plus près comment il s'en sert dans ses explications sur ce qui différencie les indigènes de ses compatriotes européens, on peut 'voir' comment « l'esprit humain » trouve vite et facilement la demeure mystérieuse d'homunculus. Ceci disant, il n'en reste pas moins, tout comme le souligne Geertz, que Claude Lévi-Strauss était le fin créateur d'une prose littéraire, et qu'à cette fin l'aide d'*homunculus* était opportune. Gustafson savait bien qu'un texte théologique, habillé dans une élégante prose, peut réduire sa longueur de moitié et en même temps redoubler d'efficacité. Ce que pourtant un texte ne peut pas faire, c'est prétendre que son *verbiage* 'littéraire' affermit son argument nuageux. Le fait que certains concepts ne se laissent pas préciser dans une seule phrase déclarative fait une part confirmée d'expérience ; la même expérience laisse comprendre qu'une profuse loquacité n'est pas synonyme d'une amélioration. La tentation de construire un nombre de formulations, habillées avec l'art phraséologique, peut n'être qu'une excuse facile pour circonvenir le problème en question. Lorsque, par exemple, on regarde le texte de Søren Kierkegaard sur l'angoisse,[73] on peut y discerner des dizaines et dizaines de 'définitions' de ce terme. L'ajout de chaque 'définition' subséquente n'implique pas la correction de la

---

[70] „ …it is very far from being a great anthropology book, or even an especially good one, is surely one of the finest books ever written by an anthropologist" (Geertz, 1973, p. 347).

[71] "For what Lévi-Strauss has made for himself is an infernal culture machine. It annuls history, reduces sentiment to a shadow of the intellect, and replaces the particular minds of particular savages in particular jungles with the Savage Mind immanent in us all " (Geertz, 1973, p. 355)

[72] That Lévi-Strauss should have been able to transmute the romantic passion of *Tristes Tropiques* into the hypermodern intellectualism of *La Pensée Sauvage* is surely a startling achievement. But there remain the questions one cannot help but ask. Is this transmutation science or alchemy? Is the "very simple transmutation" which produced a general theory out of personal disappointment real or sleight of hand? Is it a genuine demolition of the walls which seem to separate mind from mind by showing that the walls are surface structures only, or is it an elaborately disguised evasion necessitated by failure to breach them when they were directly encountered? Is Lévi-Strauss writing, as he seems to be claiming in the confident pages of *La Pensée Sauvage*, a prolegomenon to all future anthropology? Or is he, like some uprooted neolithic intelligence cast away on a reservation, shuffling the debris of old traditions in a vain attempt to revivify a primitive faith whose moral beauty is still apparent but from which both relevance and credibility have long since departed? (Geertz, 1973, p. 359)

[73] Kierkegaard, S.: *Der Begriff Angst* (1844). Hamburg: Groenewold, 2002.

précédente. Leur suite est en fait une lutte avec la partialité de chacune, d'un côté, et de l'autre une indication que l'omission de ce qu'énonce chacune de ces formulations laisserait en suspense le noyau du concept en jeu. Le cheminement vers une définition 'accomplie' est d'occasionner une tension dans laquelle le lecteur se sent invité à ne pas rester un observateur neutre, mais à y entrer et à regarder comment s'y orienter. La tension force l'imagination à 'produire' des images et à ressortir l'ordre de ces images imaginées. Dans le contexte de sa référence, Kierkegaard, malgré l'apparence d'intensifier l'angoisse du lecteur, lui indique plutôt son empathie de devoir assumer la responsabilité sans aide aucune de la puissante direction de sa communauté – l'Église. Ce qui, en fin de compte, allait faire la différence n'était ni, alors en vogue, la 'philosophie d'esprit' ni les réitérations des certitudes abstraites en théologie. La différence repose sur la confiance envers Celui qui a vu, vécu et vaincu les obstacles angoissants sur son chemin vers la montagne où la mort se transformait en une vie qui ne s'éteint plus. C'est le 'saut' à l'invitation d'imiter son entendement du commandement, venant de Celui à qui appartient la demeure de sa *créature* et de sa *création* – de l'homme et des objets l'entourant. Gustafson se montre fort enclin à reconnaître que c'est l'une des manières facilitant le discernement de ce qu'est le projet de Dieu avec ce qu'il permet d'exister. Sa 'traduction' y verrait l'effet puissant d'un *vécu* en œuvre. Le fait donc que quelqu'un l'a essayé et ensuite transmis son expérience à l'héritage de sa communauté, devient une occurrence qui entre en jeu dans le façonnement mutuel des relations entre la personne individuelle et les personnes dont se composent cet ensemble, cette communauté.

Parce que la réflexion théologique de Gustafson tient compte d'un comportement concret, l'attribution des causes risque au lieu d'avancer plutôt de retarder, voire d'inhiber l'explication, si l'appel est fait à une implicite variété des *homunculus*.

Parce que le béhavioriste B.F. Skinner tient compte des façons dont les comportements deviennent façonnés, il essaie de montrer que son approche d'analyse est capable de 'traduire' le langage d'une autre méthode et d'indiquer ainsi la différence en *efficacité*. Comme Gustafson, Skinner voulait voir dans quelle mesure l'entrecroisement disciplinaire sur le même objet d'examen peut être fructueux, peut ne pas omettre ceux que la 'cure' héritée n'a su qu'éviter, et auxquels la nature montrait son désintérêt capricieux – les laissant naitre avec des déficiences lourdes à supporter.

TRADUCTION OPÉRATIONNELLE DU BÉHAVIORISTE SKINNER.

Tout comme Gustafson, donc assez tôt, Skinner a tenu à démontrer que sa discipline aussi est en mesure de se référer à une autre – d'en faire des comparaisons moyennant une 'traduction' des concepts en jeu. Le point de départ n'a pas dû être inventé – il est présent dans la vie ordinaire des gens et s'appelle la *santé*. La notion de santé implique un certain ordre. S'il s'y immisce une occurrence de déficience, il en résulte une souffrance. Quelquefois, lorsque la cause de cette 'immixtion' n'est pas 'objectivement' perceptible, une inclination est de postuler qu'il y a une certaine cause quelque part à l'intérieur qui est inaccessible. Et ainsi, un langage 'approprié' a été inventé pour décrire toute la 'machinerie intérieure'. Et même si ce langage semble expliquer *l'état* de la personne 'déficiente', il se heurte apparemment à un obstacle concret : il traduit mal le procédé du *changement*.

Le modèle *médical* de la santé persiste même lorsque le langage – afin de décrire des déficiences dont les causes échappent à l'observation – devient *mental*. Ce langage, comme le langage poétique d'ailleurs, peut être *inventif*. Pour cette raison, il est et reste attractif. Il est présumé pouvoir accéder aussi bien à des sphères intérieures de l'organisme qui pense et sent. Ce langage, au lieu de réduire et délimiter, saurait donc décrire, portraiturer et révéler l'homme dans sa *liberté et sa dignité*.

Or, la plus simple observation permet de constater que, par exemple, un adolescent *psychotique* est quelque part décidément limité. Sans doute, le langage mental peut se montrer inventif et proposer toute

une liste de 'choses' manquantes chez cet adolescent. Pour la psychiatrie, avec son modèle médical de la santé, il est malaisé de faire face à des troubles de ce genre. Adoptant un langage 'dynamique', elle semble pouvoir mieux décrire le statut d'une personne psychotique. Comment, pourtant, *intervenir* dans cet état afin que cette personne "aille mieux"? Le modèle médical de santé et le langage d' 'intériorité' créent des images et des 'personnalités' sans accéder efficacement à la personne patiente concrète.
Justement, par intérêt pour la personne concrète, par intérêt surtout pour ces personnes qui accèdent difficilement à une intervention efficace – les psychotiques -, Skinner a essayé de 'remédier' à des *déficiences du langage mental*.
Dans une étude sur le comportement psychotique,[74] Skinner procure un aperçu de ce qui caractérise les *deux* langages dans leurs approches d'une personne concrète, voire d'un psychotique. Le point de départ, pour Skinner, est que le comportement psychotique fait partie intégrante du comportement humain. Sous l'influence de certaines conditions, un organisme (un animal) *émet* un comportement. Cette émission de comportement se réfère à des changements qu'on observe dans l'activité du 'sujet' – lorsqu'il bouge ou reste immobile, lorsqu'il tire ou pousse des objets, lorsqu'il fait des bruits de voix ou certains gestes, etc. Cette activité, cette émission, s'appelle la variable *dépendante*. Puisqu'elle est fonction de quelque chose, la question se pose : *où* va-t-on regarder pour pouvoir établir ce lien fonctionnel ? Pour Skinner, on fait appel à des conditions *héréditaires* et *environnementales*, ce qu'on désigne comme les variables *indépendantes*.
À noter que l'appel à des conditions d'environnement ne remet pas en question le fait que, au moins chronologiquement, « les facteurs *d'hérédité* occupent la première position », comme il l'écrit. Cependant, l'introduction du concept d' « *organisme* » n'est pas passée sans difficulté. En fait, l'une des accusations fréquentes était que Skinner réduisait l'homme au niveau des bêtes. Et pourtant il écrit et souligne : "Les différences entre les membres de *différentes espèces* ne sont pratiquement jamais remises en question" (*Differences between members of the different species are seldom, if ever, disputed*). Par contre, cependant, "les différences entre les membres de la *même* espèce – dues peut-être aux facteurs héréditaires similaires – sont liées de si près aux problèmes sociaux et éthiques qu'elles furent l'objet d'un débat apparemment interminable".[75] Il n'était pas nécessaire de clarifier ce dernier point, car au temps où Skinner écrivit ce texte, ses compatriotes étaient bien conscients des tensions *raciales* et des préjugés ethniques. Skinner poursuit en disant que « le nouvel organisme, dès la sortie du ventre maternel, commence tout de suite à être influencé par son environnement ; et lorsqu'il entre entièrement en contact avec le monde extérieur, les forces de l'environnement jouent un rôle majeur. En ce qui concerne l'individu, seules ces conditions-là peuvent être changées. Parmi ces 'forces', il y a des événements ou des occurrences qu'on désigne comme des '*stimuli*'. On le sait, les divers échanges entre l'organisme et l'environnement ont lieu par exemple dans la respiration ou la digestion ; il y a des événements qui engendrent les changements dans le comportement qu'on dit *émotionnel* ; les coïncidences entre stimuli eux-mêmes ou entre stimuli et comportement responsable des changements s'appelle *l'apprentissage*, etc. Pour ce qui concerne les effets (de ces échanges et changements), ils sont ressentis soit *immédiatement* ou avec un *délai* dû au temps qui passe – et comme l'ajoute Skinner, « quelquefois seulement après plusieurs années ».
L'expérimentation vise à établir des relations entre les variables indépendantes (dotations biologiques et environnements – les "causes") et les changements dans la variable dépendante (les "effets" ou les conséquences ressenties) – et elle vise à une *prédiction* du comportement. Si l'ensemble de ces relations était complètement connu, la prédiction paraîtrait assurée. Or, les données sont *subtiles*, l'accès à des conditions pertinentes est *difficile*, et l'organisme lui-même est *complexe* : le compte rendu complet paraît tout simplement *inaccessible*.

---

[74] Cette étude - *What is psychotic behavior*? (Qu'est-ce que le comportement psychotique ?) - Skinner l'a d'abord présenté sous la forme d'une conférence devant un groupe de psychiatres. C'était une suite de recherches de laboratoire que Skinner, avec ses collaborateurs, conduites dans le Metropolitan State Hospital à Waltham au Massachusetts. Avec plusieurs d'autres articles, cette étude fait partie de la dernière (définitive) édition de *Cumulative Record* – Acton MA : Copley, 1999 (cet article en contient les pages 303 à 321).

[75] "differences between members of the same species, possibly due to similar hereditary factors, are so closely tied up with social and ethical problems that they have been the subject of seemingly endless debate" (Skinner, 1999, p.308).

Pourtant, cette approche, particulièrement attentive au *temps* et à *l'espace*, promet justement de formuler une explication pas à pas. Les conditions sont contrôlées dans un espace de laboratoire. Les observations sont assurées par des instruments améliorés dans des durées spécifiées. Avec les données cumulatives d'expériences, c'est *l'interprétation* qui devient plus plausible de ce qui autrement échappe inévitablement à l'observation directe. Bref, cette approche vise à un compte rendu du comportement des organismes avec l'aide des systèmes *dimensionnels*, comme c'est le cas dans les sciences solidement établies – la chimie, la physique et la biologie.

Mais qu'en est-il, dans ce cadre d'observation, avec l'organisme lui-même ? Sans doute, le comportement humain a-t-il été étudié longtemps avant Skinner. Dans des approches précédentes (en tout cas, différentes de ce que propose Skinner), les variables supposées être responsables du comportement sont identifiées avec les événements ou avec les conditions *dans* l'organisme lui-même. Ainsi, l'état de l'espèce est traité en termes d'un ensemble d'*instincts* dans l'individu – donc, non pas comme des types (*patterns*) de comportement caractéristiques d'une espèce, mais comme des *pulsions biologiques*. La dotation génétique est représentée sous forme de traits inhérents ou d'aptitudes – par exemple, le *tempérament* ou l'*intelligence*. En ce qui concerne les variables d'environnement, des épisodes dans l'histoire vécue de l'individu sont traités comme des *mémoires*, *souvenirs*, *habitudes* ; et certaines conditions d'échanges entre l'organisme et l'environnement sont représentées comme des *besoins* ou des *exigences* (needs or wants). Des épisodes d'incitations sont traités comme des *émotions*, donc non pas dans un sens de types de comportement, mais comme ses causes actives. Et même l'environnement actuel agissant sur l'organisme devient transmué dans l' "*expérience*", de sorte que ce qu'on observe être le cas chez l'individu devient désigné comme ce qui "semble être" le cas. Bref, pour ce qui concerne les variables *héréditaires*, le langage mental regarde l'espèce en termes d'instincts, et l'individu en termes de traits et aptitudes. Quant aux variables *environnementales*, l'histoire personnelle est regardée en termes de mémoire, besoins et émotions. Et les *circonstances actuelles* sont désignées comme des expériences perceptives.

Si l'on regarde du côté de l'émission du comportement, la différence entre les deux langages est davantage accentuée. C'est-à-dire, au lieu d'observer le comportement pour ses propres raisons – ce qui est l'approche béhavioriste – l'autre approche cherche l'évidence dans la vie *mentale* qui, alors, devient l'objet primaire de l'investigation. Ainsi, ce que l'individu fait – la *topographie* de son comportement, dans le langage béhavioriste – le langage mental le lit comme si c'était le fonctionnement d'une ou de plusieurs *'personnalités'* [homunculus] dans l'organisme. Or, lorsque les 'personnalités' sont multiples, il est difficile de les identifier avec l'organisme biologique ; elles sont alors connues comme des *'agents intérieurs'* et, évidemment, *leurs états et dimensions restent incertains*.[76] Pareillement, *l'acte* de comportement dans une instance donnée devient négligé en faveur d'une 'impulsion' ou d'un 'désir'; la *probabilité* d'un tel acte est représentée comme une '*tendance excitatrice'* ou comme une '*énergie psychique*'. Et, ce qui est le plus important, les *changements* dans le comportement qui manifestent les processus fondamentaux du comportement sont caractérisés comme des activités mentales : pensée, apprentissage, discrimination, raisonnement, *symbolisation*, *projection*, *identification*, *refoulement*, etc.

Au fond, souligne Skinner, la question de départ est donc de décider si l'étude *scientifique* du comportement – que ce soit normal ou psychotique – comprend le comportement observable d'un

[76] Le psychologue cognitif Bruce Hood de l'University of Bristol n'a aucune sympathie pour le béhaviorisme de Skinner (en fait, il le méconnaît), et pourtant il parvenait de dire ce que Skinner réitère à travers ses écrits : "There is no King Solomon in our head weighing up the evidence. We alreaady discussed why the little person inside our head making decisions, the *homunculus*, can't exist beacause that solution simply creates the problem of an infinite regress…Nor are we going to allow for a 'ghost in the machine' – which introduces spiritual influences - that scientists have been unable to find – into our explanation". (Hood, B.: *The self illusion* London: Constable, 2012, p.89) Le livre de Hood est une de meilleures illustrations du fait de *conditionnement*. Dans un mot de conclusion, il laisse comprendre la force implicite de 'facteur en jeu' : « Le plus difficile aspect dans l'écriture de ce livre était qu'il m'a forcé de confronter ma propre illusion personnelle et la manière dont j'ai conduit ma propre vie. Il m'a rendu désagréablement conscient de mes propres faiblesses, vanité, insécurité, manque d'intégrité…, manque de cohérence et toutes autres choses négatives… que l'auto-illusion cherche à cacher. *C'est une thèse qui ne convient ni ne peut convenir à ceux qui considèrent que leur 'soi' soit réel* » (p.247).

organisme sous le contrôle de facteurs d'hérédité et d'environnement, ce qui est l'approche béhavioriste. Ou est-ce plutôt, comme le veut le langage mental, une quête sur le fonctionnement d'une ou de plusieurs 'personnalités' *dans* l'organisme s'engageant dans une variété de processus mentaux, selon que les suscitent ou provoquent des instincts, besoins, émotions, mémoires, habitudes, etc.?...Ce n'est pas la question de la *nature* de ces entités intérieures qui est ici soulevée, mais plutôt leur *utilité* et leur *opportunité* dans une description *scientifique*.[77]

Skinner note que c'est ce qui est *dans* l'organisme nommé comme "*l'appareil mental*" qui, à son tour, devient le sujet principal d'intérêt pour de nombreux psychiatres et psychologues. Quelle que soit la nature de ces événements *dans* l'organisme, les mêmes psychiatres et psychologues n'ont certes pas insisté sur le fait qu'elle est ou qu'elle pourrait être *dualiste*. Et pourtant leur approche, avec une telle extension des variables, risque de perdre de vue l'héritage naturel d'accomplissement dans d'autres sciences. De nouveau, c'est un fait, et Skinner tient à le souligner, que les mêmes penseurs qui avancent l'existence des instincts, besoins, mémoires – ou tout simplement des processus mentaux – expriment à la fois *la profonde conviction que, en fin de compte, tout est uniquement physique-matériel.* Mais quel est alors l'avantage de cette division en 'extérieur-intérieur', si l'on abandonne la possibilité même d'observer les événements intérieurs dans leur qualité dimensionnelle ?

Apparemment, la raison de regarder à l'intérieur est d'aboutir à un système *plus simple*. Les causes de comportement y seraient moins complexes que ces deux sortes principales d'événements – héréditaires et environnementaux. Le comportement d'une 'personnalité' y paraîtrait plus attrayant que l'activité quotidienne d'un 'organisme'. Mais est-ce vraiment ainsi ?

Si le comportement que nous observons exprime le fonctionnement d'une personnalité, la personnalité ne peut pas être plus simple que le comportement. Si un certain processus commun d'apprentissage est responsable pour des changements qu'on observe dans nombre de situations différentes, alors il ne peut pas être plus simple que ces mêmes changements. La simplicité apparente du système intérieur explique l'enthousiasme avec lequel nous nous tournons vers lui, mais du point de vue de la méthode scientifique il doit être regardé comme une simplicité fallacieuse, ce qui en fait annonce l'échec ultime d'un tel schème d'explication.[78]

Pour éviter la simplification et l'interprétation incongrue des données à disposition, les critères pratiques de *contrôle* et de *prédiction* obligent l'investigation à prendre en compte la chaîne causale complète dans chaque instance. Il ne s'agit donc pas, Skinner le souligne, de négliger les événements 'intérieurs' comme si l'organisme était *vide*. Le développement génétique de l'organisme et les échanges complexes entre l'organisme et l'environnement sont l'objet de disciplines appropriées. Et elles sont libres de le faire à leur façon. Ce qu'une discipline cherche exactement à connaître, c'est bien entendu une question décisive.

La connaissance, écrit Skinner, ne doit pas être identifiée avec la manière dont les choses *nous paraissent*, mais plutôt de la manière dont nous abordons ce que s'y passe. Il importe de tenir compte du fait que *la connaissance est un pouvoir parce qu'elle est une action*. Connaître comment le monde qui nous entoure s'infiltre dans la surface de notre corps n'est que le premier chapitre de la question. Et cette connaissance

---

[77] Is the scientific study of behavior – whether normal or psychotic – concerned with the behavior of the observable organism under the control of hereditary and environmental factors, or with the functioning of one or more personalities engaged in a variety of mental processes under the promptings of instincts, needs, emotions, memories and habits?…I do not want to raise the question of the supposed nature of these inner entities…the issue is not one of the nature of these events, but of their usefulness and expedience in a scientific description (Skinner, 1999, pp. 310-311).

[78] If the behavior we observe simply expresses the functioning of a personality, the personality cannot be any simpler than the behavior. If some common learning process is responsible for the changes observed in a number of different situations, then it cannot be simpler than these changes. The apparent simplicity of the inner system explains the eagerness with which we turn to it, but from the point of view of scientific method it must be regarded as a spurious simplicity, which foreshadows ultimate failure of such an explanatory scheme (Skinner, 1999, p. 314).

serait sans importance si l'on ne poursuivait l'opération de ce qui s'en suivait. La suite, justement, a affaire avec le comportement. Le point est vite compris, si l'on se rappelle que par exemple l'astronomie n'est pas une connaissance qui dit comment le ciel apparaît à l'astronome, ni la physique atomique ne s'identifie avec la perception du physicien des événements dans l'atome et en fait ensuite l'inférence sur le monde atomique. « Le savoir scientifique, c'est ce que les gens font dans leur *prédiction* et *contrôle* de la nature ».[79]

L'autre point de considération, qu'introduit Skinner, est que la connaissance dépend de *l'histoire personnelle*. Les philosophes, dit-il, ont insisté sur le fait que nous ne nous rendons pas compte d'une différence jusqu'à ce que cela fasse une différence. L'évidence expérimentale est en train, poursuit-il, d'apporter son soutien à l'idée que nous ne saurions probablement rien si nous n'étions pas 'forcés' de le savoir. Autrement dit, une différence "qui fait la différence" indique un comportement *discriminatif*. Ce comportement discriminatif qu'on nomme connaissance a lieu seulement en la présence de certaines contingences de renforcement parmi les choses connues. Si, par exemple, les stimuli visuels ne nous étaient jamais d'aucune importance, nous resterions probablement aveugles. C'est un fait que nous n'entendons pas chaque instrument séparément dans une symphonie ni ne voyons toutes les couleurs dans une peinture jusqu'à ce qu'il devienne intéressant pour nous d'y faire cette discrimination.

Ensuite, Skinner fait une remarque qui facilite l'entendement. Les deux considérations qu'il vient d'énoncer sont que les *conséquences* sont particulièrement intéressantes pour la connaissance des événements en eux-mêmes. Car, sans doute, une petite partie de l'univers est enclose dans la peau de chacun de nous et cela constitue un monde *privé* auquel chacun d'entre nous a un accès spécifique.[80] Tout comme nous apprenons à observer ou à 'connaître' les événements extérieurs, il semble nécessaire que nous apprenions à observer ou à 'connaître' les événements dans le monde qui nous est propre, dans ce monde privé. Notre connaissance de ces événements serait définie en vue de ce que nous allons faire avec eux. À noter cependant que la société, de laquelle nous acquérons ce comportement, se trouve dans une situation défavorable. On sait qu'il est plutôt facile d'apprendre aux enfants à distinguer les couleurs, en leur présentant différentes couleurs et en renforçant leurs réponses comme vraies ou fausses respectivement. Or, il est plus difficile de leur apprendre comment distinguer entre *peines* ou *douleurs*. La raison en est que cette information-là, selon laquelle leurs réponses seraient vraies ou fausses, est tout simplement *moins fiable*. D'où l'affirmation : « C'est cette accessibilité limitée au monde en nous, plutôt que la nature de ce monde-là, qui a été responsable de tant de spéculations métaphysiques ».[81]
Il y a donc une tendance à utiliser des termes qui se réfèrent à des événements privés d'une manière *inexacte*. La plupart de ces termes sont de toute façon empruntés à des descriptions pour des événements extérieurs. En fait, le vocabulaire des émotions est en grande partie d'origine *métaphorique*. Et les psychiatres surtout ont insisté sur le fait que le témoignage individuel n'est pas particulièrement fiable lorsqu'une personne essaie de rendre compte de son processus mental ou de ses sentiments, besoins, désirs, etc. Même dans les systèmes techniques, les termes qui se réfèrent à des événements privés ressemblent rarement les uns aux autres.

S'adressant aux psychiatres, Skinner rappelle que justement la psychiatrie avance la notion qu'on n'est pas nécessairement *conscient* des sentiments, besoins, désirs, etc., qui sont supposés affecter le comportement. Autrement dit, si l'individu se comportait souvent *comme s'il pensait ou sentait* d'une certaine manière, il ne pouvait pas lui-même dire qu'il le faisait ainsi. Qu'en est-il alors avec les processus mentaux, s'ils n'ont pas le soutien du témoignage d'*introspection* ? Pour Skinner, ils sont nécessairement définis en termes de faits comportementaux dont ils sont *inférés*. Le fait est aussi que la notion de l'activité mentale est bien liée avec la notion de l'esprit inconscient. Ces approches pour faire des inférences sur

[79] "Scientific knowledge is what people do in predicting and controlling nature" (Skinner, 1999, p.271)
[80] "That a small part of the universe is enclosed within the skin of each of us, and that this constitutes a private world to which each of us has a special kind of access can scarcely be denied". (Skinner 1999, p. 317)
[81] "It is this limited accessibility of the world within the skin, rather than its nature, which has been responsible for so much metaphysical speculation". (Skinner, 1999, p. 317)

les liens causaux dans l'activité mentale – qu'on la nomme consciente ou inconsciente – ne sont pas sans difficulté. Parce que c'est une question qu'on ne peut ni ne doit négliger, Skinner en fait ainsi le point :

Les modes d'inférence avec lesquels nous arrivons à l'inconscient doivent être examinés aussi bien par rapport à l'esprit conscient. Tous les deux sont des entités conceptuelles et leurs relations à des données observées doivent être examinées de nouveau avec le plus grand soin. C'est un problème qui, à la longue, ne serait pas résolu avec des arguments théoriques, mais avec l'efficacité de formulation dans les desseins caractéristiques d'une recherche expérimentale productive.[82]

Traduction béhavioriste du langage psychanalytique

Avant de poursuivre les développements *pratiques* en suite de cette présentation sur « *deux langages* » devant le corps psychiatrique, il convient de voir comment dans une étude précédente sur cet aspect langagier Skinner cherche à clarifier sa position.
Il s'agit de l'étude *A critique of psychoanalytic concepts and theories.*[83] Il y a une raison presque urgente d'arrêter l'attention sur ce texte. Car, contrairement à ce qui devient un truisme, à savoir que la *coupure* entre psychanalyse et behaviorisme est complète, le fait est que Skinner a lu, compris et largement apprécié plusieurs intuitions de Freud. Ainsi, il n'hésite guère à le reconnaître dès le début de son article, où il écrit :

> d'autres sciences. Et Freud a réussi par la pure conviction – en rassemblant des La grande contribution de Freud à la pensée occidentale a été décrite comme l'application du principe cause-effet au comportement humain. Freud a démontré que plusieurs traits du comportement inexpliqués auparavant – et souvent mis de côté comme quelque chose d'obscur et désespérément complexe – peuvent être portés à la lumière : ils sont le produit des circonstances dans l'histoire de l'individu. Parmi les relations causales démontrées par Freud d'une manière décisive, plusieurs étaient insoupçonnées – insoupçonnées en particulier par les individus mêmes dont elles contrôlaient le comportement. Freud a énormément réduit la sphère de hasard et de caprice dans nos considérations de la conduite humaine. L'accomplissement de Freud apparaît à cet égard d'autant plus impressionnant lorsque nous nous rappelons qu'il n'était jamais en position de s'appuyer sur les preuves quantitatives, caractéristiques exemples et des esquisses dans une unité cohérente dont les parallèles et les analogies entre les matériaux apparemment différents étaient tout à fait surprenantes.[84]

Si Skinner n'avait pas été capable de lire, de discerner et d'exprimer de la reconnaissance à Freud pour une telle contribution, alors toute critique qu'il aurait pu apporter aux travaux de Freud aurait eu d'autant moins de poids. Le théologien Paul Tillich disait que "l'esprit d'un scientifique" est porté par le "courage", mais Skinner ne tarderait pas à ajouter que "l'esprit d'un scientifique" est porté avant tout par les *faits*. Et la reconnaissance de Skinner à la contribution de Freud est comparable à celle qu'avait su, à son tour, exprimer à ses prédécesseurs Albert Einstein :

> ont élaboré les fondements des lois précédentes – la relativité aurait été impossible à concevoir ; il leur aurait manqué la base même. Il est impossible, psychologiquement, de parvenir à une telle théorie d'un seul coup... Les hommes qui ont élaboré le fondement de la physique, sur lequel j'ai été capable de construire ma théorie, sont Galilée, Newton,

---

[82] "The modes of inference with which we arrive at knowledge of the unconscious need to be examined with respect to the conscious mind as well. Both are conceptual entities, the relations of which to observed data need to be carefully reexamined. In the long run the point will not be established by argument, but by the effectiveness of a gin formulation in the design of productive research" - Skinner, 1999, p. 318.
[83] Skinner a présenté ce texte devant American Association for the Advancement of Science en 1953, et le magazine *The Scientific Monthly* l'a publié en 1954. L'article est reproduit dans *Cumulative Record* – Acton MA : Copley, 1999, pp. 285-295.
[84] Skinner, 1999, p. 285.

> Maxwell et Lorentz Il y a une fausse opinion selon laquelle... la théorie de la relativité doit être comprise comme étant radicalement différente des développements antécédents dans la physique du temps de Galilée et de Newton, ou qu'elle s'oppose violemment à leurs déductions. C'est le contraire qui est vrai. Sans les découvertes de chacun parmi les grands hommes de la physique – ceux qui.[85]

Dans la suite, on s'en aperçoit, la critique de Skinner ne commence pas par un rejet tout simplement. Elle ne commence pas, non plus, par une déformation 'ajustée' qui alors 'favoriserait' le rejet. Pour commencer, Skinner avoue que ce que lui-même, Skinner, perçoit être l'œuvre de Freud ne coïncide pas avec la vue que Freud lui-même avait de son œuvre. Il cite Freud qui, à l'âge de 70 ans, résumait ainsi ses propres accomplissements : "Ma vie a été dirigée vers un seul but : inférer ou deviner comment l'*appareil mental* est construit et quelles sont les forces combinées qui y entrent en jeu et s'y contrebalancent".[86]

Cet appareil mental, qu'est-il exactement ? Est-il possible d'affirmer que Freud lui-même l'acceptait comme une réalité plutôt que comme une construction scientifique ou comme une théorie ? La réponse la plus simple serait de demander à Freud, de consulter ses textes. Mais, on le sait, Freud changeait de temps en temps ses formulations, il faisait des ajustements afin d'accommoder de nouvelles observations. Tout en admettant davantage des détails et des finesses dans la présentation de Freud, Skinner essaie de résumer ainsi les traits essentiels de cet 'appareil'. Un certain domaine de l'esprit, même sans dimensions physiques, permet une description topographique avec une sous-division dans des régions. Dans cet 'espace' se produisent de façon très complexe interaction et combinaison de différents événements mentaux – idées, désirs, mémoires, émotions, tendances instinctives. Les systèmes de ces événements mentaux sont conçus comme des 'personnalités' subsidiaires, avec leurs propres noms de « *ça* », « *moi* » et « *sur-moi* », et elles partagent entre elles l'énergie psychique limitée. Skinner considère que Freud a pris cet appareil pour une réalité et non pas pour une construction ou une théorie scientifique. Après tout, "on ne définit pas, à l'âge de 70 ans, le but de sa vie comme l'exploration d'une fiction", écrit Skinner. Pour Freud donc, cet 'appareil' n'était pas un système postulé pour en déduire des théorèmes qui, ensuite, seraient soumis à une vérification empirique. En fait, s'il y avait une interaction entre l'appareil mental et les observations empiriques, ce serait l'appareil qui devait être modifié afin d'offrir un compte rendu sur des faits découverts. Comme le voyait Skinner, de nombreux Freudiens considéraient que cet appareil était effectivement réel et que le but de son exploration était similaire à ce que faisaient des béhavioristes. Pour d'autres, Freud n'a pas découvert, mais inventé l'appareil mental, avec des parts de structure qu'il a empruntée à la vue de la conduite humaine dans la philosophie traditionnelle et à laquelle il a ajouté certains traits nouveaux de sa propre inspiration. D'autres encore considéraient que l'appareil mental de Freud était une construction scientifique plutôt qu'un système empirique observable, ce qui pouvait être justifié à la lumière de l'état de la méthode scientifique en ce temps-là. Ce qui reviendrait à dire qu'au processus de son début toute science devait se servir des dispositifs métaphoriques. S'il est difficile de démontrer si Freud pouvait éviter des constructions similaires, écrit Skinner, la question pertinente est de savoir si la poursuite d'une science du comportement a besoin de telles constructions.

La difficulté ne provient pas du fait que des métaphores et des constructions sont quelquefois utilisées, sont quelquefois utiles, sont quelquefois tout simplement convenables. La difficulté repose dans le choix des métaphores. Certaines métaphores (notamment "appareil mental") avaient causé, peuvent causer,

---

[85] Dans Holton, G. *Thematische Analyse der Wissenschaft*. Berlin, 1986, p. 15. Il n'était pas difficile pour Einstein de rendre justice à ses prédécesseurs; il le faisait avec une élégance inimitable. La biographie scientifique d'Einstein par A. Pais *(« Raffiniert ist der Herrgott… »,* Albert *Einstein: Eine wissenschaftliche Biographie*. Braunschweig : Vieweg, 1986) abonde en exemples comme celui-ci :
"Pardonne-moi, Newton ; tu as trouvé ton propre chemin qui, en ton temps, était possible justement pour un homme doué de la plus grande force intellectuelle et personnelle. Les conceptions que tu as élaborées guident encore notre pensée dans la physique ; mais nous savons maintenant que tes concepts, restant éloignés de la sphère de l'expérience immédiate, doivent être remplacés, si nous voulons parvenir à une compréhension profonde de l'ensemble". (p. 12).

[86] Dans E. Jones, *Life and work of Sigmund Freud*, New York: Basic Books, 1982, vol. 1.

continuent à causer des troubles. Pourtant, comme le dit Skinner, bien que Freud reconnaisse le dommage possible à se servir d'une réflexion métaphorique, il a essayé de se convaincre que c'était inévitable et qu'il fallait vivre avec.

Une tradition dont Freud héritait cherchait les causes du comportement humain à l'*intérieur* de l'organisme. Par son expérience médicale, Freud avait à sa disposition une abondance d'analogies puissantes. Par exemple, le parallèle entre l'excision d'une tumeur et le relâchement d'un désir refoulé dans l'inconscient semble irrésistible. Vu que l'organisme vivant est un système extrêmement compliqué et se comporte de façon fort complexe, rappelle Skinner, il semble plausible de supposer qu'une large part de son comportement est tout simplement imprévisible. Ainsi donc la tradition est encline à postuler des déterminants à l'intérieur – de 'démons' et 'esprits' à 'personnalités' et '*homunculus'* – capables d'un changement spontané de direction ou de l'initiation d'une action. Une telle explication, en apparence satisfaisante, mène en fait à l'arrêt de la quête.
Or, Skinner tient à le souligner, Freud n'a pas fait appel à l'appareil mental pour expliquer la spontanéité ou les caprices de comportement – tout simplement parce qu'il était un profond *déterministe*. À la différence de ses prédécesseurs, cependant, Freud a réussi à détecter ce qui semblait échapper à l'attention : *la relation entre certaines causes extérieures dans l'environnement et l'histoire génétique de l'individu*. Dans une large mesure, c'est plutôt dans le jeune âge de l'individu qu'une certaine condition environnementale laisse des effets sur l'appareil mental intérieur, ce qui, à son tour, produit la manifestation comportementale ou le symptôme. Chaque relation causale ainsi est représentée comme une chaîne tripartite : a) un événement dans l'environnement, b) un état ou un processus mental et c) un symptôme dans le comportement. Or, puisque Freud, le *déterministe convaincu*, ne postule pas un lien intermédiaire ('esprits', '*homunculus*') dans l'explication causale des caprices ou de la spontanéité, à quoi bon l'appareil mental ? Selon Skinner, *Freud a utilisé l'appareil mental pour établir un contact spatio-temporel (*to bridge the gap in space and time*) entre les événements dont il croyait pouvoir démontrer les relations causales*.

Bien sûr, le temps et l'espace posent problème. Freud n'a certainement pas pu trouver une solution heureuse à cette question chez ses prédécesseurs. Skinner suggère que Freud aurait pu proposer que certaines variables dans l'environnement laissent des effets physiologiques. Ces effets peuvent être décelés par l'observation du comportement de l'individu, même si ce n'est qu'avec un délai temporel plutôt long. Mais la difficulté associée avec un appel à la physiologie était plutôt évidente. D'une part, les processus physiologiques n'étaient pas suffisamment connus à cette époque pour y fonder une explication. D'autre part, ce qu'on savait de la physiologie ne semblait pas favoriser l'explication recherchée. En d'autres termes, la connaissance du système nerveux, par cet exemple, semblait plutôt limiter certaines dimensions de la spéculation. Alors, pour éviter un *dualisme*, Freud, le déterministe, a choisi d'accepter l'explication à l'aide de l'appareil mental, tout en arguant qu'à la longue les contreparties physiologiques de celui-ci seraient découvertes.
C'est sur ce point que Skinner se heurte à deux problèmes classiques. Le premier concerne l'*explication* et le deuxième la *manipulation* de la vie mentale. Donc, postuler des événements mentaux est une chose ; leur observation en est une autre. Expliquer comment une vie mentale est observée pose un problème réel. Même Freud fait une objection à l'argument des psychologues introspectifs. Il reconnaît que la vie mentale n'est pas entièrement accessible à l'observation directe. En fait, il maintient que beaucoup d'événements dans l'appareil mental sont nécessairement inférés. Skinner tient à souligner ce point :

> Aussi grande que fût cette découverte, elle aurait pu être encore plus grande si Freud avait pris le pas suivant – recommandé un peu plus tard par le mouvement américain, le béhaviorisme – et insisté sur le fait que les événements conscients tout autant qu'inconscients étaient des inférences à partir des faits. Avec l'argument que l'organisme individuel réagit simplement à son environnement, plutôt qu'à une expérience intérieure de cet environnement, la bifurcation de la nature en physique et psychique peut être évitée.[87]

[87] « Great as this discovery was, it would have been still greater if Freud had taken the next step. Advocated a little later by the American movement called Behaviorism, and insisted that conscious, as well as unconscious, events were inferences

Le deuxième problème classique est de savoir comment la vie mentale peut être *maniée*. Il est d'abord évident que dans le processus de la thérapie, l'analyste agit sur le patient uniquement par des moyens physiques. C'est-à-dire, il manipule les variables qui prennent la position du premier lien dans la chaine tripartite de Freud. Et pourtant, note Skinner, il y a une supposition générale selon laquelle c'est l'appareil mental qui est manipulé directement. Et quelquefois, il est affirmé que les processus sont initiés dans l'individu lui-même – tels que la libre association ou le transfert – et que ceux-ci agissent à leur tour directement sur l'appareil mental. Dans ce cas, le dualiste a une lourde tâche pour expliquer comment les moyens physiques initient des processus mentaux.

Skinner essaie ensuite de préciser les désavantages de la conception de la vie mentale chez Freud d'une manière simple. Bien que Freud ait lui-même indiqué, et de manière convaincante, qu'à l'origine de ce qui deviendra l'histoire personnelle de l'individu il y avait, tout simplement, les variables de l'environnement ; ces variables étaient transformées et obscurcies au cours de leur représentation dans une vie mentale. Ensuite, le monde physique de l'organisme était converti dans l'expérience consciente et inconsciente, et ces expériences étaient encore plus transmuées avec leurs combinaisons et changements dans le processus mental. Comme exemple, Skinner mentionne une punition de comportement sexuel à un jeune âge ; c'est un fait observé ; il a, sans doute, laissé un organisme changé. Or, lorsque ce changement est représenté comme un état d'angoisse consciente ou inconsciente ou d'une culpabilité, les détails spécifiques de la punition sont perdus. Lorsque, à son tour, une caractéristique inhabituelle de comportement sexuel d'un individu adulte est renvoyée à la culpabilité supposée, plusieurs traits spécifiques de cette relation peuvent être manqués, tandis qu'ils seraient évidents si les mêmes traits de comportement étaient *mis en relation avec l'épisode de la punition*.

Même cet aperçu abrégé laisse discerner une reconnaissance manifeste de la part de Skinner. Il avoue à la fois que Freud a fait de "grandes découvertes" et qu'il était à même de poursuivre une analyse franchement fructueuse dans la compréhension du comportement. La difficulté, cependant, est dans ce que Freud n'a pas 'osé' faire un pas de plus dans sa découverte du rôle décisif des variables de l'environnement. Car, en 'plaçant' le jeu dans l'appareil mental, le comportement lui-même a été « relégué purement et simplement à la position d'un mode d'expression des activités de l'appareil mental ou des symptômes d'un dérangement sous-jacent ».[88] Il y a, pour Skinner, particulièrement cinq aspects du comportement qui auraient dû, mais qui n'ont pas été étudiés d'une manière adéquate dans cette construction de la vie mentale.

1) L'acte

La nature de l'acte, en tant qu'unité du comportement, n'est jamais clarifiée. Plus précisément, le simple fait que le comportement ait lieu, que le comportement apparaisse (*the simple occurrence of behavior*), ce fait-là n'est pas représenté d'une manière adéquate. Selon le modèle traditionnel, les pensées peuvent naître (*occur*). Un individu *a* des pensées ; des idées lui viennent à l'esprit (*occur to him*). Mais selon ce modèle, un individu "*a*" un comportement seulement dans le sens qu'il fait que des événements intérieurs soient manifestés. À observer par exemple comment il semble tout à fait naturel à dire : "l'idée m'est venue de lui demander son nom" (*the thought occured to me...*). Mais dire "il m'est arrivé l'acte de lui demander son nom", cela paraît maladroit, étrange, irréel. Donc ce serait de par leur nature même que les idées ou les pensées "arrivent" (*occur*) aux gens. Mais, souligne Skinner, nous ne sommes jamais à l'aise pour décrire, d'une manière comparable, ce qui se "passe" avec le comportement. Et, dit-il, c'est particulièrement le cas avec le comportement verbal. Pourtant, c'est justement Freud qui nous a fourni, par exemple, une analyse précieuse sur les « lapsus linguae » (*verbal slips*), souligne Skinner ; c'est Freud qui nous a familiarisés avec les techniques d'*astuce* et avec l'*art verbal*.

---

from the facts. By arguing that the individual organism simply reacts to its environment, rather than to some inner experience of that environment, the bifurcation of nature into physical and psychic can be avoided (Skinner, 1999, p. 288).

[88] "Behavior was relegated to the position of a mere mode of expression of the activities of the mental apparatus or the symptoms of an underlying disturbance". (Skinner, 1999, p. 289)

Malgré cela, Freud n'a pas accepté la possibilité d'une analyse du comportement verbal comme sujet à part entière. Pour lui, ce comportement était une expression des pensées, des idées, des sentiments, ou d'autres événements intérieurs. Pour cette raison, selon Skinner, quelque chose d'important était perdue dans ce domaine. À savoir, l'analyse des unités du comportement et des conditions dans lesquelles ces unités apparaissent (*occur*) est ainsi tout simplement négligée.

Pour la même raison, la nature comportementale de la perception est aussi ignorée. Voir un objet comme un objet – le percevoir – ce n'est pas tout simplement le phénomène d'une sensation passive (*passive sensing*). C'est un *acte*. C'est quelque chose de très proche de ce qui se passe lorsqu'on voit un objet, bien que celui-ci ne soit pas présent. C'est-à-dire, la fantaisie et les rêves n'étaient pas pour Freud le comportement perceptif de l'individu. Ils étaient plutôt quelque chose comme des images peintes par un artiste intérieur dans un atelier de l'esprit. C'est seulement *après* que l'individu contemplait ces images-là et peut-être les rapportait *ensuite*. C'était comme s'il y avait une division du travail dans le sujet lui-même. Mais c'est justement cette division du travail qui n'est pas essentielle. Pour Skinner, cette division de travail commence à apparaître inutile dès qu'on souligne les composantes comportementales en tant qu'acte de voir.

2) Propriétés dynamiques
Les dimensions du comportement, en particulier ses aspects ou ses propriétés dynamiques, ne sont jamais représentées d'une manière adéquate, écrit Skinner. Tout le monde est familier du fait qu'il est probable que, dans une situation donnée, certaines de nos actions aient lieu plutôt que d'autres. Mais cette probabilité (*likelihood*) est difficile à représenter ; elle est encore plus difficile à évaluer. Bien entendu, le psychanalyste est particulièrement attentif aux changements dynamiques dans le comportement. Ces changements, pour Skinner, sont avant tout des changements dans la *probabilité de l'action*. Évidemment, ce n'était pas le point de vue de Freud. Il avait choisi d'aborder cet aspect du comportement en d'autres termes que la probabilité d'action. Pour Freud, c'était une question de "libido", "d'investissement" de « cathexis » (l'investissement d'énergie libidinale), d'un "volume d'excitation", des "inclinations instinctives ou émotionnelles" et, en outre, des "quantités disponibles d'énergie psychique". Mais justement, souligne Skinner, une réponse n'était jamais formulée pour cette question délicate, qui était de savoir comment quantifier la probabilité d'une action. La raison en était, selon Skinner, que de tels termes (*constructs*) évoquaient des dimensions auxquelles les pratiques quantitatives de la science en général ne pouvaient pas être appliquées.

3) La genèse
Pour souligner l'importance de la genèse du comportement, Freud faisait fréquemment appel à des processus d'apprentissage. Mais ces processus n'étaient pas abordés d'une manière opérationnelle, c'est-à-dire en termes de *changements* dans le comportement. L'approche était plutôt de les présenter comme l'acquisition des idées ou des sentiments ou des émotions qui, plus tard, seraient exprimés par, ou manifestés dans le comportement. Skinner illustre ce point par l'exemple favori de Freud, où il suggère que la rivalité fraternelle (*sibling rivalry*) dans son enfance joue un rôle important autant dans des considérations théoriques que dans les relations personnelles de sa vie d'adulte. Ainsi, lorsque Freud n'était âgé que d'un an et demi, un plus jeune frère mourut. Comme jeune enfant, Freud jouait souvent avec un enfant plus âgé que lui et, à l'évidence, plus fort que lui. Or, et c'est un fait intéressant, cet autre enfant était nominalement dans une position "symboliquement" subordonnée parce qu'il était son neveu.

Classifier un tel ensemble de circonstances comme une "rivalité fraternelle", écrit Skinner, c'est obscurcir un nombre de propriétés spécifiques de ces mêmes circonstances. Ces propriétés, on les désigne dans une science du comportement comme étant des variables *indépendantes*. Considérer que ce qui a été appris (*what was learned*) est l'effet de ces mêmes circonstances sur le sentiment de culpabilité ou sur les inclinations agressives, inconscientes ou conscientes, c'est obscurcir la variable *dépendante*. Si,

par contre, l'accent avait été mis sur le comportement, on aurait été amené à une exploration des actes spécifiques, présumés être issus de ces épisodes de l'enfance. Pour Skinner, les questions intéressantes pouvaient alors être formulées de la manière suivante :

> Comment le comportement du jeune Freud a-t-il été façonné par le renforcement des conditions spéciales, issues d'une part de la présence d'un jeune enfant dans la famille, de la mort de cet enfant et, enfin, de l'association avec un camarade plus âgé qui, néanmoins, tenait une position subordonnée dans la famille ? Qu'avait appris à faire le jeune Freud afin de gagner l'attention parentale au milieu de ces circonstances difficiles ? De quelle manière a-t-il évité les conséquences répulsives ? A-t-il essayé d'exagérer des effets d'une certaine maladie ? Ou a-t-il simplement fait semblant d'être malade ? A-t-il essayé de se faire remarquer par des conduites qui lui gagnaient des éloges ? Cette sorte de comportement se manifestait-il dans un domaine de prouesses physiques ou d'accomplissements intellectuels ? A-t-il appris à s'engager dans des comportements qui, à leur tour, augmentaient les répertoires à sa disposition afin qu'on lui fasse des éloges ? Est-ce qu'il frappait ou blessait autrement de jeunes enfants ? A-t-il appris à les blesser d'une manière verbale, par exemple en les taquinant ou en les embarrassant ? Est-ce qu'il était puni pour cela ; et si oui, a-t-il découvert d'autres formes de comportement ayant les mêmes effets néfastes, mais qui le mettaient, lui-même, à l'abri d'une punition ?[89]

Les questions de cette sorte ne peuvent pas trouver de réponses adéquates ; le temps écoulé ne le permet pas, écrit Skinner. Elles suggèrent par contre une sorte d'investigation qui émerge lorsqu'on est effectivement intéressé par le façonnement explicite des répertoires du comportement (*explicit shaping of behavioral repertoires*) dans des circonstances de l'enfance. Car, selon Skinner, ce qui a survécu à travers les années, ce n'est pas l'agression et la culpabilité qui se manifesteraient plus tard dans le comportement. Au contraire, ce sont les modèles mêmes du comportement (*patterns of behavior*) qui ont survécu. Pour Skinner, il ne suffit pas de répondre que c'est justement tout cela "qui est sous-entendu" (*all that is meant*) par la rivalité fraternelle et ses effets sur l'appareil mental. Car, ces expressions, au lieu d'éclairer, obscurcissent la nature des *changements* comportementaux lors des processus d'apprentissage dans l'enfance. La rivalité fraternelle n'est qu'une illustration de cette analyse qui vise à spécifier les changements dans le comportement. Les processus dans des domaines aussi importants que l'émotion ou la motivation peuvent, insiste Skinner, et doivent être analysés d'une manière similaire. Bref, la tâche principale est de centrer l'attention sur le *façonnement explicite des répertoires* dans le comportement.

4) L'action explicitée

Un autre piège que Freud a rencontré peut, selon Skinner, être évité. Pour cela, il suffit d'observer ces trois démarches simples. À savoir, a) traiter le comportement d'une manière explicite en tant qu'une donnée (*datum*) ; b) utiliser la probabilité de réponses en tant que principale propriété quantifiable du comportement ; c) décrire le processus d'apprentissage, mais aussi d'autres processus, en termes de changements de la probabilité. Bien entendu, même le vocabulaire ordinaire dispose des mots qui permettent de connaître l'activité d'un organisme. Seulement, ces mots, selon Skinner, ne décrivent pas le comportement dans le sens le plus restreint. Librement, Freud a donc souvent utilisé de tels mots, en disant par exemple que l'individu 'discrimine', 'se rappelle', 'fait des inférences' , 'refoule', 'décide', et ainsi de suite. Skinner insiste sur le fait que les "mécanismes freudiens" – les situations ou les exemples importants du contrôle de soi – obscurcissent les relations entre les réponses (le comportement donné) et les variables qui les façonnent. En fait, une année auparavant, dans un de ses livres, d'une prose particulièrement élégante et lisible[90], Skinner, sans se référer à la théorie freudienne, a essayé de formuler les "mécanismes freudiens" justement en ces termes.

5) Le comportement personnel

---

[89] Skinner, 1999, p. 291.

[90] "The inner man is regarded as driving the body very much as the man at the steering wheel drives a car. The inner man wills an action, the outer executes it. The inner loses his appetite, the outer stops eating. The inner man wants and the outer gets. The inner man has the impulse which the outer obeys…" Skinner, B.F.: *Science and human behavior* – New York: The Free Press, 1953 (p. 29).

Justement, ayant manqué de développer une conception claire du comportement des organismes ou d'aborder un nombre important de problèmes scientifiques dans ce domaine d'investigation, Freud a tout simplement mal interprété la nature de l'observation qui concerne le comportement personnel. Skinner admet que c'est un problème délicat – que peut-être personne ne l'a résolu d'une manière adéquate.

La proposition selon laquelle l'auto-observation pourrait être représentée dans un cadre de sciences physiques paraît difficilement acceptable. La raison en est qu'une telle proposition implique certaines questions concernant la réalité des sensations, des idées, des sentiments ou d'autres états de la vie consciente – ce que, pour beaucoup de gens, appartiendrait aux expériences les plus immédiates de leur vie. Il y a ici un phénomène qui vaut la peine d'être remarqué. En mots de Skinner : « *Il n'y a probablement pas d'expérience aussi puissante que celle où le mystique dit être conscient de la présence de Dieu*. Mais le psychanalyste trouve une autre explication à cela. Et pourtant, lui-même, le psychanalyste, insiste sur la réalité de certaines expériences que d'autres mettraient bien en question ».[91] En effet, la facilité d'encadrer l'expérience d'autrui dans sa 'théorie', sans pourtant admettre même une possibilité que la propre expérience puisse être mise en question, est un phénomène frappant.[92] Certes, chaque personne est en contact particulier avec une petite partie de l'univers enclos sous sa propre peau. Certes, il peut arriver à chacun, dans certaines circonstances limitées, de réagir de manières inhabituelles à cette partie de l'univers. Mais affirmer que cette partie a des propriétés spéciales, physiques ou non-physiques, ou que la manière dont la personne la perçoit est radicalement différente d'autres observations dans le reste du monde, cela reste, pour Skinner, à démontrer. Peut-être que la science, en essayant d'améliorer cette description, ne se passerait pas si rapidement d'un langage métaphorique. Mais au moins, elle pourrait essayer d'apporter des améliorations à l'utilisation facile de certaines métaphores.

Le point de départ, le point central, le point décisif de la contribution de Freud, c'est sa distinction relative à l'esprit, *la distinction entre le conscient et l'inconscient*. Mais cette contribution de Freud a été largement mal comprise, écrit Skinner : "Le point important n'était pas que l'individu soit souvent incapable de décrire des aspects importants de son propre comportement ou d'identifier les relations causales importantes, mais que sa capacité à les décrire n'ait rien à voir avec l'occurrence du comportement ou avec l'efficacité des causes".[93]

---

[91] There is, perhaps, no experience more powerful than that which the mystic reports of his awareness of the presence of God. The psychoanalyst explains this in other ways. He himself, however, may insist upon the reality of certain experiences which others wish to question". (Skinner, 1999, p. 292)

[92] Voilà une occasion qui facilite quelques questions, qui laisse émerger une réflexion pertinente. Comment Skinner, qu'on désignait comme un 'matérialiste mécaniste', peut-il admettre la "puissante expérience du mystique"; pourquoi Skinner, accusé d'être le 'négateur' de la vie intérieure, serait-il intéressé par cette chose 'mentale' chez Freud? La réponse est simple : Skinner n'est ni un 'matérialiste mécaniste' ni un 'négateur' de la vie intérieure. Pour lui, le problème, c'est le *langage* : pourquoi la réalité que décrit un mystique, pourquoi la réalité que décrit Freud, pourquoi la réalité intime ou intérieure, pourquoi ces réalités sont-elles si difficilement accessibles à un langage *effectif* ?

À qui appartient-il de répondre à ces questions ? Pour Skinner, c'est en premier lieu la tâche, non pas de la logique ou de la philosophie, mais justement de la psychologie. Si la psychologie tenait à cette tâche, si, au lieu d'exclure ou de nier ce qui semble gêner leur méthode actuelle, elle s'attaquait au langage du comportement tout court (*dont les événements privés sont partie intégrante*), alors elle aurait élargi le champ de la conscience (*awareness*). La psychologie de "cet autre" (*the other one*), c'est en fait l'acheminement vers cette connaissance difficile « *connais-toi toi-même* », affirme Skinner. L'étude où il développe ce thème peut bien être comptée parmi ses propositions qui ont fait la différence significative d'avec une tradition 'mentaliste' en psychologie, et une contribution significative dans le contact avec d'autres sciences, voire même avec la théologie. Car, c'est avec cette étude, *The operational analysis of psychological terms*, écrite en 1945 (faisant part de *Cumulative Record* – Skinner 1999, pp. 416-431), que Skinner rend plausible la manière dont l'analyse causale du comportement verbal n'est guère 'mécaniste' et ne laisse aucunement de côté "le sujet de dedans". Le mystique devant Dieu, l'individu devant et dans une société, le scientifique et son monde 'privé', deviennent bien "public" dès qu'ils commencent à rendre compte sur les effets survenus à ce '*locus'* qui, à la fois, sent et pense, perçoit et agit, se souvient et fait des projets, médite et prie.

[93] "The important point was not that the individual was often unable to describe important aspects of his own behavior or identify important causal relationships but that his ability to describe them was irrelevant to the occurrence of the behavior or to the effectiveness of the causes" (Skinner, 1999, p. 293).

Aussi évidente que cette clarification puisse paraître, elle est en fait à souligner. Car, sans doute, Freud était là-dessus largement mal compris. Et, sans doute, la description que fait le sujet peut bien ne pas être synonyme avec le "savoir" qui habilite un "agir" donné.

C'est pourquoi, écrit Skinner, dans la science nous commençons à attribuer le comportement de l'individu aux *événements de son histoire génétique et de l'histoire de son environnement*. Ayant fait ceci, nous nous apercevons qu'à cause de certaines pratiques culturelles, l'individu est enclin à décrire une partie de ce comportement et quelques-unes de ces relations causales. En fait, nous pourrions dire que l'individu est *conscient quant à la partie qu'il peut décrire et qu'il est inconscient quant à tout le reste*. Mais, de nouveau, il est à souligner que ce même acte d'auto-observation, ou d'auto-description, ne joue aucun rôle dans la détermination de l'action. C'est pourquoi, écrit Skinner, l'argument de Freud, à savoir qu'il n'est pas nécessaire d'être conscient de causes importantes de la conduite, mène à une conclusion plus large : être conscient (*aware*) d'une cause n'est aucunement synonyme de l'efficacité causale.

6) Le regret

Regardée de près, l'analyse de Freud apparaît déficiente en plusieurs aspects. Pour ce qui concerne l'analyse du comportement en tant qu'une donnée de base (*a primary datum*), certaines questions importantes sont plutôt négligées, certaines variables – dont le comportement humain est une fonction – ont été omises, certains détails de façonnement sont restés obscurcis. Au fond, là où la stratégie méthodologique de Freud a un effet particulièrement regrettable, c'est, pour Skinner, que la *psychanalyse tend à rester en dehors du corps de la science proprement dite*.

Pour illustrer ce point, Skinner revient à la difficulté des entités primaires de l'appareil mental. On note parmi des auteurs psychanalytiques, écrit-il, une prédilection pour des termes qui évitent une question embarrassante. C'est la question qui concerne les *dimensions spatiales*, physiques ou autres. Certes, *il est quelquefois nécessaire de se référer à des événements mentaux et à leurs qualités, ou à des états de conscience*. Mais ce qui arrive est de faire aussitôt une transition vers des termes qui, à cause de leur imprécision, interpellent moins l'attention – telles les 'forces' ou les 'tensions'.[94]

Certes, la notion de "force consciente ou inconsciente peut bien servir de métaphore utile", écrit Skinner. Mais si cette notion est analogue à la *force* dans la physique, quelle est alors la *masse* analogue dont l'accélération serait aussi analogue ? Pareillement, on peut bien dire que le comportement humain est dans un état de fluctuation, manifestant des changements qu'on appelle des "*processus*". Mais qu'est-ce exactement qui change et dans quelle direction lorsqu'on parle, par exemple, d'un processus *affectif* ? Les difficultés sont similaires lorsqu'on parle des 'organisations psychologiques' ou des 'interactions motivationnelles' ou des 'systèmes mentaux' – qui impliquent des arrangements ou des relations entre les *choses*. Mais les choses, ainsi arrangées, que sont-elles de fait? Peut-on vraiment, demande Skinner, aborder le problème des dimensions de l'appareil mental avant que cette question soit résolue ?
Si Freud avait envisagé la possibilité de définir les termes psychologiques d'une manière opérationnelle, il aurait pu faciliter, tout en mettant en péril son 'appareil', la connaissance de ce qui, en fin de compte, était son sujet : *le comportement le plus complexe, le comportement de l'homme qui sent et pense*.

Précaution à propos de la facilité de 'détextualiser' Freud

Peut-on dire que Skinner, ayant considéré cet aspect dans l'œuvre de Freud, en a fait une évaluation juste ? Le point important pour Freud est de déchiffrer la cause d'un comportement, aussi inhabituel ou même 'insensé' qu'il puisse paraitre – et c'est justement cet aspect de son projet que Skinner discerne,

[94] "There is a predilection for terms which avoid the embarrassing question of the spatial dimensions, physical or otherwise, of terms at the primary level. Although it is occasionally necessary to refer to mental events and their qualities and to states of consciousness, the analyst usually moves on in some haste to less committal terms such as *forces*, *processes*, *organizations*, *tensions*, and *mechanisms*" (Skinner, 1999, p. 293).

apprécie et cherche à défendre lorsque sa méthode semble le brouiller ou l'obscurcir. Tout de même, justement à cause de son insistance sur le pouvoir de l'environnement, Skinner aurait pu au moins indiquer que l'environnement social ou culturel de Freud avait plutôt favorisé cette sorte de présentation du comment les « choses » sont. À ce propos, il convient de rappeler quelques traits saillants de cet environnement bien connu de l'intérieur par le neurologiste à Columbia University et Prix Nobel en médecine, Eric Kandel.[95]

Vienne des années 1900, écrit Kandel, est devenue en une courte période le centre culturel de l'Europe – dans certains aspects similaires à ce que Constantinople était au Moyen Âge et Florence au 15e siècle. Plusieurs de ses deux millions d'habitants étaient attirés à la ville à cause de son accent sur l'excellence intellectuelle et l'accomplissement culturel. Un nombre considérable de ses membres devenaient des pionniers de mouvements modernistes. En philosophie, le *Cercle de Vienne* autour de Moritz Schlick, avec Rudolf Carnap, Herbert Feigl, Philipp Frank, Kurt Gödel et, le plus important, avec Ludwig Wittgenstein, a introduit « une tentative de codifier tout le savoir en un seul standard qu'est le langage de la science ».[96] Le grand compositeur Gustav Mahler préparait la transition de la première école de musique de Vienne – Haydn, Mozart, Beethoven, Schubert et Brahms – vers une nouvelle génération de compositeurs, menés par Arnold Schönberg, Alban Berg et Anton Webern – la deuxième école de musique à Vienne. La liste continue avec de grands architectes, peintres et écrivains : « Théories de Freud, les écrits de Schnitzler, les peintures de Klimt, Schiele et Kokoschka avaient un point commun dans la nature de la vie humaine *instinctuelle*. Dans la période entre 1890 et 1918 les peintures de ces cinq hommes dans *l'irrationalité de la vie quotidienne* ont aidé Vienne à devenir le centre de la pensée et de la culture moderniste ».[97] Avec les découvertes de Copernic selon lesquelles notre terre n'est pas le centre de l'univers et celles de Darwin selon lesquelles nous ne sommes pas si uniques entre les vivants sur cette terre, Nietzsche disait déjà au milieu du 19e siècle que nous ne sommes pas si rationnels dans notre fonctionnement. Si cette dernière révolution sur les motifs inconscients de notre agir est identifiée avec Freud, c'est parce que lui, bien que fortement influencé par Nietzsche et Darwin, « était son plus profond et plus apte interprète ». C'est ici que Kandel tient à souligner le fait que cette si importante découverte, attribuée à Freud, n'a pas été faite à part. Car, écrit-il : « ses contemporains Schnitzler, Klimt, Kokoschka et Schiele ont aussi *découvert et exploré de nouveaux aspects de notre vie mentale inconsciente*. Ils comprenaient les femmes mieux que Freud, surtout la nature de la sexualité et de l'instinct maternel, et ils voyaient plus clairement que Freud l'importance du lien affectif de l'enfant à sa mère. En fait, ils se rendaient compte de la signification de l'instinct d'agression avant Freud ».[98] Si Kendal s'arrêtait sur ces remarques, son livre permettrait au moins d'une manière indicative de 'visualiser' l'importance du contexte et la 'force' des environnements physiques et sociaux dans le façonnement des 'idées', aussi bien celles de Freud.

Mais il en dit davantage. Il est à mentionner sa remarque qu'effectivement certaines composantes de sa théorie ont été démontrées comme invalides, et un nombre n'a pas été soumis au test – « *parce que la psychanalyse n'était pas empirique* ». Néanmoins, souligne Kandel, il y trois idées fondamentales de Freud

---

[95] Kandel, E.A. *The age of insight* – New York: Random House, 2012.

[96] „In philosophy, the Vienna Circle…and most important, Ludwig Wittgenstein, introduced an attempt to codify all knowledge into a single standard language of science" (Kendal, 2012, p. 9)

[97] "Freud's theorizing, Schnitzler's writings, and the paintings of Klimt, Schiele, and Kokoschka had a common insight into the nature of human instinctual life. During the period of 1890to 1918, the insights of these five men into the irrationality of everyday life helped Vienna to become the center of modernist thought and culture. We still live in that culture today"(Kendal 2012, p. 11)

[98] Kandel, 2012, p. 15. En partageant une bonne part de son 'histoire' avec celle de Freud, Kandel pouvait facilement discerner comment le 'psy' de Freud franchit des frontières entre l'art et la pathologie. L'idée d'un lien entre ces deux mondes apparemment si distantes a été présente dans l'esprit des artistes avant Freud et continue de l'être chez les savants actuels de 'psy', comme le témoigne une variété des illustrations dans le volume de deux chercheurs à l'Université de Milano, Costanza Papagno et Alberto Gallace (*Psicobiologia del comportamento normale et patologico* – Bologna : Mulino, 2014). Comme il se doit, ils trouvent une expression convenable pour avertir contre des abstractions qui ont une tendance d'obscurcir la souffrance : «il faut toujours rester avec les pieds sur la terre, même lorsqu'on regarde vers le ciel » (*bisogna stare sempre con i piedi per terra, anche quando si guarda verso il cielo* - p. 289).

qui, non seulement ont tenu bon, mais qui en fait sont « *centrales à la science neurale moderne* ». Il les décrit ainsi :

> La première idée est que la plupart de notre vie mentale, étant incluse la plupart de notre vie émotionnelle, est inconsciente à tout moment ; seule une petite composante est consciente. La deuxième idée majeure est que les instincts pour des visées agressives et sexuelles (*the instincts for aggressive and for sexual strivings*), tout comme les instincts pour manger et boire, sont intégrés (*built-in*) dans notre psyché humaine, dans notre génome ; de plus, ces pulsions instinctuelles sont évidentes au plus jeune âge. La troisième idée est que la vie mentale normale et la maladie mentale forment une continuité et que la maladie mentale représente souvent des formes exagérées de processus mentaux normaux.
> Comme le résultat de ces idées-clés, le consensus est que la théorie de l'esprit de Freud est une contribution monumentale à la pensée moderne (*Freud's theory of mind is a monumental contribution to modern thought*). Malgré sa faiblesse évidente à ne pas être empirique, elle demeure, après un siècle, comme peut-être la plus suivie et la plus cohérente vue de l'activité mentale dont nous disposons.[99]

Certes, Kandel est un scientifique reconnu ; justement dans le domaine de sa compétence particulière, la neurologie, il formule la contribution de Freud ; son évaluation ne peut paraître que plausible. Tout de même, intéressé dans la question de la *mémoire* – autant scientifique qu'*historique* (l'enfant, il a dû, lui aussi, vivre la Deuxième Guerre loin de chez lui) – il a pu être tenté d'accommoder la pensée de Freud. Il y a cependant un petit test secondaire qui invalide cette suspicion. De façon préventive, lorsque Kandel justifie la séparation de la psychologie psychanalytique de la science du cerveau chez Freud, il écrit :

> La sûreté du jugement de Freud est renforcée par le fait qu'en 1938, un psychologue radicalement différent, le rigoureusement expérimental béhavioriste B.F. Skinner, a argumenté de façon similaire que, d'un point de vue scientifique, il était alors nécessaire de séparer l'étude du comportement de la science du cerveau.[100]

En fait, Skinner semblait enclin à défendre Freud, malgré des faiblesses évidentes, puisqu'il était au courant de l'effort de Freud d'amener sa 'chose' là où l'autorité décisive était la science. Car, une année avant sa mort à Londres, en 1938, Freud était en train d'écrire un abrégé de sa conception finale de la direction de la psychanalyse.[101] Il y répète presque mot pour mot ce qu'il avait annoncé dans son fameux *Projet* en 1895.[102] Le fait que le psychique soit inconscient permet à la psychologie, écrit Freud dans le

---

[99] Kandel, 2012, p. 47.
La plausibilité de cette proposition de Kandel n'est pas 'diminuée' mais plutôt continue d'être complétée par des expériences empiriques. Une ligne de cette approche recherche à réduire l'ambiguïté de la notion *mind* – qui en fait servait d'un passe-partout d'explication. Compte tenu des manières dont les gens (âgés et malades en particulier) se servent des signaux naturels et artificiels (fabriqués) autour d'eux-mêmes, la thèse a été formulée que *mind* ne se limite pas à une 'résidence' dans le cerveau. Dans le volume de Richard Menary (*The exteded mind* – Massachusetts Institute of Technology, 2010) une quinzaine de chercheurs présentent des indications que justement les 'cognitivistes' deviennent attentifs au rôle des facteurs environnementaux dans la formation de cognition. L'archéologue et anthropologue Lambros Malafouris de l'Oxford University (*How things shape mind* – Massachusetts Institute of Technology, 2013) en pourvoit encore une confirmation à travers des traces d'évolution historique. Il écrit: "The extended mind hypothesis opens the way to discovering the cognitive life of *things*. I believe that material engagement theory, by focusing on the dense *reciprocal causation* and on the *inseparable* affective linkages that characterize the ontological compound of cognition and material culture, may offer the optimal point from which to perceive what for many years remained blurred or invisible: the image of a mind not limited by the skin"(p. 248).

[100] „The soundness of Freud's judgment is reinforced by the fact that in 1938, a radically different psychologist, the rigorously experimental behaviorist B.F. Skinner, argued along similar lines that separating the study of behavior from brain science was, for the moment, scientifically necessary" (Kandel, 2012, p. 609)

[101] Freud, S. *Abriss der Psychoanalyse* (1938) – Frankfurt: Fischer, 1987.

[102] Parmi des études d'une considérable influence sur l'interprétation de la pensée [scientifique] de Freud, celle de deux professeurs de psychiatrie – Karl H. Pribram à Stanford University & Merton M. Gill à Illinois University, avec le titre *Freud's 'Project' re-assessed* (New York : Basic Books, 1976) – l'était pour une simple raison. En faisant une minutieuse analyse d'un bref texte sur la psychologie pour les neurologistes, accompagné d'une lettre que Freud avait écrite à son ami Fliess, Pribram

chapitre 4, "de confirmer sa place de science naturelle" (*die Psychologie zu einer Naturwissenschaft wie jede andere auszugestalten*). Ce qui permet de "fonder la psychologie sur des bases semblables à toute autre science naturelle, par exemple la physique", serait dû au fait, ou plutôt à sa supposition que "l'appareil mental s'étend dans un espace déterminé", affirme-t-il dans le chapitre 8. Et dans le chapitre 6, il écrit ceci :

> Le futur pourrait bien nous renseigner qu'un manque et une distribution inadéquate d'étoffes chimiques particulières dans l'appareil de l'âme pourraient être influencés de façon directe. Il est aussi possible qu'il y ait d'autres formes de thérapie ; au temps présent nous ne disposons d'aucune meilleure technique que celle de psychanalyse, qui, pour cette raison, et alors, malgré ses limitations, ne mérite pas d'être dédaignée.[103]

Nonobstant des limitations, dans l'absence d'une autre possibilité actuelle qui serait plus appropriée, la technique psychanalytique méritait donc son maintien. Et c'est frappant de remarquer que le 'dogmatique' Freud envisageait comme plausible que, à l'avenir, les psychanalystes puissent se servir de substances chimiques particulières ; et qu'avec la manipulation de ces substances, il deviendrait possible de réparer une déficience de l'appareil mental. On le sait, des conjectures faciles étaient avancées que, en outre, ce n'était qu'une autojustification de sa propre utilisation de la cocaïne jadis. Mais l'explication la plus plausible réside dans sa conception passée de ce qui devait constituer l'appareil mental (*seelischer Apparat*). À rappeler seulement que dans son *Projet*, Freud postule trois sortes de neurones : a) ceux qui conviennent à la *réception* de stimuli, b) ceux qui *transmettent* ces stimuli et c) ceux qui sont porteurs du *contenu de la conscience*. Bien sûr, la nature et les activités de la vie consciente s'avéraient particulièrement problématiques. C'est là probablement la raison principale pour laquelle il renonça à la poursuite du *Projet*. On connaît la suite où ses adeptes, ayant dépourvu l'appareil mental de l'espace physique, ont laissé le temps jouer des jeux à volonté. La correction de Kandel y est *pleinement* due.

Il convient ainsi de revenir à sa formulation de la deuxième idée-clé de Freud, qui correspond à celle avec laquelle Skinner a commencé son analyse sur le comportement psychotique. C'est que la vie mentale « normale » et « malade » repose sur une échelle de continuité ; la désignation de l'attribut « psychotique » met l'accent sur un « comportement » ; et c'est ce '*comportement*' et non pas cette '*psy*', qui peut être abordé – influencé, corrigé, et amélioré.

Traduction en termes comportementaux

Les deux études de Skinner, que l'on vient de voir, étaient en fait une préparation du terrain, une introduction, la formulation d'une procédure pour ne pas assister seulement des souffrants qui ne convenaient pas à la méthode de la psychanalyse. Un aperçu de la direction pratique de cette approche

---

et Gill ont réussi à contrecarrer de multiples tendances où la conception psychanalytique de Freud ne devait être plus qu'une 'curiosité' historique. Le lien de psychanalyse avec la science y est argumenté de façon manifestement plausible. Avec un style coloré d'humour désarmant, le physiologiste et biophysicien Werner R. Loewenstein de Columbia University laisse discerner que certaines intuitions de Freud sur une science de 'psy' et la force de source inconsciente ne sont pas vaines : « *Regarding the nature of the very foundation of mind, consciousness, we know as much as the Romans did : nothing* … Yet we all have an intuitive feeling of what consciousness is. It is a feeling of awareness of the world outside and of ourselves, a feeling with an endless number of nuances – the shades of green of a meadow, the smell of honeysuckle, the sounds of rushing wind. It is a feeling involving the remembrance of things - a beloved face, the touch of a vanished hand, the sound of a voice that is still. And it is a feeling involving the awareness of the passing of time, our joys and sorrows, our wondering and will – the whole polychrome of the I ((Loewenstein, W.R.: *Physics in mind* – New York: Basic Books, 2013, p. 216). En d'autres termes: "consciousness is the culmination of the action of highly evolved cortical neurons – the culmination of their processing and computing" (p. 217) – c'est ce que Freud pensait dans son "*Projekt*".

[103] Die Zukunft mag uns lehren, mit besonderen chemischen Stoffen die Energiemengen und deren Verteilungen im seelischen Apparat direkt zu beeinflussen. Vielleicht ergeben sich noch ungeahnt andere Möglichkeiten der Therapie; vorläufig steht uns nichts Besseres zu Gebote als die psychoanalytische Technik, und darum sollte man sie trotz ihrer Beschränkungen nicht verachten - Freud, 1987, p. 40.

est offert dans le livre d'Alexandra Rutherford de York University.[104] Elle décrit l'histoire des essais de la part des « Skinneriens » pour élargir, appliquer, et mieux encore, vérifier si des renseignements obtenus dans des laboratoires avec des rats et des pigeons pouvaient servir dans d'autres environnements, avec d'autres sujets animaux et humains.

From pigeons to people (des pigeons aux gens), est le sous-titre du 2e chapitre de ce livre, où Rutherford décrit comment Charles Ferster, un collaborateur[105] de Skinner, a pu démontrer que les principes du conditionnement des pigeons dans la 'boîte de Skinner' valaient aussi pour les chimpanzés dans des laboratoires de biologie des primates à Orange Park en Floride. Ferster a publié une douzaine d'articles sur ces résultats. Comme professeur à Indiana University, Ferster a fait des expériences avec des enfants *autistes*. La procédure se faisait dans une chambre munie de miroirs d'observations et d'instruments qui enregistraient automatiquement des mouvements des enfants qui, pour obtenir ce qui pour eux était pris pour des renforcements, manipulaient différents boutons. Bien que ceci ne fût pas la visée du projet, l'un des résultats, totalement inattendu, était que les enfants – qui fréquentaient quotidiennement cette chambre d'expérience – manifestaient continuellement de moins en moins de caprices et d'atavismes. Après une année, cette sorte de comportements disparaissait complètement. Ce qui intéressait Ferster était de démontrer qu'il était possible de contrôler le comportement de ces enfants autistes dans un environnement non naturel. Après quelques deux centaines de sessions, leur comportement manifestait une régularité de réponses comparable à ce qu'ont démontré des expériences avec des pigeons et des chimpanzés. Avec pour but primaire *d'établir des répertoires actuels et potentiels de ces enfants*, Ferster a indiqué que, même si l'étude ne se proposait pas d'exercer une sorte de psychothérapie, elle pourrait être utile dans l'effort pour augmenter les comportements sociaux de ces enfants.

L'étudiant de Skinner, Ogdon Lindsley de Kansas University, pouvait, justement avec l'aide de Skinner, prolonger ces expériences avec des psychotiques dans ce qui était appelé le Harvard Medical School Behavior Research Laboratory. Les sujets en étaient des patients masculins hospitalisés en moyenne depuis 17 ans dans des institutions psychiatriques environnantes. Il importait d'établir ce que pour chacun pouvait être un renforcement ; avec le répertoire typique consistant en pièces de monnaie, chocolat ou cigarettes. Certains étaient seulement intéressés par des posters de jolies femmes. À des patients *catatoniques* on montrait comment opérer avec des boutons ; d'autres étaient libres d'explorer par eux-mêmes comment s'en servir. Plusieurs formes des renforcements (fixes ou intermittents) étaient introduites. Surtout chez les patients *schizophrènes,* la régularité de réponses était conforme à ce que les procédures opérationnelles démontraient avec d'autres espèces. La recherche de Lindsley a duré quelque onze années. Des centaines d'étudiants, post-doctorants et collègues y faisaient leurs propres investigations, avec des contributions pour la *pharmacologie* ou l'éducation.

Sid Bijou de Washington et Illinois University, également praticien en psychologie clinique, se rendait chez Skinner pour maîtriser son approche expérimentale. Aidé par Skinner, il a développé une sorte de 'boîte' mobile, afin de pouvoir se rendre auprès des enfants autistes là où ils séjournaient désormais. Sa procédure de vérification sur l'efficacité des renforcements comprenait les étapes suivantes : a) établir une base des répertoires actuels, b) décrire des procédures entreprises, c) cesser avec l'intervention, d) observer la constance des conduites acquises ou le renversement de la base de départ. Il restait toujours à des vérificateurs indépendants à confirmer ou infirmer la fiabilité des données. Les recherches de Bijou ont mené à une sorte de transition entre environnements artificiels et habitats naturels.

---

[104] Rutherford, A. *Beyond the box: B.F. Skinner's technology of behavior from laboratory to life, 1950's-1970* – Toronto: University of Toronto Press, 2009.

[105] Si leur livre commun [Ferster, C.B. & Skinner, B.F. : *Schedules of reinforcement*. New York : Appleton-Century-Crofts, 1957] devenait une référence première pour la compréhension du concept de 'renforcement', il garde encore un 'secret' anecdotique. Dans le temps, une publication avec plusieurs auteurs était pratiquement identifiée avec le premier auteur. Afin de faciliter à Ferster une position universitaire, Skinner a changé la place de l'auteur seulement lorsque leur manuscrit se trouvait chez l'éditeur - Ferster n'en sachant rien avant que le livre soit publié. Ils sont restés amis.

Pourquoi alors, ce qui engendrait une si passionnelle quête dans les années '50, a pratiquement cessé dans les années '60 ?

Deux raisons 'asymétriques' l'expliquent. D'abord, comme le relate des années plus tard l'un des pionniers de celle époque : « l'idée que nous allions poursuivre la recherche en vue de démontrer que le renforcement fonctionne n'apparaissait plus plausible, car (parce que désormais c'était une fiabilité fermement établie) c'était comme si on allait poursuivre la loi de la gravitation ».[106] Autrement dit, *l'efficacité du renforcement positif et la force du conditionnement étaient devenues évidentes*. Que plus est, l'application des principes des renforcements était désormais une pratique quotidienne dans des écoles, hôpitaux et prisons. La deuxième raison pour une recherche, purement scientifique, avec des formes imitatives de 'boîte de Skinner', rencontrait de fortes résistances. L'entraînement du personnel (dans des institutions de santé mentale où s'effectuaient les expériences) semblait trop exigeant ; il fallait pratiquement apprendre un autre métier et le substituer à ce qu'on s'était habitué à faire – ce qui presque toujours était le cas avec les infirmières. Préparer des sujets (des enfants autistes ou des adultes psychotiques) à un état motivationnel où ils seraient enclins à opérer quelque chose pour obtenir ce que leur besoin exigeait n'était pas simple – typiquement, il fallait qu'ils aient faim, par exemple, afin d'obtenir de la nourriture en manipulant des boutons. Le reproche semblait aller de soi que c'était inhumain. À cela s'ajoutait un aspect d'autojustification, de sorte que l'attention chaleureuse de la personne devait céder à l'automatisme froid des machines – sans échanges ni relations, le soin ne semblait pas engendré, mais imposé. Et, bien entendu, la question de frais finissait par l'emporter.

En un mot, la multiplication des expériences purement scientifiques avec différentes espèces a connu une fin presque naturelle – ce qu'elle a voulu démontrer était confirmé. L'étape suivante était de devenir inventive dans l'application des principes *découverts* – ce qu'ont connu certaines formes de thérapies aussi bien qu'école et industrie.

Un environnement qu'on peut caractériser comme étant à la fois aussi réel et artificiel comme l'est une culture, s'appelle une *prison*. C'est un espace institutionnel pour des gens qui ont violé certains aspects importants de ce qu'une culture tient à cultiver. C'est une manière d'inhiber la poursuite de l'activité qui viole, de punir la transgression faite, de limiter donc la liberté de telles personnes dans l'espace. Leur comportement est soumis à une sorte de *contrôle* de durée variable. C'est, lorsqu'on se pose la question de savoir à quoi sert la prison, un fait ordinaire de la vie sociale, avec une désormais accoutumée. « Elle est là pour punir et prévenir ». L'idée de *prédiction* y est implicitement entendue.

À noter ici un point important, *décisif*, pour des considérations ultérieures. À savoir, lorsqu'on envisage comment effectuer une solution souhaitable dans une situation carcérale, la notion de *contrôle* et de *prédiction* y apparaît juste et convenable. Un comportement avec des conséquences nocives (c'est pourquoi un agencement y intervient) est soumis à un contrôle (dans lequel c'est d'abord l'environnement qui change). Mais l'agencement tient compte des conséquences à long terme (donc, il cherche à prévoir, à prédire la suite et la durabilité de comportements acquis dans cet environnement contrôlé). Il introduit une activité ajustée qui serait à même d'engendrer une conduite nouvelle et souhaitée. *Ces concepts 'contrôle' et 'prédictions' y ressortent comme des valeurs louables*. En effet, ce sont justement ces deux notions que Skinner introduit comme le but de sa science. Une science ne peut qu'espérer que son activité (manipulation ou contrôle des variables dans un environnement donné) mène à une découverte de ce qui est inconnu ou imprécis ou, ce qui revient au même, de ce qui requiert une confirmation. Dans la nécessité de prédire (l'issue de son activité) est impliquée la nécessité d'effectuer certains contrôles dont dépend le mouvement vers ce point d'arrivée. Mais si c'est une activité qui rend une science comme une valeur bien estimable, pourquoi a-t-on trouvé justement dans ces termes 'contrôle' et 'prédiction' les plus bruyantes objections à la quête scientifique de Skinner ? Il suffit, pour l'instant, de reconnaître que ces deux concepts ne sont pas 'purs', qu'ils sont imprégnés d'un héritage

[106] Dans Rutherford, 2009, p. 59.

historique aux couleurs multiples. Au besoin, il était plutôt facile de jouer avec ces 'couleurs' en vue de définir à volonté le 'substrat' ainsi habillé. Ce point sera discuté à travers l'étude présente.

Entre-temps, l'une des expériences particulièrement significatives s'est déroulée, justement, dans un environnement carcéral. Skinner, lui-même, la considérait comme « l'une de plus importantes expériences dans l'histoire de la pénologie ».[107] C'était un projet en trois phases, entrepris par Harold Cohen avec l'assistance de James Filipczak (John Hopkins University). Le programme a débuté en 1964 avec un groupe de 16 détenus dans l'école nationale d'entraînement pour des garçons à Washington. La suite comprenait 41 délinquants juvéniles. Bien qu'il n'était ni l'étudiant ni un collaborateur direct de Skinner, il a réussi à établir le contact avec Skinner et à maîtriser sa méthode d'apprentissage. En tant qu'éducateur (Southern Illinois University), Cohen était encore auparavant familier avec le rôle que l'environnement peut jouer dans l'éducation. Cohen se souvient du comment, avant de commencer avec ce projet, nommé CASE (*C*ontingences *A*pplicable to *S*pecial *E*ducation), il était plein des préjugés sur un tel travail dans une institution pénale. Mais vite, écrit-il, « j'ai appris, ce que la profession médicale savait longtemps avant moi, que dans une société libre, parmi des laboratoires à la disposition des chercheurs, l'environnement *carcéral* présente le plus fin pour la recherche humaine. J'ai vite compris que l'université posait plus de contraintes dans la recherche sur l'éducation que ne le faisait le Bureau Fédéral des Prisons ».[108] Ainsi donc, Cohen a pu sélectionner au hasard 41 participants de l'école nationale d'entraînement (*National Training School*) pour son programme. Les garçons, de race blanche, avaient commis toute une variété de crimes – homicide, banditisme, viol, vol de voiture – avant d'être amenés dans cette école. Avec une évaluation préalable détaillée de leur niveau scolaire, ils recevaient un ensemble individualisé de mesures d'instruction, consistant en cours programmés, textes réguliers et leçons en classe. Pour gagner des crédits dans ce programme volontaire, les participants devaient étudier pour des salaires horaires ou pour montrer une amélioration de plus de 90 pour cent sur le test. Les crédits gagnés pouvaient être échangés pour une variété de renforcements : des simples boissons dans des automates jusqu'à l'achat de livres ou magazines ou instructions privées ou des chambres individuelles ou des dépôts à la banque. En réalité, ils étaient payés pour étudier et apprendre tout comme ils seraient rémunérés pour des boulots ordinaires dans le monde extérieur. Tout simplement, comme des citoyens ordinaires, ils pouvaient choisir de ne pas étudier. Dans ce cas, ils ne recevaient pas non plus de salaire. La conséquence étant que, sans un tel gain, ils ne pouvaient profiter d'aucun privilège offert par le programme. En fait, ils seraient obligés de revenir à des conditions carcérales établies dans cette institution très réduite : la vie privée, l'uniforme et les repas typiques de la prison, pas de visite le dimanche sauf la parenté, pas de lumière après l'heure déterminée.
À souligner que l'institution était structurée de telle sorte que chaque étage était réservé pour des fonctions précisées et que des espaces dans chaque étage étaient équipés pour des activités spécifiées. De plus, dans chaque espace des instruments techniques permettaient de surveiller et d'enregistrer le comportement de chaque participant.

Avec le but de stimuler le rendement de l'apprentissage et de l'éducation, le programme, avec quelque 8 mois de durée, n'a pas trahi l'attente. Une forte amélioration était manifeste dans toute une série de mesures – des tests sur le quotient d'intelligence jusqu'aux fonctionnements mentaux divers, tels l'attention aux détails, la tolérance à la frustration, le raisonnement déductif ou l'acculturation. Les tests sur ces mesures étaient refaits à des intervalles de plusieurs mois. La récidive, une fois que les sujets étaient sortis de cette institution, était aussi surveillée et comparée avec des cas de délinquants juvéniles dans les institutions carcérales habituelles. Sans entrer dans les détails, les résultats à tous les niveaux étaient tout simplement d'une amélioration exceptionnelle. À travers la nation, ce projet avait ouvert un nouvel horizon pour la manière de procéder lorsqu'il s'agissait de conduire de l'incarcération à la réhabilitation.

[107] Dans Rutherford (2009, p. 86)
[108] Dans Rutherford (2009, p. 83)

Seulement, comme c'est souvent le cas, ce que réussissent à faire des praticiens spécialisés, dont la motivation était manifeste à travers des épreuves multiples, ne se reproduit pas automatiquement par des décrets bureaucratisés. Comme prévu, les abus ne manquaient pas. Et ce n'était pas uniquement la loi qui intervenait. La défense du *statu quo* institutionnel ou des rivalités académiques n'ont pas hésité à opposer des interprétations essayant d'invalider le fond même sur lequel repose cette idée innovatrice.

Si cet aperçu historique de Rutherford peut paraître surprenant, c'est effectivement à cause d'une réitération routinière de la mauvaise interprétation de l'apport béhavioriste dès les années '60 du siècle dernier. L'écrivain David H. Freedman[109] publie un long article dans *The Atlantic* magazine où il ne manque pas d'indiquer que le « mérite » principal de cette mauvaise interprétation appartient à Noam Chomsky. Le point principal de son propos est dans la description d'une incomparable efficacité de la conception de Skinner concernant toute une série de troubles dans le comportement 'ordinaire' ou 'psychique'. L'occasion immédiate de l'entrée en jeu de Skinner était l'obésité excessive de son frère. Il consulta Dr Michael Cameron, un psychologue expérimental enseignant dans l'hôpital universitaire de Harvard sur les désordres psychiatriques. Celui qui, il y a quelques dizaines d'années était désespéré par son propre problème d'obésité – les consultations médicales et médicaments ne l'ayant pas aidé. Soudain, il se disait : « *What would Skinner do* ? »[110] À noter, en passant, que Cameron a poursuivi la technique skinnerienne en association avec d'autres collègues et institutions avec des études pilotes qui présagent une automatisation de son application. Freedman cite des études universitaires qui estiment que toute une variété de moyens provenant de l'approche Skinnerien pouvait épargner des *billions* de dollars de coûts médicaux. Et il ajoute : « Bien entendu, aucun de ces moyens n'aurait une quelconque perspective si le public continuait de nourrir la paranoïa du 'grand frère' qui salissait la réputation de Skinner ».[111] Cette paranoïa, rappelle Freedman, était aussi dépeinte en 1971 dans le film *A Clockwork Orange* de Stanley Kubrick (qui en fait se réfère au conditionnement *pavlovien*) ou sur la couverture de *Time* magazine (avec sous-titre : panacée ou chemin vers les enfers). Peut-être la perception qui s'est davantage répendue et perpétuée ressemble à celle exprimée en 1975 par le Dr Benjamin Spock – étant depuis des décennies le pédiatre d'une énorme influence et popularité chez les jeunes parents américains. Demandé pour faire un commentaire sur un documentaire sur l'œuvre de Skinner, il répondit : « Avec embarras j'avoue n'avoir lu aucun de ses livres, mais je sais que c'est un fasciste et un manipulateur et qu'alors je ne peux pas l'approuver ».[112] Ayant mentionné des 'attitudes' similaires, Freedman conclut son article en indiquant que les techniques de 'laboratoires skinneriens' aidaient à apprivoiser de nombreux problèmes comportementaux, autrement difficiles à traiter, comme toxicodépendance, récidive criminelle, sévices sur enfants. Mais l'exemple le plus surprenant est celui de l'*autisme*. À savoir, entre les années '80 et '90 des études ont pu constater que l'analyse béhavioriste, comme aucun autre traitement, aidait efficacement les enfants souffrant d'autisme à communiquer, apprendre et à s'abstenir de comportements violents – au point que certains d'entre eux cessaient d'être classés comme autistes.

Avec raison, Freedman rappelle que Skinner a *une seule fois*, tout au début de ses études, utilisé la punition dans ses expérimentations avec les rats. Et ce n'était ni dangereux ni particulièrement sévère – un léger coup d'appareil électrique sur la patte -, mais il était tellement perturbé par l'effet qu'il décida sur-le-champ de ne plus jamais l'appliquer. Si l'idée de « renforcement positif » peut paraître comme quelque chose d'évident, il convient de mentionner ici que, pour Skinner, son texte favori du Nouveau Testament était le « Sermon sur la Montagne ».

---

[109] Freedman, D.H.: The perfected self - *The Atlantic magazine*, 2012 (juin), pp. 1-18.

[110] Si l'on se référait à trois volumes de son autobiographie, on pourrait deviner ce que, dans le cas pareil, Skinner ferait. Mais son étudiant et plus tard son coopérateur durant des années pourvoit une longue et bien précise liste des instances et des manières dont Skinner exerçait l'auto-management ou un contrôle créatif sur son comportement dans cette variété des situations qui définissent la vie (Robert Epstein : « Skinner as self-manager ». *Journal of Applied Behavior Analysis*, 1997, vol. *30*, pp. 545-568).

[111] Freedman, 2012, p. 16.

[112] "I'm embarrassed to say I haven't read any of his work, but I know that it is fascist and manipulative, and therefore I can't approve of it" (Dans Freedman, 2012, p. 5).

L'attention de Skinner à une traduction possible n'était pas limitée à une théorie rivale, à la terminologie psychanalytique. En gardant son intérêt pour l'écriture, Skinner observait avec curiosité comment certains principes de la vie tout simplement vivaient une 'traduction' mal appropriée. Il en faisait des notes et, avec un collaborateur, il a fait publier une sélection de ces 'petites' observations.[113] L'une porte le titre "l'acceptation de la vie" – à l'occasion du film indien *Pather Panchali*. Le film, note Skinner, pourvoit des documents sur la tragédie de ce bel art. « Quelque part, il y a longtemps, un saint avait découvert une manière d'éviter les ravages de la protestation : soumets-toi et sauve ton âme ». Aussitôt, il ajoute cette observation :

Il y a des circonstances où cette solution peut être recommandée : si on ne peut pas prendre un bain, qu'on accepte la puanteur ; s'il est nécessaire de peiner au travail, qu'on le fasse sans grommeler ; si on doit souffrir, qu'on souffre en silence; si on doit mourir, qu'on meurt sans peur. Mais cela ne devrait pas être accepté comme un principe universel. D'ordinaire, on *peut* éviter les odeurs dégoûtantes, le labeur épuisant, et la mort douloureuse et prématurée.[114]

Les aspects favorables de ce principe étaient manifestés dans le christianisme primitif, indique Skinner. Mais avec son *universalisation* de la souffrance, le même principe avait produit "la pauvreté, la maladie, la famine, et la laideur de l'âge des ténèbres. En Inde, il n'y avait pas de rédemption – là, l'acceptation continuait à durer". Comme les gens dans le film ne pouvaient plus accepter leur sort, ils ont essayé d'y échapper – ayant souffert en essayant de le faire. On reconnaît désormais l' 'extrapolation' de Skinner : a) le comportement engendré par le contrôle répulsif peut être aussi aversif que les stimuli utilisés, il peut souvent être compulsif de manière irrationnelle, et il peut être perturbé ; b) *accepter* alors un événement aversif est une façon d'éviter ces aspects d'évitement ; c) il y a de meilleurs procédés : « nous pouvons minimiser les traits répulsifs de notre monde; nous sommes capables de faire que l'échappement et l'évitement ne deviennent qu'une partie insignifiante de notre vie".[115]

Avant de procéder, il convient de revoir les deux points considérés. Comme indiqué à plusieurs reprises, l'un de plus fréquents et véhéments reproches à l'encontre de la position de Skinner se faisait par rapport à ses termes « *contrôle* » et « *prédiction* ». Tout son effort pour expliquer leur utilisation dans la manière dont 'opère' la science semblait vain. Car, « tout naturellement », le 'contrôle' énonçait un despotisme, et la 'prédiction' un déterminisme – et là, « évidemment », le despote *ôte* la liberté et le déterministe la *nie*. Et pourtant, ce reproche disparait « tout naturellement » lorsque le regard 'objectif' évalue une instance non personnalisée – quoi de plus naturel que de *contrôler* des prisonniers et de *prédire* que tel châtiment aurait tel effet. Le contrôle *avec* le châtiment est présumé être la mesure la plus appropriée pour le gain de liberté. Pourquoi était-ce difficile de reconnaître qu'au fond, même l'approche béhavioriste visait le gain de liberté : libération d'un comportement inhibant les rapports sociaux chez les autistes, libération de comportements acquis où les choses et les personnes souffrent des dommages infligés par des criminels, libération des mesures scolaires où les écoliers apprennent comment reproduire ce qu'ils reçoivent au lieu de s'habiliter dans la reconnaissance et la résolution des questions pertinentes pour leur avancement éducationnel. On vient de le voir, c'est lorsque l'attention de personnes compétentes et attentives est remplacée par une 'mécanique' des services bureaucratisés, que les personnes en besoin retombent dans ce qui leur était familier auparavant, dans un comportement qui « nuit et doit être puni ». La 'liberté' d'omettre les contrôles pertinents au comportement souhaité, trahit l'une des sources vitales de la dignité.

---

[113] Skinner, B.F. Notebooks (éd. & intro. Robert Epstein) – Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1980.

[114] „There are circumstances under which that solution may be recommended. If one cannot bathe, accept the stink. If one must labor, do not grumble. If one must suffer, suffer in silence. If one must die, die without fear. But it should not be accepted as a universal principle. One *can* usually escape filthy odors, exhausting labor, and an early and painful death" (Skinner, 1980, p. 358)

[115] "But there are better ways: we can minimize aversive features of our world; we can make escape and avoidance a trifling part of our lives". (Skinner, 1980, p. 358)

L'autre point touche à l'une des tendances dont l'héritage théologique est plutôt familier. De profonds aperçus sur des aspects qui reflètent des qualités de la vie font chez individus et groupes humains font part de la réflexion théologique. Or lorsque ces aperçus, ces instances, ces observations dans des cas particuliers, dans des situations spécifiques, dans des intervalles sporadiques deviennent *universalisés*, il est probable qu'un effet indésirable en devienne la conséquence. On sait bien qu'on ne peut pas donner ce qu'on n'a pas. L'invitation à se sacrifier pour autrui compte comme une vertu appréciée – ceux qui le font en sont loués. Comme si c'était l'évidence même, il est dit que la quantité et l'intensité de l'altruisme diminuent ou affaiblissent l'inclination égoïste. Là, l'évidence proviendrait de la signification attribuée à ces deux termes, où, 'clairement', l'égoïsme préserve sa négativité. Au cas où l'on réussirait à réduire cette négativité à zéro, que resterait-il alors dans l'égo ? Il deviendrait tout simplement *vide*. La capacité d'une personne dont l'égo serait vide, à se comporter en altruiste serait proche de *zéro*. Universaliser l'altruisme peut nourrir aussi bien la paresse qu'affamer la motivation pour une auto-habilitation : lorsque par charité et propension altruiste on fait pour l'enfant handicapé ce qu'il pouvait apprendre à faire par lui-même, ce ne sont ni sa liberté qui sera ainsi rehaussée, ni son sens de la dignité qui va émerger. Certes, il est juste de remarquer que les définitions des termes sont ici manigancées, mais est-il possible d'offrir leurs 'vraies' définitions en l'absence de précisions contextuelles ? En essayant de traduire des concepts dans le comportement concret, un discernement de lien causal commence à s'ouvrir à une quête plus pertinente.

Visée comparable dans les 'traductions' de Skinner et de Gustafson

Il convient d'abord de rappeler les points émergents de l'attention portée par Gustafson et Skinner aux aspects pratiques de leurs quêtes disciplinaires. Avec l'aide d'un langage sociologique, Gustafson a trouvé une manière plausible d'élargir la conception théologique de l'*Église*. Et ainsi, parce que l'Église est aussi bien une communauté de la vie naturelle des gens, alors premièrement, il n'y a pas de raison pour ceux qui l'observent en marge, de l'extérieur, de la percevoir comme une entité abstraite ou en dehors d'un cadre humain vécu, et deuxièmement il n'y a pas de justification à ce que ceux qui y appartiennent négligent de cultiver avec tout autant de dévouement chacune de ses dimensions humaines (plurielles). Dans cette entreprise, Gustafson s'est rendu compte que certains termes ou notions ou concepts, bien qu'utilisés par la théologie et par certaines disciplines 'séculières', n'ont pas une signification précise et définie – en particulier dans le sens d'un *choix libre* ou d'une *action autonome*. Son propre effort d'y apporter une clarification est plutôt hésitant. Une suggestion alors en émergeait : il a pu s'aider en consultant une approche béhavioriste, vigoureusement actuelle dans le temps où Gustafson essayait cette traduction théologique dans la vie ordinaire. Néanmoins, comme l'indique l'épisode plus haut – où Skinner rappelle qu'une vertu en pratique chez les premiers chrétiens a dû être modifiée dans des circonstances changées – Gustafson n'a pas hésité à entrer en jeu. Effectivement, il devenait résolument motivé à poursuivre la quête sur la 'vie' de la théologie face à de nouvelles connaissances par la science au sujet de la *nature* et de la *condition* humaine.

Tout comme Gustafson, également protagoniste du béhaviorisme radical, B.F. Skinner, a regardé avec qui sa discipline pouvait 'naturellement' s'associer. Si les premiers essais d'extrapolations semblaient l'amener à un territoire qui lui serait 'naturellement' fort étranger, sa 'demeure' chez Freud avait un autre fond : comme Freud espérait que sa 'chose' aboutirait à sa maison naturelle – dans l'espace des sciences expérimentales – Skinner sait dès le début que sa psychologie est étroitement liée à la biologie. Car ce « nous biologique » est une dotation avec laquelle nous apparaissons dans l'espace de notre environnement. Et cet environnement commence à façonner cette dotation dès notre apparition. Le « nous biologique » acquiert ainsi des propriétés qui l'habilitent à entrer en contact avec une variété plurielle de l'« autre ». L'entrecroisement de cette dotation biologique et de cette acquisition 'environnementale' (culturelle) laisse émerger une « entité »; chacune de ces « entités », même au côté immédiat des autres « entités », est tellement spécifique qu'avec son « je » ou son « moi » elle se sait toujours quelque part différente d'elles. L'émergence de cette 'entité' porteuse de l'identité qu'implique

le pronom démonstratif « je » n'a reçu ni chez Freud ni chez Skinner ces attributions qu'autrement connaissait la « *personne de liberté et de dignité* ». Pour Freud, cette 'entité' n'attendrait jamais la *place* de sa destinée (ou plutôt, ce serait aussi rapide que d'assécher le lac Zuydersee en 1933). Cet endroit de son 'vrai' destin, Freud l'exprime dans sa fameuse formulation : *Wo* Es *war, soll* Ich *werden.*[116] Pour Skinner, comme on le verra plus loin, cette 'entité' devenait un synonyme des termes 'organisme' et 'locus'.

Aussi bien Freud que Skinner ont pu observer que cette 'entité', ce « moi », ce « locus » d'entrecroisements des variables héritées et acquises, peut ne pas suivre son chemin de façon tout à fait saine. En fait, dû à la structure même de l'appareil mental, personne ne constitue une exception, selon Freud. Pour Skinner, c'est une question de probabilité. Mais tous les deux s'accordent à dire que certaines gens peuvent devenir *malades*. Une sorte de maladie avec de profondes souffrances serait de nature mentale et porte le nom de *psychose*. Freud semblait résigné à ne pas y intervenir. La raison étant que le 'sujet', le psychotique, *ne parle pas*. Et s'il ne dit ni avec quoi ni avec qui il associe ses mouvements dans son propre espace, le maître auditeur n'est alors pas autorisé à s'approcher de ce qui se meut dans son inconscient. Mais s'il ne parle pas, il se *comporte* pourtant, répond Skinner. Et son comportement aussi est observable à l'échelle d'une certaine continuité. Invoquer la rupture peut n'être plus qu'une excuse d'abandon. Et c'est là la motivation de Skinner que d'examiner la manière dont le langage de Freud, le langage psychanalytique, trace des frontières, introduit des divisions, postule des écarts.

L'intérêt principal chez Gustafson autant que chez Skinner de regarder à travers le cadre habituel de sa propre discipline était donc de nature *pratique*. Comment la théologie peut-elle éclairer, et ainsi aider ou faciliter un individu ou un groupe – à discerner la réponse à la question « comment dois-je ? » (*what ought I to do* ?), comment devons-nous nous comporter en tant que membres de cette communauté qui reconnaît Jésus-Christ comme son seul maître ? C'était effectivement la quête initiale de Gustafson. Pour Skinner, la question se posait en ces termes : comment cette entreprise intellectuelle – qui aspire à reposer sur un fond scientifique, sans pourtant en imiter l'approche, sans poursuivre la direction propre à d'autres disciplines – peut-elle traduire son savoir dans une technologie qui serait en mesure de *contre-contrôler* ces 'forces' qui véritablement contrôlent le discernement, les jugements et les décisions de cheminement ? En effet, c'était la raison d'une entrée 'presque hâtive' dans l'exercice d'*extrapolation* chez Skinner. Ce que Gustafson ressent intuitivement et connaît de façon suggestive, Skinner le postule, l'affirme et cherche à le démontrer : le concept même d'un choix libre ou d'une action autonome nécessite une correction – afin que l'intervention souhaitée puisse être effectuée de façon appropriée et avec des conséquences qui gratifient de par leurs effets fructueux.

Si, comme déjà indiqué, la position théologique de Gustafson sur la condition humaine allait connaître une certaine 'évolution', la question intéressante est alors de savoir quel était le fond à partir duquel il avait fait des modifications dans sa réflexion. Dite de manière plus simple, cette question serait de savoir si le point de départ chez Gustafson reposait sur une tradition théologique spécifiquement *protestante*. Quelles étaient ensuite les occasions ou les occurrences qui l'avaient préparé ou influencé pour y apporter des modifications. Ces changements, étaient-ils indicatifs d'une certaine déficience en théologie elle-même ou dans le degré de sa propre connaissance ou dans le discernement qu'il y aurait en jeu un entrecroisement des déficiences ?

Si la direction d'une conception et d'une exploration en psychologie, identifiée comme le béhaviorisme radical, n'est pas une importation – une de plus – typiquement européenne, mais une création purement américaine, sur quel fond repose-t-elle dans la présentation de son protagoniste principal B.F. Skinner ?

---

[116] Cette formulation est en fait un résumé d'une élaboration minutieuse de son étude *Das Ich und das Es*, écrite en 1923. Freud est revenu à cette réflexion dix années plus tard, avec son étude *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in der Psychoanalyse*. Les deux études sont publiées l'une à côté de l'autre dans le volume I de *Werkausgabe in zwei Bänden* - Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1978, pp. 369-418. Et c'est justement à la fin de cette deuxième étude, avec un dessin de l'appareil mental, que Freud écrit: „Ihre [von der Psychoanalyse] Absicht ist ja, das Ich zu stärken, es vom Über-Ich unabhängiger zu machen, sein Wahrnehmungsfeld zu erweitern und seine Organisation auszubauen, so dass es sich neue Stücke des Es aneignen kann. *Wo Es war, soll Ich werden*. Es ist Kulturarbeit etwa wie die Trockenlegung der Zuydersee" (p. 418)

Comment se fait-il que, si Skinner est reconnu comme le plus éminent psychologue du XX^{e} siècle, *son béhaviorisme n'ait pas réussi à intéresser la théologie* ?

Parce que le théologien Gustafson devenait de plus en plus attentif à ce qui ressortait des sources *scientifiques*, parce que le psychologue Skinner annonçait sa discipline comme une exploration justement *scientifique*, quelque part sur les sentiers de la 'science', les vues de cet éthicien théologique et de ce praticien béhavioriste devaient se croiser. D'autant plus que, étant nés et ayant grandi dans une culture qui est synonyme de *mouvement*, Gustafson et Skinner ne pouvaient pas rester bloqués dans des cadres hérités qui, respectivement, connaissaient une déficience conceptuelle dès leurs commencements. La partie suivante tâche d'y apporter des clarifications.

II[e] PARTIE :
« CHRÉTIENNE » ET « SCIENTIFIQUE »

Un aperçu – Certaines attributions du Christ devenaient, individuellement, des significations sur une identité chrétienne ou sur une dénomination confessionnelle ou une direction théologique dans le Protestantisme historique. Tout effort de les soumettre à un examen critique supposait une profonde familiarité avec leurs visées. Si la deuxième génération des Protestants, à partir déjà de Jean Calvin, n'était pas si exclusiviste dans sa centration christique, la théologie protestante a su cultiver sa narration sur le 'lieu' proéminent du Christ de l'Écriture. Sa propre cohérence et son habileté à s'adresser aux 'siens' savait et pouvait prospérer. L'effort de se rendre 'traduisible' dans un monde varié et changeant n'était pas si évident. La science en particulier venait avec des aperçus sur la nature et la condition humaine devant lesquels la théologie ne se sentait pas indifférente. Avec une incomparable perspicacité, James Gustafson a discerné le sérieux de la tâche. Le théologien a voulu d'abord avertir la théologie que sa conception théologique ne se traduit pas facilement dans une pratique correspondante. Il a essayé de montrer que, nonobstant, elle est bien apte à intégrer une coopération avec d'autres modes de savoir. Le béhavioriste Skinner a compris que la psychologie, si elle veut faire une différence dans la compréhension du comportement humain, doit devenir une science capable de technologie. Il a montré comment des spéculations théoriques peuvent être remplacées par des démonstrations expérimentales en faveur d'actions concrètes.

Le titre se réfère à la conception théologique qui, chez Gustafson, est *chrétienne*, tandis que l'exploration psychologique, chez Skinner, est *scientifique*. Comme dans la partie précédente, les considérations de Skinner seront formulées après que la position de Gustafson aura été ouverte à une évaluation. D'habitude, la considération primaire pour le béhavioriste concerne la suite d'un comportement face à un changement dans et autour de l'individu. À ce propos, il se sent obligé de devenir familier avec *tous* les 'détails' ou 'éléments' ou 'composantes' d'un jeu (d'un comportement) avant de proposer le procédé de sa modification. Le théologien, par contre, joue l'indulgence avec ses cogitations 'infinies', afin d'éviter que le point de sa considération ne dévie de la juste direction. Tandis que par définition un béhavioriste est enclin à opérer en vue des conséquences, un théologien peut choisir que sa réflexion s'oriente vers des fins pratiques – ce qui est en fait synonyme avec le choix d'être un *théologien spécialisé en éthique*. C'est ainsi que Gustafson, comme on venait de le voir, a essayé dès le début de trouver un complément qui montrerait de manière évidente qu'un des thèmes principaux de sa théologie – la vie de l'Église – n'est ni une abstraction, ni ne doit être comprise comme telle. Au contraire, parce qu'elle est aussi bien une communauté vivante, imprégnée par des propriétés qu'elle partage avec d'autres communautés, la théologie se doit de l'assister justement dans le discernement de la manière dont il lui appartient de rendre pratique sa conception d'une vie de responsabilité créative. À la fois, cependant, il y a une raison principale et décisive pour laquelle le concept de l'Église ne peut être synonyme d'une quelconque autre notion de communauté provenant de l'intelligence purement humaine. Et c'est en vertu de sa conviction qu'en fin de compte elle – cette communauté Église – existe à cause du coeur de sa vocation, qui est Jésus, le Christ. Et c'est justement vers ce centre que s'oriente la réflexion théologique suivante de Gustafson.

LE CHRIST ET LA VIE MORALE

Après Yale University, Gustafson est professeur d'éthique théologique à l'Université de Chicago – lorsqu'il publie l'un de ses plus importants livres en théologie chrétienne.[117] Le livre est important pour deux raisons principales : a) il offre un panorama des positions ou des courants théologiques actuels ; b) avec l'évaluation de ces positions, Gustafson laisse transparaître sa propre orientation – et dans ce sens, le livre sert de référence autant pour les critiques que pour les défenseurs de ses propres positions théologiques subséquentes.

De façon presque scrupuleuse, Gustafson s'efforce dès le début de préciser le cadre dans lequel il formule sa présentation. Ainsi, il n'omet pas d'énumérer toute une série des sujets qui pourrait appartenir à ce thème, et s'il ne les inclut pas ou ne les aborde pas exhaustivement, ce n'est sûrement pas à cause de leur méconnaissance. Aussitôt, comme il se doit, il indique qu'il n'essayerait même pas

[117] Gustafson, J.M.: *Christ and moral life* – The University of Chicago Press, 1968.

de se servir d'une quelconque science sociale – comme c'était le cas avec son étude précédente sur la nature de la communauté-Église. Il est bien conscient qu'une part dans son champ d'investigation – *l'éthique théologique* – s'immisce inévitablement dans des domaines dominés par leurs propres spécialités (théologie fondamentale, philosophie morale, histoire de la pensée chrétienne, l'étude biblique) et qu'alors il devait en tenir compte. Il laisse tout simplement entendre qu'il n'hésiterait pas à confronter leurs propres conclusions dans la mesure où elles cherchent à répondre aux mêmes questions qui se posent à sa propre discipline. L'approche s'énonce donc comme un examen à la fois compréhensif et critique. Compréhensif, dans le sens qu'il reconnaît, apprécie et s'inspire de la contribution de ceux qui l'ont précédé dans leurs formulations théologiques sur la base de la vie morale. Critique, dans le sens qu'il examine la cohérence entre une position énoncée et l'argument utilisé pour l'affirmer.

Pour commencer, Gustafson énonce et justifie une certaine autonomie de l'éthique théologique. Ensuite, il choisit d'apporter sur la scène et d'analyser un nombre de dispositions théologiques, soutenues par des protagonistes dont l'influence était considérable. Chacune de ces positions adhère à et se centre surtout à l'une particulière parmi ces attributions spécifiques à Jésus-Christ, à savoir qu'il est a) le Seigneur qui crée et rachète (*the Lord who is Creator and Redeemer*), b) celui qui sanctifie (*the Sanctifier*), c) celui qui justifie (*the Justifier*), d) le modèle (*the Pattern*), e) l'enseignant (*Teacher*). À la fin de sa discussion, Gustafson essaie de 'situer' sa propre 'disposition'.

Le théologien Gustafson énonce sa démarche avec cette question : « Avec quelles déclarations explicites ou apparemment implicites les théologiens proposent-ils la signification du Christ pour la vie morale ?»[118]
Avec la position que la méthode de l'éthique théologique est au fond comparable à toute autre éthique, Gustafson propose que la question incontournable pour toute personne de conscience morale commence avec l'interrogation « Que dois-je faire ?» (*What ought I to do*). Et dès que cette question est posée, trois autres en découlent de manière naturelle. Premièrement, je me demande vers quels critères, principes, modèles ou valeurs me tourner pour qu'ils me guident dans mon procédé pour répondre à la question morale personnelle. La question suivante dans la formulation de Gustafson mérite davantage d'attention : « Comment ma réponse à la question morale personnelle est-elle *conditionnée* ou déterminée par ce que je suis devenu et ce que je suis comme une *personne* ?»
[119]

Il convient de faire une observation sur cette formulation de Gustafson. Et c'est que cette question est *immédiatement intelligible pour un béhavioriste*. Car, les termes 'ce que je suis devenu'' et ''ce que je suis comme une personne'' implique distinctement une *histoire personnelle* ; cette 'histoire' a été formée, conditionnée ou déterminée en fonction des conséquences issues de mes réponses à certaines occurrences dans mes contacts avec des 'choses', avec d'autres personnes, avec des événements ; cette histoire des interactions entre 'moi devenant' et un monde m'entourant est tissée d'un certain apprentissage ou d'une acquisition des répertoires du comportement. Gustafson indique lui-même que cette question serait d'un domaine de « psychologie morale », puisqu'elle vise à la nature et au caractère du soi moral (*the moral self*).

La troisième question comprend cette formulation : « Quelle est la nature et comment sont fondés les notions de valeur et de bien ? Quels pouvoirs et êtres, places et choses sont des sources de la bonté morale, aptes ainsi à pouvoir compter avec eux ?»[120] Le premier aspect qu'un béhavioriste reconnaîtrait dans cette formulation est sa référence, non pas à une 'qualité' ou une 'faculté' intérieure, mais à quelque chose '*en dehors de sa peau*'. Et ce discernement laisse alors envisager un examen intéressant par sa science – une possibilité de vérification des faits ou d'établissement des liens causaux. Et si un béhavioriste peut

---

[118] "What claims for the significance of Christ for the moral life do theologians make or apparently assume?" – Gustafson, 1968, p.1.
[119] "How is my answer to the personal moral question ***conditioned*** or ***determined*** by what I have become and am as person?" - Gustafson, 1968, p.1.
[120] "What is the nature and locus of value, of the good? What powers and beings, places and things are sources of moral goodness, and thus can be relied upon?" – Gustafson, 1968, p. 2.

'traduire' une formulation de ce genre dans son 'langage propre', c'est indirectement une affirmation de la position de Gustafson : « La méthode et la procédure élémentaire de l'éthique théologique ne sont pas différentes de la méthode et de la procédure des autres éthiques ».[121]

Même lorsque des théologiens insistent sur le fait que l'éthique théologique est unique autant par le contenu que par la forme et la méthode, ils répondent effectivement à ces trois questions. Ils disent par exemple que le lieu ultime du bien n'est pas en l'homme ou en sa nature, mais est en Dieu qui s'est révélé en Jésus-Christ. Ils proclament que la morale chrétienne n'émerge pas des sentiments moraux naturels ou des vertus bien soignées et entrainées, mais de la grâce de Dieu ou de la présence de l'Esprit-Saint dans l'homme. Ils soulignent que la norme de la conduite ne repose pas dans le bonheur de l'homme, mais en Jésus-Christ ou dans la volonté de Dieu. Les réponses qu'ils offrent sont, évidemment, différentes d'autres positions éthiques, mais ils répondent aux mêmes questions, qui concernent la notion a) du bien, b) de la morale elle-même et c) des critères de jugement et d'action.

Parce que Gustafson propose de faire une analyse critique sur des modes (*patterns*) dans des matériaux théologiques, il spécifie d'abord le cadre de son approche : a) indiquer, sans entrer en détail, comment certains auteurs se servent de l'Écriture, comment ils interprètent des textes sélectionnés ; b) s'arrêter plus attentivement sur les vues de «*soi*» implicites dans ces textes ; et c) se concentrer, sans s'engager spécifiquement en christologie, sur les affirmations concernant l'action du Christ (*work of Christ*). En tant qu'un « *theological moralist* » ou un «*moral theologian*», il se dit engagé dans cette analyse non pas uniquement par une curiosité, mais davantage par un intérêt d'envisager des solutions à des problèmes qui s'y posent.

Comment donc certains textes de l'Écriture parlent-ils de Jésus-Christ ; comment certains théologiens en font une sélection et une interprétation ; et surtout, avec quelles attributions *singulières* ils essaient de désigner sa personne et sa mission – ce sont des 'matériaux' que Gustafson cherche à soumettre à l'examen critique. À noter que les attributions de *Jésus-Christ* sont comprises, non pas comme un adjectif parmi d'autres, mais plutôt comme une expression relationnelle et *définie* de sa présence. L'examen de chacune de ces désignations est énoncé par des mots bibliques respectifs, avec l'ordre suivant.

Le Seigneur et le Rédempteur[122]

Parmi les propositions théologiques, il y en a une, en apparence très simple, qui accompagne un chrétien sérieux lorsqu'il se pose la question « Que dois-je faire ?» (*What ought I to do ?*). Car cette question implique un discernement sur ce qui est « bien » (*good*),[123] de sorte que la réponse devrait aboutir à la *Réalité* même de la vie chrétienne qui est Jésus-Christ. À noter cependant que c'est une position qui en fait renverse l'ordre de réflexion dans une éthique chrétienne américaine, souligne Gustafson. Car, d'habitude, une telle personne est encline à ressentir l'immédiateté d'obligation et de possibilité ; elle évalue la situation concrète, avec les faits, les personnes et les pouvoirs ; elle pense alors à des définitions possibles de ce qui est « juste » (*right*) et « bon » (*good*). Or, avec l'attention primaire au Christ le Créateur

---

121 "The basic methods and procedures of theological ethics are no different from the methods and procedures of other ethics" - Gustafson, 1968, p. 3.

122 Le sous-titre entier de cette désignation en anglais : "*Jesus Christ* – The Lord who is Creator and Redeemer" - est énoncé par ces textes bibliques : *Co* 1, 15-17 ; *Eph* 1, 22 ; *2Co*, 5, 17 ; *Jn* 1, 2-4.

123 Il serait plutôt facile de rappeler toute une histoire d'utilisation perverse de ce terme, pour aussitôt ne plus s'en servir. Peut-être que, parce que l'aspect négatif est intuitivement vite discerné, sa signification positive doit s'imposer. Dans leur livre *Good work : When excellence and ethics meet* (New York : Basic Books, 2001), le bien connu trio de psychologues et éducateurs, Howard Gardner, Mihaly Csikszentmihalyi & William Damon n'hésite pas à appliquer le terme « *flow* » (ce sentiment d'un contentement profond à l'occasion d'une immersion dans une activité créative et fructueuse) au terme « *good* ». Le philosophe Robert Hinde de Cambridge University trouve dans son livre *Why good is good* : *The sources of morality* (London : Routledge, 2002) une manière d'introduire ce terme même dans le Règle d'or. Le philosophe Richard Kraut de Northwestern University n'hésite pas à introduire son livre *What is good and why* : *The ethics of well-being* (Harvard University Press, 2007) avec le mot de Thomas d'Aquin (*Hoc est ergo primum praeceptum legis*, *quod bonum est faciendum et prosequendum*…)

et le Rédempteur, la situation change – le Christ n'y est pas une abstraction ou une forme sans contenu ou un objet de curiosité historique. La manière dont Gustafson récapitule des déclarations théologiques sous cette attribution – comme d'ailleurs sous les autres à travers son livre – peut être discernée dans ce paragraphe :

> Son pouvoir est plus réel que le pouvoir de l'état ou des ressources économiques ou de l'influence personnelle. Son être est aussi réel que ou plus réel que l'être des institutions, des personnes, de ma bonne volonté, et de l'expérience par les sens. La bonté de son amour est plus réelle que l'amour des enfants pour les grands-parents, des maris pour les épouses. Son jugement est aussi réel que celui de la conscience personnelle ou de la loi de la cour. Nous sommes de nouvelles créatures en lui ; nous sommes des membres de son corps ; son esprit demeure en nous. Ce sont des déclarations des faits et non pas des métaphores poétiques ou le langage archaïque d'un âge préscientifique. Jésus-Christ est le fait-clé, le fait central, le fait en contrôle de nos vies et des événements du monde. Ce qui appartient à l'action morale trouve sa propre perspective uniquement lorsque fondé en Jésus-Christ. La réalité objective de la vie morale chrétienne est Jésus-Christ, le Seigneur de la Création, le Roi et la Tête de chaque homme.[124]

À noter que la manière dont les auteurs arrivent à cette position théologique sur la *centralité* du Christ pour l'éthique n'est pas identique. La *signification* qu'ils y attribuent est aussi différente. En vue d'une clarification, Gustafson ne peut ni ne veut circonvenir celui dont la position théologique a eu et continue d'avoir un impact considérable surtout dans le monde protestant. C'est, bien entendu, la position de Karl Barth.[125] Il doit être reconnu, souligne tout de suite Gustafson, que lorsque Barth présente sa position sur la centralité de la vie morale, il affirme que c'est Dieu qui a élu Jésus-Christ, que Jésus-Christ – qui est lui-même Dieu et lui-même l'homme – est à la fois celui qui réconcilie et qui est la Réconciliation même. Ainsi donc, notre connaissance de Dieu repose exclusivement sur Jésus-Christ, car Dieu a choisi d'être l'homme par et en lui. Cette affirmation de Barth reposerait sur la base de la foi et sur l'autorité de l'Écriture et son interprétation. Si donc notre connaissance de Dieu est déterminée par Jésus-Christ, alors notre conduite l'est aussi bien. Gustafson résume le propos de Barth en ces termes : « Ce que nous devons faire a été déjà fait par Jésus-Christ lui-même. Lorsqu'obéissants, nous obéissons à celui qui a désormais accompli cette obligation, qui a été obéissant pour nous. Jésus-Christ est à la fois celui qui nous commande et qui nous habilite ; il requiert ce qui doit être fait et il nous donne le pouvoir de faire ce qu'il requiert ».[126]

Après avoir introduit encore un nombre d'autres théologiens qui s'alignent sur une proposition de ce genre, Gustafson revient à cette affirmation de Barth : « Le fait est que l'homme est *contre* Dieu, et cela doit être pris au sérieux. Mais ce qui est encore plus important et doit être davantage pris au sérieux, c'est qu'en Jésus-Christ Dieu est *pour* l'homme ».[127] Pour Gustafson, cela veut dire que Dieu a ainsi

---

[124] Gustafson, 1968, p. 14.

[125] En fait, dès qu'on écrit ou parle des théologiens protestants au pluriel, il est presque certain que le nom de Barth non seulement y est inclus, mais même en premier lieu entre ceux qu'on désigne comme des réformés. L'historien D.G. Hart de Wheaton College, dans son livre *Calvinism : A history* (Yale University Press, 2013) présente non seulement le rôle puissant théologique européen de Barth, mais aussi la manière dont son influence parvenait dans des universités américaines. Une autre illustration récente de la pensée barthienne en offre le volume *Reformierte Theologie weltweit*, édité par M. Hofheinz & M. Zeindler (Theologischer Verlag Zürich, 2013). Le premier parmi douze personnages se trouve Karl Barth dans la présentation de Michael Weinrich (Karl Barth – ein reformierter Reformierter, pp. 23-46) de Ruhr-Universität Bochum. L'un des traits saillants chez Barth, même lorsqu'il enseignait en Allemagne, était de souligner l'entrée décisive de la deuxième génération des Réformateurs avec Calvin, de sorte que la dimension 'horizontale' se rappelle de nouveau à la dimension 'verticale' qui lui est constituante (p. 45). Avec raison, Weinrich souligne que la confiance biblique est la force primaire dans l'orientation relationnelle - la prière à l'Esprit-Saint pour que la Parole de Dieu reste la Parole de Dieu et non pas un événement miraculeux du passé (p. 43). La difficulté, on le verra, est que Barth sait créer des formulations éblouissantes, mais qu'on peine à savoir comment les 'traduire' dans un agir correspondant.

[126] "What we have to do has already been done, in Jesus Christus. When we obey, we obey one who has already fulfilled the obligation, who has been obedient for us. Jesus Christ is both our commander and our enabler; he requires what is to be done and he empowers us to do what he requires" – Gustafson, 1968, p. 15.

[127] Gustafson, 1968, p. 22.

amené l'homme dans une nouvelle liberté. C'est la liberté de la domination du péché et du mal, la liberté d'être obéissant uniquement à la volonté du Dieu de grâce (*only to the will of gracious God*), liberté d'obéir au Christ. Cette liberté est une victoire, car le péché et le mal ne paralysent plus l'homme, n'évoquent plus la peur et l'angoisse, ne créent plus hésitation et indécision morale. À partir de cette *réalité* que Dieu est pour l'homme en Christ, l'homme « obéit », « agit juste » et « réalise le bien » en tant que personne à laquelle est venue la grâce en Jésus-Christ. Dans cette *réalité* que le Christ est le seul Seigneur de l'Église et du Cosmos repose la première donne de l'éthique.
Lorsque dans la suite Gustafson reprend les affirmations, son inférence apparaît immédiatement traduisible dans un langage *béhavioriste* :

> Le fait que nous restons comme des pécheurs et que le mal est réel dans le monde nous garde d'une quelconque revendication pour nous-mêmes ou que nous comptions sur nos propres mérites. *En effet, ce n'est pas nous qui agissons* ; nous ne sommes que les moyens à travers lesquels agissent le pouvoir et la bonté objectifs de Dieu.[128]

Dans un contexte de la vie ordinaire, lorsqu'un béhavioriste commence à analyser des liens causals d'un comportement, où l'initiation d'une action peut être attribuée à une autre source qu'au « moi libre et autonome », une critique plutôt caustique apparait aussitôt. La raison principale en est l'offense apparente contre le sujet qui 'délibère', 'décide' et 'agit librement' ; qu'on lui enlève ainsi des 'mérites' ; qu'on le diminue dans sa 'dignité due'. Puisque Gustafson insiste sur le fait que l'éthique théologique est comparable à toute autre éthique dans sa méthode d'analyse, un béhavioriste ne peut que reconnaître un discernement brillant d'une théologie qui 'ose' voir la source d'une action *ailleurs que dans le sujet humain qui se l'approprie*. Ce point cependant est mentionné seulement d'une manière indicative et en passant – tout simplement pour ne pas perdre de vue que, bien réticent, le béhavioriste suit le raisonnement en cours.

Ayant présenté la position théologique, Gustafson en considère des inférences éthiques. Alors, à partir de la conviction théologique que Jésus-Christ est le Seigneur de la création et de la rédemption, une conséquence éthique est impliquée. À l'évidence, dans la vie ordinaire, l'éthique s'occupe des biens temporels, elle fait des jugements sur la valeur morale des conséquences immédiates de l'action. Une ligne de raisonnement théologique voudrait que si Dieu est la source déterminante de tout bien, si Dieu nous libère en Christ de cette préoccupation unique pour des biens temporels, alors il nous libère de l' « éthique». Un autre cheminement voudrait que si le Christ est le Seigneur des événements, c'est alors à lui, la Personne Divine, et non pas à un code ou à un principe d'éthique que nous sommes obéissants ; c'est alors le Christ qui nous libère du légalisme, de fausses présuppositions sur ce qui est la nature ultime de la moralité, et ainsi de l' «éthique». Observée sous un autre angle, l'éthique s'intéresse à ce que, par exemple, soient cultivées des vertus cardinales ; elle implique l'attente que l'action d'un homme vertueux apporte de bons aboutissements ; elle n'omettra pas non plus de définir le bien en termes de « bonne volonté ». Or, une telle préoccupation avec l'homme comme source de l'ordre de la vie ne peut pas circonvenir le fait du péché ; sa revendication ne trouve pas une confirmation dans l'expérience ; elle n'est pas conforme au message de la Bible. La conviction ou la foi que c'est Dieu qui agit dans le cours des événements, qui se révèle donc comme le Créateur, le Rédempteur et le Gouverneur de la vie, réduit ou invalide la concentration de l'homme en lui-même comme la source du bien et laisse comprendre que Christ nous libère de l' «éthique». En un mot, « lorsque le centre d'attention est sur Christ, sur sa réalité et son pouvoir, l'éthique et les éthiciens sont assagis ; les limites de leurs pouvoirs, de leur perspicacité et de leur foi sont dénudées ».[129]
Pour Gustafson, parmi des auteurs qui, de manière plutôt subtile, expriment une telle critique de l'éthique, il y a encore Karl Barth qui maintient que si une éthique traditionnelle peut être utile, elle est

---

[128] "The fact that we remain sinners, and evil is real in the world, keeps us from claiming anything for ourselves, from depending on our own merits. *Indeed, we are not the ones who act*; we are the means through which the objective power and goodness of God acts" (Gustafson, 1968, p. 23; le souligné est ajouté).
[129] «from the center of attention on Christ, on his reality and power, ethics and ethicists are chastened; their limits of power, insight, and faith are exposed" – Gustafson, 1968, p. 28.

néanmoins superflue, et si elle peut être convenable, elle n'est pas nécessaire. Car, pour Barth, c'est « la grâce de Dieu qui est la réponse au problème éthique ». Et alors, à la question « Que devons-nous faire ?», la réponse pour Barth, comme la discerne Gustafson, se trouve dans le requis de Dieu, qui est toujours concret et spécifique : en Christ, tout est donné réellement et concrètement – aussi bien la raison que les critères et le pouvoir – pour que la personne responsable puisse agir.

Face à une telle position, de nombreuses questions critiques s'imposent : comment le Christ est-il présent ; quel langage et quels principes sont utilisés pour exprimer la réalité en termes de vie morale ; comment éviter légalisme, intuitionnisme, formalisme, piétisme, loi naturelle ? Tout en essayant d'épuiser la dernière subtilité langagière chez les auteurs en jeu, et chez Barth en particulier, Gustafson a une difficulté de 'traduction' pour le *comportement concret*. Certes, reconnaît-il, Barth montre une virtuosité dans sa construction théologique, où la question d'éthique est presque identique avec la question de la foi en Jésus-Christ. Mais comment montrer à un agnostique ou à un musulman ce qui en est affirmé et concret – car, franchement, eux aussi existent bien dans le Royaume du Christ (la différence étant que le chrétien le sait de foi et les autres non).

La question de Gustafson devient une série de questions : quelle différence serait-on enclin à voir entre les actions d'un croyant et d'un non-croyant ; à quel point est-ce que la souveraineté du Christ dans la création et la rédemption a un effet décisif sur notre action : est-ce sur notre motif ou sur notre attitude ou sur notre décision concernant le domaine de la responsabilité morale que nous allons choisir ou sur notre vocation en général ou sur la qualité de notre acte ou sur l'intuition morale ou sur notre perception du bien et du mal ou sur les règles qui nous guident… ?

La réponse à des questions de ce genre dépend de la manière dont une personne se sent convaincue de pouvoir clairement répondre à cette double question : est-ce qu'elle ***croit*** vraiment que Christ est le Seigneur (*Lord*) ? Et est-ce qu'elle croit vraiment que ***Christ*** est le Seigneur ? Si elle ne le croit pas, elle va probablement chercher un refuge pour sa certitude morale dans des lois, dans le soin des vertus humaines, dans les tactiques défensives contre le mal moral et historique, dans les programmes de réforme politique et sociale, dans les définitions humaines du bien temporel et éternel – donc dans l' «éthique».
Gustafson n'hésite pas à faire cette conclusion : « L'agent moral ressent exaspération et frustration s'il consulte l'éthique du Christ le Rédempteur-Seigneur pour y trouver une réponse objective et autoritaire à la question 'Que dois-je faire dans ma situation ?' ».[130]

Avant de procéder avec d'autres attributions du Christ, il convient de rappeler à nouveau qu'elles ne se présentent pas comme une liste de synonymes, mais en fait comme des conceptions '*autonomes*' exprimant le *noyau* de relation entre Dieu et l'homme, entre Dieu par Christ et l'homme, entre le Christ comme la personnification même d'une attribution spécifique et l'homme.

Le Christ Sanctificateur

Comme pour d'autres attributions, Gustafson présente d'abord un cadre des références bibliques.[131] Parmi d'autres sources auxquelles se réfère Gustafson pour cette attribution, il y a aussi ce mot de Jean Calvin :

> de la servitude du péché. Cela ne signifie pas qu'ils n'éprouvent pas de difficultés charnelles, comme s'ils jouissaient déjà d'une pleine liberté, Si nous sommes vraiment participants de sa mort, la puissance de celle-ci a *crucifié notre homme vieux et mortifié la masse de nos péchés*, afin que notre première nature soit *anéantie*. Si nous sommes participants de

[130] "The moral actor faces *exasperation and frustration* if he turns to the ethics of Christ the Redeemer-Lord for some objective, authoritarian answer to the question 'What ought I to do in my situation?' " - Gustafson, 1968, p. 59).
[131] *Rm* 8, 9-10; *Mt* 5, 48; *He* 10, 14; *1Jn* 3, 9; *Col* 1, 9-11.

> sa résurrection, nous sommes par elle ressuscités pour une vie nouvelle, laquelle correspond à la justice de Dieu […] C'est par la *régénération* que les enfants de Dieu sont délivrés mais celles-ci sont pour eux des occasions permanentes de s'exercer, donc le but principal n'est pas la mise à l'épreuve, mais *un meilleur discernement de leur faiblesse*.[132]

À mentionner d'abord que ce texte de Calvin serait vite et facilement compris par un béhavioriste de la manière suivante : dans son façonnement l'évolution n'a pas préparé la biologie humaine pour des changements imprévisibles. Le simple fait est que la 'nature' physique n'est pas restée dans son état vierge. Des changements survenus connaissent aujourd'hui une 'nature' dans laquelle plus d'un aspect est effectivement 'artificiel'. Et c'est l'invention humaine de la *culture* qui le rend possible. Ainsi, le mot de Calvin qu'il était nécessaire de « *crucifier ou mortifier ou anéantir … notre première nature* » peut bien être appliqué à la nécessité que la nature biologique doit se placer dans « *un meilleur discernement de sa faiblesse* » face à un monde 'nouveau'. Elle doit apprendre (moyennant la technique raffinée de conditionnement) qu'au lieu de laisser libres ses caprices, elle doit maitriser l'art de l'obéissance aux impératifs *culturels* qui rendent la survie possible et la vie digne d'être vécue. *Un vrai béhavioriste a dû être un calviniste.*

Gustafson, pour sa part, commence son analyse de cette attribution (*sanctifiant*) avec la question « Que devrais-je faire ? » (*What should I do ?*). Le chrétien qui se pose la question entend une réponse dans cette direction : permets à ce que l'action rénovatrice du Christ dans et par la présence de l'Esprit-Saint prenne son plein cours dans ta vie propre et dans l'histoire. Celui qui t'a libéré du fléau de la loi et du pouvoir du péché et de la mort opère sa manière et sa volonté dans ton cœur et à travers ton action. Christ est la personne régénératrice et le pouvoir ; il agit dans et par l'homme ; il sanctifie. Ce qui revient à dire que la réponse à la question morale du « devoir » (*ought*) personnel confirme que le Christ ***change*** le « soi » (*selfhood*) moral ou la « psychologie morale » d'un chrétien.

En quête d'une 'traduction' de ces déclarations, Gustafson offre un certain nombre de précisions. Par exemple, ceci peut signifier que Dieu a rendu une personne moralement plus juste (*righteous*) à cause de ce qu'il, le Christ, a fait. À travers la foi et l'expérience de la conversion, cette personne est *de facto* et *de jure* une nouvelle créature. Elle a une nouvelle naissance. Donc la vieille personne meurt et la nouvelle est vivante en Christ. Ou encore, ceci implique une conversion de la *volonté* de la personne ou de son *intention* ou de son *cœur*, de sorte qu'elle n'est plus capable de pécher. Cela peut impliquer aussi qu'à travers le repentir et la discipline avec l'aide de la vie miséricordieuse du Christ la personne peut progressivement vaincre ce qui est resté de mal et de péché. Ou encore, la signification de l'œuvre sanctifiante du Christ est que Dieu offre la possibilité d'une croissance morale et religieuse à travers l'association avec l'Église. Ce qui revient à dire que l'esprit du Christ crée l'association avec lui et ainsi la conscience de Dieu grandit et avec elle la force de manifester une nouvelle relation aux autres. Et bien que le péché n'a pas disparu, et malgré le fait que la conscience (*awareness*) de Dieu soit bien imparfaite, la personne sait que son péché est pardonné et ne doit plus être une entrave à sa progression morale et religieuse. Sans élaboration, Gustafson trouve que le protagoniste d'une telle position est *Schleiermacher.*

Il convient même à cet endroit d'offrir une petite indication du pourquoi Schleiermacher serait à l'aise dans une telle présentation. Certes, il devenait professeur de théologie, mais Schleiermacher était davantage un prêcheur, un 'monologuiste', un compositeur de lettres, un passionné 'autodidacte'.[133] Cette première profession l'obligeait à être aussi pratique, à 'traduire' un texte biblique choisi en une invitation appliquée de conduite de sa congrégation. Ce côté-là ne pouvait qu'être apprécié par l'éthicien Gustafson. On le sait maintenant que la correspondance de Schleiermacher contient 4000 lettres (dont 1600 qu'il envoyait). Ces lettres, en mots de son éditeur, « sont le moyen et l'expression de sa continuelle

---

[132] Les textes de l'*Institution* de Calvin sont cités d'après l'unique volume publié en 2009 par Kerygma en Aix-en-Provence, dans sa mise en français moderne par Marie de Védrines & Paul Welles. Ainsi, la référence pour le texte cité est : Calvin, J. : *Institution de la religion chrétienne*, 2009, III, 3, 9-10 (le souligné est ajouté).

[133] Friedrich Schleiermacher, *Über die Religion*: *Schriften Predigten, Briefe* – Frankfurt am Main: Verlag der Weltreligionen, 2008 (éd. Christian Albrecht).

et intensive autoréflexion…dans laquelle, en quelque sorte, s'unissent l'héritage piétiste, la façon romantique de concevoir l'existence et la philosophie idéaliste… ».[134] Ce qui frappe en particulier en lisant ces petits écrits de Schleiermacher est sa sincérité. Dans l'un de ces textes, dans son autobiographie (de sa jeunesse) de quelque douze pages il écrit :

> J'ai déjà surmonté plusieurs luttes religieuses. L'enseignement sur des punitions et récompenses infinies avait désormais préoccupé d'une manière extrêmement angoissante ma fantaisie d'enfant, ce qui m'a coûté de nombreuses nuits blanches dans mon onzième année, de sorte qu'en calculant les rapports entre la passion du Christ et la sanction qui devait être effectuée avec la même proportion, je ne parvenais à aucune conclusion rassurante.[135]

En fait, la description de son autobiographie ne permet pas qu'on perçoive ce passage comme une simple endurance passive. Non seulement il ne supporte pas la lenteur d'enseignement dans l'école élémentaire, il est, accompagné d'un compère cordial, d'un avide chasseur de savoir en dehors des textes scolaires et leçons de classe dans l'internat religieux. Il se montre constamment désireux de discerner le sens de ce qui était présenté comme des valeurs assurées. Il se trouve dans une institution religieuse – die *Brüdergemeinde* – communauté de frères, où il constate une importante déficience :

> Dans la *Brüdergemeinde* nous ne voyions aucune application d'une connaissance qui serait une préparation pour la vie, qui vaudrait la peine d'être poursuivie…En vain nous aspirions à des sentiments surnaturels qui, dans le langage de celle société, désignait la relation à Jésus ; de féroces efforts de notre fantaisie étaient stériles, et les assistances volontiers [de nos maitres et directeurs] s'avéraient toujours trompeuses…Avec une liberté extérieure plus accrue, nos chaines intérieures paraissaient se détacher. La pitoyable logique que nous entendions, la lecture bien réduite, l'exemple de certains parmi nos camarades plus âgés, qui jouaient volontiers le rôle d'une assistance, n'ont certainement pas éveillé l'esprit de notre exploration…je devenais timide et épuisé par cette relation qui durait longtemps…je ne croyais plus qu'en conscience je puisse rester membre de cette communauté…[136]

Ici aussi le langage de Schleiermacher se traduit avec facilité dans un cadre béhavioriste. Il y a là d'abord une constatation d'une riche dotation 'naturelle' (les talents innés, plus le soin de sa mère dès le début qui facilite la croissance de cette dotation biologique). Mais ensuite, un *conditionnement maladroit* y est évident. La seule résolution que Schleiermacher voyait, c'était de s'*échapper* de cet environnement le conditionnant de façon *aversive*. Son histoire personnelle pouvait offrir des détails du comment il acquérait des *renforcements positifs*. Nous savons vite qu'il n'en manquait pas. Voici le début d'une de ses lettres :

> Eh bien oui, ma chère amie, vous faites quelque chose de *bien* et de *beau* quand vous m'écrivez. Vous pouvez tranquillement compter cela parmi vos *bonnes œuvres* et, j'espère, aussi bien parmi les *actions plaisantes* et d'*agréable détente*. Car cette récréation doit éveiller en vous le sentiment du bien que vous me faites – et y a-t-il de plus *belle détente* que cette *tranquille* auto observation intérieure, ce *jeu libre* de votre plus profond sentiment auquel vous vous abandonnez lorsque vous m'écrivez ?[137]

Difficile à imaginer que le prêcheur Schleiermacher pouvait ne pas trouver une puissante ligne *rédemptrice* dans son interprétation biblique de la relation entre Dieu en Jésus-Christ et la création de Dieu, l'homme

---

[134] "Schleiermachers Briefe sind Medium und Ausdruck seiner ständigen, intensiven Selbst-reflexion…in der sich pietistisches Erbe, romantisches Lebensgefühl und idealistische Philosophie in einer Weise verbinden...„(Chez Schleiermacher, 2008, p. 687). L'un de meilleurs connaisseurs italiens du monde protestant (Sergio Rostagno : *Etica protestante* – Assisi : Cittadella, 2008) qui a connue aussi bien ces lettres, trouve ce réussi choix des mots pour introduire Schleiermacher : « *Scompare l'idea de fissità di una visione del mondo… Qui trova posto la visione romantica della natura e della libertà*» (L'idée d'une vision fixe du monde disparait… Ici, c'est la vision romantique de la nature et de la liberté qui est en vigueur - p. 105).

[135] Schleiermacher, 2008, p. 514.

[136] Schleiermacher, 2008, pp. 517-519.

[137] Schleiermacher, 2008, p. 539; le souligné est ajouté.

pécheur. En fait, c'est à travers tous ces textes que Schleiermacher désigne Jésus-Christ avant tout comme le *Rédempteur* – der *Erlöser*. Ainsi, dans son sermon sur *2Co* 5, 17-18, il écrit :

> Là, nous n'avons besoin de rien d'autre que de l'amour du Christ et de la pensée vers lui, qui nous a réconciliés avec Dieu, afin de faire de nous une nouvelle créature, pour que l'ancienne vie du péché devienne pour nous le passé, et que tout devienne nouveau et réorganisé pour la vie, comme cela plait à Dieu. Nous n'avons besoin de rien que de l'amour du Christ qui nous oblige à cet office qui prêche la réconciliation, à laquelle nous aussi sommes appelés, et c'est ainsi que se présente la manière propre qui peut nous tenir éloignés du mal et nous mener sur le chemin de la justice divine.[138]

C'est en effet dans ce passage qu'on reconnaît la raison pour laquelle Gustafson trouve en Schleiermacher le sens du pardon du péché et la capacité de l'homme à faire une progression dans la vie d'une communauté qui est aussi l'Église.

Aussitôt et ici aussi, Gustafson pourtant se tourne vers Barth et rappelle que c'est la position qu'il soutient, à savoir que *de jure* nous sommes tous sanctifiés, mais seulement ceux qui s'éveillent à la foi peuvent sentir et reconnaître la sanctification *de facto*. En réalité pourtant, bien que la personne chrétienne ait discerné la nouvelle direction reçue de l'Esprit-Saint, elle n'est pas immunisée du péché. Comme pour Luther, la notion *simul justus – simul peccator* est en vigueur chez Barth aussi. En fait, autant l'expérience morale que l'Écriture témoignent de ce trait double dans la vie chrétienne : la régénération par le pouvoir de Dieu miséricordieux et la continuité du péché.

Gustafson n'hésite pas à écrire que les arguments sur la nature précise de la sanctification ont été *acerbes* dans la tradition protestante.[139] Il rappelle les difficultés avec « la troisième utilisation de la loi » (*tertius usus legis*) de Melanchthon, et souligne le fait que chez Calvin la discussion sur la nouvelle vie en Christ précède la doctrine sur l'élection et que la question sur la régénération devance celle de la justification. Il est à propos alors de regarder de plus près chez Calvin lui-même comment il formule cette déclaration :

> En considérant ce que nous sommes, nous voyons clairement notre damnation. Mais, comme Jésus-Christ nous est communiqué avec ses biens, tout ce qu'il a devient nôtre : nous sommes faits ses membres et une même substance avec lui, sa justice ensevelit nos péchés, le salut qu'il a acquis abolit notre damnation et il se place devant nous avec sa dignité, de façon à ce que notre indignité n'apparaisse plus devant Dieu. Voici une chose certaine : nous ne devons pas dissocier Jésus-Christ de nous, mais tenir avec rigueur et fermeté l'union par laquelle il nous a liés à lui. C'est ce qu'enseigne l'apôtre Paul, quand il dit que notre corps est mort à cause du péché, mais que l'Esprit de Jésus-Christ, qui habite en nous, est vie à cause de sa justice.[140]

Il est intéressant de noter dans la suite comment Calvin renforce cette conviction. Il écrit que l'apôtre a pu dire que l'Esprit demeure et vit en Jésus-Christ, mais que nous, parce que pécheurs, nous demeurons dans les liens de la damnation. Or, l'apôtre laisse comprendre que Jésus-Christ habite *véritablement* en nous et non pas hors de nous, qu'il est lié à nous par un lien indissoluble, « par un phénomène qui dépasse notre compréhension ».

Si Calvin s'appuie sur l'Écriture (concrètement, *Rm* 8, 10) dans le texte cité, il n'oublie pourtant pas la réalité vécue en réfléchissant sur ce « que dois-je faire ? » :

---

[138] Schleiermacher, 2008, pp. 485-486.

[139] "The arguments within the Reformation tradition about how to state precisely what sanctification is were *bitter*" – Gustafson, 1968, p.65.

[140] Calvin, J. (2009): IC, III, 2, 24 – p. 507.

> Dieu nous recommande toujours, en premier lieu, d'être intègres, mot qui signifie tout le contraire d'un cœur double. Autrement dit, la clef d'une bonne vie est d'ordre spirituel, lorsque les sentiments de l'âme sont directement orientés vers Dieu afin de cheminer en toute justice et sainteté. Mais tant que nous sommes dans cette prison terrestre, aucun d'entre nous n'est assez fort et bien disposé pour mener cette course avec l'énergie qui convient. *Nous sommes pour la plupart si faibles et médiocres que nous vacillons et trébuchons et n'avançons guère.* Pourtant il faut que chacun aille *à son propre pas* et refuse de ne pas poursuivre le chemin sur lequel il a commencé à avancer. Ainsi *aucune* personne n'avancera si peu, jour après jour, qu'elle ne progresse pas légèrement vers le but.[141]

En scrutant de près ces deux citations, il serait plutôt difficile de deviner que ce dernier texte est une suite de celui qui lui précédait. En effet, on ne peut qu'y discerner deux sortes de discours différents, chacun étant solidement fondé dans son propre contexte. C'est un fait que, théologiquement, Calvin est confortable en compagnie de l'apôtre Paul ; psychologiquement cependant, l'aperçu de Calvin et l'approche d'un *béhavioriste* expriment de façon pratiquement identique la visée « que chacun aille à son propre pas ». En effet, la progression vers un but est un autre nom pour *le conditionnement pas-à-pas*. Et surtout, l'accent est mis sur l'affirmation que *chacun*, quelle que soit sa dotation biologique (le psychotique aussi, quoi qu'en pense la psychanalyse) y est inclus.

Gustafson s'arrête sur une autre ligne de réponse à la question « que *devrais*-je faire ?» (*What shall I do* ?) Elle veut que la régénération morale et la régénération spirituelle soient synonymes. Ainsi, une personne agira comme une chrétienne non pas en vertu de son effort, mais parce qu'elle est amenée au repentir et à la foi. Le pouvoir de Jésus-Christ la convertit non pas tout simplement en la libérant de l'esclavage de la loi, mais en *régénérant* et *sanctifiant* son être entier. Comme le protagoniste de cette position, Gustafson reconnaît le 'père' du Méthodisme, *John Wesley*, selon qui la personne chrétienne vit par le pouvoir du Christ et la présence de l'Esprit-Saint. Ce pouvoir et cette présence affectent les habitudes, les désirs et les volontés des hommes, de sorte qu'une personne chrétienne a une nouvelle naissance, laquelle est marquée par la foi, l'espérance et l'amour. Mais à la fois il souligne cet aspect : si notre justification se base sur l'œuvre du Christ pour nous et l'Esprit en nous, nous devons aussi œuvrer sur nous-mêmes, nous observer et nous examiner nous-mêmes et nous efforcer vers la perfection.

Il convient pourtant de s'arrêter un moment sur ce personnage historique. Juste le fait d'avoir été à la tête d'une aussi importante composante du protestantisme que l'est le *Méthodisme* dans le monde anglo-saxon, il a dû être quelque part inhabituel. Des biographes et des interprètes ne sont pas unanimes. La présentation du théologien John Kent[142] de l'Université de Bristol apparaît parmi de plus plausibles, pour la simple raison qu'il peint de façon incisive le contexte de celui qui parle et de ceux qui écoutent. « L'un des mythes persistants de l'histoire britannique moderne », commence ainsi le livre de Kent, est celui du *renouveau évangélique* – par l'inspiration divine autour de 1730, à travers Wesley et les siens, le peuple britannique retournait à la vraie chrétienté, sauvé à la longue du danger que portait la Révolution française. Si Wesley prétendait qu'il était suivi par un grand nombre de gens parce qu'il prêchait le vrai évangile, Kent postule la thèse que la raison était dans sa manière de répondre aux demandes et espoirs religieux actuels de ses auditeurs. Et l'objet de leur attente allait dans ces trois directions : a) réduction des angoisses personnelles, b) résolutions des problèmes pratiques, un c) degré plus élevé d'auto-approbation. Pour Kent, le Méthodisme wesleyen a pu démarrer dans les années 1740s parce que Wesley répondait aux exigences de la *religion primaire* – donc à une faim passionnée pour l'accès aux pouvoirs invisibles. Même dans ce qui était un sens ordinaire, les Wesleyens 'discernaient' des prodiges et des miracles – ce qui était un reproche fréquent du côté des Anglicans. Comme on le sait, depuis le seizième siècle le protestantisme officiel héritait d'une profonde suspicion sur les miracles modernes. C'est d'ailleurs un thème fondamental dans les processus mentaux de la Renaissance et de la Réformation. Tout de même, le langage liturgique du Protestantisme reste ambigu à cause de son lien étroit avec le

[141] Calvin, J. (2009) : IC, III, 6, 5. P. 621 (le souligné est ajouté).
[142] Kent, J.: *Wesley and the Wesleyans* – Cambridge University Press, 2002.

langage de la Bible pour discerner jusqu'à quel point on pourrait s'attendre à l'intervention divine. Dans le contexte des *tensions religieuses*, Kent relate encore une de ces convictions répandues, à savoir que la Providence préfèrerait la cause protestante à celle des catholiques romains.[143]

Si Kent a ouvert son étude avec l'affirmation sur le mythe du renouveau évangélique dans la nation Britannique de façon miraculeuse par l'Esprit, il ne trouve pas, non plus, que John Wesley ait été ce médiateur miraculeux :

> Naturellement autoritaire, Wesley a trouvé dans la religion un moyen pour imposer sa volonté sur certains parmi ses compatriotes, bien que rarement sur ceux qui lui étaient égaux socialement. Vers la fin de ses années trente, il s'est retiré d'une société anglicane … et a formé une contre-société sur une base religieuse qui était plutôt marginale...La majeure partie de ses adeptes n'étaient aucunement pauvres, bien que rarement riches, et plusieurs d'entre eux avaient une longue histoire d'anxiété religieuse…Ils souffraient souvent d'une profonde auto-insatisfaction…Wesley partageait l'auto-rejet et les problèmes de maturité… Il s'est retiré de l'Université d'Oxford, où il se sentait impuissant, et de ses missions dans les Colonies Américaines mal-commencées, où il ne plaisait à personne. Sa conversion à la conception 'moravienne' en 1738, où la croyance dans le pardon divin des erreurs et des défauts passés était centrale, l'habilitait à une constante poursuite de l'autodiscipline qui lui valait à lui et à ses camarades d'Oxford l'étiquette de « Méthodiste » en vue d'une discipline de la foi plus déterminée …Avec cette sous- culture en expansion, il était capable de croire ce qu'il voulait croire, de tolérer et d'exploiter dans une communauté approuvant des idées sur la foi, la guérison, le guide, etc., sachant bien qu'il allait rencontrer une sympathie plutôt limitée, et quelquefois même aucune. Le système piétiste l'assurait que la foi pourrait transformer l'homme et la femme naturels…*Wesley était entêté et ambitieux, convaincu de la centralité d'une explication religieuse du monde, patriarcal vis-à-vis des femmes, manquant d'imagination et de curiosité intellectuelle, critique de ses supérieurs, peu protégé contre le pouvoir intrusif de la religion primaire.*[144]

Ce passage n'est évidemment qu'une indication indirecte que ni la personnalité de Wesley ni les conditions sociales et politiques en Grand Bretagne n'étaient simples en cette période du 18e siècle. Il n'est pas clair si Gustafson était intéressé à approfondir cet aspect dans l'arrière-plan des formulations théologiques de Wesley. Mais il a certainement lu certains de ses textes qui lui permettaient de l'associer avec l'attribution rédemptrice du Christ. Ainsi, il rappelle l'un de ses sermons de 1746 où Wesley propose une comparaison de trois états progressifs et mutuellement exclusifs dans lesquels peut se trouver l'homme – l'état de *nature*, de *loi* et de *grâce*. L'homme naturel n'a crainte ni n'aime Dieu ; l'homme sous la loi a peur de lui, et l'homme sous la grâce l'aime. L'homme naturel, sans lumière divine, traine en obscurité, l'homme sous la loi discerne l'effrayante lumière de l'enfer, et l'homme dans la grâce voit la joyeuse lumière du ciel. L'homme naturel connaît une fausse paix, lorsqu'éveillé par la loi il est sans paix, et comme le croyant il sait la joyeuse liberté d'enfant de Dieu. L'homme naturel ne conquiert ni ne se bat. L'homme sous la loi lutte avec le péché, mais ne peut pas conquérir. Et l'homme sous la grâce, habilité par Celui qui l'aime, non seulement combat, mais conquiert aussi.[145]

Pour Wesley, comme le lit Gustafson, le fait de l'expérience rend clair que l'homme, qui agit dans le monde et est en relation au Christ, peut changer chacun des états dans lequel il s'est trouvé. L'explication serait dans la supposition que l'homme est constitué de volonté, de désir, d'intention et de cœur, et qu'alors ses actions morales, voire sa vie tout simplement, sont les expressions de ces composantes ou

---

143 "There was always the belief, for example, that Providence must prefer the Protestant to Roman Catholic cause" - Kent, 2002, p. 8.

144 "…Wesley was strong-willed and ambitious, convinced of the centrality of a religious explanation of the world, patriarchal towards women, unimaginative and intellectually incurious, critical of his superiors and with little protection against the intrusive power of primary religion" ["The *primary religious impulse* is to seek some kind of extra human power, either for personal protection, including the cure of diseases, or for the sake of ecstatic experience, and possibly prophetic guidance" – Kent, 2002, p.1] - Kent, J., 2002, pp. 187-194.

145 "…the natural man neither conquers nor fights ; the man under the law fights with sin, but cannot conquer ; the man under grace fights and conquers, yea, is more than conqueror through Him that loveth him" (Dans Gustafson, 1968, p.74)

de sa substance subjective de '*soi*'. Gustafson discerne dans les sermons de Wesley une claire inclination à faire appel à un sens commun, d'un côté. De l'autre côté, il prend au pied de la lettre les références bibliques sur le pouvoir du Christ de donner une nouvelle vie et de commander une perfection aussi. S'il est vrai que Wesley se réfère à l'apôtre Paul, il faut noter, ajoute Gustafson, qu'il *simplifie* son propos trop facilement. En fait, la difficulté n'est pas mince : comprendre l'affirmation qu'on se trouve à la fois complètement justifié-racheté et entièrement assujetti au péché et à la condamnation. Une autre considération dans cette description des états et des stades de 'soi', propre non seulement au temps de Wesley, était, Gustafson le souligne, une « psychologie dépassée » (*dated psychology*) concernant la notion de « soi » (*self*).

En comparaison, Gustafson trouve que Schleiermacher a offert une position théologique plus 'palpable' que Wesley sur l'attribution *rédemptrice* du Christ. À savoir, le croyant devient *conscient* du changement qui se passe en lui lorsqu'il est en état de péché et en état de régénération. Autrement dit, il en a une expérience intérieure. Pourtant, une précaution s'impose face à une tendance apparente de Schleiermacher à présenter le processus de sanctification de manière hésitante : «Il y a une ample évidence que Schleiermacher croit que la mort du 'vieil homme' soit nécessaire, qu'il y ait une lutte contre le péché, que le processus soit lent et, dans le meilleur des cas, progressif, et que si la perfection est une possibilité, elle est rarement atteinte».[146] C'est surtout cet aspect d'un mouvement ou d'un développement ou d'un changement *progressif* que Schleiermacher réitère. Et il souligne le rôle central de l'Église, de cette communauté aussi humaine et historique, dans la transmission de différentes 'influences' et donc de façonnement d'une 'nouvelle personnalité'. En fait, l'Église est pour lui l'organisme dans lequel la moralité chrétienne fait part de son processus vital. Gustafson ne manque pas d'observer qu'il n'y a pas de raison d'accuser Schleiermacher comme un optimiste du 19e siècle qui ne connaît pas le profond égocentrisme humain, qui ne prend pas au sérieux le mal et le péché. Sans l'élaborer, Gustafson mentionne que Karl Barth s'est montré particulièrement opposé à une telle position.

Néanmoins, essayant encore de préciser la position de Schleiermacher, Gustafson apporte un parallèle entre lui et Barth. Il écrit que le fond de la position de Schleiermacher sur la manière dont l'œuvre sanctifiante du Christ affecte la vie morale peut se résumer de cette manière : «Le *soi* dans son action exprime l'histoire personnelle qu'il a accumulée à travers ses expériences et associations passées».[147] La conception de Barth, par contre, pourrait se résumer ainsi : « Le *soi* dans sa fonction est un soi libre ; il n'est pas déterminé par son histoire phénoménale ; il se trouve face à un impératif ou à un commandement de Dieu ; il reste ouvert aussi bien au présent qu'au futur ; en vertu de cette liberté, il agit pour déterminer le futur».[148] La différence entre ces deux conceptions est considérable ; elle aide à comprendre comment la théologie était en train presque imperceptiblement de perdre contact avec certains modes de savoir qui lui ont pu devenir ou rester un soutien signifiant dans sa démarche dans un monde qui, inévitablement, change.

Manifestement, Gustafson se rend compte que cette notion de « *soi* » exige plus de clarté. Il l'a introduite déjà dans son premier livre, *Treasure in earthen vessels*, et il n'omettra pas d'y revenir. Ici, il apporte ces deux versions en vue de souligner leur différence significative. La *première* proposition, écrit-il, accentue la *continuité* entre les « *sois* » à travers l'espace et le temps. Pour illustrer ce point, Gustafson ajoute une intéressante *liste de conditionnement* : les parents, la famille, la culture régionale, l'école, ses collègues et étudiants, sa femme et ses enfants. Il réitère l'idée qu'on peut bien penser de la relation de « *sois* » à sa propre communauté en termes organiques. Ainsi, la graine semée est affectée par ses conditions

---

146 "There is ample evidence that Schleiermacher believed that the death of the 'old man' is necessary, that there is a struggle against sin, that the process is slow and at best progressive, and that while perfection is a possibility it is rarely attained" – Gustafson, 1968, p.87.

147 "The self in its action expresses the personal history that it has accumulated through its past experiences and associations" - Gustafson, 1968, p. 93.

148 "The self in its action is a free self-undetermined by its phenomenal history, facing an imperative or a command of God, an open present and future, and acting out of this freedom to determine the future" – Gustafson, 1968, p. 93.

environnementales et devient une plante apportant le fruit. Là, les conditions environnementales exercent l'influence sur le '*soi'* de la semence apportant le fruit ; les actions du '*soi'* sont perçues comme des 'effets naturels' d'un 'processus de la vie'. Ce qui, dans la traduction théologique, indiquerait que la signification de l'œuvre du Christ devient absorbée dans les 'semences', les 'influences' et les 'impulsions', qui ont un pouvoir pour former la personne. À noter, ajoute Gustafson, que cela ne se produit pas sans l'assentiment du '*soi'* et, souligne-t-il, la foi est une forme spéciale dans cet assentiment par laquelle le chrétien participe en Christ à ? la conscience de Dieu. La communauté, l'Église des chrétiens, exerce ainsi une fonction sociale et personnelle.

Cette proposition, avec son aspect qui éveille l'attention, est chez Gustafson indicative plutôt que démonstrative. En effet, elle offre un aperçu intuitif que la personne n'*est* pas une donnée finalisée, mais qu'elle *devient*. advient ? Son devenir est *inévitablement conditionné*. Certaines de ces 'forces' qui la façonnent semblent évidentes, par exemple les parents, et les effets d'un tel conditionnement sont alors désignés comme un processus naturel de la vie. L'image d'une graine semée qui devient une plante avec son fruit laisse présumer que le 'travail' de la terre ne fait que ce qui lui est naturel. Or, si la plante n'apporte aucun fruit, la question se pose au sujet des 'facteurs' manquant dans la terre ou dans la graine ; on pourrait aussi se demander si la 'relation' entre eux n'est pas aussi 'naturelle' qu'on le pense. L'expérience vécue fait que l'*intervention* par l'irrigation ou par l'enrichissement chimique de la terre semble pleinement apparaître comme un processus de la vie 'naturelle'. C'est l'*habituation* à ce qu'on entreprend typiquement dans un processus de ce genre qu'on désigne tout simplement comme naturel. Effectivement, même si on faisait une liste des facteurs d'un conditionnement naturel aussi long que possible, on n'aurait pas de raison de dire qu'une telle liste soit exhaustive. La raison est simple : *on n'a pas d'accès direct à tout ce qui peut exercer une influence*. Il est plausible d'affirmer qu'on *n'a pas d'accès direct à la foi* d'une personne, non plus. Or, il y a ce qu'une personne en *dit* ou ce qu'elle *décrit* ou ce qu'elle *affirme* ou qu'elle *exprime* une forte conviction d'agir en fonction de sa foi. Si ce dire ou cette affirmation est accompagnée par un comportement correspondant, on dispose d'un argument pour considérer qu'il y a là un *fait observable*. Si une telle personne attribue sa conviction à l'influence de Jésus-Christ, c'est qu'elle manifeste ainsi son assentiment à cette influence. L'évocation d'influence de Jésus-Christ n'est pas faite dans le vide – Jésus a parlé de cela, et il a agi dans cette direction auprès des gens rencontrés. Faire donc un lien causal entre un comportement particulier d'une personne chrétienne et l'influence motivante, corroborant et conditionnant du côté de Jésus-Christ qui sanctifie, *ne semble pas infondé*.

Comparée avec cette (première) proposition, la *deuxième* repose sur une supposition de « *soi* » double : en termes kantiens le soi '*nouménal*', qui est libre et indéterminé – ce que Barth désigne comme le soi 'réel' – et le soi '*phénoménal*', qui subit le processus cause-effet, le soi donc décrit par des sciences et la philosophie. Dans la paraphrase de Gustafson, ce type de soi ('nouménal') est davantage compris comme *un être d'une liberté radicale, sans discontinuité entre moments-événements-décisions*, plutôt qu'un produit final des processus historiques de la vie. Ce '*soi'* est considéré d'un point de vue présent, avec ses options et choix, où ses décisions ne sont pas déterminées par son histoire ; il est également considéré dans une position tournée vers le futur, avec la question « que vais-je devenir ?» plutôt que de se demander «Qu'étais-je ?» ou «Que suis-je ?». Donc, *parce que le 'soi' n'y est pas considéré en termes de causes et de conditionnements, il est difficile de voir comment la signification de l'œuvre du Christ serait l'une des causes*. L'Église, selon cette conception de soi, aurait une fonction pour proclamer et commander plutôt que de former la personne. En un mot, la possibilité d'offrir un compte rendu sur la régénération ou la transformation dans la première proposition devient pratiquement déniée dans la deuxième proposition. Ce qui se traduit, pour Gustafson, par le fait que Wesley et Schleiermacher prennent des énoncés littéraires dans le Nouveau Testament d'une façon plutôt positive, tandis que Barth est enclin à affirmer que l'évidence vécue pour une telle reconnaissance est plutôt mince. Avec sa position que l'homme est à la fois et pleinement pécheur et justifié, Barth tient à ce que les termes théologiques, tels que sanctification, soient attribués *uniquement* au Christ. Parce que la grâce et le commandement de Dieu sont donnés à « l'homme réel », un tel homme est libre de l'entendre et de se rendre obéissant. Une fine *acrobatie théologique* est manifestement à l'œuvre – et Barth continue d'y dominer. Dans la suite de son analyse, Gustafson n'a

pas pu omettre l'une des attributions au Christ dont l'énoncé biblique a certainement imprégné une vaste et fructueuse réflexion théologique.

Le Christ Justifiant

Comme ailleurs, Gustafson ouvre cette attribution avec une liste de citations bibliques.[149] Parmi les protagonistes théologiens qui expriment le sens de cette attribution, Gustafson s'arrête surtout sur les Européens Martin Luther et Rudolf Bultmann et l'américain Reinold Niebuhr. C'est certainement l'un des thèmes, qui exige et continue d'éveiller une attention particulière. Si, comme c'est quelquefois mentionné, la théologie est largement une interprétation de St Paul, on ne peut alors que s'attendre à ce que Luther entre dans ce jeu d'interprétation. Vu qu'il y a plusieurs interprétations importantes, mais discordantes, sur la position de Luther, c'est une indication que sa position n'est pas simple et, ajoute Gustafson, il n'y aurait pour autant aucune justification de la rendre simpliste. Cette observation de Gustafson doit en fait être 'généralisée'. Ce qui revient à dire qu'il reste toujours nécessaire de ne pas perdre de vue la différence décisive qui entre en vigueur avec Luther, avant de lui reprocher des ambiguïtés dans certaines formulations. Et la différence en question est exprimée d'une façon concise dans la biographie de l'historien Heinz Schilling, qui écrit :

> La religion qui devenait captive d'un esprit mondain, Luther l'a restaurée dans une réalité vitale imprégnant le monde. Le plus important et l'endroit le plus distingué pour la foi et pour l'action qu'elle engendre n'étaient plus les monastères, les abbayes, les fondations et d'autres places de sacralité séparée, mais la vie quotidienne dans le monde […] Parce que la théologie eschatologique de Luther lie la foi et le monde et comprend le monde comme un endroit où apparaît le salut, ce qui était du monde devenait une part de l'ordre du salut. **150**

Il serait difficile de voir la fameuse « *sola fides* » comme une abstraction théorique ou comme une évasion rationalisante ou comme une réduction dogmatique, lorsqu'on touche littéralement cette force qui, dans la présentation de Luther, éclaire et vivifie le mouvement. Si l'on s'imagine avec son être entier dans une portée d'une telle force, peut-être que la question « *Que dois-je faire* ? » n'apparait pas aussi inévitable. Mais la 'vie quotidienne', on le sait, n'est tissée ni d'une immersion mystique dominante ni d'une pureté de confiance rationalisante ; elle est le résultat de divers conditionnements, fréquemment discordants ; elle requiert des règles et des guides d'orientation ; elle peut errer et elle apprend à réparer et améliorer le mouvement sur son cheminement. Le sens de la religion et la force de la foi envisagée par Luther laissent discerner une attention aiguë au vécu réel. Et Gustafson en était conscient.

Concernant l'attribution *justificatrice* du Christ, les deux thèmes émergent : la *loi* et l'*évangile*, avec l'homme en tant que *pécheur justifié*. Gustafson lit l'affirmation de Luther sur la liberté du chrétien et en conséquence sur son pouvoir d'aimer de la façon suivante. La loi est un moyen avec lequel Dieu accomplit deux choses pour l'homme, sans qu'aucune puisse le justifier ou le rendre correct (*right*) devant Dieu. Si donc la loi ne peut pas racheter l'homme, elle peut brider le méchant – ce qui est sa fonction civile. Son utilisation spirituelle est de justement rendre l'homme conscient de son péché, son impiété, son ignorance, son aversion de Dieu ; la loi accuse ainsi l'homme de ses péchés, de sorte qu'à travers cette admonestation Dieu suscite en lui une inclination à se repentir. Puisque Luther met l'accent plutôt sur le *salut* que sur la moralité de l'homme, il propose que l'évangile libère de la loi. Par la foi, l'évangile offre à l'homme un enseignement sur la justice et sur la grâce de Dieu. Avec la grâce de Dieu tout est pardonné, et bien que le péché continue dans la nature humaine, la justice œuvre à ce qu'il soit

---

149 *Mc* 2, 27; *Jn* 8, 31-32; *Rm* 3, 21-25; *Rm* 13, 8; *1Co* 7, 29-31; *1Co* 10, 23; *2Co* 3, 17; *Ga* 5, 1.

150 „Luther kehrte die eingerissene Verweltlichung der Religion um in eine prinzipielle Welthaftigkeit der Religion. Wichtigster und vornehmster Ort für den Glauben und das von ihm generierte Handeln waren nicht mehr Klöster, Abteien, Stifte oder andere Orte separierter Sakralität, sondern der Alltag in der Welt…Indem Luthers eschatologische Theologie Glaube und Welt zusammenbindet und die Welt als Ort des Heilsgeschehens begreift, wurde das weltliche zu einem Teil der Heilsordnung" - Schilling, H.: *Martin Luther – Rebell in einer Zeit des Umbruchs*; München, 2012, pp. 634-635.

vaincu. Par la grâce donc l'homme devient libéré de la vengeance de Dieu et par sa justice il est habileté à faire l'œuvre de l'amour. Pour ne pas brouiller la subtilité du langage de Luther, qui formule ses positions dans différents contextes avec des accents spécifiques, Gustafson s'efforce de redire les nuances dans ses formulations, au risque de paraitre se répéter. Cette phrase manifeste son attention : par rapport à Dieu, l'homme est objectivement à la fois un pécheur complet et *complètement* justifié ; par rapport à sa propre subjectivité, sa propre vie charnelle, spirituelle et morale, le chrétien est *en partie* pécheur et en partie justifié.[151] Lorsque la question se pose sur la différence que fait la liberté chrétienne dans les actions des hommes dans le monde, la réponse est double : 1) pour faire ce que la loi civile et sa vocation dans la société exigent de lui, un chrétien est intérieurement disposé à le faire avec un esprit différent; 2) il exerce sa foi de l'amour pour le prochain dans un esprit et d'une manière qui dépassent les obligations de la loi et de l'ordre. Au fond, dans l'un et l'autre cas, c'est une nouvelle disposition, une nouvelle motivation, un nouveau cœur qui sont en vigueur. En d'autres mots, le nouvel homme en Christ est spontané et ouvert ; sa liberté est celle de Dieu qui est libre des règles ; son amour est le Christ qui agit à travers lui ; sa joie est l'Esprit-Sant qui habite dans son cœur ».[152] Pour Gustafson, l'éthique de Luther est tout simplement impressionnante, vu que la liberté intérieure donnée dans la foi, la liberté qui vient avec la connaissance de la miséricorde de Dieu, n'est pas sans direction. En fait, l'homme est fait libre en Christ de faire ce que la loi exige ; il accomplit ses devoirs dans un espace que Dieu lui a donné – mais maintenant c'est une expression de la justice de Dieu qui lui est offerte. La liberté chrétienne ne viole ni ne rompt l'ordre extérieur des obligations : « pour Luther, c'est la liberté d'obéir à Dieu comme il veut qui fait que l'homme agit en accord avec les besoins de la société ».[153]

En abordant la position de *Bultmann*,[154] Gustafson a choisi ce passage, qui non seulement peut servir à une plus rapide introduction dans son raisonnement, mais en fait dans le noyau même de sa compréhension de la conduite chrétienne :

> Ce que l'homme doit faire ne lui est pas révélé par un idéal, mais par le *commandement d'amour de son prochain*. Or, ce commandement d'amour n'est pas, pour ainsi dire, un principe éthique duquel peuvent être déduites des règles ; c'est moi-même qui à tout moment perçois ce qui est demandé à ce moment donné. La demande du bien ne m'est pas faite clairement dans un système ou dans une représentation idéale, mais elle me confronte *concrètement dans ma rencontre avec mon 'prochain'*. Qui est mon prochain et que dois-je faire pour lui, je dois le percevoir pour moi-même à tout moment, et c'est dans l'amour que je suis capable de le faire ainsi. *Avec un œil fervent et sûr, l'amour découvre ce qui doit être fait.* L'amour n'est pas aussi aveugle qu'il devrait évaluer consciemment toutes les possibilités et conséquences d'une action dans une situation donnée. Mais ce qui au vu de ces possibilités et conséquences doit être fait à un moment donné ne peut être communiqué par aucune théorie. Par contre c'est l'*amour qui le révèle.*[155]

C'est, bien entendu, la foi qui rend l'homme libre pour l'amour, qui ouvre ses yeux pour ce que Dieu demande de lui dans ce moment donné. Ce qui ne veut pas dire que la liberté et l'amour seraient des habitudes ou des qualités d'une vie morale. En fait, les effets du Christ impliquent le pardon du péché et non pas une nouvelle vie – dans le sens que ce serait une 'nouvelle conscience' ou l'acquisition des

---

[151] "with reference to God, man is objectively totally sinner and totally justified at once; with reference to his own subjectivity, his own spiritual, fleshly, and moral life, the Christian is partly sinner and partly justified" – Gustafson, 1968, p. 124.

[152] The new man in Christ is "spontaneous, free and outgoing". "His freedom is God's own freedom from rules. His love is Christ working through him. His joy is the Holy Spirit dwelling in his heart." – Dans Gustafson, 1968, p. 127.

[153] But even for Luther it is freedom to obey God as he requires man to act in accord with the needs of society – Gustafson, 1968, p. 128.

[154] En accord avec un truisme persistant selon lequel la théologie chrétienne n'est qu'un corolaire de la doctrine de St Paul, il semble inévitable de rappeler que le théologien Bultmann a été un intensif interprète de St Paul durant 66 années. Christoff Landmesser de l'Universität Tübingen le rappelle et s'efforce de revivre la portée de ses intuitions originelles aux lecteurs d'aujourd'hui. Il écrit: „Bultmann sieht in der Rechtfertigung primär die 'Befreiung von der Sünde', und zwar in einem eschatologischen Sinn, den er ein 'Definitivum' nennt ". Si Landmesser connaissait Gustafson, il aurait bien affirmé que sa connaissance de Bultmann était au point (Landmesser, C. : « Rudolf Bultmann als Paulusinterpret » - *Zeitschrift für Theologie und Kirche,* 2013, vol. *110*, pp. 1-21).

[155] Gustafson, 1968, p. 132 (le souligné est rajouté).

vertus chrétiennes ou la conviction d'être libre du péché. Il n'est donc pas question d'une moralité chrétienne. Par contre, c'est une affirmation que le chrétien reconnaît que Dieu s'est révélé dans le Christ de la croix comme le Dieu qui pardonne le péché ; que le Christ est la Parole de la grâce qui pardonne ; et que là où cette Parole est entendue et que l'homme lui répond, il devient pur, il devient libéré du péché, il devient complètement justifié. Ce qui veut dire, en mots de Gustafson, non pas une *amélioration* de qualité morale ou d'un *avancement* dans le développement sur le chemin d'un idéal ; cela veut dire par contre qu'il *a déjà atteint* cet idéal. L'œuvre du Christ se limite ici au *don* de la grâce, au *pardon* du péché. La nécessité de l'avoir résumée, non seulement ne diminue pas la précision dont Gustafson lit ici le raisonnement théologique de Bultmann, mais la rend compréhensible dans sa visée théologique plus large.

Entretemps, le passage cité de Bultmann permet tout aussi à un *béhavioriste* de s'y immiscer. D'abord, en disant qu'aucun ne peut souffler à une personne comment répondre de manière la plus convenable au besoin de son prochain à tout moment, Bultmann l'énonce comme un aperçu parfaitement vérifiable par expérience. Lorsqu'en suite il ajoute que c'est plutôt par l' «amour» que «les yeux s'ouvrent» pour indiquer comment effectuer une réponse qui convient, il énonce une 'stratégie' qui est extraordinairement exigeante. D'abord, il est plutôt clair qu'on doit être inhabituellement *entrainé* pour pouvoir aussi fidèlement que possible déchiffrer la communication ou discerner les signes et indications de la part « du prochain » en termes de ses besoins. Et, au cas où l'on déchiffre la portée de cette indication ou suggestion – les signes qui ne sont pas sans ambiguïté à l'œil nu – la réponse ne s'impose pas comme évidente ; on peut imaginer que c'est plutôt une capacité inaccoutumée qui est requise afin d'y répondre de façon qui s'avère fondée. Si donc une personne était encline à répondre dûment au besoin du prochain, elle devrait être tout simplement une 'virtuose' – *tout à fait habilitée à lire les signes et parfaitement équipée pour y répondre adéquatement.* Ce n'est pas un hasard si c'est effectivement la définition d'un béhavioriste lorsqu'il explore les causes-effets – ou lorsqu'il intervient pour faciliter la résolution du problème en question. Or, et c'est un point décisif, *pourquoi* quelqu'un voudrait-il répondre au besoin d'autrui, d'un voisin, de son prochain ? Tandis qu'un béhavioriste le ferait en termes de sa profession, un chrétien le ferait en termes de son association avec Jésus-Christ, avec le Seigneur qui justifie. La différence est que le premier 'calcule', l'autre ne peut qu'aimer spontanément. À la réflexion, même si une certaine 'traduction' était envisageable, le fait de se référer à un *Autre* qui est différent de l'autre (de son égale), fait que la différence apparaît éclatante. Là-dessus, comme le lit Gustafson, la position de Bultmann voudrait que le *soi libre* ne se sente pas obligé d'obéir selon une rationalité en termes de Kant ; car, par contre, ce 'soi' est sous une obligation radicale d'obéir selon que cet Autre qui est Dieu le lui demande par son commandement – celui de l'amour.[156]

À la différence de Luther et Bultmann, l'éthique proposée par *Reinhold Niebuhr*[157] ouvre un plus grand rôle à l'enseignement moral de Jésus et à son amour auto-sacrificiel sur la croix. L'une des raisons pour

---

[156] "This free self is not under the obligation to obey reason's formulation of the moral law as in Kant, but it is under the radical obligation to obey God's address through the command of love" (Gustafson, 1968, p. 135)

[157] Parmi les douze profiles du 20e siècle qui comptent pour la théologie réformée dans le monde, les éditeurs du livre *Reformierte Theologie weltweit* (Theologischer Verlag Zürich, 2013) Marco Hofheinz & Matthias Zeindler n'ont pu circonvenir l'Américain Reinhold Niebuhr. Il est d'abord intéressant d'y lire la reconnaissance de Zeindler que si l'on ne connait pas bien la pensée de Niebuhr, c'est qu'en Europe la théologie américaine est mal connue tout simplement (tandis qu' au contraire les grands noms européens, de Barth et Schleiermacher à Moltmann et Pannenberg sont largement lus et interprétés – p. 103). Si le président catholique Kennedy disait de Niebuhr « *we are all his disciples* » (p. 102), c'est qu'il réussissait à rendre traduisible sa conception de la souveraineté de Dieu et de la délimitation de sa créature, de l'homme, qui, « fait à l'image de Dieu », se doit d'être responsable devant son Créateur dans tout ce qu'il fait. David A. Hollinger, l'historien de l'Université Berkeley, rappelle dans son livre *After cloven tongues of fire : Protestant liberalism in modern American history* (Princeton University Press, 2013) une facette illustrative de sa présence sur la scène américaine théologique et politique. Lorsque le fameux prédicateur Billy Graham faisait l'une de ses très populaires 'croisades' à New York en 1957, Reinhold Niebuhr, alors le professeur en Theological Seminary in New York, ne voulait même pas le rencontrer. En fait, il l'accusait d'une vue « obscurantiste » de la doctrine religieuse, et de faire appel aux émotions les plus infantiles des croyants (p. 35). Il convient de rappeler que Gustafson a fait son doctorat avec l'autre Niebuhr - H. Richard, le professeur à Yale University. Tandis que son frère Reinhold était un théologien activiste social et politique, H. Richard était le théologien d'influence 'silencieuse' sur

laquelle son éthique connaît l'attribution « objective » est que l'éthique chrétienne pourvoit le guide pour l'activité des hommes et des institutions dans l'histoire. Gustafson souligne que le mouvement de Niebuhr vers une éthique positive et constructive est indicatif de son héritage de la grande tradition américaine de « l'évangile social » (*social gospel tradition*). L'accent est mis sur l'œuvre du Christ qui sauve l'homme de l'esclavage du péché. Pour Gustafson, il y a trois facettes qui distinguent la signification de l'œuvre du Christ pour l'expérience morale du chrétien : a) l'œuvre de grâce en tant que la miséricorde et le pardon – ou «le pouvoir de Dieu *sur* l'homme» ; b) l'œuvre de grâce en tant qu' «une accession aux sources» qui le rend capable de devenir ce que véritablement il doit être – ou «le pouvoir de Dieu *dans* l'homme» ; c) la révélation d'une *norme* – de la loi d'amour qui est la loi de la vie – pour être rassemblé dans la vie de communauté.

Le sens de l' « *accession aux sources*» dans la foi chrétienne est spécifique chez Niebuhr. Tandis que Wesley fait presque une programmation des pas et des stades de la régénération, et Schleiermacher quantifie presque la progression sur la conscience de Dieu, Niebuhr se veut *restreint* et *modeste*. Il n'y a pas chez lui l'imagerie de la semence qui devient la plante apportant des fruits, mais il souligne plutôt des *indéterminations* et *discontinuités* dans la vie humaine. La raison en serait que la vie de l'esprit humain n'est bornée ni par le corps ni même par la raison (*mind*). C'est-à-dire, bien que l'homme soit capable d'une auto-transcendance et qu'il soit radicalement libre, il *ne se permet pas de faire de prédiction sur la manière dont la grâce va modifier des modes de vie persistants*. Le point devient encore plus clair lorsque Niebuhr affirme qu'il n'y ait pas d'évidence dans les actions morales des chrétiens ou dans les effets de l'Église dans l'histoire qui justifieraient de grandes revendications pour la *régénération*. À ce propos il fait aussi appel à des évidences historiques et comportementales. Pour Niebuhr il y a une contradiction dans la relation entre l'homme et Dieu – elle est interne et elle repose dans le vouloir conscient de l'homme. Bien qu'il affirme que le péché, ultimement, repose dans l'infidélité de l'homme, l'évidence dans la vie chrétienne se manifeste dans *l'inhabilité de vouloir le bien qu'on connaît*. La question alors se pose de savoir si dans le développement de la nouvelle vie une contradiction reste encore entre ce que l'homme veut et ce qui est le but de Dieu. Une réponse serait que la logique de la régénération impliquerait que cette contradiction soit vaincue par une prise de conscience (*awareness*) du *caractère de l'amour propre qui est incompatible avec la volonté divine*. Cette logique semblerait en partie confirmée par l'expérience, vu que le repentir initie une nouvelle vie. Or, les époques chrétiennes invalident une telle affirmation sans qualifications. Car on fait appel à l'évidence de l'expérience, laissant discerner que les effets de la régénération sont restreints ; en effet, l'expérience dicte une modestie dans des revendications chrétiennes.[158]

Le sens de l'« accès aux sources» et du «pouvoir de Dieu sur l'homme» ne peut rester une 'sûre' formulation sans autres précisions. En fait, Niebuhr trouve qu'un effort des théologiens qui cherchent à se justifier pour des formulations comme « à la fois saint et pécheur » est plutôt un obscurcissement pour de bonnes réalisations dans la vie individuelle et collective. Avec l'affirmation « le pouvoir de Dieu sur l'homme », Niebuhr comprend une base claire du pardon et de l'espoir ; c'est un don aux chrétiens de se sentir libres de crainte, une assurance de la miséricorde, une capacité à faire face à des contingences dans leurs propres termes d'ambiguïté morale. Parce que Niebuhr, pour Gustafson, est avant tout un éthicien, il offre cette esquisse de son éthique théologique :

> vaincus par l'amour de Dieu dans son Royaume. Cette croyance dans ou cette compréhension de l'amour de Dieu apporte la liberté intérieure pour faire face Des ambiguïtés morales restent dans l'histoire malgré la grâce ; des individus ne vainquent pas la contradiction ultime entre la volonté de Dieu et l'amour propre. Mais l'amour de Dieu,

---

la conscience des chrétiens et citoyens face aux passions inquiétantes avant et après la 2e Guerre mondiale. Lorsqu'on lit les textes de H. Richard Niebuhr, on 'voit' l'éthicien théologique Gustafson. Une présentation informée sur les divergences théologiques et sociales de deux frères est offerte par K. Healen Gaston (« A bad kind of magic » : The Niebuhr brothers on « Utilitarian Christianity » and the defense of democracy – *Harvard Theological Review*, 2014, vol. *107*, pp. 1-30).

158 "Experience, not just biblical exegesis, is appealed to as evidence for the judgment that the effects of regeneration are restricted; experience dictates modesty in the claims of the Christian" (Dans Gustafson, 1968, p. 140).

> révélé sur la croix, procure des bases assurées sur le fait que le pouvoir suprême est l'amour ; que l'amour est patient, miséricordieux, indulgent ; qu'à la fin les maux de la vie humaine seront justement aux contingences telles qu'elles sont et pour comprendre qu'elles peuvent être vaincues avec certains biens terrestres absolument éternels (*that they can be overcome with some absolute eternal earthly goods*). Elle ouvre les yeux sur le fait que les chrétiens peuvent voir les maux historiques sans illusions, et peuvent utiliser les moyens appropriés pour les restreindre ou pour les vaincre. Elle procure une libération de l'autojustification, du désir d'être parfait à ses yeux ou à ceux des autres.[159]

Si ne manquent pas des raffinements où Gustafson essaie d'indiquer des différences ou des nuances entre Niebuhr et ses collègues, il réitère et redit sa position centrale pour la faire bien reconnaissable, pour la retenir. Alors, écrit-il, l'*œuvre* du Christ ne se limite pas à procurer un état intérieur ou à pourvoir une disposition et intention de '*soi'*. L'œuvre du Christ ne se limite pas à l'apport d'un standard selon lequel les hommes connaissent leurs points faibles et se sentent repentants. D'autre part, la *grâce* pourvoit un savoir de ce que les personnes et la communauté humaine doivent être ; elle donne le but vers lequel la vie doit se diriger et une norme à laquelle les conséquences des actions doivent s'approcher. Elle donne un principe universel dans la lumière de laquelle les principes moraux plus proches doivent être jugés et informés. C'est ainsi qu'on reconnaît que l'éthique de Niebuhr est une *éthique objective*. Et encore, souligne Gustafson, la foi chrétienne implique aussi bien la moralité que le salut. La révélation pourvoit un savoir moral aussi bien qu'une restauration de la foi. Le péché n'est pas seulement dans ce qu'un homme manque de confiance en Dieu, mais aussi dans sa coupure de la loi de vie, de l'ordre juste de l'amour dans la communauté humaine.

Un aspect inhabituel dans la réflexion de Niebuhr, que Gustafson tient à souligner, est qu'il sent le besoin de '*traduire'* certains de ses termes théologiques dans un vocabulaire *'socio-moral'*. Ainsi, la *grâce*, écrivait-il, « correspondrait à la possibilité idéale de l'amour parfait, dans lequel toutes les contradictions intérieures du soi et tous les conflits entre le 'soi' et les autres seraient vaincus par l'obéissance complète de toutes les volontés à la volonté de Dieu ». Le terme *nature* « représente les possibilités historiques de la justice ». Autrement dit, la nature se réfère à la nature pécheresse (*sinful nature*) et la grâce à une émancipation du péché. Avec une telle 'traduction', Niebuhr peut proposer que la révélation qui donne la libération de la crainte avec une certaine conscience de nouvelles possibilités pourvoit la norme dans la lumière de laquelle on peut faire des évaluations de chaque problème moral. À noter que cette évaluation n'est pas une part de la révélation, mais plutôt un raisonnement philosophique qui pourvoit une procédure rationnelle pour déterminer ce qu'on doit faire. Pourtant, Niebuhr juxtapose la proposition que l'œuvre du Christ ne se limite pas à des domaines sotériologiques, mais que son œuvre est aussi une révélation d'un « devoir » (*ought*) de ce que la vie humaine est supposée être. Tout comme les théologiens de l'évangile social, Niebuhr fonde sa compréhension de ce qui doit être fait (*ought*) sur la personne et l'œuvre de Jésus-Christ. À noter cependant que ce « devoir » christocentrique n'émerge pas de l'assertion « toutes les choses sont faites en et par Lui », mais des *commandements* absolus de Jésus et du fait de sa crucifixion. Et c'est de cette référence historique spécifique et de sa signification que se lit la pleine norme de la vie.

Ainsi, clairement, Niebuhr trouve certaines formulations de la loi naturelle intenables – tout comme la confiance dans la 'pureté' de la raison. *Il ne se fie ni à l'habileté rationnelle de connaître son but véritable sans l'aide de la révélation ni à la direction ou la tendance véritable du 'soi'*. D'où sa position selon laquelle la grâce n'opère pas à travers une réorientation des tendances du 'soi', mais en donnant une nouvelle norme révélée *pour* le 'soi'.[160]

Pourquoi alors, demande Gustafson, certains auteurs protestants évitent des propositions de Niebuhr, telle que celle par exemple de l'amour de Dieu révélé comme une norme ? Les raisons sont multiples, répond-il, exégétiques et surtout théologiques. Pour le dire de façon la plus simple : «il y a une crainte

---

[159] Gustafson, 1968, p.142.

[160] "Niebuhr trusts neither man's rational ability to know his true end unaided by revelation, nor his directionality or tendency of the self; thus grace does not operate through reorientation of tendencies of the self, but by giving a new revealed norm for the self" – Gustafson, 1968, p.146.

que la révélation de l'amour de Dieu pris pour un '*ought'* devienne une nouvelle forme de légalisme, une base pour l'auto-droiture, une négation de la liberté de la grâce de Dieu. *C'est la crainte que l'éthique remplace la foi dans le cœur de l'évangile chrétien* ».[161]

Ayant examiné des positions théologiques sur cette attribution du Christ, Gustafson offre, en plus des spécificités, quelques précisions sur les protagonistes de ce débat. D'abord, ils en réclamaient *moins* que les auteurs adhérant à d'autres attributions. Aucun d'entre eux, souligne Gustafson, ne présente une théorie des vertus ou une théorie de la conscience comme le cadre d'interprétation de la signification d'une 'transformation' chrétienne. Il n'y a chez eux ni une différenciation des grades et des types de péchés ni un effort pour indiquer comment la foi chrétienne modifie diverses catégorisations des péchés. Et pourtant, aucun d'entre eux ne se montre enclin à affirmer que la grâce de Dieu, que le chrétien reçoit par la foi, ne fait aucune différence dans la vie morale. En fait, constate Gustafson, les revendications de Bultmann sont aussi radicales que celle de Schleiermacher. Ainsi, *Bultmann* affirme passionnément la réalité de la nouvelle liberté et du nouvel amour au point que le chrétien n'a même pas besoin de l' « éthique » dans le sens traditionnel. *Luther* ne manque pas de proclamer pour le croyant la nouveauté de la vie, aussi en liberté qu'en amour. *Niebuhr* n'est pas hésitant sur la connaissance que la miséricorde de Dieu pourvoit une nouveauté de la vie et une nouveauté de la norme pour la vie de la communauté humaine.

À ce point, une question importante s'impose, et c'est de savoir d'où proviennent les différences entre tous ces auteurs ? Différents auteurs ont évidemment lu les Écritures ; ils ont essayé de voir comment cette variété des textes s'adresse à la vie morale. Les inférences théologiques à partir des interprétations bibliques ne sont clairement pas unanimes. À noter cependant qu'il y a un ensemble des textes qui apparaît offrir une position *commune* – et c'est celui de la *liberté chrétienne*. La diversité des conceptions et interprétations, on le constate, est particulièrement manifeste dans les formulations sur la nature du *soi moral*. Gustafson en fait le point dans ces termes :

> Aucun de ces auteurs n'a une vue du *soi* qui mettrait l'accent sur les continuités entre le soi et la communauté – comme c'était le cas chez Schleiermacher entre le soi et l'Église…L'attention, par contre, est centrée a) sur la capacité du soi à se transcender, b) sur son imprévisibilité et c) sur sa liberté… ; le soi *en Christ* est capable d'aimer. La capacité d'aimer est limitée par un esprit de rébellion et par le péché de l'homme, et c'est ainsi que pour Niebuhr il est nécessaire d'y avoir présenté une *norme de l'amour*. Mais en particulier pour Bultmann, il y a une revendication radicale sur le pouvoir d'amour à *connaître*, sur sa capacité à faire ce qui est droit dans une situation sans une réflexion méthodique et sans une casuistique. Sa conception de l'amour implique une inclination à mouvoir l'esprit dans la direction d'un jugement approprié sur le besoin du prochain aussi bien qu'un mouvement vers l'accomplissement de ces besoins.[162]

Dans le discernement de Gustafson, la *liberté* et l'*amour* seraient chez ces auteurs une part de la disposition élémentaire du chrétien envers le monde et envers le prochain. Le chrétien n'est pas un esclave du monde. Plutôt, il est capable de chercher le bien pour autrui. Or, « une telle disposition, en tant que l'équivalant moral face au savoir que Dieu a agi pour sauver les hommes, n'est pas nécessairement une base suffisante pour l'éthique dans la vie chrétienne ».[163] Même si Niebuhr apparaît plus proche que les autres d'indiquer une possibilité pour une « éthique objective », il n'est vraiment pas un novateur, souligne Gustafson. La raison, en fait, y est désormais dans le Nouveau Testament lui-même – les enseignements de Jésus-Christ y sont, d'une certaine manière, normatifs pour les chrétiens.

---

[161] "…It is a fear that ethics will replace faith at the heart of the Christian gospel" – Gustafson, 1968, p. 146.
[162] Gustafson, 1968, pp. 148-149.
[163] "But such a disposition as the moral counterpart to the knowledge that God has acted to save man is not necessarily a sufficient basis for ethics in the Christian life" Gustafson, 1968, p. 149.

Sans être exhaustives, un regard sur encore deux autres attributions au Christ permet de se rendre compte que les directions de la réflexion théologique chrétienne ont su être effectivement imaginatives dans leur quête d'un 'déchiffrage' pour la conduite humaine.

Jésus-Christ Modèle

Après un cadre biblique[164], Gustafson situe dans ce contexte des personnages dont la spécificité reste indéniable. Alors, à la question, que dois-je faire en tant qu'homme mortel et moralement sérieux, s'entend la réponse : « Sois un disciple de Jésus, devient conforme à Jésus-Christ, suis Jésus-Christ». En considérant les textes de référence, Gustafson trouve quatre façons distinctes dont le Christ se présente comme modèle : 1) Il est l'exemple et l'idéal dont la manière de vivre est l'objet d'imitation et d'application dans la vie contemporaine. 2) Dans sa relation au Père en tant que la forme même de l'obéissance, de la souffrance et de l'humilité, Jésus-Christ sert d'exemple pour nous tous. 3) Comme il est la révélation de l'action de Dieu et que Dieu est devenu homme, est mort et est ressuscité, nous devons reprendre et exprimer les implications de cet événement dans la vie morale chrétienne. 4) Le quatrième point exhorte le croyant à imiter sa passion et sa mortification et à crucifier ses désirs et sa chair.

En commençant par la première distinction on se rend compte, immédiatement, qu'elle dévoile une frappante 'lacune'. À savoir, un homme moralement sérieux, écrit Gustafson, a bien raison de poser la question : « Quel portrait de Jésus est *idéal* ?» ou « À quel portrait de lui devrais-je adhérer ?». Et il illustre la difficulté de choix en mentionnant cette alternative : le portrait de Thorvaldsen dans la Cathédrale de Copenhague où Jésus fait signe « *Venez à moi* », ou Jésus souffrant et tourmenté dans les dessins du *Miserere* de Rouault. Il est plausible d'affirmer qu'aucune 'branche' de la théologie n'a connu une telle abondance de production *littéraire* dans les dernières décennies du 20e siècle que celle sur *Jésus historique*. En fait, il serait difficile de trouver un personnage historique sur le portrait duquel ont œuvré d'aussi nombreux esprits – des aventuriers banalisants aux explorateurs édifiants. Un portrait émergeant de cette quête facilite en fait sa reconnaissance dans de si diverses et multiples scènes bibliques. Si Gustafson disposait des résultats de cette recherche – au temps de la composition de son livre, l'exploration théologique sur Jésus historique avait à peine commencée -, il aurait probablement signalé *qui* parmi les protagonistes (théologiques) méritait l'attention pour la clarté de son discernement des questions posées. De toute manière, ce genre d'exploration a pu motiver Gustafson d'aiguiser son attention 'biblique'.

En poursuivant son analyse, Gustafson réitère la question d'un chrétien : « Que dois-je faire ?» (*What I ought to do*). L'une des réponses entendues est de suivre Jésus-Christ, non comme un idéal moral ni en tant qu'une image héroïque de ce qu'un homme peut devenir, mais en tant qu'il est le Fils de Dieu qui est venu en modestie et humilité, qui était obéissant jusqu'à la mort et qui a souffert dans les mains du monde. C'est ce Christ donc qui dit « *Venez à moi* ». Avec son invitation, il offre la joie dans notre humiliation, une exaltation intérieure dans notre modestie extérieure. Avec cette invitation, aucun bien terrestre n'est garanti ; aucune droiture ou vertu personnelle qui pourrait être mesurée par des calculs éthiques n'est promise.

Une distinction est faite entre le Christ comme un exemple et le Christ comme un idéal moral, poursuit Gustafson et ajoute que la différence est plus aiguisée dans sa définition que dans sa fonction actuelle. En fait, *le Christ comme idéal semble plutôt étranger à Nouveau Testament*. Et certes là où l'idée d'idéal devient comprise comme l'accomplissement temporel d'une perfection terrestre, il y a une claire distorsion. Pourtant, même si l'on n'affirme pas le Christ comme idéal de l'homme, le fait est qu'il est *la réalité vivante par-dessus l'homme*, qu'il nous juge et mène et donne la marque à nos actions. C'est, note Gustafson, l'une des observations importantes de Kierkegaard.[165] Gustafson l'exprime en ces mots :

---

[164] *Mt* 9, 9; *Mt* 10, 38; *Mt* 20, 26-28; *Jn* 13, 15; *Ph* 2, 5; *Eph* 5, 2; *1Co* 11, 1; *1P* 2, 21-23; *He* 12, 1-2.

[165] Dès qu'on introduit Kierkegaard en vue de clarifier un point théologique de la foi, il convient de se rappeler de sa façon particulière de se dire. En mots de Daniel Berthold de Bard College in New York, « son écriture sur la foi est vaste, complexe

> En effet, dans une variété de ses discours Kierkegaard peint l'une des images les plus redoutables, exigeantes et acharnées dans la littérature théologique moderne de ce que Jésus-Christ signifie en tant que notre modèle, et ce qu'il en coûte à notre vie en le suivant. Il s'adresse avec talent, ironie et avec des sarcasmes cinglants à ceux qui voudraient diminuer les exigences de la vie chrétienne.[166]

Avec ce paragraphe Gustafson laisse comprendre son appréciation pour ce penseur protestante qui, tout simplement, continue de *vivre*. Le paragraphe est effectivement une invitation irrésistible de s'arrêter un moment sur la présence de Kierkegaard.

À noter d'emblée qu'il y a chez Kierkegaard en particulier trois domaines qui semblent avoir des affinités avec la réflexion de Gustafson : la conception de l'éthique (pour des raisons évidentes), la notion de « *soi* » (l'une des poursuites durables dans ses écrits en général), et la critique de la théologie (ce qui va caractériser une attitude prononcée chez Gustafson dans ses publications 'interdisciplinaires'). Une analyse de ces thèmes, avec pratiquement la pensée « entière » de Kierkegaard connaît une récente mis à jour. À l'occasion de 200e anniversaire de sa naissance, un corps de quelque 30 connaisseurs internationaux de cet inhabituel esprit intellectuel a publié leurs analyses et interprétations dans un seul volume.[167] Après avoir mentionné une longue liste des approches possibles, et certaines déjà essayées, à son œuvre et sa personnalité, le ton de cette riche entreprise est ainsi énoncé dans l'Introduction de ce volume :

> Peut-être, alors, le point est que c'est précisément la nature changeante, mercurielle, et multi-sonore de l'homme Kierkegaard qui le rend si dangereusement fascinant à de nombreuses générations d'interprètes. Car il est vrai que, aussi pauvre qu'elle était en événements extérieurs, la vie de Kierkegaard est la plus *fascinante* du 19e siècle, et elle est fascinante parce qu'il était, pour ainsi dire, à la fois Newman *et* Nietzsche, Baudelaire *et* Ibsen, décadent *et* édifiant écrivain, le 'Danois mélancolique' *et* un maître de confort et de conseil spirituel. Alors, la question sur l'homme Kierkegaard se retourne inévitablement à la question de Kierkegaard l'auteur et à cette paternité professionnelle elle-même dans son contenu et dans son impact.[168]

Justement, c'est un fait que l'accès à son œuvre n'est pas si facile, en outre à cause d'une tendance 'séduisante' à s'arrêter sur certains traits idiosyncrasiques de sa 'personnalité' – ce qui alors risque de distraire de façon agréable et laisser à côté la perspicacité de ses considérations inhabituellement sobres. Stephen Evans et Robert Roberts, tous les deux[169] de Baylor University, offrent un chapitre entier sur la manière dont l'adjectif « éthique » imprègne l'œuvre de Kierkegaard. Ils commencent par dire que, parmi toutes autres conceptions – celle appartenant à l'éthique connaît le plus grand nombre d'utilisations différentes. Ils se limitent alors à deux directions saillantes : a) la relation entre les commandements divins et l'obligation morale, et b) la nature des vertus et le rôle qu'elles jouent dans la vie éthique.
Si c'est une tendance répandue de désigner Kierkegaard comme le 'père de l'existentialisme', le fait est qu'il comptait moins sur lui qu'on ne le lui attribuait. Car, aussi ardemment qu'on soit enclin à souhaiter que ses obligations morales soient imprégnées par l'aspect idéalisé de certaines motivations humaines,

---

et *admirablement inconsistante* ». Berthold trouve une convenable comparaison entre Albert Camus (avec sa « révolte » comme une 'résolution') et Søren Kierkegaard concernant le sens de l'existence. Avec l'insistance démoniaque de Camus que « le *soi* est son propre maitre et seigneur », Kierkegaard connait le langage pour affirmer que « c'est la foi en Dieu qui permet une manière de vivre avec la grâce et la direction en face 'de la négativité qui imprègne l'existence' » (Berthold, D. : « Kierkegaard and Camus : either/or ? » - *International Journal for Philosophy of Religion*, 2013, vol. *73*, pp. 137-150)

166 "Indeed, in various discourses Kierkegaard draws one of the most awesome, demanding, und unrelenting pictures in modern theological literature of what Jesus Christ means as our pattern, and what our life of following him costs. He turns his gifts for irony and scathing sarcasm on those who would weaken the demands of the Christian life" – Gustafson, 1968, p. 166.

167 Lippitt, J. & Pattison, G. (éditeurs): *The Oxford Handbook of Kierkegaard* – Oxford University Press, 2013.

168 Lippitt & Pattison, 2013, p. 3.

169 Evans, C.S. & Roberts, R. C.: *Ethics* – Dans Lippitt & Pattison: 2013, pp. 211-229.

autant l'expérience témoigne que la *déficience* de cet idéal est réelle – et qu'elle est bien vérifiable. Si donc cette déficience imprègne même le plus noble esprit, alors l'individu, qui ne dispose pas d'un pouvoir au-dessus de lui-même, ne peut pas être pris pour la fondation ultime de sa responsabilité. La difficulté n'est pas moindre avec la proposition kantienne que la source de la normativité serait la *raison* humaine. Là-dessus les auteurs citent ce mot de Kierkegaard : « Kant était d'opinion que l'homme est sa propre loi (autonomie) – c'est-à-dire il se soumet à la loi qu'il se donne lui-même. En fait, dans un sens plus profond, c'est comme ça que s'est établie l'anarchie ... Ce n'est pas rigoureusement plus sérieux que l'auto commande de Sancho-Panza de se donner des coups dans ses fesses ».[170] À part cette sorte d'ironie, Kierkegaard comprenait le fond de la position de Kant et voulait le mettre en question avec la force qui se laisse percevoir. Car en fait Kant maintenait que la raison soit une faculté *a*temporelle et universelle, possédée par *tous* les hommes par laquelle ils parviennent au même jugement. Par contre, Kierkegaard tient à indiquer que c'est plutôt la raison d'un homme concret qui raisonne, que l'idée de raison 'pure' repose sur une formalité et une abstraction qui, évidemment, n'universalise clairement pas nos espoirs, passions, craintes et désirs personnels, pour pouvoir nous dire ce que nous devons faire. Dans la mesure où la *société* serait indépendante et supérieure à un individu, elle serait aussi considérée comme le fondement de l'obligation morale. La difficulté est que les promesses faites à la société peuvent ne pas impliquer l'action concrète à partir d'une promesse hypothétique (par exemple, « faire la charité »). Pour Kierkegaard, ces trois considérations manquent d'autorité pour qu'on les affirme comme des sources fondamentales de la responsabilité morale. Elles sont, si l'on approfondit leurs déficiences, de très pauvres substitutions pour le commandement de Dieu d'aimer son prochain ; la personne est responsable devant Dieu, car c'est elle qui passe le jugement dernier.

L'autre ligne de considération pour Kierkegaard comprend les *vertus*. En observant que chez ses compatriotes du 19e siècle manquait non seulement la pratique, mais aussi la connaissance de ce qu'est la véritable vie chrétienne, il mélange des styles littéraires en vue de mieux éduquer. S'il n'oublie pas de rappeler des vertus bibliques ou 'théologiques' – foi, amour et espérance – ou des vertus 'classiques' – comme gratitude, humilité, patience, courage – ou des vertus 'émotionnelles' – comme joie, crainte, émerveillement -, il en souligne encore de plus 'immédiates' – sobriété, sincérité, authenticité. En mots d'Evans et de Roberts : « Puisque le but ultime de Kierkegaard est de promouvoir les vertus *chrétiennes* chez son lecteur, ses écrits sont remplis de juxtapositions, comparaisons et contrastes, selon la supposition qu'on comprenne mieux une façon de vivre en voyant comment elle *diffère* des autres – similaires ou dissemblables – façons de vivre ».[171] L'accent demeure sur ce qui est propre, non pas à un être humain tout simplement, mais davantage à cet être qui est *chrétien*. Et ainsi, l'amour chrétien n'est pas tout juste une réaction à ce qui est beau, amical, astucieux, attrayant, mais avant tout une réponse *obéissant* au commandement de Dieu que cette personne doive être aimée, même si elle était moche, revêche, hébétée ou déréglée. En fait, puisque Dieu est le créateur qui donne la loi, qui aime et qui rachète l'humanité, l'individu ne peut ignorer son commandement que l'autre individu doit être reconnu et affirmé. De cette relation avec Dieu et avec ces autres êtres humains dépend une formation particulière de son propre '*soi*'. La riche liste des vertus est une manière du penseur-artiste de dire que les possibilités d'entrainement – *de conditionnement* – permettent à quiconque de se former dans un « soi » bien différent. Cette liste en fait énonce une invitation à une *transformation* de son « soi » tout naturel, voire génétique, dans une personne qui sait entendre et reconnaître sa destinée plus élevée.

John Davenport[172] de Fordham University élabore davantage cet aspect du 'soi' *devenant*. Il commence par citer Kierkegaard où le 'soi' est plutôt le but (l'acheminement non accompli) que la présupposition (une donnée innée) de son existence. C'est-à-dire :

---

[170] Evans & Roberts, 2013, p. 216.
[171] Evans & Roberts, 2013, p. 227.
[172] Davenport, J. *Selfhood and ‚Spirit'* – Dans J. Lippitt & G. Pattison (éds.) *The Oxford Handbook of Kierkegaard*, 2013, pp. 230-251.

> Kierkegaard maintient qu'un 'soi' apparaît à travers les expériences que vit l'être humain et à travers les choix qu'il fait en répondant ; l'être individuel qui est déjà 'là' dès le début de ce processus commence comme une sorte d'«esprit ensommeillé », même inconscient de son potentiel, et qui doit accomplir l'« intériorité » ou les relations réflexives qui constituent un 'soi' ou la pleine identité personnelle…Les écrits de Kierkegaard peignent les 'sois' humains comme essentiellement de *dialogues* inextricablement liés aux autres – d'abord et avant tout à Dieu, et à travers Dieu à ses prochains humains.[173]

En sachant avec quelle vigueur Kierkegaard s'opposait à l'obscurcissement hégélien et au formalisme kantien, il n'y a rien d'étonnant à ce qu'il fasse appel à l'*expérience*, qu'il discerne la force de cette influence qu'exprime la notion de relation de *dialogue*. S'il y a des surprises, c'est alors dans ce qu'on a manqué ou qu'on a retardé de reconnaître comme l'observation incisive de Kierkegaard sur le fait qu'on apprend à devenir un 'soi' ; que cet apprentissage comprend une variété d'influences ; et qu'effectivement le terme 'conditionnement' est un synonyme pour ces influences. En fait, lu attentivement, Kierkegaard laisse comprendre dans son analyse comment ce 'soi' *devenant* parvient à surpasser ses inclinations centrées sur soi-même afin d'être attentif à ce qui est beau et attirant chez autrui ; et qu'ainsi il sait se vouer aux besoins de cet autre qui, en fait, peut lui n'être ni intéressant ni utile – c'est justement cette conception 'tripartite' d'amour que désignent les termes *éros-philia-agapè*.

Si l'on imaginait que Kierkegaard aurait pu choisir une de ces trente interprétations, celle de Lee Barrett[174] de Lancaster University lui paraîtrait particulièrement proche. Et si Gustafson pouvait la lire au temps de sa propre et si vigoureuse critique de la théologie dans les années '80, il aurait pu plus finement cibler certains verbiages dans des formulations théologiques. Car, à partir d'une simple notion de « *subjectivité* » chez Kierkegaard, Barrett n'omet pratiquement aucun des 'piliers' théologiques – 'classiques' (de Barth et Bultmann à Tillich et Reinhold Niebuhr) ou actuels (davantage scandinaves) – qui se disaient influencés et motivés pour offrir leur interprétation de ce que Kierkegaard a voulu dire. Comme on pouvait s'y attendre, Barrett trouve chez tous ces auteurs plus de projection propre que de pénétration dans le noyau de la pensée de Kierkegaard. Sa longue, informée et informative analyse laisse discerner les approches en question dans ces mots de conclusion :

> Bien que chaque tradition interprétative soit en contact avec une part importante du corpus de Kierkegaard, elles échappent à une synthèse facile ou à un amalgame. En fait, elles paraissent souvent mutuellement exclusives plutôt que complémentaires. Ceci, pourtant, peut bien être un symptôme du principal mérite théologique de Kierkegaard. La résistance de ses textes à une conclusion facilement interprétable reflète la conviction de Kierkegaard selon laquelle la chrétienté elle-même contient des tensions dialectiques et que la vie du chrétien implique des passions et des dispositions compensatoires. Kierkegaard présente des thèmes polaires de nature et grâce, de souveraineté divine et responsabilité humaine, de justification et sanctification, de foi et d'œuvres, et il traite chacun de ces pôles comme une dimension essentielle du pathos chrétien. D'après la pratique de Kierkegaard, les écrits théologiques doivent préserver ces tensions et laisser au lecteur négocier des contraintes et des résistances inévitables. *Seulement par l'effort de faire comprendre quand et comment chaque pôle devrait être incorporé dans la vie personnelle de l'individu, peut cet individu grandir dans une béatitude*.[175]

Plus loin il deviendra plutôt clair que Gustafson a essayé de clarifier des aspects significatifs d'une théologie qui ont préoccupé Kierkegaard en son temps. D'un côté, c'étaient surtout les conceptions de la 'nature' de cette 'identité personnelle', de ce 'soi', en termes de leur capacité à un discernement juste, un choix libre, et un agir responsable. De l'autre côté, la préoccupation était dans la question consistant à se demander comment, avec ses formulations, la théologie parvient à inviter et à faciliter ou au contraire, à obscurcir et inhiber le fait que la relation entre Dieu et l'homme se fonde sur une base plausible qui la rend capable d'une pratique réelle. Pour Kierkegaard, ce qui était absent dans des

---

[173] Davenport, 2013, p. 232.

[174] Barrett, L.C. „*Kierkegaard as theologian: A history of countervailing interpretations*". Dans Lippitt & Pattison, 2013, pp. 528-549.

[175] "…*Only by struggling to figure out when and how each pole should be enacted in the individual's own life can that individual grow in blessedness*" (Barrett, 2013, pp. 545-546; le souligné est ajouté).

propositions théologiques « objectives », c'était la vie même ; pour Gustafson, s'il y a une force réelle qui s'avère « objective », elle est plutôt de nature scientifique, et justement une telle force devient 'vigoureusement' atténuée dans des formulations théologiques.

Lorsque, plus loin, Gustafson essaie de formuler le fond de sa préoccupation théologique, on se rend compte que c'est justement la question de la relation entre Dieu et l'homme qui exige que la condition de l'homme soit repensée, à ce que le savoir théologique sur ce que Dieu veut soit réexaminé. Si Kierkegaard inventait de nombreuses astuces pour critiquer la théologie, il était surtout sensible au fait qu'il s'y installait une injuste facilité de faire savoir comment Dieu laisse connaître sa volonté.

Si Gustafson voulait élargir sa réflexion sur cet aspect de la pensée de Kierkegaard, il aurait démontré que l'apparence des allusions digressives renforce en fait ce thème central, qui est la quête infinie de discerner ce que Dieu veut. Car, puisque c'est l'homme qui de toute façon répond à ce qu'il parvient de présumer comme une manière appropriée, la variété des influences sur l'individu doit être prise en considération. Sans hésiter à mentionner ses propres influences, Gustafson savait bien que Kierkegaard essayait de trouver une 'traduction' théologique aussi bien du vécu que d'occurrences personnelles. Si à la fin Gustafson va dire « *Let God be God* », il ne manquerait pas d'indiquer, justement par empathie avec Kierkegaard, que cette vulnérabilité humaine dans et autour de la propre chair ne s'y prête pas comme une abstraction. Gustafson reconnaîtrait cette ligne de réflexion dans un nouvel effort d'une équipe des penseurs (philosophes) internationaux, dans l'édition de Daniel Conway,[176] entreprenant de 'déchiffrer' l'une des études de Kierkegaard dont l'influence et la popularité persiste – *Fear and Trembling* (Crainte et tremblement).

Si l'on s'est habitué à deux personnages qui sont mentionnés dans des interprétations des écrits de Kierkegaard – sa fiancée et son père – Vanessa Rumble[177] de Boston College tient à compléter la scène. Avec sa sensibilité psychanalytique, elle présente le cercle familial de Kierkegaard comme une triste série de jeunes morts – sa mère, ses quatre sœurs et son frère. Mortes, ses sœurs ont laissé huit enfants en âge d'un à cinq ans. L'adage populaire qui dit que la divinité prend soin des tout-petits et des abandonnés a su éveiller des questions sur une absence de réalisation face à l'occurrence personnelle. Pour Kierkegaard, la scène biblique où Dieu demande à Abraham de tuer son propre fils semblait propice à poser des questions et à proposer des solutions. Il n'y est pas allé directement ; et sous un pseudonyme, il offre plusieurs esquisses. Cette quête se trouve en relation avec d'autres essais qu'il pourvoit sous encore d'autres pseudonymes. Bien que chacune de ses études soit tissée d'un contenu suffisamment riche pour y énoncer l'auteur Kierkegaard, c'est pourtant l'ensemble, avec des informations entrecroisées, qui permet une approche plausible à sa pensée critique sur les problèmes humains dont la théologie ne saurait pas se tenir à distance. Si Vanessa Rumble n'offre pas d'aperçu théologique particulier, elle sait montrer ce côté si humain chez Kierkegaard : « Nous pouvons sentir comment Kierkegaard était secoué par les sevrages de sa sœur, par les morts déchirantes des mères, par le vide horrible que ressentaient les enfants survivants, car nous-mêmes nous ne sommes plus des habitants de l'Éden ».[178]

Comme Rumble, sa collègue Sharon Krishek[179] de Hebrew University of Jerusalem introduit son interprétation avec cette composante de la condition humaine qu'est le chagrin. « La perte, » écrit-elle, « cette absence pénible de ce qui nous est de valeur, est présente *partout*. » Lorsqu'à côté des pertes évidentes comme la mort ou les maladies graves, elle commence à énumérer celles moins visibles – ainsi, l'embrasse du jeune couple étant l'énonce des défis futurs menaçant leur amour ; le sourire d'un

---

[176] Conway, D. (éd.): *Kierkegaard's Fear and Trembling: A critical guide*. Cambridge University Press, 2015.
[177] Rumble, V.: *Why Moriah? Weaning and the trauma of transcendence in Kierkegaard's Fear and Trembling*. Dans Conway, 2015, pp. 247-262.
[178] We can feel the jolt of Kierkegaard's sister's weanings, the wrenching deaths of the mothers, the horrible emptiness felt by surviving children, because we are ourselves no longer inhabitants of Eden - Rumble, 2015, p. 262.
[179] Krishek, V.: The existential dimension of faith. Dans Conway, 2015, pp. 106-121.

homme âgé étant l'expression de ses souvenirs des années passées et l'annonce de la fin qui s'approche… – l'existence même ne semble être qu'une interminable souffrance. Elle parvient à situer ce fait de la condition humaine en cueillant les mots 'dispersés' de Kierkegaard dans cette proposition : « tout commence avec la perte – soit-elle actuelle ou potentielle, manifeste ou invisible, dramatique ou mondaine; le choix devient individuel ; la résignation ou l'acceptation avec tristesse sont une occurrence fréquente ; le choix glorieux serait de maintenir la tension paradoxale qui, en vertu de la *confiance*, nous rend capables de regagner la prise de ce qui, avec résignation, a été accepté pour la perte ». Elle rend cette position traduisible dans les mots de Kierkegaard : « c'est bien de renoncer à son propre désir, mais il est encore mieux d'y rester attaché après l'avoir abandonné… ; uniquement celui qui tire le couteau gagne Isaac ». Sa conclusion : « uniquement celui qui renonce à la *finitude* peut vivre en elle de façon affirmative et joyeuse ».[180] Ce qui revient à la proposition mentionnée de Vanessa Rumble, à savoir : inutile de songer au Jardin d'Éden.

Il n'est pas nécessaire d'en faire une généralisation, mais il est intéressant de noter que dans un tout autre contexte, c'est justement une femme qui se sert de cette envahissante présence d'occurrence traumatique pour expliquer un événement décisif de l'histoire. À la différence de ses homologues masculins qui s'arrêtent sur la souffrance et le vécu traumatique dans l'interprétation d'une scène biblique hébraïque, Adele Reinhatz[181] de l'University of Ottawa le fait dans le contexte biblique chrétien. Lorsque nous lisons chez Matthieu que Joseph fut étonné de la grossesse de sa fiancée et que l'ange le dissuade de la répudier ; que chez Luc, l'étonnement de Marie sur la conception de l'enfant soit d'autant plus intense qu'elle n' avait jamais connu d'homme ; que chez Marc, les femmes devant le tombeau soient perplexes devant l'absence du corps attendu – la distance de ces événements semble si proche par ce que, souligne Reinhatz, « notre propre expérience quotidienne » nous équipe pour les comprendre dans leur contenu *traumatique*. Si l'interprétation qu'elle entreprend rend le cadre des événements dans une distance historique qui devient 'éloignée', le point de départ semblait exiger un lien avec le vécu actuel, quotidien, intimement imprégné de la condition humaine. Si l'on voulait savoir quel serait le point central de son analyse de l'Evangile de Jean, la réponse ne serait probablement pas évidente. Certes, on se souviendrait que l'une des expériences traumatiques de la communauté johannique était son expulsion de la synagogue. Lorsqu'on commence à analyser l'arrière-plan de cette occurrence, il devient clair, mais après coup, que la réponse est énoncée dans le *Prologue* de l'évangile. Le Verbe – depuis toujours avec Dieu, et le monde même était fait par lui – se faisant chair, il entre dans le monde et il est Jésus de Nazareth, tué et retourné d'où il venait. Et ceux qui le croyaient allaient dire aux enfants d'Abraham que ce Jésus, à nouveau avec l'Éternel, rompait avec le passé et ouvrait un nouveau chemin pour le futur. Clairement, Reinhartz centre son interprétation sur l'*Incarnation*. Si, comme le voulait la communauté de Jean, Dieu avait refait les termes de son alliance avec l'humanité, alors les maîtres de la synagogue ont vite compris, eux aussi, que les conceptions de 'soi' et de 'communauté' doivent être réorientées. Sans s'arrêter sur le développement de son analyse, il convient de souligner cette sensibilité à faire le lien entre l'expérience au présent et le vécu que transmet l'histoire. Il est clair que dans notre vie, les expériences traumatiques sont perçues plutôt dans une lumière négative, écrit-elle. Mais en comparaison : « pour le Quatrième Évangile, l'incarnation – la révélation de Dieu du Verbe divin dans la chair – est le plus exaltant événement imaginable qui apporte la vie. La désorientation et la déstabilisation issues du traumatisme de l'incarnation sont essentielles pour le salut et constituent le fond pour l'alliance divine-humaine renouvelée.[182]

L'irruption divine dans les affaires humaines est d'une telle intensité dramatique que la compréhension ne s'impose pas – elle doit être soigneusement examinée, sans crainte qu'au cours des considérations, plus d'une hypothèse puisse et doive être écartée. L'esprit chrétien s'est habitué à l'événement de l'incarnation au point qu'il n'est que la « bonne nouvelle ». L'aspect dramatique des consciences (de ce

[180] Krishek, 2015, p. 121.
[181] Reinhartz, A.: Incarnation and Convent: The Fourth Gospel through the lens of trauma theory. *Interpretation: A Journal of Bible and Theology*, 2015, vol. *69*, pp. 35-48.
[182] Reinhartz, 2015, p. 47.

temps si distant et cet espace si lointain) a cédé à une mémoire tranquillisante. La communauté johannique dans sa communauté de naissance a pu percevoir le pouvoir de la peur partagée.

Les hypothèses considérées et écartées sont nombreuses chez les interprètes des scénarios qu'a construits Kierkegaard autour de la relation entre le père Abraham et son fils Isaac, et de ces deux avec leur Dieu. Celle qui domine et apparaît comme étant la plus plausible introduit le *lien entre la foi et l'éthique*. Une analyse attentive en est offerte par Alastair Hannay[183] de l'Université d'Oslo. Abraham se rappelle de difficultés à croire que de sa si vieille Sarah allait naître son fils Isaac. Et le fils lui était donné pour qu'à travers lui il reste le père des générations. Ayant entendu cet épouvantable test, en montant vers le lieu de l'exécution, une idée lui venait qu'en fin de compte Isaac n'était pas son fils, qu'il en fait appartenait à celui qui, contre toute attente imaginable, le lui avait donné (malgré la puissante résistance de la nature). Soudainement, l'éthique et religion se rejoignent. Si c'est lui (Abraham) le 'possesseur' du fils, l'éthique lui commande de désobéir. Et si le fils était la 'propriété' de celui qui ordonne cette horrible commande, de celui qui a aussi promis que le fils vivra pour faire naître des générations, alors on devine ce qui se passait dans la tête d'Abraham. La pensée qu'il verra son fils même s'il le tue paraissait quelque part 'rassurante', sans pourtant paraitre 'logique' – Abraham n'est pas un chrétien pour qui l'idée de l'éternité viendrait en considération. L'inintelligibilité n'a pas inhibé Abraham de 'laisser' sa confiance absolue en l'Absolu. Si sa foi a prévalu sur l'éthique, son cas ne s'imite ni ne s'universalise. Que lui, cet individu, ait obéi à un commandement 'absurde' énonce la considération que l'amitié entre 'chrétien' et le 'philosophique' ne doit pas être pris pour garantie. Qu'Abraham puisse être identifié comme le « prototype éternel de la personne religieuse » semblait évident à la sensibilité de la théologie protestante – la *foi*, avant tout la foi devient décisive ; et en cela personne ne remplace la conscience de l'individu ; une certaine réticence d'en faire une 'traduction' dans la conduite éthique n'était pas sans raison. Il n'est pas nécessaire de mener à sa fin la 'juste' résolution de cette scène biblique. Il doit cependant être souligné que, comme toujours, Kierkegaard a essayé, avec sa formidable inventivité stylistique, d'éveiller chez ses compatriotes une conception chrétienne devenue 'plate' et 'dormante'. Et, bien sûr, tous les fils qui tissent son histoire personnelle s'y immiscent. On le revoit dans ces lignes de son Journal :

> Comme il [Abraham] devait quitter le pays de ses ancêtres pour le pays étranger, ainsi doit effectivement la personne religieuse abandonner, voire renoncer, à toute une génération de ses contemporains – et même s'il reste parmi eux, bien qu'isolé, il leur est *lointain*. Être un étranger, être en exil, c'est précisément la souffrance caractéristique de la personne religieuse.[184]

On verra plus loin que, d'une certaine manière, Gustafson – en 'troublant' la tranquillité de la théologie protestante 'orthodoxe' – a dû se sentir ainsi parmi ses collègues théologiens protestants.

Pour l'instant, il convient pourtant de revenir à l'analyse de Gustafson concernant l'attribution de modèle ou de *pattern* à Jésus-Christ, qui est supposée être à même d'offrir la réponse à la question « Que dois-je faire ? » comme personne chrétienne. Après Kierkegaard donc, Gustafson souligne que Calvin, lorsqu'il écrivait sur la vie chrétienne, a su rendre des formulations impressionnantes dans cette direction. En consultant les textes de Calvin, une petite illustration convaincante semble appropriée. À noter que Calvin ne manque pas de d'abord citer un texte biblique et ensuite de laisser sa réflexion s'envoler dans des 'espaces' imprévisibles. Ainsi, à partir du mot de Paul (*1Co* 6, 19), Calvin écrit :

> Nous ne nous appartenons pas…nous sommes au Seigneur ; que sa volonté et sa sagesse dirigent nos actions. Nous sommes au Seigneur ; que tous les aspects de notre vie soient orientés vers lui comme étant notre unique objectif. Ô que de bienfaits a reçu la personne qui, sachant qu'elle ne s'appartient pas, a renoncé à l'autonomie et à la domination de sa

[183] Hannay, A.: Homing in on Fear and Trembling. Dans Conway, 2015, pp. 6-25.

[184] As he had to leave the land of his forefathers for a foreign land, so indeed must the religious person leave, that is forsake, an entire generation of his contemporaries – even though he remains among them, albeit isolated, *alien* to them. Being an alien, being in exile – this is precisely the characteristic suffering of the religious person (dans Hannay, 2015, p. 25.

> propre raison pour les remettre à Dieu.[185] C'est pourquoi on a vraiment renoncé à soi-même lorsqu'on s'est abandonné à Dieu pour accepter volontairement que toute la vie soit gouvernée comme il le veut. Celui qui aura une telle attitude ne se jugera pas malheureux et ne se plaindra pas de sa situation, quoi qu'il arrive. Il n'accusera pas Dieu par son ressentiment.[186] Tout d'abord, *nous sommes trop enclins, par nature, à nous flatter et à tirer tout vers nous*. C'est pourquoi si notre faiblesse ne nous est pas clairement montrée, nous pensons naturellement que notre puissance est immense et nous ne doutons pas qu'elle soit invincible face aux difficultés qui pourraient survenir. *De là provient notre folle confiance en la nature humaine* qui, ensuite, nous pousse à nous dresser contre Dieu par orgueil, comme si notre propre capacité était suffisante sans sa grâce.[187]

À remarquer, en passant, que lorsque Calvin affirme certains traits de la 'nature' humaine, ses propositions pourraient bien être acceptées par un *béhavioriste*. En fait, il n'y a pas de raison de supposer qu'un béhavioriste n'aurait pas lu ou autrement ne serait pas devenu familier avec une certaine vue de la conduite humaine chez Calvin. La grande différence est ressentie dans l'attribution causale, une fois que « l'auto-flatterie humaine » et «la folle confiance en la nature » sont mises en question : pour Calvin le point de départ est la relation entre l'homme et Dieu ; pour un béhavioriste, c'est la relation entre l'homme et un 'ailleurs' qui lui est extérieur. La *relation* chez Calvin est tout sauf simple ; la *relation* chez un béhavioriste n'est pas simple, tout simplement. Mais, on le sait, l'une et l'autre position ont été rendues souvent trop simplistes par des esprits qui décidaient que ces positions étaient si éloignées du vécu humain qu'elles ne méritaient pas d'être regardées, observées, examinées, et validées de plus près.

Gustafson, en contact durable avec le monde de son père (pasteur), avec le monde scandinave, lit Kierkegaard avec empathie dans un contexte presque immédiat. Pour Kierkegaard, souligne Gustafson, la lutte pour la vie était surtout celle pour devenir un chrétien dans une société qui a dilué la vérité au point de l'égaler avec les mœurs d'une masse humaine. Comme il se doit, Gustafson n'omet pas de mentionner que Kierkegaard n'avait pas exprimé son témoignage au Modèle uniquement par sa plume, mais encore avec sa propre vie. À propos du témoignage personnel, Gustafson reconnaît la force incomparable au XX^{e} siècle, manifestée par la vie de Dietrich Bonhoeffer (n'oubliant pas d'ajouter une description « admirable » que Karl Barth formulait sur le courage de Bonhoeffer).

S'il est vrai que des aperçus pénétrants sur le Christ en tant que modèle ont une attraction édifiante, il est difficile de discerner une signification claire pour la vie morale – si cette présentation est prise de façon exclusive. Gustafson admet qu'il y ait une sorte d'exclusivisme dans une tendance populaire à voir en Jésus le modèle, une solution morale pour toute sorte de problèmes. Mais une exhortation qui veut que d'abord et avant tout, Jésus doive être le modèle universel pour la conduite de vie est plutôt porteuse d'une certaine déformation. L'une des raisons est à discerner dans le fait que l'évangile ne prétend pas publier avant tout un exemple moral : « Jésus s'est occupé autant du pardon des péchés, que du miséricordieux amour de Dieu qui sauve, que de l'accomplissement d'une nouvelle vie morale ».[188]

Gustafson aiguise son argument avec la question de savoir si Jésus a cette signification morale universelle en dehors de la foi en lui, et si ceux qui l'admirent et le suivent comme exemple moral connaissent la pleine signification morale de sa personne. À noter qu'ici encore Gustafson n'offre aucun signe d'une familiarité avec la recherche subséquente sur 'Jésus historique'. Par contre, il ne manque pas de rappeler que les personnes dans le Nouveau Testament et dans l'expérience de l'Église témoignent que le Christ est plus qu'un idéal moral universel. C'est une considération théologique de grande signification, et Gustafson essaie de l'énoncer par des itérations. « Le Christ est plus que l'Idéal », écrit-il, « car à travers lui, l'Église et ceux qui sont en communion avec elle connaîssent et éprouvent le Dieu qui crée, qui ordonne et qui rachète la vie. À travers le Christ, l'Église et ses membres éprouvent la

---

[185] Jean Calvin - IC, III, 7, 1.
[186] IC, III, 7, 10.
[187] IC, III, 8, 2 (le souligné est ajouté).
[188] "Jesus was concerned with the forgiveness of sins, the graciousness of God's redeeming love, as much as he was with the achievement of a new moral life" – Gustafson 1968, p. 182.

libération de l'esclavage du péché, de la loi, de la mort ; ils éprouvent la nouvelle vie dans laquelle s'ouvrent des possibilités morales créatives du salut ». Le Christ révèle non seulement la nature de la morale, mais en fait la vie entière dans sa relation à Dieu. C'est ainsi que l'éthique chrétienne, dans son sens profond, devient une manière et un mode de vie pour ceux dont la foi en Dieu porte Jésus-Christ en son centre. Dans la formulation suivante, on peut en fait discerner l'une des positions-clés chez Gustafson : « Le *centre personnel* de la vie chrétienne n'est pas le but de la paix et du bonheur individuel, il n'est pas le but du plus grand bien individuel. Le *centre personnel* est en Dieu, en son œuvre, en sa volonté et en son amour en Jésus-Christ.[189]

Si l'on se rappelle par exemple le fait que Jésus-Christ a vaincu la mort – ce qui témoigne de son pouvoir et de sa vie -, il est difficile de voir comment un homme pourrait s'imaginer suivre un tel modèle ou en déduire des lignes universelles de la moralité sociale. Ce qui pourtant est envisageable est d'y discerner l'inspiration pour façonner le courage en vue d'apporter de nouvelles possibilités pour la vie dans sa société devenue rigidement enfermée dans ses coutumes et autres modes sociales. Et, on le sait, un tel 'courage' n'égale pas à une forte motivation ou à une saine intention ou à un ardent désir altruiste. Le courage prend en compte non seulement le lien *cause-effet*, mais aussi et davantage les *conséquences* de l'action entreprise. Gustafson élargit le contexte de cet examen sur le modèle et la vie morale en ces termes :

> Ceux qui cherchent en Jésus-Christ un projet moral complet selon lequel ils pourraient construire leurs vies ou une carte morale détaillée avec laquelle ils arriveraient à une meilleure communauté humaine, ne trouveraient pas en lui ce qu'ils cherchent. La vie chrétienne doit inclure les projets et les cartes de la philosophie, des sciences politiques et sociales et de la sagesse générale pour trouver son chemin d'un temps à un autre et d'un espace à un autre. Le Christ n'est pas totalement suffisant comme source de guidance morale. Il ne se présentait pas comme tel, et il n'était pas supposé l'être (*Christ is not all-sufficient as a source of moral guidance. He did not mean to be, and he was not meant to be*). Mais il est modèle dans le sens que sa vie a été l'*exposition*, l'*expression* et la *manifestation* de sa Divinité, du dévoilement de Dieu à travers cet homme Jésus-Christ. Nos vies dans la foi participent à sa Divinité et peuvent ainsi manifester, exprimer et exposer le sérieux moral et l'action morale, l'auto-abnégation, la prise de la croix et l'amour comme les fruits de l'œuvre de Dieu. *Il est le Modèle pour nous comme nous-mêmes sommes modelés par lui. Nous ne trouvons pas en lui tout ce dont nous avons besoin pour la vie morale et l'action, mais les chrétiens trouvent en lui le centre, la racine de la vie, incluse la vie morale.*[190]

Il y a encore une attribution, la dernière sur la liste choisie par Gustafson. Comme toutes les précédentes, elle permet à Gustafson d'identifier certains protagonistes, dont il évalue les positions en tant qu'observateur 'neutre'. L'un des traits très caractéristiques de son analyse, cependant, est que ses préférences (qu'on peut 'deviner') n'inhibent pas sa persistance à évaluer avec une impartialité prononcée.

Jésus-Christ Enseignant

Après avoir indiqué les références bibliques[191] et les protagonistes principaux en théologie, Gustafson mentionne deux personnages dont les écrits ont exercé un impact considérable dans l'histoire politico-littéraire. En lisant l'évangile, Thomas Jefferson a su dire cette phrase aussi, à savoir que l'enseignement de Jésus dans l'Évangile était « le plus sublime et le plus bienveillant code de morale qui a été jamais offert à l'homme ».[192] Tolstoï, dans une période tourmentée de sa vie, a pu dire que la vérité dans

---

189 "The personal center of the Christian life is not the goal of individual peace and happiness, not the goal of the greatest moral good. The personal center is in God, his work, will, and love in in Jesus Christ" – Gustafson, 1968, p. 183).

190 "…He is Pattern for us as we are patterned by him. Not all we need for moral life and action is found in him, but Christians find in him the center, the root of life, including moral life" – Gustafson, 1968, p. 187.

191 *Mt* 7, 28-79; *Mt* 11, 29; *Didaché* 1, 1-2; *Jn* 3, 2.

192 Gustafson, 1968, p. 191.

l'enseignement de l'Évangile s'harmonise complètement avec sa raison et son cœur, une vérité qui dépasse ce que peut dire l'Église. Soit dit en passant qu'un des 'collègues' de Tolstoï, Dostoïevski, a tenu à exprimer d'une manière similaire cette différence entre la confiance en la parole de Jésus et l'enseignement de son église. Même si la lecture de l'Évangile par Jefferson et Tolstoï n'était pas identique, ils exprimaient une attitude admirative pour le texte de l'Évangile en tant que texte. Ainsi alors, la question était souvent posée, si on ne savait pas que ce texte était biblique, qu'il ne faisait pas partie de la révélation, serait-il néanmoins reconnu comme une communication inhabituelle ? Gustafson connaît de nombreux collègues théologiens pour qui ces textes, sans une autorité biblique, ne seraient plus qu'une collection 'intéressante'.

L'*autorité biblique* n'a jamais cessé d'être une question décisive. Gustafson discerne surtout trois raisons importantes pour lesquelles la question de l'autorité de l'enseignement de Jésus pour la moralité en général, et même pour l'autorité des chrétiens, est devenue complexe au milieu du 20e siècle. *Premièrement*, les chercheurs bibliques ont mis en question l'inclination des éthiciens à présumer que les enseignements avaient une application durable. Ainsi, la notion du Royaume dans l'enseignement de Jésus était traduite aussi bien en termes de croissance démocratique, que de coopération et de socialisation de la vie américaine. Or, est-ce en lisant par exemple le chapitre 13 de l'évangile de Marc [« …Car ces jours-là seront des jours de détresse comme il n'y en a pas eu de pareille depuis le commencement du monde que Dieu a créé jusqu'à maintenant, et comme il n'y en aura plus » – *Mc* 13, 19] qu'on y décèle l'établissement d'un ordre social juste et aimable ici sur la terre ? *Deuxièmement*, les chercheurs bibliques posent des questions pour savoir quels mots dans les évangiles sont dits par Jésus, et lesquels ne le sont pas. Le fait bien connu est que, justement, Jefferson en a fait sa propre 'édition'. La difficulté pour les éthiciens est qu'ils ne peuvent pas attendre tout simplement jusqu'à ce que les chercheurs 'établissent' l'appartenance exacte des mots ou des enseignements. A la lumière de la recherche sur Jésus historique depuis un quart de siècle, cet argument de Gustafson semble trop facile. *Troisièmement*, la position protestante entre les années 1920-1960 voulait que la révélation de la Bible ne fût pas centrée sur une moralité. Plutôt, elle avait pour but de dévoiler les actions de Dieu, de rendre compte sur la relation entre Dieu et l'homme, avec le récit sur la création, le maintien, le soin, le jugement et la rédemption de l'homme. Jésus-Christ était vu avant tout comme celui en qui et par qui Dieu s'est fait connaître, et non pas comme le modèle de la vie idéale ou comme le porteur d'un sublime code moral. Ainsi, la Bible devenait une base pour des interprétations de la signification des événements ou la base pour le développement de grands thèmes théologiques.

C'est en effet dans sa quête pour discerner une sorte de 'traduction pratique' que Gustafson essaie de déchiffrer l'arrière-plan de chacune des propositions théologiques 'théoriques'. Donc, sa question « Que dois-je faire ?» (*What ought I to do* ?) est constamment implicite. Ici aussi, Gustafson regarde les positions de certains protagonistes importants. Ainsi, il observe que Rudolf Bultmann s'efforce d'imposer une vue selon laquelle l'enseignement de Jésus *exclut* toute éthique d'idéalisme, de développement et de normes morales autoritaires. S'il y quelque chose qui pourrait se classer comme l'enseignement éthique de Jésus, ce serait, Gustafson le répète, en termes d'*invitation à l'obéissance radicale*, à l'*auto-sacrifice* et à l'*amour* comme une 'attitude de la volonté'. À noter que Bultmann ne tenait certainement pas à ce que ses notions de l'obéissance, du sacrifice et de l'amour soient comprises en termes de formation de caractère en vue de buts moraux ou de lois morales ; il insistait sur la position élémentaire d'une personne croyante à vouloir être obéissante. C'est une position qui peut être facilement sous-estimée, mais elle est en fait inhabituellement incisive. Elle postule non pas une 'structuration' désormais habilitée pour 'accomplir' une 'tâche', mais plutôt une disposition à devenir 'instruite' en se comportant en vue d'autrui sous les yeux, en 'apprenant' comment discerner plus précisément quel est le 'signal' provenant d'autrui et d'y pourvoir une 'réponse' s'avérant 'juste'. À la réflexion, la position de Bultmann est extraordinairement exigeante : il implique un aigu discernement du « comment les choses sont » à un moment donné et une conduite continue qui peut devenir 'virtuose'. L'arrière-plan de cette position repose dans sa supposition que l'homme soit *radicalement libre*. Et une telle liberté rend l'homme capable de prendre des décisions et d'adhérer non pas par habitude ou en suivant des idéaux, mais justement

par une décision pour ou contre le Royaume de Dieu énoncé par Jésus. C'est ainsi que sa décision pour la volonté d'aimer ne provient pas d'une règle d'idéal, mais de la décision d'obéir au commandement. Et ainsi, aimer par obéissance c'est se *vaincre soi-même*, c'est *abandonner ses propres revendications*. Ici Gustafson cite les mots de Bultmann : « Le commandement principal est celui-ci : aime Dieu, soumet ta propre volonté à l'obéissance à la volonté de Dieu. Et ce premier commandement définit la signification du deuxième : l'attitude que je prends envers mon prochain est déterminée par l'attitude que je prends devant Dieu ; en étant obéissant à Dieu, *repoussant à côté ma volonté égoïste et renonçant à mes propres revendications*, je me trouve devant mon prochain, préparé à faire de sacrifice pour lui comme je suis préparé à le faire pour Dieu»…[193] L'amour donc, ajoute Gustafson, n'est pas une émotion ou un désir pour l'union avec les séparés, mais c'est plutôt «*l'attitude de la volonté*», et ainsi le sujet du commandement.

Gustafson trouve cette proposition de Bultmann plutôt étrange. Car, écrit-il, Jésus n'a pas exprimé de différences entre une éthique idéaliste et une éthique d'habitude ou une éthique d'alternative existentialiste. Bultmann imposerait à Jésus le thème éthique discuté dans la philosophie moderne.[194]
Il convient de se souvenir de cette observation de Gustafson, car ce n'est ni une exception propre à Bultmann ni une seule 'théorie' que d'être tenté de justement, *forcer* ses propres constructions sur le dire ou l'agir de Jésus (une certaine terminologie existentialiste et une certaine 'traduction' psychanalyste y ont expérimenté leur 'originalité'). Tout de même, parce que le point de Bultmann contient un double aspect, la critique se doit d'être fine. À savoir, lorsqu'il souligne qu'il n'appartient pas à un croyant, à un chrétien, de s'approprier des revendications, Bultmann dispose d'une base à la fois théologique et psychologique pour formuler un solide argument. Car, au fond, qu'*a* un croyant qu'il n'ait pas déjà *reçu* ? Or, lorsque Bultmann postule une *radicale liberté* qui serait une propriété personnelle, il tombe en difficulté pour en faire un argument vérifiable. S'il ne présume pas qu'il s'agit là d'une dotation biologique ou innée, il ne peut qu'admettre que l'homme l'acquiert par un apprentissage. Comment et de qui il l'apprend, Bultmann peut y apporter des arguments théologiques plausibles, ce qui devient alors un discours sur la grâce, sur l'amour de Dieu qui rachète l'homme de ses limitations héritées par le péché. Mais là, la psychologie reste en dehors de ce jeu.

En essayant de clarifier l'implication de la position de Bultmann sur « *l'attitude de la volonté* », Gustafson reconnaît que l'enseignement implique certaines attitudes ou dispositions propres aux chrétiens. C'est-à-dire que dans ses enseignements Jésus évoque, commande et ordonne à ce qu'on soit prêt, il exige une position envers Dieu et le prochain. Et lorsqu'on lit ces enseignements attribués à Jésus dans les évangiles, il serait difficile de ne pas reconnaître que pour lui la disposition intérieure ou l'attitude de la volonté est une part significative de la vie morale. Il y a là « un sens très profond de l'intériorisation de la moralité ». Pour Gustafson, l'observation indique fortement que ceux qui suivent Jésus se doivent d'*être disposés* à aimer, à obéir, à avoir confiance, à être humbles et charitables. C'est une des manières dont Gustafson essaie d'indiquer que la position de Bultmann se doit ou d'être 'traduisible' ou de rester « étrangère ». Car, l'observation montre que pour la plupart des chrétiens Jésus non seulement commande ou évoque une attitude ou un ensemble d'attitudes, mais qu'il montre aussi la manière, la ligne ou la direction élémentaire que leurs vies morales doit suivre. Certes, les enseignements de Jésus ne doivent pas être perçus comme des règles applicables de façon absolument autoritaire et immédiate. Ils n'offrent pas de normes uniques selon lesquelles juger et guider l'action morale. Par contre, leur autorité est discernée comme plutôt *éducative* que légale, comme plutôt *informative* que prescriptive. Les enseignements de Jésus indiquent une sorte de comportement qui serait cohérent avec l'annonce de la rédemption. En fait, continue Gustafson, une lecture attentive des enseignements de Jésus laisse discerner tout autant leur caractère *impératif*. Et cet impératif tient à montrer le chemin, et il est aussi porteur d'un contenu moral. Ainsi donc le commandement à obéir et à aimer n'apparaît plus purement formel. Alors, lorsqu'un chrétien se pose la question « Que dois-je faire afin de montrer mon obéissance

[193] Gustafson 1968, p. 201;
[194] "This whole process seems a bit strange to me. Jesus did not know an idealistic ethic from an ethic of habituation, and certainly also he was not aware of the existentialist alternative. Bultmann strikes me as forcing a consistency of ethical theory, developed in modern philosophy, on Jesus…"– Gustafson 1968, pp. 201-202n.

et mon amour ?», il peut bien entendre la réponse : « Lis la Bible, et surtout les enseignements de Jésus, et tu obtiendras le *sens* de tes buts, de tes fins, de tes actions, le sens qui est apte à exprimer ta disposition à obéir et aimer ». À noter, souligne Gustafson, que, en tant qu'une forme d'imitation extérieure, la réponse ne devrait pas être : « Fait ce que Jésus a dit de faire », ou « Fait ce que Jésus a fait ». Bien entendu, la réponse ne devrait pas être non plus : «Tu dois extraire des enseignements de Jésus une règle que tu dois appliquer d'une manière rationnelle» ou «Tu dois suivre le sublime code moral que Jésus donne».[195] Ce qui revient à dire, poursuit Gustafson, que la direction de l'enseignement favorise plutôt une *analogie* qu'une déduction, plutôt une *illustration* qu'une application, plutôt une manière qui aide à percevoir et à comprendre quelle action est appropriée que d'énoncer une définition ou une présentation explicite d'une action appropriée.

Dans la mesure où cette idée de la « direction » apparaît attrayante à Gustafson, il n'omet pas d'indiquer qu'on pourrait la détecter même chez Karl Barth. En essayant de rendre justice à la réflexion de Barth, Gustafson cite copieusement surtout des énoncés dans les volumes II et IV de sa *Dogmatique*. Sans difficulté, Barth peut affirmer que les enseignements de Jésus ne se séparent pas de l'œuvre de l'Esprit-Saint. Néanmoins, et sans difficulté, il peut tout de suite réitérer que c'est Jésus-Christ lui-même qui fait la sanctification. Pourtant, le fond de sa réflexion théologique veut que rien ne soit compréhensible sans l'affable grâce de Dieu. Ce n'est certainement pas de cette manière que Barth formule ses propos, et ce n'est pas non plus dans une telle construction que Gustafson résume sa position. Néanmoins, après avoir effectivement tâché de laisser dire Barth avec ses propres mots son entendement du sens et de la direction de l'enseignement de Jésus – du Sermon sur la Montagne jusqu'à l'épisode dans Jardin de Gethsémani – Gustafson ne résiste pas à écrire : «Les virevoltes (*gyrations*) de Barth sont une nécessité pour lui afin de préserver son modèle de base sur un commandement concret de Dieu à un individu concret, un modèle qu'il croit correspondre véritablement à la révélation dans les Écritures».[196] Dit d'une manière simple, Barth affirme que ce que Dieu a fait pour l'homme est connu non seulement par les événements de la vie de Jésus, mais aussi par des enseignements qui lui sont attribués par des auteurs des Évangiles. Et c'est, dans l'ordre des générations, les déclarations du Royaume de Dieu, de sa grâce et de sa justice (*righteousness*). Et, il faut bien le souligner, ceci est à la fois un « *impératif intensifié* » qui montre aux hommes le chemin et la direction à suivre. Donc, on se trouve au-delà de l'attitude et de la disposition. Le commandement n'implique pas uniquement que les hommes doivent croire et obéir, aimer et être courageux. Car ceux qui sont appelés à être des disciples y discernent des indications sur des sortes d'actions qui leur sont appropriées. Ces déclarations ne sont ni des modèles à copier ni des règles générales à suivre, elles visent plutôt à pourvoir une direction pour que les disciples en accordent leur action.[197]

À ce point, Gustafson essaie de redire ce qui semble approprié à une notion qui caractérise une « *manière chrétienne de vivre* ». Il propose que, parmi des attributions – entre autres amour, confiance, audace -, ces deux attributions, l'*espoir* et la *liberté*, ne puissent pas être omises. Souvent, écrit-il, les chrétiens sont ou peuvent ou doivent être disposés à vivre l'espoir. Car il fait part de leur rapport des uns aux autres et au monde. Il fait part d'une manière de vivre qui est digne de l'évangile de Jésus-Christ. Il fait part d'une disposition qui est en corrélation avec la confiance en la bonté de Dieu et en la bonté de la vie. Il est porteur d'une confiance dans le fait que le présent n'est pas une fatalité, que le futur reste ouvert et que de nouvelles possibilités existent. Gustafson renforce la vigueur de l'espoir par son lien avec la liberté : « *Sans liberté on ne peut pas espérer* : la liberté de devenir ce qu'on n'est pas maintenant, la liberté de changer

---

[195] The answer would not be '*Do what Jesus said to do*', or '*Do what Jesus did*', in the form of external imitation. Nor would it be '*From the teaching of Jesus, you can distill a rule that you ought rationally to apply*'; nor would it be, '*Follow the sublime moral code that Jesus gives'* – Gustafson, 1968, p.204.

[196] "*Barth's gyrations are necessary for him in order to preserve his basic model of a concrete command of God to a concrete individual*, a model which he believes to be true to the revelation in Scripture" – p. 211(le souligné est ajouté). Pour se convaincre à quel point le choix de ce mot (*gyrations*) correspond au style de Karl Barth, une lecture (plus 'légère' que sa *Dogmatik*) de son *Theologie im 19. Jahrhundert* (Zürich: Theologischer Verlag, 1981) en rencontre d'abondantes illustrations.

[197] These are not models to be copied, not general rules to be followed, but give a direction in accord with which Christians are to act – Gustafson, 1968, p. 211.

le cours de sa propre vie et le cours de l'histoire sociale dont on fait partie, la liberté d'altérer les modèles de vie qui oppriment la dignité et les aspirations humaines ».[198] Comme un contrepoids à la liberté, Gustafson souligne la force du désespoir : « le désespoir est un péché contre l'espoir ». Aussitôt, pourtant, Gustafson introduit une note de précaution confirmant la réalité de la *présence du désespoir* dans la vie des individus et des communautés humaines. Pour souligner ce fait, il rappelle que des théologiens, tel Karl Barth, qui d'habitude « chante de joyeuses chansons à Dieu pour sa bonté », reconnaissent avec Reinhold Niebuhr que la 'logique' de la rédemption n'est pas complètement confirmée dans l'expérience humaine. Peut-être est-ce une manière de dire que si la profession de foi peut bien refléter une profonde conviction, le comportement lié à cette conviction n'est pas une suite inévitablement directe et complète. Ou encore, s'il est vrai que le mal et le péché restent et persistent, la logique de la vie chrétienne et de la performance de la foi chrétienne prohibent, peuvent prohiber et doivent prohiber que le désespoir puisse prévaloir.

Si l'on voulait résumer le raisonnement que Gustafson a parcouru à travers cette importante étude de théologie chrétienne, ses propres mots semblent le mieux convenir :

> En effet, la vie morale chrétienne est une vie pour devenir des disciples du Christ (*a life of discipleship to Christ*). Elle ne doit pas se déterminer selon ses propres désirs et intérêts, mais se soumettre à l'obligation qu'ils [désirs et intérêts] soient scrutés et dirigés avec l'obéissance à Lui. Elle ne doit pas se déterminer par sa propre loyauté à la communauté de famille, ou d'université, ou de nation, ou d'affiliation ecclésiastique, mais trouver son propre chemin dans et à travers elles [ces communautés] avec la loyauté envers Lui. Elle ne doit pas se déterminer par les mœurs de son propre groupe, mais les [ces mœurs] amener au jugement et à la direction de Lui. Elle ne doit pas trouver son intégrité dans une image de soi-même comme une personne de principe, ou comme une personne émancipée, ou comme une personne sérieuse, ou comme une personne joyeuse, mais trouver son propre moi [*one's selfhood*] intégré autour de ce qui est et de ce que signifie Lui. Elle ne doit pas se vouer aux mouvements de l'histoire ou au cours des événements, comme si c'était ainsi que les chrétiens devaient le faire, mais répondre et participer par l'obéissance à Lui, être dirigée par les différenciations et discernements que Lui-même facilite. Elle ne doit pas trouver la correspondance parfaite entre ses envies et ses commandements, entre les désirs de sa nation et leurs demandes, mais vivre en fidélité à Lui, tout autant lors qu'ils [différentiations et discernements] sont en concordance ou lorsqu'une divergence les sépare. *Comme celui qui est appelé dans la foi et dans un état neuf de vie à travers le Christ, le chrétien est appelé à la fidélité envers Lui, et il est obligé par cette vie et par cet appel à se tourner vers le Christ pour qu'il soit la norme centrale, la source principale de l'illumination pour ses mots et ses actions.*[199]

Avant de procéder selon le cheminement théologique et éthique de Gustafson, avant de voir s'il a suivi une direction 'linaire' ou s'il a subi des influences le conduisant à des reformulations de ses positions, il convient de faire une pause, de revoir le point d'arrivée, afin d'entrevoir si un *béhavioriste* se sent capable d'y détecter des traces qui se laissent '*renforcer*'.

Aboutissement

1) À la différence de son étude précédente (*Treasure in earthen vessels*), où Gustafson offre une importante dimension sociologique de l'Église, celle-ci (*Christ and the moral life*) se propose de peindre un cadre de référence promettant une réponse lorsqu'un chrétien se pose la question morale « Que dois-je faire – *What ought I to do* ?» Au centre de cette analyse est la manière dont un chrétien perçoit *qui* est Jésus-

[198] "Without freedom one could not hope: freedom to become what one now is not, freedom to change the course of one's own life and the course of the social history of which one is a part, freedom to alter the patterns of life that oppresses human dignity and human aspirations" – Gustafson, 1968, p. 250.

[199] "…As one who is called into faith and newness of life through Christ, the Christian is called into faithfulness to him, and is obligated by that life and that call to turn to Christ to be the central norm, the main source of illumination for his words and deeds" - Gustafson, 1968, pp. 270-271; le souligné est ajouté.

Christ pour lui, et comment alors il entend devoir suivre l'invitation de Celui-ci. S'il est vrai que Gustafson persiste avec son thème d'éthique, le 'tissu' de son inspection est distinctement *théologique*. Si plus tard on entend des critiques dire qu'il s'éloigne d'une ligne 'orthodoxe' de la tradition théologique protestante, on pourrait d'une certaine manière presque en convenir. Mais quiconque affirmerait que Gustafson le fasse par manque de familiarité avec cette 'ligne' ou ces 'lignes' de la pensée classique ou traditionnelle ou dominante, devrait en effet longuement chercher une preuve convaincante. Au contraire, et non seulement par 'bonne' intention, Gustafson tâche de fidèlement paraphraser ou fréquemment par des mots propres aux auteurs en discussion, présenter leur position en question. Autrement dit, dans cette étude Gustafson se montre un théologien chrétien *profondément informé*.

2) Le fait que dans cette étude Gustafson n'offre pas un espace égal à des théologiens protagonistes des positions respectives ne doit pas être compris comme s'il s'agissait ici d'une 'évaluation quantifiable'. S'il se réfère moins fréquemment à Luther qu'à Calvin, c'est d'abord parce que l'impact du 'calvinisme' est plus répandu dans le monde intellectuel anglo-saxon. Mais fils d'un pasteur luthérien suédois, Gustafson connaît tout aussi bien la première génération des réformateurs. Si l'on peut détecter une subtile connexion entre Jean Calvin, Jonathan Edwards et Reinhold Niebuhr, c'est que ces noms font un 'abécédaire' dans la 'culture religieuse' américaine ; mais Gustafson n'oublie pas de toujours et parallèlement souligner la 'force' européenne d'un John Wesley, d'un Rudolf Bultmann, d'un Søren Kierkegaard, d'un Friedrich Schleiermacher ou d'un Karl Barth. Si tout de même il fallait choisir seulement deux noms qui l'avaient particulièrement 'préoccupé', on trouverait que justement ces deux derniers, Barth et Schleiermacher ont su s' « *imposer* ».

3) D'une manière ou d'une autre, tous ces auteurs, ces théologiens que Gustafson examine, donnent une haute valeur à la *liberté* de l'homme. Il est libre de percevoir à tout moment ce qu'il doit faire selon l'obéissance au commandement de l'amour envers son prochain. Il est libre parce que son entrée dans la vie avec le Christ l'habilite à répondre autrement que parce que le prescrivent ainsi des règles et mœurs culturelles ou inclinations et désirs personnels. Il est libre parce que la grâce de Dieu rachète son état de péché. Les façons subtiles de décrire ou d'indiquer la liberté de l'homme en vertu de son lien avec l'Autre ne manquent certes pas. À première vue, ce discours peut apparaître comme une propriété exclusive des théologiens pour les théologiens. Et si c'était ainsi, il n'y aurait aucune raison de l'invalider, le déprécier ou l'ignorer. En fait, il est difficile de voir quel autre discours que théologique serait plus à même d'explorer la relation mutuelle entre l'homme et Dieu. Mais cette première impression ne manque pas d'être mise en question. Le fait connu est que plus d'une discipline essaie de s'immiscer dans l'espace théologique, soit pour lui délimiter dramatiquement ce domaine (en *niant* l'Autre et ainsi l'absence de la relation même) ou offrir une conception différente de la *nature* d'homme et de proposer ainsi un autre sens de relation qu'il évoque. Cette dernière variante comprend toute une variété d'éléments venus des arts et des sciences, de la littérature et de la philosophie. Une discipline, cependant, qui, contrairement à l'apparence, est apte à discerner et à rejoindre une position théologique sur une notion de l'homme libre est le *béhaviorisme radical*. À savoir, dans la mesure où il rejette l'inné d'une quelconque entité autonome mystérieuse qui tiendrait les commandes de la conduite, il laisse très largement ouverte la rangée de possibilités façonnant une réponse particulière, une manière de se conduire spécifique. Car, s'il est vrai que l'homme peut et effectivement agit souvent selon ses 'instincts', il peut bien 'transformer' certaines 'pulsions' biologiques en des 'attractions' qui s'apaisent autrement (par une harmonie musicale ou une forme sculpturale ou une élégance scientifique). Mais il peut arriver à ce que certains 'stimuli' particuliers deviennent pour lui des 'occasions' de répondre de façons surprenantes : ainsi, il peut, en sacrifiant tout gain personnel, se sentir tout heureux en aidant autrui – il peut effectivement se comporter en altruiste ou comme un bon samaritain. Cette dernière sorte de comportement serait *conditionnée* par la force provenant de sa conviction acquise qu'il fait ce qu'une Source dont la relation lui est irremplaçable commande ou exige qu'il fasse. Qu'une telle source puisse être Jésus-Christ qui, parce que *The Redeemer-Sanctifier-Justifier-Pattern-Teacher*, le demande, est le fait de l'expérience vécue. En vertu de son association avec Jésus-Christ, l'homme peut être 'conditionné' à rompre toute chaine, franchir tout obstacle, surpasser toute résistance, afin d'exprimer des comportements saints ou héroïques.

Comme membre d'une communauté qui se veut entièrement vouée à la volonté du Fils de Dieu, l'homme peut être 'conditionné' par elle à transformer son « *moi avant tout* » dans un « *moi en nous* ». Le béhavioriste peut affirmer et démontrer la possibilité d'un tel conditionnement, d'une telle transformation. Mais pour ce qui est de la décision même, à savoir s'il vaut bien qu'on s'approprie un conditionnement en vue d'une telle fin particulière, peut bien rester une question non posée à un béhavioriste. Pourtant, il y a un point qu'ici aussi le béhavioriste tient à rappeler et souligner : puisque, dès le début de son existence, l'être humain subit inévitablement des conditionnements façonnant son comportement, c'est justement dans ce sens-là, réitère le béhavioriste, que *l'homme n'est pas libre.*

4) S'il est important de présenter les positions ou les opinions de ses propres collègues théologiens de façon juste, sans pourtant hésiter d'indiquer des désaccords avec eux, la considération ne devrait pas être moindre lorsqu'on amène dans le jeu des positions ou des opinions des collègues venant d'ailleurs. L'une des notions effectivement 'pluridisciplinaires' se réfère à la conception du « *soi* ». Si Gustafson ne dédaigne pas de '*théorie'* (théologique ou éthique), il est néanmoins enclin à discerner si l'argument peut mener à une traduction 'pratique'. Ainsi, dans sa réflexion sur l'individu, il a devant les yeux un membre d'une communauté, donc premièrement un être en relation. S'il ne néglige pas le fait de ses dotations ontologiques, il regarde comment cette dotation se manifeste justement dans cette relation mutuelle – le membre qui se laisse influencer par la communauté, le membre constituant de la communauté laquelle se laisse influencer par *ce* membre aussi. Dire que l'influence est « *mutuelle* » n'implique pas des rapports équilibrés ou bénéfiques des deux côtés. L'influence peut être disproportionnée au point que l'individu peut voir son « moi » affaibli ou même en train de se 'dépersonnaliser'; pareillement, l'individu peut aussi opérer d'une façon le désunissant aux autres membres et donc sur la communauté elle-même. Bien entendu, l'influence peut être exercée de sorte que les deux côtés se sentent soutenus dans leurs efforts et inspirés pour soigner des rapports qui apparaissent créatifs et sains. Comment procéder à ce que cette dernière possibilité gagne en vigueur, c'est à la fois demander comment se forme ce qui porte la désignation « mo i» ou «soi-même» ou «personnalité » (*I/me/self/personhood*…). Il y a bien entendu une différence dramatique entre poser la question sur la *formation* de « soi » et l'affirmation que le « soi » ou le «moi» authentique y *est* désormais (cette entité *numineuse*, dont quelques formes observables – le comportement – ne peuvent ni décrire ni définir sa véritable nature). Gustafson essaie de prendre en considération de meilleures informations du jour sur ce sujet qui préoccupe non seulement l'exploration théologique sur la nature et la condition humaine. Comme indiqué, il se réfère à des positions connues de la sociologie, énoncées en philosophie, adoptées dans le discours théologique. Puisque la science s'y intéresse aussi – et la science, due à son approche expérimentale, peut plus vite établir certains faits – la notion du « soi » commence à apparaître sous une lumière plus dense.

5) Gustafson, sans être une exception, tâche pourtant de façon décidée d'amener dans son discours théologique-éthique des vues provenant des disciplines dites 'séculières'. Manifestement, son langage ne s'adresse pas seulement à ses collègues théologiens. C'est une des raisons particulières que ce thème commun, la conception de « *soi* », l'oblige à être informé de ce qui se dit des deux pôles (théologique et scientifique). Si au temps de la composition de ses deux études, qui viennent d'être examinées, Gustafson disposait des plus récentes données sur le thème du « *soi* », il aurait probablement fait une esquisse plus élaborée sur les difficultés qui confrontent des 'théories' et 'spéculations' théologiques dans leurs formulations éthiques.

6) Bien que Gustafson laissait comprendre qu'il n'allait pas s'arrêter sur des élaborations propres à la théologie biblique et systématique, il ne néglige pourtant pas de s'y référer plutôt fréquemment. Si on le lit attentivement, on est enclin à reconnaître que Gustafson n'a franchement pas rendu l'exégèse biblique à sa poursuite favorite. Certes, il ne pouvait pas prendre en compte ce qui seulement des années plus tard devenait une part non insignifiante de l'exploration théologique – les questions autour de déchiffrement du « Jésus historique ». Néanmoins, il apparaît plutôt 'distant' du Jésus de Nazareth, exerçant sa réflexion théologique autour de sa mort et sa résurrection, autour du Christ, le Dieu-homme. Le fond de cette prédilection semble évident : l'éthicien, Gustafson discerne dans le vécu de Jésus une

difficile traduction qui serait généralisable ; le Christ, par contre, est le 'transmetteur' et le 'contenu' du plan de Dieu pour l'homme. C'est dans la réflexion autour de ces thèmes qu'on discerne les théologiens auxquels il est particulièrement attentif.

7) Parce que, clairement, parmi les protagonistes théologiens, Barth et Schleiermacher sont d'intérêt distinct pour Gustafson, c'est, principalement par une stratégique méthodique, que Barth lui sert comme une '*sonde'* tout au long de sa réflexion. Parce qu'ainsi Barth l'accompagne encore lorsque Gustafson modifie son discours théologique, un espace plus concret sera réservé à la manière dont Barth réussit à retenir l'attention.

8) Au fur et à mesure de cette introduction du cadre théologique dans lequel s'énonçaient des thèmes importants dans la réflexion de Gustafson, il était indiqué qu'un accès à la position béhavioriste s'y trouvait ouvert. Ou même, d'une manière indicative, une proposition béhavioriste était énoncée comme porteuse d'une initiative facilitant un plus clair discernement théologique. Dans la manière dont le discours théologique conçoit la nature et la condition humaine pour désigner l'état relationnel entre l'individu, sa communauté plurielle et cet Autre qui est la Source inconditionnelle, elle est plutôt reconnaissable. Ses notions de dépendance et de choix libre, de limites personnelles et de grâce libératrice, de l'aperçu du devoir et de la résistance à agir ne sont pas dépourvues de quelques inconséquences.

9) Si le discours béhavioriste 'ose' s'y immiscer, il est intéressant de voir avec quelle 'qualification' particulière il pourrait être perçu comme habilité à entrer en jeu. Une manière raccourcie est de l'observer selon les propos de son protagoniste primordial. À noter que l'une des caractéristiques considérables dans la présentation du cadre théologique, jusqu'ici encore 'partielle', chez Gustafson, est justement de laisser, voire même d'inviter, une telle 'ingérence' étrangère dans ses horizons 'autonomes'. À côté donc de cette approche théologique *chrétienne* de Gustafson, il convient de 'situer' l'aspect *scientifique* dans l'approche comportementale du béhavioriste Skinner.

APPROCHE COMPARTEMENTALE de SKINNER

L'un des thèmes inhérents à la réflexion de la théologie chrétienne concerne la compréhension de la nature et de la condition humaine. Si le béhaviorisme de Skinner s'énonce comme étant à même d'apporter une significative contribution à cette compréhension, quelle pourrait être la raison pour laquelle la théologie paraitrait peu encline à en tenir compte ?
De nombreuses raisons n'en manquent apparemment pas. Mais l'une de véritables raisons pourrait reposer sur un discernement intuitif qu'il s'agisse d'une proposition d'un contenu inhabituellement intrusif et dévalorisant dans la perception de « *nous-mêmes* », et que donc elle ne mérite pas de considération.
La question concrète est alors de savoir comment un théologien se comporte dans la situation à laquelle il se trouve confronté par certains événements qui interpelle sa façon habituelle de penser ? On peut "prédire" qu'une réponse d'un théologien qui se laisse observer va dévoiler un comportement *complexe*.

Une évaluation 'théologique'

La 'situation' est postconciliaire (Vatican II); la théologie commençait à se 'dé-singulariser' (elle est davantage plurielle); l'idée d'un œcuménisme ecclésiastique assume une force presque idéologique; certaines sciences sociales sont en vogue, surtout l'anthropologie culturelle et la psychologie

expérimentale; un béhavioriste radical publie son livre *Par-delà la liberté et la dignité*; le Magistère, toujours vigilant, surveille.

Pas seulement par sa proximité physique aux gardiens de la doctrine, Bernard Häring, enseignant à Rome, était en ce temps l'une des personnalités les plus connues en théologie morale. Avec son texte "*La loi du Christ*" (de quelque 1350 pages)[200], il devenait une référence pratiquement inévitable dans les cercles catholiques de théologie morale et pastorale. Sa présence se faisait sentir dans la préparation, dans la conduite de Vatican II et longuement après. Il en était resté l'un des témoins principaux. Surtout dans deux de ses publications il s'ouvre au lecteur et cherche à communiquer le façonnement des événements "en face" et "derrière le rideau". L'un[201] est un résultat coopératif en forme de questions et de réponses. Comme il le dit dans la préface, il lui a fallu plus d'une année pour écrire, retravailler et éditer ce texte avec Dr. Gianni Licheri, "le meilleur connaisseur du Vatican". Le livre laisse comprendre que le père Häring est un homme tout simplement vertueux. Dans l'autre[202], Häring est questionné sur ses difficultés avec les autorités ecclésiales. Puisqu'il confirme certains faits impliqués dans les questions (de son collègue théologien Salvoldi), on aurait pu s'attendre à ce qu'il manifeste une certaine amertume, car il était faussement accusé, sa position malhonnêtement critiquée, son activité professionnelle inhibée, etc. Au contraire, il se montre magnanime dans toutes ces tribulations. Voici ses derniers mots dans ce livre : "Plutôt que de faire un testament qui regarde ma personne, j'aimerais exprimer mes remerciements : remercier Dieu pour tout ce que j'ai reçu de l'Église, dans l'Église et par l'Église. Je voudrais inviter tout le monde à servir l'Évangile et l'Église dans la joie, avec une sincérité absolue et dans la franchise".[203] En fait, dans l'un aussi bien que dans l'autre de ces deux livres on se trouve face à un homme d'une édifiante spiritualité, prêt à accentuer les traits positifs plutôt que de demeurer sur les caractéristiques déplaisantes des personnages (collègues et autorités) mentionnés. À noter ce mot à propos de la théologie morale avant Vatican II. Elle était, écrit Häring, "entièrement centrée sur la casuistique et semblait faite pour les moralistes-contrôleurs"(*tutta centrata sulla casuistica, sembrava fatta per moralisti-controllari*).[204] Lorsque l'un de ses étudiants américains à Rome, Charles E. Curran, devenu professeur de théologie morale à la Catholic University de Washington, publie son livre sur la théologie morale[205], la position de Bernard Häring y prend les premières 40 pages (où ne manquent pas des déclarations comme celles-ci : « Je crois que l'œuvre de Häring surpasse tout autre traité en théologie morale d'aujourd'hui» (*I believe that Häring's work stands as the best existing treatise in moral theology* » ou encore « Aucun autre écrit d'aujourd'hui ne s'approche de celui de Häring comme une exposition holistique de la vie chrétienne morale » (*There is no work existing today that can come close to Häring's as a holistic exposition of the Christian moral life*).

Lorsque, presque un quart de siècle plus tard, Curran publie une sorte d'autobiographie, il laisse savoir pourquoi maintenant il enseigne dans une Université Protestante (Southern Methodist University) – Bernard Häring, qui était son guide et soutien principal dans ses tribulations avec le Vatican était son aide principale. Häring – "qui a parlé sur la théologie morale au plus grand nombre de gens et en plusieurs langues plus qu'aucune autre personne dans l'histoire… » (*who had spoken to more people in more languages about moral theology than anyone else in history* – était pour lui « un témoin et un exemple de vie chrétienne » (*also a witness and exemple of the Christian life*).[206] En effet, même si on lit des références toutes

[200] Häring, B.: *Das Gesetz Christi* – Freiburg: Wewel, 1954.
[201] Häring, B.: *Meine Erfahrung mit der Kirche* Freiburg; Herder, 1989.
[202] Häring, B.: Un'autobiografia a mo' di intervista (en coopération avec le professeur de théologie morale Valentino Salvoldi) – Milano: Paoline, 1997.
[203] "Più che fare un testamento riguardante la mia persona, vorrei esprimere un rendimento di grazie: ringraziare Dio per tutto quello che ho ricevuto dalla Chiesa, nella Chiesa e per mezzo della Chiesa. E vorrei invitare tutti a servire il Vangelo e la Chiesa nella gioia, nell'assoluta sincerità e franchezza" - Häring, 1997, p. 232.
[204] Häring 1997, p. 41.
[205] Curran, C.E.: *Critical concerns in moral theology* (University of Notre Dame Press, 1984) - p. 40.
[206] Curran, C. E.: *Loyal dissent* – Georgetown University Press, 2006, p. 126.

récentes sur de « grands, cultivés et particulièrement vertueux hommes » de théologie morale, le nom du père Bernard Häring[207] n'y manquera pas.

À cause de ces qualités imposantes, et parce que son autorité et influence sur une théologie catholique de la vie morale semblait incontournable dans les années après Vatican II, le jugement de Bernard Häring sur les propos de Skinner se doit donc d'être un témoignage qui *éclaire*, tout simplement. Justement, dû à ces qualités reconnues, Häring a été professeur invité au Center for Bioethics à Georgetown University où il a publié son livre sur une éthique de manipulation, le livre donc qui éclaire le propos du béhavioriste Skinner.[208]

Souvenons-nous que c'était la période où le livre de Skinner *Beyond freedom and dignity*[209] servait d'occasion pour que s'expriment des vues et positions souvent radicalement opposées, où l'art des polémiques était un exercice préféré. Les Journaux professionnels et même un symposium interdisciplinaire[210] en ont fait l'objet et le thème central, ce qui n'est pas resté inaperçu pour le public en général.

Bernard Häring était apparemment bien conscient de l'atmosphère du moment. En fait, son vécu personnel était tissé dans une large mesure par les événements l'ayant préparé à défendre les traits décisifs d'une vie humaine intègre. Parce que justement deux de ces traits – la *liberté* et la *dignité* – semblaient être mis en doute, on s'attendait, avec raison, à ce que lui, Häring, en restituât un certain ordre épistémologique et éthique. Puisque la proposition de Skinner, indiqué par l'adverbe "*beyond*" (au-delà), paraissait énoncer que les conceptions de liberté et de dignité soient démodées, Häring savait qu'il devait intervenir. Il devait employer toute sa compétence pour à la fois invalider une telle intrusion dans le monde des valeurs et, surtout, démontrer que par contre la véritable signification de ces concepts protégeait et renforçait la notion même de la nature humaine. Là, le théologien moral chrétien se trouve face à un béhavioriste sans apparente foi ni religion. Pour Häring, l'intrusion voulue de Skinner pour 'contaminer' un espace de valeurs humaines héritées devait être attentivement examinée.

Comme l'énonce le mot suivant dans son livre *Ethics of manipulation*, Häring laisse savoir qu'il est nécessaire non seulement d'aller directement au centre du problème, mais encore avec une stratégie robustement réfléchie, qui devrait vite révéler ce que l'adversaire pensait pouvoir camoufler :

> Le *béhavioriste* attribue la liberté à une *élite* scientifique pour qu'elle conditionne, manie et manipule le comportement de ceux qui n'ont pas un tel savoir ni la capacité pour l'aménagement scientifique. L'*éthicien* pense surtout à la liberté intérieure de la personne : sa capacité d'aspirer à une connaissance de plus en plus approfondie sur ce qui est bon et vrai, avec la capacité d'aimer ce qui est bon et de le mettre en pratique.[211]

---

[207] Ainsi, lorsqu'en 2013 l'éditeur Konrad Hilpert de Ludwig-Maximilians-Universität in München publie le volume *Christliche Ethik im Porträt – Leben und Werk bedeutender Moraltheologen* (Freiburg: Herder), la liste contient, évidemment, le profil de Bernard Häring, fidèlement décrit par Josef Römelt de l'Universität Erfurt (pp. 705-728).

[208] Häring, B. *Ethics of manipulation*: *Issues in medicine, behavior control and genetics* - New York: Seabury Press, 1975.

[209] Skinner, B.F. *Beyond freedom and dignity* – New York: Knopf, 1971.

[210] Wheeler, H. (éd.) *Beyond punitive society* – San Francisco: Freeman, 1973.

[211] "The behaviorist asserts the freedom of scientific elite to condition, to manage and to manipulate the behavior of those who do not possess its knowledge and capacity for scientific management. The ethicist thinks, above all, about a person's inner freedom: his capacity to long for ever-growing knowledge of what is good and truthful, the capacity to love what is good and to put it into practice". (Häring, 1975, p. 57)

Dans sa présentation des approches scientifiques au comportement humain, Helene E. Longino de Stanford University (*Studying human behavior* – The University of Chicago Press, 2013) consacre une bonne part à l'art de *désinformation*. Avec la sortie de laboratoire dans un monde de la vie 'réelle', la 'machinerie' de publications dans les mass media savait efficacement jouer avec des descriptions fantaisistes, éveillant de puissants préjugés, accompagnés de la crainte et de rejet a priori. Durant son séjour en Amérique dans les années '70, le père Häring avait ainsi d'abondantes 'sources' pour s'inspirer dans son évaluation des intentions pernicieuses de Skinner.

Supposons que le béhavioriste 'conditionne' et 'manipule' le comportement d'une personne afin qu'elle développe sa capacité pour, justement, *aspirer* à ce qui est *'bon et vrai'*. Quel écart mettrait alors Häring entre le béhavioriste et l'éthicien ? Or, évidemment, avec une telle formulation de son assertion, Häring semble plutôt enclin à *rejeter même une possibilité* d'une telle supposition. Il voit le béhavioriste *faire mal* par le fait même qu'il conditionne et manipule pour lui, le béhavioriste ferait mal par son *intention* même de conditionner *'ceux qui ne lui sont pas égaux ou qui ne sont pas dans l'élite'*.

Aussi vite alors, le béhavioriste parait désormais 'discrédité'. Il n'y a plus besoin pour Häring d'offrir une définition de l'éthique. Il lui suffit d'indiquer que l'éthicien est un agent fort *différent* : il ne conditionne ni ne manipule le comportement de la personne ; il "pense" à sa liberté ; il reste silencieux et pense à sa liberté *intérieure*. Et c'est *là* que repose sa capacité de savoir ce qui est bon et, ainsi, de bien aimer ce bon-là. En connaissant ce qui est bon et vrai, la personne est, intérieurement libre, encline à mettre ces valeurs en pratique. L'éthicien donc sait que c'à quoi la personne aspire est tout simplement réalisable. Et, évidemment, par sa capacité *d'aimer*, elle va bien réaliser son aspiration. Donc, de par sa *nature* même, la personne est intérieurement libre et elle possède la capacité de connaître et d'aimer ce qui est bon. Par sa capacité d'*aspirer* à ce qui est bon et vrai, elle pratique la possibilité de la rendre réalisable. Apparemment, il n'y a qu'une seule condition pour cela : pourvu qu'on n'interfère pas avec sa *liberté intérieure*.

Supposons cependant qu'on se trouve face à une personne qui est un psychotique, un retardé ou un autiste. Comment l'éthicien de Häring verrait-il la liberté *intérieure* de cette personne, sa capacité de connaître, d'aimer et de pratiquer ce qui est bon et vrai ? Certes, il peut toujours la désigner comme un cas particulier. Vu sa condition, elle doit *être* aimée, aidée et soignée. Et il *convient* qu'on s'en occupe. Mais, est-ce alors dire que cette proposition-là indique que la manière d'aider le psychotique est de *faire* des 'choses' pour lui ? L'état de la personne aidée doit tranquillement rester ce qu'il est, car, évidemment, l'accent est mis sur la personne qui aide et à laquelle alors appartiennent l'attention et l'appréciation. Or, si l'on s'arrête pour l'instant et considère la situation d'un autre angle: qu'on envisage une possibilité où on *fait* quelque chose quelque part afin que le psychotique *s'autorise à faire quelque chose pour et par lui-même*. Dans cette deuxième instance, la personne aidante exerce certainement une sorte de *conditionnement* et de *manipulation*. Mais ce qu'elle conditionne et manipule n'est pas la "liberté intérieure" du psychotique. Elle n'a en fait pas d'accès à son "intériorité". Par contre, elle manipule la 'liberté" de l'environnement dans lequel opère la personne aidée de sorte à le rendre plus approprié, plus coopératif, plus apte à *faciliter* au psychotique certaines choses *pour et par soi-même*. Que dirait-on alors sur le fait que la liberté du psychotique soit ainsi amoindrie ou par contre rehaussée pour qu'il exerce son agir dans la dignité ? Qu'il suffise, pour le moment, de constater qu'une *intervention* est souhaitable et nécessaire et que l'éthicien ne peut pas ne pas en convenir.

Supposons ensuite que la personne, le sujet éthique de Häring, soit un enfant ou un vieillard, un délinquant juvénile ou un chômeur, une recrue dans l'armée ou un novice dans un ordre religieux. Qu'arrive-t-il exactement pour que l'enfant fasse usage de sa curiosité ? Ou que le délinquant se gratifie dans des 'délices' sans délits ? Où que la 'paresse' du chômeur cède à son repos gagné ? Ou que les choses militaires obéissent aux désirs privés de la recrue ? Ou enfin, que le novice apprenne à psalmodier ? Quelle est cette nature de la "liberté intérieure" qui fait que chacune de ces personnes aspire à connaître le vrai, à aimer le bien, et à pratiquer ce qui est bon ? Häring peut de nouveau indiquer qu'il s'agit, ici aussi, de cas particuliers ; que dans chaque situation la personne mentionnée *doit être aidée et qu'une direction doit lui être proposée*.

Mais s'il est facile de percevoir ces 'cas' comme 'particuliers', quelle perception serait requise pour qu'un cas soit reconnu comme 'normal' ? Plus spécifiquement, selon quel critère doit-on déterminer qu'une personne est 'normale' ? Supposons qu'une des mesures retenues soit le 'quotient intellectuel'. Est-ce qu'un individu avec un QI 60 serait "un peu moins" une personne – car sa raison serait un peu moins apte à proposer à sa volonté comment mettre en pratique ce qui est bon ? Et ce qui serait bon, dans ce

cas, le serait-il ainsi parce que mesurable avec l'aptitude de cette personne et, en conséquence, il conviendrait à une personne "un peu moins" apte à être "un peu moins" bon ? Sa propre dignité, son autonomie individuelle, et sa liberté personnelle sont-elles aussi à être déterminées en fonction de son état selon que le manifestent ses aptitudes intellectuelles et émotionnelles, son équilibre bio-spirituel ?

Häring ne voudrait certainement pas indiquer que ces questions apparaissent comme inappropriées à son propos. Car, écrit-il, "bien sûr que je ne songe pas à la liberté humaine absolue", étant donné que "le chevauchement du volontaire et de l'involontaire dans le comportement humain est un mystère perpétuel". Le simple fait, dit-il, est que "l'homme a des pulsions (*drives*) innées... qui sont en grande partie comme des forces aveugles". Il faut alors comprendre que "chaque personne est porteuse d'une liberté en tant qu'un germe ou un talent ou une potentialité, qui ne peut pas survivre si elle ne se *développe* pas.[212]

Pour corroborer son explication, Häring n'hésite pas à introduire les concepts *'mystère perpétuel'* et *'forces aveugles'*. Les significations, pourtant, qu'il leur attribue sont improvisées à volonté. Mais si l'on fait attention à sa proposition selon laquelle la liberté est comme un germe enchâssé, on se rend compte que le propos n'est pas sans intérêt. Car, il est un fait d'évidence que proportionnellement à l'efficacité d'un conditionnement – ou d'un aménagement, ou d'une manipulation – du sol dans lequel le germe est confiné, la probabilité augmente que le germe apporte le fruit désiré. Le fermier sait que plus il réussit à contrôler l'environnement du germe, moins la 'liberté' du germe sera laissée à la merci des 'forces aveugles' de la nature. En effet, il sait qu'il serait un mauvais fermier non pas parce qu'il n'a pas appris la 'structure' biochimique du germe, mais parce qu'il a omis d'arranger les 'contingences' du sol conduisant à la croissance du germe. Les conditions du sol rendues efficaces à amener au développement du germe constituent une 'histoire' des sélections et expérimentations que le fermier a reçues comme une 'tradition'. Même s'il pouvait décrire en détail ce qu'il fait au sol, ses propres expérimentations y comprises, le fermier serait porté à y substituer une 'explication' par des abréviations : "ce germe est comme ça", "telle est la nature de ce germe". Et s'il pouvait apprendre un jour la composition biochimique exacte de ce germe, de même que l'interfonctionnement des éléments dont il est composé, cette information ne changerait en rien la nécessité de manipuler le sol afin que la 'potentialité authentique' du germe puisse s'actualiser. En un mot, il semble plausible de constater que la connaissance, aussi bien de la 'nature' que du fonctionnement du germe, est étroitement liée à celle de son environnement. Une conséquence importante en est que le fermier, n'ayant eu aucun accès à la nature 'intérieure' du germe était intéressé à manipuler quelque chose qui pouvait rendre, ou faciliter à ce que ce germe soit fructueux. Il a appris que cette chose-là est justement ce qui 'entoure' le germe : son environnement.

Si Häring voulait revendiquer un tout autre sens pour son concept "germe-liberté", on ne le devine pas par les termes employés. Il se contente de le nommer un 'germe', une 'potentialité', un 'talent'. L'impression serait qu'il s'agit de quelque chose qui est bien *en sécurité* quelque part *dans* la personne. Donc, ce serait quelque chose d'*inhérent* à la nature. Bien que cette chose appartienne et soit inhérente à la nature, Häring sait et donc postule que, néanmoins, cette chose doit être *apprise*, qu'elle doit être mise en pratique ("*It has to be learned and practised*").

Mais comment ce '*it*', cette entité qui est dedans, est-il appris et pratiqué ? Car, Häring ajoute aussitôt : "Si nous voulons que les gens soient libres, il faut alors que nous *éduquions* les enfants à apprécier la liberté et [que nous les *éduquions*] dans l'art de grandir *dans* la liberté".[213] Donc, ce n'est plus en s'adressant à ce 'germe' dedans, mais en indiquant une direction *'dehors'* que les enfants doivent poursuivre pour que puisse s'établir un 'équilibre' entre leurs démarches et le monde qui les entoure. Clairement, la liberté

[212] "Freedom is confined to each person as a germ, a talent or potentiality that cannot be preserved unless it is developed" - Häring, 1975, p. 57.

[213] "If we want free people, then we have to educate children in appreciation of freedom and in the art of growing in freedom" - Häring, 1975, pp. 58).

est ainsi désignée comme un style ou un mode de vie que les hommes ont adopté dans la formation de leur culture. C'est-à-dire, afin qu'il y ait possibilité pour un tel mode de vie, l'individu peut apprendre quels sont les avantages de l'environnement qui facilitent un tel style. La conséquence en est que cet individu est amené à *maintenir*, à *corroborer* et, le cas échéant, à *modifier* les conditions de son environnement. Or, la manière dont l'individu participe dans "l'exploit de civilisation", à ce qu'est la liberté, n'est ni simple, ni facile : « Ce processus cependant, est une interaction très complexe entre l'héritage génétique et la culture, le langage, les gens qui l'entourent – avec son environnement total ».[214]
En effet, il serait difficile de trouver un scientifique qui ne conviendrait pas de cette dernière affirmation de Häring. Elle est à retenir, car elle est au centre du problème dans l'analyse de l'action humaine. Reconnaître donc qu'il s'agit d'une *interaction* qui est complexe suppose au moins que les causes des effets perçus ne sont pas évidentes. Cependant, ayant formulé cette position, Häring semble aussitôt l'avoir oubliée.

Car, en suivant son exposé, on se rend compte que Häring fait feu des nombreux concepts et propose des recettes, de sorte que les normes offertes commencent à 'vivre leur vie' sans tenir compte des faits. C'est-à-dire, Häring annonce d'abord qu'il existe un progrès significatif des sciences et de la technologie, mais que leurs ramifications sur "la liberté et la dignité de la personne humaine" manquent d'analyse. C'est là que Häring se propose d'offrir une analyse éthique compréhensible "dans l'esprit impartial de la théologie de la libération". Il procède par une énumération des assertions sur l'état des faits dont l'évidence ne doit aucunement être mise en question. L'une de ces affirmations veut que "les meilleures qualités humaines, tels la créativité, la spontanéité, le souci pour autrui et la capacité de gratitude, ne soient pas des choses acquises, mais *innées*". Ainsi, ce que l'homme a à faire est *inscrit* dans sa nature intérieure libre et, donc, "il ne doit permettre à personne de manipuler son sanctuaire intérieur, sa conscience, son auto-interprétation". Ensuite, et entre-temps, il concède que, peut-être, l'état des faits n'est pas aussi évident et que, "en tant que chrétiens et théologiens responsables..., nous savons, tous, que nous avons constamment à apprendre des scientifiques". Et Häring recommande d'entrer en dialogue avec eux, c'est-à-dire avec ceux qui "veulent d'abord se libérer eux-mêmes, et puis libérer les autres de toutes sortes d'idéologies et se consacrer à la vérité et à une échelle sobre des valeurs".
L'affirmation que « les meilleures qualités, comme la créativité, la spontanéité, le soin pour les autres, la capacité de gratitude sont *innés* » peut paraitre évident pour Häring. Ce serait une information enrichissante si Häring voulait dévoiler la manière dont on parvient à une telle évidence.
Qu'en est-il cependant de la liberté et de la dignité, surtout chez les personnes qui sont supposées, par exemple, "n'avoir pas de talent", ou "manquer de motivation", ou "souffrir d'insensibilité", ou "être sans force spirituelle" ? Insister sur le fait que les causes sont à rechercher dans l'influence que l'environnement exerce sur la personne revient à dire : certaines variables de l'environnement doivent être *contrôlées*, *conditionnées* ou *modifiées*. Comme ces scientifiques, Häring reconnaît aussi que la manière dont *l'environnement* agit est complexe. Si les propositions de ces chercheurs étaient inadéquates ou incomplètes, de quelle manière alors les propositions de Häring facilitent-elles une correction ou une re-direction de la recherche « à une échelle sobre des valeurs » ?

La réponse de Häring apparaît implicite dans cette assertion : "un système éthique qui ne prend en considération ni les hasards ni, moins encore, la réalité menaçante du péché, ni, non plus, le conflit prononcé concernant des valeurs et devoirs dans les situations compliquées d'un monde imparfait et coupable, ce système ne vaut rien".[215] C'est un effort apparent d'énoncer à la fois l'assurance que sa perception du monde est pondérée, qu'il est effectivement familier avec cette réalité, que sa vue en discerne une éthique appropriée. Sa « vision compréhensive » des valeurs principales, Häring l'affirme,

[214] "The process, however, is most complex interaction of his genetic heritage with the culture, the language, the people around him: with his total environment" – Häring, 1968, p. 58.
[215] "An ethical system that does not take into account the hazards and the even more threatening reality of sin, the sharp conflict of values and duties in the complicated situations of the imperfect and sinful world, is worth nothing" - Häring, 1975, p. 76.

est basée sur la "vocation noble de l'homme et sur *sa nature la plus intime*". Et c'est cette nature-là qui oblige l'homme à constamment *soigner* ses capacités :

> ... d'adorer, admirer, célébrer...; de *promouvoir l'intuition*… ; de *façonner* le monde pour qu'il devienne une expression optimale et conduite de liberté et de fidélité créatives, de justice, d'amour, de dialogue et de respect mutuel; de solidarité dans la recherche de la vérité; de sincérité dans toutes les relations humaines; d'empressement à agir selon des convictions droites; de liberté contre l'agressivité et la passivité, de liberté pour l'action énergique et non violente en faveur de la justice et de la paix, d'espoir et de confiance mutuelle; de *sens de l'humour*; de liberté religieuse et de liberté de conscience, de liberté intérieure dans l'expérience des dons gratuits de Dieu; de bienveillance dans les relations humaines, et de liberté de vivre sa propre vie et de mourir de sa propre mort.[216]

Comme autrefois Friedrich Schleiermacher a su formuler quelques-unes de ses importantes formulations et positions théologiques justement dans ses homélies[217], alors l'apparence d'un style de « prédication » de Häring ne devrait pas diminuer la force de son argument. La question se pose, par contre, sur le contenu d'une telle 'homélie'. Peut-on discerner une quelconque indication du comment procéder vers une concrétisation d'un des buts énumérés dans cette 'homélie' ? Car, après avoir dit qu'il soit nécessaire de connaître le monde « menacé par le péché » et « imprégné par les conflits », Häring aurait pu indiquer comment, nonobstant, certaines mesures concrètes peuvent effectuer la « promotion de l'intuition » ou le « sens de l'humour ». La raison pour la plausibilité des propositions sur ce que doivent être les aspirations digne d'une personne – qui, 'de par sa nature héritée, est dotée de ces abondantes capacités' – semble reposer dans le fait qu'elles viennent du théologien moral qui connaît le danger du péché et des conflits dans le monde. La réussite morale serait ainsi la suite du rappel théologique de la capacité innée.

Peut-être qu'il y a là une supposition d'évidence, puisque Häring nous assure que les critères de ces propositions sont des "critères qui peuvent être partagés par toutes les grandes religions ainsi que par la meilleure tradition humaniste". Et il ne néglige pas d'ajouter que même les non- chrétiens admettront que le Christ a offert une *peak experience*.[218]

Pour invalider donc l'effort de cet autre 'système', du 'système' béhavioriste, Häring nous fait dévoiler cette information : "Dans la mission et le travail du Christ on ne parle pas de renforcement extérieur ni du contrôle des sujets non libres".[219] S'il est bien probable que le Christ n'ait jamais employé le terme 'renforcement', il serait intéressant de connaître où et quand Jésus s'est occupé de la "promotion de l'intuition" et d'un "sens de l'humour". Et il serait fort intéressant de comprendre en quoi "l'humour soigné" et "l'intuition nourrie" plutôt que "le renforcement extérieur" constituent une lecture exégétique correcte. Enfin, n'est-ce pas Häring lui-même qui vient d'énoncer l'obligation "de *façonner* le monde" – ce qui est justement l'une de notion-clé béhavioriste.

Désireux de renseigner, Häring précise davantage son point de vue lorsqu'il affirme : "B.F. Skinner et d'autres pensent qu'ils pourraient vite rendre le monde heureux si seulement on leur permettait de gérer et manipuler extérieurement tout le monde par toutes sortes de renforcements".[220] C'est en effet une

---

[216] "…to adore, to admire, to revere…; to foster intuition…to shape the world to be most expressive of and conducive to creative freedom and fidelity, justice, love, dialogue and mutual respect, solidarity in the search for truthfulness, sincerity in all human relationships, readiness to act according to upright convictions…" – Häring, 1975, p. 78.

[217] Son livre *Über die Religion* (Frankfurt am Main : Herder, 2008) en contient douze réparties sur 180 pages.

[218] « Even those who do not believe in Christ the way we Christians do, will not deny that he has offered a peak experience of human freedom and dignity in the service of all others" – Häring 1975, pp. 78-79 [le terme '*peak experience*' est un concept en psychologie dite humaniste et en opposition au béhaviorisme de Skinner]

[219] "In Christ's mission and work there is no talk of outside reinforcement or about control of unfree subjects. What he proclaims to his disciples is the new relationship in its very freedom, and the promise of even greater freedom and beatitude" – Häring, 1975, p. 79.

[220] "B.F. Skinner and others think that they could quickly make the world happy if they were allowed to manage and manipulate everyone extraneously by all kinds of reinforcement" – Häring, 1975, p. 80.

information qui, sûrement, renseigne. Est-ce pourtant une information sur la motivation de Skinner ou une information sur *l'intention* de Häring lui-même ? Si Häring l'avait voulu, il aurait dû dire – et ce serait parfaitement exact – que, selon Skinner, c'est justement parce que l'effort a été trop souvent fait de contrôler le comportement de trop de gens par 'toutes sortes de renforcements' pour obtenir de trop rapides récompenses que la condition humaine actuelle se trouve dans un état si précaire. Häring n'a évidemment pas voulu un tel enseignement. Il convient ainsi de le suivre encore. Car Häring ne manque pas d'offrir l'affirmation qui contient l'explication de sa ferme conviction, lorsqu'il écrit :

> Skinner refuse explicitement l'efficacité de l'enseignement de Jésus sur ce point central [la pureté du cœur]. Il refuse l'éthique du Sermon sur la Montagne et cherche des moyens immédiatement effectifs. Cette sorte de psychologie est la nouvelle version du Grand Inquisiteur qui accuse Jésus d'idéalisme trompeur.[221]

Avec raison donc, avec cette affirmation, *si elle était fondée*, Häring aurait démontré que les propos de Skinner ne demandent pas une attention sérieuse. C'est pourquoi alors l'affirmation de Häring impose une attentive considération. Parce qu'une vérification directe et immédiate est disponible, sa résolution dévoile un état surprenant des choses. À savoir, ce thème a dû préoccuper Skinner personnellement et en tant qu'observateur de sa société et de valeurs qui imprègnent sa culture. En voici sa propre formulation :

> Je pense qu'en Amérique notre problème le plus important est que les gens ne semblent pas être capables de différer les gratifications immédiates en vue de l'avenir... Je crois que la grande question éthique du jour est de savoir comment nous allons prendre les décisions correctes dans le présent afin que nous soyons capables de sécuriser notre avenir ?... La religion a toujours aidé les gens à le faire : à être héroïques au présent en vue d'un meilleur futur... Il y a une préoccupation fantastique du présent dans ce pays. En effet, tout ce que j'essaie de faire, c'est de dire que nous devons regarder au-delà du présent, si nous voulons être vraiment humains... Peut-être est-ce regrettable d'avoir une vision de Jésus en tant que faiseur de miracles. Nous devons nous rappeler qu'il était esclave et ce qu'il a voulu faire, bien sûr, c'était de soulager la rage intérieure des gens qui étaient obligés de vivre dans un pays en esclaves... *Ce que Jésus désirait faire, c'était sauver la dignité des hommes qui se trouvaient dans une mauvaise situation. Je pense que c'est exactement ce qu'il a fait avec le Sermon sur la Montagne, une partie de l'Écriture sur laquelle je continue de réfléchir.* Ce qu'il a dit, en fait, c'est que l'esclave, par son comportement, peut contrôler ses ennemis, peut leur enlever leur pouvoir. *Ce fut un discernement extraordinaire.*[222]

La question, tout simplement, s'impose : comment peut-on reconnaître Skinner dans ce texte comme le 'Grand Inquisiteur' ? Il est difficile de ne pas supposer que le père Häring savait ce que Skinner voulait, sans que ce dernier le dise ou l'écrive. Il n'hésite évidemment pas à composer et, au besoin, à inventer les matériaux. Et il le fait comme s'il s'agissait de pures informations. Comme en passant, il indique que "Skinner a expérimenté surtout avec des rats, et plus tard avec des primates avancés".[223]
À l'évidence, peu importe le fait que Skinner *n'a jamais* expérimenté avec des primates (ce furent des pigeons – comme cela sera indiqué plus loin). Sans doute, il doit y avoir une raison ultérieure pour une telle 'accommodation'. En fait, Häring permet qu'on devine son propos, lorsque sur la même page il écrit que Pavlov, ayant étudié un conditionnement chez le chien, "a écrit le manuel sur 'le lavage de cerveau' pour Staline" (C'est une information étonnante – parce que complètement inexacte). En tous cas, pour être bien entraîné dans la manipulation des hommes, il fallait que Skinner passât par des stades du conditionnement successif : d'abord les rats, ensuite les primates et, le but final, le contrôle sur sa propre espèce.

---

[221] "Skinner explicitly refuses as ineffective the teaching of Jesus on this central point (purity of heart). He refuses the ethics of the Sermon on the Mount, and looks for immediately effective means. This kind of psychology is the new secular version of the Grand Inquisitor who accuses Jesus of a misleading idealism" - Häring, 1975, p. 81.
[222] Skinner, B.F. "*On believing*". Dans E.C. Kennedy, *Believing* – New York: Doubleday, 1974, pp. 134-147; le souligné est ajouté.
[223] "Skinner has experimented mostly with rats, and later with the higher primates" – Häring, 1975, p. 111.

Serait-il cependant possible que, pour construire son récit, Häring présumât que ce qui compte pour une analyse juste, c'est surtout la connaissance des *motifs* et de la *croyance* d'autrui ? Sa phrase suivante paraît l'affirmer : "Skinner croit que toutes les actions humaines ne sont rien d'autre que le résultat de l'environnement d'un individu".[224]

À ce point, pourtant, on ne peut pas circonvenir la question concernant la consistance du raisonnement. Car, plus haut il soulignait lui-même le fait que l'interaction entre l'organisme humain et son environnement était *très complexe*. Car l'analyse du comportement implique toujours ces trois considérations : la dotation biologique, le vécu (histoire) personnel et l'environnement actuel. Pour ce qui concerne l'environnement, Häring a pu rappeler ce que Skinner ne cesse de réitérer et souligner, à savoir que l'analyse de l'interaction entre l'organisme et son environnement devrait toujours spécifier : a) les *circonstances* dans lesquelles la réponse (un comportement donné) survient, b) la *réponse* elle-même, et c) les *conséquences* qui la renforcent- les interrelations entre elles étant désignées comme "*les contingences du renforcement*".[225] Häring ne doit pas nécessairement s'accorder (quoiqu'il serait utile qu'il nous donne ses raisons) avec la façon dont Skinner analyse, explique et interprète cette interaction et ces contingences. Pourtant, puisque Skinner ne dit nulle part, ni d'aucune manière, même approximative, ce que lui attribue Häring, c'est apparemment sur lui-même, sur sa façon de raisonner, sur son système de valeurs, sur sa vue théologique du monde que Häring, peut-être 'malgré lui', nous laisse soupçonner que la force de conditionnement réussit de percer même dans des coins 'bien cachés' à travers l'histoire personnelle.

Puisque, comme lui, beaucoup d'autres gens pensent que Skinner est "une menace", Häring continue à élargir son explication: "Puisque l'éducateur skinnerien ne s'adresse pas à une conscience ou à une volonté libre, il s'estime autorisé à ménager les gens; et puisqu'eux-mêmes sont de toute façon manipulés par leur environnement, il estime que c'est pour leur propre bonheur qu'ils doivent être manipulés complètement et systématiquement".[226] De nouveau, faut-il comprendre que Häring accepte l'équation : manipuler l'environnement = manipuler nécessairement les gens ? Si oui, alors l'autonomie et la volonté libre seraient nécessairement conditionnelles et une fonction de l'environnement. Sinon, et si l'éducateur skinnerien n'insistait que sur des variables selon lesquelles agit l'environnement, pourquoi Häring lui attribuerait-il une volonté de manipuler les gens ? Enfin quand un éducateur essaie, avec cohérence, clarté et consistance, de démontrer la position, l'ordre et les relations des 'choses' (des phénomènes), n'est-ce pas son but d'engager, de diriger ou de 'déterminer' plutôt que de laisser 'libre' (*non-orientée*) la volonté des lecteurs de Häring ? Or, Häring insiste en affirmant : "Skinner nie radicalement la liberté et la conscience... En conséquence, un bon comportement doit être construit *par changement du gène et par manipulation technique du comportement*".[227]

---

[224] "Skinner believes that all human actions are nothing else than result of the individual's environment" - Ibid., p. 112.

[225] Comme déjà mentionné plus haut, dans son étude « *Schedules of reinforcement at 50* », David L. Morgan (Schedules of reinforcement at 50: A retrospective appreciation. *The Psychological Record*, 2010, vol. *60*, pp. 151-172) de Spalding University in Louisville in Kentucky décrit l'impact du livre *Schedules of reinforcement* que Skinner a écrit avec son collègue C.B. Ferster il y a un demi-siècle. Si la réputation de Skinner, autant parmi les psychologues que parmi les laïcs, était largement basée sur ses écrits concernant la liberté, la dignité, l'homme autonome, les limitations de théories cognitives, ou l'engineering social, l'appréciation de son travail expérimental pour lequel il devenait connu initialement restait moins soulignée, écrit-il. Et pourtant, justement ce livre-là a introduit, a en fait fondé la base de la recherche sur les relations comportement-environnement. Au début, cette méthodologie opérante de la psychologie expérimentale a "révolutionné" l'étude du comportement pharmacologique et l'étude du comportement pour faire des choix. Avec le temps, ces programmations de renforcements (*Schedules of reinforcement*) devenaient une part constituante dans les examens microéconomiques du comportement, des jeux de hasard, de la mémoire, de la détection de contingences et du raisonnement causal chez les enfants, chez les écoliers et chez les adultes. Peut-être que, s'il avait eu une occasion de s'en rendre compte, le théologien Bernard Häring serait moins enclin à parler de façon abstraite et a priori de la 'chose skinnerienne'.

[226] "Since the Skinnerian educator does not address himself to a conscience or to a free will, he feels entitled to manage people; and since they are manipulated anyway through their environment, he feels that they should be thoroughly and systematically manipulated for their own happiness"- Häring, 1975, p. 113.

[227] "Skinner radically denies freedom as well as conscience… Consequently, good behavior must be constructed *through change of the gene and through technical manipulation of the behavior*" – Häring, 1975, p. 115; le souligné est ajouté.

Faut-il comprendre que Skinner, le négateur de la liberté et de la conscience, ne sait vraiment plus comment tenir ensemble les deux bouts de son argumentation ? En fait, Häring vient de rapporter plus haut que Skinner croyait que l'action humaine "n'est rien d'autre que le résultat de *l'environnement* d'un individu". S'il en était ainsi, comment pouvait-il postuler un 'changement du *gène'* en vue d'un bon comportement ? Il est évident qu'il manque quelque part un raisonnement logique. Pour Häring, ce manque doit apparemment venir du côté de Skinner. Car peu importe de constater qu'effectivement ce n'est pas Skinner qui formule ainsi (comme Häring le lui attribuait) l'action humaine. Peu importe de constater que *ce n'est d'aucune façon imaginable que Skinner suggèrerait un changement du gène*. L'important, comme Häring le laisse savoir, c'est que "Skinner paraît absolument incapable de faire la distinction entre la manipulation des personnes et de leur esprit et, d'autre part, de s'engager dans un dialogue sincère et libérateur".[228] Et en plus, ajoute-t-il, "Sa négation de la liberté et des motifs non égoïstes, et sa 'croyance' exclusive dans la technologie du comportement ne lui laissent d'autre option que d'être un manipulateur professionnel et un entraîneur de manipulateurs".[229]

Et Häring n'omet pas de nous faire connaître une conséquence importante de cette 'croyance' manipulatrice chez Skinner : "Le professeur Skinner voit ses relations avec les étudiants avant tout en termes de rigides examens, de permanents contrôles… il est l'exemple parfait du professeur typique de l'école la plus conservatrice. C'est précisément cette sorte d'enseignant qui a été la cause de l'agitation estudiantine de la dernière décennie".[230] C'est effectivement une étonnante révélation : ni la guerre du Vietnam, ni les conflits raciaux, ni les sollicitations des groupes privilégiés, mais l'université de Harvard avec des professeurs comme Skinner fût la cause du tumulte des années soixante !

Un tel développement avec ses conséquences était prévisible, dit Häring. Car, écrit-il, il y a "une coïncidence étrange dans le fait qu'au temps où Adolf Hitler essayait d'imposer son racisme biologique, des psychologues nord-américains cherchaient des rats norvégiens pour comprendre le comportement humain !" Ainsi, le "*rattus norwegicus* était accepté comme un suppléant de l'homo sapiens". La suite en est que "Le professeur Skinner est prisonnier de son propre monde et de sa profession". Il est incapable de s'engager dans un dialogue libérateur parce que "la plus grande part de son savoir est fondée sur des expériences avec des animaux qui vivent en prison". Et puisqu'il est un manipulateur professionnel, "les rats de Skinner sont névrotiques et poussés constamment dans des névroses plus profondes".[231]

Pour fortifier davantage son argument, Häring nous rappelle que "Le professeur Skinner, comme Sigmund Freud, a une vue pessimiste de l'humanité. Ni l'un ni l'autre de ces scientifiques ne croit *que l'homme soit bon de par sa nature*... Et pourtant, chose curieuse, l'un et l'autre se veulent optimistes en ce qui concerne leur capacité à rendre le monde heureux".[232]

À noter, en passant, cette affirmation que l'homme est « bon de par sa nature ». Est-ce que, d'une part, la conception théologique sur le péché et la rédemption entre ici en considération ? D'autre part, est-ce qu'une conception de la 'nature' se limite à sa dotation biologique – si oui, quelle preuve a-t-il de cette 'bonté' biologique ; sinon, ne serait-il pas alors juste d'attribuer la 'bonté' à la 'culture', dont l'enseignement théologique sur la relation avec et la dépendance de l'Autrui en fait part aussi ? En plus,

---

[228] "Skinner seems to be absolutely unable to distinguish between manipulating persons and their minds, and on the other hand, engaging in genuine, liberating dialogue" – Häring, 1975, p. 115

[229] "His disbelief in freedom and unselfish motives, and his exclusive 'belief' in behavior technology leave him no option but to be a professional manipulator and trainer of manipulators" – Häring, 1975, p. 116.

[230] "Professor Skinner sees his student-relationships mainly in a perspective of rigid examens, constant controls…he perfectly exemplifies the typical professor of the most conservative school. It is precisely this kind of teacher who caused the student unrest of the past decade – Häring, 1975, p. 116.

[231] "Professor Skinner is a prisoner of his own world and profession. He bases most of his knowledge on experiments with animals who live in prison…Skinner's rats are neurotic and constantly driven into deeper neuroses" – Häring, 1975, p. 117.

[232] "Like Sigmund Freud, Professor Skinner is a pessimist about mankind. Neither of these scientists believes *that man is good by nature,* and both exclude the possibility of truly altruistic motives". Häring, 1975, p. 120; le souligné est ajouté.

depuis quand était-ce Freud qui proposait aux gens de les rendre *heureux* – n'était-ce pas plutôt qu'il leur offrait une aide à vivre avec leur *misère* ?

En poursuivant la construction de son argument, Häring parvient inévitablement à l'évidence que "Les skinneriens jugent comme ignorants et pleins de préjugés tous ceux qui ne renoncent pas 'volontairement' à leur propre foi en la liberté et qui n'acceptent pas 'librement' d'être manipulés par ces nouveaux élitistes".[233]

Mais à la fin, nonobstant le "positivisme skinnerien pessimiste qui vilipende tous les autres gens" (*the pessimistic Skinnerian positivism, which vilifies all other people*), et malgré le fait que Skinner soit un "prophète de la ruine" (*prophets of doom like Professor Skinner*), Häring se veut aimable et compatissant. Il écrit : "il me semble probable, à moi, que Skinner ait pu être heurté et, d'une façon ou d'une autre, manipulé dans sa jeunesse par l'emploi fréquent des renforcements d'aversion, et en particulier par la menace religieuse de sanctions divines".[234] Cette bienveillance de Häring n'est pas due au hasard. C'est Skinner lui-même qui décrit les renforcements de sa jeunesse – ceux de la religion inclus – dans son autobiographie.[235] Häring a pu tout simplement indiquer ce lieu, au lieu de s'attribuer un discernement intuitif par lui-même.

Cependant, bien que 'bienveillant', Häring reste 'vigilant' et 'prudent'. Car, souligne-t-il, ce sont quand même les "skinneriens qui ont développé une *thérapie d'aversion* envers les détenus des prisons psychiatriques ainsi que des hôpitaux pour les fous criminels et d'autres prisonniers. *Électrochocs*, *drogues* qui rendent les patients misérables et d'autres moyens dont se servent les conditionnements opérants remplacent l'approche motivationnelle et psychanalytique".[236] Et, en plus, les "techniques du béhaviorisme, construites selon la *conviction qu'il n'y a rien de noble dans l'homme*, sont toujours dégradantes".[237]
Avec ce rappel que Skinner ne verrait rien de noble dans l'homme, Häring se sert d'un renforcement subtil pour revigorer ses affirmations précédentes : Skinner est le négateur de la liberté et de la conscience humaine ; il est l'entraîneur professionnel des manipulateurs ; il est le producteur des rats névrosés à l'image desquels il veut conditionner les gens pour les rendre rapidement heureux ; il est le Grand Inquisiteur et le prophète de la ruine. L'auditeur ou le lecteur de Häring est finalement convaincu. Il convient, à ce point, de retourner à l'autobiographie du père Häring pour rappeler un mot où il décrit son Procès avec le Magistère de l'Église qui a duré quatre années :

> En fin de compte, le but de la procédure dans mon cas était de prévenir ou de punir en moi, de façon exemplaire, toute contestation. Le cardinal Parente, du Saint Office, m'a interpellé plusieurs fois. La première fois il paraissait vouloir seulement des informations. La deuxième fois, par contre, d'un côté il me menaçait et de l'autre il me promettait une carrière…Je lui ai répondu de façon directe et avec les mots si durs que, peut-être, personne ne les lui avait adressés auparavant. Il en était étourdi et me semblait devenir malade. Je l'ai invité à s'asseoir et à se calmer, et j'ai réussi à le faire promettre de ne jamais plus utiliser de telles méthodes, ni avec moi ni avec aucun autre théologien…
> On ne m'a jamais dit qui m'avait accusé ; seulement plus tard j'ai appris qu'il s'agissait de "deux grands moralistes". J'exigeais de les rencontrer (…je pensais en avoir droit), mais je n'ai jamais reçu aucune réponse…

---

[233] "Skinnerians judge as ignorant and prejudiced all those who do not 'voluntarily' renounce their faith in freedom and do not 'freely' agree to be manipulated by the new elitists" – Häring, 1975, p. 120.
[234] Häring, 1975, p. 127.
[235] Skinner, B.F.: *An autobiography*. Dans E.G. Boring and G. Lindzey (éds.): *A history of psychology in autobiography* – New York: Appleton-Century-Crofts, 1967, vol. *5*, pp. 387-413.
[236] Skinnerians have developed an aversion therapy for inmates of psychiatric prisons, hospitals for the criminally insane, and for other prisoners. *Electroshocks*, *drugs* that make the patients feel miserable, and other means used as operant conditionings replace the motivational and psycho-analytic approach – Häring, 1975, p. 131; le souligné est ajouté.
[237] "But techniques of behaviorism built on the *conviction that there is nothing noble in man* are always degrading" - p. 132; le souligné est ajouté.

> Ensuite il s'est avéré que ceux qui m'accusaient n'ont pas lu mon livre entier, mais ont seulement tiré quelques phrases d'ici et de là.
> Je ne révélerai jamais ces deux noms afin que mon silence soit une expression d'amour envers les ennemis, avec l'espoir, si possible, de leur amitié.[238]

Pour que ce que Häring vient de dire soit davantage clair, il convient de revisiter la scène chez Dostoïevski où apparaît le Grand Inquisiteur (*Великий Инквизитор*)[239] C'est bien le cardinal de Séville, âgé de quelque 90 années, dans le regard duquel brûle un méchant feu (*взгляд его сверкает зловещим огнем*).

Son interrogatoire commence avec la question « C'est bien toi, eh ? » et, sans attendre la réponse, il continue : « Je sais très bien ce que tu diras. Mais tu n'as aucun droit d'ajouter quoi que ce soit à ce que tu as jadis dit. Pourquoi alors es-tu venu à nous déranger ? Car tu es venu pour nous déranger, et tu le sais bien…mais déjà demain je veux te condamner et te faire brûler comme le pire de tous les hérétiques, et ces mêmes gens qui aujourd'hui embrassent tes pieds s'empresseront demain au petit signe de ma main pour apporter des charbons sur ton bûcher… ».[240]

L'Inquisiteur sait bien ce que celui à qui il s'adresse disait dans sa vie d'autrefois : « Je vais vous faire *libres* » (*Хочу сделать вас* свободными). Qu'il regarde maintenant ces gens qu'il a libérés, continue l'Inquisiteur, qu'il se rende compte d'une réalité en vigueur : « Pendant quinze siècles nous nous sommes acharnés avec cette liberté, mais maintenant nous l'avons terminée, radicalement éliminée » (*Пятнадцать веков мучились мы с этою свободой, но теперь это кончено и конечно крепко*). Et comment était-ce effectué ? Avec fierté, l'Inquisiteur montre à nouveau aux gens les entourant et dit : „c'est eux-mêmes qui nous ont apporté leur liberté et l'ont déposée docilement sous nos pieds » (*сами же они принесли нам свободу свою и покорно положили ее к ногам нашим*). C'est un moment décisif que lui, à qui s'adresse l'Inquisiteur, se rappelle bien d'une chose : a) il promettait jadis aux gens de les rendre heureux ; b) ces gens ont désormais remis leur liberté dans les mains de ces gardiens du temple ; c) puisque lui-même a autorisé ces gardiens à prendre en charge la vie de ces gens, d) alors ni lui ni quiconque d'autre ne doit plus se mêler dans leur manière d'en disposer. Tout directement, l'Inquisiteur l'énonce ainsi : « Tu l'as promis et tu l'as affirmé avec tes propres mots, *tu nous as donné le droit de lier et de délier* et, bien naturellement, tu ne peux pas maintenant venir ici pour nous ôter ce droit. Pourquoi es-tu donc venu nous déranger ? ».[241]

D'abord, il est plutôt clair que Häring était familier avec cette scène où Dostoïevski dépeint l'Inquisiteur dans son livre *Les Frères Karamazov.* Car ce qu'il attribue à Skinner est a) qu'il se sent appelé à rendre les gens heureux b) en les conditionnant et manipulant c) de sorte qu'ils remettent leur liberté d) dans les mains de cet e) élitiste. Ce sont, on vient de le voir, les éléments saillants dans cette entreprise néfaste du Grand Inquisiteur. Et ce qui dérange avant tout dans le projet de Skinner est qu'il tient à une manipulation *extérieure.*

---

[238] "In ultima analisi, scopo della procedura a mio carico fu di prevenire oppure di punire in me, in modo esemplare, ogni dissenso……Non mi fu mai detto chi mi aveva accusato; solo in seguito seppi che si trattava di "due grandi moralisti". Avevo richiesto di incontrarmi con loro (…pensavo di averne il diritto!), ma non ricevetti mai alcuna risposta…
Io non dirò mai questi due nomi, affinché il mio silenzio sia espressione dell'amore verso nemici dei quali vorrei, se possibile, l'amicizia" (Häring, 1997, pp.157-158).

[239] Dostoïevski, F.: *Velikii Inkvizitor* (великий инквизитор). Stuttgart: Reclam, 2008.

[240] "Я слишком знаю, что ты скажешь. Да ты и права не имеешь ничего прибавлять к тому, что уже сказано тобой прежде. Зачем же ты пришел нам мешать? Ибо ты пришел нам мешать и сам то знаешь…но завтра же я осужу и сожгу тебя на костре, как злейшего из еретиков, и тот самый народ, который сегодня целовал твои ноги, завтра же по одному моему мановению бросится подгребать к твоему костру угли…" - Dostoïevski, 2008, pp. 16-19.

[241] «Ты обещал, ты утвердил своим словом, ты дал нам право связывать, и уж, конечно, не можешь и думать отнять у нас это право теперь. За чем же ты пришел нам мешать? » – Dostoïevski, 2008, p. 23.

Or, qu'est-ce exactement qui caractérise le procès de Häring par le cardinal Parente : il commence par une manipulation "*extérieure*"- soit que le cardinal le menace ou qu'il lui promette une promotion dans sa carrière. Cette sorte de conditionnement n'a évidemment pas été très efficace. Alors, le cardinal essaie avec un contrôle très *'intérieur'* : le père Häring est accusé par deux très 'éminents' moralistes avec lesquels il ne peut pas entrer en contact, car il ne les connaît pas, leurs noms ne seront nullement 'extériorisés'. Cependant, le père Häring sait sûrement que ces deux 'grands moralistes' n'ont pas lu son livre, car ils ont laissé des signes 'extérieurs' comme témoignage : dans leur accusation ils ne citent que des parts disjointes de phrases et en dehors du contexte. Tout chagrin, toute angoisse et souffrance, toute humiliation et le temps perdu étaient des conséquences de ce que lui était interdit : *l'accès* à cette 'variable' extérieure qui étaient les accusateurs, cette élite du savoir moral, cette hauteur invisible.

Regardée de plus près, cette procédure ne diffère vraiment pas de la manière dont elle se faisait dans la période centrale de l'Inquisition espagnole. L'historien de la théologie, Martin de la Hoz de l'Universidad de Navarra, qui n'est certainement pas un adversaire de la théologie ou de l'Église ou de son Magistère, cite des témoignages provenant des sources ecclésiastiques de l'époque. Ainsi: "La chose particulièrement frappante…était dans le fait qu'on ne pouvait ni savoir ni se faire indiquer qui faisait l'accusation; il n'y avait pas de confrontation entre l'accusateur et l'accusé; les noms des témoins restaient secrets – tout ceci était en pleine contradiction avec ce qui, depuis l'antiquité, avait été la coutume dans d'autres tribunaux"[242] Il est difficile d'imaginer que le père Häring n'a pas été tenté, au moins durant son procès, de jeter un coup d'œil furtif sur ces traces historiques.

Si le noyau de ces 'traces' a été connu de Häring, le théologien Bradford E. Hinze[243] de Fordham University en offre un aperçu détaillé sur la pratique récente. Qu'à un moment même Marie-Dominique Chenu, Yves Congar, Henry de Lubac, Karl Rahner ou Edward Schillebeeckx aient été l'objet de l' "investigation", c'est plutôt connu. Mais que "depuis 1995 dix-huit dominicains ont été soumis à l'examen" par cet Office, semble surprenant. Le point d'intérêt, cependant, se centre plutôt sur les réactions de ceux qui ont été ou continuent d'être "investigués". Les entretiens avec ces théologiens, ou leurs mémoires écrits, témoignent d'une pratique actuelle que Hinze résume sur ces dix points saillants: 1) L'anonymat des accusateurs et critiques; 2) Le fléau du secret, l'isolation tortionnaire (*The scourge of secrecy, torturous isolation*); 3) Injustes interprétations; 4) Contestations des doctrines gelées dans le temps du passé (*Contested doctrines frozen in time*); 5) Les mêmes personnes sont investigateurs, procureurs et juges; 6) Un manque de communication (*Failure to communicate*); 7) Interrogatoire dissimulé comme si c'était un dialogue (*Interrogation masked as a dialogue*); 8) Diffamation de caractère; 9) Un manque de confiance en la communauté des théologiens et des fidèles comme le peuple de Dieu (*Failure to trust the community of theologians and the faithful people of God as whole*); 10) Plus larges répercussions: Façonnement d'une culture de surveillance, de garde policière, de contrôle et d'intimidation (*Larger repercussions: Creating a culture of surveillance, policing, control and intimidation*). Même sans l'élaboration ultérieure (et Hinze en apporte des précisions adéquates), le sens de cette activité est plutôt manifeste. La question qui se pose est de savoir quelle a été la contribution de cet exercice pour que l'activité théologique devienne plus à même de communiquer le message évangélique à la condition humaine dans un monde technologique aussi complexe dans le savoir et dans l'art ?

Dans cette étude de Hinze, le théologien Bernard Häring n'a pas été omis. Non seulement lui-même, mais aussi un nombre de ses anciens étudiants y sont mentionnés comme des victimes de ladite

---

[242] "Lo que sobre todo extrañaba era…que no se supiese ni manifestase el que acusaba, ni le confrontasen con el reo, ni hobiese publicación de testigos: todo contrario a lo que de antiguo se acostumbraba en los otros tribunales" (Martin de la Hoz, J.C. *Inquisición y confianza* – Madrid: Homo Legens, 2010, p. 143).

[243] Hinze, B.E.: "A decade of disciplining theologians" – *Horizons*, 2010, vol. *37*, pp. 92-126. D'une manière particulièrement sobre, Konrad Hilpert [*Theologische Ethik autobiographisch.* Padeborn : F. Schöningh, 2007] laisse comprendre l'atmosphère intellectuelle et personnelle de l'enseignement de l'éthique théologique dans des institutions catholiques de la langue allemande après le Vatican II. Si Gustafson avait l'occasion de lire ce document au temps de ses compositions des thèmes théocentriques, il aurait pu appuyer ses arguments que l'éducation en éthique théologique chez les catholiques européens (et non pas uniquement chez ses collègues protestants) était en faible contact avec le savoir du 'monde séculier'.

investigation. Puisque dans ses deux livres plutôt autobiographiques, mentionnés plus haut, Häring se dit être devenu familier avec la pensée de Martin Luther et avoir su profiter de sa théologie, on pourrait lui poser une double question là-dessus. D'un côté, Luther a insisté sur le manque de liberté *intérieure* (la conséquence du péché) et de l'autre côté il a, dans sa réflexion théologique, mis l'accent sur une ecclésiologie où la liberté individuelle ne devait pas être menacée *de l'extérieur*, de la part des autorités humaines, surtout des autorités ecclésiales. Ces deux aspects de la "liberté" chez Luther continuent à intéresser les chercheurs dans plusieurs disciplines, et récemment leur signification est minutieusement mise en évidence par un certain nombre des théologiens allemands dans le livre de Werner Zager de Goethe-Universität à Frankfurt.[244]

Comment se fait-il alors que Häring, avec une facilité aprioriste, prête à l'homme cette béatitude de la liberté *intérieure* (*peak experience*), sans que ce facteur *extérieur* réel, qui effectivement a joué avec sa propre liberté vitale, soit sérieusement pris en considération ? Peut-être qu'une réponse plausible peut tout de même être devinée. La fine sensibilité de Häring pour cette dimension importante dans la vie humaine, qui est la liberté, devait à tout prix être communiquée. S'il l'essayait face aux faiseurs des transgressions, il savait qu'il aurait été *négativement* renforcé : la punition ou la menace de la punition (de la part des autorités en question). Alors il a préféré s'adresser à un auditoire qui allait positivement renforcer son soin considérable pour un si sérieux sujet. Conscient que dans le temps des voix de divers côtés se levaient contre un béhavioriste radical reconnu, qui "niait" les chers attributs de la fierté humaine, Häring a "tout simplement" voulu qu'une voix 'catholique' rejoigne les cris d'autres voix pluridisciplinaires, car la responsabilité morale rendait impératif que la liberté soit défendue. Sachant que d'aucune façon il ne peut lui nuire, Häring se sert de ce moyen convenable, le *transfert*, où Skinner n'est qu'un miroir dans lequel se reconnaissent les faiseurs d'un néfaste jeu.

Qu'il y ait toujours eu des contrôles, des manipulations, des conditionnements du comportement humain, Skinner le souligne. Parce que cet exercice peut être utilisé et trop souvent a été utilisé au détriment justement des plus faibles et des plus désavantagés, Skinner a voulu démontrer comment cela se faisait et qu'est-ce qui exactement entrait en jeu. L'exercice est *ouvert à l'observation*. Les *conséquences* se laissent discerner à courts ou à long terme. C'est là que la *sélection* entre en jeu. Pour prévoir les conséquences, il ne suffit pas d'observer la cruauté de la nature ou le manque de par la naissance ou des méfaits des individus ou des groupes. L'expérimentation facilite l'aperçu afin de *prévenir* ce qui, *non désirable*, pourrait arriver "de par soi". À noter cependant que la prévention n'est pas la plus difficile des tâches. Prévoir comment obtenir ce qui apparaît en tout cas *désirable*, requiert un discernement pour lequel la 'nature' n'offre pas trop d'occasions. Il y a des mots qui énoncent un mouvement vers un tel but : la créativité, l'imagination, le talent, la perspicacité, l'ingéniosité. Si l'on regarde, par exemple, une peinture de Matisse, on est enclin à lui attribuer l'un ou chacun de ces attributs. Et on fait cela seulement lorsque la peinture est achevée. Mais que sait-on des pas concrets qu'il entreprenait en façonnant cette création, que sait-on de la manière dont il *corrigeait* ou *repassait*, *effaçait* ou *rajoutait*, *recommençait* ou même *abandonnait* son plan original ? Si l'on était enclin à dire que Matisse avait des maîtres qui l'inspiraient, c'était plutôt pour rehausser la valeur de son association avec de 'grands ' personnages, mais on était certainement moins enclin à dire que Matisse *apprenait* à le faire ainsi ou qu'il *manipulait* son matériel. Prévenir ou obtenir un résultat particulier requiert que l'on ait *l'accès* aux composantes qui façonnent cet aboutissement.

C'était surtout cela, *l'accès* aux sources 'extérieures' de son accusation, que souhaitait le père Häring. Il aurait alors pu démontrer que certaines 'variables' avec lesquelles on cherchait à construire la *cause* de sa transgression (ou du comportement non désiré) n'entraient nullement en jeu, que le jugement sur sa conduite inappropriée était alors basé sur de fausses prémisses, que le choix de lui interdire l'enseignement servait de prétexte.

---

[244] Zager, W. (éd.) *Martin Luther und die Freiheit* – Darmstadt: WBG, 2010.

Pour changer, pour l'instant, de scène, on se rappelle comment, avec beaucoup d'insistance, un truisme a été le thème favori du discours moral : la richesse et l'avarice, la globalisation et les monopoles, le matérialisme et l'individualisme étaient des maux, et ceux qui adoptaient ces maux étaient des pécheurs. La simple question est de savoir quelle a été l'*efficacité* d'un tel discours ; qui franchement s'en sentait affecté ; qui non seulement a cessé de demeurer dans un tel péché, mais a encore essayé d'y substituer une direction vertueuse ?

Au lieu d'offrir une réponse simple à cet état complexe des choses au milieu de la deuxième décennie de ce siècle, un aperçu en facilite le discernement : parce qu'il manquait *l'accès* à l'observation de ce qui se façonnait dans l'*intériorité* des cercles bancaires et financiers des années durant, les conséquences néfastes ont commencé à se sentir seulement vers le milieu de l'an 2008. C'était justement au nom de la *liberté* d'entreprendre qu'on avait voulu empêcher tout *contrôle* de l'État. Puisque, on le sait, le mot "contrôle" dans un État totalitaire se réfère à un exercice de coercition, de menace ou de punition, alors même l'évocation de ce mot semble suffire à ce que la "*liberté*" prévienne toute intrusion dans l'opération *privée* sur des *'biens globalisés'*. Par contre, si le mot 'contrôle' était remplacé par son équivalent dans ce cas, *l'accès*, des conséquences néfastes pourraient, dans une large mesure, être évitées.

En effet, il n'y avait pas besoin de plonger dans cet espace *intérieur* des têtes banquières afin de découvrir leurs intentions. Il suffisait de connaître leur 'théorie' selon laquelle a) l'immobilier d'aujourd'hui vaudrait deux fois plus demain; b) avec un dépôt minimal, beaucoup de gens ne pouvaient pas ne pas y 'voir' l'une des plus rapides manières de s'enrichir; c) pour que beaucoup de ces gens de fait achètent de "nouvelles maisons", les banques avaient intérêt à leur prêter l'argent nécessaire, car justement dans le taux d'intérêt reposaient des gains élevés; d) d'autres 'maisons financières' dans ce large espace global à travers les continents avaient intérêt à acheter ces papiers garantissant l'afflux soudain de gains provenant de ces taux d'intérêt. Bref, la 'théorie' promettait à tout le monde l'enrichissement. Devenir riche ou plus riche, c'est, on le sait, un puissant *renforcement*. Et le premier et immédiat pas dans cette chaîne de renforcements est que les acheteurs *vivent* désormais dans 'leurs' nouvelles maisons. La 'théorie' de ces planificateurs comprend trois ingrédients qui comptent comme conditionnement efficace. Ainsi, ils ont certainement exercé un *contrôle* : avec un dépôt minimal de la part des acheteurs, les instances financières leur ont prêté copieusement de l'argent. Ils ont certainement exercé une sorte de *manipulation* : plus 'généreux' est leur prêt d'argent, plus grand devient le nombre des acheteurs et donc, comme le veut la *prédiction* du but, le gain sera assuré.

En fait, ces trois 'ingrédients' font partie d'une bonne *science*. Dans leurs laboratoires, les scientifiques *contrôlent*, *manipulent* et cherchent désespérément à *prédire*. Cela, on le sait, leur vaut une estimable appréciation. C'est ce que, en tant que scientifique, a fait aussi B.F. Skinner, ce qui, aux yeux de B. Häring, ne lui a valu ni estime ni bonne appréciation.

Parce que la 'théorie' sur le cas mentionné n'a rien d'un tissu scientifique, les éléments de contrôle, de la manipulation et de la prédiction paraissent suffisamment séduisants pour que *l'imagination* en construise *sa propre* composition. Puisque la science, avec ses 'ingrédients' de contrôle, de manipulation et de prédiction impose une *vérification*, les maisons financières se sont trouvées face à une vérification, non pas par inclination d'imiter la science, mais par un mouvement où le lien entre le 'contrôle' et la 'prédiction' apparaît imperceptible: la valeur des maisons achetées n'est pas devenue double une année après; n'étant pas en mesure de les revendre, leurs 'propriétaires' devaient continuer à payer les taux d'intérêt; puisqu'une large majorité n'était pas capable de le faire, ils étaient obligés d'abandonner ces maisons, tout en restant dans les dettes; devenues les seules propriétaires de ces objets massivement construits, les maisons financières n'avaient plus, nulle part, d'acheteurs intéressés; à la fois, les 'papiers' qu'elles avaient vendus aux autres entrepreneurs comme une valeur sûre ne valaient soudainement plus rien. S'il est possible que quelqu'un quelque part en ait néanmoins tiré un profit, le fait est que le nombre de perdants est désastreusement grand. Les conséquences néfastes persistent.

Si la science, dans son développement, a appris qu'elle ne peut ni ne doit énoncer de prédictions sans avoir vérifié les relations des variables en jeu, c'est avant tout en vue des *conséquences* possibles. Prédire afin d'*éviter* des conséquences non désirées, ou prédire afin de *rehausser* les résultats avec des conséquences bienfaisantes, c'est évidemment une question de discernement, de jugement et donc de choix. En clarifiant les faits, l'état des choses, les relations des variables en question, la science peut *faciliter,* mais non pas imposer l'action à mener. Le choix appartient aux individus et aux communautés concernées. Si la science n'est certainement pas l'unique source d'informations sur "l'état des choses", il y a des 'choses' auxquelles elle a un accès plus facile et plus précis. Son avantage par comparaison aux autres sources de savoir est qu'*elle se corrige plus facilement*. Car en quête de vérification, ses expériences dans des laboratoires l'obligent à faire face aux *faits*. Certes, les faits s'interprètent. Dans son interprétation, la science connaît et joue aussi avec *l'extrapolation*. Si la science n'est pas immune d'une tentation d'extrapoler par exagération ou par de faciles généralisations, il est toujours possible de rappeler les faits pour indiquer d'où est partie une déviation qui en serait issue.

Alors, les termes " contrôle ", "manipulation" et "prédiction" appartiennent au langage de la science. Skinner s'en est servi, en soulignant qu'il se comportait en scientifique. En niant de façon radicale sa contribution, Häring a dû s'appuyer sur la supposition que Skinner n'était pas un scientifique ou, s'il l'était, il avait *l'intention* d'en faire mauvais usage ou, peut-être, il manquait sur l'un et l'autre. Häring ne le dit pas expressément et il lui serait difficile d'offrir un argument selon lequel Skinner et la science restaient à la distance l'un de l'autre. Pour ce qui est de l'intention, il n'est pas difficile de démontrer que le but de sa science était d'une nature pratique : faciliter pour ceux avec lesquels la nature n'était pas généreuse, notamment les enfants handicapés et psychotiques, l'apprentissage pour faire par eux-mêmes certaines choses dans la vie quotidienne afin de sentir la joie et la dignité comme les fruits de leurs propres actions au lieu de rester à jamais des récipiendaires passifs d'offrandes. Faciliter aux écoliers la maîtrise de l'apprentissage à la fois plaisant et plus rapide, c'était une des préoccupations et l'un des projets concrets de Skinner. En fait, les relations des individus aux 'choses' (le monde industriel et économique) et les relations entre les individus et les communautés (le monde social) doivent toujours prévoir qu'à côté des 'contrôles' sont en vigueur aussi bien des 'contre-contrôles'. C'est un point qu'on discerne vite même intuitivement, mais sa plus large illustration sera traitée plus loin, dans l'arrière-plan de béhaviorisme Skinnerien. Qu'il suffise, pour l'instant, de dire que la critique qu'offre Bernard Häring contre Skinner permet une vérification, mais *l'intention* avec laquelle Häring lui-même est entré dans le jeu semble ou trop évidente ou difficile à déchiffrer.

Corollaire 1: jeu apriorique

Peut-on considérer le père Bernard Häring comme un théologien-type de la tradition théologique Catholique ? Ce professeur, des décennies durant, a connu de nombreux étudiants qui, eux-mêmes, sont devenus des noms reconnus en théologie et qui lui expriment leur reconnaissance intellectuelle et morale. Dans le temps post-conciliaire, dans les cercles protestants en général, le trio de référence catholique s'appelait Häring-Rahner-Schillebeeckx. Si Schillebeeckx et Rahner savaient 'tout' sur la théologie dogmatique, Häring était l'autorité 'primordiale' en théologie morale. Häring n'hésitait pas à souligner son propre effort pour se familiariser, en outre, avec la théologie luthérienne, afin d'aiguiser la force de l'enseignement catholique. Il y a donc des raisons à ce que Häring soit vu comme un 'maître à penser' dans le cadre catholique. Certes, pour vite discerner cette pensée théologique représentative, son livre *Ethics of Manipulation* ne serait pas le premier à consulter. Néanmoins, le nombre de faits qu'il y soulève et la manière dont il les traite peuvent être indicatifs des difficultés méthodologiques rencontrées dans cette tradition. La principale difficulté est d'ordre *logique*. Ici, à partir de l'adhésion à un système de valeurs ou de principes adoptés, la *déduction* est une position *a priori* sur ce que l'état des faits *doit être*. Et cette position a priori détermine ce que l'état des choses peut et *doit devenir*. À partir de la supposition que les faits doivent correspondre à un état postulé, il n'est plus difficile de prévoir le but

qu'une action doit atteindre. Et ce but est alors postulé comme évident. D'où la tendance, soit de proposer des moyens certains, soit de ne pas les proposer du tout. Le but étant 'évident', l'action vers ce but l'est aussi. En fin de compte, l'ordre des 'évidences' (but-action-moyens) devient interchangeable. Et la correction, s'il en est besoin, est renvoyée à la *volonté* qui, parce que *libre*, peut suivre ou refuser de suivre l'ordre ainsi évident. Avec un procédé logique similaire s'affirme toute autre possibilité. Le but reste le même, mais l'état des faits est 'revérifié' (il doit être en accord avec le but), la direction de l'action est 'modifiée' (par l'appel à une autre parmi des 'dimensions' de la nature) et l'appropriation des moyens est 'ajustée' (selon que des termes sommaires – comme 'effort', 'sacrifice', 'courage' – paraissent convenir). Avec le jeu des mots, la 'correction' est ajustée de façon à paraître comme si la véritable cause était identifiée et qu'alors le changement requis était implicitement organisé. Regardé de plus près, c'est en fait un procédé où les explications deviennent *circulaires*. L'exploration des *faits* eux-mêmes devient ainsi tout simplement négligée. À noter cependant que ce défaut méthodologique ne se prête pas facilement à l'évidence. Car, la logique de cette approche, lorsque l'état des choses subit des changements (de sorte que la composition ou la fonction de choses en question devient, avec l'aide de la science, précisée) brouille le discernement. La tâche alors est d'expliquer comment certaines et non pas d'autres *valeurs*, dans certaines et non pas dans d'autres situations, pour certains et non pas pour d'autres groupes d'hommes, ont été acquises, adoptées et maintenues.

Corollaire 2 : renvoi au passé

Des difficultés apparaissent sur l'attribution à la "nature humaine". Dans le langage de Häring, un qualificatif, par exemple, la "*bonté en soi*" peut entrer dans la composition de la même phrase où cette même nature humaine devient désignée comme *porteuse "d'erreurs"* qui se sont accumulées dans le processus d'acquisition des valeurs. La difficulté dans ce cas se pose en termes d'explication : quand et comment l'une plutôt que l'autre 'loi de cette nature' sera favorisée comme le critère qui laisse discerner le fondement dont émanent des routes de la 'bonté' ou l'étiologie dont jaillissent les sentiers des 'erreurs' ? Souvent, face à de telles difficultés, la réponse est tout simplement renvoyée à "l'expérience cumulative" – cette experience étant éprouvée et affirmée par la pratique dont témoigne une longue *tradition* catholique. Certes, il est toujours utile d'invoquer une *histoire*. Seulement, quelle aide concrète y a-t-il là pour des démarches *futures*, si la loi de la nature, qu'affirme la tradition, reste une propriété exclusive de l'intériorité *ontologique* de l'homme – comment y accéder ? Pourquoi, dans ce raisonnement, une loi (singulière) ou des lois (plurielles) devraient-elles souvent changer d'appellations qualificatives ? Si elles (des attributions) sont plusieurs, combien y en a-t-il ? Et de quelle manière exactement peut-on mesurer cette échelle, dont un pôle serait marqué par "l'agression destructive", l'autre par "la bienveillance perfective", et l'intervalle entre ces pôles suffisamment 'accommodants' pour y placer et distribuer le reste ?

C'est bien entendu que l'expérience cumulative (la tradition) est consultée en vue d'une orientation additionnelle. Ceci faisant, on se rend compte que les manières de réaliser cette consultation sont manifestement multiples. Assez souvent, elles peuvent mener même à des destinations opposées. Autrement dit, il n'est pas évident qu'il y ait un ordre déterminé, permettant de révéler soit le contenu soit la forme des couches dont ce contenu est composé. C'est la raison pour laquelle il y a des controverses, surtout sur la portée des interprétations qu'offrent des positions rivales.

La portée de cette constatation peut encore être formulée en termes d'hypothèse : lorsque, en ce qui concerne la relation entre causes et effets, la perception d'une proposition semble *menacer* la préservation des valeurs acquises, cette proposition sera tout simplement *rejetée*. Elle sera rejetée comme non valide même en l'absence de preuves actuelles contre le bien-fondé de son propos. Par contre, la proposition rivale, perçue comme porteuse d'arguments *soutenant* les valeurs adoptées, sera *défendue*. Elle sera défendue même en l'absence de preuves sur son bien-fondé. C'est là que *les faits risquent d'être tout simplement obscurcis*. Et la raison en est facilement discernable. D'une part, la proposition rejetée est perçue

comme une force qui maintient un *ordre* et permet ainsi une valorisation claire. D'autre part, la proposition rejetée est alors perçue comme porteuse d'un *'désordre'* ou au moins d'une rupture dans l'ordre établi. Les arguments tournent alors sur et autour des implications relatives aux valeurs. Entre-temps, l'inclination à faire attention ou à analyser les faits eux-mêmes devient plus faible ou est tout simplement négligée.

Les exemples ne manquent pas. Au milieu d'une suprématie éthique qui s'était nourrie du darwinisme social ("*Social Darwinism*"), l'attention perdait de vue quelque chose d'essentiel. C'était la considération qu'en transformant un milieu pour l'adapter à une survie, c'était cette vie même qui était transformée dans le processus d'une telle adaptation. Pareillement, affirmer le 'temps absolu' autour de la physique newtonienne et de la cosmologie kantienne semblait assurer l'ordre par rapport au Créateur. Alors, la 'relativité' dans la physique einsteinienne paraissait davantage menacer la perte du 'lieu' certain, où l'homme savait compter "ses avants-et-ses-après". Devant la proposition freudienne, la "voix authentique intérieure", autrement dit la conscience, ne semblait pas être menacée prioritairement pour la perte de sa 'voix' mais pour la perte de son 'lieu'. Dans l'intérieur, dans l'intimité même de l'âme vit une voix, nommée l'*inconscient*. Et puisque la proposition freudienne semblait déranger, on a voulu tout simplement la circonvenir. Dans une certaine antiquité, face à des menaces non facilement discernables, on se permettait des questions, comme celles-ci : était-ce à l'intérieur du rein, dans la glande pinéale, ou parmi les ganglions hypothalamiques que la boussole de la sagesse était le mieux cachée et protégée ?

Parmi les exemples de ce genre, on trouve dans la tradition catholique un terme sommaire important, connu comme la '*loi naturelle*'. Implicitement, elle serait la porteuse justement de ces valeurs reconnues qui favorisent la survie et une meilleure vie face à des obstacles inhérents ou créés. La même loi indiquerait que ces valeurs devaient être à la disposition de tous. Elle aurait donc une application universelle. En même temps, elle implique qu'aucune autre information additionnelle (même pas l'Écriture des Apôtres de Jésus) ne lui serait nécessaire pour qu'on puisse reconnaître que son origine repose dans la nature humaine même. Logiquement alors, sa défense trouverait ainsi, non pas un intérêt particulier, mais plutôt une responsabilité d'un caractère universel.

Or, le fait est que la tradition catholique a élaboré, raffiné, ajouté et réajusté des 'amendements' à ce qu'elle considère comme ses conceptions de base. Elle l'a fait, soit qu'il s'agisse de la nature humaine ou de la loi naturelle. En conséquence, l'adaptation des valeurs fut graduellement formulée sous le prisme de ces 'amendements', donnant lieu justement à sa 'particularité' théologique. Cependant, pour que l'aspect de 'particularité' n'affaiblisse pas la dimension universelle de 'loi' et de 'nature', l'accent était mis sur la perspective d'un *théocentrisme théologique*. Celui-ci était formulé de sorte que, face à d'autres 'spécificités' ou des résultantes culturelles, il avait toujours à sa disposition des ressources ontologiques 'malléables'.

Dans un tel système, qui se veut universel, domine un corollaire important : le système maintient (au moins implicitement) qu'en ce qui concerne la nature humaine il ne resterait plus grand-chose à découvrir. Si éventuellement quelque chose était découvert, son explication, surtout en vue de son application, serait déjà spécifiée par des certitudes contenues dans le système. En d'autres termes, *la recherche serait valable et souhaitable parce qu'elle ne pourrait que confirmer et d'une autre manière corroborer la proposition désormais adaptée*. Cette proposition serait donc à maintenir. À noter à la fois qu'une raison de plus pour son maintien viendrait de propositions rivales : soit qu'on détecte des défauts évidents dans celles-ci ou qu'au moins on y entrevoie une portée plus faible, plus limitée. Et ce qui est surtout à souligner, c'est que cette proposition qu'on maintient est défendue en vertu d'une très longue expérience. Comme cette expérience n'est pas répétitive, elle n'est pas, et il n'y a pas de raison qu'elle soit, l'objet de la vérification. Donc, au moins implicitement, la longue expérience de cette tradition garantirait en quelque sorte sa force et sa justification.

Mais à quoi sert la démonstration d'une *circularité* dans un tel système si celui-ci se montre particulièrement résistant à la critique d'une part, et si d'autre part il se dit susceptible d'absorber des informations venues d'ailleurs ? Ou serait-ce peut-être que la 'structure' d'un tel système accommode volontiers des données venues de l'extérieur, non pas comme une correction possible ou un enrichissement factuel, mais plutôt pour brouiller des inconsistances dans son raisonnement ? La question peut être posée encore de cette manière : quels mécanismes du raisonnement entrent en jeu pour que, par exemple, un théologien (Bernard Häring, bien entendu) loue dans une situation le même béhaviorisme qu'il avait auparavant trouvé comme une menace et une perversion intellectuelle ? L'illustration suivante éclaire la question.

Corollaire 3: ajustement d'information

Malgré les faiblesses qu'on vient de mentionner dans un système de raisonnement *circulaire*, l'une de ses variables, la *force d'une tradition*, trouve des défenseurs en dehors de ce même système. Notamment, un béhavioriste, connu et estimé surtout pour son expertise avec des méthodes expérimentales, a soutenu une proposition en faveur de 'la tradition morale' en tant que *témoin* de l'expérience humaine. Le psychologue social béhavioriste D.T. Campbell[245] de Northwestern University exprimait cet appui vigoureusement dans son discours présidentiel à l'*American Psychological Association*. Pour indiquer les faits de base, Campbell s'appuie, dit-il, sur des recherches biologiques (les "insectes sociaux") et anthropologiques (les "cultures archaïques"). Et il propose : c'est dans des mécanismes de tradition morale que repose l'explication causale. Ce sont des mécanismes de tradition morale qui ont introduit et préservé ces valeurs qui favorisent la survie ou une meilleure vie de l'espèce humaine.

Campbell souligne "le respect de la tradition" surtout parce qu'il voit en elle une porteuse "des sources de la validité en relation avec les recettes de la vie". En elle, ces recettes "ont été développées, testées et triées à travers des centaines de générations de l'histoire humaine sociale". Et, écrit Campbell, même du point de vue purement scientifique "serait-on amené à reconnaître que les recettes de la vie reposent dans cette tradition sur des fondations plus plausibles que ce qu'on pouvait trouver parmi les meilleures des spéculations psychologiques et psychiatriques lorsque celles-ci proposent comment conduire la vie".[246] Comme s'il voulait prévenir ses critiques, Campbell ajoutait encore cette précision : "tout en admettant que certains produits de la tradition fussent appropriés pour des raisons énigmatiques, il restait néanmoins vrai que la tradition méritait plus de respect qu'on ne lui en montrait actuellement; et c'était cette correction qui était requise par la psychologie et la psychiatrie, surtout lorsque ces dernières essayaient de rendre un compte valide sur les traditions religieuses".[247]

En effet, les réactions de la part de biologistes et surtout d'anthropologues aux propos de Campbell ont été suffisamment vives et vastes pour engendrer, sinon un paradigme académique nouveau, du moins une controverse qui dure encore. Car l'un des points sensibles auxquels s'attaquait Campbell c'était l'honnêteté intellectuelle dans les approches méthodologiques des sciences sociales. Notamment, *le traitement de la religion, de la tradition religieuse ou de la tradition morale dans ces disciplines manifestait une présentation stéréotypée, ou mal informée, ou dogmatique, ou a priori antagoniste.*

En ce qui concerne la psychologie et la psychiatrie, selon Campbell, elles décrivent, non seulement l'homme en termes de motivation égoïste ; elles avancent, implicitement ou explicitement, un enseignement selon lequel l'homme doit effectivement être ainsi motivé. Toutes les deux ont tendance à voir quelque chose de négatif, lorsque l'individu cherche à dominer ou à inhiber ses pulsions. Pareillement, pour elles, toute culpabilité ne serait qu'une flétrissure ou une névrose issue de l'éducation

[245] Campbell, D.T. "On the conflict between biological and social evolution and between psychology and moral tradition". *American Psychologist*, 1975, vol. *30*, pp. 1103-1126.
[246] Campbell, 1975, p. 1103.
[247] Campbell, 1975, p. 1106.

cruelle de l'enfant, autrement dit, un produit de la société délibérément répressive. En plus, toutes *les deux recommandent d'accepter le fait que nos pulsions sont effectivement saines et que nous devrions nous adonner au plaisir plutôt que d'assumer le poids du devoir.*[248]

Cette critique sévère de sa propre discipline, la psychologie, vient donc d'un béhavioriste, aussi intéressé à l'expérimentation que l'était B.F. Skinner lui-même. En fait, Campbell dit expressément que sa conviction intellectuelle se base sur une approche scientifique dont la "vue du monde est physicaliste, voire matérialiste". Lui, comme Skinner, "rejette des explications téléologiques ou surnaturelles" lorsqu'il développe ses arguments sur le "respect pour la tradition". Les propos d'un tel béhavioriste qui défend la sagesse de la tradition seraient alors intéressants pour un théologien, tel Bernard Häring, enraciné dans la tradition catholique.

Concrètement, on peut poser la question : en quoi les affirmations sur la nature humaine chez les psychologues et psychiatres (ainsi que les décrit Campbell) sont-elles différentes des affirmations telles que les formule le théologien catholique Häring ? Selon les premiers, la nature humaine est tout simplement *égoïste*. Selon Häring, elle est "*bonne, bienveillante, libre, portée vers l'amour*". Si la nature humaine n'était pas égoïste, disent les premiers, alors sa résistance face à des exigences des systèmes sociaux (qui l'exploitent de toute façon) serait minimale et conduirait à la perte de l'autonomie individuelle. Or, selon Häring, justement si la nature humaine n'était pas libre et autonome, alors un système quelconque serait enclin à la façonner à sa guise. Donc, dans l'un et l'autre cas, c'est l'authenticité individuelle qui est défendue contre des 'forces' extérieures – sans que les protagonistes soient d'accord sur ce que constitue le *vrai* de la nature. Aussi pour la psychologie et la psychiatrie comme pour le théologien Häring les pratiques respectives seraient adoptées et justifiées comme étant en accord avec les tendances intimes dans la nature même. Mais alors, quelles sont les 'preuves' et selon quels critères pourrait-on démontrer que la "nature" est vraiment égoïste, ou qu'elle est vraiment bienveillante, ou qu'elle est vraiment l'un et l'autre, ou qu'elle est peut-être quelque chose de tout autre ? Sans doute, le vécu humain a connu des hommes *malsains* et des hommes *saints*. Il a connu aussi bien une variété indéterminée entre et autour de ces deux extrêmes.

Les 'preuves' que des systèmes sociaux ont su comment soigner un esprit auto-sacrificiel chez l'individu ne manquent pas. Ce sont, on le sait, les Kamikazes tragiques et les mystiques héroïques, ou les tribunaux de l'Inquisition et les « camps de concentration », avec les nouveaux et actuels fanatiques 'religieux' particulièrement pernicieux. Pourtant, des 'preuves' pareilles, pour désigner la nature humaine, sont souvent renvoyées à quelque 'autre chose' de problématique. Cette autre chose serait un *postulat de ce que doit être la vraie nature intérieure*. Et c'est alors ce postulat qu'on cherche à justifier. L'une des méthodes pour le faire peut ne pas être loin d'une inclination à vouloir 'corriger' l'intérieur même de ceux dont la nature serait un peu moins 'naturelle'.

Ainsi, le théologien Häring reconnaît facilement que cette 'autre chose' touche aussi à des *valeurs*. En conséquence, il demande que des scientifiques, en l'occurrence les béhavioristes, "renoncent à toutes sortes d'idéologies" afin que quelques-unes de leurs propositions puissent être acceptables. Peut-être que cette requête voudrait dire que des scientifiques seraient autorisés à avoir un système de valeurs (ce qui est l'une des définitions de l'idéologie), mais que celui-là ne devrait pas se manifester dans leur travail. Dans ce cas, ce serait quelqu'un d'autre qui serait en mesure de déterminer comment et à quelles fins leurs propositions ou les produits de leur travail doivent être évalués. Assurément, ce serait quelqu'un qui connaît bien la nature humaine et ses lois. Ou, peut-être, cela voudrait dire qu'une 'idéologie' est nécessairement mauvaise et que donc la tâche des scientifiques serait de s'en libérer "d'abord eux-mêmes et ensuite d'en libérer les autres", comme le souligne Häring. Dans ce cas, la tâche serait effectivement énorme. Häring décrit lui-même cette tâche : "pour expliquer comment une idéologie fonctionne, nous avons besoin de la psychologie des profondeurs, de la psychanalyse et de la psychologie de masse".[249]

[248] Campbell, 1975, p. 1104 ; le souligné est ajouté.
[249] Häring, 1975, p. 38-39.

Mais, concrètement, que faudrait-il faire pour qu'on arrive à se libérer des idéologies ? Y a-t-il un consensus entre la psychologie des profondeurs, la psychanalyse et la psychologie de masse sur ce qu'est l'idéologie et comment elle fonctionne ?

Il est bien entendu que la difficulté n'est pas due tout simplement au fait que le théologien Häring se réfère à telle ou telle discipline non théologique pour appuyer ses arguments, pour corroborer son hypothèse ou pour élargir et rendre plus intelligible son analyse. L'objection n'est pas faite non plus, pour qu'on tienne compte de questions aussi importantes que l'interprétation de la nature humaine, ou qu'on raisonne à partir d'une idéologie donnée, ou qu'on fasse la distinction entre l'exploration et l'interprétation des faits dans le travail scientifique. L'objection est faite quant à la *manière de Häring de présenter les arguments* concernant ses propres affirmations (théologiques) aussi bien que celles des autres disciplines (non théologiques) et, surtout, à sa manière *arbitraire* d'établir les rapports entre elles.

Comme on vient de l'indiquer plus haut, c'est *l'inconséquence* entre ce que Häring reconnaît et affirme être une difficulté en un lieu et à propos d'un problème donné et ce qu'il fait avec cet état de choses dans un autre lieu. Ainsi, dans son livre *Sin in the secular age* (le péché dans l'ère séculière) Häring écrit :

> Avec les techniques psychanalytiques, la psychologie des profondeurs peut libérer l'homme de beaucoup de répressions et élargir sa conscience et rendre sa vie libre en écartant les obstacles émanant de l'inconscient. La psychologie sociale et la psychologie de masse nous fournissent une nouvelle clé et quelquefois une vision terrifiante de la manière dont les conditions extérieures bloquent ou restreignent la liberté d'un grand nombre de gens. En même temps, cependant, elles fournissent des directions et ouvrent de nouvelles possibilités sur la transformation de l'environnement et la création de circonstances favorables à la liberté de l'homme. La nouvelle conscience nous informe que l'homme peut graduellement dessiner sa vie psychique ; il peut modeler l'opinion publique et l'esprit de l'époque. Il est bien en son pouvoir de transformer les structures sociales, culturelles, politiques, économiques et ecclésiastiques de sorte que notre liberté devienne plus grande et que nous soyons de plus en plus destinés à l'histoire de libération et, qu'ainsi, nous ne devenions pas des esclaves ou ne demeurions pas dans l'esclavage.[250]

Peut-être que des adhérents fidèles à chacune de ces disciplines ou même leurs protagonistes n'exprimeraient pas une aussi élogieuse confiance que vient de le faire Häring dans ce texte. Non seulement la vie 'extérieure' mais aussi la vie 'psychique' serait pour lui un sujet de transformation. Non seulement cette transformation serait possible, mais des directions seraient déjà indiquées sur la manière dont elle pourrait être actualisée. Et, ceci est important, *cette actualisation amènerait à une plus grande liberté.*

Admettons donc qu'il y ait une théologie qui libère. Admettons que des disciplines psychologiques soient en mesure de fournir des remèdes adéquats contre les aliénations qui apparaissent sur la scène contemporaine. Les remèdes seraient possibles parce que les aliénations, comme Häring paraît l'admettre, proviendraient essentiellement *de l'extérieur*. Or ces aliénations seraient à l'encontre des 'vraies' inclinations de la nature humaine, affirme Häring. Justement, ces 'inclinations' et ces 'aliénations' que sont-elles ? En fait, Häring insiste sur l'existence de 'forces' – cachées comme des démons dans la physique de Maxwell. Et ces 'forces', inconnues, mais sûres, menacent la liberté de l'homme. Et Häring souligne la nécessité de prendre une "position de lutte contre l'*égoïsme personnel inné* et contre toute invasion du mal" (*militant stance against one's innate selfishness and all the investments of evil*).[251]
Clairement donc, ce n'est plus un langage sur la nature humaine "*bonne, bienveillante, libre, portée vers l'amour*". Au contraire, c'est "*l'égoïsme inné*" et "*l'investissement du mal*" qui seraient propres à la nature humaine. Alors, Häring semble affirmer l'égoïsme de la nature humaine, tout comme l'ont fait les psychiatres et psychologues (critiqués plus haut par Campbell). Certes, cette position n'est aucunement inhabituelle ou surprenante pour un théologien catholique quand il traite du problème du mal. Seulement, serait-ce parce que Häring essaie d'expliquer le problème du péché qu'il trouve convenable

[250] Häring, B. *Sin in secular age* – Slough: St. Paul Publications, 1974, p. 136.
[251] Häring, 1974, p. 136; le souligné est ajouté.

de souligner "l'égoïsme inné" ? Ou parce qu'il se dit adopter la 'théologie de la libération' qu'il reconnaît l'effet libérateur des "techniques psychanalytiques" ? Ou parce qu'il trouve des défauts, même dans des "structures ecclésiastiques", qu'il apprécie les "directions" dont la psychologie sociale et la psychologie de masse transformeraient "l'environnement" ? Bien entendu, Häring essaie d'affronter le problème : bonté humaine et mal que l'homme fait. Si Häring veut dire que l'homme est capable de se comporter selon l'une et l'autre inclination, il peut le démontrer par les faits. Mais si Häring, pour expliquer un comportement bon, postule que la nature humaine "est bonne, bienveillante...", et pour expliquer un comportement mauvais il postule que la nature humaine "est égoïste...", alors il *circonvient* tout simplement le problème. Le même problème n'est pas davantage éclairé par l'attribution arbitraire des mérites à des disciplines non théologiques, comme Häring le fait manifestement. Autrement dit, il est inutile de chercher une suite logique entre ses affirmations dans son livre *Sin in secular age* et ses affirmations dans son livre *Ethics of manipulation*. Mais l'inconséquence a des conséquences.

Rappelons que Häring caractérise Freud et Skinner comme des scientifiques qui "ne croient pas que l'homme soit bon de par sa nature. L'un et l'autre excluent la possibilité de motifs réellement altruistes".[252] D'autre part, à l'encontre de "la psychanalyse et du béhaviorisme pessimistes, nous croyons en la liberté". Admettons à titre d'exemple que cette affirmation ne soit pas fausse. Pourrait-on alors présumer que si Freud croyait en la 'liberté', il aurait différemment analysé le problème des répressions 'psychiques' ? Ou que la "psychologie des profondeurs" utiliserait les techniques psychanalytiques pour instruire notre inconscient sur le fait que le "sens de l'humour" est une valeur éthique importante ? Ou que si Freud et Skinner étaient des optimistes, croyant que l'homme est bon et altruiste de par sa nature, alors ils n'auraient rien fait qui aurait pu éveiller "l'égoïsme inné" ?

Admettons cependant que Häring ait voulu communiquer une tout autre conclusion. Celle-là serait plus discernable dans l'affirmation suivante : "*A basic sin against freedom and liberation is unreadiness to listen to prophets*" – un péché fondamental contre la liberté et la libération, c'est le refus d'écouter les prophètes.[253] Cette affirmation est supposée être évidente, puisque Häring ne donne aucune explication ni sur la manière d'écouter, ni sur le contenu du message, ni sur l'identité des prophètes que l'on doit écouter. Or, dit-il, "le professeur Skinner est un prophète de la perdition".[254] Serait-ce que le but essentiel de la science – qui est d'arriver à une « prédiction » de comportement à partir des informations obtenues à travers l'expérimentation – est synonyme de 'prophétie' ? Avant l'établissement des faits, un scientifique peut spéculer. Mais avec certains faits, il joue avec une *probabilité* que dans des circonstances similaires les mesures prises conduisent à des résultats semblables ou similaires. S'il se met à en faire une extrapolation, il doit indiquer sur quelle base il le fait. Et ceci peut être vérifié, de sorte que l'affirmation ou l'infirmation sera normalement reconnue et acceptée.

Ainsi, on vient de le voir, Häring mentionne que *l'environnement* est une variable non négligeable dans l'analyse de la condition humaine. De plus, la complexité de l'environnement peut facilement "bloquer et restreindre" la liberté individuelle aussi bien que celle des groupes sociaux. Enfin, la conquête même de la liberté est un processus très complexe dans l'interaction entre l'équipement biologique d'une personne et les variables de son environnement, tels la culture, le langage, les gens qui l'entourent.[255] Si tel est le cas, on pourrait s'attendre à ce qu'une analyse de ces variables soit rigoureuse et exigeante, donc inévitablement difficile. Relativement à des conséquences méthodologiques et à celles d'application, son résultat mériterait d'autant plus d'attention. Cette analyse a été essayée et Häring en a tenu compte. Il a choisi d'évaluer la présentation de Skinner. Tous les deux conviennent que les résultats de l'analyse et des propositions que formulait Skinner portaient des conséquences significatives. Pour Skinner, ces conséquences seraient *bénéfiques*. Pour Häring, elles seraient tout simplement *désastreuses*.

---

[252] Häring, 1975, p. 120.
[253] Häring, 1974, p. 166.
[254] Häring, 1975, p. 124.
[255] Häring, 1975, p. 58.

Pourtant, Häring écrit : "Je suis tout à fait convaincu que nous avons besoin de la *thérapie du comportement en tant que l'une des plus grandes entreprises de l'humanité*".[256] Mais il se dit en même temps être entièrement contre l'approche de Skinner. Le concept de l'environnement chez ce dernier serait quelque chose de "l'extérieur", de "mécaniste", ce qui "entre dans l'ordinateur", une variable "quantitative" qu'on peut "répéter sans être créatif". Mais, est-ce en lisant au moins un seul livre (ou un seul article, ou une seule déclaration publique) de Skinner que Häring trouve la justification de ces 'traductions' ? Ensuite, selon Häring, l'environnement de Skinner serait aussi une "prison" où des rats "sont rendus de plus en plus névrotiques". Il suffit d'en demander l'éthologie, ajoute Häring, pour se rendre compte que l'environnement de Skinner est une prison. Et encore, Skinner, qui "en connaît plus que quiconque en ce qui concerne les rats et les singes", fournit "un exercice futile et fatigant quand il présente sa philosophie". Le fait pourtant est que, malheureusement, Skinner n'a pas étudié les singes. Mais l'éthologiste Harry Harlow de l'Université du Wisconsin, qui l'a fait pendant des décennies, peut nous éclairer sur la 'prison'. Il écrit : "nos données nous montrent, sans aucun doute, que les singes élevés dans nos laboratoires sont en meilleure santé, moins sujets aux maladies, ont moins peur, sont plus vifs... que les singes ayant grandi dans la 'nature' ".[257] Enfin, Häring nous communique que "toute activité humaine" ne serait pour Skinner "qu'un produit de l'environnement". Et, en même temps, Skinner "a réduit l'humanité au niveau des rats et des singes bien entraînés". Alors, conclut Häring, cet "expert" qui se veut "élitiste" et qui se propose de "manipuler l'homme", ne peut que "vilipender les autres gens" en les "entraînant à l'image de rattus Norwegicus".

Il importe de retenir ces trois points dans l'approche de Häring :

1) Il se trouve face à un discours dont la terminologie, la méthodologie, la manière d'interpréter les faits et d'en tirer des conclusions est *inhabituelle*. Qu'en fait alors Häring ? Son comportement manifeste une tendance : sous prétexte d'accommoder ce discours à son discours propre, il le *déforme* tout simplement. Il n'est pas nécessaire de désigner cette tendance comme une 'mauvaise' intention de sa part. Elle peut plutôt indiquer un manque d'attention à autrui ou une difficulté à écouter autrui lorsque son propre point de vue est pris pour certain ou inaltérable.

2) Sous prétexte d'être ouvert à la portée des différentes disciplines non théologiques, Häring démontre une tendance à *prendre leurs hypothèses pour un fait accompli*. Et, ceci, soit pour appuyer ses propres arguments, soit pour rejeter les arguments d'autrui. Ainsi, c'est la psychanalyse qui 'prouve la vraie intimité humaine' quand il rejette la 'superficialité béhavioriste'. C'est la psychologie sociale et la psychologie de masse qui 'confirment l'inclination humaine à s'auto-actualiser' quand il rejette la 'psychanalyse pessimiste' de Freud. C'est l'éthologie qui 'prouve les vraies observations' quand il rejette les méthodologies de laboratoire. C'est la sociologie des 'structures' qui désapprouve 'l'idéologie des scientifiques'. Or, laquelle parmi ces disciplines pourrait affirmer qu'elle est satisfaite de la précision de son objet d'investigation ? Ou qu'elle a perfectionné la sensibilité de ses instruments pour mesurer exactement les phénomènes explorés ? Ou qu'elle a réussi à établir une certitude causale d'effets apparents dont elle s'occupe ? En effet, si l'homme ne se comportait que selon les 'lois' que ces disciplines toutes ensembles avaient découvertes jusqu'à ce jour, y aurait-il une seule personne qui en serait fière ? Au contraire, l'histoire de chacune de ces disciplines peut bien indiquer comment la prétention de posséder toutes les explications a été l'obstacle principal à la recherche même. La prétention de posséder la vérité a fait que les preuves et les explications restaient si lentes et si limitées.

3) Sous prétexte de *s'adapter à un 'langage séculier'*, le concept d'éthique flotte chez Häring entre un 'amour universel', un Dieu quasi neutre, et une 'psychologisation' de la nature et de ses capacités. Le Christ ayant pourvu une "*peak-experience*", l'homme ne peut pas ne pas "aspirer vers ce sommet". Il ne peut pas ne pas s' "auto-actualiser" dans la "gentillesse des béatitudes". Car "celui qui a vécu la béatitude... sait

[256] Häring, 1975, p. 122 ; le souligné est ajouté.
[257] Harlow, H.F. & Mears, C.: *The human model: Primate perspectives* – Washington: Winston, 1979, p. 5.

bien quelle est la signification de sa perte ou de son refus". Il reste donc un chemin simple à suivre. Il faut que les béhavioristes (par exemple) se convertissent à cette "*peak experience*". Ils sauraient à quoi ils se convertiraient seulement quand ils se seraient convertis. Franchement, on ne peut que se demander : que faut-il savoir pour comprendre un tel langage qui se veut explicatif, qui se propose en dialogue ?

Corollaire 4: en résumé

Par sa forme et par son contenu, le discours de Skinner semble inhabituel. Et, peut-être logiquement, il a occasionné (provoqué) des réponses (réactions) inhabituelles. En outre, le théologien catholique B. Häring l'attaque avec une virulence *inhabituelle* – Häring n'hésite même pas à lui prêter des imputations tout simplement inventées.

Certes, de façons différentes, des linguistes, des philosophes, des biologistes ou des collègues psychologues ont su caractériser ce genre de discours (Skinnerien) comme une offense particulièrement *inhabituelle* à la liberté des individus et des groupes sociaux. Mais la manière dont le théologien Häring a « lu » Skinner offrirait plus qu'une indication du pourquoi la réflexion théologique gardait sa distance avec une telle approche 'scientifique' de la condition humaine. La présentation de Häring éveille une *inhabituelle* curiosité de regarder de plus près si effectivement sa 'lecture' est fondée. Si la réponse est affirmative, Häring nous a rendu un service *inhabituel*. Si le cas s'avère être inverse, la vue de Häring serait d'une portée double. D'un côté, sa critique passionnelle a intensifié notre motivation à devenir familier avec la pensée de cet autre inhabituel, de ce béhavioriste radical, et ainsi Häring mérite reconnaissance. D'autre part, une aussi tranchante analyse trahit une propension pour la perception, l'estimation et la position *dualiste*. En l'absence de faits concrets, une extrapolation sur la discipline de théologie morale doit céder place à la possibilité que cette entreprise reflète *uniquement* (que vive la charité !) un trait idiosyncrasique de ce si soucieux théologien moral.

L'arrière-plan de proposition de Skinner

À rappeler à ce point que la démarche a laissé constater : a) que tôt dans sa réflexion théologique, le théologien Gustafson a tenu à démontrer la capacité de sa discipline de communiquer plausiblement avec d'autres et devenir ainsi corroborée par un savoir sociologique ; b) que le béhavioriste Skinner traduisait une conception psychanalytique dans une approche béhavioriste en vue d'habiliter les plus faibles à regagner leur propre dignité; c) que Gustafson a dévoilé sa solide familiarité avec des positions centrales de sa tradition théologique protestante ; et d) qu'en vue de situer le cadre de provenance béhavioriste, une 'lecture' théologique est introduite pour illustrer une facile 'désorientation' devant une position inhabituelle. Parce que de nombreuses autres lectures éprouvent des difficultés devant cette position béhavioriste, la clarification s'impose. Il convient donc de déceler cette position à partir de sources mêmes dont elle provient.

On se rappelle comment Gustafson procédait pour faire discerner sa propre position : il identifiait des positions centrales théologiques et les protagonistes principaux qui les soutenaient ; en les analysant, et dans une large mesure d'une manière comparative, il pouvait indiquer en quoi il favorisait ou désapprouvait certaines formulations. Skinner, par contre, ne se montrait pas particulièrement enclin à demeurer sur les formulations historiques *en psychologie* ou même sur des *écoles de béhaviorismes*, afin de laisser apparaître sa propre position. Plutôt, il a voulu 'tout de suite' et de façon la plus directe accéder à la manière dont le sujet d'observation se laisse le plus fidèlement dévoiler dans son être et son agir. Il a voulu permettre aux faits de contrôler des suppositions infondées. Il a voulu faire l'esquisse d'une vue scientifique, apte à faciliter une maitrise de ces obstacles qui réussissent à contrarier cette profonde

inclination humaine à se sentir libre et digne. Dans l'arrière-plan d'une telle direction de sa quête, une importante influence[258] est reconnue par Skinner, et il convient d'en présenter une brève esquisse.

Puisque toute interprétation est supposée partir de certains faits, l'une des difficultés significatives est justement de 'localiser' les faits intéressants. On le sait, aucun fait ne se produit ni ne se trouve dans un vacuum. Justement, puisque Skinner met en valeur le rôle de l' « environnement » et insiste dans sa description sur des termes comme "contrôle" ou "prédiction", la question évidente renvoie à l'arrière-plan de sa conception. Une clarification de cette question peut faciliter l'explication des malentendus dans différentes stratégies pour interpréter les propos de Skinner.

Il s'agit d'abord d'un simple rappel pour dire que pendant des siècles il existait non pas un, mais deux larges modèles idéaux de la science. L'idéal *contemplatif*, qui vise à comprendre le monde naturel et ses causes, est attribué à Aristote. Dans une large mesure, ce modèle est basé sur l'observation passive, soulignant la classification des phénomènes naturels et la description systématique de ces phénomènes. En général, ce modèle est resté répandu en Europe continentale. L'autre idéal, dont l'origine est fixée au 17e siècle, avec Francis Bacon comme protagoniste principal, est *technologique*. Il cherche des moyens pour contrôler, pour faire et refaire le monde. Il est fondé sur une expérimentation active, soulignant la manipulation des matériaux naturels et des variables expérimentales. Ce modèle est devenu dominant surtout dans un monde anglo-saxon, en Angleterre et en Amérique.

À partir de là, il ne semble pas surprenant que le béhaviorisme, qui s'alignait au début avec l'idéal technologique et visait à contrôler le comportement, soit né au début du 20e siècle en Amérique. Autant sa version originelle par John Watson que sa version moderne par Skinner allaient rencontrer une sévère critique chez le penseur continental, tel Jean Piaget. Et non seulement, car un penseur devenu synonyme avec la critique de Skinner est justement un américain. C'est Noam Chomsky, qui plaide pour le premier idéal (l'idéal contemplatif), qui est plus lu en Europe que chez lui, qui a su profiter aussi de la critique générale concernant la technologie dans la deuxième moitié du 20e siècle.

Avec son but de contrôler le comportement et de réformer la culture, le béhaviorisme comptait sur la technologie. Mais le béhaviorisme, justement celui de Skinner, n'a pas coupé les liens avec la tradition. En fait, pour lui, l'inspiration principale venait justement d'un Européen, du Britannique Francis Bacon. Il en donne, lui-même, plusieurs aperçus. Dans la première partie de son autobiographie,[259] Skinner rapporte avoir lu, adolescent, non seulement *Essays, New Organon* et *Advancement of Learning* de Bacon, mais aussi des biographies et des livres sur sa philosophie. Dans le troisième volume de son autobiographie,[260] Skinner reconnaît que certains thèmes de Bacon ont effectivement influencé et guidé son propre travail.

Bacon donc et ses contemporains du 17e siècle étaient confrontés à cette question épistémologique concrète : quelle devait être la nature de la *science* face à certaines innovations technologiques ? La connaissance productive, ou les manières de *faire* les choses, était considérée comme *inférieure* à la connaissance contemplative – celle-ci n'étant pourtant qu'une imitation de la nature, incapable de reproduire complètement les effets de la nature, et encore moins de les remplacer. Pour Bacon cependant, les innovations telles que la boussole, la poudre à canon et la presse typographique indiquaient qu'il y a des objets fabriqués par l'homme qui ne sont ni imitation de ce que fait la nature ni de ce que la nature serait elle-même capable de produire par de tels accomplissements. Tout simplement : si le progrès par des innovations devait *soulager la souffrance humaine*, il ouvrait aussi un

---

[258] Fred S. Keller de Columbia University, l'ami et coopérateur de Skinner, rappelle des influences importantes sur Skinner selon que celui s'en réfère dans son premier livre « *The behavior of organisms* »: Les physiologists Ivan Pavlov et Charles Sherrington, les physiciens Ernst Mach, Percy Bridgman et Henri Poincaré, les philosophes Auguste Comte et John Dewey (Dans J.T. Todd & E.K. Morris: *Modern Perspectives on B.F. Skinner and contemporary behaviorism* – Westport: Greenwood Press, 1995, p. 5).

[259] Skinner, B.F. *Particulars of my life* – New York: Knopf, 1976.

[260] Skinner, B.F. *A matter of consequences*: *Part three of an autobiography*. New York: Knopf, 1983.

nouveau modèle de connaissance. Bacon n'hésitait pas à élever le rôle de l'artisan à celui du théoricien, mettant en contraste les arts techniques, donc la technologie, avec des *spéculations infécondes* de la tradition aristotélicienne. Le noyau de la nouvelle conception de la connaissance de Bacon, comme le fit ressortir Perez-Ramos,[261] était : *nous connaissons le mieux justement ce que nous faisons nous-mêmes.*

Connaître la nature, c'est être capable de produire et reproduire ses effets à volonté. Mais c'est aussi être capable de faire plier les manières de la nature à la production d'effets nouveaux. La création des nouveautés devient ainsi le test le plus sûr de la connaissance. La déclaration de Bacon : "La connaissance humaine et le pouvoir humain se rencontrent dans une unité de non-séparation " – *human knowledge and human power meet in one* [262]; et c'est l'un des principes baconiens que Skinner s'est appropriés. Dans cette déclaration, la distinction traditionnelle, aristotélicienne, entre le fait de la nature et l'artifice humain (*fact – artifact*) devait être brisée. Plus précisément et par rapport à la distinction aristotélicienne, Bacon affirme : "l'artificiel ne diffère du naturel ni dans la forme ni dans l'essence, mais seulement dans l'*efficience*".[263] Bacon souligne cependant que la nature, quoique malléable, ne l'est pas à l'infini. Les objets naturels peuvent être transformés, mais la *nature a ses préférences* concernant leurs formes respectives. Et pour comprendre les formes que la nature préfère, il est nécessaire de faire "une très diligente dissection et anatomie du monde", afin de faire ressortir ces "vraies et exquises lignes" par lesquelles l'ordre sous-jacent est exprimé dans la nature. C'est-à-dire que le pouvoir humain sur la nature doit décidément tenir compte de la structure causale inhérente à la nature. En d'autres termes : "*pour commander à la nature, il faut lui obéir*".[264]

C'est en effet à partir de cette thèse que Lothar Schäfer[265] de l'Université de Hambourg présente des arguments convaincants selon lesquels le projet de Bacon n'était ni l'occasion ni l'inspiration d'une déchéance écologique. Par contre, c'était à cause d'une inadéquate lecture de la nature qu'on pouvait attribuer une interférence mal appropriée à une science naissante. Steven Shapin de l'Université de Harvard laisse Bacon s'exprimer sur plusieurs obstacles de ce genre. Ainsi, à propos du manque de l'expérience (d'examen expérimental) il écrit : « Rien dans l'histoire naturelle n'est dûment examiné, rien n'est vérifié, rien n'est compté, pesé, mesuré ; et ce qui dans l'observation est relâché et vague devient une information trompeuse et dangereuse ».[266] Parmi des sources dont puissent provenir des informations non fondées, et ainsi dangereuses, Shapin souligne la préoccupation de Bacon « concernant les tendances intellectuelles centrifuges, associées avec la Reformation protestante du 16e siècle, et en particulier avec son accent sur la compétence des individus à déterminer la vérité par eux-mêmes, par leurs propres lumières ».[267] Plus tard, dans son autre livre, Shapin trouve des textes de Bacon où il ironise cette tendance de jouer avec 'vérité'. Ainsi, les poètes *mentent* par « plaisir », les marchands par « avantage », le gentleman ne ment pas à cause du code d'honneur applicable à un autre gentleman, car la violation de ce code devient une source de « honte » et est un signe de l' « *irréligion* ».[268] Brian Silver du Technicon Israel Institut of Technology offre, dans un gros volume, un panorama sur des manières dont différents protagonistes dès 17e siècle ont cherché à faire prévaloir la science sur d'autres modes de connaissance. Voici l'une de ses observations sur Bacon :

> La confiance de Bacon en la primauté et la fiabilité de l'observation, et la *prose magnifique* dont il s'est servi pour transmettre ses idées, ont indirectement affecté toute l'histoire subséquente de la science. Même si, tout comme Descartes, il n'a pas directement contribué beaucoup à la connaissance, il a aidé avec la mise en forme de l'atmosphère intellectuelle de l'Âge des Lumières et des siècles suivants. L'Âge de Raison, ce grand épanouissement de la pensée libre, a reconnu trois prophètes : Newton, Locke et Bacon.

---

261 Perez-Ramos, A.: *Francis Bacon's idea of science and the maker's knowledge tradition* – Oxford University Press, 1988.
262 Perez-Ramos, 1988, p. 217.
263 Perez-Ramos, 1988, p. 217.
264 "*Nature to be commanded must be obeyed"* – Perez-Ramos, 1988, p. 218.
265 Schäfer, L. Bacon's project: Should it be given up? *Man and World*, 1993, vol. *26*, pp. 303-317.
266 Shapin, S.: *The scientific revolution.* The University of Chicago Press, 1996, p. 87.
267 Shapin, 1996, p. 129.
268 Shapin, S.: *Never pure* – Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2010, p. 208.

> La vision audacieuse et prophétique d'un monde enrichi par des conséquences pratiques de la science reste sous-jacente à presque toute la recherche appliquée. … Un siècle et demi après la mort de Bacon, lorsqu' Emmanuel Kant a écrit sa plus grande œuvre, *La critique de la raison pure*, il l'a dédiée à Bacon. En 1847, William Whewell, le scientifique et philosophe d'Oxford, écrivit : 'Si nous devions choisir un philosophe comme le héros de la révolution dans la méthode scientifique, cette place d'honneur doit, sans doute, être occupée par Francis Bacon' ». [269]

Peter Harrison[270] de l'Université d'Oxford introduit un ton *religieux*. Il cite Martin Luther, disant que non seulement l'Église devait être reformée, mais qu'aussi les universités – « où régnait uniquement cet aveugle, païen Aristote » – se devaient d'une réforme. Ainsi le prêcheur suisse de la réforme médicale, Paracelsus, soulignait la suprématie du *Codex Naturae*, du livre de la nature, sur les livres de Galen, d'Avicenne ou d'Aristote. Car, disait-il, les chercheurs doivent se tourner vers la bibliothèque des livres que « Dieu lui-même a écrits, reliés et accomplis ». Et ainsi Bacon a pu insister sur le fait que « les nouvelles découvertes doivent être cherchées sous la lumière de la nature, au lieu d'aller les tirer en dehors des ténèbres de l'antiquité ». Harrison laisse d'abord savoir que même Darwin cite cette position de Bacon. Mais aussitôt, il ajoute ce commentaire :

> En fait, *Origin of species* de Darwin signalait la fin de la domination de l'influente philosophie sur la science de Bacon. Darwin parvenait à la conclusion que l'idéal baconien de l'histoire naturelle ne mènerait pas à une proposition de théories et que l'absence de lois générales de certitude absolue serait la suite du processus d'induction comme le souhaitait Bacon. Par contre, Darwin proposait la formulation des hypothèses qui pourraient guider la collecte des faits. La sélection naturelle était ainsi proposée non pas comme une loi certaine, mais comme la plus probable explication des faits hétérogènes en relation avec l'origine des espèces.[271]

Néanmoins, Daniel Thurs[272] de l 'université de New York rapporte que les auteurs anglo-américains continuaient à suivre l'étude de la nature en termes baconiens. Au début des années 1800's, écrit-il, Bacon obtenait un statut iconique. Ainsi, en 1845, un éditeur de *Quarterly Review* annonçait que « Lord Bacon, parmi tous les philosophes, était le seul véritable » qui avait deviné l'unique « mode naturel et équitable pour accéder au savoir ». Auparavant, en 1831, le biographe de Newton, David Brewster, se plaignait que Newton « était présenté comme s'il devait toutes ses découvertes à l'application des principes de Bacon ».

De toute manière, il importe de se rappeler que Bacon a exercé une influence significative dans l'histoire de la science. Et il continue de rester une référence incontournable. Ainsi, le philosophe Peter Tepe[273] de l'Université de Düsseldorf lui consacre assez de place, en résumant plutôt fidèlement ses arguments contre les 'idoles' du temps qui contrecarraient l'introduction d'une approche véritablement scientifique. L'idée de la proposition de Tepe est d'abord de démêler de nombreux aspects dans plusieurs notions d'*idéologie* (le terme indiquant une variété des notions – d'une conception épistémologique jusqu'à une vue de monde). Le pas suivant est d'indiquer quels aspects semblent aptes à brouiller le contexte d'une exploration qui dévoilerait *des liens clairs entre causes et effets*. Vraiment connaître une cause, implique la capacité de produire un effet – c'était la position centrale de Bacon. D'où deux aspects de la science dite naturelle. Le premier – "l'investigation des causes" – comprend "l'exploration des entrailles de la nature" pour s'approcher de la structure causale de la nature et de ses formes préférées. Le second – "la production des effets" ou les aspects "opérationnels" de la science – comprend le "façonnement de la nature comme sur une enclume" (*as on an anvil*). Certes, quelquefois une simple observation naturelle peut aider la recherche des causes. Pourtant, c'est effectivement par la méthode *expérimentale*, par la

---

[269] Silver, B. L.: *The ascent of science* – Oxford University Press, 1998, pp. 17-18.
[270] Harrison, P.: "*Natural history"*. Dans P. Harrison & al. éds): *Wrestling with nature: From omen to science*. The University of Chicago Press, 2011, pp. 117-149.
[271] Harrison, 2011, pp. 139-140
[272] Thurs, D.P. "Scientific methods". Dans P. Harrison et al., 2011, pp. 307-337.
[273] Tepe, P. *Ideologie* – Berlin: Gruyter, 2012.

production et la reproduction des causes, que cette tâche peut être poursuivie plus efficacement. C'est-à-dire, si on veut que la nature nous enseigne d'une manière efficace, il faut "la forcer à sortir de son état naturel, la presser et la modeler". Le pouvoir de *manipuler* la nature est ainsi le commencement et l'aboutissement de la science. La science commence lorsque la nature est "pressée et modelée" par des expériences afin qu'elle révèle son *ordre*. La science aboutit à une fin lorsque les lois scientifiques, construites comme des règles d'opération, permettent le façonnement (*shaping*) de la nature en vue d'*améliorer* la condition humaine. Dans cette perspective, Bacon a pris l'artisan pour le modèle de celui qui connaît (*knower*) et élevé ainsi l'*homo faber* (le faiseur humain) à l'*homo sapiens* (le connaisseur humain). Autrement dit, la priorité épistémologique allait au faiseur.

Or, c'est un fait que la technologie par ses résultats facilement observables continue de servir de cible convenable pour critiquer leurs protagonistes. Souvent, la 'motivation' de ces protagonistes était affichée selon que le préjugé des critiques l'exigeait. À Bacon, tout autant qu'à Skinner, est attribué une motivation de penser un monde *sans âme ni religion*.

Comme par paradoxe, M. Watanabe[274] – un professeur japonais chez qui la science et les activités rationnelles sont, comme il le dit, généralement considérées comme contraires à la religion chrétienne – essaie de clarifier la motivation chrétienne dans l'œuvre de Bacon. Dans le résumé des textes de Bacon, Watanabe souligne surtout ces trois points. Premièrement, la pensée de Bacon, particulièrement dans sa proposition pour l'instauration d'un apprentissage, était promue par la motivation qu'on peut avec raison appeler *philanthropie*. Deuxièmement, le terme 'philanthropie' connaît son origine dans la vie chrétienne de l'humanité. Elle implique : a) Tout est créé par Dieu, et l'homme est une créature spécialement privilégiée sur toutes les autres créatures... b) Mais l'homme chuta et fut chassé du paradis à cause de sa désobéissance à Dieu. c) En conséquence, "l'image de Dieu dans l'homme fut dégradée ; le ciel et la terre, qui furent faits au service de l'homme, furent assujettis à la corruption". d) C'est de là que proviennent tout le malheur et la misère de l'homme. e) Dès lors, dans cette condition irréparablement misérable, les hommes ne pouvaient que sympathiser les uns avec les autres, ce qui est la base de la philanthropie. f) Néanmoins, l'homme peut être sauvé, ou regagner le paradis, par la foi en Christ, ce qui est le thème central de la chrétienté. Troisièmement, l'homme peut, dans cette vie, être partiellement sauvé ou il peut partiellement regagner le paradis par un effort commun selon la nouvelle méthode d'apprentissage, dont Bacon est l'inventeur. Watanabe essaie de démontrer que le thème sur la Rédemption par le Christ après la chute de l'homme était tant présent dans les écrits de Bacon que dans la *Divina Commedia* de Dante avant lui, et le *Paradise Lost* et le *Paradise Regained* de Milton après lui. Mais en plus, Bacon constatait que la réparation partielle par les arts et les sciences n'était pas réalisée. Pour Bacon, la théologie existante et la scolastique en portaient la responsabilité. En un mot : les

---

[274] Watanabe, M.: Francis Bacon: Philanthropy and the instauration of learning. *Annals of Science*, 1992, vol. *49*, pp. 163-173. Dans ce contexte élargi de Watanabe, l'influence de Bacon apparait
'omniprésente' ; un contexte encore plus large l'affirme indirectement. Il fallait qu'une 'prestigieuse' autorité européenne annonce que le véritable héritier de Bacon uniquement qualifié était Thomas Hobbes pour que les côtés opposés entrent en guerre. Amir Alexander de la California University introduisit la scène où une 'force' significative, passionnelle dans sa confrontation avec un monde protestant et avec de nouvelles conceptions en science, a joué un rôle considérable – les jésuites italiens. En apparence un concept qui ne pouvait ni ne devait intéresser qu'un mince cercle des mathématiciens en était l'occasion - la notion d'*infinitésimal*. « Y a-t-il une 'ligne' si petite qu'elle soit indivisible » devenait vite une question sur l'ordre fixe ou changeable de et dans la nature. « D'un côté se trouvaient les forces de hiérarchie - les Jésuites, les Hobbesiens, les courtisans royaux français et High Church Anglican. Ils croyaient en un ordre fixe et unifié dans le monde naturel et le monde humain, et ils étaient farouchement opposés aux infinitésimaux. De l'autre côté se trouvaient des 'libéralisateurs' comparatifs, comme Galileo…et Newton. Ils croyaient en un ordre plus pluraliste et flexible, qui pouvait s'accommoder à une variété des vues et à divers centres de pouvoir, et ils prenaient la cause pour les infinitésimaux et leur utilisation en mathématiques ». Les jésuites gagnèrent, et l'Italie, le grand centre intellectuel et culturel, stagna ; de l'infinitésimal à calcul et ordinateur, la science capable de technologie, vit prospérer l'Angleterre, le pays alors arriéré. L'analyse de ces événements depuis le 17e siècle est offerte avec une clarté artistique par l'historien Amir Alexander de California University (*Infinitesimal* : *How a dangerous mathematical theory shaped the modern world* – New York : Scientific American/FSG, 2014 ; le texte cité est à la page 8). La force d'une 'idéologie' peut entraver l'acheminement vers une connaissance qui libère – Skinner apprenait de Bacon que la nature, pour être connue, doit être observé à l'aide des moyens qui facilitent et précisent la vision elle-même.

querelles d'opinions négligeaient les besoins concrets des hommes. "À la sueur de ton front tu mangeras du pain" (*Gn*. 3,19) voulait dire, pour Bacon, que d'autres fruits du savoir, qui n'étaient pas interdits, devaient être testés. La contemplation des choses de la nature et leur conservation telle-quelle ne pouvaient pas suffire ; *la nature doit être comparée, assistée, altérée et améliorée* pour servir de façons diverses à l'humanité tout entière. Car, écrivit Bacon dans ses *Sacrae Meditationes*, Jésus "a rendu la locomotion aux estropiés, la lumière aux aveugles, la parole aux muets, la santé aux malades, la propreté aux lépreux, l'esprit sain aux possédés, la vie aux morts non pas par un jugement miraculeux, mais par la miséricorde, et tout ceci sur le corps humain".[275] D'où sa conviction que la charité chrétienne se centre sur le travail à faire, sur le *travail efficace auprès des gens dans le besoin*. Ce travail exige que les causes soient comprises de sorte que les effets ne soient pas laissés au hasard, mais à la "sueur" que connaissent les arts et les sciences.
C'est dans cette perspective que Bacon a conçu le *New Atlantis*, une vision utopique de la vie selon les principes d'apprentissage instaurés. Le *New Atlantis* est "dédié à l'étude des œuvres et des créatures de Dieu", où toutes sortes d'expériences scientifiques et technologiques sont à l'étude pour que, selon la charité chrétienne, "d'autres nations aussi puissent en profiter". L'institution coopérative dans le *New Atlantis* contenait la variété des laboratoires et instruments scientifiques. Bacon l'a nommé la *Maison de Salomon*. Trois décennies après la publication de *New Atlantis*, la Maison de Salomon était devenue la *Royal Society of London for the Improving of Natural knowledge*.

Or, s'il est vrai que la science ou le savoir technologique de Bacon était motivé par une philanthropie chrétienne, pourrait-on dire que Skinner suivait son maître en technologie sans sa vision chrétienne ? Étant principalement intéressé par l'efficacité de la "réparation partielle", Skinner a essayé de promouvoir avec une détermination baconienne le pouvoir d'un nouveau savoir et de le défendre contre des 'scolastiques' de son temps. Comme Bacon, Skinner a compris que « À la sueur de ton visage tu mangeras ton pain » n'était pas une condamnation à un statu quo figé. L'amélioration est possible parce que l'homme, l'inventeur de la culture, en a fait des façonnements qui renforcent l'échappée, la destruction ou l'affaiblissement de ces répertoires du comportement qu'on nomme libres en choix et dignes en conséquences.

C'est un fait donc que le langage de Bacon – *la production des effets, le façonnement de la nature, le côté opérationnel de la science avec ses règles d'opération* – se laisse discerner dans le langage de Skinner. Skinner manipulait la nature en construisant de nouveaux laboratoires lui-même. Dans cette nature artificielle, ses rats et pigeons apprenaient à exhiber des comportements qu'on ne rencontrait pas dans leurs états dans la nature 'libre'. Pour lui, comme pour Bacon, la méthode expérimentale et la manipulation étaient la voie royale vers la réalité (le lien entre les causes et les effets). *Le renforcement était découvert comme la manière préférée de la nature.*

Si la connaissance égalait au pouvoir, alors l'homme *faber* pouvait, pourvu qu'il soit motivé, comme Bacon insistait qu'il devait l'être, par l'esprit de charité, refaire des choses dans la nature, refaire le monde. En vue d'améliorer la condition humaine, Bacon écrivit son roman utopique *The New Atlantis*, où la technologie du XVII[e] siècle laissait annoncer de nouvelles formes de transport, de nutrition, d'intervention médicale. Skinner, observant des effets dévastateurs après la guerre des années '40, comptait sur la technologie naissante et, à l'instar de Bacon, écrivit son roman utopique *Walden Two*,[276] où une planification avec l'aide de la science devait faciliter une 'réparation partielle' dans l'amélioration de la condition humaine. Seulement, Skinner a terminé d'écrire son roman à l'été 1945, juste avant que Hiroshima ne soit bombardé par les Américains. À cause de cet événement, le *prestige de la technologie fut terni*.

Apparemment alors, la *psychologie opérante* (phénomène américain), parce qu'elle comptait aussi avec la technologie, devait soit disparaître soit être fondamentalement modifiée en tant que modèle d'analyse

[275] Watanabe, M.: "Francis Bacon: Philanthropy and the instauration of learning". *Annals of science*, 1992, vol.*49*, p. 169.
[276] Skinner, B.F.: *Walden Two* – New York: Macmillan, 1948.

du comportement humain. De toute manière, les critiques l'ont ainsi peinte, insistant sur le fait que Skinner, comme d'ailleurs son maître Bacon, appartenait à l'histoire des manipulateurs *dangereux*.
À rappeler cependant que Bacon lui-même a su avertir les scientifiques de ne pas "*reap the green corn*", de ne pas sauter trop vite d'une connaissance des causes à la production immédiate des effets. Et Skinner, l'écrivain, a su indiquer que justement l'une des tâches actuelles urgentes était de sauver l'homme de la manière dont la technologie elle-même est utilisée. C'est sans doute là la force de son analyse des *renforcements* et son insistance sur les *conséquences*. La psychologie opérante de Skinner vise tout simplement à faciliter à l'homme la manière de devenir plus efficace dans son auto-connaissance pour pouvoir mieux contrôler son propre comportement. L'homme n'étant pas le *possesseur* de la liberté ni de la dignité, il peut plus efficacement élargir et affiner ces répertoires du comportement qui lui facilitent des choix dont il ressentira les conséquences comme une conduite de dignité.

Ce bref rappel d'un certain *contexte* de la naissance des 'idées' de Bacon et une adoption de ces 'idées' par Skinner devaient éveiller l'attention devant la possibilité d'une interprétation de travers. Car, en fait, les sentiers de la science sont épineux et l'application pour que les conséquences en soient de façon bienveillante fructueuses appartient à l'une de ces prodigieuses capacités qui rend fier l'esprit humain. Pour que cette considération ne soit pas prise pour une capacité « innée », il convient de visiter quelques-uns de ces 'sentiers'.

Récusations populaires de psychologie

Sur l'échelle de la hiérarchie scientifique d'Auguste Comte au milieu du XIX[e] siècle la sociologie se trouvait à l'apogée, tandis que la psychologie – son sujet non quantifiable, sa méthode plongée dans un bourbier métaphysique – n'a en fait pu trouver aucune place sur la pyramide. Si depuis la psychologie n'est jamais tombée aussi bas, elle n'a pas réussi non plus à se libérer de sa jalousie envers la physique qui a su très tôt, s'imposer comme la science. Mais devenir une science, elle l'a voulu à tout prix. Bien qu'à cette fin son effort n'était pas mince, un scepticisme prononcé marque encore aujourd'hui l'idée d'une 'scientificité' dans l'étude du comportement humain. Conscient de cette occurrence, Scott O. Lilienfeld [277] d'Emory University essaie d'en offrir une plausible évaluation. Pour le contredire, il choisit six critiques communes. Dans l'intervalle d'une vingtaine d'années, il a fait avec ses collègues des enquêtes auprès des étudiants américains sur ce thème. La longue liste de fausses conceptions contient de tels exemples : en manifestant la rage qui est supprimée, on réduit la rage ; des comportements étranges apparaissent surtout à la pleine lune ; les schizophrènes ont de multiples personnalités ; la mémoire humaine fonctionne comme un magnétophone ; les gens hypnotisés sont comme des robots qui obéissent aveuglément aux suggestions des hypnotiseurs. Lilienfeld commence avec l'une des critiques les plus répandues qui dit que la « psychologie n'est qu'un sens commun » (*psychology is merely common sense*). Les techniques de conditionnement opérant ou les tests d'aptitudes ou les motivations financières en économie en sont des exemples contradictoires. Un autre malentendu est que la « psychologie n'utilise pas une méthode scientifique » (*psychology does not use scientific methods*). C'est une manière de dire que la méthode scientifique est ou qu'elle doit être monolithique. En fait, certaines méthodes dans des subdivisions de psychologie sont comparables à celles des sciences dites 'dures' (par ex., les procédures statistiques sophistiquées pour confirmer ou pour invalider une hypothèse). Ensuite, la « psychologie ne peut pas produire des généralisations sensibles parce que chacun est différent » (*psychology cannot yield meaningful generalisations because everyone is unique*). C'est certainement un fait que chaque individu est différent de l'autre. Pourtant, il y a certains aspects qui appartiennent à une catégorie où les 'différences' peuvent ne pas faire de différence – ce que la médecine a dû reconnaître pour être effective. L'objection suivante est que la « psychologie n'est pas capable de produire une reprise des résultats » (*psychology does not yield repeatable results*). Elle ne le peut certainement pas à la manière de la physique. La raison en est tout simplement dans la 'densité causale' du comportement humain. Une

[277] Lilienfeld, S.O. Public skepticism of psychology: Why many people perceive the study of human behavior as unscientific. *American Psychologist*, 2012, vol. *67*, pp. 111-129.

autre critique est que la « psychologie ne peut pas faire de prédictions précises » (*psychology cannot make precise predictions*). Tout comme la séismologie ou la météorologie, la psychologie n'offre pas encore plus qu'une certaine probabilité. Enfin, la « psychologie n'est pas utile à la société » (*psychology is not useful to society*). La scolarité, la pharmacie, l'industrie en général en savent autre chose.

L'une de raisons principales pour cette place plutôt négative de la psychologie dans la perception générale est à voir chez les psychologues eux-mêmes, constate Lilienfeld. Et il ne manque pas de souligner que justement Skinner [278] faisait ce même reproche. Tandis que dans les décennies entre le XIX[e] et le XX[e] siècle, les psychologues écrivaient pour des magazines populaires (par exemple, John Watson ou William James), rares sont des psychologues qui écrivent aujourd'hui pour un public général, constate Lilienfeld. Avec l'apparition en 1967 du Journal *Psychology Today*, les psychologues biens connus (Stanley Milgram, Philip Zimbardo, Hans Eysenck) commençaient à y contribuer. Mais déjà dès le début des années '70, les contributeurs étaient rarement des experts écrivant sur les thèmes populaires (bonheur, amour, amitié). Ensuite, même une population étudiante est *incapable* de faire la différence entre psychologues, psychiatres et psychanalystes. Lorsqu'on regarde attentivement quel est l'apport de la recherche scientifique en psychologie, Lilienfeld n'hésite pas à affirmer qu'il y a un aspect crucial où la psychologie surpasse ses rivaux : « notre habileté à appliquer un raisonnement scientifique et une rigoureuse méthodologie pour discerner, évaluer, et soulager les problèmes humains, qu' il s'agisse de difficultés avec la santé mentale, comme la dépression ou les désordres d'angoisse, ou de difficultés sociétales plus larges, comme le préjugé ou l'obéissance aveugle ».[279]

Aussi habile que Lilienfeld puisse être dans la défense de sa discipline contre de tels reproches, il doit néanmoins concéder que cette discipline abonde avec des imprécisions sur ce qu'elle *peut* faire en tant que « science » ou sur ce qu'elle *doit* faire – sans pourtant minimiser l'étendue de son exploration. C'est un simple fait que certains concepts, notions et termes utilisés par différentes disciplines (des sciences naturelles et sociales à la philosophie et la théologie) peuvent être *ambigües*. Et c'est sûrement l'une des occasions auxquelles cette discipline s'expose à la critique. Mais cette critique reste rarement dans le fameux cadre biblique « dent pour dent ». Plutôt, pour 'guérir' la dent, la critique connaît une procédure 'efficace', qui est de couper la tête entière. En fait, il arrive souvent que même avec la « dent » robustement saine, la tête peut devenir la cible d'une coupure. L'habileté de le faire ne doit pas être sous-estimée, car les conséquences d'une telle perte peuvent être couteuses (pour une science et pour une éthique). On vient de voir l'une des possibilités – exprimée par le théologien Bernard Häring et par le journal *le Figaro* – sur la manière d'exercer l'art de la *désinformation*. Peut-être que le 'tissu' qui suscite si facilement des réactions si inégales deviendrait quelque peu familier avec encore ce petit cachet suivant.

Position de Skinner chez trois voisins proches

Trois ans après la mort de Skinner, Peter Schink a publié son livre *Kritik des Behaviorismes.*[280] C'est un texte, quelque peu élargi, de sa thèse de doctorat. Robert Kirchhoff, le directeur de cette thèse, écrit dans la préface de ce livre que c'était "la meilleure dissertation à la faculté de mathématiques et sciences naturelles à l'université de Cologne". Ce qui au fond intéressait Skinner dans sa théorie était, relate Schink, de préciser ses définitions. Or, constate-t-il : "Trop souvent pourtant ces définitions ne sont maintenues que d'une façon vague, imprégnées avec d'opaques périphrases et, dans ce sens, peu praticables, c'est-à-dire d'une pauvre utilité pratique. Aussitôt, il ajoute cette information, à savoir que Skinner l'a fait précisément comme son prédécesseur John Watson l'a proscrit, qu'en fait Skinner n'a fait que de l'imiter. Et ensuite cette précision : "Skinner a tout entrepris afin de ne pas devoir éventer le

[278] Skinner, B.F. Whatever happened to psychology as the science of behavior? *American Psychologist*, 1987, vol. *42*, pp. 780-786.
[279] Lilienfeld, 2012, p. 124.
[280] Schink, P. *Kritik des Behaviorismus* – Hamburg: Kovac, 1993.

secret (la vie intérieure) de la boîte noire ; l'important était l'entrée et la sortie ; l'organisme, sauf s'il se montre soutenant un rôle béhavioriste, n'est qu'un grand dérangement désagréable pour la psychologie".[281] Si le lecteur ne connaissait que ces deux phrases, il pourrait, avec une haute probabilité, deviner (ou plutôt dire avec sûreté) ce que et comment Schink écrirait dans le reste de son livre. Et cela, il faut l'avouer, peut être entendu comme une réussite inhabituelle de l'auteur à dévoiler la "réelle" opacité langagière chez Skinner.

Une dizaine d'années auparavant, Eckart Scheerer de l'Université de Oldenburg a publié son étude sur l'analyse du comportement.[282] Dans l'introduction, il constate que dans les confins de la langue allemande, il n'existe aucune école d'analyse expérimentale du comportement. Il n'y a pas de "skinneriens" allemands, ni ceux qui se diraient voués à l'œuvre du maître ni ceux qui essaieraient de corriger ses fautes à la lumière de leurs propres positions psychologiques. "En ce qui concerne les philosophes allemands – qui auraient toute raison de s'intéresser à Skinner – il est pour eux une personne non existante".[283] Pour Scheerer – qui se dit n'appartenir ni comme théoricien ni comme praticien à des analystes du comportement – la raison de s'occuper de la position de Skinner est plutôt évidente. À savoir, il est question de la place de l'homme d'où il était *'déplacé'* par Copernic, Darwin et Freud. Au fond, lui-même lit Skinner pour faire comprendre comment procéder dans ce qu'il projetait de faire. Inévitablement, Scheerer s'arrête longuement sur ce qu'il considère comme le point central chez Skinner – *son analyse du langage et du comportement verbal*. De là, la critique de Noam Chomsky ne pouvait pas être omise. C'est rare, écrit Scheerer, qu'un critique soit encore plus fréquemment cité que l'auteur critiqué. Ayant comparé le propos de Skinner avec ce que Chomsky écrit avoir lu, Scheerer conclut : "Chomsky interprète d'une façon tellement absurde cet aspect si fondamental dans la construction skinnerienne des concepts, que cela laisse douter qu'il ait compris quoi que ce soit à l'auteur qu'il critique".[284]

Treize ans après Scherrer et trois ans après Schink, Raimund Metzger a publié son livre sur l'analyse skinnerienne du comportement.[285] À la différence de Schink, qui disait que l'opacité conceptuelle de Skinner rendait sa théorie *inapplicable* dans une quelconque pratique, Metzger offre un autre avis. Sur quelque 600 pages, il essaie de démontrer que justement son propre domaine, la psychologie clinique, avait su se montrer sensible à l'analyse de comportement chez Skinner. Si pour son interprétation Metzger restait en contact 'permanent' avec ses collègues américains, son livre s'adressait avant tout à ses collègues allemands. En fait, un paragraphe dans son introduction reflète l'arrière-plan de son entreprise :

> Je dois remercier infiniment, et comment pouvait-il en être autrement, B.F. Skinner, qui m'a appris – uniquement par ses publications, puisque je n'ai jamais eu l'occasion de le rencontrer personnellement – de *cette façon incomparable de comprendre notre monde et avant tout de mieux nous comprendre nous-mêmes dans ce monde* (franchement je ressens des frissons à la pensée …d'être venu en 1978 au contact de son livre *About Behaviorism*…où je vécus mon *coup de foudre* professionnel décisif, ce qui – compte tenu des courants de ce temps dans la psychologie de la langue allemande, de la manière dont elle se vouait inconditionnellement au mentalisme ou au cognitivisme – aurait pu facilement se passer autrement, Dieu le sait). En fait, sans une multiple aide de la part de mes collègues américaines et de leurs travaux dans de nombreuses publications (…), je n'aurais certainement pas pu m'opposer *seul*, en tant que béhavioriste radical ou comme 'avant-

[281] „Skinner unternahm alles, das Geheimnis (Innenleben) der Black Box lüften zu müssen; wichtig waren Input und Output; der Organismus, solange nicht behavioristisch zurechtgestutzt, ist eine unbequeme Störgrösse für die Psychologie " - Schink, 1993, p. 93.

[282] Scheerer, E.: Die Verhaltensanalyse – Berlin: Springer, 1983.

[283] "Was nun die deutschen Philosophen betrifft - die allen Grund hätten, sich mit Skinner zu beschäftigen -, so ist er für sie eine nicht-existente Person " – Scheerer, 1983, p. 7.

[284] „Dass Chomsky diesen so grundsätzlichen Aspekt der Skinnerischen Begriffsbildung so missverständlich deutet, lässt daran zweifeln, ob er den von ihm kritisierten Autor überhaupt begriffen hat " - Scheerer, 1983, p. 127.

[285] Metzger, R. *Die Skinner'sche Analyse des Verhaltens: Ein integrativer Ansatz für die klinische Psychologie* – Pfaffenweiler: Centaurus, 1996.

> poste' d'analyste béhavioriste, à un *milieu si inamical et si borné* comme l'a rendu manifeste la psychologie allemande face au défi provenant de la proposition skinnerienne.[286]

On note d'abord comment ces auteurs, tous les trois, nous laissent comprendre d'une manière étincelante quel était l'état de la psychologie allemande (au moins dans les années '80 et '90 du siècle dernier). Scheerer et Metzger déplorent son *formalisme dogmatique*. Schink, tout au contraire, déplore toute *déviation de ce paradigme* si solidement établi, où les variables mathématisées sont laissées à elles-mêmes. Vu l'attitude des théoriciens Schink et son guide Kirchhoff à Cologne, le clinicien Metzger n'avait même pas besoin de mentionner un « *milieu inamical et borné* » de la psychologie. Mais le point hautement important est celui que souligne Eckart Scheerer. Le fait inhabituel – qui réussit à se maintenir en vigueur – est que le critique devenait plus connu (ou plus fameux) que l'auteur critiqué : la critique de Noam Chomsky de la pensée de Skinner. Il n'est pas surprenant que Scheerer, avec sa soigneuse description des démarches de Chomsky, parvienne à la conclusion que la manière « absurde » dont Chomsky présente sa critique indique sa « complète méconnaissance » de Skinner. En effet, il faut avouer qu'il est incomparablement plus exigeant d'examiner l'étoffe du critique et du critiqué que de nourrir la propre narration avec le 'fait' si fréquemment répété – que le linguiste Chomsky a *anéanti* le béhavioriste Skinner.

Justement, parce que des malentendus demeurent et se manifestent dans plusieurs directions, il n'est pas exclu que le "langage" de Skinner y soit aussi pour une certaine mesure. C'est pour cette raison qu'il convient donc d'introduire ici une part minime de sa terminologie.

Quelques termes-clé chez Skinner

Béhaviorisme[287]- Le terme, de naissance américaine, introduit comme opposition au 'mentalisme' qui ne disposait pas d'une instrumentation technologique laquelle rendrait une précision empirique requise pour la validité et fiabilité des observations. Pour s'approcher d'une entreprise scientifique, il mettait l'accent sur des données observables et quantifiables qui se prêtaient à une manipulation et réplique empirique. La divergence dans les approches d'investigation a produit plusieurs formes de behaviorismes. Celui qui insiste sur l'observation précise et la quantification soigneuse partage ces traits avec la biologie, l'éthologie et l'évolution du comportement social – Skinner l'a nommé béhaviorisme *radical*.
Conditionnement – Le terme est solidement établi depuis les expériences d'Ivan Pavlov en Russie : le chien qui initialement salivait à la portée de la viande accompagnée du son d'une cloche, salivait subséquemment – après quelques essais de cette mise au point – au seul son de la cloche. Ce qui pour Pavlov était une heureuse découverte de réaction physiologique devenait – comme Skinner l'a démontré

[286] Unendlich viel zu verdanken habe ich, wie könnte es anders sein, B.F. Skinner, der mich … in so unvergleichlicher Weise gelehrt hat, unsere Welt und vor allem uns selbst inmitten derselben besser zu verstehen (mir schaudert regelrecht bei dem Gedanken...mit seinem Buch *About Behaviorism* ... meinen entscheidenden fachlichen *coup de foudre* erlebt zu haben, was entsprechend den Zeitläuften in der deutschsprachigen Psychologie mit ihrer bedingungslosen Selbstauslieferung an den Mentalismus bzw. Kognitivismus weiss Gott sehr leicht anders hätte kommen können). Doch ohne Hinzukommen der vielfältigen US-amerikanischen Kolleg(inn)en…wäre es mir sicher nicht möglich gewesen, als isolierter radikal-behavioristischer bzw. verhaltensanalytischer „Vorposten" einer so feindlichen und bornierten Umwelt… zu trotzen (Metzger, 1996, p. IX).

[287] Lorsqu'on lit dans des articles critiques quelle est la signification d'un terme que l'auteur critiqué utilise, la précaution qui s'impose est devenue pratiquement une réaction d'instinct. Lorsque des dictionnaires importants, soigneusement préparés par des experts des domaines en question, offrent des définitions contredisant leurs auteurs d'origines, la précaution est impérative. En voilà une illustration: le *Grand Dictionnaire de la Psychologie* (éd. H. Bloch et al. - Paris: Larousse 1991) offre cette définition du béhaviorisme: "Courant de la *psychologie cognitive* qui a recours à l'approche comportementale des activités psychologiques, fondé sur le principe d'économie explicative et rejetant tout recours à des variables intermédiaires entre l'entrée, ou stimulus, et la sortie, ou réponse" (le souligné est ajouté). Dire que c'est un courant de psychologie "cognitive", c'est nier la réussite de la psychologie cognitive qui, on le "sait" depuis des années '60, avait "donné un coup mortel au béhaviorisme de Skinner". Dire qu'aucune variable intermédiaire n'est postulée entre "entrée" et "sortie", c'est nier la contribution spécifique du béhavioriste Thorndike sur la 'force de connexion' dans sa "loi d'effet". En fait, la définition ici offerte ne correspond à aucune parmi diverses directions du béhaviorisme.

avec les raffinements des contiguïtés de phénomènes dans un environnement propice – une nouvelle source d'apprentissage fructueux.
Contingences de renforcement – C'est à la fois le titre d'un des livres de Skinner et l'un des traits fondamentaux de sa science. Il décrit cette notion ainsi : "Une formulation adéquate de l'interaction entre un organisme et son environnement doit toujours spécifier ces trois choses : 1) l'occasion à laquelle une réponse a lieu ; 2) la réponse elle-même ; 3) les conséquences qui renforcent".
Opérant – Le terme dérive du verbe "*operate*" et dénote, soit en forme d'adjectif ou de nom, un type ou une classe de comportement qui obtient un certain résultat ou une conséquence ; en mots de Skinner : "Le terme souligne le fait que le comportement agit (*operates*) sur l'environnement pour engendrer des conséquences".

Renforcement négatif (***S***^{R}-) – Le terme implique une suppression de quelque chose d'une situation, par exemple le bruit trop fort, la lumière trop brillante, le choc électrique, la mauvaise note ou l'arrêt par la police. Il est ainsi fort probable que le comportement subséquent, chaque fois qu'on se trouve à nouveau face à une telle situation, sera celui à éliminer ou éviter ces stimuli menaçants, donc non désirables. Ce qui donc renforce est justement la *réussite à éviter ou à éliminer un comportement dont les conséquences châtient ou menacent d'un châtiment*. Ne pas être rejeté par ses pairs est un renforcement négatif pour le chercheur scientifique, comme l'est pour une autre personne la fuite devant le péché mortel afin d'éviter la condamnation éternelle. Tout comme un autre renforcement (positif), celui-ci indique une forte probabilité que, dans des circonstances similaires (menaçant) ou face à des stimuli similaires (aversifs), cette sorte de comportement va apparaître.

Renforcement positif (**S**^{R}+) – Le terme, dans un sens ordinaire du mot, dénote quelque chose qu'on désire toujours. Plus spécifiquement, ce n'est pas les gens, mais leur comportement qui est renforcé. Donc, il s'agit d'un état où un stimulus se présente comme une conséquence d'un comportement désirable, qui alors augmente la vraisemblance que le comportement similaire sera émis à nouveau : un éloge verbale, une embrassade, ou un temps particulier devant la TV (sont quelques renforcements typiques pour les enfants); les adultes ressentent de la gratitude autant pour une homélie inspirée ou un chant émouvant que pour une virtuosité sportive ou une dextérité technique ou artistique.

Réponse – Le terme est une abréviation pour un comportement qui se manifeste à l'occasion d'un objet ou d'un événement dans des circonstances spécifiées, dont les conséquences laissent un effet sur le comportement subséquent de l'organisme ou du sujet. C'est donc une variable *dépendante* qui se détermine comme une fonction d'autres variables. On peut la nommer aussi comme un processus psychique ayant lieu en suite d'autres processus psychiques sensoriels ou imaginaires. Le terme s'utilise le plus souvent comme une *classe de réponse*, c.-à-dire non pas comme une instance isolée, mais plutôt comme une unité des instances, avec toutes leurs variations perceptibles, qui se répètent dans des circonstances similaires. L'expérimentation de Pavlov dénote une réponse *émise* ; l'expérimentation de Skinner dénote une *opération* sur une variable d'environnement produisant des conséquences qui rendent fort probable la répétition des réponses similaires dans des circonstances similaires.

Stimulus – Le terme est particulièrement polyvalent, un concept qui apparaît dans une combinaison de définitions: c'est quelque chose qui est externe à l'organisme et qui le touche ou le pousse; en tant que signal, c'est une part particulière d'environnement qui initie une réponse de l'organisme; c'est tout phénomène ou objet ou aspect d'objet ou un événement (de quelconque manière qu'on le décrit ou définit) qui modifie le comportement en provoquant une activité dans l'organe sensoriel; c'est une sorte d'interaction entre incitations, un agent externe et une relation à processus sensoriel; c'est un complexe de situations et d'événements qui agissent comme une stimulation pour un comportement de la personne. Le stimulus de discernement (*discriminative stimulus*), important dans l'usage de Skinner, dénote une situation, une occasion qui invite à une opération sur une part ou un aspect d'environnement en vue de produire un effet dont les conséquences ne laissent pas le sujet indifférent: il peut être gratifié par la conséquence d'une reconnaissance ou d'une récompense, ou il peut être gratifié d'avoir éliminé

ou évité une conséquence de châtiment ou de la menace de celui-ci ou tout simplement un sentiment d'aversion.

Ces quelques notions laissent comprendre qu'on rencontre un langage dont les termes – même lorsqu'ils ressemblent quelquefois à des expressions rencontrées dans la vie quotidienne – sont souvent des notions 'sommaires' ou des 'résumés' de conceptions dont l'arrière-plan et l'explication reposent dans les textes et leurs contextes[288]. Si la tâche apparaît trop exigeante pour le lecteur de le lire comme l'auteur l'a façonné, il y a toujours une possibilité qu'il lui superpose son propre savoir acquis ailleurs. Si de cette manière se produit une divergence de 'vues', le lecteur (l'interprète) trouve difficilement une raison de mettre en question soi-même. Des 'malentendus', on le sait, ne sont vraiment pas sans succès dans le jeu qui vise à 'brouiller' des idées initiales ou nouvelles.

Lorsque Skinner meurt

L'annonce apparaît dans un journal américain : B.F. Skinner, le psychologue qui popularisait la thérapie de modification du comportement, fait face à la mort qui s'approche sans regret quelconque – une fin bienséante à une vie qu'il réclame avoir été gouvernée par des règles rationnelles. Skinner, âgé de 86 ans, meurt de leucémie et passe ses derniers mois en préparant une défense de la recherche controversée qui explorait les pratiques du renforcement positif et négatif en vue d'améliorer le comportement humain. Skinner lui-même y écrit :

> Je serai mort dans quelques mois, mais cela ne m'a fait la moindre angoisse ni détresse ni rien ; je savais depuis toujours que j'allais mourir. Je suis en train d'écrire un papier qui est mon résumé sur ce à quoi la psychologie se doit d'être, et j'y attaque les psychologues cognitifs. Les psychologues cognitifs ne l'aimeront pas, mais cela ne me dérange pas du tout.[289]

S'il est mort, non pas quelques mois, mais quelques jours après (le 18 août 1990), il a néanmoins réussi à terminer son papier et à le lire devant ses collègues psychologues. Si Skinner savait que les psychologues *cognitifs* n'en seraient pas enchantés, pouvait-il prédire comment des journaux allaient dessiner son portrait pour annoncer qu'il n'y était plus ? Puisque le mot 'probabilité' fait une part importante dans son langage méthodologique, il convient de l'utiliser ici : fort probablement il pouvait prédire au moins certaines présentations. Puisqu'il a étudié la langue et la littérature française, Skinner, s'il pouvait voir cette annonce,[290] serait amusé. L'article dit que Skinner a fait ses études à Harvard et Chicago en médecine, qu'il a écrit un petit volume, *Walden Two*, « son principal ouvrage », où il révèle un secret, à savoir « l'éducation des enfants, élevés collectivement avec une discipline des plus strictes ». L'article se termine par ces mots :

> Autant les psychanalystes croient à la complexité de l'individu et, par là même, à sa liberté, autant les comportementalistes ne veulent pas s'occuper de la conscience, préférant s'en tenir aux faits scientifiques, observables, redécouvrant du même coup les vertus de l'autorité et les recettes de la carotte et du bâton. Mais, grâce à sa cage, Skinner avait tout de même réussi à apprendre à des oiseaux à jouer du piano et à danser.

C'est bien connu que, dans les années '80 et '90, *Le Monde* était un grand journal, lu et apprécié pour des renseignements, sur ce qui se passait dans les domaines de science et d'éducation aussi. Dans ces mêmes années, comme nulle part au monde, la psychanalyse en France déployait une marquante vigueur

---

288 W. Joseph Wyatt de Marshall University en West Virginia a fait ressortir une centaine de notions, plus exactement de positions sur toute une variété de sujets éparpillés dans les textes de Skinner et en a fait une sorte de 'traduction' dans un langage courant (*B.F. Skinner from A to Z* – Hurricane : Third Millenium, 2001). L'idée étant, comme il le souligne dans la préface, "que les malentendus sur Skinner et sur l'analyse de comportement seront dissipés" (*It is hoped that misconceptions about Skinner and about behavior analysis will be dispelled* - p. 3).

289 *International Herald Tribune*, le 8 août 1990.

290 *Le Monde* : le 21 août 1990

culturelle. Le domaine de l'éducation était en fait au centre des discussions intellectuelles, politiques et littéraires. La psychanalyse paraissait comme une force singulière où s'exprimait avec aise un discours philosophique post marxiste, une notion de santé non-biologiste, une vue de société anticonformiste. Lorsqu'on voulait évaluer un apport venant d'ailleurs, il semblait, si non inévitable, alors bien approprié de le faire par référence à ces deux axes, l'éducation et la psychanalyse. Tout naturellement, c'est ce qu'a fait l'article dans *Le Monde*. Pour cette raison alors une présentation, une évaluation de cet apport proprement américain, d'un *béhaviorisme skinnerien*, se devait d'être sérieuse, d'avertir, de souligner la précaution. Pour le faire, elle devait rendre clair que ce béhaviorisme s'immisce dans le domaine si important de la nation, qu'est l'éducation, et qu'il risque de dévaluer cet apport significatif de la génératrice attentive, qu'est la psychanalyse.

Il y a pourtant un petit aspect de cet article nécrologique dans *Le Monde* qui, sans invalider l'accent mis sur les valeurs de la connaissance et de l'art d'écouter le mouvement de la 'psyché', a laissé paraître quelque chose qui, peut-être, voile une attitude moins fortuite. Car, contrairement à ce que dit l'article, Skinner a) n'a pas étudié à Chicago, b) ses études n'étaient pas en médecine, c) son « *Walden Two* » n'était, de loin pas, considéré soit par son auteur ou par quiconque parmi ses lecteurs comme « son ouvrage principal », d) l'affirmation d'une discipline « des plus strictes » dans l'éducation des enfants est une pure invention, e) il n'a (dommage !) pas appris à des oiseaux ni « à jouer du piano » ni « à danser ». Il n'est pas facile de deviner pourquoi il était intéressant d'habiller ce portrait d'une manière qui ne pouvait que rendre ce béhavioriste déplaisant aux lecteurs du journal *Le Monde*[291]

À ajouter tout de suite un paradoxe. Le fait est que Skinner (par sa faute aussi) n'était ni particulièrement connu ni, encore moins lu en France. Et pourtant, c'est un Européen de la langue française qui a réussi à rendre le noyau de la pensée de Skinner d'une manière aussi claire et informée, en fait inégalée. Non seulement Marc Richelle[292] de l'Université de Liège a traduit quelques livres de Skinner en français, mais en plus il a connu et fait connaître l'apport de Skinner dans plusieurs articles et livres avec une vigoureuse perspicacité, comme on le verra plus loin.

Clarification : notions-clés

Pour commencer, alors, le mot appartient, comme il se doit, à Skinner lui-même, pour qu'il épelle quelques notions-clés dans son œuvre. Il a connu quelque quarante années de recherche et d'enseignement avant d'en présenter une explication théorique. En fait, il avait presque 70 ans lorsqu'il publia son livre *Sur le béhaviorisme*[293] dans l'introduction duquel il écrit :

> Le béhaviorisme n'est pas la science du comportement humain ; il est la philosophie de cette science. Parmi les questions qu'il pose, on trouve celles-ci : est-ce qu'une telle science est possible ; est-elle capable de donner un compte rendu sur chaque aspect du comportement humain ; est-ce que ses lois sont aussi valides que celles de la physique et de la biologie ; va-t-elle mener à une technologie, et si oui, quel rôle va-t-elle jouer dans

[291] Si d'autres quotidiens bien connus n'ont pas, non moins, manqué d'indiquer à cette occasion que certains aspects des propos de Skinner ont été controversés et critiqués, ils ont néanmoins offert un compte rendu plutôt adéquat sur ce qu'étaient les thèmes de sa recherche. Par exemple, *Die Neue Zürcher Zeitung* (le 22 août 1990) décrit l'arrière-plan dont s'occupait l'investigation psychologique, où, d'une manière clairement originelle, Skinner a introduit sa conception du conditionnement opérant avec lequel il essayait d'éclairer, en outre, des mouvements dans le comportement verbal. *Corriere della Sera* (le 21 août 1990) souligne l'effort de Skinner à faire entrer la psychologie dans le monde de science, de sorte qu'avec son analyse des renforcements dans des conséquences de conduite Skinner visait à une efficacité créative, à une connaissance des causes réelles qui seraient en mesure de remplacer nombre d'illusions. *International Herald tribune* (le 21 août 1990) laisse entendre que Skinner lui-même et les autres ont reconnu sa contribution la plus importante dans l'explication de la théorie du *comportement opérant*.

[292] Richelle, M. : B.F. *Skinner ou le péril béhavioriste* – Bruxelles : Mardaga, 1977; *Du nouveau sur l'esprit?* – Paris : PUF, 1993 ; B.F. Skinner ou le péril béhavioriste – Bruxelles : Mardaga, 1977 ; Analyse formelle et analyse fonctionnelle du comportement verbal : Notes sur le débat entre Chomsky et Skinner. *Bulletin de Psychologie*, 1972, vol. *26*, pp. 252-259.

[293] Skinner, B.F. *About behaviorism* – New York: Knopf, 1974.

> les affaires humaines ? … Le comportement humain est le trait le plus familier du monde dans lequel les gens vivent, et il est dit plus sur ce sujet que sur n'importe quelle autre chose ; mais combien de ce qui en est dit vaut la peine d'être préservé ? [294]

Dans la suite, on note ces deux mots de précaution : *à la longue* (eventually), le succès ou l'échec d'une entreprise scientifique ou technologique apporterait une réponse à quelques-unes de ces questions ; mais parce que des problèmes actuels sont soulevés, des réponses *temporaires (*provisory*)* sont exigées sans délai.
Les critiques, cependant, ont insisté sur le fait que les réponses du béhaviorisme et de la science du comportement, quoique *provisoires*, ne semblent guère prometteuses. Alors dès le début Skinner résume les reproches au béhaviorisme et à la science du comportement dans *vingt* objections principales. Il les traite tout au long de son livre. À la fin, il offre un résumé de ses réponses à chacune de ces objections. Les objections et les réponses seront présentées après les deux remarques suivantes.

A) L'approche de la psychologie chez Skinner a été présentée dans plusieurs études, reconnues à la fois comme informées, compréhensibles, cohérentes et plausibles dans leurs arguments. Pourtant, Delprato et Midgley [295] sont les premiers qui s'interrogent directement sur ces points et présuppositions qui tissent le noyau de l'œuvre en psychologie chez Skinner. Dans leur méthode, chaque affirmation est suivie par au moins deux citations dont elle dérive dans les écrits de Skinner. La consistance interne des citations avec l'ensemble du système chez Skinner est prise comme un témoignage de leur véracité. Autant que les textes écrits de Skinner le rendent plausible, même si les auteurs interprètent chaque affirmation dans le contexte spécifique, leurs conclusions visent à l'ensemble des œuvres. En choisissant de présenter les traits principaux du béhaviorisme skinnerien, ils offrent une synthèse, non pas de vingt, mais de *douze* points. La raison en est que leur analyse du béhaviorisme se limite à la psychologie en tant qu'une *science*, mais sans tenir compte de fait qu'il soit aussi et en plus une *philosophie* de cette science.
Leur présentation de ces points, de ces traits élémentaires, suit un ordre qui laisse discerner que les affirmations subséquentes impliquent des affirmations précédentes.

Voici donc ces douze traits de base :

1 – *But* de la science : le but de la science est de prévoir et de contrôler.
2 – *Méthodologie* : la méthodologie consiste en une analyse fonctionnelle établissant un lien entre les variables indépendantes d'environnement et les variables dépendantes de comportement…
3 -*Déterminisme* : le comportement est déterminé ; il suit certaines lois (*it is lawful*).
4 -*Lieu* (locus) *du contrôle* comportemental : les causes du comportement sont localisées dans l'environnement.
5 – *Causalité consécutive* (consequential) : la sélection selon les conséquences est le principal mode causal dont l'environnement détermine les issues chez les systèmes vivants.
6 – *Matérialisme* : le dualisme est sans fond ; [pour l'explication scientifique] il y a uniquement le monde physique.
7 – *Comportement comme objet d'étude* : l'objet (*subject matter*) de la science psychologique est le comportement – uniquement le comportement.
8 – Réductionnisme et non-réductionnisme :
a) *Réductionnisme* : l'objet de psychologie est réductible (au moins à la biologie).
b) *Non-réductionnisme* : le comportement ne peut pas être complètement expliqué en termes de biologie ou en termes d'une quelconque autre discipline d'un "niveau inférieur".

---

[294] "…Human behavior is the most familiar feature of the world in which people live, and more must have been said about it than about any other thing; how much of what has been said is worth saving?" – Skinner, B.F. *About behaviorism* (New York: Knopf, 1974, p.3)
[295] Delprato, D.J. & Midgley, B.D.: Some fundamentals of B.F. Skinner's behaviorism. *American Psychologist*, 1992, vol. *47*, pp. 1507-1520

[Que les processus du comportement puissent, en fin de compte, reposer sur les bases biologiques, voire physiologiques, c'est une chose. Que la physiologie dispose désormais d'une méthode qui serait à même d'expliquer ou au moins d'expliquer mieux que la psychologie ces processus de comportement, c'est une autre chose. Skinner rejette cette dernière supposition.]
9 – *Organisme* comme le lieu de changement biologique : l'organisme change à travers les histoires d'évolution et d'environnement, et ces changements sont biologiques.
10 – Classification du comportement dans *répondant* et *opérant* : il y a deux classes majeures de comportement ou, plutôt, de relations fonctionnelles : répondantes et opérantes [ce qui revient à dire qu'il y a un conditionnement tel que le concevait I. Pavlov – le "conditionnement classique" – et le conditionnement opérant défini par B.F. Skinner].
11 – *Contrôle de stimulus* dans le comportement opérant : le comportement opérant peut être amené sous le contrôle des stimuli antécédents, et la description du comportement opérant requiert normalement trois termes élémentaires avec leurs interrelations fonctionnelles [ces trois termes sont : 1. *l'occasion* sur laquelle une réponse a lieu; 2. la *réponse elle-même*; et 3. les *conséquences de renforcement* – les liens entre-relationnels de ces trois termes s'appellent les "*contingences de renforcement*"]
12 – En ce qui concerne la *généralité* des principes de comportement : les pleines complexités de l'activité humaine – y compris le langage, la pensée, la conscience et la science – sont des comportements auxquels s'appliquent tous ces traits mentionnés.

B) L'autre remarque, celle qui concerne l'aspect *provisoire*, souligne une tendance de Skinner à omettre la science même lorsqu'il présente les implications de l'analyse scientifique du comportement. C'est notamment le cas avec son livre *Beyond freedom and dignity*. Si c'est une stratégie voulue, il est plutôt probable qu'elle ne facilite pas l'entendement du lecteur. Alors, pour prévenir ce malentendu, il convient de présenter ici le schéma qui caractérise le mouvement du comportement dans son analyse béhavioriste. L'une des illustrations les plus concrètes de ce que contient ce schéma est mis au point dans une de ses études 'théoriques'.[296]

Il conçoit la formulation basique d'une opération tripartite ainsi :

$S^{E,D} \rightarrow R_{R,O} \rightarrow S^{R}$

[1. stimuli antécédents *évocateurs* ($S^{E)}$ et/ou *discriminatifs* (S^{D}) ;
2. comportement répondant (R_R) et/ou *opérant* (R_O) ;
3. stimuli renforçateurs conséquents (S_R) – ou "la sélection selon les *conséquences*"]

La manière la plus simple de lire ce schéma est donc de reconnaître trois aspects de considération : a) les *circonstances* dans lesquelles le comportement a lieu (ce qu'énonce le premier "S") ; b) le *comportement* lui-même (énoncé par "R" ou "réponse"); c) les *conséquences* que produit le comportement (ce qui est indiqué par le deuxième "S").

Pour mieux comprendre ce schéma, il peut être utile de sortir en dehors de lui et de poser une simple question : le comportement est-il toujours sous contrôle de quelque chose ? Pour l'affirmer, il faudrait, bien évidemment, être un *déterministe*. Pour que le terme "déterministe" ne s'impose pas ici dans son ambiguïté,[297] il suffit de se rappeler que la science de par la nature de son activité est "déterministe" dans

---

[296] Skinner, B.F. Are theories of learning necessary (1950). Dans *Cumulative Record* - Acton: Copley, 1999, pp. 69-100.
[297] Dans une de ses études, le maître biologiste Ernst Mayr [Mayr, E.: The ideological resistance to Darwin's theory of natural selection. Dans *Proceedings of the American Philosophical Society*, 1991, vol. *135*, pp. 123-139] donne un argument convaincant selon lequel la *résistance principale à de nouvelles théories* ou à de nouvelles découvertes ne vient pas tant des instances 'externes' (église, gouvernement ou autres institutions) que des sources 'internes', *de pairs scientifiques mêmes*. Les adversaires de la notion "sélection" chez Darwin, par exemple, s'appuyaient sur une conception de *l'essentialisme*, ce que Mayr invalide avec ce mot : "il n'y a pas, dans les espèces qui se reproduisent sexuellement, deux individus qui sont identiques, peut-être même pas deux cellules dans un individu. Et bien sûr, même les systèmes plus larges, tels les espèces, les sociétés animales, les écosystèmes, les faunes et flores, sont entièrement uniques" (p. 137). En essayant de démontrer que justement l'essentialisme est encore

le sens qu'elle *cherche à déterminer les causes des effets*. Ainsi, en croyant que le comportement est toujours sous contrôle de quelque chose, Freud a pu en chercher des causes là où auparavant dominait un manque d'accès. En croyant que le comportement est toujours contrôlé, Skinner cherche à déterminer ce qui constitue l'occurrence d'un comportement donné.

On peut supposer que si toutes les composantes qui déterminent un comportement étaient connues, ce comportement serait complètement prévisible. Le fait cependant est que le comportement *non seulement est souvent imprévisible, mais il semble impossible qu'il soit entièrement prévu*. Là où il est le plus sûrement prévisible, il paraît particulièrement *pauvre*. D'où la question typique et fréquente : Si Skinner vise à la prévision du comportement, n'a-t-on pas raison de suspecter que sa science des "contrôles" mène à un appauvrissement du sujet imprévisible, de l'homme *libre* ?

Quelles sont pourtant les causes d'un comportement qui, lorsqu'il est prévisible, se montre particulièrement pauvre ? Dans le cas d'une personne mongolienne, par exemple, les causes seront sans hésitation identifiées avec sa biologie : quelque chose dans sa constitution biologique abîme la fonction de ses réflexes. De la même manière, une personne serait dite normale parce que ses réflexes se montrent sains. Surtout depuis le physiologiste russe Ivan Pavlov, l'étude des réflexes constitue une partie significative de la recherche en psychologie. Skinner a commencé ses investigations justement avec les réflexes. Le langage de l'époque dans la description des activités de réflexes se servait de la notation symbolique : S → R (une réponse donnée est la fonction du stimulus présent).

C'est justement là-dessus, dans cette petite formulation "S-R" que Skinner a connu ses plus sévères critiques. C'est là-dessus que les critiques persistent à l'accuser, pour une psychologie qui ne serait qu'une très *pauvre mécanique*. Car, qu'est-ce qui pourrait être aussi pauvre que de réduire toute activité d'un organisme vivant à des réponses mécaniques aux stimuli présents ?

Il s'agit là d'un point fort important, qu'il convient de carrément répéter et redire, de le souligner et d'en insister. À savoir, *tôt dans ses recherches Skinner a justement su dépasser cette formulation*. Certes, le son de cloche – après que ce son accompagna la viande offerte – était la stimulation (dans l'expérimentation de Pavlov) pour que le chien commence subséquemment à saliver ("sûr" que la viande lui sera donnée). Certes, Ivan Pavlov avait raison. Mais avec ses propres expériences, Skinner se rendait compte que *seulement quelques-uns des réflexes de ce genre pouvaient être observés*. La partie "R_R" dans la formule plus haut, dénote cette sorte de réponse 'déclenchée' (*elicited*). La salivation du chien et le réflexe rotulien indiquent ce lien selon lequel les causes physiologiques ne sont pas pour rien. La dotation biologique (*biological endowment*) était et restait pour Skinner la variable *sine qua non* d'un compte rendu du comportement de l'organisme. La *tabula rasa* n'a jamais été postulée ni aucunement ne fait partie de l'explication chez Skinner. Au contraire, lorsque dans sa thèse de doctorat il essaya d'indiquer l'insuffisance de la formulation "S-R", il proposa le concept de 'pulsion' (*drive*), une notion biologique, comme la "troisième" variable. C'est uniquement dans la mesure où l'explication biologique (physiologique) était encore insuffisamment

---

l'un des modes fréquents d'explication en psychologie, David Palmer et John Donahoe [Essentialism and selectionism in cognitive science and behavior analysis. *American Psychologist*, 1992, vol. *47*, pp. 1344-1358] éclairent en même temps les difficultés qui en proviennent. L'une des difficultés est dans la tentation de raisonner d'une manière *circulaire*. Non pas que les scientifiques le font délibérément et de façon systématique, mais parce qu'un concept, lorsqu'il devient familier, risque aussi de devenir *réifié* : une certaine essence avec une propriété causale. Ainsi, la cause d'acquisition du langage est attribuée à la compétence linguistique ; la raison pour laquelle quelqu'un parait maladif est attribuée à sa pauvre santé, etc. Une autre difficulté avec l'explication par l'essentialisme est dans la tendance à abréger prématurément l'investigation. C'est surtout le cas *lorsque des dotations génétiques sont traitées comme des propriétés inébranlables de l'organisme*. Palmer et Donahoe essaient surtout de démontrer concrètement que, en ce qui concerne le comportement verbal, la linguistique de N. Chomsky - l'un des thèmes significatifs de la science cognitive contemporaine - appartient fortement à ce domaine d'explication par l'essentialisme. Pour cette raison, écrivent-ils, la probabilité est plutôt mince qu'une telle science cognitive soit intégrée dans le reste de la biologie. D'autre part, *"Skinner était peut-être le seul en psychologie à avoir correctement discerné la nature variable de son objet et à avoir spécifié une méthodologie appropriée. De ce fait il a tissé, sans à-coups, sa science dans la fabrication de la biologie moderne, permettant aux interprétations du comportement de puiser avec la même facilité dans les contingences aussi ontogénétiques que phylogéniques"* (p. 1357).

développée – son explication étant limitée à un tout petit groupe de réponses déclenchées ("R_R") – qu'on peut dire que Skinner avait "négligé" la physiologie ou la nature biologique et la nature 'intérieure' de l'organisme dans son analyse de comportement. Il est alors nécessaire de réaffirmer, encore et de nouveau que, contrairement à ce qu'on lui impute systématiquement, *Skinner n'a jamais proposé un organisme vide, un tel postulat ou une telle proposition lui sont étrangers.*

Alors, si très peu de comportements semblent s'expliquer par la mécanique d'un stimulus qui déclenche (*elicit*) une réponse, la question se pose sur le reste des comportements. C'est là que Skinner introduit le concept "*opérant*". La partie "R_O" dans la formule – plus haut – dénote une *réponse opérante*. La fonction d'opérant est d'identifier un comportement de sorte que ses traces mènent à des contingences de renforcement plutôt qu'à des stimuli de déclenchement (*of elicitation*). La réponse "opérante" est une réponse *émise* et non pas déclenchée. Même si l'émission d'un opérant a toujours une cause antécédente, cette cause n'est pas nécessairement une stimulation sensorielle. Plus importantes, plutôt, sont les *conséquences en suite des émissions passées,* non pas en tant que des instances singulières, mais en tant que membres de la *classe* opérante. Certaines conséquences, dites *renforcements*, consolident (*strengthen*) l'opérant et accroissent la vraisemblance de son émission. Les conditions de renforcement, dites *contingences*, sont alors le plus important déterminant de l'occurrence de l'opérant.

Un facteur significatif parmi les contingences est le *stimulus discriminatif (*"S_D"), qui établit l'occasion pour une réponse d'être suivie par un renforcement. Bien que le S_D soit un stimulus antécédent, il se différencie du stimulus déclenchant dans le simple modèle "S-R" des réflexes. En mots de Skinner :

Il n'est ni plausible ni opportun de concevoir l'organisme comme un diable-à-ressort complexe (*jack-in-the-box*) avec une longue liste d'astuces, chacune pouvant être évoquée par la pression du bouton approprié. La plus grande part du comportement de l'organisme intact n'est pas sous contrôle de cette sorte de stimulus. *L'environnement* affecte l'organisme de façons innombrables qu'on ne peut, sans inconvénient, classer comme des 'stimuli'. Et même dans le domaine de la stimulation, seulement une petite partie des forces agissant sur l'organisme obtient (*elicits*) des réponses selon la manière invariable d'une action réflexe.[298]

L'autre trait important des contingences (à côté du stimulus discriminatif) c'est le *renforcement*. L'occurrence d'un renforcement qui suit l'émission d'un membre d'une classe opérante est l'une des variables indépendantes qui déterminent l'occurrence d'autres membres de cette classe. Le renforcement est donc une *cause antécédente* des réponses. Mais le sens d'être une cause antécédente est fort différent du stimulus antécédent dans le simple schéma "S-R" de réflexe, où les relations entre stimuli et réponses sont univoques, c'est-à-dire chaque réponse est déclenchée par un stimulus antécédent distinct dans une contiguïté temporelle restreinte. Avec l'opérant, par contre, il n'est pas nécessaire que le renforcement pour une réponse précède immédiatement la réponse suivante, bien que ce renforcement soit une cause antécédente de cette réponse-là. De plus, l'effet causal d'un renforcement n'est pas de produire une réponse singulière, mais *d'accroître la probabilité* qu'une réponse opérante soit émise – ce qui est exprimé par l'augmentation dans la vitesse des réponses émises. Le renforcement est donc responsable d'un changement de la vitesse ou de l'intervalle (*rate change*) plutôt que du déclenchement d'une réponse particulière. Autrement dit : toute conséquence du comportement qui peut être démontrée avoir fortifié, avoir rendu plus probable ce comportement, est un *renforçant*.

Justement parce qu'un nombre *indéfini* de choses ou de phénomènes peuvent fonctionner comme des renforceurs, d'autres considérations sont nécessaires pour qualifier un renforcement. Prenons le stimulus "police". Comment va répondre (se comporter) une personne à la rencontre de la police ? Si, auparavant, cette personne, en conduisant juste au-dessus de la limite prescrite, fut arrêtée par la police, fut insultée verbalement et, à la fin, laissée avec une amende disproportionnée; si la même personne avait, auparavant, été témoin de l'arrestation par la police de son ami lorsqu'il se disputait quelque peu

[298] Skinner, B.F. *Science and human behavior* – New York: The Free Press, 1953, pp. 49-50.

bruyamment dans un bar avec ses copains; si la mère de cette même personne lui a dit dès son jeune âge de craindre la police – il est probable que cette personne ne sera pas indifférente au stimulus "police". La probabilité veut qu'elle se comporte de fait aussi 'correctement' que possible dans toutes les situations où pourrait apparaître la "police". Plus exactement, elle ferait ce qu'il faut faire afin *d'éviter* les conséquences répulsives. "Police", le stimulus discriminatif (S^D) devient, suite des conséquences du comportement (R_O), un stimulus renforçateur pour un comportement d'*évitement* (S^R). L'ensemble de ces contingences s'appelle le *renforcement négatif*. À noter donc que "négatif" ne veut pas dire "sans force" ; il peut être aussi puissant que l'inclination à éviter des conséquences répulsives particulières.

Par contre, si une autre personne a, auparavant, rencontré la police qui l'a très volontiers et très poliment renseignée sur les directions à prendre pour aller vers sa destination; si la même personne a été témoin de l'entrée de la police dans un bar, disant amicalement aux garçons qui s'y disputaient quelque peu bruyamment d'essayer d'avoir un aussi bon temps qu'ils le souhaitent sans qu'entre-temps quelqu'un en soit offensé ou heurté; si la mère de cette même personne lui avait dit dès son jeune âge que la police méritait le respect pour son exercice louable de servir et de faciliter la vie sociale dans la communauté des citoyens – il est peu probable que cette personne serait indifférente au stimulus "police". La probabilité veut que cette personne, afin d'accomplir un résultat agréable – arriver à sa destination difficilement trouvable, faire passer les enfants de l'autre côté de la rue lorsque la circulation routière bouchonne ou voir ses copains aimablement réconciliés – serait encline à faire appel à l'assistance de la police. Pour cette personne, "l'ordre et la loi" ne seraient pas quelque chose de répressif. Au lieu de les "combattre" ou de les "contre-contrôler", elle serait encline à en percevoir les pratiques culturelles qui valent la peine d'être soutenues et transmises avec, dans le processus, des modifications augmentant leur *efficacité*. L'efficacité étant tout simplement un comportement où les gens ont le sentiment de faire ce qu'ils *aiment* faire, libres et dignes à la fois. Ce comportement de *soutenir*, *transmettre* et *améliorer des pratiques culturelles* est un *comportement créatif*, dont le résultat vise à un renouvellement, dont les conséquences gratifient le faiseur et, souvent, s'accompagnent de reconnaissances gratifiantes de son environnement.

Mais cet exemple du stimulus "police", dans un cas en tant que renforcement *négatif* et dans un autre cas en tant que renforcement *positif*, n'apparaît-il pas comme un pur truisme ou, mieux encore, comme une plausible conjecture ? Il serait, bien entendu, prétentieux de nommer cet exemple comme une "donnée scientifique". Certes, souvent, Skinner, attribue certains comportements de chaque jour à des renforcements passés. Ceci faisant, il exerce une supposition plausible, basée sur un large corps des données et des principes de comportement établis dans des conditions contrôlées. Et justement un demi-siècle de recherche en laboratoire et sur le terrain lui a fourni une idée non négligeable sur : a) les *stimuli* qui fonctionnent comme des renforceurs ; b) les *situations* dans lesquelles ils fonctionnent comme des renforceurs ; c) les *organismes* susceptibles et d) les *comportements* susceptibles.

Vers quelle réponse, alors, pouvait viser la question dans laquelle on essaye de spécifier ces quatre aspects relationnels – *quels stimuli, dans quelles situations, pour quels organismes, avec quelles sortes de comportements* ? La réponse évidente est que le schéma ou le paradigme existant "S-R" a dû être trouvé comme *inadéquat* et qu'il a dû être dépassé, remplacé. *Skinner fut non seulement le premier qui a abandonné et expliqué pourquoi ce paradigme 'mécanique'* a dû être écarté. Son intérêt à explorer le *mouvement* et le *changement* (la 'dynamique') du comportement l'a mené à la découverte de deux sortes de renforcements, si différents par leurs conséquences.

Même si ces deux remarques (A & B) laissent discerner quelques allusions importantes sur ce qui devenait un vaste terraine des malentendus, Skinner a ressenti le besoin d'écrire un livre entier pour justement clarifier et reformuler sa position.

Skinner répond aux objections principales

C'est un fait que des reproches à la 'chose skinnerienne' avaient plutôt vite pris leur propre vie qui – et c'est un fait historique – ont réussi à résister non seulement à l'extinction, mais aussi à une correction. Même si en bonne mesure Skinner en était conscient dès le début, il hésitait longtemps avant d'y faire face de manière *directe* dans son livre *About behaviorism*.[299]
Comme il le voyait, les objections à ce qu'il considérait être une proposition sur une entreprise scientifique concernant la conduite humaine et sur une philosophie de cette quête scientifique était un malentendu « *extraordinaire* ». En vue donc de remédier à cette *confusion inutile*, il rassemble des points saillants de cette incompréhension dans ce volume et essaie de les clarifier. Ainsi, il commence par une énumération de *vingt* objections essentielles sur lesquelles il engage ensuite une discussion à travers treize chapitres. À la fin, dans le dernier chapitre, il résume ses explications en forme de courtes réponses à ces 20 objections énumérées au début. Quelquefois paraphrasées et ultérieurement abrégées, ces réponses de Skinner sont largement rapportées dans ses propres mots.

Même si l'on ne tenait pas compte du plus large cadre dans lequel le paradigme Skinnerien était et continuait d'être analysé, certains points saillants que venait de soulever le théologien Gustafson se laissaient effectivement voir dans ces 20 objections et réponses. Les notions de 'liberté', d' 'autonomie', de 'relation au prochain', de 'vie intérieure', de 'créativité', ou, de l'autre côté, de 'manipulation', 'conditionnement, 'contrôle', 'prédiction' ne sont ni ignorées ni circonvenues, mais revues dans leur contexte compréhensible.

Pour faciliter la lecture, l'énoncé des objections est mis en italique. À rappeler encore que la liste des objections est rapportée au début du livre *About behaviorisme*, leur contenu expliqué à travers le livre et, en forme de résumé, une réponse à chacune des objections est apportée dans le chapitre final.

#1 Il est dit que le béhaviorisme ignore autant la conscience et les sentiments que les états mentaux.
À quoi Skinner répond ainsi : À la différence du béhaviorisme *méthodologique* et de certaines formes du *positivisme logique*, le béhaviorisme *radical* (celui justement qu'avance Skinner) n'ignore pas la conscience, mais en fait remarquer les points suivants :

a) La stimulation provenant de l'intérieur du corps joue un rôle important dans le comportement.
b) Les systèmes nerveux qui l'effectuent se sont développés à cause de leur rôle dans l'économie intérieure et extérieure de l'organisme.
c) Dans le sens où nous disons qu'une personne est consciente de ce qui l'entoure, elle est consciente des états ou des événements dans son corps ; elle est sous contrôle de ceux-ci en tant que stimuli. Ainsi, lorsqu'on dit qu'un boxeur a été "rendu inconscient" par un coup, c'est qu'il ne répond plus à des stimuli actuels ni dans sa peau ni en dehors d'elle ; une personne peut continuer de parler "inconsciente de l'effet qu'elle a sur ceux qui l'écoutent", si justement cet effet n'exerce aucun contrôle sur son propre comportement. Dans ce sens, une *science du comportement n'ignore aucunement la conscience, elle développe par contre une autre façon de l'étudier.*
d) Une personne devient consciente dans un autre sens lorsqu'une communauté verbale arrange des contingences sous lesquelles non seulement elle voit un objet, mais voit qu'elle le voit. Dans ce sens spécial, la conscience (*consciousness* ou *awareness*) est un produit social.
e) Une connaissance introspective de son propre corps – ou la connaissance de soi-même (*self-knowledge*) – est déficiente pour deux raisons : l'une, la communauté verbale ne peut pas soumettre le comportement décrit par soi-même au contrôle précis des stimuli privés ; et l'autre, il n'est pas pertinent que l'évolution du système nerveux soumette des parts importantes du corps à ce contrôle.
f) Dans le cadre de ces limitations, l'auto connaissance (*self-knowledge*) est utile à deux niveaux : la communauté verbale pose des questions sur les événements privés parce qu'ils sont des produits

[299] Skinner, B. F. *About behaviorism* – New York: Knopf, 1974, pp. 4-5 & 219-245.

concomitants à des causes environnementales dont elle peut faire des inférences utiles ; pour des raisons similaires, une telle connaissance est utile à l'individu.

g) Différentes communautés verbales engendrent différentes façons et significations de la conscience ou sensibilité (*consciousness or awareness*). Les philosophies orientales, la psychanalyse, la psychologie expérimentale, la phénoménologie, aussi bien que le monde des affaires pratiques conduisent à l'observation de très différents sentiments et états mentaux (*feelings and states of mind*). Une science indépendante de ce qui est subjectif serait en fait une science indépendante (autonome) des communautés verbales. Il ne serait pas juste de dire que tous ceux qui ont exploré ce domaine de connaissance de soi-même l'ont fait inutilement. Plutôt, ils méritent la reconnaissance pour avoir dirigé l'attention sur la relation entre la personne et son environnement. Cela dit, il faut néanmoins avouer que la manière dont ils l'ont fait était moins heureuse, car ils ont dû détourner l'investigation de ce qui compte, c'est-à-dire des événements antécédents dans leur histoire environnementale.

*#2 Il est dit que le béhaviorisme néglige la dotation (*endowment*) innée et fait l'argument que tout comportement est acquis au cours de la vie de l'individu.*

C'est en effet une imputation bien répandue, répond Skinner, et il est difficile de comprendre pourquoi on la réitère souvent – que le béhaviorisme néglige la dotation innée (*innate endowment*). Il y avait, certes, cette malheureuse remarque de John Watson qui se vantait de pouvoir faire d'un sain enfant tout ce qu'on souhaitait – médecin, avocat, artiste, mendiant ou voleur. Pourtant, Watson a su souvent se référer à ce qu'il appelait l' « équipement dû à l'hérédité et l'habitude ». On ne peut donc pas affirmer tout simplement qu'il soit responsable pour l'objection en question. On sait, d'autre part, que les propos politiques et sociaux ont probablement joué un rôle plus important de ce qu'il paraissait. Certains de ces problèmes sont actuellement devenus publics. Dans l'éducation, par exemple, la vue était répandue que très peu ou presque rien n'est dû à l'environnement. Les écoliers étaient sommairement classifiés entre ceux qui n'avaient pas besoin d'être instruits et ceux qui en étaient tout simplement incapables. L'idée d'une éducation universelle était récusée sur la présupposition que certains enfants sont intrinsèquement inéducables (*unteachable*). Or, ce qui effectivement compte dans l'analyse de ce thème est que les rôles de l'hérédité et de l'environnement doivent être découverts par l'observation et non pas assignés en conformité avec des croyances politiques.

C'est un fait d'observation que *les espèces montrent leurs différences* aussi bien dans la vitesse avec laquelle elles peuvent être conditionnées que dans la nature et l'ampleur des répertoires qu'elles peuvent retenir. Il est aussi probable que les gens manifestent des différences inhérentes similaires. Néanmoins, la topographie ou la forme ou le comportement y est rarement affecté. Dire par exemple que l'intelligence ou une autre aptitude est due pour vingt pour cent à l'environnement et quatre-vingts pour cent à la génétique ne signifie pas que vingt pour cent du comportement de cette personne est dû aux contingences de renforcement et quatre-vingts pour cent à la dotation innée. Car, si on élevait l'un de deux jumeaux identiques en Chine et l'autre en France, leur comportement verbal serait complètement différent.

#3 *Il est dit que le béhaviorisme conçoit le comportement tout simplement comme un ensemble de réponses à des stimuli et présente ainsi une personne comme un automate, un robot, une marionnette ou une machine.*

L'observation du stimulus qu'on dit 'déclencheur' (*eliciting stimulus*) laisse plutôt facilement discerner la façon dont agit l'environnement – ce qui probablement explique pourquoi il était le premier qu'on avait découvert et formulé. À savoir, la notion d'un déclic qui dégage un comportement emmagasiné était suggérée à Descartes par l'observation des certains appareils simulant le comportement humain. De simples exemples ont été démontrés au 19^{e} siècle, dans des segments d'organismes vivants – ainsi la décapitation de la salamandre par le physiologiste Marshal Hall. Et c'était Ivan Pavlov qui indiquait comment des stimuli peuvent acquérir le pouvoir de déclencher des réponses réflexes tout au long de la vie d'un individu. Tout cela menait à un programme ambitieux d'une *psychologie dite « stimulus-réponse »*.

Justement, cette même simplicité est probablement responsable du fait que le réflexe a retenu sa place par exemple dans la littérature non technique comme un stéréotype pour désigner l'action environnementale. Et, en effet, pour la même raison on dit que le béhaviorisme concevait le comportement purement comme des réponses à des stimuli. Or, si en effet c'était le cas, un organisme manifesterait des caractéristiques peu différentes d'une marionnette, d'un robot ou d'une machine. Mais le fait important, décisif, est que les stimuli *ne déclenchent pas* des réponses *opérantes* ; ils modifient seulement la probabilité d'une émission des réponses. Et cela, ils le font à cause des contingences de renforcement dans lesquelles ils *ont joué* un rôle. Et ils peuvent agir en combinaison avec d'autres conditions pour que, mais non pas nécessairement, une réponse apparaisse. Il est plutôt clair que c'est un processus fort différent de ce qui se produit chez les stimuli déclencheurs dans le réflexe.

#4 *Il est dit que le béhaviorisme n'essaie pas d'offrir un compte rendu sur les processus cognitifs.*

C'est un simple fait d'expérience que les êtres humains se montrent soit attentifs ou indifférents au monde dans lequel ils vivent. Ils généralisent d'une chose à une autre. Ils font des distinctions. Ils répondent à des traits singuliers ou à des ensembles spéciaux de traits, comme le sont "abstractions" ou "concepts". Ils résolvent des problèmes en rassemblant, classifiant, arrangeant et réarrangeant des choses. Ils décrivent des choses et répondent à leurs propres descriptions ou à celles des autres. Ils analysent les contingences de renforcement dans leur monde et extraient des projets et règles leur permettant de répondre de manières appropriées sans être directement exposés à des contingences. Ils découvrent et utilisent des règles pour dériver à partir de règles connues encore d'autres règles. Dans tout cela, et ceci n'est qu'une partie, *ils se comportent* tout simplement – ce qui est vrai même lorsqu'ils le font d'une manière non manifeste (*covertly*). L'analyse béhavioriste, non seulement *ne rejette aucun de ces "processus mentaux plus élevés*", mais elle a pris l'initiative décidée d'explorer les contingences sous lesquelles de tels comportements ont lieu.
Personne, continue Skinner, ne peut donner un compte rendu adéquat de l'ensemble de la pensée humaine. Car c'est, en fin de compte, le sujet le plus complexe qui ait jamais été soumis à l'analyse. Les grands accomplissements des artistes, compositeurs, écrivains, mathématiciens et scientifiques restent, sans doute, encore en dehors d'une explication définitive. Certes, un compte rendu béhavioriste est effectivement *encore déficient* ; d'autre part, cependant, il est utile de se rappeler que les *explications mentales n'expliquent rien.*

#5 *Il est dit que le béhaviorisme ne laisse aucune place pour la notion d'« intention » ou de « but » (*purpose*).*

Certes, la dotation génétique humaine semble manifester un but (un terme d'aboutissement, une finalité – *purpose*). La théorie évolutionniste a tout simplement remplacé le but en tant que dessein antécédent par une sélection biologique subséquente selon les contingences de la survie. Pareillement, le but qui parait démontrable dans l'action humaine en tant qu'une intention ou un projet antécédent, la théorie opérante l'a tout simplement remplacé par un processus de la sélection subséquente selon les contingences de renforcement. Il est évident qu'une personne, disposée à agir parce qu'elle a été renforcée pour agir ainsi, peut bien sentir la condition de son corps à un tel moment et appeler ce sentiment "le but senti". Ce que le béhaviorisme rejette pourtant, c'est l'efficacité *causale* d'un tel sentiment (*feeling*)

#6 *Il est dit que le béhaviorisme ne peut pas expliquer les accomplissements créatifs – par exemple dans l'art, la musique, la littérature, la science ou les mathématiques.*

En ce qui concerne la production de nouveauté, il convient de rappeler que les *contingences de renforcement* ressemblent aussi à des *contingences de la survie*. Le mot clé chez Darwin dans son traité sur des espèces est l' « origine ». La sélection naturelle a expliqué la source de provenance (*origination*) de millions d'espèces différentes sur la surface de la Terre sans avoir fait appel à l'esprit créateur. Jusqu'à

récemment, on disait que des espèces évoluaient à cause des changements dus au hasard dans les gènes ou chromosomes. Mais aujourd'hui on sait qu'un généticien peut arranger les conditions qui favorisent l'occurrence probable de certaines mutations. L' "origine" et les "mutations" dans l'activité créative des artistes et scientifiques ne peuvent ni ne doivent être réduites à cette affirmation d'une pauvre explication : "les hommes de génie ont plus d'énergie nerveuse créative que n'en ont d'autres mortels plus communs". Les contingences de renforcements se montrent plus à même d'en offrir une explication plus appropriée.

#7 *Il est dit que le béhaviorisme n'attribue aucun rôle à soi ou à un sens de soi.*

La source de provenance (*origination*) est au cœur de la question "soi" (*self*) ou "sens de soi" (*sense of self*). Un membre de l'espèce humaine a une identité dans le sens qu'il est un et non pas un autre membre. *Il commence comme un organisme et devient une personne ou un soi en acquérant un répertoire de comportement.* Il peut devenir plus qu'une personne ou plus qu'un soi s'il acquiert des répertoires plus ou moins incompatibles avec ce qui leur est propre pour des occasions différentes. Dans la connaissance de soi (*self-knowledge*), le soi qui connaît (*the knowing self*) est différent de la chose connue (*the known*). Dans l'autogestion (*self-management*), le soi qui contrôle est différent des choses contrôlées. Mais tous ces "soi" sont les produits des histoires génétiques et environnementales. L'auto connaissance et l'autogestion sont d'origine sociale ; le soi connu et le soi géré sont les produits conjoints des contingences de la survie et du renforcement. L'unicité de chaque membre de l'espèce humaine n'est aucunement mise en question, mais cette unicité est inhérente à des sources. Ce que la position scientifique met en question, c'est d'attribuer la vraie source (*origination*) au "soi" ou de désigner celui-ci comme le vrai initiateur d'action.

*#8 Il est dit que le béhaviorisme se réduit inévitablement à une analyse d'ordre superficiel et ne peut pas s'attaquer à des profondeurs de l'esprit (*mind*) ou de la personnalité.*

Bien qu'en anglais les adjectifs *deep* et *profound* ne soient en fait pas des synonymes (*deep* connote plutôt un sens physique, tandis que *profound* se réfère facilement autant à une dimension physique qu'à une catégorie mentale), ils sont traduits en français par le seul adjectif « profond ». Le jeu stylistique perd ainsi quelque peu dans sa visée. Le point de Skinner reste néanmoins clair. Si on écarte le sens péjoratif de l'adjectif "superficiel » (manque de pénétration) et le sens honorifique de "profond" (*deep*), alors il y a une ombre de vérité dans l'assertion que l'analyse béhavioriste est superficielle, c'est-à-dire qu'elle n'atteint pas les profondeurs de l'esprit (*mind*). En deux mots, cette analyse met en question le *rôle causal* du regard introspectif de ce qui serait senti ou observé dans la peau. Par contre, elle se tourne vers l'histoire génétique, l'histoire d'environnement et le cadre (*setting*) actuel – tout ceci étant "en dehors". Si le béhaviorisme adoptait la direction de pur structuralisme, s'il abandonnait le rôle causal de l'esprit sans aucune autre substitution, alors l'objection sur sa superficialité serait justifiée. Mais bien entendu, c'est une vue *très superficielle* de ce que l'analyse béhavioriste fait vraiment.

#9 *Il est dit que le béhaviorisme se limite au domaine de prédiction et de contrôle du comportement et perd de vue la nature essentielle de l'être humain.*

L'objection selon laquelle la science du comportement se limitait à la prédiction et au contrôle sans saisir la nature essentielle de l'homme ne venait pas seulement de la part des existentialistes, phénoménologues et structuralistes. Non moins virulente dans ses objections sur le contrôle et la prédiction dans béhaviorisme était la psychologie dite "humaniste". Voici comment – dans sa vision de ce qu'est la personne humaine « ici et maintenant », indépendamment de son passé ou de son futur – elle aussi essayait de justifier son objection au béhaviorisme avec cette affirmation : "La théorie de l'évolution n'est pas une science de prédiction et pourtant elle est hautement respectable et importante. Donc, d'autres sciences de non-prédiction, telles l'histoire et la psychologie humaniste, peuvent bien être justifiées". Un tel argument perd vite sa séduction apparente. Car, rétorque Skinner, *la théorie de l'évolution*

n'est certainement pas une science. Elle est une *interprétation* d'un grand nombre de faits, s'appuyant sur plusieurs sciences appropriées, par exemple la génétique et l'écologie, chacune étant en mesure de manipuler et prévoir. C'est en effet ainsi, la prédiction et le contrôle sont inhérents au conditionnement opérant, mais ces notions sont toujours utilisées dans le sens d'une *probabilité*. Bref, le béhaviorisme n'ignore pas la nature essentielle de l'homme, mais propose une compréhension plus incisive de la relation entre le comportement humain et ses antécédents génétiques et environnementaux pour rendre un compte plus précis sur la nature ou sur l'essence de l'espèce.

#10 *Il est dit que le béhaviorisme s'occupe des animaux, particulièrement des rats blancs, mais non pas des gens, et donc son image du comportement humain se réduit seulement à ces traits que les êtres humains partagent avec les animaux.*

Il est inutile d'insister sur le fait que le rat blanc domine dans le laboratoire en psychologie, car ce n'est plus le cas depuis les années '40. On est certainement loin d'un échantillon tout à fait adéquat pour une espèce, même d'ailleurs dans le domaine de l'éthologie. Mais l'analyse expérimentale de comportement s'est élargie à un nombre non négligeable d'espèces, parmi lesquelles l'*Homo sapiens* aussi. Partir du plus simple vers le plus complexe, c'est la direction que suit toute science. Comme c'est le cas dans d'autres tentatives, l'analyse béhavioriste n'est pas en mesure de présenter un compte rendu complet de la société humaine ou de l'expérience humaine. S'il est vrai que l'environnement des enfants psychotiques et retardés peut être plus facilement contrôlé et que les premières expériences étaient faites avec de tels sujets, les enfants normaux et puis les adultes ont suivi tôt après. Dans l'expérimentation, il y a des difficultés bien connues qui apparaissent : la relation entre le sujet et l'expérimentateur, le langage, l'histoire très complexe du sujet avant de se présenter pour l'expérience. En fait, continue Skinner, ce serait une personne bien remarquable qui pourrait prédire son propre comportement avec les contingences qui sont arrangées dans des laboratoires modernes. Bref, les données accumulées sont suffisamment indicatives des processus basiques chez les hommes et les animaux pour pouvoir discerner d'énormes différences dans la complexité de leurs répertoires respectifs.

#11 Il *est dit que ce que le béhaviorisme a accompli sous le contrôle du laboratoire ne peut pas être reproduit dans la vie naturelle, et que ce qu'il a à dire sur le comportement humain dans la vie réelle n'est alors qu'une méta-science sans fondement.*

Il est évident qu'on ne peut pas prédire ou contrôler le comportement humain de la vie quotidienne avec la précision qu'on l'obtient en laboratoire. Mais les résultats du laboratoire peuvent être utilisés pour l'interprétation du comportement ailleurs. Certes une telle interprétation du comportement humain dans la vie de chaque jour a été critiquée comme étant une méta-science. Pourtant, le fait est que quelque chose de semblable se fait dans toutes les sciences. Ainsi, les principes de la génétique sont utilisés pour interpréter les faits de l'évolution. Le comportement des substances sous les pressions et températures élevées sert pour l'interprétation des événements géologiques dans l'histoire de la terre. Et, l'évidence même, ce qui se passe dans l'espace interstellaire, où tout contrôle est hors de question, est une interprétation de ce genre. Un grand nombre d'applications technologiques passe par le stade de l'interprétation. Le comportement d'un nouveau type d'avion ne peut être étudié avant que l'avion ne soit construit et mis en vol, mais il est construit selon les principes établis en laboratoire. C'est de manière similaire que les principes émergeant de l'analyse expérimentale du comportement ont été appliqués, en outre, dans les desseins de l'éducation, de la psychothérapie, de l'industrie ou du monde carcéral.

Ceux qui contestent la possibilité que les résultats du laboratoire puissent refléter le comportement humain dans la vie réelle *présument connaître ce qui se passe vraiment dans le monde*. Si ces mêmes personnes regardaient l'organisme se comportant dans un laboratoire moderne, pourraient-elles dire exactement ce qui s'y passait ? Les contingences sous l'investigation actuelle sont, quoiqu'extrêmement complexes, un peu moins complexes que dans la vie quotidienne – et pourtant, il est pratiquement impossible de discerner ce qui s'y passe exactement.

La familiarité avec le laboratoire permet d'observer et d'identifier les variables importantes et d'écarter d'autres variables qui, même si elles sont fascinantes, n'ont pas de rapport avec le comportement observé. Les *impressions*, soit dans la vie quotidienne, soit dans le laboratoire, peuvent bien être intéressantes, mais elles ne sont pas une garantie fiable des relations causales. L'étude du comportement opérant vise à une compréhension qui facilite une action plus effective. L'éducation par exemple ne cherche-t-elle pas à être effective ?

#12 *Il est dit que le béhaviorisme manifeste une simplification fort excessive et qu'il fait preuve d'une telle naïveté que les faits qu'il relate sont soit triviaux soit déjà bien connus.*

Il n'est vraiment pas difficile de répondre à une telle objection. En fait, ceux qui disent qu'une science du comportement soit trop simplifiée et naïve démontrent souvent une connaissance trop simplifiée ou naïve de la science. Et ceux qui réclament que ce que cette science a à dire soit ou trivial ou désormais connu sont typiquement peu familiers avec les accomplissements actuels de cette science. Car, dire que le comportement n'est rien d'autre qu'une réponse à des stimuli est une triviale simplification. Dire que les gens sont tout à fait semblables à des rats et pigeons est une pure naïveté. Dire que le propre de la science du comportement est de rechercher comment les rats apprennent à s'orienter dans un labyrinthe ou comment les chiens parviennent à saliver lorsqu'ils entendent le son de la cloche, ce n'est rien d'autre que de parler de ce qui est trivial et déjà connu. Quiconque essaie de formuler un ordre systématique de ce qu'on dit se passer dans la peau, aboutira inévitablement à un compte rendu qui est loin d'être simple. Mais si on veut nommer quelque chose comme une simplification excessive, ce sont ces *explications mentalistes, qu'on invente ad hoc*, qui se présentent comme attrayantes parce qu'elles semblent beaucoup plus simples que les faits qu'elles cherchent à expliquer. Il est par exemple plus facile de dire que "les retardés mentaux montrent une inhibition réactive" que d'examiner la relation déficiente entre leur comportement et les environnements auxquels ils sont exposés. Une science du comportement est particulièrement vulnérable à l'accusation de simplification excessive parce qu'il est difficile de croire qu'un principe plutôt simple pourrait avoir d'énormes conséquences pour notre vie. Pourtant, nous avons appris à accepter des divergences apparentes similaires dans d'autres domaines. Ainsi, nous ne trouvons pas désormais difficile de croire qu'une bactérie ou un virus peuvent expliquer des conséquences dévastatrices ou qu'une croûte géologique peut expliquer la tragédie d'une ville rasée par un tremblement de terre. Mais nous acceptons difficilement que des contingences de renforcement puissent réellement être les racines des *guerres* ou, à l'autre extrême, de l'*art*, de la musique ou de la littérature. Ici Skinner souligne ce qu'il a souvent rendu clair, à savoir que l'analyse expérimentale du comportement est une branche de la biologie rigoureuse, approfondie, rapidement croissante.

C'est exact, continue Skinner, qu'une certaine 'familiarité' y est inhérente. D'une certaine manière une analyse scientifique a été anticipée, en outre, en philosophie, en théologie, en linguistique ou dans les sciences politiques. L'importance du renforcement opérant, par exemple, a été depuis longtemps reconnue dans des discussions sur les récompenses, les intérêts égoïstes, l'hédonisme, l'utilitarisme. Tous les deux, Bentham et Marx ont été appelés des béhavioristes parce qu'ils croyaient que l'environnement agissait sur la conscience qui alors affectait l'agir humain. Les grands essayistes ont su formuler certaines orientations avec les implications comparables à un compte rendu scientifique. Presque chaque autre science a connu quelque chose d'analogue. Les Grecs, par exemple, ont parlé de l'atome et des dimensions du temps. Ce qui doit être pris en compte n'est pas tout simplement le fait que quelque chose a été dit, mais, au contraire, la raison pour laquelle elle a été dite. Les faits du comportement humain, comme d'autres faits, ne sont pas inventés par des scientifiques, mais ceux-ci passent vite au-delà du stade de la sagesse folklorique et de l'expérience personnelle. L'analyse expérimentale du comportement, et non pas de simples intuitions, soient-elles philosophiques ou autres, a su engendrer des applications technologiques dans des domaines aussi divers que l'éducation et l'industrie. Skinner conclut ce point en disant que si cette science du comportement était aussi simpliste, démodée et naïve, elle n'aurait pas été soumise à une aussi violente attaque actuelle.

#13 Il *est dit que le béhaviorisme soit plutôt scientiste que scientifique, qu'il ne fait qu'une pure imitation des sciences.*
Les béhavioristes ont été accusés d'idolâtrie, d'une vénération de la science, en empruntant leurs attributs tout simplement pour paraître scientifiques. L'histoire de l'analyse expérimentale n'en porte aucun signe pourtant. Les premières études utilisaient un équipement simple et les données étaient rapportées aussi simplement que possible. La supposition sous-jacente que le comportement soit plutôt ordonné que capricieux n'a pas été adoptée à des fins honorifiques. Établir les dimensions du comportement sur les variables pertinentes, insister sur la prédiction et le contrôle, se servir des mathématiques là où la quantification le permettait – ont été les pas essentiels et non pas une façade. Si, par contre, on observe des disciplines comme la théorie de l'information, la psychologie cognitive, la cybernétique et l'analyse fonctionnelle, on s'aperçoit que les mathématiques y deviennent une *fin en soi*, malgré l'absence d'une analyse dimensionnelle adéquate des données. Comparée avec beaucoup d'autres sciences, la science du comportement a connu, aussi bien dans son analyse que dans son application technologique, un développement exceptionnellement rapide.

#14 *Il est dit que les accomplissements technologiques du béhaviorisme ne dépassent pas la simple application du sens commun.*
Les résultats désastreux du 'sens commun' dans l'administration du comportement humain sont évidents dans la vie quotidienne, à partir des affaires internationales jusqu'au soin pour un bébé. Cette ineptie pourra être corrigée lorsqu'une analyse scientifique clarifiera les avantages d'une technologie plus efficace. C'est alors qu'on se rendra compte qu'il y a quelque chose de plus que le 'sens commun' qui est en jeu. On s'est servi et on se sert encore du châtiment et du contrôle d'aversion pour la simple raison que de telles mesures ont l'effet d'un renforcement *immédiat*. Les mesures du renforcement positif peuvent pareillement être efficaces, mais ici il y a souvent un certain délai dans leur effet. Le temps, ou l'intervalle souhaitable pour que les résultats apparaissent, c'est toute la différence entre le 'sens commun' et la technologie des renforcements. Car c'est seulement lorsque la recherche en laboratoire démontre que le renforcement positif a des conséquences intéressantes et désirables qu'on apprend que cela vaut la peine de les attendre.

#15 Si ses assertions sont valides, elles doivent être appliquées au scientifique béhavioriste lui-même; or ce que celui-ci dit ne peut pas être vrai parce qu'il dit uniquement ce qu'il a été conditionné à dire.

Il serait infondé de prétendre que le béhavioriste lui-même devait, de quelque manière que ce soit, être exempté de son analyse. Dans l'acte même d'analyser le comportement humain, le béhavioriste se *comporte* – tout comme dans l'acte même d'analyser la pensée, le philosophe *pense*. Le comportement d'un logicien, d'un mathématicien ou d'un scientifique est une partie, probablement la plus difficile, dans le domaine du comportement humain et, peut-être, le phénomène le plus subtil et complexe jamais soumis à l'analyse logique, mathématique ou scientifique. Mais si ce domaine du comportement n'a pas encore été suffisamment bien analysé, il ne convient pas d'en conclure qu'il s'agit d'un domaine entièrement différent, exigeant une tout autre approche d'analyse. Il n'y a pas de raisons pour lesquelles on ne puisse pas demander ce qu'un logicien ou un mathématicien fait lorsqu'il découvre comment ou pourquoi de nouvelles règles peuvent être dérivées de règles anciennes, ou pourquoi, si les anciennes sont vraies, les nouvelles doivent l'être aussi. La connaissance (*knowledge*) scientifique est un comportement verbal, quoique non nécessairement linguistique. C'est un corpus de règles pour une action efficace. Elle est "vraie" dans ce sens spécial où elle résulte dans une action la plus efficace possible.

Des théories traditionnelles de la connaissance rencontrent des difficultés lorsqu'elles présument qu'on doit penser avant de se comporter (pour ne rien dire de "penser avant d'exister" du *Cogito, ergo sum).* Personne ne pense avant d'agir sauf dans le sens qu'il agit non manifestement (*covertly*) avant d'agir ouvertement (*overtly*).

Il est dit qu'avec le *principe d'indétermination* la science est arrivée à la limite au-delà de laquelle il est impossible d'établir la détermination des phénomènes physiques, et que, par ce fait-là, l'argument pour la liberté dans le comportement humain émerge et s'impose tout simplement. Il est possible d'admettre que cette 'indétermination' ait une importance pour l'organisme humain. Mais pour découvrir si en effet c'est le cas, ou pas, il reste à développer une science du comportement humain au point où cette indétermination devient *évidente*. Dans le passé, par exemple, la limite de ce qui peut être vu au microscope a été clairement établie à partir de la longueur des ondes de la lumière visible. Depuis, le microscope électronique a démontré que la détermination d'autrefois, quoiqu'exacte par rapport à l'évidence du moment, n'était pas exacte par rapport aux limites de la microscopie.

#16 *Il est dit que le béhaviorisme déshumanise l'homme, qu'avec son réductionnisme il détruit l'homme* qua *l'homme*.

Lorsqu'on dit que le béhaviorisme déshumanise l'homme, on pense typiquement qu'il néglige certaines de ses capacités importantes qu'on ne trouve ni dans les machines ni chez les animaux : la capacité de choisir, d'avoir des buts, d'agir de manières créatives ou d'être moral. Sans doute, nombre de ces questions ont été négligées dans les premières versions du béhaviorisme, et le "béhaviorisme méthodologique" les a tout simplement exclues de son compte rendu. Mais il est trop tôt pour dire que les traits essentiels de l'homme sont au-delà d'une analyse scientifique. Puisque le comportement est la réussite d'une personne, il peut paraître que, lorsqu'on indique des liens causaux entre son comportement et son environnement, on vole à cette personne des qualités qui lui sont naturellement propres. Ce n'est pas que de cette manière l'homme soit déshumanisé, il est plutôt libéré de l'entité qui s'appelle *homunculus*. Dire que l'homme est le seul *animal moral*, ne veut pas dire que l'homme *possède* la moralité : il a *construit un environnement social* dans lequel il se comporte de manière morale par rapport aux autres et par rapport à lui-même. On dit qu'avec une telle formulation l'analyse scientifique a changé l'homme d'un vainqueur en une victime. Mais l'homme reste ce qu'il a toujours été, et l'un de ses accomplissements le plus évidents a été *le dessein et la construction d'un monde qui l'a libéré de nombreuses contraintes, un monde qui élargit énormément ses domaines d'activité*. On doit reconnaître que, sans doute, l'homme a aussi été négligent. Pour prendre un exemple au hasard, la cruauté prépondérante pour l'homme au 19e siècle venait de la Révolution industrielle : dans le paiement des salaires aux ouvriers affamés, par exemple, certains effets collatéraux ont été sérieusement négligés. Avant les sociologues et les économistes, des écrivains romantiques en ont déjà vu la nocivité. Skinner cite ce mot de Friedrich Schiller : "La jouissance était séparée du labeur, les moyens séparés des fins, l'effort séparé de la récompense. Éternellement entravé uniquement à un petit fragment d'ensemble, l'homme devenait façonné comme un fragment ; en entendant constamment le seul tourbillon monotone de la roue qu'il tournait, l'homme ne manifestait jamais la pleine harmonie de son propre être". En termes béhavioristes : le labeur n'avait plus les conséquences du renforcement qui engendreraient la condition qu'on sentirait comme un plaisir ; les conséquences ne soutenaient qu'un répertoire très restreint; la personne n'avait pas l'occasion d'acquérir l'ensemble du comportement dont elle était capable.

Les effets collatéraux d'aujourd'hui commandent davantage d'attention. L'homme continue de construire des machines qui le déshumanisent puisqu'elles lui volent des comportements qui contribuent à son statut de personne ; l'homme continue de polluer l'environnement, de gaspiller les ressources naturelles, de procréer démesurément, de s'armer dangereusement.
L'homme néanmoins peut porter remède à ces erreurs. Il peut à la fois construire un monde où il se sentira plus libre que jamais auparavant, avec des accomplissements encore plus grands. *Il peut le faire s'il se reconnaît pour ce qu'il est*. C'est justement qu'en reconnaissant le rôle extraordinaire que joue l'environnement qu'il peut connaître soi-même plus précisément. Enfin, s'il y a une justification pour dire que le béhaviorisme est réductionniste, ce serait par sa discussion concernant des sciences sociales. Il réduit en effet les processus sociaux au comportement des individus. Ce qui veut dire que le béhaviorisme au lieu de réduire le rôle de l'individu – c'est ce qu'on lui reproche – fait en réalité le contraire : il fait une sorte d'agrandissement de la personne individuelle.

#17 *Il est dit que le béhaviorisme s'intéresse uniquement à des principes généraux, négligeant ainsi l'unicité de l'individu.*

On sait bien que chaque science a été accusée, à un moment ou à un autre, d'avoir négligé l'unicité du cas individuel dans la poursuite des principes généraux. Il y a, c'est bien évident, davantage dans un coucher de soleil, dans une tempête sur la mer, dans un brin d'herbe ou dans une pièce de musique que ce à quoi on songe dans les philosophies ou dans ce qu'apporte un compte rendu de science. Être exposé à une contingence unique du renforcement peut en effet aboutir à une sorte de connaissance spéciale. Et les sentiments (*feelings*) ou les états d'esprit observés intuitivement et associés à cette contingence unique (spéciale), peuvent être bien différents des sentiments qui résultent lorsqu'une personne suit une règle ou obéit à une loi. Le spécialiste peut s'approcher de l'événement unique, mais il ne peut jamais le contenir dans sa totalité. La psychothérapie s'occupe tout naturellement de l'individu. Ses outils professionnels, c'est l'histoire du cas avec ses fascinations sans fin. La connaissance intensive d'une autre personne qu'on acquiert dans des sessions psychothérapeutiques est sans doute au-delà d'une science qui souligne des généralités. La psychothérapie est largement responsable de la psychologie humaniste qui se plaint que le béhaviorisme ignore l'individu.

Certes, tout comme on peut connaître le monde dans un sens qui diffère tout à fait d'une connaissance des sciences physiques et biologiques, peut-on aussi bien connaître les gens dans un sens qui diffère d'une connaissance des sciences béhavioristes. Il serait insensé de mettre en doute les dispositions selon lesquelles une personne s'intéresse aux autres dans les bavardages, autobiographies, romans, drames, reportages, etc. *Les individus sont des parties importantes de l'environnement*, et bien qu'une science du comportement permette à une personne d'interpréter d'une manière plus effective ce qu'elle voit, cette science ne lui dira jamais l'histoire du cas individuel.

C'est seulement lorsque la question est posée, *que faire avec une connaissance*, qu'on commence à examiner de plus près différents modes de connaissance – qu'on apprécie alors la valeur de la généralité. La science doit équilibrer ses gains et ses pertes. Bien qu'elle puisse ne pas être juste avec un événement dans sa spécificité unique, surtout dans son application technologique, elle recueille par contre plus de fruits à partir de ses principes généraux.

18 *Il est dit que le béhaviorisme soit nécessairement antidémocratique parce que la relation entre l'expérimentateur et le sujet est manipulatrice, la conséquence étant que les dictateurs et non pas les hommes de bonne volonté peuvent se servir de ses résultats.*

La recherche de base dans la science du comportement est au fond caractérisée par une manipulation : l'expérimentateur contrôle un comportement dans la mesure où il arrange des conditions dans lesquelles un sujet se comporte d'une manière donnée. Parce qu'il est tout à fait *manifeste*, le conditionnement opérant est facilement perçu comme s'il n'était qu'une technique pour contrôler d'autres personnes. Sans doute, il peut être utilisé à des fins non scientifiques. Et il sera ainsi utilisé si les effets de contrôle résultent en un renforcement. Parmi ceux qui ont le pouvoir requis pour contrôler les autres de cette façon, il suffit de mentionner des autorités gouvernementales et religieuses et les gens de grande fortune. Au cas où ils déploieraient des méthodes d'aversion ou des méthodes qui à la longue auraient des conséquences répugnantes – donc, s'ils se servaient de *l'exploitation* -, la réaction des personnes ainsi contrôlées serait plutôt prévisible. De telles personnes seraient enclines soit à s'échapper de ces autorités, soit à attaquer leur pouvoir. Mais il est une raison importante à noter qui explique pourquoi certains pouvoirs s'*abstiennent* de s'en servir de manière répugnante ou exploiteuse : ils s'abstiennent non pas parce qu'ils posséderaient la vertu de compassion ou le sens éthique ou le soin pour le bien-être d'autrui. La raison principale en est dans ce qu'ils doivent faire face à un *contre-contrôle*. C'est dans cette optique-là que *la démocratie est une forme de contre-contrôle, dessinée en vue de résoudre le problème de la manipulation*. En fin de compte, la question revient aux *contingences*. Arranger des contingences pour des fins explicites, c'est une forme de manipulation, sans toutefois être une exploitation. Il est important de reconnaître que les contingences non arrangées peuvent exercer le même pouvoir sans pourtant mener à des

conséquences heureuses. En fait, l'exhortation ou la démagogie sont aussi une forme de pratiques 'béhavioristes' comme le sont à moindre échelle des pratiques similaires dans la vie quotidienne. Nous nous sommes tellement habitués à être contrôlés pour notre propre désavantage que, quand on dit qu'une personne est 'innocente', elle passe pour quelqu'un de complètement inefficace ou même pour une personne faible d'esprit.

Suggérer que la recherche béhavioriste doive être arrêtée parce que des tyrans ou des despotes pourraient bien se servir de ses résultats, c'est comme si l'on suggérait qu'il vaut mieux méconnaître comment fonctionne une culture. Ce serait une manière de pratiquement renoncer à des mesures de contre-contrôle, avec lesquelles la culture réussit à délimiter les effets néfastes du contrôle par aversion et par exploitation.

#19 *Il est dit que le béhaviorisme prend des idées abstraites, comme la moralité ou la justice, pour de pures fictions.*

Le comportement qu'on nomme "moral" ou "juste" est le produit d'une catégorie spéciale de contingences sociales, arrangées par les gouvernements, religions, systèmes économiques et groupes éthiques. I1 est nécessaire d'analyser ces contingences si on veut construire un monde dans lequel les gens vont se comporter moralement et avec justice. Le premier pas dans cette direction est d'abandonner l'idée que la moralité et la justice sont des *possessions* personnelles.

#20 *Il est dit que le béhaviorisme soit indifférent à la chaleur humaine et à la richesse de la vie, qu'il soit incompatible avec la création et le plaisir dans l'art, la musique et la littérature, ou avec l'amour de son prochain.*

Une réaction typique au béhaviorisme qu'on entend souvent mentionner est formulée ainsi : "tout ce que vous dites peut bien être vrai, mais *je* ne m'intéresse pas à mon comportement – *je* m'intéresse à mes sentiments et aux sentiments des autres. *Je* lis des livres parce qu'ils m'intriguent et m'excitent ; *j'*écoute de la musique parce qu'elle me stimule ; *je* regarde des films parce que *je* les trouve beaux; *je* m'associe avec les gens que j'aime ou avec qui j'ai plaisir à parler des choses quotidiennes avec des mots quotidiens". Mais on pourrait dire la même chose de toute autre science : "*Je* me moque de l'immunologie – je veux tout simplement éviter la maladie". "*Je* n'ai aucun intérêt pour la génétique – je veux tout simplement des enfants sains". "Il m'indiffère de savoir d'où provient l'énergie – *je* veux tout simplement le confort et la commodité". Une connaissance de la médecine, de la génétique ou de la technologie ne s'immisce certainement pas dans les sentiments ou dans le désir d'avoir des enfants ou de vivre dans le confort – et il est probable que peu de personnes seraient enclines à supposer qu'une telle connaissance serait une intrusion. Mais les affirmations similaires concernant le comportement sont volontairement un sujet de débat passionné. Et pourtant, il n'y a rien dans une science ou dans une philosophie du comportement qui vise à ce que les sentiments ou les observations introspectives doivent être transformés. Les états corporels qu'on sent ou observe sont tout simplement reconnus, mais on met l'accent sur les conditions environnementales avec lesquelles ces sentiments sont associés, en insistant sur le fait que ce sont ces conditions plutôt que les sentiments par eux-mêmes qui nous rendent capables d'expliquer le comportement.

Le plus ardent béhavioriste a non seulement des sentiments comme toute autre personne, mais, en comparaison, il peut bien en avoir de plus plaisants. Car, il y a des états du corps – associés par exemple à l'échec, à la frustration, à la perte – qui sont loin d'engendrer le plaisir ou d'effectuer un renforcement. Mais il est fort probable que ceux qui *pratiquent* l'auto-connaissance et l'autogestion scientifiques ne vivront pas ces états du corps de cette manière.

Enfin, il est vraiment difficile de voir comment un intérêt à l'égard de l'autre ou une affection envers l'autre peut être compromis par la recherche qui en améliore la compréhension – ce qui est la visée essentielle d'une science du comportement.

Il faudrait bien chercher un auteur qui a pu ou voulu pourvoir une telle sorte d'explication à sa théorie ou à sa conception paradigmatique comme Skinner l'a fait dans ce livre *About Behaviorism*. Lorsqu'on lit, par exemple, les écrits de Sigmund Freud sur les affirmations psychanalytiques ou les écrits de Karl Barth sur les propositions théologiques, il peut certes arriver qu'on ne réussisse pas à les comprendre. Mais face à des difficultés apparentes, la réponse sous-entendue serait, fort probablement, qu'il s'agisse d'une '*profondeur* singulière'.

Un ajout

Parmi des objections non mentionnées plus haut il y a encore celle qui regarde de plus près l'auteur, le béhavioriste lui-même. Car c'est lui qui apparemment viole constamment ses propres principes, vu qu'il ne cesse pas de se servir de termes *mentaux*. Typiquement, il persiste à dire "je pense"; il demande à ses lecteurs de "tenir à l'esprit"; il fait un résumé du "sens" (*purport*, *purpose*) d'un passage, etc. Skinner répond que le lecteur qui venait de lire ce livre (son *About Behaviorism*) pouvait se rendre compte d'une certaine consistance. À savoir, afin de faire un point technique, Skinner employait un terme technique. Et en général, si une description n'agit pas au détriment de la compréhension, écrit-il, sa préférence reste plutôt pour la terminologie technique. Ainsi, plutôt que de dire que notre problème était "de générer la préoccupation pour le futur", il préférerait l'autre branche de l'alternative : que le problème soit "de persuader les gens d'agir avec le respect pour le futur". Il dit plutôt "il m'est arrivé..." que de dire "la pensée m'est arrivée..." Ailleurs, cependant, il s'est servi librement d'un vocabulaire laïc, prêt pourtant à pourvoir, si on le lui demandait, une traduction technique. N'était-ce ainsi, le livre resterait illisible. Skinner rappelle au lecteur qui lui fait l'objection d'essayer avec un reproche similaire auprès d'un médecin qui dit d'avoir attrapé « froid » (car c'est en fait le virus qui venait de l'habiter). L'avantage du vocabulaire laïc ne doit pas être aux dépens d'une alternative technique qui s'avère plus efficiente dans l'explication. On sait, continue Skinner, combien l'éducation a souffert à cause de l'effort de faire l'enseignement et l'apprentissage en termes laïques.

Mais il y a encore d'autres objections. Le premier contact avec des formulations béhavioristes rend clair que la notion "contrôle de soi-même" (*self-control*) y est prééminente. N'est-ce pourtant pas un terme indicatif d'une détermination *intérieure* ? Il en est de même avec la notion de "bonheur". En admettant que les *sentiments* soient importants, le béhavioriste viole apparemment ses propres principes. Ensuite, n'est-ce pas le cas que s'est lui qui a *décidé* d'écrire son livre, pour lequel c'est justement lui qui est alors *responsable* et qu'en plus c'est lui-même qui exhorte (*urges*) ses lecteurs d'adopter un point de vue béhavioriste ?

C'est vrai, répond Skinner, que selon les définitions traditionnelles des termes 'contrôle de soi-même', 'bonheur', 'décision', 'responsabilité', 'exhortation', le béhavioriste se montre inconsistant. Mais selon ses propres définitions, il ne l'est pas, et lorsque ces dernières sont bien comprises, les objections mentionnées perdent en vigueur.

Justement, parce que le béhaviorisme a souvent été défini en termes de défauts qu'on lui imputait ou en termes de ce qu'il négligeait et ignorait, l'effort de corriger ces malentendus est souvent allé aux dépens d'une proposition claire de ce qui est effectivement positif et vaut la peine d'être préservé. Et c'est ainsi qu'après quelque soixante ans de recherche, Skinner résume ce côté positif dans ces quatre points.

1) Familier avec plusieurs formes de béhaviorisme, Skinner a choisi la direction où l'on peut reconnaître de façon la plus claire des *relations causales entre le comportement et l'environnement*. Étant donné que la complexité de l'environnement expérimental s'accroissait pour s'approcher de la complexité de la vie quotidienne, certaines extrapolations de laboratoire devenaient plutôt utiles.

2) L'apprentissage acquis de l'analyse expérimentale suggère qu'en effet l'environnement accomplit des fonctions qui autrefois étaient attribuées aux sentiments ou aux états intérieurs observés par l'introspection. Ce rôle de l'environnement est en mesure de contrebalancer les effets qui centrent l'attention sur des causes intérieures.

3) C'est un fait, l'analyse comportementale reconnaît l'importance de la recherche physiologique. Un jour, le physiologiste va nous informer en détail sur ce que l'organisme fait au moment où il le fait comme étant dû à ce qui en est effectivement le cas. Il nous dira aussi comment l'organisme est arrivé à cette condition comme un résultat de son exposition à l'environnement, aussi en tant que membre de l'espèce que comme individu.

4) Il y a ce point décisif dans la proposition de l'argument : ce qui peut être senti ou vu par l'introspection n'est en fait qu'une petite et relativement moins importante part de ce que, un jour, le physiologiste va découvrir.

En un mot, « le béhaviorisme, en tant que la philosophie d'une science, offre probablement le plus radical changement, jamais proposé, sur notre manière de penser l'homme. C'est presque littéralement une invitation à complètement repenser notre façon d'approcher l'explication du comportement ».[300] C'est ici qu'on reconnaît le mot du psychologue allemand Raimund Metzger, qui, plus haut, reconnaissait que Skinner l'a aidé avec « *cette façon incomparable de comprendre notre monde et avant tout de mieux nous comprendre nous-mêmes dans ce monde* **».**

Face à l'interpellation sur l'efficacité béhavioriste

Il y a une simple, mais très importante question : comment se fait-il que des penseurs qui reflètent sur la condition humaine, les penseurs qui méritent d'être reconnus et appréciés pour leur contribution scientifique et philosophique, répètent de plus fausses attributions à la pensée de Skinner – comme s'il n'avait jamais publié son livre *About behaviorism* ? Évidemment, Skinner connaissait la réponse, puisque, justement, il a cherché à répondre à ces reproches avec ce livre. Cependant, puisque Skinner n'a pas hésité à poser la question « *Pourquoi les principes chrétiens n'ont-ils pas mené à de meilleurs résultats* ? », une question légitime était « Pourquoi sa science n'a-t-elle pas été plus efficace dans l'amélioration et la maintenance des pratiques culturelles ? »

Même si Skinner ressentait une aversion pour répondre à des critiques qu'il considérait comme mal informées, voire inopérantes, il a dû reconnaître que ce n'était pas le mieux qu'il a fait lorsqu'il a laissé 'les mains libres' à la critique du linguiste Noam Chomsky.

Puisque son analyse du comportement humain met un si grand accent sur l'environnement ; puisqu'à côté de l'environnement physique c'est l'environnement social qui exerce cette décisive influence sur le façonnement du comportement ; puisque les environnements social et physique impliquent largement une notion de « culture » ; puisqu'alors Skinner propose qu'une culture puisse et doive être nouvellement 'dessinée' – une simple question lui a été souvent adressée : Quel est le 'lieu' de la science dans le dessein des pratiques culturelles, étant donné qu'elle-même est un produit culturel -?

Convaincu d'avoir clarifié ses propos, en outre, dans plusieurs symposiums avec ses pairs, et que nonobstant des désinformations à son égard se maintiennent, peut-être qu'avec le temps Skinner n'en voulait pas plus, tout simplement. Peut-être que le titre de son livre *Vieillir avec plaisir*,[301] qu'il publie un an avant son quatre-vingtième anniversaire, en contiendrait un indice : l'effort de gagner un 'combat'

[300] "As the philosophy of a science of behavior, behaviorism calls for probably the most drastic change ever proposed in our way of thinking about man. It is almost literally a matter of turning the explanation of behavior inside out". - Skinner, 1974, p.249.

[301] Skinner, B.F. & Vaughan, M.E. *Enjoy old age: Living fully in your later years* – New York: Warner Books, 1983.

doit finalement céder au repos et à la joie. C'est en fait le contraire qu'il présente : une tentative passionnée de rendre des principes de conditionnement appropriés à une condition biologique modifiée. Cet effort dévoile un trait du caractère qui lui a servi encore quelque vingtaine d'années auparavant : malgré une aversion pour combattre ses détracteurs, il publie le livre qui lui a valu l'une des plus acerbes animosités.[302]

Effectivement, l'aversion pour rencontrer les critiques détracteurs – bien que toujours présente – n'était apparemment pas aussi forte pour l'emporter sur la vigueur d'un certain renforcement positif que Skinner avait acquis. Ainsi, à l'orée de sa neuvième décennie, Skinner les a rencontrés tous: les psychologues cognitifs, les éthologistes, les savants du cerveau, les biologistes, les linguistes, les philosophes. "*Je me sens comme Job, sans réconfort, mais c'est fini*", écrivit-il après.

De cette rencontre résulta un volume[303] consistant essentiellement en : a) choix de six[304] domaines parmi les études de Skinner, lesquelles étaient publiées auparavant, mais reproduits ici avec une postface pour chacune; b) réflexions, analyses, évaluations ou critiques de ces études, en tout 142 contributions; c) réponses de Skinner à chacune de ces contributions; d) un résumé en dix points par chacun de deux éditeurs et les réponses de Skinner à chaque éditeur, sur chacun de leurs points; e) une bibliographie exhaustive de Skinner jusqu'en 1987, ainsi que la bibliographie de toutes les références mentionnées par les participants. Même si des malentendus persistent, ce volume, à côté de son livre *About behaviorism*, offre une vaste possibilité d'observer l'art dont des penseurs reconnus diffèrent lorsqu'ils analysent et jugent leurs réflexions mutuelles. Si l'on regarde les réponses de Skinner, on ne pourrait ne pas remarquer qu'il était familier avec les langages (terminologies) des participants de si divers domaines académiques, qu'il ne cherchait en aucun cas à circonvenir une opinion exprimée.

Quel est donc le 'lieu' de la science dans un dessein culturel ? Pour Skinner, la réponse repose dans la conception du comportement humain. Très brièvement, le comportement humain est issu conjointement (i) des contingences de la survie, responsable de la sélection naturelle des espèces, (ii) des contingences du renforcement, responsable des répertoires acquis par les membres de la société étudiée et (iii) des contingences spéciales maintenues par un environnement social évolué. Tout cela, ajoute Skinner, est, en fin de compte, un résultat de la sélection naturelle, puisque le conditionnement opérant est un processus évolué et les pratiques culturelles en sont des applications spéciales.[305] Ces trois niveaux de la variation et de la sélection sont étudiés par trois disciplines différentes parce que, malgré quelques similarités, leurs différences significatives doivent être explicitées. À la différence du niveau (I), étudié par la biologie, et du niveau (III), étudié par l'anthropologie, le conditionnement opérant (niveau II) dispose d'un avantage favorable. Il étudie une variation et une sélection qui opèrent à une vitesse suffisamment rapide pour permettre l'*observation immédiate*. Par contre, la biologie et l'anthropologie doivent reconstruire l'histoire de la variation et de la sélection, donc l'histoire des contingences responsables de la survie des espèces ou de la 'survie' et la maintenance des cultures.

Dans son explication concernant des similarités et des différences entre ces trois branches d'investigation, Skinner laisse vite comprendre que la notion de la *structure*, proéminente en

---

[302] Skinner, B.F. *Beyond freedom and dignity* – New York: Knopf, 1971.

[303] Catania, A.C. & Harnad, S. (éds): *The selection of behavior - The operant behaviorism of B.F. Skinner*: *Comments and consequences* – Cambridge University Press, 1988.

[304] Les six domaines en discussion, dites Canonical papers of B.F. Skinner, sont: 1. *Selection by consequences* (L'étude avec ce titre était d'abord publiée dans le Journal *Science*, 1981, vol. *213*, pp. 501-504); 2. Methods and theories in the experimental analysis of behavior (avec les études "*The flight from the laboratory*", publiée en 1961; "*Are theories of learning necessary?* ", publiée en 1950, "*Preface to contingencies of reinforcement* " publiée en 1969); 3. The operational analysis of psychological terms (publiée sous ce titre dans *Psychological Review*, 1945, vol. *52*, pp. 270-294) ; 4. An operant analysis of problem solving (dont une part est prise de son livre *Contingencies of reinforcement* – Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1969); 5. Behaviorism at fifty (publié sous ce titre dans *Science*, 1963, vol. *140*, pp. 951-958) ; 6.The phylogeny and ontogeny of behavior (publiée d'abord dans *Science*, 1966, vol. *153*, pp. 1205-1213.

[305] "Ultimately, of course, it is all a matter of natural selection, since operant conditioning is an evolved process, of which cultural practices are special applications" – Dans Catania & Harnad, 1988, p. 14.

anthropologie et en linguistique, brouille l'idée de l'opération évolutive. La difficulté en est qu'une telle explication néglige justement la force de la sélection. Dans ce paragraphe on peut reconnaître le ton de son argument :

> En attribuant la force causale à la structure, on est enclin à négliger la sélection. Beaucoup de problèmes qui émergent en moral et éthique peuvent être résolus en spécifiant le niveau de la sélection. Ce qui est bon pour l'individu ou pour la culture peut avoir de mauvaises conséquences pour l'espèce – par exemple, lorsque le renforcement sexuel mène à la surpopulation ou lorsque certaines satisfactions de civilisation mènent à l'épuisement des sources naturelles ; ce qui est bon pour l'espèce ou pour la culture peut être mauvais pour l'individu – par exemple lorsque les pratiques sont désignées en vue de contrôler la procréation ou de préserver les ressources qui restreignent la liberté individuelle ; etc. Il n'y a rien d'inconsistant ou de contradictoire dans ces utilisations de « *bon* » ou de « *mauvais* » ou d'autres jugements de valeur, pourvu que le niveau de la sélection soit spécifié.[306]

Inévitablement, Skinner introduit encore ici le concept du sujet initiateur (*initiating agent*). Il rappelle que Darwin et Spencer n'ont pas considéré que la sélection aille conduire à la perfection, mais que les espèces, le peuple, et les cultures périssent s'ils ne peuvent pas suivre (*cope with*) des changements rapides. En rappelant des préoccupations du jour (dans les années '80) – épuisement des ressources naturelles, surpopulation, pollution de l'environnement, menace nucléaire – Skinner fait comprendre que notre culture aussi est menacée. Ne fallait-il pas alors prendre des mesures explicites pour sécuriser notre avenir, et dans ce cas transcender d'une certaine façon la sélection ?

Des possibilités d'intervenir dans le processus de sélection existent lorsque, par exemple, les généticiens modifient les caractéristiques d'une espèce ou créent une nouvelle espèce, ou lorsque les gouverneurs, les employeurs ou les enseignants changent le comportement des personnes ou lorsque nous désignons de nouvelles pratiques culturelles – mais, et c'est important, en aucun de ces cas la sélection de par ses conséquences n'a pas été circonvenue. Deux considérations entrent dans cet argument.

En premier lieu, nous pouvons opérer uniquement à travers la variation et la sélection. Ainsi, au niveau (i) les généticiens changent les gènes et les chromosomes ou les contingences de survie – ce qui est les cas dans la reproduction sélective (*selective breeding*). Au niveau (ii) nous pouvons *introduire* de nouvelles formes de comportement – en montrant ou en disant aux gens quoi faire par rapport aux contingences pertinentes – ou construisant et maintenant de nouvelles contingences sélectives. Au niveau (iii) nous pouvons introduire de nouvelles pratiques culturelles ou, rarement, arranger les contingences spéciales de la survie – par exemple, pour préserver une pratique traditionnelle. Ayant fait toutes ces choses-là, souligne Skinner, nous devons nous attendre à ce que la sélection survienne *(« But having done all these things, we must wait for selection to occur »*). Il y a une raison spéciale pour laquelle ces limitations sont significatives. On sait que l'espèce humaine se vante de pouvoir contrôler sa propre génétique, son propre comportement, sa propre destinée, mais qu'elle ne le fait pas dans le sens auquel le terme contrôle est utilisé dans la mécanique classique. La raison pour laquelle on ne le fait pas ainsi est que les choses vivantes ne sont pas des machines – et c'est là que la sélection fait la différence.

En deuxième lieu, poursuit Skinner, nous devons considérer la possibilité que notre comportement dans cette intervention soit lui-même un produit de la sélection. En effet : « Nous avons tendance à nous considérer comme les sources d'initiation tout simplement parce que nous connaissons ou nous nous souvenons très peu de nos histoires génétiques et environnementales »[307]

Le fait est que dans une large mesure nous pouvons aujourd'hui prévoir beaucoup de contingences de sélection auxquelles sera exposée l'espèce humaine sur les trois niveaux, écrit Skinner. Nous pouvons

---

[306] Dans Catania & Harnad, 1988, p. 18.

[307] We tend to regard ourselves as initiating agents only because we know or remeber so little about our genetic and environmental histories. Dans Catania & Harnad, 1988, p. 19.

aussi spécifier le comportement qui pourrait satisfaire le plus grand nombre. La difficulté reste dans ce que nous avons manqué d'établir les pratiques culturelles dans lesquelles ce comportement est effectivement sélectionné et maintenu. De cette négligence ou inattention serait responsable justement la psychologie qui, comme une discipline, fait des choix à niveau (ii), sans s'intéresser à la sélection.
Ainsi, continue Skinner, les *existentialistes* se disent explicitement concernés par l'*ici et maintenant*, plutôt que par le passé et le futur. Dans leurs recherches des principes causals, telles organisation et croissance, les *structuralistes* et les développementalistes sont enclins à négliger les contingences sélectives. L'une des raisons pour lesquelles l'appel à des fonctions cognitives n'est pas utile repose dans leur conviction selon laquelle les contingences sont enregistrées sous forme d'information. Si les trois *'personae'* de la théorie *psychanalytique* concordent en plusieurs aspects avec les trois niveaux de la sélection, la différence est manifeste : le « ça » ne représente pas de façon adéquate l'énorme contribution de l'histoire naturelle de l'espèce ; le « superégo », même avec l'aide de l'égo idéal, ne représente pas pleinement la contribution de l'environnement social au langage, à la connaissance de soi-même et à l'auto management intellectuel et éthique ; de son côté, l'égo est une image pâle des répertoires personnels acquis dans les contingences pratiques de la vie quotidienne.

Il vaut la peine de s'arrêter un instant sur cette brève description des branches dominantes de la psychologie. Si Skinner ne les avait mises en lumière, on trouverait difficilement un représentant de la psychologie *existentialiste*, voire humaniste, qui ne s'accorderait pas avec l'accent de sa discipline sur l' « ici et maintenant »; ou qu'un *développementaliste* n'insisterait pas sur l'universalité des stages (quelles que soient les contingences culturelles) ; ou qu'un *cognitiviste* hésiterait à souligner la profondeur de la découverte sur l'emmagasinage intérieur. À la fois, malgré une représentation insuffisante, mais en tant qu'une indication de ce dont on doit tenir compte, la théorie *psychanalytique* est plutôt reconnue.
Pour ce qui est de son domaine, de *l'analyse expérimentale* du comportement, Skinner réitère que son accent sur la sélection par les conséquences trouve une résistance, justement parce que dans cette analyse la personne n'est pas vue comme la source initiatrice de l'action. Il résume ce point en ces termes :

> Une véritable reconnaissance de l'action sélective de l'environnement oblige à un changement dans notre conception de l'origine du comportement, dont l'extension peut bien égaler l'origine de l'espèce elle-même. Aussi longtemps que nous nous cramponnons à la vue que la personne initie le faire, l'agir, et la cause du comportement, nous allons probablement continuer de négliger les conditions qui doivent être changées si nous voulons résoudre nos problèmes.[308]

Rien d'étonnant à ce que de nombreuses réactions aient suivi comme pour toutes les autres cette présentation de Skinner. Mais ce qui surprend, c'est tendance à lire ou à entendre ce que Skinner n'a ni écrit ni dit. Et il s'en plaignait : « Je suis navré que beaucoup de mes réponses doivent consister en une série de corrections, mais il n'y a pas d'autre remède ».[309]

Néanmoins, des réactions affirmatives n'ont pas manqué. Ces échanges de vues, avec cette manière de faire des comparaisons immédiates, a réussi à apporter des clarifications. Le biologiste Richard Dawkins de l'Université d'Oxford commence avec la déclaration « Je trouve que l'article *'Consequences'* de Skinner est admirable ».[310] Avec la question intéressante "que sont exactement les 'entités' qui sont sélectionnées et par quelles conséquences sont-elles sélectionnées?", il propose que les 'entités' qui sont sélectionnées doivent être capables de réplication : Autrement dit, ces entités doivent être capables de former une lignée en s'auto-dupliquant dans un 'milieu' donné. Ainsi, au niveau (I) de Skinner, ces entités sont des gènes. Les conséquences par lesquelles ces entités sont sélectionnées, ce sont leurs effets phénotypiques

---

[308] "A proper recognition of the selective action of the environment means a change in our conception of the origin of behavior which is possibly as extensive as that of the origin of species. So long as we cling to the view that a person is an initiating doer, actor, or cause of behavior, we shall probably continue to neglect the conditions which must be changed if we are to solve our problems" - Dans Catania & Harnad, 1988, p. 19.
[309] "I am sorry that so many of my replies must consist of a series of corrections, but nothing else seems to serve." - Dans Catania & Harnad, 1988, p. 455.
[310] « I find Skinner's article 'Consequences' *admirable »* - Dans Catania & Harnad, p. 33.

– en général, les effets sur le développement embryonnaire des corps dans lesquels ces gènes résident. Au niveau (II) de Skinner, les entités qui se reproduisent (*replicators*) seraient des habitudes (*habits*) dans le répertoire d'un organisme animal, tandis que les conséquences en seraient des renforcements positifs ou négatifs. Pourtant, en rappelant un "dogme central" du 'darwinisme'– à savoir, le fait établi que des directions causales partent des gènes vers les phénotypes – Dawkins pose la question de savoir si les niveaux (II) et (III) sont aussi clairement '*darwiniens'* chez Skinner que l'est le niveau (I) ?

D'abord, si Skinner accepte la théorie de Darwin, ce n'est pas parce qu'elle est vraie ou fausse, dit-il, mais parce qu'elle offre un cadre d'explication consistant. Ensuite, Skinner ne s'appuie pas sur la théorie de Darwin pour 'justifier' le conditionnement opérant ; celui-ci repose sur une démonstration expérimentale. Pour Skinner, la question qui se pose est de savoir : qu'est-ce qui est exactement sélectionné et quelles sont exactement les conséquences qui, lorsqu'il s'agit de groupes humains, exercent la sélection. Dans un groupe donné, dit-il, la réponse semble renvoyer à des *pratiques* – meilleures façons de chasser, cueillir, cultiver, faire des outils, etc... "Les pratiques sont transmises de génération en génération lorsque ceux qui dans une génération ont organisé des contingences pour de telles pratiques deviennent des transmetteurs pour la génération suivante".[311] Dans une telle formulation, souligne Skinner, il n'y a pas de compétition entre cultures, il n'y a pas de darwinisme social. L'évolution des cultures est semblable à l'évolution des espèces, de sorte que chacune puisse avoir un 'cœur' ou un 'estomac' ou un 'œil' ou une 'nageoire' ou une 'aile' ou... un autre trait particulier. "Les pratiques culturelles n'évoluent pas à cause d'une compétition efficace entre les cultures – sauf là où les pratiques sont confrontées à des conflits entre cultures, par exemple, l'invention d'armes plus puissantes. Une culture qui se rend forte par l'invention de nouveaux systèmes sociaux, etc ..., est plus à même d'être en compétition avec une autre culture, mais les pratiques elles-mêmes évoluent à cause de leurs contributions au groupe et de telles pratiques prévaudraient même s'il n'y avait aucune compétition avec d'autres groupes".[312]

Certes, cette formulation de Skinner est claire. Certes, elle se différencie des propositions éthologiques qui postulent des mécanismes tels que "compétition", "agression" ou "dominance" pour expliquer la nécessité de la "cohérence" dans un groupe vis-à-vis de la "menace" d'un autre groupe. Certes aussi, elle est différente du postulat de Freud, qui pose la "sexualité latente" comme sous-jacente à la cohésion d'un groupe. En faveur de sa position, Skinner tient à indiquer "que l'analyse expérimentale du comportement est, et de loin, la plus détaillée exploration des contingences de la sélection, responsables du comportement de l'individu".[313] L'aspect important de cette exploration n'est pas dans le fait que l'individu peut être conditionné ou qu'il doive être conditionné selon certains renforcements choisis à volonté. Découvrir ce qui renforce l'individu, de manière positive ou négative, c'est la tâche primordiale de cette exploration. *On n'a certainement pas découvert un répertoire exhaustif des renforcements pour pouvoir proposer un conditionnement justifié, tout simplement.* Mais les expériences dans, par exemple, l'éducation et la psychothérapie en sont des exemples suffisamment encourageants.

Avant qu'un comportement puisse être renforcé, il faut qu'il ait lieu. S'il se produit soudainement, ou alors qu'on ne s'y attend pas, ou par hasard, quelle est la probabilité pour qu'il apparaisse de nouveau ? Et si un tel comportement est perçu comme pouvant contribuer à des pratiques culturelles existantes, comment va-t-on en optimiser l'occurrence ? Comment faire en sorte que de telles occurrences soient transmises à la génération suivante ? Si les occurrences créatives mouraient avec les agents créatifs, de quoi alors dépendrait l'évolution d'une culture ? Si on comptait avec la probabilité que de nouveaux esprits créatifs soient simplement nés, pourquoi alors des cultures entières sont-elles disparues ?

---

311 "The practices are transmitted from generation to generation when those who acquire them under the contingences arranged by one generation become the transmitters for the next" - Dans Catania & Harnad, 1988, p. 36.

312 "A culture which strengthens itself by developing new methods of agriculture, new social systems, and so on is more likely to compete successfully with another culture, but the practices themselves evolve because of contributions to the group that would also prevail il there were no competition with other groups" - Dans Catania & Harnad, 1988, p. 36.

313 "The experimental analysis of behavior is by far the most detailed examination of contingences of selection responsible for the behavior of the individual" – Dans Catania & Harnad, 1988, p. 39.

La question que Skinner pose est de savoir où exactement on doit regarder pour découvrir pourquoi un comportement, qu'on nomme ‘égoïste’ ou ‘rancunier’ ou ‘altruiste’, apparaît ; pourquoi il réapparaît ou cesse d’apparaître ? D'abord, que se passe-t-il lorsqu'un comportement apparaît sous une de ces formes ? Qu'est-ce en fait qu'un comportement ‘égoïste’ ou ‘rancunier’ ou ‘altruiste’ en dehors d'un ‘environnement social’ ? Sans ses conséquences biologiques (niveau I) ou psychologiques (niveau II) ou culturelles (niveau III), que pourrait signifier un comportement ainsi nommé ?
Vu qu’une définition opérationnelle facilite l’entendement, pour Skinner une culture "c'est l'environnement social; ce sont les contingences de renforcement maintenues par un groupe, et ces contingences, avec l'environnement physique, sont responsables pour des répertoires chez les nouveaux membres du groupe…Les individus façonnent le comportement les uns des autres par l’arrangement des contingences de renforcement, et les contingences qu’ils arrangent et alors le comportement qu’ils façonnent est déterminé par l’environnement social en évolution ou par la culture, qui est responsable de leur comportement".[314] Si un environnement social, si une culture ne change pas, c'est soit parce que de nouvelles variations ne sont pas apparues soit parce que celles qui apparaissent ne sont pas sélectionnées par des contingences actuelles. *Là où le hasard se fait attendre, le dessein doit intervenir.*

L'environnement social dispose d'une variété de modes de transmission des pratiques culturelles. Elles sont transmises lorsque les nouveaux membres les apprennent par l'imitation en l'absence du modèle, ou directement par le modèle, ou à travers des maximes, règles et lois, ou par d'autres formules verbales ; elles sont aussi transmises lorsque ceux qui sont ainsi changés deviennent, à leur tour, ceux qui composent l'environnement social des autres. C’est depuis quelques milliers d’années, rappelle Skinner, que l’homme est pris pour l’initiateur, pour le maitre de sa destinée, et s’il est bien possible qu’il mérite certaine reconnaissance pour l’accomplissement humain, il faut reconnaître aussi qu’il est responsable de nos problèmes. Il y aurait alors une autre possibilité prometteuse : « Plutôt que de sauver le monde en changeant la manière dont les gens le sentent et le pensent, il est bien possible de créer un environnement dans lequel les gens vont acquérir un comportement plus effectif, travailler de façon plus productive, se traiter mieux les uns les autres et prendre plus efficacement l'avenir en considération ».[315]

Si cette part de la discussion sur la sélection par les conséquences n’a pas conduit à une unanimité, des renseignements mutuels ont été remarqués. En outre, il y a aussi ce témoignage du psychologue et primatologue Duane Rumbaugh de l’Emory Université :

> Quelles que soient nos perspectives individuelles sur le comportement et sur le futur, nous sommes bien fortunés d’avoir eu les brillantes contributions de B.F. Skinner. *Ses contributions à la psychologie serviront à perpétuité comme une part de ces contingences qui va continuer d’être apportée à de nouveaux états à travers le temps.* C’était un privilège personnel d’avoir été défié par sa vie et sa perspective à travers les 30 années de ma propre carrière.[316]

Parmi les auteurs de ce volume, bien familiers avec les écrits de Skinner, est aussi son collègue à l'Université de Harvard, William Vaughan. Pour lui, la contribution de Skinner s'ajoute à deux autres grandes révolutions scientifiques. Les révolutions de Copernic et Darwin, écrit-il, "ont au fond laissé intact nos suppositions selon lesquelles nous sommes des êtres moraux et responsables, libres de choisir

---

[314] I have taken a culture to be a social environment, the consequences of reinforcement maintained by a group which, in addition to physical environment, are responsible for the repertoires of new members of the group…Individuals shape each other’s behavior by arranging contingencies of reinforcement, and what contingences they arrange and hence what behavior they shape are determined by the evolving social environment, or culture, responsible for their behavior - Dans Catania & Harnad, pp. 47-48.

[315] Dans Catania & Harnad, 1988, p. 62.

[316] “Whatever our individual perspectives regarding behavior and the future, we have been very fortunate to have brilliant contributions of B.F. Skinner. His contributions to psychology will serve in perpetuity as part of those contingences that will continue to bring it to new states across time. It has been a personal privilege to be challenged by his life and perspective through the 30 years of my own career” – Dans Catania & Harnad, 1988, p. 62; le souligné est ajouté.

une ligne d'action, punis justement si nous faisions le mauvais choix". Telle que la décrit Skinner, la sélection par les conséquences implique, souligne Vaughan, "nos identités mêmes". Car, "ce que nous appelons nos identités peut plus proprement être décrit comme une forme moyenne du comportement dans un environnement relativement stable". Or, notre environnement peut bien changer, et non pas nécessairement d'une manière ordonnée. Si ce 'désordre' ne peut pas être 'contrôlé', c'est justement le désordre qui va façonner les manières d'y répondre. La tâche s'impose : *contrôler le désordre afin qu'émerge le discernement qu'un choix est possible*. En tenant compte de cette réalité, nous pouvons cultiver notre environnement social plus efficacement que lorsque nous restons sur la position que chacun d'entre nous est ou a une identité bien intégrée. Vaughan l'exprime ainsi : « Bien qu'il puisse être pénible de renoncer à la position que chacun d'entre nous est ou possède un soi ou une identité intégrée, si nous restions plus près du réel état des choses, nous serions mieux réussis à la longue ».[317]

On peut imaginer que Freud serait tout à fait étonné de ne pas être inclus parmi ces deux 'révolutions', mentionnées par Vaughan. Car c'est lui qui a su, avec une force inhabituelle, mettre en question justement l'hypothèse que nous sommes, ou que nous avons, des identités bien intégrées ; que nous choisissions une ligne claire de conduite; que nous nous comportions moralement. Mais il n'est pas sans fondement de dire que là où Freud s'est aussi 'arrêté', Skinner a cherché à faire une percée. Certes, Freud a accompli le plus difficile en extrayant une surprenante richesse des 'traces extérieures' pour peindre une dynamique réelle de la vie 'intérieure'. Bien qu'extrêmement complexe, la nature de cette dynamique était, Freud croyait l'avoir établie, réductible à des lois délimitées généralisables. Vu la nature de la culture, et Freud prétendait en avoir saisi le noyau et les confins, l'homme 'dynamique' de Freud semblait plutôt rester condamné à un destin, à un *Schicksal*, pratiquement immuable. Or, à aucun des trois niveaux – la nature humaine ou sa *phylogenèse*, la nature de l'individu ou son *ontogenèse* et la nature des *pratiques culturelles* – l'analyse de Skinner ne mène à un tel déterminisme. Des modifications, des changements se produisirent et se produiront – bien que la connaissance de l'histoire en soit pauvre et que la prévision souffre de son ignorance. C'est en fait l'un des thèmes importants dans un volume publié en mémoire de Skinner par les éditeurs James Todd (de l'Université de l'East Michigan) et Edward Morris (de l'Université du Kansas).[318] Dans la conclusion de leur volume, il y a cette observation significative :

> « Le *Zeitgeist* (esprit du temps) peut être excessivement exagéré. Si l'histoire des sciences est l'histoire du comportement des scientifiques, alors l'unité d'une analyse conceptuelle doit inclure le comportement des scientifiques *et les contingences qui entrent dans leur comportement*. Or, les scientifiques individuels sont affectés autant par un *Zeitgeist* que par des contingences spécifiques, souvent idiosyncrasiques, en eux-mêmes et dans leurs vies personnelles. Le concept du *Zeitgeist* fait une moyenne des effets de ces contingences à travers les scientifiques, et laisse ainsi une considérable variabilité non expliquée…La grande personne est le lieu de confluence des variables à la fois externes et internes à la science (par exemple, culturelles, politiques, économiques, intellectuelles et sociales – le *Zeitgeist*). Cette personne, pourtant, est aussi un lieu unique, de sorte que deux scientifiques n'ont jamais la même histoire, ce qui mène chacun à interagir de façon différente avec le sujet en question et, ainsi, à faire des contributions à la science que personne d'autre n'aurait fait. Les deux, *Zeitgeist* et la grande personne ont leurs effets, mais non pas de façon indépendante l'une de l'autre. Ils forment une dialectique : aucune n'est l'unique agencement ni même aucune ne s'agence sans l'autre.[319]

Ce paragraphe invoque facilement des scènes : l' « *es* » tout libidineux de Freud, mais dans sa Vienne éminemment puritaine ; sa judaïté ambiguë, mais dans un milieu chrétien confusément décoratif ; son ambition littéraire, mais au milieu d'un cercle intellectuel aussi enclin à briller comme l'étaient les artistes polyvalents de Vienne.

---

[317] Although it may be painful to give up the position that each of us is, or has, an integrated self or identity, in the long run the closer we are to the true state of affaires the better off we will be – Dans Catania & Harnad, 1988, p. 74.

[318] Todd, J.T. & Morris, E.K. (éds): *Modern perspectives on B.F. Skinner and contemporary behaviorism* – Westport: Greenwood Press, 1995.

[319] Todd & Morris, 1995, pp. 206-207.

On ne connaît pas d'homme 'naturel' qui ne soit pas en même temps homme 'culturel'. L'homme est façonné par son environnement et celui-ci, à son tour, est façonné par l'homme. Plus on apprendra sur le fonctionnement de ce façonnement, moins décisif sera le rôle du hasard. Depuis les temps connus, l'éducation a cherché à réduire, à diminuer, le rôle du hasard dans la sélection des conséquences. Dans ce sens, un certain 'contrôle' et une certaine 'prévision' était partie constituante de l'éducation. Si la 'liberté' de l'individu a souffert, ce n'est pas parce qu'un contrôle est inhérent à l'éducation, mais parce que ce contrôle n'est pas approprié comme l'aurait été un renforcement naturel. Chercher à découvrir ce qui peut effectivement renforcer un comportement individuel en vue de conséquences gratifiantes n'est pas une priorité dans l'éducation. Le discernement de l'impact de l'environnement social demeure souvent à un niveau de pure constatation. Pour ce qui est de la prévision, le lien entre les conséquences immédiates et les conséquences à long terme n'est pas évident. Les 'libres' contingences (dans les pratiques de la culture) diminuent (chez l'individu) le sentiment de se comporter librement.[320] Que Freud ait dépeint copieusement la vie intérieure de l'individu, c'est assurément son mérite. Mais, Freud a-t-il vraiment réussi à montrer à l'individu comment négocier entre un rester-'dedans' et un mouvement 'en-dehors' ? Skinner a essayé de montrer à l'individu l'énorme 'espace' qui l' 'entoure' et dans lequel il peut modifier des sentiers du mouvement. En ce qui concerne la condition humaine – individuelle et sociale – l' "être" de Freud et le "devenir" de Skinner sont des vues et des propositions considérablement différentes. Cette différence n'est pas étrangère à leurs langages respectifs. S'il y a là une affinité d'intérêt, les approches de Freud et Skinner à effectuer une amélioration souhaitée laissent manifeste l'étendue de leur diversité. Si Freud se plaint et se résigne, Skinner envisage comment dessiner ce qui obéira à un façonnement dont les effets sauront satisfaire.

Bref résumé des démarches vues chez Gustafson et Skinner

1. L'arrière-plan dans la réflexion théologique de Gustafson comprenait a) le sens de l'Église comme une communauté et b) l'identité personnelle selon sa relation à Jésus-Christ. Puisque dans cette communauté l'individu est à la fois sa composante élémentaire et le sujet de son autorité, la question se posait sur l'identité individuelle et sa liberté d'une part, et d'autre part sur les conséquences de l'influence mutuelle. Gustafson, consciente de la difficulté, a effectivement tâtonné ; en fin de compte, il ne lui est pas réussi d'offrir une clarification plausible sur la question du comment cette identité personnelle, ce « soi-même », est ou comment il devient. En ce qui concerne l'identité en termes de relation à Jésus-Christ, Gustafson a offert un formidablement informatif répertoire de conceptions christologiques. Avec sa connaissance et son entendement de ces vues théologiques, Gustafson pouvait avec raison revendiquer une place prééminente dans la tradition théologique protestante.

L'une des caractéristiques saillantes, lorsque Gustafson s'adresse à une position théologique, se manifeste dans son honnêteté intellectuelle. S'il critique ou se dit être en désaccord avec une position en question, il s'efforce d'abord de présenter cette position comme la formule son auteur. Nulle part ne peut-on discerner chez Gustafson une déformation de la position d'autrui pour la rendre ainsi plus facilement critiquable. Au contraire, il épelle des raisons dans son argument de sorte que l'autre puisse voir si l'interprétation offerte respecte les faits.

Même si Gustafson ne le disait pas expressément, la lecture de ses textes laisse convaincre qu'il s'identifie largement avec sa tradition protestante. Et c'est justement sa profonde familiarité avec son noyau théologique qui lui permet une lecture critique et que le but primaire de cette critique est de lui indiquer des améliorations possibles. Il introduit des conceptions sociologiques dans le discours théologique afin de rendre la conception de l'Église plus pertinente dans la communauté d'appartenances polyvalentes.

---

[320] Toujours soucieux de l'éducation, Skinner, même dans son dernier livre (*Recent issues in the analysis of behavior* - 1989), y consacre deux chapitres : *The school of the future* - L'école de l'avenir (ch. 8) et *Programmed instruction revisited* - Une révision de l'enseignement programmé (ch. 9). Mais ayant écrit, comme il dit, 25 études sur l'éducation dans les 30 dernières années, peut-il encore dire quelque chose sur ce sujet sans se répéter? Et pourquoi se répèterait-il si, comme il l'admet, les écoles sont actuellement en plus mauvais état que lorsqu'il commença à parler d'elles?

Il revisite les attributions théologiques au Jésus-Christ afin d'indiquer comment certaines déficiences dans leurs suppositions empêchent leur traduction dans le vécu qui ferait une différence dans le comportement. Il cherche à ce que l'apport de la réflexion protestante facilite l'appartenance à une vue du monde qui se veut chrétien.

2. Dans son arrière-plan, Skinner se montre avant tout comme un *praticien*.[321] Reconnaître un problème, c'est penser à sa résolution. Considérer une résolution comme efficace, c'est obtenir des effets qui mènent à des conséquences gratifiantes. Établir le lien entre la cause et l'effet, c'est dévoiler la manière dont un comportement donné a été maintenu. Certaines formes de ce comportement proviennent des inclinations naturelles communes, voire instinctives – la survie et la propagation de la vie. Le long du processus de l'évolution, les modes selon lesquelles l'homme répondait à ces besoins instinctifs devenaient suffisamment accommodés à des environnements physiques plutôt stables pour paraitre tout simplement *naturels*. Or, la nature de l'évolution c'est justement qu'elle *ne prévoit pas*, *ne sait pas prévoir*. Elle réagit, et dans son tâtonnement elle peut faire des 'choix' inappropriés ou même fatals. C'est là que la *culture* entre vigoureusement en jeu. Et la culture, c'est un autre nom pour l'environnement *social*. Car cet environnement peut '*domestiquer*' l'obstination de l'environnement physique. Parce que la culture est le fruit de l'intelligence humaine, parce qu'elle est donc son *invention*, il lui appartient de la '*faire obéir*' à la variété de ses 'besoins' et 'aspirations'. Lorsque l'environnement 'physique' (la nature biologique) produit un enfant mongolien ou n'ayant qu'*un* talent, c'est à la culture de l'habiliter à ce qu'il puisse se *sentir digne* ou devenir '*pleinement*' productif – on se rappelle d'une des plus frappantes scènes dans l'Évangile, celle sur les talents chez *Mt 25, 12-30*. La culture peut le faire parce qu'elle dispose des moyens pour faire apprendre des répertoires du comportement qui n'étaient pas l'apport de l'évolution, qui donc ne sont pas innés. Et surtout, elle peut faire réapprendre ce qui, dans la culture elle-même, a été appris de façon inappropriée ou fausse ou même pernicieuse – on se rappelle des mots particulièrement durs de l'Évangile contre les légistes et de l'urgence de la conversion : *Lc 11, 37-53* & *13, 1-5*. C'est dans ce sens que se comprend le propos de Skinner sur le *dessein de culture*.

3. L'un des produits de la culture, relativement récent, est la *science*. Si la physique devenait sa « fille ainée », c'est parce qu'il lui était plus facile de déterminer les dimensions et leurs quantités mesurables, afin de pouvoir manipuler les formes d'états de son objet et d'observer ainsi les résultats à travers les changements. La biologie s'est plutôt imposée dès la deuxième moitié du siècle dernier. L'angle sous lequel on regarde le corps humain depuis, étonne le discernement. Non pour rien, les maitres de ces connaissances hésitent peu avec leurs affirmations que « tout est dans les *gènes* ». Familier avec et reconnaissant de la dotation biologique, Skinner offre de vigoureux arguments que *tout n'est ni ne peut être dans les gènes*.

4. Parce que la science pourvoit une connaissance capable de technologie, elle est à même d'effectuer des changements efficaces. Le *praticien* Skinner envisageait une connaissance sur le comportement de

[321] Dans de plutôt rares occasions, Skinner n'a pas réussi à 'contrôler' une tendance à formuler une position exagérée en sa faveur. Ainsi, dans son article *« Humanism and behaviorism »,* où il critique des approches qui n'ont facilité ni la découverte ni l'enseignement de la *pratique* des principes vitaux dans le comportement humain, Skinner s'exprime ainsi : Est-ce que je veux dire que Platon n'a jamais découvert l'esprit (*mind*) ? Ou que Thomas d'Aquin, Descartes, Locke et Kant se sont préoccupés, da façon fortuite, des sous-produits souvent hors de propos du comportement humain ? Ou que les lois mentales d'un psychologue physiologiste comme Wundt, ou les flots de la conscience de Willem James, ou l'appareil psychique de Sigmund Freud n'ont pas de place utile dans la compréhension du comportement humain ? Oui, je le dis. Et je le prononce avec force parce que, si nous nous proposons de résoudre les problèmes auxquels nous sommes confrontés dans le monde d'aujourd'hui, cet intérêt pour la vie mentale ne doit plus distraire longtemps notre attention des conditions de l'environnement dont le comportement humain est une fonction (Skinner, B.F. : *Reflections on behaviorism and society* – Englewood Cliffs, N.J. : Prentice-Hall, 1978, p. 51).

l'homme qui lui permettrait qu'un changement requis puisse être efficace. La psychologie devait devenir une *science*.

5. Sans qu'elle soit ou devienne une imitation des sciences établies (les sciences naturelles ou dures), une science du comportement se devait d'être expérimentale, avec une approche progressive de la complexité. Elle doit *contrôler* les variables en jeu. Avec sa supposition que le lien entre cause et effet doit dévoiler un ordre, cette science aussi est '*déterministe'*, et sa quête vise à la *prédiction*.

6. Dans sa description de ce qu'elle fait, la science développe un langage dont il serait propre d'éliminer ou au moins de réduire les ambiguïtés, que le langage ordinaire réussit à supporter. Dans cet effort, il lui est presque impossible d'éviter certains termes longuement enracinés dans l'usage quotidien. Les termes comme « *contrôle* », « *manipulation* », « *sélection* », facilitent l'explication en science, mais énoncent plutôt une appréhension devant des occurrences intrusives dans le vécu ordinaire. Et pourtant, si l'on demandait à un peintre artiste d'épeler sa 'créativité', il ne pourrait pas éviter de dire justement ce que ces termes dénotent : il 'manipule' les couleurs, il 'sélectionne' des matériaux, il 'contrôle' l'espace, il 'élimine' toute autre apparence sur la toile qui ne serait pas favorable à la 'survie' de ce qui lui semble pouvoir 'renforcer' le sentiment d'appréciation chez l'observateur. Skinner, l'écrivain 'manqué', n'a pas été très attentif à ce danger de « *double langage* ». En deux moments surtout on se rend compte qu'il savait et pouvait facilement se passer d'un langage (jargon) béhavioriste. Le premier moment est occasionné par l'échange avec des scientifiques américains en Union Soviétique.[322] L'autre occasion est la publication de son livre concernant la vie en vieillesse.[323] Sans doute, son insuffisante attention au « double langage » devenait l'un des prétextes qui lui ont valu de sévères reproches, des imputations d'une mauvaise intention, ou tout simplement du rejet de ses propos.

7. Parce que libre de l'apport des traditions de sa discipline, parce qu'indépendant des manières dont d'autres sciences établies approchent leur exploration, parce que muni de certains faits fournis par son approche, Skinner était en position a) de mettre sérieusement en question certaines conceptions traditionnelles sur la nature et la condition humaine, et b) d'offrir de vigoureux arguments en opposition à des déterminismes biologiques en particulier. Sa conception est en état de réparer certains méfaits de l'évolution, en *rehaussant la possibilité que l'homme réaffirme d'une autre manière autant sa dignité que sa liberté*.

8. Le pas suivant est de revoir pourquoi James Gustafson, avec des questions implicitement ébauchées dans ses analyses et considérations théologiques, revues plus haut, s'est senti obligé de devoir modifier – et de manière significative – sa perspective théologique. Du côté de Skinner, compte tenu du fait qu'il acquérait ses connaissances dans cet espace 'fermé', dit le laboratoire, dans lequel les sujets du mouvement étaient des animaux, comment a-t-il essayé de traduire cette acquisition dans l'espace ouvert, dans l'environnement habité non pas par des bêtes, mais par des êtres d'une extraordinaire complexité. Si la question théologique incontournable est que l'homme doit être *libre* pour répondre affirmativement au commandement de Dieu, serait-ce la conception de Skinner sur la nature de *conditionnement* qui serait en mesure de clarifier le sens de la 'liberté' au point où l'ambiguïté théologique

---

[322] Le voyage des scientifiques américains dans différentes parties de l'Union Soviétique, pour visiter leurs importantes institutions scientifiques et technologiques a eu lieu en 1961. Sous ce titre « *Russia, 1961* », Skinner a fait un article de quelque trentaine pages, publié une quinzaine d'années après sa mort dans *Spanish Journal of Psychology*, 2006, vol. *9*, pp.115-142. Le style de Skinner y est un mélange de détective romancier, de journaliste enquêteur, d'un chroniqueur avec un humour quelque peu sardonique.

[323] Skinner, B.F. & Vaughan, M.E.: *Enjoy old age*: *Lining fully in your later years* – New York: Warner Books, 1983. La composition du texte respire avec une élégante simplicité, rendue engageante pour les vieux et les 'curieux'. Comme une sorte d' « excuse », Skinner offre quelques 'traductions' approximatives de ce langage ordinaire dans le livre. Ainsi :

°doing what one *wants* to do [faisant ce qu'on aime à faire] = *behaving in ways that have been positively reinforced*

°doing what one *must* do [faisant ce qu'on est oblige à faire] = *behaving in ways that have been negatively reinforced*

°doing what one *likes* to do [faisant ce qu'on se plaît à faire] = *behaving in ways that have momentary positively reinforcing consequences not necessarily related to ultimate consequences*

°knowing *how to* do something [sachant comment faire quelque chose] = *possessing a particular kind of effective behavior*

serait, si non éliminée, du moins sensiblement réduite. Si Skinner tôt dans son cheminement scientifique a été souvent mal lu et interprété, Gustafson allait le devenir plutôt au moment du sommet de sa carrière. S'il y a des 'déficiences' chez l'un et l'autre, il sera montré que leur apport respectif dans l'exploration de la condition humaine a enrichi aussi bien une éthique théologique qu'une psychologie de la conduite.

III[e] PARTIE :
CHANGEMENT DE PERSPECTIVE THÉOLOGIQUE – SORTI DE LABORATOIRE PSYCHOLOGIQUE

Un aperçu – Une vigoureuse présence de deux disciplines en particulier se laissait sentir dans des universités américaines dans la deuxième moitié du XX[e] siècle. Par ses découvertes de ce qui tisse l'organisme animal et humain, la biologie semblait s'imposer avec sa prouesse scientifique. En dévoilant des connaissances sur des styles de vie indiquant des frontières entre les concepts 'civilisé' et 'primitif', le savoir de l'anthropologie culturelle ne devait pas justifier de sa valeur scientifique pour être pris au sérieux par d'autres modes de connaissances. Avec leurs savoirs respectifs, ces deux disciplines, presque indépendantes l'une de l'autre, étaient donc en mesure d'offrir un aperçu significatif de ce qui doit entrer dans une définition de la condition humaine. Enseignant au milieu de ses collègues universitaires, le théologien James Gustafson se rendait compte que sa propre discipline, l'éthique théologique, ne se montrait pas bien préparée pour traduire ces modes 'séculiers' du savoir dans sa propre réflexion, ni pour influencer l'attitude de ceux-ci qui, plutôt, se montraient enclins à ignorer leurs propres aperçus. Dans une large mesure, tout seul, il a fait des propositions en vue d'une mutuelle correction. B.F. Skinner se rendait compte que sa discipline, la psychologie, n'était ni scientifique ni ne contribuait à une compréhension du comportement humaine de sorte qu'il puisse devenir plus efficace dans l'acquisition des effets par qui l'homme se sentirait plus libre et plus digne dans ce qu'il pense et fait. Dans une large mesure, tout seul, il a offert des propositions qui désormais laissent percevoir la condition humaine sous une différente lumière. Attentifs au comportement concret, au vécu quotidien, ce théologien et ce psychologue 'traduisent' leur propos dans une perspective de pratique améliorée.

Puisque l'accent est mis sur la *perspective*, le changement implique un effort pour donner à la théologie la possibilité d'un double mouvement : s'ouvrir vers un autre savoir et, en l'accueillant, repenser les modes d'échanges. Bien qu'évidente, l'invitation à un tel cheminement est restée longuement inefficace. Que pour Gustafson elle devint une obligation, voire même une nécessité, provient d'une simple constatation : a) la *nature*, l'environnement physique avec tout ce qui l'habite, est aussi une créature de Dieu, est aussi un 'texte' dans lequel se lit Sa présence ; b) et aujourd'hui, c'est certainement la *science* plus que la théologie qui dispose d'une meilleure connaissance de cette même 'nature'. Il n'y a ainsi aucune justification à ce que cette part du savoir reste absente dans le discours théologique sur la relation entre Dieu et l'homme.

Si, parmi ceux qui ont suivi le travail de Skinner, on demandait ce qu'ils regrettent en particulier dans son activité, l'une des réponses indiquerait le fait que, après sa retraite, il ait cessé toute expérimentation *régulière*. Et la raison de ce regret serait unanime pour une double raison: a) parce qu'il savait le faire *mieux que quiconque* autour de lui – parce que son imagination pour récréer ou plutôt pour construire *avec ses propres mains* de nouveaux environnements pour l'expérimentation, éveillait un enthousiasme, occasionnait un tâtonnement d'imitation, et, surtout, invitait à un exercice de *créativité* personnelle ; b) parce qu'il se vouait à la réflexion sur des problèmes de nature philosophique, sociale et morale, cette réflexion-là a été facilement (en particulier par déformation) attaquée, de sorte que c'était justement sa science qui, en conséquence, en a été la victime première. Apparemment l'un et l'autre, Gustafson et Skinner, ont 'dévié' quelque part par rapport à leurs 'orthodoxies' respectives. Et leurs pas 'fautifs' semblaient être dus à la séduction de la '*science*'. D'un part, parce qu'il s'y fiait et, en s'approchant trop près d'elle, Gustafson s'éloignait des voies conduisant à des affirmations connues et adoptées comme '*certaines*'. D'autre côté, parce que Skinner semblait s'éloigner de la quête qui savait le mieux établir des faits, ce qui est donc la capacité primaire de la science, et commençant à s'immiscer dans des affaires de la société, il laissait l'espace libre à une invasion 'sans pitié'. Effectivement, c'était la promesse immodérée de *cognitivisme* qui allait prendre place de béhaviorisme. Et pourtant, ce qui, au fond, motivait une 'déviation' de Gustafson, c'était justement d'enrichir l'éthique théologique dans son aspect *pratique*. Ce qui au fond motivait Skinner, c'était de sortir d'un espace de spéculation inefficace afin de faire face aux problèmes survenus et survenant pour en énoncer certaines solutions *pratiques*.

L'entrée de Gustafson dans un monde qui connaissait la 'nature' et la sortie de Skinner d'un espace qui racontait certaines manières propres à la 'nature' ouvraient une possibilité d'entrecroisement, où chacun pourrait éveiller une curiosité chez l'autre sur le comment son regard a été façonné pour discerner ces autres aspects d'observation. Il convient, à cause de sa position moins évidente, que la clarification commence par le cheminement de Gustafson.

CHANGEMENT DE PERSPECTIVE THEOLOGIQUE CHEZ GUSTAFSON

D'abord, il n'y a pas eu un changement soudain. Entre ses deux volumes sur la perspective théocentrique, publiés au début des années 80, et son livre christocentrique (*Le Christ et la vie morale*), publié vers la fin des années 60, la décennie des années 70 n'est pas restée un temps de silence pour Gustafson. En fait, il a même publié quatre livres dans cette période. Si on les scrute attentivement, on discerne une constante inclination à indiquer d'où il est parti et dans quelle direction il va poursuivre sa quête. Ainsi, avec le livre *Christian ethics and the community*,[324] Gustafson réunit des textes publiés ailleurs ou qui sont offerts comme des conférences et séminaires académiques. On y reconnaît un effort pour tisser, corroborer, réaffirmer les conceptions énoncées séparément de ses livres précédents sur l'Église en tant que communauté humaine et sur le Christ comme centre de la vie chrétienne. Le livre *Theology and Christian ethics*[325] est aussi une composition des articles désormais publiés – revus, ajournés et appropriés – qui laissent discerner les thèmes qui se cristallisaient autour des conceptions de l'éthique chrétienne au milieu des formulations, autant du côté de la théologie que de la science. Avec deux autres livres – *Can ethics be Christian* [326] et *Protestant and Roman Catholic ethics* [327]- Gustafson est reconnu comme l'auteur qui compte et pas seulement dans les milieux académiques protestants.

Justement, dans l'introduction de ce dernier livre on discerne l'une des expressions les plus claires à l'encontre d'un (fréquent) *tribalisme académique* :

> La tâche est de formuler les plus importantes questions et de trouver les réponses les plus adéquates et cohérentes ; elle n'est pas de trouver le plus petit dénominateur commun auquel les deux traditions peuvent prêter serment d'allégeance. Je crois que je peux honnêtement dire que cela ne me fait pas grand-chose (*I care not one whit*) si une position ou un argument ont été historiquement identifiés avec l'une ou l'autre tradition, et par implication, si l'une ou l'autre tradition peut revendiquer la fierté d'avoir donné une réponse plus satisfaisante. Mais je suis profondément attentif (*I do care, very deeply*) à l'éthique théologique chrétienne. Je suis attentif à la vigueur de ce domaine ; je suis attentif à la qualité de vie intellectuelle de la communauté chrétienne, qui apparaît tentée de trouver sa force uniquement dans de pieuses pratiques populaires et/ou dans son utilité pour les individus et la société ; je suis attentif à la mission de la communauté chrétienne dans ces décennies, et ainsi donc à la qualité de la pensée qui serait à même de pourvoir des raisons pour ses activités et pour sa direction. [328]

Certes, il est possible qu'on puisse entendre des déclarations 'théoriques' de ce genre ; la probabilité qu'on rencontre à la fois une consistance pratique concordante est plutôt rare ; l'attitude et la pratique de Gustafson en sont effectivement une exception. Pour plusieurs raisons, une telle disposition n'est pas facile. L'effort d'entrer dans le monde d'autrui est trop exigeant, l'intérêt de sauver l'acquis propre est trop pesant. L'anthropologue et le poète de l 'Université Rutgers, Robin Fox énonce l'examen de cette question dans sa propre discipline avec l'affirmation : « Ce que nous observons est que la nature humaine est *fondamentalement tribale* ». Et il essaie de résumer une large part de cet examen en ces termes : « Beaucoup trop d'entre nous, durant beaucoup trop de temps, étions très heureux de ce qu'une doctrine absolutiste, un texte sacré, ou un leader charismatique prennent le fardeau de la responsabilité pour nous-mêmes – pour que nous retournions au confort familial de la société fermée tribale, où tout a été décidé pour nous ».[329] Peut-être que la difficulté apparaît plus évidente lorsqu'on la considère selon la question : pourquoi la *conversion* est-elle non seulement difficile, mais même dramatique ?

---

[324] Gustafson, J.M.: *Christian ethics & the community* – Philadelphia: Pilgrim Press, 1971.
[325] Gustafson, J.M.: *Theology and Christian ethics* – Philadelphia: Pilgrim Press, 1974.
[326] Gustafson, J.M.: *Can ethics be Christian?* – The University of Chicago Press, 1975.
[327] Gustafson, J.M.: Protestant and Roman Catholic ethics – The University of Chicago Press, 1978.
[328] Gustafson, 1978, p. VIII.
[329] "Too many of us too much of the time were only too happy to have some absolutist doctrine, some sacred text, or some charismatic leader take the burden of responsibility from us: to return us to familial comfort…of tribal society, where it was all decided for us" (Fox, R.: *The tribal imagination* – Harvard University Press, 2011, p.325).

Il y a dans cette déclaration de Gustafson un ton passionnel – il ne se présente pas comme un observateur 'objectif' en vue de simplement constater les faits – bien que, pour les constater, il est bien nécessaire d'aller les chercher là où ils se laissent voir. Puisque de tels faits ne 'demeurent' pas dans un endroit à l'instar des traces paléontologiques, la poursuite de leur 'mouvement' exige une dextérité, et l'admission de leurs conséquences une honnêteté. Le point s'aiguise dès que cette admission est comprise comme une invitation à s'y immiscer. Et être engagé, c'est avec l'intention de 'vaincre', de 'gagner', de changer le 'mouvement' dans une direction qui *libère* d'un résultat imposé. C'est en fait le discernement qu'une résolution souhaitée est aussi une fonction des moyens les plus appropriés. C'est effectivement ce que Gustafson dit avec sa déclaration: « *I can honestly say that I care not one whit whether a position or an argument has been historically identified with one or the other tradition*… », ajoutant aussitôt: "*I care about the intellectual cogency of the field*". Certes, il le dit ici à propos de son étude spécifique concernant le rapprochement entre ces deux traditions chrétiennes. Mais c'est en effet le fond de son engagement théologique tout court : tenir compte des informations d'où qu'elles viennent, qui font ou peuvent faire la différence pour le *field* qui lui est au cœur de l'éthique *chrétienne.* [330]

Délibérément, l'étude sur l'éthique chrétienne dans leurs deux traditions importantes a été précédée par une autre étude qui se posait la question de savoir si en fait l'éthique peut ou ne peut pas être chrétienne.[331] À un autre endroit, Gustafson fait référence à ce livre par ces mots : «J'ai investi *six* années pour composer (ce livre) *Can ethics be Christian ?*, avec un obsédant sentiment que ceux pour qui la réponse était négative sur les bases philosophiques, ne seraient pas intéressés par mon effort pour développer une soigneuse réponse affirmative ; que ceux pour lesquels la réponse était affirmative seraient tellement certains de leurs convictions que la question n'aurait pas value d'être posée ; et qu'un nombre de personnes de ce dernier groupe pourrait sérieusement considérer l'argument».[332] Un aspect de ce livre éclaire dans une large mesure pourquoi Gustafson a 'risqué' d'emmêler une pensée théologique bien établie dans les méandres 'périlleux' des cogitations 'séculières'.

Il commence par la description d'un épisode en apparence 'ordinaire'. Au milieu des années 50, ayant terminé d'écrire un important rapport sur un sujet interdisciplinaire, son collègue et lui, épuisés, à minuit passé, en besoin de rafraîchissement, se sont rendus dans le bar de l'hôtel à Manhattan où ils travaillaient. Il y avait là un soldat plutôt ivre. Il venait de payer avec un billet de $20, mais le barman lui rendait la monnaie comme s'il s'agissait d'un billet de $5. Le collègue de Gustafson remarquait ce fait et insistait auprès du barman pour qu'il restitue au soldat ce qui lui était dû. Le barman discuta, mais à la fin céda. Le soldat continuait de boire. Il perdait même le contrôle de ses muscles. Le collègue et Gustafson ont alors sorti un billet de $10 du porte-monnaie du soldat pour payer le taxi à qui ils ont demandé de le ramener chez lui. En donnant au chauffeur de taxi l'adresse et le numéro de téléphone du soldat aussi bien que leurs propres cartes d'identité avec le numéro de téléphone où ils pouvaient être joints à tout moment, ils retournèrent au bar. Le barman leur dit qu'après avoir vérifié le compte du jour, il avait pu constater que le soldat lui avait effectivement remis un billet de $20.

---

330 Si l'on voulait comprendre pourquoi Gustafson n'est même pas mentionné dans un manuel récent de l'éthique évangélique, le paragraphe suivant le fait discerner : « L'éthique évangélique met en valeur le modèle d'une vie et d'une action christique comme l'expression d'une intériorisation du bien, mais elle adhère strictement à la différence entre l' 'imitation' et la 'suite'. Elle se refuse à l'idée d'une *imitatio Christi*, qui ferait de lui un modèle extérieur et un moyen en vue d'un perfectionnement personnel ; elle peut cependant approprier des vertus dans le cadre d'un ethos de la suite – une forme de la vie, qui est une expression de l'imprégnation à travers l'image intérieure de Jésus Christ ».[Die evangelische Ethik würdigt das Leitbild eines christusgemässen Lebens und Handels als Ausdruck einer Verinnerlichung des Guten, hält aber an der Differenz zwischen 'Nachahmung' und 'Nachfolge' fest. Sie sperrt sich gegen die Vorstellung einer *imitatio Christi*, die ihn zum äusseren Vorbild und Mittel eigenen Vollkommenheitsstrebens macht ; sie kann aber das Thema der Tugenden im Rahmen eines Ethos der Nachfolge aufnehmen – einer Lebensform, die Ausdruck der Prägung durch das innere Bild Jesu Christi ist. Dans Huber, W., Meireis, T. & Reuter, H.-R. (éds.): *Handbuch der Evangelischen Ethik*. München: Beck, 2015, p. 93.]. Qu'y pourrait Gustafson avec son éthique théocentrique?

331 Gustafson, J.M.: *Can ethics be Christian?* – The University of Chicago Press, 1975.

332 Gustafson, J.M.: *Theology and ethics* – The University of Chicago Press, 1981, p. 67f.

Gustafson dissèque ensuite cet épisode de façon à en faire sortir tous les éléments imaginables qui composent une réflexion sur les états et dispositions des protagonistes en jeu, sur les circonstances immédiates, sur les histoires supposées de semblables interactions, sur la responsabilité morale et sociétale à intervenir, sur le mensonge et la justice, etc. En fait, la liste des considérations en jeu est plutôt impressionnante.

Gustafson ouvre l'analyse avec la question "*quelle sorte de personne* ?" est l'un ou l'autre des participants. D'abord, il avoue que, personnellement, il n'aurait pas fait de remarque sur cet échange de billets ; qu'il ne serait pas intervenu auprès du barman ; qu'en fait il n'aurait pas été ni attentif ni courageux comme l'a été son collègue tout au long de cet épisode. On serait enclin, continue Gustafson, à supposer que son collègue se comportait à l'instar d'un bon chrétien. Or, son collègue, un juriste et travailleur social, n'était *ni chrétien ni croyant*.

La question semble évidente, comment expliquer ce comportement admirable, ce sens éthique de son collègue non-croyant ? Qu'est-ce qui l'a rendu plus vertueux que Gustafson lui-même, au moins dans cet épisode ?

Gustafson sait bien qu'une réponse plausible et adéquate à une telle question exige un langage, un discours, des arguments qui peuvent se passer d'une théologie. Ce genre de questions préoccupe largement les sciences sociales. Bien que Gustafson démontre une ample familiarité avec ces disciplines, avec la sociologie en particulier, ses indications sur leurs approches de ce thème sont loin d'être complètes.

Cela faisant, Gustafson, comme c'était son habitude, tient à ce que rien ne soit négligé qui puisse contribuer à une composition cohérente d'une vue éthique qui mérite d'être désignée comme *chrétienne*. Il tisse son texte avec des références de tous côtés. Les références aux évangiles, utilisées par différents auteurs chrétiens, sont revisitées. S'il est enclin à rester critique sur une théologie de 'recettes', il s'efforce pourtant de démontrer et de justifier une vision théologique qui ne peut ni ne doit être réduite à une autre discipline 'voisine'. À noter pourtant qu'il le fait plutôt d'une manière indicative (il y tâtonne) que d'essayer d'en offrir des arguments 'accomplis'. Là où Gustafson se montre très incisif – et c'est là que son livre abandonne les conjectures – c'est lorsqu'il considère la spécificité chrétienne du point de vue de *la foi*. C'est alors que les termes "imitation" ou "béatitude" commencent à respirer avec vigueur. Dans l'imitation de Jésus Christ, avertit Gustafson, il n'est pas justifié d'accommoder certaines paroles 'dures' de Jésus de sorte qu'elles ne soient pas considérées comme ses *commandements*, mais purement comme ses "*conseils*" pour ceux qui souhaitent une vie plus parfaite. Le *Sermon sur la Montagne* n'est pas une invocation pieuse qui ne serait entendue que de quelques âmes trop sensibles pour appartenir à ce monde. Si Jésus le disait, c'est parce qu'il envisageait une *communauté* chrétienne, et non pas uniquement quelques individus inhabituels, justement dans cette perspective. Puisque son *dire* était à la fois son *faire*, son invitation à l'imiter restait un commandement sans violer la liberté de qui choisissait de le refuser. Sans négliger le fait que Gustafson s'efforce, chaque fois, de 'traduire' un langage d'éthique chrétien dans une formulation 'universelle', il convient néanmoins de le lire dans une de ses propositions spécifiquement chrétiennes :

> Le noyau de la religion est l'expérience de la réalité de Dieu, et cette expérience est influencée par toutes sortes d'autres expériences. Ce qui rend cette expérience de la réalité de Dieu distinctement chrétienne est qu'on fait l'expérience de Lui avec une éclatante clarté en Jésus et dans l'histoire chrétienne. C'est la confirmation de ce qui se fait dans l'expérience (même si elle n'est pas immune de critique) qui fonde la moralité chrétienne. L'éthique chrétienne est la discipline intellectuelle qui rend compte de cette expérience et qui déduit de cette expérience des inférences normatives pour la conduite de la communauté chrétienne et de ses membres. L'apport pratique en est d'aider la communauté et ses membres à discerner en quoi Dieu les rend habiles et ce qu'Il leur demande d'être et de faire (*The practical import is to aid the community and its members in discerning what God is enabling and requiring them to be and to do*). Que mon collègue ne fût pas religieux n'enlève rien à sa dignité morale. Or, que beaucoup d'entre nous soient religieux, mais non pas aussi dignes que lui, est un jugement moral et religieux sur nous-mêmes.[333]

[333] Gustafson, 1975, p. 179.

Il y a un point qu'on ne peut que remarquer dans le texte de Gustafson : il engage la *personne entière* et non pas certaines de ses facultés dans le discernement de l'objet en question. C'est la personne entière qui fait l'expérience, la personne entière qui est affectée par cette expérience, qui se *comporte* "en chrétienne et qui, en définitive, *est* chrétienne". En effet, si l'on poursuit ce raisonnement, on se trouve vite sur un terrain connu. C'est à dire, si ce n'est pas la personne entière, mais seulement une ou quelques facultés de la personne qui 'traduisent' le discernement dans le comportement correspondant, il y a alors une déficience manifeste. Cette déficience, cet échec, cette dissonance dans le fonctionnement de la 'machinerie' humaine porte une variété de noms, entre autres le *péché*. Or, si Jésus, qui connaît parfaitement Dieu, demande à ce qu'on l'imite dans l'obéissance à Dieu, c'est parce qu'il discerne que c'est *possible* – lui-même l'a fait. Mais Jésus, vivant parmi les hommes, a certainement connu des limites ou des imperfections dans cette 'machinerie' humaine, il a su qu'alors les hommes allaient exhiber une sorte de disharmonie fonctionnelle. Est-ce alors à dire que l'état d'homme (sa nature ou sa condition humaine) dévoile un tel manque que l'invitation de Dieu lui est *naturellement* contraire ? Comme par une illumination soudaine, l'une des raisons pour laquelle Jésus est venu entre les hommes apparaît manifeste. Il est venu tout simplement, pour leur indiquer et tracer la voie, pour leur confirmer et les assurer que le chemin de cette invitation est effectivement divin. *L'imitation de Jésus implique ainsi la coopération divine*. L'homme peut compter avec toute l'aide nécessaire. Car Dieu, comme l'assure Jésus, est plein de *grâce*, il est la *miséricorde* même, il *aime* sa créature inconditionnellement. La tâche de la théologie est d'énoncer tous les aspects qui composent les états et les pas qui entrent dans le jeu de ces relations multiples. C'est une tâche manifestement si complexe qu'une théologie, même si elle se veut chrétienne, ne peut ni ne doit réfléchir de manière *unidimensionnelle*.

Si, après ce laborieux livre sur la possibilité d'une éthique chrétienne,[334] Gustafson avait 'osé' composer ensuite une étude comprenant les deux traditions chrétiennes[335], ce n'était pas par une mode 'œcuménique' ou par une coutumière politesse académique. C'était, comme mentionné plus haut, par sa disposition à s'approprier l'information utile d'où qu'elle puisse provenir. Dans sa réflexion éthique, il se rendait compte que certaines approches chez les catholiques semblaient faciliter quelquefois une 'traduction' pour la conduite pratique. Le cas échéant, il n'hésitait jamais à le faire savoir.
S'il est vrai que dans la formulation de ses propos Gustafson acceptait volontiers l'information de sources 'séculières', le fait est qu'à la fois il cherchait à formuler sa quête théologique de façon à ce qu'elle puisse être reçue comme une information additionnelle dans la réflexion 'séculière' elle-même. Il se trouvait sur ce chemin depuis sa première publication significative,[336] où il cherchait à rapprocher la notion de l'Église d'une conception sociologique de la communauté. Élargie et raffinée, cette quête ne cessait pas de mûrir, conduisant à la publication de ses deux volumes sur l'éthique et la théologie, voire sur la théologie et l'éthique, d'une perspective *théocentrique* – son *magnum opus* – ce qui n'a pas manqué de lui valoir, à côté des reconnaissances, certaines désapprobations aussi.[337] Avec sa manière directe, Gustafson en facilite l'accès.

Perspective théocentrique

Dans l'introduction au premier volume,[338] Gustafson écrit que ce livre est «le produit d'au moins trente années de préparation». Et aussitôt il précise que cette préparation n'était pas une part constitutive de ses livres précédents avec leurs thèmes autour de projets spécifiques. C'était plutôt le fruit de ses intérêts à travers des domaines académiques, écrit-il, de sorte qu'avec le temps certains de ces intérêts

[334] Gustafson, J.M.: *Can ethics be Christian* – The University of Chicago Press, 1975.
[335] Gustafson, J.M.: *Protestant and Roman Catholic ethics*: *Prospects for rapprochement* – The University of Chicago Press, 1978.
[336] Gustafson, J.M.: *Treasure in earthen vessels* (1961) – Westminster: John Knox Press, 2009.
[337] Parmi les séminaires et les symposiums organisés autour de ces deux volumes de Gustafson sur l'éthique théocentrique, il convient de mentionner un livre entier issu à cette fin. Harlan, R. Beckley & Charles M. Swezey ont édité les textes de huit participants avec les réponses de Gustafson sous le titre *James M. Gustafson's theocentric ethics* : *Interpretations and assessments* – Macon : Mercer University Press, 1988.
[338] Gustafson, J.M.: *Theology and ethics* – The University of Chicago Press, 1981.

s'intensifiaient et d'autres diminuaient, et certains tout simplement persistaient. Parallèlement avec l'étude de grands textes de la tradition chrétienne, de l'histoire et de la philosophie morale, l'histoire de la culture et de la tradition éthique juive (entre autres), il poursuivait les développements de la science et de la technologie. Il avoue que si l'hebdomadaire *Science* se trouvait toujours sur sa table, il en restait souvent beaucoup qu'il ne pouvait pas comprendre (vu le contenu des articles que ce Journal publie, tout biologiste ou physicien ou quelconque autre scientifique dirait la même chose). Gustafson avoue aussi : « Si j'avais écrit uniquement pour des théologiens s'occupant de théologie systématique ou de théologie morale, le livre aurait pu être réduit de plus de moitié. Si j'avais l'habileté et le talent d'écrire comme le font certains philosophes contemporains dont j'admire l'œuvre, j'aurais pu réduire mon texte à la longueur d'un article pour un journal savant. Et je suppose qu'un logicien aurait pu exprimer cette logique-ci à quelques symboles… Je n'ai jamais entrepris quelque chose de pareil et certainement je ne le ferais plus dès que ces deux volumes seront terminés ». Ici, comme souvent dans ses livres, Gustafson fait des observations critiques de la verbosité des théologiens – la sienne incluse.
Une forte considération est sous-jacente à ce livre. Gustafson l'exprime en ces termes :

> Les théologiens sont réceptifs à une communauté et responsables d'une communauté qui est plus large que le petit cercle des collègues professionnels. C'est notre vocation que d'aider ceux qui ont une redoutable responsabilité de parler pour une tradition religieuse auprès d'une communauté de personnes qui à un certain degré y adhèrent. Nous sous-estimons facilement les intérêts des gens intelligents et érudits parmi les séculiers attentifs aux problèmes théologiques et éthiques qui émergent dans leur expérience – nous devons les tenir en vue. C'est aussi notre responsabilité de parler à une communauté de personnes qui, bien qu'elles ne s'identifient pas comme chrétiennes ou religieuses, ont des intérêts religieux. *Ces communautés ne requièrent pas que nous soyons moins érudits, moins attentifs, dans le développement de notre discours*, mais je crois qu'il est propre à ce que nous soyons plus discursifs et nous permettions *un peu plus de passions dans l'expression des points cruciaux*. J'étais pasteur et prêcheur avant de devenir théologien ; j'espère que les meilleures traces de ma première vocation, plus difficile en plus d'une manière, sont présentes dans ce travail.[339]

Si l'on tient compte de cette attention à cette variété de lecteurs, la direction de ce livre serait plus vite discernée à partir du point de vue de son auteur. Qu'ensuite certains aspects offrent des occasions pour critiquer la position ou l'argument de Gustafson, c'est en effet la tâche qui aide à la clarification du noyau de la thèse théocentrique de Gustafson. Sa contribution mérite d'être évaluée d'après ce que son livre contient effectivement.

C'est donc toujours en tant que *théologien* que Gustafson donne à son travail la responsabilité de s'adresser à ces différentes communautés. À cette fin, il approprie ses descriptions ou ses définitions à ce que sa discipline fait :

> la théologie est avant tout une activité de la raison pratique. C'est ce qu'elle partage avec l'éthique…La théologie est un effort pour donner du sens à un très vaste ensemble d'expériences humaines, pour trouver une signification dans et pour ces expériences afin d'habiliter les personnes à vivre et à agir de façon cohérente. Elle s'étend jusqu'aux limites des questions concernant non seulement notre expérience humaine, mais aussi *notre connaissance de la nature*… ; ses principes, concepts et arguments ne sont pas réceptifs aux standards de la vérification qui testent les domaines des sciences naturelles… ; la théologie est testable en partie par les conséquences pour ceux dont les vies sont informées par elle : par son adéquation à la lumière d'un large ensemble d'expériences humaines, par la sorte de direction qu'elle donne à l'action humaine, par le degré de cohérence qu'elle pourvoit pour comprendre la signification de la vie humaine dans la présence de «*l'ineffable mystère*» ou de «*l'être lui-même*» ou de «*Dieu qui agit dans l'histoire*», et ainsi de suite…La théologie se fonde dans une sorte de piété (*piety*) naturelle ; elle est une entreprise intellectuelle – *pratique*.[340]

[339] Gustafson, J.M. *Theology and ethics* – Oxford: Blackwell, 1981, pp. X-XI; le souligné est ajouté.
[340] Gustafson, 1981, pp. 158-159 (le souligné est ajouté).

Si à première vue cette mention concernant la connaissance de la *nature* pouvait paraitre comme une inclusion habituelle, elle est chez Gustafson d'une importance capitale. Car c'est par référence à elle qu'il met en question certaines positions théologiques, affine sa propre perspective théologique et éthique, offre des indices élargis pour une plus complète conception de la condition et de la nature humaine. Son concept de « *piety* » porte un poids considérable. S'il est plutôt clair que la science, de par sa nature, essaie de « construire le monde », la théologie aussi le fait à sa manière. Tout le monde le sait, écrit Gustafson, que ce qui est central à la tradition théologique luthérienne est le concept de la justification par la foi. À ce propos, il cite le mot du luthérien Paul Althaus : «L'éthique de Luther est déterminée dans son entièreté, dans ses points de départ, dans ses traits essentiels, par le noyau et le centre de sa théologie, à savoir par la *justification* du pécheur à travers la grâce qui est montrée en Jésus-Christ et reçue uniquement à travers la foi».[341] Cependant, si l'on regarde différents courants historiques sur l'appropriation de la manière dont on affirme la relation entre Dieu et homme, la sélection dévoile une vaste diversité : se mettre en mouvement vers Dieu, vivre sa liberté chrétienne, suivre Jésus-Christ dans l'obéissance en tant qu'adepte jusqu'à la mort, obéir au commandement de Dieu, suivre la loi de l'amour. Si l'on regarde le but de l'action décrite ou proscrite, on observe les formulations : Dieu doit être glorifié, les plus profonds besoins du prochain doivent être servis, la stabilité sociale doit être entretenue face aux menaces à la paix et à l'harmonie, le conflit social doit être lancé face à l'injustice dans la société, le Royaume de Dieu doit être approché, et ainsi de suite. Le noyau de sa propre entreprise (la construction de la théologie et de l'éthique du point de vue théocentrique), indique Gustafson, s'identifie au plus proche de la tradition réformée – ce qu'il souligne à plusieurs reprises :

> Que je sois un chrétien plutôt qu'un juif est un accident de la naissance ; que je sois protestant plutôt que de confession catholique est à la fois l'accident de naissance et un assentiment conscient ; que je choisisse de développer mon travail à partir de la tradition de la Réformation est une chose de la conviction religieuse et théologique. Que mon travail prenne une telle tournure révisionniste que beaucoup d'adhérents de cette tradition aillent trouver que mon travail est une représentation inadéquate, ou même qu'il se dérobe à cette tradition, provient aussi des convictions…dont l'une est que je suis un théologien de l'Eglise libre («Free Church») malgré les périls de fragmentation qu'une telle conviction apporte ; *je ne crois pas qu'un théologien doit être limité par les attachements à des formulations des croyances historiques*.[342]

Il y a ici un simple point de clarification. D'abord, il n'était pas difficile pour Gustafson de 'prédire' que son 'orthodoxie' allait être remise en question. On verra plus loin quelle sorte de discussion engendre cet aspect. Pour l'instant, il convient de mentionner que ce terme « Free Church » est synonyme de l'attitude que Gustafson exprime plus haut, à savoir qu'il se sent libre de prendre l'information, l'argument, la position d'où qu'ils puissent provenir – de Luther ou de Thomas d'Aquin, dirait Gustafson. Autrement dit, il énonce une *liberté d'explorer, sans qu'une formulation traditionnelle 'prédétermine' le résultat de son investigation*. Bien qu'une telle disposition soit en principe sous-entendue surtout dans de grandes Écoles américaines (*Divinity Schools*), sa pratique n'est pas sans entraves.
Puisque, cependant, Gustafson s'identifie avec la tradition de la Réformation, il convient de voir comment il la 'définit'. Il y a trois éléments dans cette tradition théologique qui doivent être soulignés, et dont il a fait l'argument à travers son livre :
1) Un sens d'un puissant Autrui (*a powerful Other*), décrit dans les développements post-Calviniens comme *la souveraineté de Dieu*.

2) La centralité de la piété (*piety*) ou des affections religieuses dans la vie religieuse et morale. Ici encore Gustafson précise le concept de 'piété' – « une attitude de révérence, de crainte admirative (*awe*), de respect qui implique un sens de dévotion et aussi bien que des devoirs et responsabilités ».

---

[341] Gustafson, J.M.: *Theology and ethics*, 1981, p. 161.
[342] Gustafson, 1981, p. 163 ; le souligné est ajouté.

3) Une compréhension de la vie humaine *par rapport à l'Autre puissant*, ce qui requiert que toute activité humaine devienne proprement ordonnée dans la relation au discernement de ce que sont les plans de Dieu (*what can be discerned about the purposes of God*). Aussitôt, Gustafson souligne l'interrelation réciproque de ces trois éléments :

> C'est le Dieu puissant qui évoque la piété ; c'est le Dieu puissant qui est la condition ultime de la possibilité de l'action humaine et pour une mise en ordre de la vie, individuelle, interpersonnelle, sociale, historique autant que de sa relation à la nature. Sans la piété, il est relativement sans intérêt de faire argument pour l'existence ou la présence de Dieu. Sans la piété, il est relativement insignifiant d'apporter dans la centralité de la vie morale les 'sens' [343] qui sont des gonds sur lesquels se posent les croyances religieuses et les obligations et opportunités morales. Sans une mise en ordre disciplinée des activités humaines, la piété peut n'être que des pratiques instrumentales ou des pratiques d'auto rétrospection, que je viens de critiquer plus haut. Sans Dieu comme ultime objet de loyauté et de mise en ordre (*ordering*), les préoccupations morales deviennent facilement limitées à des intérêts anthropocentriques, critiqués plus haut aussi.[344]

C'est en effet un fort écho de ce tissu imprégnant la *position réformée essentiellement calviniste* : vivre, ressentir, reconnaître Dieu comme la source devant laquelle il devient profondément spontané de se sentir voué à une gratitude adoratrice et qu'accompagne un sens empressé de la responsabilité et de l'opportunité. L'accent, évidemment, est mis sur l'inséparable relation entre la reconnaissance de Dieu et les conséquences personnelles immédiates. S'il est manifeste que la *nature* n'est pas tout simplement une donnée, mais une donnée provenant de Dieu et que donc elle mérite l'attention comme une création de Dieu, l'homme ne peut pas ne pas reconnaître tout le temps qu'alors d'autres hommes sont eux aussi une création de Dieu, méritant ainsi l'attention responsable.

D'une manière 'préventive', Gustafson laisse entendre qu'une bonne partie de la théologie calviniste n'est pas incluse dans ces trois éléments ou que, pour certains, il aurait omis son noyau, à savoir l'œuvre rédemptrice du Christ dans l'Écriture. Il se trouve ainsi devant une double tâche : a) indiquer que sa position réformée n'est de loin pas infondée, et b) que néanmoins sur certains aspects, un désaccord peut être exprimé.

Comme il vient de le dire plus haut, la théologie essaie de faire sens des expériences humaines, en dévoilant en elles une signification qui habilite la personne à vivre et à agir de manière cohérente. Pour illustrer son point de vue, Gustafson examine quelques arènes d'expériences 'non religieuses' qui ont une signification religieuse – la *nature*, l'*histoire*, la *culture*, la *société*, le *soi*. Une observation, que Gustafson réitère à travers son livre, est que les théologiens montrent une tendance à écrire de façon *abstraite*. Le fait est, rappelle-t-il, qu'aucun de ces domaines n'est un objet d'expérience « en général ». Certes, ajoute-t-il, si une généralisation devient nécessaire, c'est sur le fait d'expériences humaines à partir desquelles se font des abstractions. Mais l'expérience elle-même spécifie l'objet de leur référence. Voici une brève indication du comment Gustafson discerne ce lien entre ces deux aspects – une arène non religieuse avec une signification religieuse.

La *nature* dévoile une telle variété de beauté – aussi bien dans les formes et couleurs de ses paysages visibles à l'œil nu que dans les mouvements surprenants au travers de l'œil du microscope – que l'homme ressent non seulement une admiration, mais aussi une gratitude pour ce don qui n'est pas sa création. Mais il y a des aspects dans la nature qui ne favorisent pas l'intérêt de l'homme – des microorganismes qui peuvent 'décomposer' son corps aux mouvements souterrains qui peuvent 'décomposer' ses demeures. Mais la créativité d'homme y participe inévitablement – prédire et prévenir les menaces ; imiter la beauté de la nature par l'art et la science. En un mot : la nature inspire le sens de la dépendance, de la gratitude, de la possibilité pour le développement et pour l'accomplissement. Avec son concept

[343] Gustafson se réfère à sept considérations sous-jacentes à la base de religion (le sens de dépendance, de la gratitude, de l'obligation, du remord, de la repentance, des possibilités, de la direction – Gustafson, 1981, pp. 129-135).
[344] Gustafson, J.M.: *Theology and ethics*, 1981, p.164.

'envahissant' de *piété*, Gustafson affirme son point de vue : « Pour les personnes de la piété (*piety*), les pouvoirs de la nature manifestent le pouvoir de la réalité ultime qui nous habilite et qui requiert de notre part de répondre à Dieu. Le culte de vénération (*worship*), les louanges, l'activité morale et d'autres réponses y sont appropriés ».[345]

L'*histoire*, à la différence de la 'nature', est le produit *humain*. L'attribution causale aux événements issus n'est pas simple, elle est exigeant et nécessite une soigneuse attention. Cette attention est à souligner lorsque, parmi des considérations, une dimension religieuse s'immisce. Ainsi, on le sait, lorsque les événements apparaissent être bénéfiques, on peut se sentir enclin à y reconnaître un sens de gratitude pour un soin divin providentiel ; et lorsque les événements apparaissent nuisibles, il peut naître un sentiment d'une rétribution divine. À partir des événements historiques, il émerge un sens de la responsabilité pour le futur. Une responsabilité morale est invoquée : « Ce n'est pas surprenant que les théologiens, surtout les théologiens protestants, perçoivent l'histoire comme une sphère distinctive en tant que sujet de constructions théologiques particulières ».[346]

La *culture* est une notion plus complexe. Pour Gustafson, elle se réfère à trois domaines de l'expérience humaine : a) des artefacts, avant tout la technologie : b) significations et valeurs, vues du monde, l'éthos – avec en particulier les mythes, symboles et théories qui expriment ces significations – *la religion fait part de ces aspects de la culture* ; c) sciences et arts comme les domaines de l'initiative et de la créativité humaine qui manifestent le plus distinctement le fruit innovateur et créatif de la vie intellectuelle et spirituelle. À noter, en passant, l'inclusion de la religion comme une composante de la culture. Car, si la notion du *conditionnement* est un fait établi, alors ce que fait la religion n'est effectivement pas étranger à cette notion psychologique : ce qu'elle s'efforce de 'produire' c'est justement de conditionner le fait qu'un comportement devienne bon et juste. Il n'y aurait donc pas de raison à ce que l'idée de conditionnement soit entendue comme un synonyme d'une imposition ou d'une influence négative.

Il est aussi intéressant de noter que Gustafson désigne ainsi la culture comme une « *deuxième nature »* de la vie humaine. Tout simplement, la culture est en mesure de recréer le milieu de sorte qu'une distance d'avec des effets 'bruts' de nature physique devient une habituation 'naturelle'. Gustafson mentionne aussi le fait que la culture peut influencer des effets biologiques de l'évolution. C'est un point dont les conséquences ont été considérées et évaluées justement par la conception du *conditionnement* en psychologie. En ce qui concerne la composante de la culture comprise comme technologie, Gustafson mentionne l'évidence – si c'est elle qui est à même de corriger des technologies du passé, son développement dans le futur n'est pas prévu ni ne peut l'être, et ainsi une appréhension persiste. Mais ici aussi, la compréhension des manières dont fonctionnent les *conditionnements* facilite les 'décisions' pour que les concepts de 'liberté' et de 'contrôle' ne restent pas des propriétés de cogitations abstraites. Le concept d'éthos – n'ayant pas, comme la technologie, un 'objet' ou une 'chose' comme étant la cause de sa référence émotionnelle – implique des croyances, des valeurs, des idéaux, qui ne se perçoivent ni ne s'expliquent facilement. Mais, malgré une 'fugacité' de ce concept, « les personnes et les groupes s'appuient sur lui, se sentent obligés de le maintenir ou de le changer, lui répondent avec espoir ou désespoir ».[347] Pour Gustafson, les arts et les sciences – le troisième aspect de la culture – « réécrivent les réalités dont nous avons l'expérience immédiate et les interprètent de sorte qu'elles changent la signification pour notre croyance, notre compréhension de nous-mêmes et notre façon d'agir »[348]. Cette observation n'est pas une simple intuition. Elle est plutôt la base sur laquelle la théologie de Gustafson – avec sa perspective « théocentrique » – connaît un changement de ton, une direction de l'analyse qui devient plus critique de certaines positions de la tradition protestante.

---

345 Gustafson 1981, p. 211.

346 "It is no surprise that theologians, particularly Protestant theologians, have viewed history as a distinctive sphere subject to peculiarly theological construal" – Gustafson, 1981, p. 214.

347 Gustafson, 1981, p. 217.

348 Gustafson, 1981, p. 218.

La *société*, la quatrième arène à considérer, a connu une analyse persistante en théologie – en termes de famille, d'état, de travail. Dans toutes ces formes, il n'était pas difficile d'indiquer une relation à Dieu : « Pour la conscience religieuse, le gouvernement de la vie a lieu dans et à travers des ordres dans la société humaine ».[349]

Le *soi* (the *self*) est un concept auquel Gustafson prête attention, on se le rappelle, dès le début. Pourtant, ici encore, il est plutôt resté avec l'adoption de la notion du sociologue George H. Mead, où le « moi » (*ME*) est issu du rapport à « autrui », tandis que le «je» (*I*) est le porteur de l'action, le 'sujet' en commande, la référence à ses dispositions durables, à son *habitus*. Gustafson rappelle une liste des états dans lesquels peut se trouver le 'soi' dans ses réponses à des situations, à des personnes, à soi-même. Le 'sens' de dépendance, de gratitude, de responsabilité, de remords, des possibilités sont des instances qui dévoilent des limites aussi que des capacités du 'soi' : « Les réponses à soi sont interprétées de façon religieuse comme on peut le voir dans les prières de confessions et des supplications, aussi bien que dans le langage de la théologie ».[350]

Ayant indiqué une possibilité du comment s'exprime ou peut se manifester une certaine expérience religieuse dans chacune de ces cinq arènes – *nature*, *histoire*, *culture*, *société*, *soi* -, Gustafson propose que quatre questions soient implicites ou sous-jacentes. La première question est de savoir en qui ou en quoi nous pouvons avoir *confiance* ? Une suite de nombreuses formes de cette question connaît celle-ci aussi : y a-t-il un pouvoir ultime qui est digne de confiance ? Il y a cette question incontournable : « *pourquoi* est-il propre d'avoir confiance en Dieu, et pourquoi est-il impropre de se fier à Dieu ? »[351] La deuxième question concerne la *loyauté* ou la *fidélité*. La conscience religieuse demande s'il y un pouvoir ultime qui commande notre ultime loyauté ? La troisième question se centre sur l'*espoir* qui, pour la conscience chrétienne, devient : pouvons-nous et devons-nous espérer en Dieu ; si oui, pourquoi est-il propre d'espérer ? La quatrième question demande quels sont les objets appropriés des *amours* et *désirs* humains ? Dans la conscience religieuse, on se demande s'il est propre d'aimer Dieu, s'il est propre que l'amour de Dieu dirige l'orientation personnelle vers le monde ?

Comme on pouvait désormais s'y attendre, l'explication pour Gustafson commence et repose sur la notion de 'piété' (*piety*). Il rappelle la thèse devenue classique, où le psychologue William James de l 'Université de Harvard proposait au début du XX^{e} siècle une possibilité que les expériences religieuses puissent être expliquées sans recours à une divinité. L'explication radicalement différente, souligne-t-il ensuite, est celle d'un de ses théologiens favoris, Jonathan Edwards, pour qui l'explication est la présence d'un nouveau principe dans le sujet (*agent*) en tant qu'un résultat de l'opération de l'esprit de Dieu à travers la *conversion*. Ce qui permet à Gustafson une précision immédiate : Edwards n'est pas intéressé par une explication sur la base d'interventions 'surnaturalistes' d'une divinité qui contournerait les facteurs causals naturels. Tout son effort était d'offrir un regard sur l'expérience de Dieu dans et à travers des expériences affectives particulières. La considération sur ce cheminement se centrait sur la quête du comment partir du pluralisme empirique des expériences vers un puissant Autre singulier (*a single powerful Other*). Ce qui est encore une occasion de mentionner un autre de ses théologiens favoris :

> Une raison pour laquelle j'ai toujours apprécié la théologie de Schleiermacher est qu'il est tout à fait clair sur le côté qu'il a choisi dans la polarité d'explications 'magiques' ou 'empiriques' sur l'œuvre de la rédemption, comme d'ailleurs sa clarté sur d'autres choses aussi. La manière 'magique', dit-il, « admet, bien entendu, que l'activité du Christ est rédemptrice, mais elle nie que la communication de Sa perfection est dépendante de la fondation d'une communauté (*dependenet on the founding of a community*) ; elle résulte, maintiennent-ils, de Son influence immédiate sur l'individu ». La 'vue empirique', qui lui est complémentaire, admet aussi l'activité rédemptrice du côté du Christ, mais elle

[349] Gustafson, 1981, p. 222.
[350] "Responses to self are construed religiously, as one can see in prayers of confession and supplication and in the language of theology" (Gustafson, 1981, p. 223).
[351] "*For what* is it proper to have confidence in God, and for what is it improper to rely upon God?" – Gustafson, 1981, p. 224.

> reconnaît que cette activité a lieu *à travers la participation d'une communauté avec leurs activités et formes particulières* de la vie.[352]

Le point semble simple : a) la théologie aussi est une activité intellectuelle ; b) dans sa manière d'interpréter le monde, elle cherche à voir des choses de façon appropriée à leur appartenance à Dieu ; c) certains objets peuvent de temps en temps évoquer une affectivité qui, en matière de piété, sont perçus comme ayant une relation à Dieu ; d) la théologie tient compte du langage et des symboles avec lesquels sa propre tradition religieuse a essayé de percevoir la signification de certaines choses et d'en exprimer des réponses affectives ; e) ces réponses ont évidemment eu des multiples facettes – de l'expression du pouvoir, gloire ou louanges de Dieu à la joie et délectation de se trouver devant la beauté et la bonté divine ; f) que l'interprétation de la Bible d'ailleurs avec les événements subséquents a connu des facettes multiples dans la tradition chrétienne fait part de sa narration historique – d'un intangible transcendantalisme à un envahissant déterminisme divin. *Et c'est justement d'un déterminisme rigoureux de l'activité de Dieu rencontré dans une tradition réformée que Gustafson cherche à se distancier*. En exprimant l'appréciation pour la clarté de Schleiermacher, Gustafson souligne une importante position théologique. Et c'est que Dieu ne néglige pas sa création, que par contre il la laisse témoigner de sa présence ; il a ainsi doté une communauté qui le reconnaît, qui se fie en lui, qui lui est loyale, avec la capacité et la responsabilité de transmettre une manière considérable de son activité dans le monde.

Si Gustafson admire cette clarté de Schleiermacher, c'est qu'il y reconnaît l'une des manières de parler de Dieu et de l'homme, de sorte que la notion de *relation* devient palpable. La transmission d'une conviction repose en une expérience qui réussit à convaincre. C'est aussi une occasion pour Gustafson de rappeler « qu'aucune génération actuelle d'une communauté religieuse n'offre, *de novo*, une interprétation théologique du monde – tout comme d'ailleurs aucune génération actuelle de scientifiques ne se scinde de la génération précédente ». Comme une activité intellectuelle en quête d'interpréter le monde, la théologie est inévitablement 'en mouvement'. Certains aspects de la tradition peuvent ainsi être abandonnés ou réinterprétés ou modifiés ou recombinés à la lumière des tests de divers aspects de l'expérience humaine et de formes du savoir. Et, comme d'autres activités du savoir, la théologie aussi peut faire et fait des extrapolations : « *La théologie est une entreprise qui extrapole à partir de la piété et à partir d'autres réponses affectives au monde qui l'habilitent à dire certaines choses sur Dieu* ».[353]

Comme il a commencé son livre avec un parcours critique des articulations théologiques sur le thème de la signification de Dieu, Gustafson reprend son argument. Il rappelle d'abord ces observations : a) aucune présentation n'essaye intentionnellement de réduire la théologie à une anthropologie ; b) dans certains cas, il est fait recours trop vite et trop fréquemment au langage du *mystère* ; c) un langage d'*abstraction* éloigne Dieu d'un contexte plus expérientiel ; d) peu d'attention est donnée à la *nature*, et dans des instances où la nature est mentionnée, sa destination est comprise en vue de satisfaire des besoins d'êtres humains en tant qu'individus.

---

[352] Dans Gustafson, 1981, p.226 ; le souligné est rajouté.

[353] "Theology is an enterprise that extrapolates from piety, and other affective responses to the world, to say some things about God"- Gustafson, 1981, p. 235.

Parler de Dieu aussi bien dans le cadre de sa manière de 'répondre au monde' n'a certainement pas été un thème méconnu en théologie. Les *Lettres* de Paul seraient inintelligibles en dehors d'un tel cadre. Même lorsqu'on s'arrête sur la dimension 'mystique' de ces *Lettres*, le 'monde' en est la composante inséparable. Dans son étude sur ce sujet, Gerd Theissen de l'Université de Heidelberg fait ressortir les images puissantes de *Absterben von der Welt, Destruktion der gewohnten Weltdeutung, konstructive Verwandlung, Verschmelzungs- und Entleerungserlebnisse* (Theissen, G.: "Paulus und die Mystik" - *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 2013, vol. *110*, pp. 263-290). Le lecteur attentif de Paul, St Augustin n'a pas oublié de faire connaitre sa réflexion sur la *'cité'*. Dans ces deux autorités, celle de l'État n'a pas laissé tranquille la réflexion de Jean Calvin. Le collègue de Gustafson à Yale, Nicholas Wolterstorff le rappelle vivement: "Since I regard Calvin as a typical representative of the traditional « two rules » doctrine, and since I know his texts better than those of anyone else…given that I stand in the tradition of which Calvin was the most influential founder - the Reformed tradition of Christianity – the more convinced I became that the doctrine is not just inapplicable to our present situation but was deeply mistaken in its own day. Ironic that the most influential founder of the tradition in which I locate myself should be the one who draws the most fire in these pages" (Wolterstorff, N.: *The mighty and almighty* – Cambridge University Press, 2012, pp. 7-8).

Compte tenu de ces tendances théologiques à 'maigrir' le contexte des considérations, Gustafson revisite l' 'histoire'. Parce que le thème en question concerne le sens de *relation*, il propose d'examiner certaines attributions à Dieu et à l'homme dans la longue tradition religieuse occidentale.

Attributions à Dieu et à l'homme dans la tradition religieuse occidentale

a) *Dieu comme Créateur*

La référence commence, comme il se doit, avec le premier livre biblique – *la Genèse*. «Dans mes termes», écrit Gustafson, «ces narrations expriment le consentement humain aux pouvoirs qui ont donné forme à la vie… ». L'affectivité religieuse, continue-t-il, est évoquée par les objets d'expérience, et dans la conscience religieuse des traditions occidentales ceci évoque la piété envers de multiples pouvoirs et envers le puissant Autre, qui est présent dans et à travers le monde, qui est nommé Dieu le Créateur. Sans entrer dans la spécificité biblique, Gustafson indique un phénomène mythique général, dont la situation énonce une réalité qui est semblable à la nôtre. Car nous aussi recevons le monde naturel, la culture, et la société, avec les capacités et responsabilités pour ce qui nous est donné. Nous aussi devons vivre dans le monde avec un sens de la Réalité Divine dont dépendent toutes les choses, qui était avant que notre espèce ait évolué, et qui restera longtemps après que notre espèce ait disparu de cette planète : « Dieu comme Créateur reste, dans la piété (*piety*), un vif symbole religieux ».

Compte tenu des lecteurs auxquels Gustafson s'adresse (et, comme mentionné plus haut, ils ne sont pas uniquement des théologiens, des prêcheurs, des religieux – ses collègues académiciens de diverses convictions y sont compris), c'est certainement un langage dont la 'traduction' apparaît intelligible. Son concept *omniprésent* de piété (*piety*) dévoile la direction et le poids de son argument. Si Gustafson indique que son argument n'engage pas ici une analyse exégétique de la présentation biblique, la raison est vite justifiée, même si on est tenté de présumer qu'il évite ce problème parce que l'exégèse lui est plutôt 'distante'. Et une raison évidente est qu'une interprétation de la Genèse devient vite une plongée dans des ramifications littéraires, politiques, historiques, linguistiques, scientifiques … interminables.[354] Bref, Gustafson a évité ici une 'distraction'.

b) *Dieu qui maintient et gouverne*

Ces attributions (*Sustainer* et *Governor*) indiquaient dans la tradition théologique la présence et l'activité de Dieu dans le monde, écrit Gustafson. Et le terme l' « ordre divin » désignait les caractéristiques d'un ordre fixe, éternel et immuable de la nature et de la société. La référence à l' « ordre naturel » et aux «ordres de la création» était ainsi la part de cette tradition. L'influence d'une spéculation théorique sur la perception et l'interprétation de la nature y était considérable. Gustafson rappelle que pour St Augustin, uniquement la Divinité est parfaite parce qu'immuable, inchangeable, atemporelle, éternelle. Tout ce qui change appartient au domaine de l'imperfection. Les réponses morales doivent alors être conformes à *la loi divine immuable*. Mais aussitôt Gustafson rappelle que la description biblique méconnaît

[354] L'une des illustrations particulièrement informative est l'étude de Ronald Hendel de Berkeley University (*The book of Genesis: A biography* – Princeton University Press, 2013). Ce mot dans son introduction énonce l'exigence de la tâche: "A text's afterlife inevitably affects one's reading of it, even if one is trying to attend to its plain or native senses. How difficult is it to read the Garden of Eden story without importing later interpretations, such as Original Sin, Eve as erotic temptress, or the snake as Satan? These are products of Genesis afterlife, which are hard to see around. *The life and afterlife of Genesis are perpetually in a tangled relationship with each other, which is to say that Genesis has a complicated biography*" - pp. 5-6. L'un des points principaux du livre est l'habilité de son auteur à déchiffrer la signification des symboles énoncés par le langage des époques qui précédaient, qui étaient en vigueur durant les compositions des différentes parties du livre. Les passages particulièrement séduisants narrent des expressions émotionnelles, lorsque Luther se fâche, lorsque Kafka rit, lorsque Galileo fait de théologie biblique…

une telle description *statique*. Elle suggère plutôt un dynamisme à la présence de Dieu dans le monde. Dieu y est décrit non pas en termes abstraits d'un ordre, mais tout simplement comme l'acteur dans le monde. Le fait est aussi que les théologiens luthériens, confrontés à une tradition conservatrice et statique qui interprétait les « ordres de création » pour justifier d'une institution sociale particulière, se sont détournés de l'idée de l'ordre au profit de l'idée de *l'activité créative de Dieu*.

Pour Gustafson, le terme qui par définition surpasse une notion fixe de l'ordre pour désigner Dieu comme *Sustainer* et *Governor* est cette forme de connotation active, *ordering* (faire en sorte que survienne un ordre). C'est un fait, dit-il, que *notre discernement sur la manière dont le monde devient ordonné change avec les conditions du savoir*. Qu'on observe la génétique humaine, la psychologie ou la nutrition, les sciences nous informent sur les conditions d'en faire ordre et loi. Gustafson ajoute cette importante observation : « bien que nous puissions, dans nos cultures modernes, intervenir dans ces processus, nous y consentons dans une large mesure et essayons de coopérer avec leur réalité ». Ce serait une observation davantage incisive s'il comprenait encore cette coopération dans le sens d'une *recréation de l'environnement* qui faciliterait à un sujet avec une déficience biologique de devenir efficient au-delà de cette dotation naturelle ou innée. En tous cas, son point souligne le fait d'expérience, le fait que notre savoir indique à la fois des limites aussi bien que des possibilités de ce qui peut être ordonné autrement dans nos sociétés et cultures.

Compte tenu de ces considérations, Gustafson voit la moralité comme un effort pour discerner ce que la mise en ordre (*ordering*) divine requiert dans des conditions particulières en temps et places particulières. La tâche en est, dit-il, non pas de connaître d'abord ce qu'est l'ordre moral divin immuable de l'univers pour ensuite développer des institutions et des relations humaines qui seraient conformes à cet ordre moral. Car, soutenir et gouverner la vie est une tâche de continuité et de changement ; l'entreprise humaine culturelle concernant la morale et une mise en ordre politique doit être ouverte aux prolongements, développements et abandons de certains traits reçus. La communauté religieuse répond aux signes des mises en ordre de la nature et de la société comme des signaux de la soutenance et de la gouvernance divine – avec la tâche morale et sociale d'y répondre de manière appropriée. Dans ce sens, la vocation de la communauté humaine est de consentir à la gouvernance divine et de coopérer activement avec elle vers les buts qui peuvent être discernés.

c) *Dieu comme le Juge*

En constatant qu'actuellement les symboles religieux de 'Dieu le Juge' et la 'colère de Dieu' ne reçoivent pas beaucoup d'attention, Gustafson offre l'explication suivante : « D'une part, ils ont été remplacés par de la grâce à bon marché (*by the cheap grace*) dans la chrétienté contemporaine. D'autre part, ils ont été modifiés par les puissantes tendances théologiques qui offrent l'argument que la grâce de Dieu précède le jugement et la colère de Dieu. Enfin, ces deux attributions sont ignorées parce qu'on croit que l'accent historique mis sur eux est responsable d'un sens excessif de la culpabilité, voire même de dérangements mentaux sévères ».[355] Certes, bien qu'un symbole puisse être excessivement usé ou qu'on en abuse, ce n'est pas une raison suffisante pour l'éliminer de la vie religieuse. Car, si la vie humaine est profondément sociale par caractère, écrit Gustafson, alors l'interdépendance des personnes dans la société, dans la culture et dans la nature peut récupérer ce symbole de manière significative. Car le rapport entre les personnes connaît aussi la notion du péché. Et cette notion implique non seulement la question de ce qu'il faut éviter de faire, mais aussi de ce qu'on est obligé de faire afin de maintenir et de développer la vie des autres personnes, la vie de la communauté, la vie de la culture et la vie de la nature. La position biblique rappelle abondamment les conséquences de la désobéissance à Dieu. Gustafson dit que sa propre position est affinée sur la tradition biblique de sorte que ce symbole appelle à un discernement de la présence des buts de Dieu à travers toute une rangée d'événements et de processus. Bien que « nous ne sachions pas les commandements précis dans toutes les circonstances, la mise en ordre divine devient une découverte dans les processus de l'expérience humaine». Il mentionne

[355] Gustafson, 1981, p. 242.

cependant trois réserves sur les manières dont ce symbole est perçu dans les traditions bibliques : a) la certitude deutéronomique et prophétique sur ce que doit être la conduite précise relative aux commandements exprimés apparaît plutôt *exagérée* ; b) les limitations dans le savoir et dans la capacité de contrôler les conséquences sont une répercussion de la finitude humaine ; alors que les attributions 'causales', louables ou blâmables, aux personnes pour des conséquences induites apparaissent plutôt *exclusivistes* ; c) ce modèle biblique – comme d'ailleurs les modèles de la providence particulière appropriés ensuite à une tradition théologique chrétienne – présume que l'intention divine dirige tous les évènements particuliers; les conséquences induites peuvent ainsi être attribuées non seulement à la responsabilité morale des sujets, mais aussi aux intentions de la Déité de punir et de rémunérer des personnes et des communautés particulières. Tout simplement, les conditions adverses auraient leur 'cause' finale dans l'intention divine de punir – non seulement Job, mais tous ceux qui sont forcés d'examiner leur passé pour trouver s'ils méritaient d'être punis. Gustafson résume sa position en ces termes : « Dieu ne sera pas nié ; l'activité humaine doit trouver ses propres manières de consentir aux indications d'une mise en ordre divine ; sans de telles manières, la vie humaine et d'autres aspects du monde sont mis en péril. Tel est le jugement et la colère de Dieu ».[356]

d) *Dieu comme Rédempteur*

Aussi bien dans la Bible que dans la tradition chrétienne à travers les siècles, une reconnaissance de la bonté de Dieu est bien présente : les êtres humains sont libérés de l'esclavage, ils sont transformés en un nouveau signe ou dans une nouvelle vie. Gustafson rappelle la distinction dans la tradition chrétienne entre la bonté de Dieu par sa grâce en création et sa grâce spéciale à travers Jésus qui rachète les personnes du péché. Une notion du *péché* y est incontournable – l'un des sens comprenant surtout la *désobéissance aux lois de Dieu*. Les expériences humaines manifestant l'amour qui pardonne sont indicatives du comment émerge cette attribution de la miséricorde, d'un pouvoir qui rachète, qui renouvelle la vie. Car, rappelle Gustafson, la vie peut être insupportable sans pardon ; justement, parmi les conditions nécessaires pour des relations humaines intimes, c'est en effet la capacité de repentir et de pardonner. Il résume le point en ces termes : « Les symboles traditionnels de Dieu comme Créateur, Mainteneur et Gouverneur, et Rédempteur, expriment des aspects de l'expérience humaine sur des pouvoirs qui nous soutiennent, sur qui nous pouvons compter, sur des pouvoirs qui créent des possibilités – en y incluant le *renouveau* humain. Ils expriment des affectivités religieuses comme une réponse à plusieurs aspects de la nature, de l'histoire, de la culture, de la société et de 'soi'. Ils articulent une interprétation religieuse de la vie ».[357] Ici Gustafson ajoute une observation très significative : "Il doit être reconnu qu'hormis la piété ces symboles ne sont pas confirmés» (*It must be acknowledged that apart from piety the symbols are not confirmed*).[358]

Ce concept de *piety* dévoile donc la direction selon laquelle Gustafson formule ses arguments pour indiquer la plus plausible manifestation d'un lien entre cet être en sa *finitude* et le puissant *Autre*. Pour la conscience religieuse, cet *Autre* est nommé, c'est le Dieu de la Bible, et Gustafson s'efforce d'indiquer comment sa présence apparaît reconnaissable surtout à travers des attributions symboliques : comme Celui qui se manifeste dans son agir comme Créateur, Mainteneur et Gouverneur, et Rédempteur. Sa reconnaissance laisse émerger des réponses de la part de cet être en sa finitude, de l'homme. Et c'est à partir de certaines propriétés de cet être que Gustafson cherche à éclairer la relation entre Dieu et l'homme. Il convient à la fois de rappeler que c'est une procédure qui connaît un important précédent. En effet, Jean Calvin commence son *Institution* avec ces mots :

---

356 "God will not be denied; human activity must find proper ways to consent to the indications of a divine ordering; without such ways human life and other aspects of the world are put in peril. Such is the judgment and the wrath of God" – Gustafson, 1981, p. 247.

357 "The traditional symbols of God as Creator, Sustainer and Governor, and Redeemer express aspects of the human experience of powers that sustain and bear down upon us, and powers that create possibilities, including that of human renewal. They express religious affectivities in response to many aspects of nature, history culture, society and self. They articulate a theological construal of life" – Gustafson 1981, p 250.

358 Gustafson, 1981, p. 251.

« Presque toute la sagesse que nous possédons, qui est, en définitive, réelle et véritable, présente un double aspect : la connaissance de Dieu et de nous-mêmes. Bien que ces deux connaissances soient liées, il est difficile de discerner laquelle précède l'autre. Tout d'abord, personne ne peut se contempler sans que tout son être soit orienté immédiatement vers Dieu dont il a reçu 'la vie, le mouvement et l'être' et dont il tient sa vigueur, car il est clair que les dons qui façonnent notre personnalité ne proviennent pas de nous ; en effet, notre vie même ne peut subsister qu'en Dieu seul ».[359]
Cette façon de procéder connaît aussi d'autres précédents dans la tradition chrétienne, ce qui pour Calvin et Gustafson apparaît plutôt comme une occurrence 'naturelle'. C'est en effet avec cette attribution de « naturel » que Gustafson ouvre sa présentation sur des attributions à l'homme.

e) *Homme naturel*

La tradition biblique rappelle que le symbole en vigueur est effectivement l'homme qui est fait à l'*image de Dieu* ; que la philosophie anglo-américaine soigne le symbole de l'homme en tant que le sujet initiant l'action (*man as agent*) ; que la position philosophico-théologique actuelle souligne la *différence avec l'animal* ; qu'une vue très déterministe domine en psychanalyse, sciences sociales et physiologie du cerveau, Gustafson énonce sa position en ces termes : «Ma préférence pour la tradition Réformée indique que la balance dans cette étude penche vers le côté qui souligne une vue *plus déterministe* de l'action humaine et une *plus grande similarité* entre l'humain et les autres animaux».[360]

Cette affirmation est particulièrement indicative de la direction de sa réflexion. Elle contient des éléments compris dans des positions en sciences – ce qu'il invoquera comme un soutien significatif. Une certaine échelle, où l'espèce humaine voit quelque chose de soi dans d'autres espèces animales, admet un discours de ce vaste espace qu'occupe le concept d''*évolution'*. Son appropriation d'une conception qui comprend certains degrés de 'déterminisme' lui permet d'entrer en contact avec des protagonistes de cette position. De façon préventive, pour éviter une possible ambiguïté, Gustafson offre une clarification. Certes, dit-il, dans son interprétation théologique du monde, la vie humaine devient comprise dans une *continuité* tout autant que par sa *distinction* d'avec la 'nature'. Cela ne veut pas dire, ajoute-t-il, « que ce soit une approbation de la vue mécaniste de cause-effet, qui quelquefois entre dans l'effort de Jonathan Edwards pour développer son interprétation de la nature de la vie humaine. Ça ne veut pas dire non plus que l'agence causale de Dieu (*God's causal agency*) ait une présence immédiate dans la séquence des événements, comme certains passages de Calvin et d'Edwards le suggèrent».[361]
Gustafson réitère sa position sur la *dépendance radicale* – actuelle, historique et biologique – de la vie humaine sur le reste du monde naturel ; et ainsi une théologie qui met l'accent sur la dépendance radicale est cohérente avec la dépendance biologique ; le vécu individuel connaît cette dépendance de l'histoire, de la société et de la culture sur son propre corps biologique et historique. À quoi il ajoute cette clarification importante : « La dépendance n'implique pas l'asservissement ; elle requiert la *reconnaissance des limites* et des possibilités pour l'initiative et le développement humains ».[362]

Évidemment, Gustafson se montre attentif dans ces affirmations. Bien que dépendant, donc limité, donc non pleinement 'libre', l'homme n'est pas tout simplement 'déterminé', 'fixé' 'neutralisé' ; le sens des limites, par contre', précise des possibilités pour une direction d'une autre initiative, d'un développement différent. L'appréhension est encore atténuée lorsqu'il souligne le fait de l'*interdépendance* radicale – ce qui ouvre un espace de mouvement et d'initiative, une sorte d' « échange ». Tout de même, Gustafson laisse entendre qu'il y a des circonstances où nous « subissons plus que ne menons une action » (we are « *more acted upon than acting* »). À noter que ce 'comparatif', qu'il soit exprimé en forme passive

---

[359] Calvin, J.: *Institution*, I, 1, 1 (Aix-en-Provence: Kerygma, 2009, p. 3).
[360] "My preference for the Reformed tradition has indicated that the balance in this work is tipped toward the side that stresses *a more deterministic view* of human action and *greater similarity between the human and other animals*" – Gustafson, 1981, pp. 281-282.
[361] Gustafson, 1981, p. 282.
[362] Gustafson, 1981, p. 282

ou indicative, laisse comprendre que la 'force' d'action repose dans les *circonstances*. Cette 'force' est encore précisée lorsque Gustafson relate que la culture est plus malléable que la nature, qu'elle est héritée par chaque génération, qu'il n'y a donc pas en elle de créations ex nihilo. Ce qui revient à dire que « les interventions humaines de plusieurs sortes peuvent modifier ce qui est reçu – que ce soit dans une tradition littéraire ou artistique, en technologie ou en valeur ». Ce n'est évidemment pas une invitation à « dessein de culture », comme le fait Skinner. Mais il y a là une claire indication que l'homme 'naturel' se trouve ou peut se trouver 'revêtu' de propriétés moins 'naturelles' – et c'est dû au fait que sa culture s'y immisce de 'par elle-même'. Gustafson n'omet pas de mentionner encore un aspect de la dépendance. Et c'est que nos actions dépendent de nos capacités, de ce que donc nous sommes devenus en tant que résultat de « notre nature et de nos expériences » – et ainsi « nos 'nous-mêmes' sont affectés et changés par nos choix, nos expériences et nos aspirations ».[363] Il est à la fois facile et utile de reconnaître dans ces constations ou affirmations, au moins d'une manière indicative, que Gustafson énonce en fait une autre manière de concevoir ou de parler de l'homme 'naturel', 'autonome', 'libre'. Sa notion de 'dépendance' ne se trouve pas loin de la notion de '*conditionnement*'.

f) *L'homme comme un animal des valeurs* (valuing animal)

Pour souligner une discontinuité avec les animaux, la philosophie morale maintient la capacité humaine *rationnelle*. Et cette rationalité s'exprime dans l'arrangement de nos *motifs* et désirs, et dans la direction de nos actions de manière convenable. Gustafson rappelle que déjà au XVIII[e] siècle, Jonathan Edwards conçut la notion de *motif* comme l'ensemble de ce qui meut, excite et invite l'esprit à une volonté ; un motif est complexe lorsque plusieurs choses y participent et unissent leur force pour induire l'esprit; or, ce qui semble pouvoir davantage inviter, et ce qui serait donc 'le plus fort motif', est lié avec ce qui *auparavant* manifestait un degré plus élevé à exciter et à induire le choix ; et ainsi donc ce en quoi un être intelligent perçoit l'inclination motivant son choix est considéré comme *bon*. Dans ce langage d'Edwards on reconnaît deux considérations : 1) la force attrayante de ce qui *auparavant* (dans l'histoire personnelle du sujet) motivait le mouvement, exerce l'influence sur la motivation du choix prochain ; 2) le sens de la *valeur* est indiqué dans la bonté de la chose choisie. La première considération indique en fait ce qu'un autre langage (béhavioriste) désigne comme « *stimulus discriminatif* » qui, dans le passé, occasionnait une réponse comme un *renforcement positif ou négatif*. La deuxième sert à Gustafson à 'réduire' la distance entre les espèces. Ainsi, si l'homme se distingue par sa rationalité, si cette rationalité comprend la capacité de savoir faire ressortir parmi des possibilités des choix de ce qui est *bon*, alors ce choix-là affirme son sens de la *valeur*. Or, il se trouve que non seulement l'homme est un *valuing* animal, mais d'autres animaux le sont aussi bien : ils dirigent leurs activités vers l'acquisition de leurs besoins et désirs – ce n'est alors pas la quête d'un but qui différencie l'homme et d'autres animaux. Cependant, relate Gustafson, ce qui fait la différence entre nous, « c'est notre capacité d'examiner de façon *critique* divers objets de nos désirs, des fins de nos motifs, et objets de nos évaluations ». Puisque ni 'valeurs' ni 'biens' n'existent indépendamment des besoins et désirs ou indépendamment de ce que nous recevons comme nécessaire ou désirable pour des personnes, pour la société, pour la culture et la nature, la rationalité n'est pas un simple exercice logique à partir de certains principes généraux ou à partir de quelques idéaux et valeurs morales. Plutôt, continue Gustafson, « notre rationalité est exercée en vue de déterminer pour *quoi* sont des choses bonnes, pour *qui* elles sont bonnes, comment ordonner et gouverner nos motifs subjectifs et souvent conflictuels, et comment établir un rapport entre les choses elles-mêmes dans le 'monde extérieur' ».[364]

Cependant, justement en relation avec cette notion de rationalité, Gustafson rappelle à nouveau et s'accorde avec l'une des principales conceptions du théologien réformé Jonathan Edwards – où l'*affectivité* dénote le noyau de la religion. Dans ses mots : « Affirmer que la capacité de réfléchir sur les

[363] "[O]ur 'selves' are affected and changed by our choices, our experiences, and our aspirations"- Gustafson, 1981, p. 283.
[364] "Our rationality is exercised in determining what things are good for, for whom they are good; how to order and govern our subjective and often conflicting motives; and how to relate things to each other in the 'external world' "- Gustafson, 1981, p. 286.

valeurs est le terme descriptif central pour l'homme – plutôt que son 'raisonnement' ou son 'intentionnalité' – c'est proposer que l'affectivité soit le trait principal de toute activité humaine ».[365] Comme il lit et adopte sa position, Gustafson souligne que pour Edwards l'émotion ou l'affectivité n'est pas antirationnelle ; la rationalité n'est pas synonyme d'intelligence ou de la suite des règles de logique formelle. La rationalité inclut une structure précise, un système de priorité fondé sur le sentiment (*feeling*). Le fondement de l'argument revient à cette constatation : « Réifier la raison et l'émotion et penser de leurs relations comme si elles étaient des caractères séparés dans le drame de profonds conflits, ce serait falsifier la nature de l'homme ».[366] Cette affirmation peut en fait être considérée comme un fil conducteur à travers la présentation de Gustafson, en quête de tisser des 'morceaux d'informations de tous côtés' en une mosaïque cohérente. C'est l'homme *entier*, l'homme *non compartimenté*, l'homme du vécu et de l'attente, qui pense et agit *dans un espace concret*. La force de l'émotion et la vue de la raison engendrent conjointement la plus puissante expression de sa nature à travers la réponse de *piety*.

g) *L'homme comme un initiateur d'action (*man as an agent*)*

Une description de l'agent[367] humain dépend du point de vue selon lequel on regarde la vie humaine, écrit Gustafson. Et cette considération implique toujours ce qui s'appelle la « liberté ». Une question concrète se pose sur la relation de ce terme avec des termes contrastés. Aussitôt Gustafson rappelle que pour la théologie dialectique le contraire de la liberté serait la « *destinée* » – et que justement cette polarité caractérise la réflexion théologique de Paul Tillich. Il revient aussi à la distinction entre l'aspect *nouménal* et *phénoménal* du 'soi' (*self*) chez Kant. Là, il observe une *tendance de réification* de ces deux aspects ; le soi phénoménal devient soumis à une analyse causale, tandis que le soi nouménal reste présumé *radicalement libre*. Tout compte fait, cette distinction n'a pas fait avancer la notion du 'sujet', du 'moi' comparée aux 'autres' ou du 'je' comme porteur d'action. Gustafson mentionne qu'il considère que le problème philosophique concernant l'intention et le choix spécifique dans des situations concrètes est effectivement sérieux, mais il ne s'engage pas dans la discussion des quêtes sur une résolution plausible. La motivation morale pour discuter du sens de la liberté connaît une longue tradition. Les moralistes, dit-il, reconnaissent pendant des siècles que certains comportements ne peuvent pas être complètement contrôlés par la 'raison' ou par la 'volonté'. L'une des questions importantes concerne une précision dans le discernement de ce que constitue un comportement naturel, et alors pour quel comportement exactement une personne peut être rendue responsable. Quelquefois il est accepté qu'une personne soit excusée pour son acte immoral à cause de son « état d'esprit ». Quelquefois il est indiqué qu'il y a une corrélation entre certains délits et certaines conditions sociales et économiques. Même si une *corrélation* n'est pas synonyme de *cause*, elle retient un certain degré de *plausibilité*. Ce n'est pourtant qu'une manière d'indiquer le fait des difficultés en jeu. Il importe de tenir compte du fait qu'une « société profondément morale requiert que l'activité humaine soit interprétée de sorte que l'accent maximal soit mis sur la *liberté* humaine, sur la *responsabilité* que les personnes ont de leur propre comportement. Car ce qui est pris

---

365 "To affirm valuing as the central descriptive term for man, rather than 'reasoning' or 'intending', is to claim that affectivity is a principal feature of all of human activity" – Gustafson, 1981, p. 287.

366 "To reify reason and emotion, and to think about their relations as if they were separate characters in a drama of deep conflict, is to falsify the nature of man" – Gustafson, 1981, p. 287.

367 Bien qu'évidemment familier avec le genre de discussions sur ce thème dans la philosophie analytique du temps (l'une des présentations les plus claires des vues d'une quinzaine de philosophes anglo-saxons sur ce thème sont réunies dans le livre de Laura W. Ekstrom : *Agency and Responsibility* – Boulder : Westview Press, 2001), Gustafson n'entre pas dans la clarification de ce concept de l' « agence » (qui au fond comprend des sens de *liberté* et de *responsabilité*) pour ne pas trop s'éloigner de son langage approprié. Elise Springer de Wesleyan University introduit son étude (*Communicating moral concerns*: *An ethics of critical responsiveness* – The Massachusetts Institute of Technology Press, 2013) avec ces mots: "The moral work recommended in this book is to draw our existing cacophony of responsive habits into a more reflective critical practice – cultivating what we can call a virtue of critical engagement". Sa réflexion à travers le livre aborde la considération de 'responsabilité de premier ordre' - comme réduction de la souffrance, soin des gens dans le besoin, attention envers les autres, réalisation des promesses – ce qu'elle appelle les 'gestes'. Ces gestes émergent de la conversation sociale pour devenir tissés dans l''ordre supérieur' de la responsabilité, *dans l'agence morale elle-même*. Elle conclut ainsi: "Philosophical inquiry into the core concepts of morality has so often descended into obscure debates about abstract metaphysical questions, losing all but the most tenuous relevance to practical moral inquiry "(p.265).

pour une explication satisfaisante du comportement humain affecte l'appréciation du degré de la responsabilité morale des personnes ».[368]

Mais justement, quelle que soit la construction de l'argument sur une explication présumée suffisante, elle porte évidemment des conséquences *pratiques*. Gustafson tient à souligner la tendance suivante :

> Il y quelque chose de déshumanisant dans les efforts pour expliquer le comportement humain en termes de processus causaux qui peuvent être suffisamment expliqués par diverses sciences sociales. Les humains sont perçus comme des automates, comme des déchets et des épaves qui se meuvent uniquement par le mouvement des courants sur lesquels ils n'ont aucun contrôle. Les principes d'explication peuvent devenir la base pour l'extension de la raison technique : ceux qui ont le pouvoir pour déterminer les courants ont bien le pouvoir de manipuler la vie humaine, et la manipulation est une violation du respect pour l'autonomie de la personne. Les failles apparaissent dans les digues contre la 'chosification' (*thingification*) de l'homme, et dans les barrières qui bloquent la tyrannie. Les analogies mécanistes ou biologistes s'imposent comme la base de l'interprétation de la vie humaine, au péril de l'expérience distinctement humaine.[369]

S'il y a des positions de ce genre, il est difficile de reconnaître par qui elles ont été prises au sérieux. En général, lorsque Gustafson cherche à exprimer un désaccord, il le fait plutôt de manière indicative. Ici il n'indique aucune référence concrète, aucune indication qui serait exactement visée. Il y a, certes, des formulations 'biologiques' particulièrement réductionnistes, il y a aussi des analogies 'physicalistes' faciles. Typiquement, Gustafson a su discerner qu'un langage, propre à un 'tribalisme académique', ne devait pas distraire la force de l'argument. Dans ce paragraphe pourtant, il 'popularise'- lui aussi.

Cependant, Gustafson récupère sa ligne d'analyse et réaffirme ce qui est évident, que l'envergure de notre 'liberté' est moindre que ce que certains cercles ne le réclament.[370] À nouveau, il s'appuie sur la formulation d'Edwards : « La volonté suit toujours le dernier ordre de la compréhension. Mais alors la compréhension doit être entendue dans un sens large, où l'entière faculté de perception ou d'appréhension est incluse, et non pas simplement ce qui s'appelle raison ou jugement ».[371] Dans ce langage du XVIII[e] siècle se reconnaît un discernement formulé au XX[e] siècle : l'accent est mis non pas sur des 'forces' séparées dans l'être, dans l'organisme, dans la personne, mais dans son mouvement interrelationnel des 'parties'. Ici, 'le dernier ordre de compréhension' dénote en fait les effets d'un renforcement significatif. Pour Gustafson, cette vue, où toutes les diverses capacités ou 'facultés' sont engagées dans l'exercice de la liberté, indique un portrait plutôt compréhensif de l'agent humain. En effet, dès qu'on introduit la responsabilité dans le discours, alors une position sur le contraste entre liberté et destinée apparaît plutôt simpliste. Gustafson l'indique en ces termes : « Nous sommes responsables de la mise en ordre de nos motifs, pulsions et désirs, comme nous sommes d'ailleurs responsables des conséquences de nos actions qui se trouvent sous nos pouvoirs de contrôle. Nous devons un compte rendu à nous-mêmes, aux communautés dont nous faisons partie, et à ceux qui sont affectés par nos actions ».[372] Apparemment, c'est une affirmation juste, tout simplement. Or, si la

---

368 "A deeply moral society seems to require that human activity be construed with maximum stress on human freedom, on the accountability that persons have for their behavior. What is believed to be the satisfactory explanation of human behavior affects the extent of persons' moral accountability" – Gustafson 1981, p. 289.

369 There is something dehumanizing about efforts to account for human behavior in termes of causal processes that can be sufficiently explained by various sciences of man. Humans become construed as automata, as flotsam and jetsam directed only by the motion of currents over which they have no control. The explanatory principles can become the basis for the extension of technical reasons: those who have power to determine the currents have power to manipulate human life, and manipulation is a violation of respect for the autonomy of persons. Holes appear in the dikes against the "thingification" of man, and in the barriers that hold back tyranny. Mechanistic or biological analogies take over as the basis for interpreting human life, to the peril of the distinctively human experience - Gustafson, 1981, p. 289.

370 "The scope of our 'freedom' is not as vast as it is claimed to be from some points of view" – Gustafson, 1981, p. 291.

371 "The will always follows the last dictate of understanding. But then the understanding must be taken in a large sense, as including the whole faculty of perception or apprehension, and not merely what is called reason or judgment" – Jonathan Edwards à propos de la volonté libre; Dans Gustafson, 1981, p. 290.

372 Gustafson, 1981, p. 291.

responsabilité d'un sujet envers ses actions est due aux communautés d'appartenance, alors l'implication voudrait que ces communautés soient aussi responsables de la 'nature' de leurs actions. Ces communautés auraient contribué à ce que l'agir de cette personne devienne effectivement 'libre' (ou autre). Et si la 'contribution' de ces communautés était largement responsable du façonnement de l'agir de cette personne, serait-ce alors que la 'liberté' et la 'responsabilité' de cette personne apparaîtraient moins 'personnelles' ou de toute façon plus 'complexes' que ne le voudrait la 'personnalisation' habituelle ? Une analyse évite difficilement la question de l'*attribution causale*. Gustafson aborde la difficulté plutôt indirectement. Il rappelle que la philosophie morale contemporaine souligne que nous devons montrer « le respect pour l'autonomie rationnelle d'autres agents, le respect de leur liberté ». Or, ajoute-t-il, s'il est correct de respecter leurs capacités pour l'agence, les personnes sont plus que ces capacités. Nous devons aussi respecter leurs 'natures corporelles' (*bodily natures*) et le fait qu'elles sont aussi 'membres les unes des autres' (*members one of another*) dans leurs communautés. Et, continue-t-il, c'est ainsi que la signification du respect pour les personnes chez chaque moraliste dépend de la vision ou de l'image qu'il a des personnes. En effet, comment pourrait-il en être autrement ! La question décisive est de savoir comment un moraliste est 'arrivé' à 'sa' vue – car, comme on *devient* un moraliste (avec, en outre, une histoire des occurrences qui l'ont ainsi façonné), un individu *devient* une personne (et les composantes de ce devenir ne sont pas immédiatement évidentes). L'observation de Gustafson laisse discerner qu'il s'y impose une considération non linéaire : « Si les personnes sont vues comme des entités biologiques avec une capacité unique pour l'agence, alors ce qui est respecté dépasse l'"autonomie rationnelle'. En effet, lorsqu'on voit comment l'étendue dans laquelle s'exerce l'autonomie est limitée et lorsqu'on voit comment l'exercice de l'agent est dépendant de conditions biologiques, sociales, culturelles et autres et délimité par elles, alors *le respect uniquement pour l'autonomie peut être considéré comme un dénigrement*».[373] Cette prise en considération de multiples influences est notamment absente dans des formulations qui visent à 'sauvegarder' et 'réaffirmer' les grandes et fondamentales valeurs de la personne humaine dans sa 'liberté et dignité'. Bien qu'obliquement, Gustafson essaie évidemment de diriger l'attention sur une causalité multiple dans l'analyse de la personne comme l'initiatrice de l'action. C'est, sans doute, désormais un discernement significatif.

Dans ce qui suit, il est plausible d'affirmer que le discours de Gustafson sur l'homme dans ses caractéristiques qui le différencient sur cette échelle de la continuité avec d'autres animaux reçoit l'un des discernements les plus perspicaces avec l'analyse de ce qui depuis toujours a nourri l'orientation théologique – la force du *péché*.

h) *La « faute humaine »*

Au lieu de s'immiscer dans des arguments sur le « péché originel »[374] ou sur l'état d'homme avant l'occurrence de cette transgression 'historique', Gustafson commence avec la constatation : «La *capacité pour la faute est une part de notre nature humaine*». Et cette expérience a donné naissance à des doctrines sur le péché dans la tradition théologique – puisque les personnes sont responsables devant Dieu, elles pêchent par une défaillance. Gustafson choisit quatre aspects de cette faute humaine.

1) L'*idolâtrie* – À côté de 'faux dieux' dans le langage traditionnel, elle est manifestement présente dans l'expérience humaine. Gustafson la décrit en ces termes : « L'idolâtrie se réfère à des objets de confiance ultime qui pourtant n'ont et ne peuvent pas avoir le poids de dépendance que nous plaçons en eux pour nous maintenir et nous offrir la signification. Dans ce sens fonctionnel, toute personne – dont la vie

[373] "… wenn one sees how the exercise of agency is dependent upon and limited by biological, social, cultural, and other conditions, respect only for autonomy can be viewed as denigrating". – Gustafson, 1981, p. 291.

[374] Il y a peu de textes qui nous dévoilent aussi vivement le style d'arguments chez les théologiens au Moyen Âge comme quand ils posent des questions sur l'état d'homme dans sa constitution édénique et la transformation après la chute. Selon que Luciano Cova (*Peccato originale* – Bologna : Mulino, 2014) essaie de constituer les scènes imaginables, il devient frappant jusqu'à quel point, là aussi, l'influence de St Augustin était dominante. Conscient qu'il serait difficile de 'traduire' de telles conceptions dans un échange avec ses collègues 'séculiers', Gustafson a tout simplement évité l'entrée dans ces jeux moyenâgeux, mais il ne pouvait pas circonvenir St Augustin.

adhère à un objet d'ultime confiance et de loyauté ou à une 'préoccupation ultime' qui déforme la vie humaine par une fausse centration – possède une idole ».[375] Pour prévenir une inutile ambiguïté, Gustafson ajoute que, bien évidemment, il y a beaucoup d'objets de confiance humaine propre – en fait, même la plus pieuse personne n'a pas la confiance uniquement en Dieu. Il en est cependant *question de degré* – compte tenu de la finitude humaine, il n'est pas évident que nous pouvons toujours et complètement prévoir quels objets, et à quel degré ils méritent notre confiance.

2) L'*éros* – Tandis que le premier aspect, l'idolâtrie, désigne dans une large mesure un paradigme des relations à Dieu, dans le deuxième aspect de la faute humaine, les êtres humains sont perçus avant tout comme des *créatures de désirs* – donc d'éros – motivation de leur amour. La question dans le premier aspect est attentive aux êtres humains surtout en termes de confiance ou de méfiance, le deuxième aspect, indique Gustafson, a particulièrement préoccupé la théologie d'Augustin. Là, il trouve une description, brève et bien réussie, de la conception de St Augustin : la faute de la vie humaine, individuelle ou collective, est la poursuite de ce qui est moins que Dieu avec la force du désir qui est appropriée uniquement à Dieu. Gustafson traduit cette position en termes de sens pour des proportions appropriées. Les écrits de traditions bibliques connaissent bien cette centralité de l'expérience humaine en termes de l'amour de soi-même, du prochain et de Dieu. Si les positions extrêmes abondent, Gustafson rappelle encore ici les mots de Jonathan Edwards, à savoir « qu'il n'est pas contraire à la vue chrétienne que l'homme doive s'aimer lui-même ou, ce qui revient au même, aimer son propre bonheur ». En traduction, le problème est que l'amour propre devient *démesuré*, qu'il est l'amour de soi « d'un trop grand degré » (*too great in degree*). Gustafson interprète à la fois le mot d'Augustin « Aime Dieu et fais ce que tu veux » en terme d'une mise en ordre appropriée : si l'objet de son désir le plus intense et approprié est voué à Celui qui met en ordre toutes les choses, alors son amour pour ces choses sera d'une proportion appropriée.

3) La *rationalité corrompue* – Ce troisième aspect de la faute humaine ne vise pas d'abord des erreurs de logique, mais plutôt une mauvaise interprétation de ce domaine de réalité qui nous engage. Il s'agit, poursuit Gustafson, d'une fausse représentation et interprétation de ce 'monde' particulier qui attirent notre attention et qui évoquent notre activité. Il est plutôt clair, dit-il, qu'une place personnelle dans l'histoire, la société, la culture et même dans la nature affecte ce qu'on voit et comment ce qui est vu est interprété. Certes, nous ne pouvons pas être responsables de notre finitude, car elle est la part de notre nature, et inévitablement ainsi, notre manière de voir et d'interpréter est délimitée. Et ce n'est justement pas cet aspect qui entre ici en jeu dans l'analyse. Gustafson réaffirme son point de vue en ces termes :

> Notre rationalité, cependant, est défectueuse par nos refus de 'voir' certains aspects du monde auquel nous sommes attentifs, par nos *refus de prendre en considération l'information pertinente* et les explications, par nos refus d'être corrigés à la lumière d'évidences substantielles et d'arguments persuasifs. Elle est corrompue par la paresse (*sloth*), par l'autosatisfaction qui nous fait contents avec le niveau dont nous avons désormais développé nos capacités intellectuelles, et avec la suffisance de nos perspectives et interprétations partielles, de sorte que nous ne les soumettons pas à un examen critique et à une correction par les autres. L'esprit borné (*closed-mindedness*) peut bien avoir ses racines *soit en l'orgueil ou en la paresse*.[376]

C'est une description qui, presque intuitivement, laisse refléter une affirmation empirique. Et, presque spontanément, elle est traduisible dans un discernement pratique. C'est une constatation qui, lorsque lue attentivement, renvoie à la force de *conditionnement*. Si, à cause d'une tradition langagière, les notions d' « *orgueil* » et de «paresse» sont facilement 'placées' quelque part à l'intérieur de la personne, la description de Gustafson laisse percevoir, indirectement, que ces '*refus'* et ces '*autosatisfactions'* dénotent d'un environnement social dans lequel telle sorte de 'réponses' a été, plutôt facilement, maintenue. Une doctrine institutionnelle, un paradigme intellectuel, une théorie favorite d'un cercle de penseurs réputés

[375] Gustafson, 1981, p. 295.
[376] Gustafson, 1981, p. 301 ; le souligné est ajouté.

sont en fait aussi une part importante de cet environnement social exerçant des influences significatives sur des 'produits convenables'. Une personne n'est pas 'orgueilleuse' ou 'paresseuse' dans un espace vide. Vers la fin de ses considérations sur cette troisième faute humaine, Gustafson fait une observation particulièrement importante : «*Les êtres humains vivent et agissent selon des probabilités*».[377] En réitérant le fait de la finitude humaine, en indiquant que la résistance à être corrigé dans sa propre 'fermeture d'esprit' est plutôt excessive et universelle, Gustafson souligne davantage cette constatation en ces termes : «*même chez des géants intellectuels dominent de très puissants efforts et de très grandes capacités à défendre leur activité intellectuelle et à faire valoir leurs auto-certitudes sur des matières bien au-delà de leur compétence avérée*.»[378]

4) La *désobéissance* – Quelles que soient les manières dont la tradition formulait ses réclamations sur la connaissance des lois éternelles, des lois de Dieu, commence Gustafson, les formulations sur les règles morales étaient développées à partir de l'expérience humaine. De même, s'il y a une histoire orale précédant les formulations bibliques, il y a, en elle, aussi une histoire 'naturelle'. Les règles morales de la 'Deuxième Table' du Décalogue tenaient compte des violations des principes qui postulaient que les êtres humains s'entendaient entre eux. Puisque les commandements venaient de Dieu, la *désobéissance devenait la forme élémentaire du péché*. Compte tenu de la propension humaine à suivre ses désirs, une violation des règles morales semblait inévitable. D'où cette considération importante : « Comme elles [ces règles morales] devenaient de plus en plus extensives et raffinées, comme les désirs et attitudes étaient inclus dans l'optique des lois de Dieu, les possibilités d'une vie qui serait libre de désobéissance devenaient de plus en plus réduites ».[379] C'est encore une facette de ce qui doit compter comme l'influence d'un environnement social.

Gustafson ne manque pas d'indiquer un lien entre la notion de désobéissance avec celle de la perte de confiance. Et il mentionne que *la trahison de la confiance serait l'une de plus amères expériences dans la vie humaine*. Il rappelle une constatation, c'est que la trahison et la déception sont des péchés contre la confiance. Et certaines mesures ou des moyens sociaux bien élaborés et des moyens culturels ont été développés pour s'en protéger – tels les vœux, les contrats, les promesses, les procédures de surveillance, les lois, les régulations. Si l'on imagine un instant une traduction de cette constatation évidente de cette façon : une société ou une culture introduit des mesures bien élaborées pour *contrôler* ce comportement non souhaitable, cette néfaste offense contre autrui – quelle est la probabilité qu'un lecteur avisé, un théologien moral reconnu, y reconnaisse tout de suite une « attaque injustifiée contre la grande valeur humaine, sa *liberté* » ? [Comme elle est vigoureuse, la force de la *perception conditionnée* !]

Gustafson trouve encore cette notion pour la corruption de la rationalité : elle est largement une *contraction* de la vision humaine : « Nous sommes tous prêts à présumer que notre façon de connaître, que nos concepts, nos procédures de jugements et les raisons de nos choix sont applicables par-delà des limites acceptables. L'imagination devient abrutie par cette contraction ; nous ne sommes pas disposés à imaginer d'autres manières pour ordonner l'expérience, d'autres manières pour communiquer des aspects du savoir l'un avec l'autre, d'autres contextes dans lesquels peut être interprété ce que nous connaissons».[380] Cette faute humaine n'est pas uniquement morale, souligne Gustafson, elle est aussi bien un *profond déplacement* [381] de nous-mêmes et de nos communautés en relation aux autres personnes

---

[377] "*Human beings live and act according to probabilities.*" - Gustafson, 1981, p. 302. C'est effectivement l'une des affirmations que Skinner énonce aussi bien dans l'explication de ses résultats expérimentaux que dans sa position 'théorique' contre toute forme d'accusation mécaniste. À rappeler encore ici que c'est justement lui qui a démontré pourquoi la formulation S-R (avec ce stimulus suit cette réponse) est *infondée*. C'est lui qui a démontré que c'est à travers une *classe* de réponses et non pas d'après des réponses singulières qu'on peut parler d'une prévision *probable* d'un comportement. Ayant adopté cette notion de conduite probable, Gustafson a pu éviter un langage abstrait de spéculations auto-nourrissantes.

[378] "*mighty are the efforts and capacities of even intellectual giants in the defense of their rational activities, and in the extension of their self-assurance to matters far beyond their demonstrated competence*" – Gustafson, 1981, p. 302; le souligné est ajouté.

[379] Gustafson, 1981, p. 303.

[380] Gustafson, 1981, p. 306.

[381] John Webster de l'Université de St Andrews offre une élaboration incisive de ce point de vue dans un article recent (Sins of speech – *Studies in Christian Ethics*, 2015, vol. *28*, pp. 35-48). La direction de son argumentation se reconnait dans ces mots: "Sin is known as created nature is known…The cognitive principles of sin are, first the being and acts of God the creator,

et communautés, et aussi en relation à la nature. C'est le point qu'il souligne, réitère et traduit à partir du principe qui imprègne son argumentation à travers le livre : «*Notre relation par rapport à nous-mêmes et par rapport à toute autre chose doit se faire de manière qui est appropriée pour nos propres relations et pour les relations de toutes autres choses à Dieu*».[382] La tradition théologique, relate Gustafson, a compris que des distorsions qui s'énoncent imprègnent plusieurs domaines de l'expérience et de l'action humaine, que ces distorsions, que cet aspect de la faute humaine est plutôt universel.

i) *La correction (de faute humaine)*

Constater le fait et les modes de la faute humaine n'est qu'un premier pas dans une quête de sa résolution possible. Compte tenu de son raisonnement précédent, une conception théorique apparait plutôt évidente, et Gustafson la formule de cette façon :

> Si la faute humaine peut être désignée comme la métaphore de la *contraction* de l'âme et de ses intérêts et ses conséquences comme des relations malséantes de nous-mêmes et de toute chose envers Dieu, alors la correction peut être indiquée comme une '*dilatation'* (*enlargement*) de l'âme et des intérêts et comme un plus propre alignement de nous-mêmes et de toutes choses entre elles et en notre relation à l'ultime pouvoir et au metteur de la vie en ordre (*to the ultimate power and orderer of life*). C'est la correction que la vue *théocentrique* peut évoquer et soutenir.[383]

Regardée comme une métaphore ou vue comme une image poétique, cette formulation énonce une invitation à un mouvement menant à un changement. L'un des termes qui apparaît apte à répondre à cette invitation est souvent mentionné en forme d'impératif – il faut qu'il y ait une *transformation*. Le terme est présumé posséder une *force* capable d'accomplir la tâche. Si l'on se demandait quel est le lieu de cette 'force', la réponse probable verrait son placement quelque part dans l'*intérieur* du sujet, de l'agent ou de la personne. Si ensuite on essayait de deviner qu'est-ce exactement que fait cette 'force' là-dedans pour effectuer un changement, la réponse imposerait le postulat d'*aperçu* ou de perspicacité. Ce terme dénoterait le résultat d'un processus d'évaluation concernant des conséquences suite à la manière dont opérait le sujet dans l'état de contraction. Si les conséquences étaient non gratifiantes, c'était qu'à cause de son état de contraction la personne n'avait pas pu tenir compte de certaines variables en jeu ; et ces variables 'non contrôlées' ont pu opérer sans tenir compte du but souhaité. L'aperçu oblige ainsi le sujet à regarder avec les yeux ouverts la *disproportion qui s'est créée entre son attente et le manque à l'arrivée*. Sans récompense donc, avec un sentiment de perte dans un 'espace' intérieur devenu sombre ou même 'vide', émerge soudainement une énergie motivante pour 'transformer' cette occurrence en une nouvelle réalité. À première vue, ce mouvement que comprend le terme '*transformation'* paraîtrait synonyme du contenu du terme '*conversion'*. Une différence pourtant apparaît dès qu'on commence à observer la direction du mouvement : dans la transformation, il importe de ne pas rester dans l'état perçu comme difficilement supportable, mais la destination n'y est pas précisée – la 'conversion', par contre, est imprégnée de cette qualité additionnelle qui lui facilite le discernement du but à atteindre ; la transformation opère dans l'espace 'intérieur' – la conversion poursuit ce quelque chose qui lui est 'extérieur'. Si ce n'est qu'une petite variante linguistique de jouer avec ces deux termes, on sait que les poètes et les mystiques sont capables de produire des richesses symphoniques évoquant les images de ces mouvements. Il est, certes, possible que le poète et le mystique aient eu des expériences personnelles d'une 'transformation' ou d'une 'conversion' ; et qu'alors leur narration ou leur description de ce qui se 'jouait' dans le processus puisse refléter leur vécu personnel, n'est pas exclu- il n'y a même pas de raison qu'on essaie de le leur dénier.[384] La question qui se pose est de savoir si une telle description correspond

---

preserver, and reconciler of creatures, and, second, created nature, its powers and its ends. This entails that a theological ethics of speech is inseparable from a dogmatics of creator and creature. The object of Christian theology is God *and all things in relation to God*" (p. 36).

[382] "We are to relate ourselves and all things in a manner appropriate to our, and their relations to God" – Gustafson, 1981, p. 306.

[383] Gustafson, 1981, p.307.

[384] Formée à Harvard et Cambridge, professeur à Stanford, Tanya M. Luhrmann ne connaissait pas la pratique religieuse, ni dans sa famille ni en dehors de celle-ci. Elle a longuement observé que les gens d'une éducation académique supérieure qui

à la manière dont les personnes et les groupes humains en général sont enclins à discerner la nouvelle perspective de correction qui motiverait leur souhait de se 'transformer' ou leur désir de se 'convertir'.

Gustafson met tout de suite l'accent sur l'*occurrence des événements* qui *provoquent* une reconsidération des contractions en question et une reconsidération des relations actuelles entre les choses. C'est donc quelque chose dans l'*environnement* qui occasionnerait, qui en fait initierait une réaction, une réponse, une reconsidération des rapports et des relations. Même si le mot qui décrit ce résultat de réponse à des événements dans un 'espace' extérieur ou intérieur pouvait s'appeler une *illumination*, sa source serait d'une nature relationnelle. Gustafson rappelle l'intuition de Jonathan Edwards que même l'amour de soi-même ne se réalise sans une attention à l'amour d'autres personnes et d'autres objets.
Il y a une autre manière plutôt significative par laquelle s'exerce cette correction de la contraction « de l'âme et des intérêts ». En termes des pères de la Réformation, rappelle Gustafson, c'est l'utilisation de la loi civique ou politique ; avec tout autre pouvoir qui le renforce, cette loi maîtrise les effets de la faute humaine – elle est « la digue contre le péché », disait Luther.

Avec la position que la faute et les conséquences ont dans leur racine un problème religieux, Gustafson propose que sa résolution puisse être approchée selon des 'dimensions religieuses' en trois parties : a) une altération et un élargissement de la *vision* – ce qui est une part de la correction de la circulation de nos activités rationnelles ; b) une altération et un élargissement de l'« *ordre du cœur* » – ce qui est une correction partielle de la circulation de l'idolâtrie et des amours et désirs désordonnés ; c) différentes normes (*standards*) pour déterminer proprement l'être humain et son action comme un résultat des autres corrections – ce qui est une correction partielle de la circulation de la « *désobéissance* ». De son point de vue théocentrique, dans lequel l'espèce humaine est perçue et interprétée en relation au reste du monde, Gustafson réitère la considération de cette décisive tournure : a) se détourner de soi-même vers autrui et b) un détournement de la position d'anthropocentrisme envers Dieu comme l'objet primaire de l'attention. Aussitôt, il souligne que cette tournure n'implique pas une capacité de l'homme à voir des choses « du point de vue de Dieu ». Plutôt, elle « force les personnes à percevoir et à interpréter l'homme en relation à l'ultime pouvoir et au metteur en ordre de toute la création ».[385] Gustafson attribue à l'homme la capacité de saisir les propos divins lorsqu'il centre sa vision sur ce contexte élargi où la gouvernance divine comprend toute la création.

Gustafson n'omet pas de reconnaître que ses propos théocentriques puissent déranger : « Sans doute, aux yeux de plusieurs personnes, théologiens inclus, l'effet de la perspective sur l'homme développé ici est 'déshumanisant'. *Dans une large mesure la théologie contemporaine est intentionnellement anthropocentrique* ». On le sait, la théologie politique et la théologie de la libération le sont par définition. Et on sait aussi que cet aspect sur l'échelle de continuité entre l'espèce humaine et d'autres animaux peut paraître presque instinctivement 'déshumanisant'. Ces deux sortes de réactions 'oublient' vite de considérer l'effort laborieux de Gustafson pour indiquer que la place de l'homme dans ce contexte élargi de la gouvernance divine n'est pas pour autant diminuée. Ce qu'il réaffirme encore ici, disant que beaucoup de ce qui est abondamment significatif actuellement n'est pas menacé lorsqu'on voit notre espèce dans ce contexte plus large. Aussi bien l'amour interpersonnel et un sens de la dignité que la satisfaction dans des

---

travaillaient ensemble ou s'associaient les uns avec les autres dans une variété de circonstances réussissaient à se comporter avec respect et s'appréciaient mutuellement. Or, dès que la conversation tourne sur le sujet de la foi religieuse, ceux qui ne croient pas prennent les croyants pour des gens *bizarres* – et inversement. Pour examiner le phénomène scientifiquement, elle partagea la vie d'une dénomination évangélique à Chicago et à San Francisco quatre années durant, en visitant tous leurs services, etc. Il n'est pas nécessaire de résumer leur exploration. Il suffit de mentionner que la force du langage exprimant l'intensité de la conviction que Dieu effectivement répond (*talks back*) est comparable à l'art des poètes ou à la vision des mystiques. Il est vrai, écrit-elle, qu'« à ma propre manière je parvenais à connaître Dieu…Je regardais les gens pleurer dans les services et, finalement, je pleurais aussi dans les services…Je commençais à prier régulièrement…Je me rappelle qu'un matin je me rendis compte que, par exemple, le concept de la *rédemption du péché* était important, car nous ne pouvions vraiment pas avoir confiance en le fait d'être aimés jusqu'au moment où nous savions que nous étions aimés même avec nos fautes…Cela m'a changé ». T.M. Luhrmann: *When God talks back* – New York: Knopf, 2012 (p.325).

[385] "[I]t does force persons to perceive and interpret man in relation to the ultimate power and orderer of all the creation" – Gustafson, 1981, p. 308.

accomplissements humains et l'établissement des institutions justes resteront en force ; tout comme le goût pour la compétition et l'appréciation de la beauté ; la satisfaction des désirs physiques avec beaucoup d'autres sources de satisfaction continueront d'être en vigueur.

Gustafson connaît la question du pourquoi on désire alors une perfection plus élevée, une ultime signification plus large et plus dramatique. Si la possibilité ne doit pas être niée que ce qui est maintenant en force puisse encore être surpassé, il reste le fait qu'il nous semble difficile de consentir proprement à notre *finitude*. Et c'est justement cette corruption de l'activité rationnelle, cette fausse perception de notre place dans l'univers qui est problématique. Elle prend ses racines dans nos intérêts d'un côté, et de l'autre, plus cognitif, *de ne pas prendre complètement en considération les connaissances provenant de sources différentes*. Sur ce point, Gustafson n'hésite pas à affirmer : « Les aspirations – provenant d'une base religieuse et défendues par la théologie – pour une signification plus dramatique, pour des espoirs plus élevés et pour la nouveauté pourraient avoir une valeur d'utilité pour les croyants, mais cela ne les rend pourtant pas vraies ».[386] S'il apparaît que Gustafson réitère sa position théocentrique avec la place propre de l'homme *dans le contexte de la gouvernance divine pour toute sa création*, c'est surtout pour inviter à un réexamen de plusieurs traits dans la tradition religieuse et culturelle.

La deuxième correction se réfère à celle de « l'ordre du cœur » (*order of the heart*) et affecte la faute traditionnelle de l'idolâtrie et des désirs faussement ordonnés. Pour commencer, Gustafson s'aide du concept de Kierkegaard qui indique que nous serions en relation absolue avec l'absolu et en relation relative avec ce qui est relatif – ce qui implique une 'transvaluation' des valeurs, ou une invitation à ce que les valeurs qui guident notre activité soient considérées sur une base différente (*transvalued*). Sa position suivante mérite une attention particulière : « *quels que soient les désordres de nos amours, ils n'engagent pas une 'corruption totale'* ».[387] C'est, bien entendu, une manière de souligner une différence avec la position affirmée dans la tradition de la théologie luthérienne. Aussitôt, pourtant, Gustafson n'hésite pas à affirmer que la 'nature' est transformée par la 'grâce'.[388] Ce rappel de sa position théologique sert en même temps de 'légitimation' pour converser d'"égal-à-égal' avec des catholiques (surtout sur des thèmes spécifiquement éthiques).

S'il est vrai, continue Gustafson, que toute personne avec un sens de l'identité et de l'intégrité personnelles dispose d'un centre de gravité, il est aussi un fait que personne ne vit sans une certaine tension intérieure – entre désirs naturels, entre divers objets d'affection, entre devoirs et obligations, entre aspirations et buts choisis – et c'est tout simplement la réalité de la *finitude* humaine. C'est pourquoi 'la pureté du cœur', la poursuite d'un but singulier et suprême qui ordonne et dirige toutes nos activités et nos envies, ne s'accomplit pas complètement dans l'expérience humaine. Néanmoins, les espaces sociaux et culturels dans lesquels nous vivons sont, en général, arrangés de sorte qu'il y ait une cohérence approximative entre nos vies et ces environnements ; dans des communautés pluralistes nous trouvons des possibilités de vivre 'en paix'. Si le centre de gravité personnel peut nous protéger de la chute, il n'inhibe pas le mouvement. Puisque, inévitablement, les circonstances changent, elles requièrent que notre cœur soit réordonné (*reordering of the heart*), afin de pouvoir répondre proprement à des buts particuliers. La quête de direction pour cette tâche dépend de ce que la personne reconnaît comme étant son centre de gravité, comme son bien suprême. Du point de vue théocentrique, le propre centre de gravité est Dieu qui gouverne et qui oriente le cœur de façon qui correspond au mieux à ce que la vie humaine est supposée être. Or, il n'est pas inhérent que les gens connaissent ce que la gouvernance divine requiert dans des circonstances spéciales. Gustafson souligne ce point de connaissance qui n'est pas infaillible, mais qui se développe historiquement en relation aux événements et aux autres formes de savoir – ce qui est d'ailleurs aussi le cas en théologie et en sciences. L'autre considération tient compte

[386] "Religiously grounded and theologically defended aspirations for more dramatic meaningfulness, for greater hopes and for newness might have great utility value to believers, but this does not make them true" – Gustafson, 1981, p. 311.
[387] "I am affirming that whatever disorders of our loves there are, they do not involve a 'total corruption'." – Gustafson, 1981, p. 312.
[388] "I am affirming that 'nature' is redirected or transformed by 'grace'." – Gustafson, 1981, p. 312.

du fait que la gouvernance divine ne s'identifie pas avec un ordre immuable éternel, mais avec une mise en ordre.[389] Et ainsi, Gustafson le dit, comme s'il se servait d'un langage béhavioriste, *les règles et les principes doivent être ouverts à une révision et à une extension en lumière des altérations dans des conditions sociales, historiques, culturelles, individuelles et naturelles*. Donc, l'interprétation théocentrique et l'altération des affections et des évaluations ouvrent la responsabilité morale à un plus grand empressement pour *élargir, réviser et changer certaines règles morales traditionnelles*. Ayant réitéré ses clarifications pour une bonne part à travers des rappels des conceptions traditionnelles, Gustafson résume sa position, de façon désormais prévisible, en ces termes :

> Dans l'ensemble, la tradition maintient une vue que le but de la nature, de la société et de la culture est finalement de bénéficier exclusivement à l'homme. La *piété* et la *vision théocentrique* énoncent que l'utilité pour l'homme n'est pas le seul critère d'une plus large vue de moralité. Consentir à la gouvernance divine requiert que d'autres buts et valeurs et d'autres aspects de la nature doivent être pris en considération pour développer les règles et les principes généraux de l'action morale. Consentir à la gouvernance divine ou à l' 'obéissance à Dieu' renvoie à la question morale dans celle-ci : 'Qu'est-ce qui sert aux buts divins ?' [*What serves the divine purposes* ?] … L'agence humaine basée sur nos capacités distinctes élargit (*expands*) notre responsabilité au-delà du bien-être de la vie humaine envers le bien-être de divers 'ensembles' ('*wholes*') dont nous faisons partie.[390]

Bien que sporadiquement, plutôt d'une manière détournée, Gustafson fasse référence à des vues religieuses 'traditionnelles', il le fait en vue de renforcer sa position théocentrique ; car c'est elle qui trouve un écho explicite dans le contexte religieux *chrétien*.

D'abord, avoue Gustafson, les traits saillants de ses formulations ne conviendraient complètement à aucune dénomination ou liturgie ou communauté chrétienne. Néanmoins, il les voit fondés par certains aspects de la riche variété de l'héritage biblique dans l'Église et la tradition chrétiennes. Pour illustrer cette revendication, il rappelle que les formes traditionnelles de la prière chrétienne sont *adoration*, *confessions*, *supplication*, *action de grâce* et *intercession*, et que ces formes peuvent à la fois exprimer et évoquer une expansion de l'esprit humain dans la présence de l'*Autre puissant*. Il cite un exemple concret de la prière d'adoration :

> Dieu tout-puissant, tout-bienheureux et tout-saint, devant Ta présence lumineuse les anges voilent leur face ; avec humble révérence et amour d'adoration nous reconnaissons Ta gloire infinie, et nous Te célébrons – Père, Fils et Saint-Esprit. Bénédiction et honneur, gloire et pouvoir reste avec notre Dieu, pour toujours et à jamais. Amen.[391]

Dans les mots et métaphores de cette prière Gustafson peut indiquer a) l'évocation de la Déité, b) les pouvoirs de Dieu, c) le mystère et une profonde révérence (*awesomness*) envers la Déité, d) la réponse humaine par piété (*piety*) appropriée avec une humble déférence et un amour adorateur, e) l'infinie gloire de Dieu, f) la puissante mise au point théocentrique de l'attention («… *power be unto our God, for ever* »).

Les prières de la *confession du péché et de l'Action de grâce* – dans la même Source (*Book of Common Order*) – expriment de profondes sensibilités religieuses – le sens du remord et du repentir, avec le sens de la gratitude. Leur propre orientation est théocentrique, souligne Gustafson, car c'est devant Dieu que cette communauté confesse « nous n'avons pas aimé nos prochains comme nous-mêmes… ». C'est aussi devant Dieu que cette communauté exprime la gratitude pour tout ce qui rend la vie humaine possible, et le soutient en créant des conditions de prospérité humaine.

---

389 "the divine governance is an ordering and not an immutable eternal order" – Gustafson, 1981, p. 316.
390 Gustafson, 1981, p. 317.
391 "Almighty God, most blessed and most holy, before the brightness of whose presences the angels veil their face; with lowly reverence and adoring love we acknowledge Thine infinite glory, and worship The, Father, Son, and Holy Spirit, for ever and ever, Amen" (Une part de la prière dans *The Book of Common Order of the Church of Scotland* – Dans Gustafson, 1981, p. 318.)

Les prières d'*intercession et de supplication* ne sont pas sans difficulté du point de vue théologique – tout simplement parce qu'elles peuvent être plutôt *autocentrées*. Cependant, si celles d'intercession sont bien composées, elles peuvent, souligne Gustafson, invoquer l'attention à un ordre des besoins et préoccupations appropriés pour une communauté qui reconnaît la largeur de la gouvernance divine – a)préoccupation pour la justice dans des endroits d'oppression, b) résolution des conflits coûteux dans des temps particuliers, c)éveil d'une paresse humaine face à la pauvreté débilitante, d) mise en question d'une acceptation de ce qui est ouvertement injuste. Les prières de supplication peuvent avoir de profonds effets spirituels et moraux – « Donne-nous la force contre la tentation ; enseigne-nous Ta volonté ; Fais que nous grandissions en foi et en amour, en saints désirs, en aimables affections fraternelles, en dispositions pures et paisibles, en service humble et patient ». Lorsque, par contre, les prières sont mal composées, elles trahissent la théologie de ceux qui les formulent, où la divinité invoquée peut n'être plus qu'une divinité d'auto projection.

Encore ici Gustafson accentue le point avec la force qu'il attribue à son concept dominant, la piété (*piety*). Les prières, écrit-il, « sont essentielles à la communauté historique qui transporte un courant de piété et de moralité, et cette communauté est essentielle à la préservation et à la croissance de piété et de théologie théocentrique. La *piety*, comme tous autres aspects de l'expérience et de l'entreprise humaine, a un langage approprié, et les prières font partie de ce langage. La prière est invoquée par la présence de Dieu ; elle exprime, éveille et maintient la piété ».[392]

Les prières font partie aussi d'une conscience concernant le *remord*, le *repentir* et, en particulier, le *péché*. On le sait, rappelle Gustafson, qu'une préoccupation excessive de sa propre culpabilité peut devenir une forme de contraction de l'esprit. Mais on connaît aussi une sorte de réponse inappropriée, l'invocation de la « grâce bon marché » (*cheap grace*) : il est dit dans certaines prédications, théologies et offres de conseils que Dieu est tellement affable, tellement aimant, tellement indulgent…qu'on peut pécher 'vaillamment'. Au fond, pourtant, le langage et les liturgies religieuses historiques fonctionnent en vue « *d'engendrer une conscience de la faute, de libérer les personnes pour qu'elles rectifient les conséquences de leurs méfaits et de participer dans le service et les buts de Dieu* ».

Conscient du fait qu'un langage abstrait évoque rarement des réponses effectives, Gustafson fait ici une double 'traduction'. Il trouve qu'il y a un parallèle entre le langage de ses propres formulations et celles d'une tradition chrétienne biblique. S'il y a une différence dans leur manière d'évoquer des réponses efficaces, il y a aussi une autre 'variable' qui est plus apte à 'mesurer' la force des réponses. L'argument commence avec une sorte de constatation qu'il s'agirait plutôt d'une supposition abstraite où on s'attendrait à ce que les vertus humaines soient nourries dès qu'on les nomme et invitent ensuite des personnes à les cultiver. Le langage plus approprié a été depuis longtemps introduit et utilisé dans des discours théologiques.

Ainsi, un langage familier dit que Dieu est amour, que les personnes en relation à Dieu sont capables d'aimer davantage, qu'elles doivent alors effectivement aimer. Le langage que Gustafson introduit dit que l'amour est a) un élargissement de l'âme, b) une nouvelle mise en ordre du cœur et c)une expansion de la vision. Si la première formulation peut se montrer plus effective que la deuxième, une autre approche les dépasse toutes les deux, et c'est la *narration* et l'*action* des personnes qui aiment véritablement. Pareillement, un langage dit que Dieu est le fond de l'espoir et que les personnes en relation avec Dieu sont rendues capables et doivent espérer. Et ce langage, continue Gustafson, peut contenir un pouvoir plus effectif que le langage sur la gouvernance divine qui pourvoit les conditions de possibilités pour des personnes et sociétés. Or, quelle que soit la différence entre elles, leur efficacité tarde en comparaison avec les *narrations* sur des actes de pardons, sur des vies changées par expansion de la vision et par de nouvelles mises en ordre du cœur. Dans une autre comparaison, un langage connaît l'affirmation que c'est de Dieu que vient la capacité pour la confiance et la loyauté, et qu'ainsi les personnes qui ont confiance en Lui sont capables d'être des personnes de confiance et de loyauté. Et

[392] Gustafson, 1981, p. 320.

ce langage peut bien être plus effectif que l'autre qui réclame que la gouvernance divine soit la réalité ultime qui soutient des conditions appropriées pour le bien-être humain. Or, l'une et l'autre de ces deux sortes de revendications disposent d'une beaucoup plus faible efficacité que les *comptes-rendus* des personnes qui ont confiance en Dieu et qui Lui ont été loyales. Enfin, il y une simple affirmation que l'homme doit être fidèle à Dieu. L'autre propose qu'une mise en ordre de la vie pour lequel l'homme est responsable soit en accord avec l'ultime mise en ordre des buts de la Divinité. Le fait est que ni l'une ni l'autre n'émeut l'esprit humain dans la mesure où le fait est un *compte-rendu* de la fidélité et du consentement humains aux buts du pouvoir divins.

Il est clair que Gustafson reconnaît la force d'un *témoignage direct et concret* sur l'action souhaitée qu'accomplit une personne ou qu'exercent des communautés religieuses avec la variété de leurs activités. Et il reconnaît même que des formulations d'un langage théologique traditionnel puissent être plus efficaces que les formulations comparables mentionnées. La raison alors qu'il offre pour ses formulations est qu'*elles se centrent sur Celui qui incarne la piété et la fidélité théocentrique* ; qu'elles se centrent sur les paraboles et l'enseignement qui Lui sont attribués ; qu'elles se centrent sur les narrations de la vie ; qu'ainsi elles ont le pouvoir communautaire de soutien qui est nécessaire pour engendrer les affections religieuses, pour engendrer les vertus commandées.

C'est à ce point que Gustafson formule une déclaration qui, plus qu'aucune autre de ses affirmations, aurait pu irriter ses lecteurs 'traditionnels'. Il écrit : « La chrétienté est un mouvement historique, et ainsi elle est en interaction avec d'autres aspects de la culture et de la société. Elle a changé, et elle va continuer de changer, *et elle peut bien disparaître dans un certain futur lointain* ».[393]

Cette position n'est en fait qu'une suite de sa réflexion à travers l'étude entreprise. Bien que ses arguments ne s'arrêtent pas sur ce point, il semble utile de le laisser s'exprimer dans une séquence de formulations. Certaines mises en questions ou observations passagères auraient pu servir plutôt comme des distractions. Afin de faire ressortir le thème central en question – le sens de ces propriétés que l'homme s'approprie, soit lorsqu'il se réclame comme *agent libre* ou comme être *radicalement dépendant* – il convient alors de revoir le point d'arrivée. Ce parcours de Gustafson laisse discerner un arrière-plan d'une influence significative – dont l'évaluation permet une évaluation affinée. En fin de compte, une question semble légitime, à savoir si Gustafson, dans sa construction de position théocentrique, omet de prendre plus attentivement en considération un aspect biblique décisif.

Parcours revu

Comme théologien d'une tradition protestante, Gustafson s'immerge dans une exploration de ce concept théologique qui positionne deux 'pôles' – la force de *relation*. Comment essayer d'imaginer ou de décrire ces rapports où déjà le numéral « deux » n'a aucune base pour une référence d'équation. En fait, même le mot « relation » n'est pas évident dans sa direction ; elle peut aussi bien être justifiée dans sa désignation d'une immesurable distance que dans une incompréhensible immédiateté. Dans le premier cas, c'est la souveraineté de Dieu qui énonce l'*immesurable distance*, et dans le deuxième, c'est le Souverain lui-même qui peut décider sa plus *intime proximité* à sa création. Comme Gustafson ne favorise pas un langage d'abstraction, il essaie de rendre la relation intelligible.
Puisque la théologie est aussi une entreprise qui vise à une interprétation du monde, elle ne peut pas ignorer le fait que différentes 'parties' dans le monde sont en relation entre elles aussi. Dans ces 'parties' – nature, histoire, culture, société – l'identité d'homme ou son « *soi* » se forme de façon 'relationnelle'. Parce qu'aucune de ces 'parties' ni le '*soi'* de l'homme ne sont leurs propres sources, leur relation respective renvoie à un *Autre*.

[393] "Christianity is a historical movement, and thus is in interaction with other aspects of culture and society. It has changed, it will continue to change, *and it may well disappear in some distant future*" – Gustafson, 1981, p. 324; le souligné est ajouté.

Le théologien Gustafson, qui prend à cœur sa théologie, essaie de la rendre davantage attentive à ce fait de *relation plurielle*. Lorsqu'une position théologique est formulée sur un sujet qui est intéressé à d'autres sources de savoir aussi, il peut arriver que ces autres savoirs soient davantage informatifs, mais que la position théologique les ignore. L'une des conséquences non souhaitables, mais plutôt probables, peut non seulement mener à une dépréciation de la théologie, mais en plus, par une facile association, à une perception que son sujet central, cet *Autre* avec ses relations supposées, importe peu.
Gustafson tient à indiquer qu'une amélioration est possible. Afin de 'légitimer' l'offre de sa contribution, il cherche à prévenir des reproches inutiles. Alors, quels que soient les thèmes ou les aspects des thèmes qu'il aborde, *il laisse comprendre qu'il est familier avec les théologiens qui en sont les auteurs et même avec de plus subtiles différences qu'ils formulent*. Qu'il affirme ou désapprouve, complètement ou partiellement, l'approche ou la position de quelqu'un, il en précise toujours la raison, avec respect pour les règles du jeu. Son attitude, sa disposition à prendre l'information d'où qu'elle puisse provenir est vigoureusement réaffirmée. En un mot, le théologien qui se dit appartenir à une tradition réformée se montre *comme un théologien réformé compétent et informé*. Sa curiosité sur ce qui se fait (ou faisait) dans le pays de son père pasteur, la Suède, ou dans le pays du réformateur qui précédait Calvin d'une génération, dans le monde alémanique de Luther, l'a habilité à converser avec aise (linguistique et culturelle) sur la théologie réformée 'transcontinentale'.

Intéressé à davantage dévoiler des apports pratiques de la théologie, Gustafson est attentif à la plus grande variété de lecteurs possibles. Si ses collègues théologiens et les praticiens en 'enseignement et la prédication religieuse' y sont naturellement inclus, ses collègues académiciens et ceux engagés dans des professions sociales, juridiques et médicales en particulier, ne devaient pas être exclus. Ce n'est pas par exception qu'il peut observer que quelqu'un, qui se dit *a*religieux, peut ou sait se montrer plus sensible pour discerner et pour répondre concrètement à un besoin que quelqu'un qui est un maitre de la théorie sur une telle vertu ne peut le faire. Cette observation l'a motivé pour réexaminer le langage théologique, pour voir de plus près si un aspect d'abstraction dans ses formulations réussit mal à garder le contact avec des expériences de la vie. Plutôt d'une provenance américaine (religieuse, théologique et psychologique), la notion de piété (*piety*) est adoptée par Gustafson, et elle lui facilite la construction de ses arguments dans un langage justement *expérientiel*.

Le sens de *relation* dans la formulation théologique de Gustafson énonce d'abord une distance d'avec une conception traditionnelle dans la théologie qui maintient une vision *anthropocentrique*. Le bien-être de l'homme étant le 'pôle de gravitation', toute désignation de ce qui se trouve à l'autre 'pôle', pour l'attendre là ou pour se mouvoir vers lui est fait de point de vue d'une '*utilité*' pour l'homme. Avec les images connues et adoptées dans la tradition théologique que Dieu est le Créateur qui soutient et gouverne, qui juge et rachète la vie – *God the Creator, Sustainer and Governor, Judge and Redeemer* – Gustafson essaie de montrer que l'image de Dieu comme l'Autre puissant (*the powerful Other*) n'énonce pas une coupure avec le noyau de la théologie réformée. Il s'agit d'un changement de perspective, de sorte que *le point de départ doit être, non pas qui est l'homme avec ses besoins, mais qui est Dieu avec ses propres buts et fins*. Si c'est Dieu qui a rendu la vie possible à ce petit point dans l'univers, à la terre, alors l'homme n'est qu'une *part* de cette création. Il est en fait une certaine part de cette *vie*. Il a quelque chose en *commun* avec certaines autres formes de cette vie. Il est un être *animal* aussi. Il est, certes, tout aussi *différent* du reste de la vie, il est doté de certaines capacités qui effectivement peuvent l'affirmer. Mais est-ce pourtant lui qui est le *maître* de l'espace composé de cette vaste variété des objets et des êtres ; est-ce que tout ce qui l'entoure est là avant tout et exclusivement pour ses propres buts et utilités ? Avec quelle justification pourrait-on présumer que la vue et le but de l'*Autre puissant* s'identifient et s'épuisent avec la revendication que l'homme s'approprie. Même si à première vue l'image de l'*Autre puissant* peut paraitre réductrice, l'argument de Gustafson mène par contre à une *puissante* reconnaissance de la *Souveraineté* de Dieu.

Et s'il était possible d'imaginer une raison plausible pour laquelle l'homme – parce qu'il dispose d'un important trait qui le différencie de tout autre vivant – serait aussi plus 'intéressant' pour Dieu que tout

autre être de la terre, pourrait-on deviner quel est ce trait ? Pour Gustafson, la Souveraineté de Dieu[394] se présente de sorte que l'homme peut se sentir invité à la reconnaître et à joyeusement la glorifier pour ce qu'elle est et pour ce qu'elle fait. C'est par ce sens, par ce sentiment, par cette propriété de sa nature qui se nomme piété (*piety*) que l'homme parvient à avoir l'expérience d'un contact avec cet *Autre puissant*. Cette propriété ne se conçoit d'aucune façon comme une entité intérieure spécialisée à cette fin ; elle est accompagnée par ou en coopération avec une autre propriété, un autre sentiment, avec le sens de la dépendance *radicale*. Et ce sentiment-là émerge du fait que l'homme se sait dans sa *finitude essentielle*.
Si Gustafson met l'accent sur de tels aspects de la 'nature' de l'homme, il ne demeure pas dans un jeu d'abstractions ; il énonce, décrit et précise le *contexte* avec ses variables dans lequel naissent et interagissent des capacités ou facultés, des sensibilités et intuitions, des inclinations et possibilités, des jugements et décisions. Avec sa complexe animalité, sa vision de finitude, ses désirs inconscients, son sentiment de reconnaître l'*Autre* et de le nier, l'homme serait une créature manifestement *imprévisible*.
Cette attribution d'imprévisibilité n'est pourtant pas une affirmation de sa '*liberté*'. Bien que Gustafson semble maintenir contact avec Kant, avec son 'numineux' qui 'cacherait' le vrai du *soi*, ce contacte devient de moins en moins fiable, presque discret. En fait il souligne justement la réalité expérientielle de ce *soi* de surface, de *soi* phénoménal, de vrai *soi* dans sa *finitude*. Car ces contacts réels avec d'autres 'parts' du monde – nature, histoire, culture, société – l'influencent, le délimitent, le rendent dépendant, le façonnent, le font faire face à sa condition d'origine, à un certain manque qu'il peut vaincre avec une modification des 'forces' qui persistent avec leur 'appétit' à lui déterminer sa 'liberté'.

Gustafson connaît une position parmi des positions de sa tradition théologique qui veut que l'homme fût devenu *absolument* incapable de penser-sentir-choisir librement sans l'aide absolue de l'*Autre*. Cette position apparaît être circulaire : Le *souverain Autre* veut que l'homme le reconnaisse, Dieu veut donc que l'homme le glorifie *librement* ; dépourvu de cette propriété, l'homme ne peut répondre à cette attente que si Dieu l'habilite avec son don ; c'est alors Dieu lui-même qui semble faire le mouvement entier : rendant cet autre libre afin que cet autre réponde librement à son attente [En fait, si l'on force son cerveau à réfléchir et à réfléchir encore, il parviendra à la conclusion que c'est justement ainsi que cela se passe – c'est la puissante notion de la *rédemption* !] Toujours soucieux de l'aspect pratique dans son argument, Gustafson ne néglige pas cette position théologique, mais essaie de la traduire dans une observation plus palpable. Et cette 'traduction' contient une double considération : a) sans aucun doute, l'homme est *pécheur* ; b) la possibilité pour une *réparation* d'une telle disposition et d'une telle pratique est néanmoins plausible. Pour désigner la réalité du péché, Gustafson introduit le terme la *faute humaine* et la décrit sous ces quatre notions : *idolâtrie*, *éros*, *rationalité corrompue* et *désobéissance*. Il considère ensuite des 'stratégies' de la réparation possible. La variété de désignation qu'il déduit de simples concepts comme la « *prière* » laisse miroiter l'un des plus riches panoramas religieux de ce qui s'appelle ailleurs la force des *renforcements positifs*. Par sa reconnexion avec le langage théologique réformé Gustafson constate que, certes, les images qu'invoque la formulation traditionnelle peuvent bien être plus effectives dans certains espaces que les images dans le langage qu'il s'approprie. Pourtant, évoquer une action n'est pas synonyme de sa concrétisation, comme le rendent manifeste les narrations des acteurs ayant pratiqué ce que dénotent l'attention et l'amour du prochain. Parce que son langage théocentrique est en mesure de s'affiner avec cette tâche-là, parce qu'il comprend, au-delà de cercles 'provinciaux', le sens même de cette réalité *commune*, où tous les objets et les êtres sont et restent dépendants de l'*Autre puissant*, il est offert comme facilitateur de réflexion théologique dans des contextes qui changent et deviennent plus complexes.

---

[394] McClymond & McDermott (2012) indiquent qu'à la différence de Gustafson, qui soulignait l'attribution singulière de *souveraineté* de Dieu, Edwards trouvait que ce n'était qu'une des manières pour concevoir la *centralité* de Dieu : La théologie d'Edwards a rendu Dieu central en ce qu'il prodigue ou retire sa grâce ; central dans ontologie et épistémologie ; central dans la participation humaine en Dieu ; central dans l'expérience affective ; central à un niveau symbolique et représentationnel ; central dans des événements historiques ; central dans diverses et globales cultures ; central dans les arts at les sciences humains – lorsque proprement compris dans leur relation avec Dieu – "In Edwards's thought, one cannot reduce God's centrality to a single denominator. One finds a stunning range of alternative conceptualities for thinking about God in God's place in the world." (p. 720)

Bien que l'exposé de Gustafson connaisse un parcours prolongé, il est possible de discerner les aspects saillants de la théologie réformée qu'il adopte, poursuit, corrige ou abandonne. Un point doit être réaffirmé, et c'est qu'aucun critique ne peut lui reprocher un manque de la familiarité avec le fond et les courants principaux de cette théologie. Parce que pourtant sa vision théologique diffère d'une manière significative des formulations dans un cadre 'orthodoxe', il convient de voir d'où aurait pu provenir une autre influence sur sa propre pensée.

Poids d'influence scientifique chez Gustafson

Quelle que puisse être une autre source d'influence sur la pensée de Gustafson, elle serait perçue avec l'œil 'théologique'. Car c'est la théologie qu'il analyse, critique et corrige. C'est la théologie qu'il veut apte à converser avec d'autres modes de savoir. C'est donc au langage théologique qu'il appartient d'approprier cet autre savoir, ce qui requiert une certaine modification dans sa propre manière de recevoir. La tâche est apparemment unilatérale ; c'est à la théologie de faire un mouvement vers cette autre source, et c'est à elle de maitriser l'art de son déchiffrage. Car, si l'on se demandait qui dans la variété de sources de savoir se sentait enclin à consulter la théologie pour élargir ou approfondir sa propre connaissance, on serait bien conseillé d'exercer l'art de la patience dans l'attente d'une réponse affirmative. Vue dans ce contexte, l'entreprise de Gustafson est ambitieuse et risquée. C'est un effort exigeant : partir d'une propre base solide (théologique) à l'encontre d'une autre qui doit d'abord devenir familière. C'est un engagement risqué : toute insuffisance dans la maitrise de l'une ou de l'autre 'base' peut devenir une menace de 'disqualification' et donc de rejet de ses propos entiers. Gustafson n'est pas tout simplement l'un parmi des participants dans un tel jeu, il en est le *protagoniste meneur*.

Le concept qui lui a servi de 'guide' dans sa quête – on se rappelle de l'avoir désormais rencontré – est celui de *piety*. Il convient de le revisiter dans la description de Gustafson. Pour lui, c'est une disposition fondamentale, c'est une attitude, c'est elle qui tient la primauté dans les affectivités religieuses : « *La piété est un terme plus exact que la foi, selon la plus traditionnelle utilisation dans le discours chrétien…Elle est une disposition stable, une attitude persistante envers le monde et, ultimement, envers Dieu. Elle peut avoir des timbres ou tonalités particulières dans des circonstances particulières, mais révérence et respect sont des caractéristiques fondamentales et persistantes de la piété ».*[395] Pour expliquer sa préférence pour le terme *piety* plutôt que foi (*faith*) Gustafson rappelle que la foi est souvent évoquée comme contraire à la raison. Certes, la plupart des penseurs modernes ne conçoivent pas ces deux notions en termes d'un abysse de séparation, de sorte que la foi, sous autorité biblique et ecclésiastique, serait un saut dans l'inconnu au-delà d'un savoir rationnel. Mais beaucoup de croyants chrétiens et de non-croyants en comprennent deux sources et autorités différentes, justement la raison et la foi. Gustafson souligne que la base expérientielle de tout notre savoir rend cette dichotomie inutile. Il rappelle ce mot de Calvin :

> La bonne définition de la foi est la suivante : la foi est une connaissance pleine et entière de la volonté bonne de Dieu à notre égard ; fondée sur la promesse gratuite qui nous est faite en Jésus-Christ, elle illumine notre intelligence et elle est scellée en notre cœur par le Saint-Esprit.[396]

Comme dans cet énoncé, la foi est souvent comprise en termes de confiance (*trust*), et ainsi elle est aussi mise en contraste avec l'absence de confiance ou infidélité (*unfaithfulness*) ou déloyauté (*disloyalty*). Dans

---

[395] "Piety is a *more accurate term than faith*, the most traditional une used in Christian discourse…It is a settled disposition, a persistent attitude toward the world *and ultimately toward God*. It takes particular colorings or tones in particular circumstances, but awe and respect are the fundamental and persisting characteristics of piety" – Gustafson, 1981, p.201; le souligné est ajouté.
Dans son livre *Mirror, Mirror: The uses and abuses of self-love* (Princeton University Press, 2014), Simon Blackburn de Cambridge University trouve aussi une occasion pour souligner la force de ce concept: "A *piety* toward the piety of others is a fairly minimal, undemanding kind of respect for the common humanity that we share. Religions themselves would be better if they managed to promote it *worldwide*" (p. 145).

[396] *Institutes*, III, 2, 7 (Calvin, 2009, p. 489)

la mesure où la foi en tant que contraire au manque de confiance (*trust*) est dans un certain degré incluse en *piety*, alors, souligne Gustafson, la foi en termes de fidélité est tout à fait affirmée. Il se dit proche sur cette ligne à son maître Richard Niebuhr, et amène ce passage de sa réflexion sur la religion expérientielle :

> En tant qu'un être fidèle (*faithful*), l'homme n'est pas uniquement une seule chose, mais il est un être-en-processus ou en devenir, manifestant ou exerçant une force plurielle (*many-sided*) qui est une force de la nature, qui élargit, anime et intensifie son monde quotidien et ses propres actions dans ce monde…La fidélité humaine se présente comme le grand acte personnel, comme un cours d'action dans lequel l'homme s'engage et s'aligne à ce pouvoir coercitif et persuasif dans le monde qui est l'expression récapitulative de la signification de l'ensemble (*the coercive and persuasive power in the world that is the recapitulating expression of the whole*). Ainsi, où et quand que ce soit que nous voyons des hommes *qui se consacrent pour ce qui est plus grand qu'eux-mêmes et plus grand que toutes les forces particulières qui les affectent*, là nous trouvons des êtres humains fidèles.[397]

Comme le lit Gustafson, ce sens de fidélité (*faithfulness*) chez Niebuhr est au centre de la *piety* ; « elle est un aspect du respect pour Dieu ; elle vise à honorer Dieu ». Et il ajoute que cette notion de piété n'implique aucune autoréférence en termes de récompenses ou d'assurances d'une autoréalisation individuelle. Pour Gustafson donc il n'est pas sans raison d'affirmer : « Le terme '*piety'* est plus inclusif que le terme '*faith'* ». Il continue de clarifier l'argument selon lequel la *piety* et la raison ne peuvent pas être contraires. Au fond, la foi, en tant qu'une mesure de confiance en Dieu est une part de la *piety* ; par contre, la foi dans la bienveillance de Dieu d'accomplir les buts humains tels que nous les désirons accomplis dans tous les respects n'est pas une part de la *piety*. Ensuite, la foi comprise comme la fidélité est au centre même de la *piety*. Elle est ainsi l'alignement des personnes et des communautés sur les 'pouvoirs coercitifs et persuasifs' qui effectuent un ordre de vie. Elle n'est aucunement une résignation au sort, mais une participation dans la mise en ordre et l'enrichissement de la vie. La foi, en tant qu'une confiance (*trust*) excessive met Dieu avant tout au service des humains, tandis que la fidélité (*faithfulness*) met les êtres humains au service de Dieu.

Il y a encore une autre, et bien importante considération du pourquoi le terme *piety* est préféré à celui de foi (*faith*) : « la foi, en tant qu'une confiance assurée semble *exclure* la propriété de cet aspect de regard impressionné (*awe*) qui est exprimé en crainte, pour ne pas dire colère, envers la Déité ». Or, poursuit Gustafson, lorsque la notion de *piety* est comprise premièrement en termes d'*awe* et de respect, elle implique plus qu'une direction dans les affections religieuses : il y a une attraction envers les pouvoirs de Dieu et aussi l'aversion à leur encontre ; il y a aussi un amour de Dieu – le Donneur des possibilités pour la valeur et la signification de la vie – et la peur et la colère face aux conditions qui frustrent les aspirations humaines et menacent ou dénient la vie humaine. À ce propos Gustafson cite d'abord des textes de Jonathan Edwards pour qui les affections qui sont religieuses dans l'Écriture comprennent une large échelle : peur, espoir, amour, haine, désir, joie, chagrin, gratitude, compassion et ferveur. Ensuite, il trouve que la liste d'émotions que discerne Thomas d'Aquin peut chacune, à l'occasion, être une authentique expression de la *piety* : amour et haine ; désir de Dieu et aversion de Dieu ; plaisir dans les signes de sa bienveillance et tristesse quand ces signes sont retirés ; espoir dans des occasions où les conditions pourvoient des possibilités pour l'action et l'amélioration de la vie et désespoir quand Dieu

---

[397] Dans Gustafson, 1981, p. 203 (le souligné est ajouté). Depuis que Gustafson a écrit une longe préface à l'étude de H.R. Niebuhr (*The responsible self* – New York : Harper & Row, 1963, pp. 6-42), il a souvent trouvé l'occasion pour souligner cette idée de Niebuhr sur ce Pouvoir dont toutes les autres forces et tous les êtres restent dépendants. En fait, un ton du langage de Gustafson peut être reconnu dans ce mot de Niebuhr, lorsqu'il décrit comment les chrétiens se comprennent eux-mêmes et comprennent leur éthos :

They cannot boast that they have an excellent way of life for they have little to point to when they boast. *They only confess* – we were blind in our distrust of being, now we begin to see; we were aliens and alienated in a strange, empty world, now we begin sometimes to feel at home; we were in love with ourselves and all our little cities, now we are falling in love, we think, with being itself, *with the city of God, the universal community of which God is the source and governor* (Niebuhr, H.R: *The responsible self: An essay in Christian moral philosophy* – New York: Harper & Row, 1963, pp. 177-178; le souligné est ajouté).

semble avoir laissé au hasard nous-mêmes ou d'autres ; crainte face aux inexorablement mauvaises conséquences de nos actions comme un résultat de la gouvernance divine et le courage d'agir dans les limites des possibilités que pourvoit la même gouvernance ; une *rage contre Dieu* – une authentique expression de *piety* en est vivement dépeinte dans le récit de Job, dans la vie de Jérémie, dans de nombreuses autres histoires humaines.[398]

Enfin, on comprend que le terme *piety* peut bien exprimer la disposition ou l'attitude qui n'est de loin pas exclusive à une personne croyante, à une personne chrétienne, à une personne pieuse. L'implication de cette notion dépasse l'immédiateté entourant, les dimensions quantifiables, l'empirisme des faits. *Elle est propre à la 'nature' humaine qui se sait dépendante, qui se rend compte de sa finitude, qui pressent une puissance qui l'excède.*

C'est avec cette intuition (suite à son persistant effort de rester au courant de ce qui s'énonce dans une variété d'autres modes du savoir) que Gustafson a reconnu qu'il y a des scientifiques qui à leur manière expriment des réflexions qui paraitraient affines à une telle vue de 'nature' humaine. Il ne serait pas juste de limiter le nombre de ceux dont il a étudié les écrits – il est plutôt avide dans sa curiosité. Mais au choix, deux auteurs qu'il a lus et auxquels il se réfère dans son cadre de réflexion semblent en effet être des porteurs de ces 'variables' qui facilitent le dévoilement de la position de Gustafson. Si la science a été obligée de reconnaître Edward O. Wilson de Harvard University depuis sa publication de *Sociobiology*,[399] d'autres penseurs se sentaient invités à le connaître après sa publication *On human nature.*[400] Tous, ils reconnaissent la force de son élégante prose, même lorsqu'il écrit sur des sujets enchevêtrés – lui seul ayant reçu deux fois le prix littéraire *Pulitzer Prize*. L'autre auteur favori de Gustafson est l'anthropologue et neuroscientifique d'Emory University, Melvin Konner. Même sans un prix pareil, Konner est lu non seulement à cause d'un contenu scientifique, mais aussi à cause de sa prose artistique. Parmi les études de Konner auxquelles se réfère Gustafson il y a en particulier la pertinence de la biologie dans la compréhension de la nature humaine.[401] Pour raccourcir une introduction, Gustafson nous en informe directement. L'occasion a été créée par le Journal *Zygon* en 1995.[402] Gustafson a été invité pour présenter ses vues sur l'interface entre science, théologie et éthique. L'anthropologue Melvin Konner, le philosophe William Rottschaefer et l'éthicien Harlan Beckley en présentaient leurs commentaires respectifs.

Dans son premier article[403] Gustafson introduit le thème sur *faits* et *valeurs* de la vie humaine, avec l'illustration des théologiens et scientifiques qui en parlent avec attention. Une paire représentative y est le rabbin Abraham Heschel avec son livre *Who is man* ?[404] et le biologiste Edward Wilson avec son livre *On Human nature.*[405] L'autre paire est le théologien protestant Reinhold Niebuhr avec son livre *The nature and destiny of man*[406] et Melvin Konner avec son livre *The tangled wing.*[407]

---

398 Gustafson, 1981, pp. 203-204.

399 Wilson, E.O.: *Sociobiology*: *The new synthesis*. Harvard University Press, 1975.

400 Wilson, E.O.: *On human nature*. Harvard University Press, 1978.

401 Konner, M.: *The tangled wing*: *Biological constraints on the human spirit* – New York: Harper Colophon, 1982 (Vingt ans plus tard Konner en a fait une deuxième édition, en fait une réécriture à la lumière de nouvelles donnes – New York : Holt, 2002).

402 Le Journal trimestriel *Zygon* (*Journal of Religion and Science*) est le centre même de rencontre entre religion et science. Non seulement le journal reçoit toute une variété de penseurs pour s'y exprimer, mais en plus il pratique une sorte d'entrecroisement d'opinions – typiquement, une position principale est suivie soit d'une opposition ou d'une affirmation, d'une critique générale ou partielle, pour ensuite permettre au protagoniste de répondre.

403 Gustafson, J.M.: Explaining and valuing: An exchange between theology and the human sciences. *Zygon*, 1955, vol. *30*, pp. 159-175.

404 Heschel, A.J.: *Who is man*? - Stanford University Press, 1965.

405 Ce livre (Wilson, 1978) est à la fois une suite chronologique et conceptuelle à son livre *Sociobiology* (Wilson, 1975). Depuis, Wilson en a écrit une douzaine, dont certains méritent toute l'attention ; heureusement, il a aussi écrit un livre qui montre que même de grands esprits peuvent trahir un sentiment nourri d'auto-grandeur (comme le montre l'un de ses derniers livres : Wilson, E.O. : *Letters to a young scientist* – New York : Liveright, 2013).

406 Niebuhr, R.: *The nature and destiny of man* – New York: Scribner, 1941-43, 2e volume.

407 La raison principale pour laquelle Konner, déjà professeur ordinaire d'anthropologie à Emory University est allé à Harvard University pour l'étude de la médecine, est qu'il voulait être capable d'approcher plus complètement l'exploration de la vie

C'est cette deuxième partie que Gustafson élabore davantage. Il y discerne une étroite similarité dans le but, la présentation et la conclusion de leurs traités respectifs. Le livre *The nature and destiny of man* de Niebuhr est, affirme Gustafson, le livre le plus étudié dans le siècle. Ce théologien protestant, intéressé par des questions politiques, sociales et morales, a écrit surtout pour la communauté chrétienne. Le bioanthropologiste Konner a écrit, non pas pour une communauté religieuse, mais pour un public de formation scientifique et culturelle, avec un langage cross-scientifique pour expliquer l'être humain.

Niebuhr affirme qu'il y a des ressources dans la foi chrétienne pour comprendre la nature humaine, ce qui a été perdu dans la culture moderne. Dans cette culture l'interprétation scientifique est imprégnée par des présuppositions philosophiques – 'idéaliste' ou 'naturaliste'. La première commet une erreur en ce qu'elle *sur*estime les capacités humaines rationnelles et *sous*-estime la relation intime de l'esprit humain et de son organisme physique. L'autre commet l'erreur dans ce qu'elle ne fait pas la distinction entre les capacités en vue de la transcendance et celle enracinées dans la nature (*capacities for transcendence and imbeddedness in nature*). Les deux présuppositions expliquent en termes biologiques ce qui peut être compris uniquement dans une « curieuse composition de 'nature' et d' 'esprit' ». Alors, pour aiguiser son argument, Niebuhr se réfère à des sources dans la Bible, la théologie, l'histoire de la culture occidentale, les écrits du temps. Gustafson souligne que ces informations sont pour Niebuhr plutôt des idées et théories que des sciences empiriques. Konner, d'autre part, réussit avec virtuosité, dit Gustafson, à consulter les sources littéraires par une intuition, mais il insiste pour que la description et l'explication de la nature humaine doive prendre en considération la recherche biologique et bâtir sur elle. Si à première vue il est un 'naturaliste' dans les termes de Niebuhr, son invocation de l' « esprit humain », l'éloigne de l'extrême contre lequel se bat Niebuhr. Gustafson discerne chez Konner l'accent qu'il met sur le sens pour l'émerveillement (*the sens of wonder*) comme le trait essentiel de cet esprit, comme la caractéristique distincte de notre espèce. Il cite ce mot : « Nous devons à nouveau essayer de faire l'expérience de l'*âme* humaine et non pas uniquement le bruit de la bioélectricité ; la *volonté humaine* comme la volonté et non pas tout juste comme une montée d'hormones ; le *cœur humain* non pas comme une collante pompe fibreuse, mais comme l'organe métaphorique de la compréhension ». Ce ne sont pas des 'entités métaphysiques' comme le voudrait Niebuhr, mais Konner insiste à ce que nous parlions d'eux de façon à les rendre « invulnérables, bien qu'elles deviennent disséquées devant nos yeux ». La déclaration suivante de Konner facilite le fait que Gustafson souligner sa propre méfiance des dogmatismes (théologique et scientifique en particulier) et l'importance de l'émotion ou du sentiment dans la perception des rapports à des niveaux divers :

> Il me semble que jusqu'à maintenant nous avons appliqué notre intelligence – et uniquement notre intelligence – à la mise en ordre de la vie humaine sur la terre. Ce n'est pas que je ne crois pas au pur pouvoir de l'intelligence…C'est que partout où je me tourne dans le monde de la science et de la connaissance je rencontre des gens qui s'y fient beaucoup plus que moi ; des gens qui s'en servent comme si elles étaient une divinité. [408]

Alors, bien que Niebuhr mette l'accent sur l' "esprit" et Konner sur la „nature", la comparaison entre leurs positions émerge dès qu'ils parlent de la *nature humaine*. Ainsi, lorsque Niebuhr écrit que l'homme « est un curieux composé de 'nature' et d'"esprit' », il base cette affirmation sur sa lecture et l'interprétation biblique, sans dichotomie corps et âme. Pour Niebuhr, ce qui est propre et unique à l'homme, ce qui le caractérise dans son noyau, c'est la *liberté* : « L'auto-détermination libre est son essence » (*His essence is free self-determination*).[409] Le théologien Niebuhr n'oublie tout de même pas de rappeler que l'autre côté de l'homme est sa *finitude* – l'esprit étant borné par des conditions corporelles

dès l'enfance. Ainsi, une quarantaine d'années de préparation a conduit à la publication de son 'magnum opus' (750 pages de texte et 150 pages des références) - Konner, M. : *The evolution of childhood* : *Relationships, emotion, mind* – The Belknap Press of the Harvard University Press, 2010.

[408] Dans Gustafson, J.M.: Explaining and valuing: An exchange between theology and the human sciences. *Zygon*, 1995, vol. *30*, p. 165.

[409] Dans Gustafson, 1995, p. 166.

et historiques. L'homme, ce composé, est alors 'illimité' par son esprit et 'limité' par sa 'nature'. Son trait essentiel de liberté le rend *anxieux*, non pas par la foi en l'ultime bonté de Dieu, mais par la foi donc qui indique que la tragédie sera toujours surpassée. L'anxiété surgit de la fierté à chercher la sécurité ailleurs – de son propre intellect à ses propres qualités morales, de ses propres communautés sociales à tout ce qui semble fonctionner comme une divinité. C'est, pour le théologien, cette tentation qui mène au péché. La réalité du péché est indiquée non seulement par les textes et interprétations bibliques, mais effectivement par l'observation, par l'interprétation de l'activité et de l'expérience humaine.[410] Pour Niebuhr, qui écrit au début de la Deuxième guerre en Europe, le péché est sous-jacent à des événements politiques, économiques et militaires qui mènent à cette occurrence. Gustafson résume ainsi cette affirmation : le péché, ce sont des actions de l'orgueil collectif, de l'utilisation du pouvoir pour une maitrise de l'histoire et des peuples, du manque de reconnaissance d'une réalité divine et éternelle à la lumière de laquelle toutes actions humaines seront jugées.[411]

Il n'est pas nécessaire de suivre toute l'échelle des comparaisons pour discerner le point que Gustafson cherche à souligner. Il cite ce mot de Konner : « En reconnaissant les limitations de la nature humaine et le mal en elle (*and the evil in it*), il devient une *nécessité préalable pour désigner un système social qui minimise les effets de ces limitations*, l'expression de ce mal…Les êtres humains sont, irrévocablement, *dotés biologiquement* de fortes inclinations pour sentir et agir de la manière que leur bon jugement leur dit *devoir réprimander* ».[412] Bien entendu, Gustafson met l'accent plutôt sur le fait du mal chez l'homme que sur la nécessité d'un 'dessein de culture' (l'aspect tellement important qui, lorsque le propose un *béhavioriste*, éveille une image d'un contrôle forcé). C'est en effet une affirmation considérable que la nature biologique serait la provenance du 'péché' (du mal). Pour clarifier la suite de son argument, Gustafson n'hésite pas à d'abord reconnaître que « Konner n'a rien de bon à dire sur la religion, et il est certainement un naturaliste dans le sens qu'aucune réalité transcendantale ne l'attire, parce qu'il n'en trouve aucune évidence ». Si on lit attentivement Konner, souligne Gustafson, on se rend compte qu'il consulte copieusement toute une variété de sources littéraires, qu'en cela il est différent de ces autres scientifiques sur la vie humaine qui rejettent toute autre source de compréhension à côté de leurs faits 'sûrs'. Comme on peut s'y attendre, au cours de son argument Gustafson parvient à une équation entre sa propre conception de la piété (*piety*) et l'accent que met Konner sur le sens de l'émerveillement (*the sens of wonder*) comme l'expression décisive de l'être humain.

Si l'on s'arrête un moment sur cette lecture de Gustafson, il serait difficile de ne pas apprécier cette attention qui lui fait discerner cet élément profondément religieux dans les écrits de Konner, même si celui-ci avoue distinctement n'être qu'un 'naturaliste'. Parce Gustafson le disait en sa présence et devant des témoins, Konner a pu contester une telle lecture. Non seulement il ne le fit pas, il trouva par contre une façon ingénieuse pour indiquer qu'un arrière-plan corrobore un aspect plausible d'une telle lecture.

C'est un fait que Gustafson réussissait à éveiller chez ses collègues 'séculiers' une certaine inclination à 'dévoiler' des pensées ou des sentiments qui ne se communiquent pas dans un langage savant direct. Quelquefois, une quête oblique, indirecte, dans des contextes 'à côté', devient nécessaire pour entrevoir des instances significatives dans l'histoire personnelle d'un auteur scientifique qui ont joué un rôle considérable dans sa 'vue de science' ou dans sa 'vue du monde'. Le point peut être illustré avec ces deux 'cas' (digressions) suivants.

---

[410] Il serait difficile de trouver une conception aussi savamment explorée à la fois biblique, patristique et séculière de notre temps que l'a faite Paula Fredriksen de Boston University avec son livre *Sin* : *The early history of an idea* – Princeton University Press, 2012.

[411] Gustafson, 1995, p. 167.

[412] Dans Gustafson, 1995, p. 169 ; le souligné est ajouté.

Voix de l'âme chez un scientifique anthropologue

L'article de Gustafson qu'on vient de voir est suivi, par la même occasion, d'encore un autre article,[413] où il présente, d'une manière presque autobiographique, une part de son cheminement intellectuel. Il rappelle les étapes auxquelles son ouverture vers les sciences influençait ses écrits en théologie et éthique. S'il était possible d'indiquer une certaine porosité entre les frontières de divers modes de savoir, il était surtout facile de démontrer que la *circulation partait très rarement de la théologie vers les sciences*, écrivait-il. Il rappelle que Thomas d'Aquin est un exemple historique de ce qu'il incorporait les sciences du temps dans sa réflexion philosophico-théologique. Gustafson laisse comprendre que c'était plus simple pour lui-même d'introduire un savoir des sciences dans sa propre réflexion théologique et éthique que de se faire entendre par l'autre côté, par les « méprisants culturels de la religion dans notre temps ». Si ce mépris peut avoir différentes raisons, dit-il, « leurs vues sont souvent préjugées, non pas par malice, mais *par l'ignorance de la religion*. Je suis convaincu que beaucoup d'entre eux peuvent avoir de profondes sensibilités religieuses et morales qui peuvent être articulées et nourries théologiquement…Je crois que j'ai des capacités d'entrer en contact avec de telles personnes de façon que mes collègues théologiens, qui prennent l'Église comme leur lectrice, ne le pourraient pas».[414] Certes, Gustafson dévoile encore d'autres facettes intéressantes de son itinéraire, mais la direction de son cheminement a été suffisamment suivie plus haut. Il convient alors de passer à une dimension inattendue que communiquent les deux scientifiques, ce qui apparemment affirmerait l'intuition de Gustafson sur son importante notion de *piety*.

Melvin Konner, à son tour, répond aux propos de Gustafson, disant d'abord qu'il a lu une bonne part de ses livres, aussi bien que d'autres livres recommandés par Gustafson, parmi lesquels aussi *Nature and destiny of man* de Reinhold Niebuhr et *The responsible self* de Richard Niebuhr. « J'étais privilégié de l'avoir comme mentor dans mon âge mûr », dit-il, rappelant avoir suivi ses séminaires dès l'arrivée de Gustafson à Emory University, et avoir eu avec lui beaucoup d'entretiens privés sur une variété d'aspects de la religion, de l'éthique, de la science et de la philosophie. Les deux hommes pouvaient donc comparer leurs lectures mutuelles avec les échanges personnels fréquents, et ainsi affirmer que ce qu'ils disaient l'un sur l'autre était vrai. Pour Gustafson, si Konner est bien un 'naturaliste', il l'est avec une *âme d'artiste* ; pour sa part, Konner, un éminent professeur d'anthropologie culturelle, un médecin et professeur en neuroscience, se sent privilégié d'avoir le théologien Gustafson comme mentor justement à cet âge mûr.

À son tour donc Konner dévoile sa trajectoire antérieure. Elle comprend son enfance et adolescence dans une famille juive-orthodoxe ; la perte de la foi à l'âge de dix-sept ans (« *a so-far permanent loss of faith at seventeen* ») ; la poursuite des questions scientifiques qui semblent s'énoncer dès le jeune âge ; le réveil, non pas de la foi, mais de certaines formes de la religion de son enfance, occasionné par la naissance de son premier enfant. Et ainsi, continue-t-il, « Je suis un exemple de ce phénomène bizarre, mais bien rependu, d'une personne qui transmet à ses enfants une foi qu'il prétend de ne pas avoir ».[415] Lorsque Konner reprend les points où Gustafson le compare avec le théologien Niebuhr, il est intéressant d'observer à quel point il, Konner, est familier avec le 'jargon' théologique, avec les références bibliques et avec un monde de science autre que la sienne. Il n'est pas nécessaire de résumer ses formulations – où, au fond, il sympathise avec l'effort de Gustafson pour rapprocher ce qui autrement semble condamné à la distance – sauf pour dire qu'il reste non convaincu d'une transcendance.

---

413 Gustafson, J.M.: Tracing a trajectory, *Zygon*, 1955, vol. *30*, pp. 177-190.

414 "I believe I have capacities to interact with such persons in ways that my theological colleagues who take the Church as their intended readership may not" – Gustafson, 1995, p. 189.

415 "…I thus exemplify the odd but widespread phenomenon of a person passing on to his children a faith he claims not to hold" – Konner, M.: Following a trajectory: On "Tracing a trajectory" and "Explaining and valuing" - Dans Gustafson, 1995 (*Zygon*, vol. *30*, pp. 191-200; p.192).

Plus à propos est ce qu'il dévoile en suite. Lorsque dans la trentaine il s'est rendu la première fois à Jérusalem, il se trouve une nuit, le livre de prières dans les mains, oscillant devant le *Mur des Lamentations*. Derrière lui, le guide du tour, un austère sociologue séculier, avec un grand sens de l'humour, dit à un membre de ce tour : « Le voilà à nouveau, ce Mel Konner priant un Dieu en qui il ne croit pas ». L'explication de Konner est autre :

> Je ne voyais pas cela comme une prière, mais comme une sorte de *haute* nostalgie, comme un ressaisissement des formes perdues de mon enfance ; mais c'était une sorte de nostalgie profondément ressentie, informée par un sens adulte de l'histoire et de la philosophie. *Je vais à la synagogue de temps à autre ; la part que je préfère est celle où le rouleau de la Torah est sorti de l'arche.* Pour moi, c'est le symbole de toute l'histoire juive et de sa foi, de son apprentissage et de son accomplissement. Mais lorsque je chante ses louanges dans un langage que je connais à peine, je suis conscient d'être parmi le peuple qui le voit d'un œil différent, le peuple qui croit que c'est littéralement la parole de Dieu. [416]

Il n'est pas évident, ajoute Konner, que ce que lui et Gustafson sont amenés à dire avec leurs sens respectifs de *haute* nostalgie et de la *piety* égale ce que d'autres prennent pour leur foi. On peut imaginer, poursuit-il, qu'il y aurait un jour quelque chose comme une Unitarienne Église Universaliste qui ne mentionne pas la foi. Mais aujourd'hui, il y en a entre nous qui vont continuer à transmettre certaines anciennes formes traditionnelles, dit-il, et il ajoute cette illustration :

> À la maison, dans les services de vendredi, il y a un chant en anglais que mes enfants chantent et qui commence « Nous te remercions, Dieu, pour le pain ». Dans un temps, j'essayais de les faire chanter plutôt « Nous sommes reconnaissants pour le pain » – ce qui serait une expression gustafsonienne de *piety,* sans insistance sur un Dieu personnifié. Mais ils ne voulaient pas entendre, et j'arrêtais d'en faire cas. J'ai dû évidemment penser que les croyances que j'avais jadis, les textes et les rituels qui évoquaient ma nostalgie, seraient bons pour qu'ils les aient aussi. Et, bien entendu, j'aimerais bien qu'ils aient, au minimum, assez de sens de *piety* pour chercher à comprendre le monde et à le rendre meilleur. Selon la tradition juive, Dieu créa un monde *imparfait*, un monde qui ne cessa pas d'émerger, et une part de notre but ici est de le perfectionner et de le réparer ou de le guérir – *Tikkun Olam* en est l'expression hébraïque. Je me sens profondément engagé dans ce but, et je n'aimerais pas que mes enfants grandissent en se tenant à l'écart de ce but. *Tikkun Olam* est peut-être ma version de transcendance : Science, avec sa signification humaine émergeante, comme l'une parmi diverses formes de *piety*.[417]

Il ne serait pas simple de trouver deux penseurs, provenant de milieux si différents et avec des histoires personnelles si diverses, qu'ils seraient en mesure de sentir et de dire une telle affinité personnelle, intellectuelle et même 'spirituelle'. Parce que dans une large part de son activité académique le théologien et éthicien Gustafson se trouve parmi des collègues séculiers dont les histoires personnelles contiennent des vécus insoupçonnés, il est probable que cet aspect d'un sentiment 'religieux', cette notion de *piety* a pu être renforcée de plusieurs côtés.

À noter cependant que derrière la communication de Konner sur l'obligation de mieux connaître notre monde et de l'améliorer ou le guérir est un effort continu qui se reflète davantage dans son livre monumental *The evolution of childhood.*[418]

À côté des théologiens qui depuis toujours ont parlé de la 'nature humaine' – et sur cette connaissance ont construit des règles pour la conduite humaine – la quête de la 'nature humaine' a été le noyau d'une discipline un siècle durant. L'un des aspects dominants dans l'anthropologie sociale a été l'exploration des variations culturelles, ce qui avait aussi un complément dans ce qui variait peu ou presque pas, dans les *constantes* culturelles (*universals of human behavior and culture*). Konner a recherché cet aspect et, en s'appuyant sur plusieurs listes proposées par une variété d'auteurs depuis Darwin, il a résumé ces

---

[416] Konner, 1995, p. 199.
[417] Konner, 1995, pp. 199-200.
[418] Konner, M.: *The evolution of childhood* – Belknap Press of Harvard University Press, 2010.

universels observés en onze catégories principales, avec un nombre de considérations que chaque catégorie impliquait. Un aperçu s'ouvre dès qu'on regarde une partie de seulement trois de ces catégories.[419]

Organisation sociale, y compris :
° Unité mère-enfant, généralement accompagnée par un ou plusieurs mâles
° Mariage (légitimation de sexe et des enfants)
° Modèles de socialisation / inculturation des enfants
° Participation des grands-parents dans le soin des enfants
° Distinction entre parenté et non-parenté
° Division de labeur selon sexe et âge
° Attirance des mâles vers les femelles nubiles
° Attirance des femelles vers les mâles puissants
° *Abus* de pouvoir par les mâles
° Réciprocité : échanges et partages ; *tricherie*
° Propriété, au moins une propriété personnelle (*Property, at least personal property)*
° *Conflits* au niveau des individus et des groupes
° Fort organisée et spontanée *violence* due aux mâles
° Prestige ou rôle attribué et acquis au-delà de l'âge, du sexe, et de la parenté
° Arrangement hiérarchique des priorités désignées par parenté (*Hierarchically a arranged kin naming priorities*)

Modèles (patterns) culturels, y compris :
° Étiquettes, salutations coutumières, hospitalité
° Rituels, y compris rites de passage et de deuil
° Prescriptions et proscriptions diététiques ; tabous
° Narrations, musique, poésie, chants et danses folkloriques
° Arts décoratifs ou plastiques au-delà de la décoration corporelle
° Régulation sexuelle, y compris règles détaillées sur l'inceste
° Normes de modestie sexuelle
° Proscription de la violence, du viol, du meurtre pour les membres du groupe (*Proscription of in-group violence, rape, murder*)
° *Réparation de griefs* ; médiation ; punition
° Distinction entre juste et injuste (*Distinguishing right from wrong*)
° Reconnaissance d'intentionnalité et de responsabilité
° *Dualisme éthique* : différentes règles pour ceux au-dedans et ceux en dehors du groupe (*different rules for in-group versus out-group*)

Système de croyances (*Belief system*), y inclus :
° *Entités surnaturelles* au-delà de ce qui est visible et palpable
° Théories sur la maladie et la guérison, la vie après la mort
° Vision du monde ; la structure du monde et la place des gens en lui
° Rêves et leur interprétation
° Narrations historiques et narrations de provenance (*Historical and origin narratives*)

Il est souvent dit qu'une part de la culture occidentale avec sa théologie joue avec les prémisses autour de la nature humaine qui ne correspondent pas à la nature primitive (non 'acculturée') chez des groupes humains (dans l'espace et dans les temps lointains) – par exemple chez les sauvages d'Amazonie ou chez des aborigènes australiens. Pour leur part, les anthropologues sociaux ont fait d'abondantes

[419] Konner, 2010, pp. 715-717.

spéculations, propositions et théories. Pour Konner, ces constatations *invalident* justement les propositions anthropologiques selon lesquelles l'état des choses dans certains groupes lointains est décrit en termes d'harmonie naturellement spontanée et bienveillante. *Il n'y a aucune justification*, écrit-il, à *continuer avec cette prétention*. En fait, "toute recherche scientifique pour des sociétés où il n'y a pas de violence, ni de différences génériques au-delà des naissances des enfants, ni de la maladie mentale, où les armes à feu seraient absentes, *a été vaine*".[420] Compte tenu de la constance de ces traits, Konner considère qu'ils sont une « *part intrinsèque de la nature humaine* ». Et si c'est le cas, alors le sens du *péché* dans la théologie chrétienne en général, avec l'accent particulier en théologie protestante, et dans la conception de Gustafson de la « faute humaine » verra ici une forte confirmation.

Mais, pour revenir au point où l'*âme* réapparaît même lorsqu'on plaide pour les rigueurs de la science, on lit ce mot de Konner vers la fin de son livre (en direction de ses trois enfants) :

> Vous gardez votre enfant dans vos bras pour la première fois et vous imaginez un monde d'influence qu'en fait vous n'avez pas. *L'entrelacement raffiné de l'hérédité et de l'environnement* avec lequel leur mère et moi allions produire les trois d'après notre lumière, mais au lieu, des gens presque parfaits sont apparus comme trois œuvres-en-progrès merveilleux, approchant la perfection par leurs propres lumières. Je ne saurais jamais exactement pourquoi ils allaient devenir ce qu'ils sont devenus. *La vie n'est pas une expérience contrôlée.*[421]

Il n'y a pas de béhavioriste sobre qui disposerait d'un argument contredisant cette dernière affirmation de Konner. Il y a cependant une occasion particulièrement facile d'enlever la force de sa signification – c'est, on l'a vu, lorsqu'un penseur astucieux (un théologien préoccupé) se montre enclin à y voir et affirmer la base même d'une *liberté humaine illimitée*.

Voix de l'âme *d'un scientifique biologiste*

Le biologiste Edward Wilson de l 'Université de Harvard – la référence scientifique fréquente de Gustafson – s'approprie une compétence pour s'exprimer avec autorité sur plus d'un terrain et aux frontières de ce qui se sait, et davantage sur les aspects qui paraissent définir ce qui est proprement *humain*. Ainsi, peu de temps après sa fort controversée *Sociobiology* [422], il publie son étude *On human nature* [423]; son *Consilience : The unity of knowledge* [424] est raffiné par *The social conquest of earth* [425] – avec un nombre de livres entre-temps. Mais pour 'deviner' ce qui a façonné sa vue du monde, son livre *Naturalist,*[426] une sorte d'autobiographie, ne doit pas être omis. Car là, un scientifique plutôt strict et un artiste plutôt sentimental cohabitent dans la même peau.

Peut-être que le chapitre 3, « *The light in the corner* » (La lumière dans le coin), dans le *Naturalist* contient l'une des deux clés. En fait, voudrait-on jamais savoir ce qu'est l'une des plus larges dénominations protestantes aux États-Unis – les Baptistes du Sud (*The Southern Baptists*) – la description personnalisée de Wilson y ouvrirait un servant accès. Le sens des termes comme 'conversion' (*born again*), 'hymnes', ou 'sermon' n'est plus une abstraction, c'est la vie intensive d'un individu ou d'une communauté dans

---

[420] "the scientific search for societies that have no violence, no gender differences that go beyond childbearing, or no mental illness, or that lack weapons or fire, has been a vain one" - Konner, 2010, p. 716.

[421] "You hold your child in your arms for the first time and you imagine a world of influence that you do not really have. *The sleek intertwining of heredity and environment*, by which their mother and I were going to produce three, by our lights, almost perfect people yielded instead three marvelous works-in-progress, approaching perfection by their own lights. I will never know quite why they turned out the way they did. *Life is not a controlled experiment.*" - Konner, 2010, p. 752; le souligné est ajouté.

[422] Wilson, E.O.: *Sociobiology*: *The new synthesis* – Harvard University Press, 1975.

[423] Wilson, E.O.: *On human nature* – Harvard University Press, 1978.

[424] Wilson, E.O.: *Consilience*: *The Unity of knowledge* – New York: Knopf, 1998.

[425] Wilson, E.O.: *The social conquest of earth* – New York: Liveright, 212.

[426] Wilson, E.O.: *Naturalist* – Washington: Island Press, 1994.

un espace où ils se connaissent devant Dieu. Dans son jeune âge, les parents (la mère très dévote, le père alcoolique) divorcent, Wilson se trouve dans une famille, non plus baptiste, mais rigoureusement méthodiste, bien que sa nouvelle 'mère' soit aussi très pieuse. Il apprend d'elle que les trois grands *péchés* sont l'alcoolisme, le tabagisme et le jeu d'argent. Un soir, elle lui raconte comment une femme, son amie, a reconnu durant la prière un signe de Dieu dans une étrange lumière. À la question d'où cette lumière venait exactement, le coin près du plafond était précisé. Wilson passait des soirées dans la chambre, plongé dans d'ardentes prières, jetant un occasionnel coup d'œil sur ce coin pour voir si la lumière ou un autre signe inhabituel apparaîtrait. Leur absence semblait lui indiquer que, peut-être, il n'était pas encore prêt pour que Dieu entre dans sa vie. À la fin de l'année scolaire, retourné chez son père, il note : « Mon intérêt dans la lumière mystérieuse s'estompait. Peut-être (mais je ne m'en rappelle pas exactement) je cessais complètement de croire dans l'existence de la lumière. Mais je n'ai jamais perdu la foi dans l'immanence du Seigneur. Il viendra bientôt dans le monde comme la lumière ».[427]

Alors, à l'âge de 14 ans, il retourna à sa famille adoptive : « J'étais assez âgé pour être baptisé et régénéré par ma propre volonté *libre*. Personne ne m'a conseillé de faire ce pas ». L'occasion de le faire semblait se présenter de façon presque soudaine. Il est allé avec la mère adoptive à un récital des '*gospel hymnes*' par un soliste itinérant. L'un de ces hymnes dans son répertoire, qui l'a « profondément ému » commençait ainsi :

Were you there when they crucified my Lord?
Were you there when they nailed Him to the cross?
Sometimes it makes me to tremble, tremble.
Were you there when they crucified my Lord?

Voici comment, après de longues décennies de distance, Wilson décrit sa réaction lorsqu'il écoutait ce récital :

> Adolescent, d'habitude impatient et libre d'esprit, je pleurais abondamment comme une réponse à cette évocation tragique. J'ai voulu faire quelque chose de décisif. Je ressentais l'émotion comme la perte d'un père, mais la perte récupérable par l'union mystique avec le Christ – pourvu qu'on croit, qu'on croit véritablement ; et moi, j'ai cru franchement et véritablement, et il était temps pour moi d'être baptisé.[428]

En arrivant avec sa mère adoptive chez le pasteur Dr Rogers pour remplir des formes d'application, ils l'ont trouvé habillé d'un air nonchalant et – fort significatif – « il *fumait un cigare* » [l'un de trois grands péchés, comme le discernait instinctivement l'adolescent Wilson]. Et il fumait durant tout ce temps d'entretien. Le dimanche convenu, avec un certain nombre de nouveaux convertis, le pasteur l'immergeait dans un large réservoir d'eau, en le tirant d'un côté à l'autre, étant ainsi complètement mouillé. En mots de Wilson :

> Tout le temps du baptême je me sentis mal à l'aise. Le monde entier n'était-il pas en fin de compte complètement physique ? Je m'inquiétais des vêtements et du cigare du Dr Rogers. Et, quelque part quelques petites choses craquaient (*and something small somewhere cracked*). J'avais tenu dans mes mains un exquis, parfait bijou sphérique, et maintenant, en le tournant sous une certaine lumière, je découvris *une ruineuse fracture*. Les fidèles pourraient dire que je n'avais jamais trouvé, jamais eu la grâce ; mais ils se trompaient. La vérité était que *je l'avais trouvée et l'avais abandonnée*. Dans les années suivantes, je m'éloignais de l'église, en y allant sporadiquement. Mon cœur continuait de croire en la lumière et le chemin, mais davantage d'une façon abstraite ; je cherchais la grâce dans un certain cadre différent. En entrant au collège à l'âge de 17 ans, j'étais absorbé par l'histoire naturelle, presque à l'exclusion de tout le reste.[429]

---

[427] Wilson, 1994, p. 42.
[428] Wilson, 1994, p. 42.
[429] Wilson, 1994, p. 43 (le souligné est ajouté).

Il serait difficile de démontrer que les grands scientifiques, qui se disent à l'âge de leur reconnaissance professionnelle être des athées ou des agnostiques, n'avaient jamais eu une éducation religieuse dans leur enfance ou adolescence. Dans une large mesure, ils se montrent plutôt réticents sur cet aspect de leur histoire personnelle. Wilson, par contre, nous informe. Son récit offre une indication puissante que ce monde de « religion » (de la « foi », de « l'attente et l'espoir », de l'« appartenance », de la « grâce »…) n'est ni premièrement ni exclusivement une 'chose' du discernement rationnel. C'est en fait cette force inhabituelle qui imprègne le tissu même de l'être. Et au fond, c'est une force fragile : certains accidents mondains (vêtements du pasteur avec son cigare enfumé), sensés inappropriés, peuvent occasionner sa vulnérabilité. Nonobstant sa fragilité, sa blessure, et même sa déception, elle sait se cacher sous une silencieuse ténacité, même lorsque d'autres sentiers paraissent substituer leur mouvement.

C'est ainsi que dans la suite de son récit Wilson nous informe que pour lui « la science devenait la nouvelle lumière et le chemin ».[430] Et dans cette perspective, la science et la religion ne sont pas des domaines séparés, avec des questions et des réponses fondamentalement différentes. Au contraire : « La religion devait être expliquée comme un *processus matériel* – de manière ascendante à partir des atomes vers les gènes jusqu'à l'esprit humain. Elle devait être adoptée par la singulière grande image *naturaliste* de l'homme ».[431]

Le récit ne serait pas complet sans cette instance particulière. L'occasion de se rendre à l'église, après 40 ans passés, se présentait à l'invitation du pasteur, le père de Martin Luther King, à Harvard's Memorial Church. Une part de la liturgie venait du chœur des étudiants noirs à Harvard. Ils chantaient un pot-pourri des gospel-hymnes avec une élégance professionnelle surprenante, un écho de ce qu'il entendait dans sa jeunesse : « À ma surprise encore plus grande, je *pleurais tranquillement* en les écoutant. Mes gens, je pensais. Mes gens. Et que se trouve-t-il encore d'autre qui repose *voilé dans la profondeur de mon âme* ?» [432]

Il n'est pas facile de décider si cette allusion de Wilson à un certain 'arsenal' dans son *âme* est plus ou moins significative que l'indication d'une *haute* nostalgie chez Konner. Il reste qu'une certaine comparaison est possible. L'un et l'autre se réfèrent à des événements *sacrés*. Le sentiment à l'occasion de la sortie de la Torah de l'arche éveille non seulement les souvenirs d'une histoire de façonnement d'une nation, mais à la fois, exprime ces côtés imperceptibles de la réalité dont l'âme du scientifique a été imprégnée. Bien qu'une expérience profondément personnelle, elle est manifestement partagée de façon collective par ceux qui en parlent. Lorsqu'un adolescent baptiste, devenu le grand scientifique de Harvard, visualise la scène, son refrain « *Were you there when they crucified my Lord*? » n'est pas une question adressée à quelqu'un d'autre ; c'est lui-même qui y est un participant, car c'est *son* Seigneur qu'ils, ces autres, crucifient ; et parce qu'il sait ce que *son* Seigneur est venu le faire, *pour lui*, il est ému, un sentiment l'imprègne au point qu'il s'oublie dans la réalité de cet *Autre*, de *son* Seigneur, et il *tremble* tout simplement et continue de trembler. Par les larmes l'*âme* de Wilson se laisse narrer.

Gustafson connaît ces espaces, ces gens, ces sentiments. Son idée d'introduire la *piety* dans un discours théologique était le fruit d'une réflexion murie. S'étant trouvé à côté du vécu humain – *soldat*, *pasteur*, *professeur* ; sur des lignes de guerre, de conflits raciaux, de tribalisme académique – il a pu observer comment la théologie exerçait ce qui devait faire une différence dans cette variété des vies et des expériences. Il l'a trouvée largement *manquant* dans sa 'traduction' à la pratique de résolutions de problèmes que les gens rencontrent dans leurs histoires personnelles. Il a voulu la revigorer de sorte qu'elle sache transmettre ce qu'elle a reçu. Et elle recevait depuis longtemps l'invitation de voir au-delà du cercle maçonné pour mieux discerner comment et à quels besoins répondre avec plus d'efficacité.

---

[430] "Science became the new light and the way" – Wilson, 1994, p. 45.

[431] "Religion had to be explained as a material process, from the bottom up, atoms to genes to the human spirit. It had to be embraced by the single grand naturalistic image of man." – Wilson, 1994, p. 45; le souligné est ajouté.

[432] "To my even greater surprise, *I wept quietly* as I listened. My people, I thought. My people. And what else lay *hidden deep within my soul*?" Wilson, 1994, p. 46; le souligné est ajouté.

Parce qu'il a connu toutes les lignes et les coins de sa théologie chrétienne réformée, il n'a pas hésité à l'obliger à faire face à d'autres modes de savoir. Il a tenu à ce qu'elle profite de leur connaissance afin qu'elle-même ne tarde pas avec sa contribution pour que ces autres modes deviennent non seulement moins enclins à l'ignorer, mais encore à ce qu'ils découvrent sa capacité à partager. Melvin Konner reconnaissait avec raison : « *James Gustafson a ouvert le chemin qui embrasse complétement la science, sans prétendre qu'elle soit par elle-même un chemin adéquat vers la transcendance – elle est certes nécessaire, mais nullement suffisante* ».[433]

À ce point, il convient de revoir la rencontre des discours sur les notions encrées en théologie – *dépendance* avec le *libre choix* – et la proposition de béhavioriste que le 'contrôle' *détermine* le sens de 'dignité' et de 'liberté'

REGARD DE SKINNER EN SORTANT DU LABORATOIRE PSYCHOLOGIQUE

Si cette dernière phrase apparaît trop artificielle dans son énoncé, la raison en est dans le mélange de deux langues : des connotations quotidiennes et leur introduction dans un jargon d'une discipline scientifique. Spontanément, le mot 'contrôle' évoque une intrusion d'une force de l'extérieur, une sorte d'imposition, voire de coercition. Or, lorsqu'un écrivain 'contrôle' la tentation de façonner sa phrase avec des mots superflus, avec des mots dont la position dans la phrase avec des mots voisins est peu cohérente ou disharmonieuse, avec des mots qui n'invitent pas à une suite de la phrase suivante…, lorsqu'il contrôle l'entrée de ce qu'il ne souhaite pas, afin que l'espace soit rempli avec l'expression qui renforce le goût tout court, il est dit qu'un tel style de composition est *digne* d'un grand écrivain. Avec sa maitrise pour contrôler les caprices des mouvements 'libres » afin que l'énergie inspiratrice obéisse en son cheminement aux 'triages' verbaux, l'écrivain est réputé écrire avec une admirable *liberté* d'esprit. Une succession des mouvements par lesquels le peintre contrôle la sélection de ses traces sur ses surfaces favorites indiquerait davantage une créativité de contrôle. Et une composition musicale réussit à contrôler les mouvements qui laissent émerger la beauté de la danse. Rien moins qu'une telle sorte de contrôle n'est impliqué dans la conception de Skinner sur le façonnement du comportement. Dans le jeu de hasard, le 'choix libre' en vue d'une récompense est connu comme une *compulsion* – et une compulsion est synonyme d'un manque de contrôle. Lorsqu'on dit qu'un vieil homme est devenu infantile, c'est, reconnaît-on, qu'il ne contrôle pas ses impulsions biologiques égoïstes ; mais en fait il n'a pas acquis les sortes de répertoires du comportement dont la mise en mouvement serait en mesure de contrecarrer ces pulsions infantiles. Et l'acquisition de tels répertoires implique le contrôle des obstacles qui se 'trouvent' sur son chemin vers les récompenses espérées – ce qui sous-entend des 'stratégies' et des 'processus' d'éducation. Les 'stratégies' comprennent justement l'art du façonnement des comportements conduisant à des effets ayant des conséquences souhaitables. Si l'on analyse des stratégies militaires ou industrielles, on devine vite *qui* est le sujet pour lequel ces conséquences seraient souhaitables. Mais quelqu'un d'autre est aussi et inévitablement impliqué dans ces stratégies et processus qui ne doit pas nécessairement comprendre le jeu de contrôle impliqué et moins encore se trouver en mesure de pouvoir le contre-contrôler. Les deux grands domaines dans la vie des individus et des groupes sociaux qui jouent constamment avec une variété de contrôles ou des façonnements sont évidemment l'économie et l'éducation. Si l'on pressent que l'économie est un jeu 'naturel' de contrôles, la notion d'éducation apparaîtrait appartenir à un art plus 'élevé'.

Parce que la notion d'éducation comprend un vaste terrain, il y a de ses 'parties' qui semblent tissées d'une autre étoffe que les 'contrôles' (des inspirations soudaines, des aperçus spontanés, des sagesses hérités). Le point est vite fait, si l'on se limite à une éducation religieuse. Elle comprend évidemment un monde que Gustafson identifie avec la communauté Église, et elle se réfère à un monde que Gustafson

[433] "James Gustafson has pioneered in a path that embraces science fully without deeming it alone an adequate path to transcendence. Necessary, yes ; sufficient, never" – Konner, 1995, p.198.

analyse dans une théologie des attributions à Celui par qui cette communauté-là se distingue de toute autre communauté organisée. La question est d'observer non seulement quelle sorte de contrôle exercent les domaines de la religion et de la théologie dans leur art d'éducation, mais encore comment d'autres observateurs voient et évaluent cet exercice. Un béhavioriste pouvait difficilement rester en dehors de ce monde d'une 'envahissante' présence.

Apparition de Sigmund Freud et B.F. Skinner sur la scène de 'vieil âge'

Il est surprenant de voir comment Gustafson a pu faire ressortir une dimension significative de la religion (*piety*) dans sa comparaison d'un théologien (Reinhold Niebuhr)[434] avec un scientifique sans foi (Melvin Konner). Malgré la disparité apparente dans leurs discours respectifs, au moins l'un de ces deux protagonistes (Konner) se dit 'honoré' de faire partie de cette comparaison. Comme Niebuhr avec sa théologie, son intérêt principal est d'interpréter son propre monde afin de le soutenir, et de le transmettre amélioré.

Une autre comparaison des deux protagonistes, déjà énoncée plus haut, facilite un discernement non seulement d'une certaine proximité dans leur intérêt d'interpréter le monde, mais surtout dans leur différence dans cette poursuite.

Si Freud écrit *Das Unbehagen in der Kultur* [435] comme "une diversion agréable" (bien qu'au fond c'est son livre de première importance), l'autre livre, écrit trois ans auparavant, lui a paru particulièrement nécessaire. Il a publié *Die Zukunft einer Illusion*[436] parce que, dit-il au pasteur Oskar Pfister, l'essai exprime "mes attitudes absolument négatives envers la religion". De plus, toujours à Pfister : "Je veux, en premier lieu, protéger la psychanalyse contre les docteurs et, en deuxième lieu, la protéger contre les prêtres". Peter Gay de l'Université de Yale[437], ayant recherché les racines de l'athéisme chez Freud depuis sa jeunesse, spécule que Freud, croyant avoir discerné un lien entre les névroses obsessionnelles et la religion universelle, ne pouvait pas ne pas le rendre public. Mais, pourquoi, l'ayant publié, Freud s'est-il moqué de son livre ? "Son contenu analytique est très mince", disait-il à Max Eitingon, et de beaucoup d'autres manières, ajoutait-il, le livre "est pratiquement sans valeur". Lorsque son visiteur, le psychanalyste René Laforgue, lui faisait des compliments sur ce livre, Freud répondait : "C'est le pire de mes livres". C'était tout simplement le travail d'un vieil homme, laissait-il entendre. Pour s'expliquer, Freud répondait à l'étonnement de Laforgue : *Die Durchschlagskraft ist verloren gegangen* – la force percutante n'y est plus.[438]

Vu que Freud se plaignait souvent de son 'vieil âge', même vingt ans avant d'écrire ce livre-là, peut-être que sa "perte de force" ne devait pas être comprise au sens propre. Il est plausible que, en écrivant sur la société, sur les phénomènes sociaux, sur la réalité extérieure, Freud se sentait moins sûr de son analyse que lorsqu'il travaillait sur "l'appareil mental". Certes, les événements réels – la guerre et la crise économique après la Première Guerre – ont pu le rendre pessimiste. Ce qui paraît plutôt évident est que lui-même, avec ses écrits sur des thèmes sociaux n'a réussi à dominer ni non plus à diminuer une certaine tendance destructrice. La question peut en fait être posée face à la société dans laquelle il vivait, qu'a-t-il en fait proposé, quel *design of a culture* a-t-il envisagé ? Qu'en était-il, dans ses écrits de l'éducation des enfants, de la condition de la femme, des difficultés dues à l'industrie en déprime, des perspectives pour les retardés et les psychotiques, de la science qui doit engager sa technologie pour rendre les

[434] Si l'on faisait une liste de plus connus théologiens protestants du 20e siècle, il est inimaginable que Karl Barth serait omis. En effet, sans surprise, parmi les douze profiles dans le livre de Marco Hofheinz & Matthias Zeindler (éds.) – *Reformierte Theologie weltweit* : *Zwölf Profile aus dem 20. Jahrhundert* (Theologischer Verlag Zürich, 2013) - c'est avec Barth que commence le XX[e] siècle. Et il devrait être sans surprise que la période de la Guerre froide commence avec la théologie de l'Américain Reinhold Niebuhr.

[435] Freud, S.: *Das Unbehagen in der Kultur* (1930), conjointement avec *Abriss der Psychoanalyse* - Frankfurt: Fischer, 1981.

[436] Freud, S.: *Die Zukunft einer Illusion* – Leipzig: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1927.

[437] Gay, P.: *Freud: A life for our time*. New York: Norton & Co., 1988.

[438] Dans Gay, 1988, pp. 524-528.

environnements beaux ? La 'nature' sans merci allait-elle dicter une civilisation dépourvue de l'art de construire et d'améliorer ?

Skinner a reconnu ces problèmes ; il a essayé d'en indiquer des approches plus efficaces ; il a expérimenté afin de rendre plus précisément le compte sur les conséquences probables d'un comportement modifié. Skinner, au lieu de se plaindre de son grand âge, a écrit l'un de ses livres les plus agréables à lire, justement sur les joies dans la vieillesse.[439]

Ayant abandonné le "*Projet*" en 1895, Freud visita et découvrit pendant un demi-siècle des panoramas surprenants de la vie humaine. Inégalé sur cet itinéraire, Freud se sentait 'vieux et isolé' face à sa 'science' qui se repliait sur elle-même. Il n'y a pas de date particulière, d'événement précis, ou de publication spécifique, qui auraient marqué la 'transition' chez B.F. Skinner de la psychologie 'individuelle' à la psychologie 'sociale'.

Si *Beyond freedom and dignity*[440] de Skinner devait être comparé à *Das Unbehagen in der Kultur* chez Freud, il faudrait alors se rappeler que ni pour l'un ni pour l'autre ce n'était le commencement de leur intérêt pour l'aspect 'social'. Freud disait avoir écrit son étude comme "une diversion agréable". Skinner fait savoir le contraire, disant que « La naissance de *Freedom and Dignity* a été un labeur dans le sens d'une profonde aversion".[441] Ayant écrit son livre 'agréablement', Freud n'en était pas content – ce qui est une sous-estimation certaine, vu l'impact qu'il a eu sur ses lecteurs et l'intérêt qu'il a suscité après. D'autre part, si l'expérience d'écrire son livre fut, comme le prétend Skinner, l'"aversion même' – alors la critique de ses lecteurs n'a pas manqué, au début surtout, d'en accentuer plus qu'un *Unbehagen*, un véritable malaise dont l'auteur allait longuement se souvenir.

Si, tout de même, il y avait un 'commencement' (d'une psychologie avec des thèmes sociaux), Skinner l'exprimait en écrivant dans ladite part d'autobiographie : "J'ai toujours cru au progrès". C'était aussi, disait-il, la conviction de son père qui, devenu juriste-notaire, était allé plus loin que son propre père qui n'était qu'un simple commerçant. Pareillement, la majorité des parents de ses collègues, rappelle Skinner, avaient au plus terminé des études secondaires, tandis que la majorité de pairs de ces mêmes collègues était allée à l'Université. Le béhaviorisme lui était attrayant parce qu'il croyait qu'une *meilleure connaissance du comportement humain pourrait contribuer à une solution des problèmes actuels*. C'est ainsi qu'il écrivit son roman (social) *Walden Two* "dans l'esprit perfectionniste de l'Amérique du XIX[e] siècle".[442] Alors, au moins quant au "plaisir d'écrire" il y aurait un parallèle entre le *Walden Two* et *Das Unbehagen in der Kultur*. Et aussi, au moins quant au titre, une comparaison est manifeste entre *Jenseits des Lustprinzips* [443] de Freud et le *Beyond freedom and dignity* de Skinner.[444]

---

[439] Skinner, B.F. & Vaughan, M.E.: *Enjoy old age*: *Living fully in your later years* – New York: Warner Books, 1983.

[440] Skinner, B.F.: *Beyond freedom and dignity* – New York: Knopf, 1971.

[441] "The birth of *Freedom and Dignity*…has been labor in the most aversive sense…I do not have the energy to try to reconstruct the process, although three boxes of discarded sheets are available…I find myself groaning aloud. I cannot stop but I am in some kind of physical pain" (Skinner, B.F.: *A matter of consequences* – New York: Knopf, 1983, p. 309).

[442] Skinner, 1983, p. 356.

[443] Freud, S.: *Jenseits des Lustprinzips* (1920) – Dans *Gesammelte Werke*, Frankfurt: Fischer, 1960, vol. 13.
Difficile à imaginer que même aujourd'hui quelqu'un écrirait une étude sur ce qui motive et fait plaisir sans se référer, directement ou implicitement, aux conceptions de « *Lust* » chez Freud et « *renforcement* » chez Skinner et, avec eux, au récit biblique du Jardin d'Éden. S'il n'est pas surprenant que dans sa volumineuse étude (*Beyond pleasure and pain* - Oxford University Press, 2012), Tory Higgins de Columbia University rappelle le 'cadre' de Freud, il est plutôt intéressant de remarquer qu'il ne réussit pas de circonvenir la vue de Skinner. L'autorité reconnue surtout avec ses recherches sur la motivation, le psychologue Higgins ouvre son livre avec la signification du récit biblique et la termine avec une désapprobation de la 'sagesse' aristotélique. Ainsi: "God set the necessary conditions for Adam and Eve to make their choice and leave the Garden of Eden in order that they could begin to experience a truly *human* life" (p. 5). "But I do believe that Aristotle was wrong when he proposed 'moderation in all things' and 'a perfect balance' " (p. 423). Cette position provient de sa thèse sur le trait humain essential qui est "*want to be effective*" en vue d'une création personnelle de "*well-being*". Regardé de plus près, c'est une *affirmation de liberté et de dignité* de la personne tout simplement.

[444] Skinner laisse savoir (dans son autobiographie *A matter of consequences* - 1983) qu'au début le titre de son livre était tout simplement *Freedom and dignity*. À l'observation de son éditeur que le contenu ne semblait pas convenir à un tel titre, Skinner

Croyant donc au progrès, Skinner restait convaincu que même une petite contribution à une science du comportement humain pourrait aider des milliers de gens. En 1964, à l'âge de 60 ans, Skinner recevait le prix de la carrière professionnelle (*Career Award*), une subvention financière pour cinq à dix ans, pour pouvoir poursuivre ses projets intellectuels. À propos de sa croyance au progrès, Skinner écrit : "Ma décision de me consacrer au dessein des pratiques culturelles pendant la période de mon *Career Award* était le pas suivant, tout naturellement".[445] C'était en effet justement pendant cette période qu'il avait, en outre, écrit *Beyond freedom and dignity*. C'était, dira-t-il plus tard, "un grand tournant – *watershed* – entre l'individualisme qui caractérisait les années '60 et l'intérêt (*concern*) pour la culture dans son ensemble". En réfléchissant à certaines critiques 'négatives' de son livre (*Beyond freedom and dignity*), Skinner, dans une quarantaine de pages du livre *A matter of consequences*, utilisait souvent le mot "malentendu". Et c'était effectivement une question que se posait alors et continuait d'être posée encore aujourd'hui : pourquoi d'autres l'avaient-ils mal lu, mal compris ?

Le philosophe Karl Popper (d-) évalue le béhavioriste Skinner

Un épisode en est une illustration. Skinner rappelle que dans les années '50, sous le gouvernement d'Eisenhower, on est allé jusqu'à se servir de la religion pour décorer les menus des restaurants – *l'exhibitionnisme religieux au service du marché*. Mais dans les années 70, les programmes *télé-évangéliques des fondamentalistes religieux* apportaient des profits personnels aux prêcheurs – au nom de la religion, bien entendu. Avec quelque 60 académiciens reconnus, Skinner aussi a signé en 1980 une "déclaration humaniste séculaire" qui mettait l'accent sur le rôle de la science et de la raison plutôt que sur une religion de télévision commercialisée pour répondre aux problèmes de la société. Et justement parce que Skinner avait signé cette déclaration, Karl Popper refusa de le faire. C'était l'explication de Popper :

> Skinner est un ennemi de la liberté et de la démocratie. Il a exprimé son mépris pour la liberté tout à fait expressément dans son livre *Beyond Freedom and Dignity*. Il a exposé cette vue auparavant encore, dans son livre *Walden Two*, ce qui est le rêve d'un... béhavioriste mégalomane qui défend une dictature béhavioriste... Je considère que ces deux livres, en particulier *Beyond Freedom and Dignity*, sont pires et plus dangereux que le tract religieux le plus fondamentaliste : il y a dans ces livres [de Skinner] un mélange de naïveté, d'ignorance absolue, d'auto-célébration et d'omniscience, et de mégalomanie césarienne, ce qui, à mon avis, est plus urgent à combattre que les Eglises.[446]

C'est effectivement un jeu intéressant et il vaut d'être regardé d'un coin 'ombreux'. Karl Popper se veut humaniste. Il voit un danger pour l'humanité. Il discerne des périls sociaux. Il identifie ce qui paraît être le mal en particulier. Alors, le grand souci du grand penseur est formulé de manière appropriée. Seulement, Skinner, lui aussi, a répondu dans le même journal. Il y rappelait que Popper, diplômé en psychologie chez Karl Bühler à Vienne, abondait en propositions de ce genre : "Ce que nous voulons comprendre, c'est comment des choses non physiques, par exemple les objectifs ("*purposes*"), délibérations, plans, décisions, théories, tensions et valeurs, peuvent de fait être la partie causale des changements physiques dans le monde physique". Ou encore : "Il est impossible d'arriver à une formulation sur une norme ou sur une décision à partir d'une formulation sur un fait" (*It is impossible to derive a sentence stating a norm or decision from a sentence stating a fact*).

---

dit s'être rappelé de *Jenseits von Gut und Böse* de Nietzsche et de Jenseits *des Lustprinzips* de Freud, et alors avoir proposé l'ajout de ce '*Beyond'* (au-delà) au titre définitif. Mais ce titre, ajoute-t-il, « a été trompeur. En tant que scientifique, je n'ai pas pensé aux gens en tant que de libres initiateurs qui alors méritent reconnaissance pour leurs accomplissements, mais je proposais des changements dans des pratiques sociales qui devraient les rendre *libres*, plus libres que jamais avant, avec davantage d'*accomplissement* » (pp. 310-311).

[445] Skinner, 1983, p. 356.

[446] C'est Skinner qui cite ce texte de Popper (publié dans le Journal *Free Inquiry* en 1980), avec une explication du pourquoi, réellement, Popper n'a pas signé la mentionnée « *Secular Humanist Declaration* » - Skinner 1983, pp. 391-392.

Il n'est pas difficile de reconnaître dans ce genre d'affirmations l'influence de Kant, plus encore que celle de Karl Bühler.

Dans un recueil d'articles sur les philosophies d'influence, Lucio Colletti[447] de l'Università Sapienza à Rome revient souvent à Popper. En résumant les points centraux de la *Kritik der reinen Vernunft* de Kant à l'occasion de leur bicentenaire, Colletti réussit à en relever avec finesse les contradictions, lesquelles continuent d'inspirer des esprits grands et petits. Il est facile d'observer, dit-il, que l'ancien livre de Popper sur la connaissance, publié en Italie récemment, témoigne de l'influence kantienne "*al di là di quanto sarebbe possibile immaginare*". Cette influence pourtant n'était pas heureuse. Colletti le dit avec astuce : *Il vecchio Immanuel, malgrado tutto, lo sa più lunga di Sir Karl*" (En fin de compte, c'est le vieil Emmanuel qui l'emporte à grandes enjambées sur le sieur Karl).[448] Pour sa part, Colletti essaie surtout d'indiquer des contradictions chez Kant lorsque celui-ci critique, d'une manière "fulminante", la forme d'arguments ontologiques sur l'existence de Dieu. Mais c'est une tâche difficile, admet Colletti, parce que le style de Kant paraît tolérer certaines ambiguïtés. Il est nécessaire de faire une "acrobatie" intellectuelle, écrit le collègue de Colletti, le philosophe Vittorio Mathieu, pour discerner ce que Kant en a voulu dire exactement. Mathieu a apparemment découvert l'inclination, plutôt l'habitude de Kant à "penser par l'écrit" (*schriftlich zu denken*). Il s'agit d'un recueil de notes, remarques, commentaires, corrections, observations, etc., que Mathieu a organisé dans le livre en un volume posthume.[449] Deux questions que par exemple Kant se pose "en pensant par l'écrit" sur la théologie transcendantale, sont : 1) Dieu, qu'est-il (*Was ist Gott*) ? 2) Dieu, *est*-il (*Ist ein Gott*) ? Heureux celui qui pourrait, en lisant les réponses de Kant, en saisir au moins une phrase indépendante, une affirmation nette, une position déclarée. Ses réponses jouent avec des prémisses dont la clarification mène à l'épuisement, sinon à l'aporie. Au fond, "la raison pure" n'y peut rien ; l'impératif catégorique de la "raison pratique" exige que l'on affirme : "Il est, Dieu" (*Es ist ein Gott*). Quel que soit ce Dieu, Kant définit l'homme comme un être *relationnel* par rapport à Dieu. Apparemment ce n'est pas pour rien que le théologien H. Thielicke consacre quelques centaines de pages à Kant dans un de ses livres : "Si je veux définir ce que l'homme est, je suis obligé de dire comme Kant : il est une relation – *Er ist ein Verhältnis*".[450] Si par hasard Kant s'était trompé dans le choix du mot et disait que l'homme était *ein Verhalten*, (un comportement très complexe), peut-être que certaines de ses 'idées' auraient aidé à ce qu'une 'quantité' de spéculation soit évitée. Mais même lorsque Kant ne pouvait plus se rappeler des mots appropriés, il ne savait pas oublier les "*relations*". Comme le rapporte Helmut Thielicke (l'un de plus incisifs critiques de Kant), Kant, devenu vieux et malade, en fait sénile, ne pouvait plus se rappeler les mots quotidiens, par exemple, la soupe ou la viande ; il les décrivait alors comme un agrégat d'objets liquides ou solides. Il ne pouvait plus reconnaître ses amis les plus proches et les plus anciens, mais il réussissait toujours à réciter les analogies képlériennes.[451] Dire pourtant que tout sens du concret abandonnait le vieil Emmanuel tandis que le sens de l'abstrait lui restait vif jusqu'à la fin, à cause justement de son "*inclination*" pour ce dernier, ne saurait satisfaire Kant. Pour Kant, en fait, il n'y avait pas de vertu, si la motivation était nourrie par l' "*inclination*". Thielicke le montre en citant un commentaire ironique du poète Schiller, concernant la qualité éthique de l'inclination chez Kant : "Mes amis, je les aime certes bien, mais, malencontreusement, par l'inclination ! Oh que cela me ronge le cœur de ne pas être vertueux" (*Gerne liebt'ich die Freunde, doch tu'ich es leider aus Neigung* ! *Mich Wurmt's, dass ich nicht tugendhaft bin*).[452] La nouveauté, selon la lecture de Mathieu, est que l'*Opus postumum* de Kant indique fortement une "incroyable flexibilité" concernant les sciences naturelles. Cet aperçu paraît d'autant plus plausible que les scientifiques qui ont lu Kant l'ont aussi facilement remarqué : la biologie actuelle s'approche de plus en plus de son si énigmatique notion de "*Ding an sich*". Mais que Karl Popper dût être influencé par Kant de sorte que les formulations de Popper

---

[447] Colletti, L.: *Pagine di filosofia e politica.* Milano : Rizzoli, 1989. Colletti était un parmi les prééminents hégéliens, marxistes, communistes, qui, depuis la révolution hongroise commençait à se détourner de cette idéologie et à la critiquer farouchement dans ses articles.

[448] Colletti, 1989, P. 34.

[449] Mathieu, V. : *Kants Opus postumum.* Frankfurt: Klostermann, 1989.

[450] Thielicke, H.: *Glauben und Denken in der Neuzeit.* Tübingen: Mohr, 1988, p. 379.

[451] Thielicke, 1988, p. 371.

[452] Thielicke, 1988, p. 392.

sur les "normes" ou les "décisions" resteraient à jamais exclues des formulations sur les "faits", cela n'était pas une influence heureuse. Car la conséquence en était l'adoption d'une spéculation plutôt dogmatique qui ne favorise pas la démarche d'approximation par le biais de l'expérimentation. Au fond, comme l'analyse en détail le philosophe T.E. Burke,[453] Popper – craignant que le relativisme scientifique puisse mener à une dictature pratique – persiste à défendre une vue unitaire du monde, tout en négligeant de regarder de plus près, comment concrètement se comporte la science pratiquée. Il n'est probablement pas exagéré de dire que Popper a aussi bien "lutté" avec le vieux problème d'*"autorité"*. La conclusion s'imposerait : quelqu'un d'autre qu'un béhavioriste – dont la pratique psychologique pourrait efficacement mener à des changements importants dans une culture – doit dire ce que seront les valeurs, les normes et décisions dans cette culture ou cette civilisation. À cet autre – à qui échappait facilement l'entendement de l'objet étudié (la force de conditionnement opérant) échappait – il restait encore la possibilité d'exercer une attaque personnalisée.

Puisque dans le passé Skinner a à plusieurs occasions critiqué cette sorte de propos chez Popper, il pouvait s'attendre à une 'réciprocité'. Ainsi, Popper n'hésite pas à qualifier la vision du monde chez Skinner comme synonyme d'ignorance et de naïveté. Pour sa part, souligne Skinner, il n'y a rien dans son propre travail qui puisse encourager un argument d'omniscience illusoire ou de pouvoir personnel. Concernant ses vues scientifiques et philosophiques de la liberté, formulées dans les deux livres cités, Skinner répétait sa position : "La préoccupation centrale n'y est jamais l' 'actualisation' ou l' 'agrandissement' personnel (à l'encontre du fait que ce thème a été fort souligné dans la philosophie politique occidentale), mais la construction d'un environnement social ou d'une culture, où les individus jouiront d'un plus grand sens de la liberté et où ils apporteront leurs plus grandes contributions".[454]

Or, même si l'on était enclin à lire des "intentions mégalomanes" (comme le dit Popper) dans *Beyond freedom and dignity*, il y a une description chez Skinner sur une de ses "intentions" qui peut aider à corriger encore cette 'impression' aussi. Un an avant de recevoir le "prix de la carrière" en 1965, Skinner pouvait prendre une retraite anticipée de l'enseignement, à l'âge de 60 ans. Il se demandait s'il avait des raisons valables qui lui permettaient de la prendre. À son habitude, Skinner s'observait en écrivant des notes sur des 'fragments' de son comportement. Dans une note de 1963, il écrit : "Je suis convaincu que, si je devais mourir demain, le comportement opérant serait étudié plus efficacement durant la décennie suivante". Par contre, s'il continuait à diriger le laboratoire et l'expérimentation, sa seule présence à ce poste pouvait :

a) Empêcher des hommes excellents d'entrer dans ce champ d'études, où il leur serait difficile de se faire reconnaître parce que, par le pur accident de la priorité d'âge, ils seraient en position défavorable contre une figure non- délogeable.

b) Réduire d'une manière substantielle le renforcement provenant du travail désormais en cours dans ce domaine, si l'épithète « Skinnerien » s'y maintenait.

c) Faire détourner la recherche de son cours le plus productif, si un exemple étroitement lié avec le passé était ainsi établi, et si l'éloge était fait de... « ce qui est désormais une tradition ».[455] Un an plus tard, Skinner, bien qu' "irremplaçable", laissa sa place aux autres.

Il y a probablement chez le lecteur – soit de *Beyond freedom and dignity* ou de *Walden Two* – un sentiment que Skinner veuille, avec son "dessein culturel", éloigner ou déplacer des personnes de leur habitat familier ; qu'il voudrait les 'mettre' quelque part où est minutieusement 'prescrit' ce qui est à faire ;

---

[453] Burke, T.E.: Science as conjecture and refutation. Dans *An Encyclopedia of Philosophy* (éd. Par G.H.R. Parkinson) - London: Routledge, 1988, pp. 205-224.
[454] Skinner, 1983, pp. 391-392.
[455] Skinner, 1983, pp. 216-217.

qu'elles seraient en quelque sorte 'induites' à s'y sentir 'bien' ; un sentiment donc d'un certain déracinement, d'un lieu où une main invisible exercerait son influence.

Skinner fait mention d'un épisode comme un témoignage éclairant une telle impression. Juste avant de prendre sa retraite de l'enseignement, Skinner fut invité à s'installer en Californie, à La Jolla près de San Diego (endroit où commençaient à affluer les meilleurs généticiens et biologistes moléculaires – du français Jacques Monod à l'italien Renato Dulbecco). Skinner pouvait en plus se faire accompagner par deux professeurs ordinaires de son choix, un professeur associé et deux professeurs assistants. Le champ d'investigation serait presque exclusivement consacré à l'analyse expérimentale du comportement. Et pourtant, il n'accepta pas. Les raisons, écrivit-il, étaient les suivantes : a) il aimait Cambridge (la ville de son université Harvard) qui, malgré le climat moins qu'agréable, "est un endroit passionnant pour vivre"; b) il aimait Harvard; c) il avait toujours détesté la Californie; d) il craignait toujours la floraison du lotus. "J'ai grandi entre les collines vertes (ou couvertes de neige) de Pennsylvanie et je ne me sentais tout simplement pas chez moi entre les collines brunes de Californie".[456] Pas de déplacement ni de déracinement ; pas de dessein *ab ovo*. Parce que *les sentiments comptent, on doit tenir compte d'eux* – et de la manière la plus soigneuse. Le dessein vise à un exercice corrigible des pratiques culturelles dans un *chez soi*.

Dans ce sens une question s'imposait : qu'est-ce au juste qu'un "chez soi" pour les petits enfants, les malades chroniques, les prisonniers, les personnes âgées... dans une culture dont les pratiques ou les négligent ou même les maltraitent ? Si leur traitement pouvait être plus compatissant sans coûter plus cher ; si les pratiques pouvaient être corrigées, rendues efficaces, tout en ayant pour conséquence de développer leur liberté et dignité, ne serait-ce pas raisonnable d'essayer une méthode qui se montre prometteuse ? Une méthode qui ne fait appel ni à la peur ni au châtiment ; une méthode qui tient compte et de la dotation biologique et de l'histoire personnelle ; une méthode enfin, qui modifie ce qui est modifiable – le cadre (le dispositif – *setting*) actuel de la vie – et qui peut apporter des changements qui renforcent positivement le comportement. Cette méthode ne fait pas appel à la 'créativité' ; elle aide à ce que les effets du comportement changé soient effectivement *créatifs*. Et c'est le cas chaque fois qu'un retardé (ou un écolier) réussit à faire pour et par lui-même ce qu'auparavant d'autres faisaient pour lui. Comment le fait cette méthode ? Dire qu'elle le fait d'une manière analogue à ce que faisait l'évolution biologique n'est pas entièrement inexact. Ceci renvoie à la question de la planification (*design*) culturelle.

Il n'y a, certes, pas d'indications que Popper avait lu les écrits de Skinner ; il n'était apparemment familier ni avec la nature des expériences que Skinner conduisit ni avec la description et l'interprétation que Skinner en donnait. Il a suffi cependant à Popper de s'arrêter quelque peu sur les livres 'populaires' de Skinner pour ressentir une forte impression. Son impression était que Skinner faisait quelque chose d'inadmissible avec le langage. Comme Skinner était en train de formuler une nouvelle science (et une philosophie de celle-là), il a utilisé un 'jargon' approprié. Quant à cette science, Popper n'en a discerné aucune trace ; le langage de Skinner ne devait alors qu'être un exercice purement arbitraire, ne pouvant que provoquer une aversion.

Et ce que Popper ne supportait surtout pas, c'était la mauvaise utilisation du langage. On le sait, en outre, d'un entretien avec Volker Friedrich.[457] Parmi les thèmes de discussion, Popper donne une priorité au langage. Voilà l'une de ses phrases caractéristiques: "*Es gibt eine Sprachverschmutzung und zwar niergends mehr als in Deutschland. Und niemand hat mehr dazu beigetragen als Hegel, und durch Hegel die deutschen Intellektuellen*" (On ne trouve nulle part une aussi forte salissure du langage qu'en Allemagne. Personne n'y a autant contribué que Hegel et à travers Hegel les intellectuels allemands).[458] Quand on commence à lire Hegel, explique Popper, au début on ne comprend rien, tellement le texte paraît profond. Ensuite

---

[456] Skinner, 1983, p. 228.
[457] Popper, K.: Das Leben ist immer ein bisschen gefährlich. Dans V. Friedrich (éd.): „*Ich bin ein Gott*" - Boer Verlag, 1995, pp.11-39.
[458] Popper, 1995, p. 21.

on le relit et on se rend compte que le texte est si clair que dans sa clarté il contient très peu de vérité et, en fait, on finit dans des trivialités. Cette évaluation critique de Hegel mérite, franchement, une reconnaissance – et, sur ce point, une place auprès de Nietzsche et Kierkegaard.

Justement, comme Popper s'attaquait au langage 'philosophique' *("furchtbar schwierig, grosse Worte, tiefe Wesenseinsichten"*), de la même manière Skinner (surtout depuis la publication de son *Verbal behavior* [459]) voyait le danger dans un langage de 'littérature' (des grands concepts dans lesquels les contingences de "causes-effets" sont devenues pratiquement méconnaissables). En effet, Popper aurait pu, s'il avait choisi d'étudier le comportement verbal, trouver en Skinner plutôt un allié que de le prendre pour une cible langagière.

Toujours dans sa biographie, Skinner rappelle qu'au moment où son livre *Beyond freedom and dignity* était sévèrement attaqué, il recevait un 'renforcement positif ' – il était reconnu avoir contribué au développement d'une méthode qui aidait justement ceux qui étaient à peine "chez eux". Skinner mentionne une partie de la citation qu'il reçut lorsqu'on lui attribua le prix de la *Kennedy Fondation for Mental Retardation*. En partie donc la citation disait :

> À côté des arguments théoriques, le fait heureux est que le Dr Skinner a développé, au niveau purement pratique, *des méthodes éducatives et thérapeutiques qui ont fait preuve d'une efficacité extraordinaire dans le travail avec les personnes mentalement retardées*. C'est pour ces réalisations pratiques admirables dans la lutte contre la déficience mentale que nous faisons honneur au Docteur Skinner.[460]

L'aspect pratique est une considération d'analyse décisive chez Skinner même lorsqu'il s'agit de la *religion*. Il rappelle que ses livres *Walden Two* et *Science and human behavior* furent favorablement reçus par les journaux religieux, et que son débat avec Carl Rogers[461] fut reproduit justement dans le journal *Pastoral Psychology*. Pendant des années, écrit Skinner, "je m'étais contenté de dire que *la science peut aider la religion à promouvoir le bien ultime de l'espèce*, mais dernièrement j'indiquais des applications scientifiques avec lesquelles, je croyais que *les hommes de bonne volonté feraient avancer les buts religieux, avec ou sans religion*". Au même endroit, il mentionne une lettre pastorale du cardinal Cushing (autrefois archevêque du diocèse de Boston – où se trouve un nombre impressionnant d'institutions universitaires) dans laquelle celui-ci écrivait : "Le monde est immoral, et notre salut repose sur un retour à la morale chrétienne". En lisant cette déclaration, Skinner a laissé une note de sa réaction immédiate : "On conviendrait volontiers qu'un monde qui resterait fidèle à un code chrétien serait un lieu meilleur. Mais il ne suffit pas de dire que ce code produirait un tel comportement si on suivait ce code; le vrai test est de savoir si de fait un tel code sera ou non *suivi*. La question se pose : *pourquoi les principes chrétiens n'ont-ils pas eu plus de succès*? *Comment peut-on apporter des améliorations aux pratiques chrétiennes*?"[462] Si Skinner devait répondre à ses propres interrogations, quelle serait sa proposition? Selon toute probabilité, Skinner dirait à propos des pratiques religieuses ce qu'il dit concernant les pratiques éducatives ou les pratiques sociales des échanges "face-à-face". Il mettrait toujours le même accent sur le *strenghtening behavior* (accroître la probabilité à ce qu'apparaisse un comportement souhaité). Selon les conséquences ressenties, un tel comportement sera maintenu ou il deviendra faible et remplacé par un autre. Sans doute, Skinner ajouterait encore un aspect, central à sa notion de la cause, décisif pour une conception chrétienne: aussi louable que puisse être son comportement, *le chrétien ne doit pas chercher à s'en attribuer les mérites*. C'est, certainement, une considération théologique majeure (soulignée davantage par une théologie protestante).

---

[459] Skinner, B.F.: *Verbal behavior*. New York: Appleton-Century-Crofts, 1957.

[460] Skinner, 1983, p. 325 (le souligné est rajouté).

[461] Dans un symposium sur humanisme et béhaviorisme en 1956, Carl Rogers et B.F. Skinner (en présence, en outre, de Martin Buber, Paul Tillich, Gregory Bateson, Michael Polanyi, Rollo May) ont débattu à fond sur la nature humaine. Ces textes sont publiés dans le livre de H. Kirschenbaum & V.L. Henderson (éds.) *Carl Rogers Dialogues*. Boston : Houghton Mifflin, 1989.

[462] Skinner, 1983, p. 246 ; le souligné est ajouté.

Il est intéressant donc de voir que lorsque Skinner pose la question du pourquoi les pratiques chrétiennes ne mènent-elles pas à un résultat plus efficace, son interrogation ne visait pas une attaque ou une dévaluation des principes chrétiens. Au contraire, il tenait à éveiller l'attention qu'il ne suffit pas de simplement énoncer les principes et d'attendre qu'ils se traduisent dans une pratique concrète et efficace. Dans un mot, parce que ces principes sont tellement valables, il n'est pas juste à ce qu'ils ne soient pas proprement traduits dans la pratique. Ce n'était pas, on vient de le voir, le point de vue de Freud. Pour Freud, la "chose religieuse" devait être éliminée *in radice*. Ce n'était pas, non plus, le point de vue de Karl Popper. Il laisse encore entrevoir sa position lors d'un symposium à Zürich avec son exposé *Die Erkentnistheorie und das Problem des Friedens.*[463] Dans un moment Popper assure ses auditeurs que "le soi-disant savoir des sciences naturelles n'est guère un savoir" (*Das sogennante naturwissenschaftliche Wissen ist kein Wissen*). Ensuite, il affirme aisément qu'il y ait un meilleur savoir, celui en vertu duquel Popper peut poser la question sur "la différence entre l'amibe et Einstein", avec la réponse : "l'amibe sera éliminée, si elle commet une erreur. Si elle était consciente, elle aurait peur de l'erreur. Einstein explore des erreurs. Il peut le faire parce que sa théorie n'a rien à voir avec lui-même; sa théorie est un objet, et Einstein peut l'explorer et la critiquer d'une manière consciente".[464] Évidemment, la réponse est 'profonde'. La différence est 'capitale'. Peu importe l'énergie qu'Einstein investit dans ses pensées sur sa théorie et son intérêt personnel pour elle. Peu importent ses conclusions éventuellement erronées. Peu importent les réactions de ses pairs. Il est libre de toutes ces considérations, car sa théorie est un *objet* à prendre ou à laisser. *Pourtant Einstein ne se connaît-il pas lui-même dans une large mesure en faisant sa théorie?* D'autre part, pendant la discussion, une question sur la religion fut posée à Popper. Il a choisi de dire ce qui suit : "Le christianisme a commis des choses atroces, il peut de nouveau faire des choses atroces. Tout le monde sait cela. Non seulement les croisades, mais aussi les sorcières sur le bûcher et l'horreur des missionnaires. Qu'on y pense seulement! Et qu'on ose alors dire : 'Je suis un chrétien'!"[465] Serait-ce néanmoins possible, demanda-t-on ensuite à Popper, de voir aussi les belles choses que le christianisme a faites ? « Je crois », répondit Popper, « que néanmoins dans sa nature, la théologie est une erreur » (*Ich glaube trotzdem, dass die Theologie ein Fehler ist*). Il est difficile d'affirmer avec certitude que le terme "erreur" (mortelle pour l'amibe si elle la commettait) désigne également la théologie comme porteuse d'une chose dangereuse *intrinsèquement*. Mais lorsqu'on demandait à Popper de préciser sa réponse sur le travail des théologiens, Popper choisissait de répondre indirectement. C'est-à-dire que ce travail n'empêcherait pas que les gens, "peu sûrs d'eux-mêmes se rassemblent dans une église et qu'alors apparaissent justement des choses telles que les sorcières sur le bûcher". Au fond, si la théologie est tout simplement une erreur; si le rassemblement des gens dans une église mène inévitablement à la répétition de l'une ou de l'autre des atrocités historiques, alors la question de Skinner 'comment peut-on améliorer les pratiques chrétiennes' est apparemment sans intérêt pour Popper. Sans doute, Popper est fidèle à sa théorie de la connaissance. Comme la théorie d'Einstein est un objet n'ayant rien à voir avec lui-même, le sujet, c'est pareillement avec le christianisme et la théologie, ils ne sont qu'un objet pour Popper. De toute évidence, il a suffisamment exploré cet objet pour le déclarer être une erreur ou un extrême danger. Quelque part dans le raisonnement de Popper il doit y avoir une 'consolation' pour Skinner – de ne pas être le seul ou le plus grand danger. Mais à l'évidence, Skinner était affecté par des accusations injustes.

Un épisode, dans un contexte différent, rappele effectivement cette sensibilité envers des préjugés qui touchent le sens profond de la dignité. Skinner le reproduit à deux reprises – dans une brève autobiographie pour les historiens de la psychologie[466] et dans le dernier des trois volumes de son histoire 'environnementale'.

La nuit dernière, Deborah [sa fille cadette] et moi, nous sommes allés chez la famille Gardner Cox pour écouter de la musique dans leur jardin. Un groupe de jeunes gens, en majorité les étudiants actuels ou

---

[463] Popper, K.: *Die Erkenntnistheorie und das Problem des Friedens. Dans H. Keller (éd.) Denken über die Zukunft.* Zürich: Ringier, 1986.
[464] Dans Keller, 1986, pp. 192-194.
[465] Popper, 1986, p. 208.
[466] Boring, E.G. & Lindzey, G. (éds.): *A history of psychology in autobiography*. New York : Appleton-Century-Crofts, 1967.

alumni de Harvard et Radcliffe, ont chanté une Messe de William Byrd. Presque tous les étudiants savaient lire les notes et chantaient la Messe a capella. *Formidablement bien fait*. La nuit était agréable. Le ciel était assombri par des nuages échevelés, dont l'un laissait brièvement tomber une fine brume. Autour d'une pelouse circulaire dans le jardin grandissaient des arbustes et quelques vieux arbres. Une demi-douzaine de lumières brillait parmi les branches vertes. Quelques chatons jouaient sur le gazon. En petits groupes, nous étions assis sur des chaises pliantes. Mis à part quelques avions, la nuit était sereine et la *musique délicieuse*. Au *Kyrie eleison*, je pensais à *Walden Two*, à la scène de la Messe en B-mineur ; je pensais aussi au fait qu'un plaisir, si innocent, beau et sensible allait probablement voir sa fin définitive…Mais pourquoi donc ? Phillis Cox en avait bien deviné la réponse. À mon départ, en lui disant bonne nuit, elle fit un mouvement en direction du jeune homme, le chef d'orchestre, et me dit : « vous savez, il pense, lui, que vous êtes *un homme horrible – les machines à enseigner, un fasciste*… ».[467]

En observant une variété des conséquences malheureuses sur la scène américaine après la Deuxième Guerre, Skinner écrit son *Walden Two*[468] où il envisage certains remèdes possibles. Parce que certaines choses sont belles, parce qu'elles 'renforcent' un sentiment agréable, elles seront incluses, elles seront maintenues et préservées dans cette 'nouvelle société'. L'une de ces belles choses, particulièrement frappante dans le *Walden Two*, est *la Messe en B-mineur*. En écoutant chanter le *Kyrie* par ces jeunes gens, Skinner se rappelle de cette Messe en B-mineur, mais *avec tristesse*. Pourquoi ?
Mais oui, parce que sa façon de parler de belles choses lui a valu des accusations extrêmement désagréables. Lorsque, par exemple, Skinner, sans favoriser la religion, dit apprécier le chant d'une Messe et sa composition, il n'est – disent de 'fines oreilles' – rien d'autre qu'un profane venimeux. Ses propositions, surtout dans les années 50, selon lesquelles la société doit prendre tous les avantages que la science peut lui fournir pour faire face aux problèmes auxquels elle est confrontée, sont particulièrement attaquées. On le disait machiavélique et inquisiteur, à la fois communiste et fasciste. Malgré tout cela, « je continue d'être optimiste », écrivit Skinner dans cette brève biographie, « mais il y a des moments de tristesse ». Un de ces moments fut peut-être quand, plus tard, le théologien moral catholique B. Häring[469] 'découvrit' que Skinner recherchait son auto-glorification en exerçant le contrôle unilatéral sur les plus faibles et, ceci faisant, sa société impérialiste le récompensait généreusement ? Mais que le jeune chef d'orchestre, doué pour faire une si belle musique, soit en même temps habité par des soupçons irréels et nullement agréables, faisait que le receveur de cette dissonance, Skinner, subissait le sentiment de la tristesse. Le bel environnement qui induirait, presque 'automatiquement', un beau comportement ('intérieur') n'était pas encore réalisé. La magnifique Messe dans le beau jardin laissait toujours à des personnes la 'liberté' de ne voir dans l'autre qu'une 'fascisante' indignité. Peut-être n'était-ce qu'un intervalle dans le temps de l'histoire (personnelle) d'un artiste – mais enfin, il était encore jeune !

Domestication culturelle d'extrapolation éthologique et cognitiviste

Parmi des notions qui étaient souvent, et avec facilité, attribuées à la position de Skinner, celle d'*indifférences entre espèces* était plutôt fréquente : l'homme, tout comme le rat, répond de manière mécanique à un stimulus dans l'environnement ; l'homme, tout comme le rat, est un espace vide (*tabula rasa*) qui apprend selon des commandes automatiques de son environnement ; l'homme, tout comme le rat, ne réfléchit ni ne choisit, il est complètement déterminé dans ce qu'il fait ; la notion de survie, sa propriété biologique, ne ferait aucune part d'explication.

Au milieu des années 60, Skinner réussit à publier dans le journal *Science* son étude *The phylogeny and ontogeny of behavior*.[470] Dès le début, Skinner souligne que ni lui ni aucun autre chercheur sérieux n'a jamais

---

[467] Skinner, B.F. : *A matter of Consequences* (New York : Knopf, 1983 – L'épisode date du 5 août 1963, reproduit sur la page 247; le souligné est ajouté).
[468] Skinner, B.F.: *Walden Two*. New York: Macmillan, 1948.
[469] Häring, B. *Ethics of manipulation*: *Issus in medicine, behavior control and genetics*. New York: Seabury Press, 1975.
[470] Skinner, B.F.: The phylogeny and ontogeny of behavior. *Science*, 1966, vol. *153*, pp. 1205-1213.

pris la position selon laquelle un animal vient au laboratoire comme une *tabula rasa* ; ou que les différences des espèces seraient insignifiantes ; ou que toutes les réponses pourraient être conditionnées à tous les stimuli de la même manière. « C'est un mythe », écrit Skinner. Sûrement, dit-il, un certain comportement est *héréditaire*. Il est façonné par la *sélection naturelle* qui, sauf en ce qui concerne l'échelle temporelle, ressemble à la sélection du comportement par le *renforcement opérant* chez l'individu. La difficulté ne porte pas sur la reconnaissance de l'hérédité ; la difficulté réside dans la précision des *contingences de l'environnement naturel* dans lequel émerge un comportement donné. Le comportement des gens civilisés montre jusqu'à quel point les variables de l'environnement peuvent masquer une certaine dotation héréditaire. Ainsi, dans l'histoire de l'espèce, certaines dispositions ou propensions à être renforcée par le sucre, le sel et d'autres aliments riches, ou par le contact sexuel, ou par les agressions et blessures, ont pu favoriser sa *survie*. Mais dans un environnement changé, ces mêmes dispositions (*propensions*) peuvent mener à l'obésité, à la surpopulation, à la guerre – tout le *contraire de la survie*. « Puisque les contingences phylogéniques et ontogéniques opèrent dans des temps différents et façonnent et maintiennent le comportement de manières différentes, il est dangereux de réduire ce qui en résulte à un seul processus continu et de décrire ces effets avec le même ensemble de termes », souligne Skinner. En essayant d'expliquer la phylogénèse (qui est la transformation des espèces et des lignées à travers le temps), l'*ontogénèse* (qui est la transformation des organismes à travers les cycles de leur vie) et l'*apprentissage* (qui est la transformation de ce qu'un organisme fait par un comportement donné), le danger persistant est de faire appel à toute sorte d'homunculi. Pour Skinner, c'est ce que faisaient l'*éthologie* et la *psychologie cognitive*.

Sans entrer dans l'histoire de la 'naissance' de la psychologie *cognitive* dans les années 60 – en fait une réaction radicale contre le béhaviorisme Skinnerien – Skinner ne pouvait ignorer son 'installation' ni la force antagoniste provenant de leurs protagonistes. De manière implicite, Skinner en faisait des remarques en affirmant ses propres positions. Explicitement, il soulignait les différences dans plusieurs Journaux professionnels.[471] Quant à l'*éthologie*, son impact ne pouvait pas être sous-estimé non plus. Marga Vicedo de l'Université de Toronto en a fait un bien compréhensif compte rendu de la création d'un puissant paradigme.[472]

L'un des thèmes en vigueur dans la société américaine au milieu du 20e siècle était le lien entre mère et enfant comme un fond décisif pour devenir humain, pour se développer en une personne, pour établir son véritable *soi*. En fait, écrit Vicedo, la supposition était généralisée : « Derrière chaque vice d'adulte se trouve une mère manquante en vertu, une mère qui ne veut ou est incapable de vouer toute son attention à son enfant ».[473] La position venait de la théorie de l'attachement du psychanalyste et psychiatre britannique John Bowlby. C'était l'Organisation mondiale de la santé qui lui avait confié la tâche d'étudier ce qu'il fallait faire afin que, suite aux conséquences ravageuses après la Deuxième Guerre, les enfants se développent en des individus sains – physiquement et émotionnellement. Vicedo cite ce mot de Bowlby : « Les enfants sans amour de la mère grandissent pour devenir des criminels, psychopathes, névrotiques, agressifs, obsédés sexuels, et des individus tourmentés ».[474] C'était le temps des fameuses expériences avec les rhésus par le psychologue Harry Harlow de l'Université du Wisconsin-Madison, où les petits étaient élevés par une mère de substitution de toile métallique. Bowlby traduisait ces résultats comme une confirmation que le soin de la mère dans l'enfance était décisif pour la santé mentale de sa progéniture. C'était aussi le temps où Konrad Lorenz (avec Niko Tinbergen) cherchait à établir une nouvelle science autour du comportement animal. Leur réussite fut affirmée par

---

[471] Skinner, B.F.: Why I am not a cognitive psychologist. *Behaviorism*, 1977, vol. *5*, pp. 1-10.
Skinner, B.F.: Cognitive science and behaviorism. *British Journal of Psychology*, 1985, vol. *76*, pp. 291-301.
Skinner, B.F.: Whatever happened to psychology as the science of behavior? *American Psychologist*, 1987, vol. *42*, pp. 780-786.
Skinner, B.F.: The origins of cognitive thought. American Psychologist, 1989, vol. 44, pp. 13-19.
Skinner, B.F.: Can psychology be a science of mind? *American Psychologist*, 1990, vol. *45*, pp. 1206-1210.
[472] Vicedo, M.: *The nature and nurture of love*: *From imprinting to attachment in cold war America*. The University of Chicago Press, 2013.
[473] Vicedo, 2013, p. 2.
[474] Dans Vicedo, 2013, p. 3.

le Prix Nobel. L'un des aspects de sa recherche, devenue légendaire, était ses expériences avec des oies, ce qui démontrait la force de l'empreinte (*imprinting*). Bowlby n'hésitait pas à adopter cette théorie éthologique, avec son autorité scientifique de biologiste, dans sa position sur la *nécessité* de l'amour maternel. L'une des conclusions importantes était alors que la mère devait rester dans la maison avec ses enfants. Une sorte de « biologisation » colorait non seulement les vues des relations mère-enfant ou enfant-mère. *La nature humaine même et sa condition sociale était largement vues en termes d'instincts biologiques*. C'était une période de rigoureux arguments autour de ce paradigme vigoureusement controversé. En fait, lorsqu'on examine ce temps d'activité intellectuelle passionnante, on ne peut qu' 'admirer' l'exercice habile de *tribalisme académique*. Vicedo cite ce mot de la psychologue Mary Ainsworth de l'Université de Virginia, adressé à John Bowlby, avec qui elle coopérait et soutenait sa théorie. Elle disait admirer « votre talent de sélectionner parmi beaucoup d'écrivains les points qui contribuent à votre argument, reconnaissant avec grâce leur contribution, sans rester bloqué (ce qui m'arrive souvent) par le fait que d'autres choses qu'ils disent dans le même article sont contraires à votre vue ».[475]

Cette tendance à se servir de la science pour en fait réduire les besoins de l'enfant à des instincts biologiques (auxquels l'*environnement naturel-la mère* était à même de répondre) avait du succès et résistait la critique. Ce qui était dû à l'autorité de la biologie, à l'autorité des protagonistes reconnus, et à la nature hybride (l'empreinte des éléments qui ne tiennent pas ensemble) de la théorie elle-même.
Dans son article sur la phylogénie et l'ontogénie du comportement[476], Skinner donne des exemples concrets qui montrent comment, lorsqu'on essaie de 'démêler' les sources phylogéniques et ontogéniques du comportement, certains termes – tels que le but ("*purpose*"), l'adaptation, l'imitation, l'agression, la territorialité, la structure sociale, la communication – s'avèrent insuffisants. Mais malgré son effort pour y apporter de la clarté, pour faciliter une recherche *interdisciplinaire* plus fructueuse, les propos de Skinner passèrent pratiquement inaperçus. Plutôt, et paradoxalement, ses critiques continuaient à ne s'intéresser qu'à la *tabula rasa*, les organismes *vides*, le conditionnement *mécanique*. Néanmoins, non seulement Skinner n'a pas négligé ce thème, mais il a persisté à en souligner la portée au fur et à mesure que l'analyse expérimentale en laboratoire et l'analyse éthologique dans l'habitat naturel devenaient plus raffinées. Skinner en a fait part dans plusieurs de ses études.[477]

On s'en rappelle, dans le discernement de Freud l'explication ultime sur la condition humaine ne pouvait reposer qu'en biologie ; mais la direction de cette poursuite s'est en fait arrêtée avec son *Abriss* en 1895. Ensuite, surtout parce qu'il lui manquait l'outil scientifique, il aiguisait son appareil littéraire pour y accéder. Force est de constater qu'un biologiste par entrainement est devenu un artiste par nécessité, et c'est une vertu toujours estimée que Freud a réussie à atteindre. Que son plus jeune collègue, Jean Piaget, Neuchâtelois de Genève, ait abandonné pour des raisons similaires la passion de sa jeunesse et le champ de son entrainement, justement la biologie, ce n'était pas pourtant par la vertu d'une belle prose (elle est mortellement ennuyeuse) qu'il s'était fait éminemment connaître en épistémologie. Que, par comparaison, Skinner, leur collègue encore plus jeune, fût parti d'une direction non biologique, mais qu'il y devînt plus attentif que Freud et Piaget, c'était un développement loin d'être 'linéaire'. Même si la biologie était davantage avancée dans sa compréhension du système nerveux ou dans son déchiffrement de la manière dont le cerveau commandait, l'analyse du comportement humain resterait encore le domaine de cette discipline qui cherchait à discerner les causes et effets dans l'échange entre l'organisme et son environnement. Ayant longuement coopéré à Harvard avec le zoologiste W.J. Crozier, et indirectement avec le professeur de ce dernier, le physiologiste Jacques Loeb et, ce qui est bien connu, possédant une intime connaissance de l'œuvre du physiologiste russe Ivan Pavlov, Skinner n'était pas un étranger au monde de la biologie. En fait, parce qu'il a inscrit sa conception du comportement dans un cadre de l'évolution, ou plutôt parce qu'il a essayé de rendre le fait de l'évolution

---

[475] Dans Vicedo, 2013, p. 236.
[476] Skinner, B.F.: The phylogeny and ontogeny of behavior. *Science*, 1966, vol. *153*, pp. 1205-1213.
[477] Skinner, B.F.: The shaping of phylogenic behavior. *Acta Neurobiologiae Experimentalis*, 1975, vol. *35*, pp. 409-415.
Skinner, B.F.: Selection by consequences. *Science*, 1981, vol. *213*, pp. 501-504.
Skinner, B.F.: The evolution of behavior. *Journal of Experimental Analysis of Behavior*, 1984, vol. *41*, pp. 217-221.

significatif dans son cadre de la psychologie, Skinner se sentait injustement négligé par les évolutionnistes en biologie. Et c'est ainsi qu'il a cherché à réparer cette omission.

Ce n'est pas en vain qu'alors Skinner a tenu à rétablir le contact avec l'un des scientifiques favoris du théologien James Gustafson. On se rappelle que Gustafson[478] lisait une proximité entre la question « Qui est l'homme ? » dans le livre du théologien Abraham Heschel[479] et la réponse dans le livre sur la nature humaine du biologiste Edward Wilson.[480] Que Wilson s'était servi des informations où qu'il pût les trouver parmi les sciences pour construire sa position matérialiste, son effort n'avait pas laissé une impression convaincante. Mais ce qui effectivement avait impressionné Gustafson c'était le dernier chapitre dans le livre de Wilson, avec le titre « *espoir* ». Gustafson s'arrêtait sur le « dilemme spirituel », dans lequel Wilson offrirait, en mot de Gustafson, une « invitation morale évangélique » (*a kind of evangelical moral call*) selon les formulations de Wilson lui-même :

> L'espèce humaine peut changer sa propre nature. Que va-t-elle choisir ? Restera-t-elle la même, vacillant sur une fondation construite à la va-vite des adaptations partielles d'une période glaciaire ? Ou va-t-elle pousser vers une intelligence et une créativité encore plus élevée, accompagnée par une plus grande – ou moindre – réponse émotionnelle ?... *Le véritable esprit prométhéen de la science vise à la libération de l'homme en lui donnant le savoir et une mesure de domination sur l'environnement physique.* Mais à un autre niveau, et dans un âge nouveau, cet esprit construit aussi la mythologie du matérialisme scientifique, guidé par des dispositifs correcteurs de la méthode scientifique, adressée avec la précision et avec une affection délibérée qui convient aux besoins les plus profonds de la nature humaine, et qui est maintenu vigoureusement par l'espoir aveugle que le trajet sur lequel nous allons nous embarquer maintenant sera plus long et meilleur que celui que nous venons d'achever.[481]

L'attraction d'une telle formulation pour Gustafson est désormais connue. Le scientifique (Wilson), malgré son adhésion à la cause biologique de la nature humaine, n'oublie pas de reconnaître cet autre aspect de cette nature, sa '*spiritualité*'. Apparemment ce qui est important pour Gustafson est que l'attribution de cette 'spiritualité' ne se fonde pas sur les faits 'durs' d'une méthode scientifique ; qu'elle est ainsi plutôt liée avec un sentiment, avec une sensibilité ; qu'elle est une expression d'un sens d'appartenance à un ensemble d'objets et de leurs relations mutuelles ; qu'elle est peut-être même cette forme de *piety* pressentant une dépendance à un *Autre puissant*. Si Gustafson ne demeure pas davantage sur cette formulation de Wilson, c'est probablement par le discernement qu'ici Wilson n'est pas particulièrement rigoureux avec ses prémisses et leur suite dans ses conclusions. Son langage d'un '*espoir aveugle d'un meilleur trajet*' manifesterait une certaine affinité avec des formulations biologiques d'évolution, mais il est loin du langage sur des '*desseins culturels*'. S'il est possible de reconnaître chez Wilson une tendance à poser des questions pertinentes sur l'état des choses dans la société, il apparaît comme un 'romancier' plutôt qu'un scientifique dans l'approche concrète vers leurs résolutions. Si Gustafson trouve une compagnie chez Wilson lorsque ce dernier rumine sur des 'possibilités', Wilson (sans ou avec Gustafson) devait rencontrer un scientifique *praticien*.

Rencontre de deux têtes de la Harvard – le sociobiologiste Wilson & le béhavioriste Skinner

Dans son autobiographe Skinner mentionne son collègue Edward Wilson à propos de la publication de sa *Sociobiologie* et, ensuite, des controverses autour de lui. C'était un moment où la génétique entrait sérieusement dans l'analyse de la vie sociale. La direction offerte par Wilson a été attaquée surtout en termes d'une position estimée raciste. Skinner était l'un de ses rares défenseurs à Harvard – à noter d'ailleurs que Skinner lui-même, au temps des controverses autour de son livre *Beyond freedom and dignity*, n'avait pas, non plus, de défenseurs parmi ses collègues à Harvard. Il y avait donc une certaine

---

[478] Gustafson, 1995, p. 159
[479] Heschel, A.J.: *Who is man?* - Stanford University Press, 1965.
[480] Wilson, E.O.: *On human nature* - Harvard University Press, 1978.
[481] Wilson, 1978, pp. 208-209 ; le souligné est ajouté.

reconnaissance mutuelle entre ces deux protagonistes de nouveaux paradigmes, mais pas une coopération directe dans leurs champs respectifs de travail. Ce qui reflétait cette observation de Skinner : « J'avais de la sympathie pour lui, mais nous n'étions pas d'accord sur le rôle des gènes ».[482] Si Wilson comprenait une large part de la nature des gènes, Skinner comprenait que Wilson était l'un des scientifiques importants qui, si seulement il comprenait mieux certains aspects du comportement, serait apte à approcher ses aspects pour une communauté scientifique plus large. En un mot, Skinner cherchait un allié dans un domaine scientifique en vigueur. Et une rencontre sérieuse a eu lieu.

Le psychologue Paul Naour de Central College (Iowa) nous fait comprendre une part importante de cette rencontre.[483] Il introduit, décrit et reproduit un document dans son livre, qui reflète le cheminement ardu de la naissance de deux paradigmes scientifiques des années '80. Leurs protagonistes, ces deux professeurs de Harvard, en ont connu une critique virulente en dehors de et dans leur propre université. La raison semblait manifeste. La *sociobiologie* de Wilson, avec son accent sur l'*innée* génétique, apparaissait comme une dépréciation flagrante de l'apport culturel. Avec son accent sur des *desseins culturels*, Skinner apparaissait dévaluer la dotation même de l'apport naturel. Autant des *évolutionnistes* reconnus attaquaient Wilson, autant ils ignoraient Skinner (le laissant à la merci des *cognitivistes*). Parmi de rares défenseurs, Wilson a donc pu compter sur Skinner. En fait, parce que l'apport biologique comme en rendait compte Wilson était une considération incontournable dans le discours sur l'évolution, Skinner y discernait une double opportunité. D'un côté, si la 'force' du gène ne peut pas être ignorée, l'apport de la culture, d'autre part, ne peut pas être sous-estimé. Si alors Wilson laisse observer la fonction de sa 'biologie' dans un large horizon d'autres opérations, et si ainsi cet autre horizon se voit appuyé sur la donnée biologique incontestée, l'explication deviendrait plus plausible à plus d'un niveau d'évolution. Autrement dit, voir le comportement humain à travers le prisme de l'éthologie, comme Wilson essayait de le justifier dans sa *sociobiologie*, était trop simpliste ; ne pas rendre plus manifeste une certaine programmation génétique dans la prédisposition de l'apprentissage, comme on l'a souvent reproché à Skinner, exigeait une correction. En fait, ces deux scientifiques, avec leurs vues du monde plutôt dissemblables, étaient passionnément intéressés de comprendre ce qu'est la *nature humaine* et comment alors faciliter une amélioration de sa *condition*. Et c'était alors Skinner qui invita Wilson à en parler « entre quatre yeux » – avec magnétophone à côté.[484] Le noyau de cet échange laisse discerner six remarques suivantes :

La première remarque

Skinner commence avec une mise au point, à savoir que Wilson confirme être un 'béhavioriste', qu'il accepte donc qu'un organisme « est un système biophysique et biochimique, un produit de l'évolution ». Wilson l'affirme, en disant « je suis un béhavioriste dans le sens dont je comprends comment vous le définissez. À savoir, *j'adhère à une vue rigoureusement objective de cause-et-effet du comportement* ». Là-dessus Skinner fait tout de suite une importante précision : « Ce n'est pas tout simplement une sorte de cause-et-effet dans le sens de *push-pull* (appuyer-tirer) ou de *stimulus-réponse*, car *la sélection apparaît à tous les niveaux* (la sélection naturelle, la sélection opérante individuelle, et la sélection opérante de groupe). Et je pense que c'est quelque chose que peu de gens comprennent correctement – à savoir, la différence entre la causalité que nous observons en physique et la sélection d'actions sur le comportement des choses vivantes. Je pense qu'Ernst Mayr voudrait se servir du mot *organisation* pour définir une *chose vivante*. Vous-mêmes, seriez-vous de cet avis » ?

À noter désormais un nombre de notions significatives qui nécessitent des clarifications : a) le concept d'objectivité ne doit pas impliquer une quête de façon rigide ou fixe ; b) il n'y a alors aucune justification que sa propre (de Skinner) méthode d'analyse dite objective soit identifiée ou associée avec la notion mécanique de *stimulus-réponse* ou avec une force hydraulique de *push-pull* (car effectivement, c'est tout le

[482] Skinner, 1983, p. 384.
[483] Naour, P.: E.O. *Wilson & B.F. Skinner*: *A dialogue between sociobiology and radical behaviorism*. New York : Springer, 209.
[484] L'échange a eu lieu en novembre 1987 (Skinner est mort à l'âge de 86ans, en août 1990).

contraire ; car c'est une conception que Skinner a démontrée comme étant *infondée* ; car, et c'est un paradoxe, cette attribution à Skinner continue à se perpétuer même par des gens qui, autrement, ont su enrichir un discours intellectuel); c) comme il se doit, Skinner, tout autant que Wilson, reconnaît Ernst Mayr (longtemps professeur à Harvard) comme l'une des autorités souveraines dans l'explication de l'évolution.

Cette troisième observation mérite une attention élargie. D'abord, le théologien Gustafson, on s'en rappelle, affirmait son adhésion à la position d'une certaine continuité sur l'échelle du vivant, une proximité donc entre l'homme et certains autres animaux.[485] Il ne demeure pas sur l'interprétation d'évolution, mais son affinité avec des biologistes qui l'analysent est affirmée. Plus familier avec la présentation et la 'traduction' de l'évolution dans la vie sociale actuelle dans les écrits de Mayr, le sociobiologiste et le béhavioriste l'invoquent à la fois pour son autorité sous-entendue et pour une assurance mutuelle à se trouver sur un chemin commun sur ce thème de l'évolution.

Même lorsqu'il écrit de plus complexes aspects biologiques de l'évolution, la prose de Mayr dispose d'une inhabituelle simplicité qui invite à le suivre avec curiosité. C'est surtout le cas avec ses écrits d'un quart de siècle à la suite de sa retraite à l'Université de Harvard. Un autre trait qui lui est propre est de tenir compte de relations entre une constatation de nature scientifique et sa traduction dans le vécu humain. Enfin, la biologie étant une composante essentielle de la nature humaine, il n'hésite pas à s'aventurer dans un discours de nature éthique. En fait, dans un de ses livres volumineux,[486] un chapitre entier est réservé à l'éthique. Il adopte d'abord deux postulats de ses collègues évolutionnistes, pour ensuite préciser sa position. Dans le premier postulat il affirme : « Le concept de l'éthique est sans signification dans les conditions suivantes : a) Il y a un mode alternatif d'action ; b) L'homme est capable de faire un jugement sur des alternatives en termes éthiques ; c) L'homme est libre de choisir ce qu'il juge être éthiquement bon ». Le deuxième postulat affirme trois conditions pour le comportement éthique : 1) la capacité d'anticiper les conséquences de ses propres actions ; 2) la capacité à faire des jugements éthiques ; 3) la capacité de choisir entre les cours alternatifs d'action. Pour Mayr alors, la conclusion s'impose en ces termes :

> La différence entre un animal, qui agit instinctivement, et l'être humain, qui a la capacité de faire un choix, est la ligne de démarcation pour l'éthique. Je considère que cela va de soi qu'une personne *peut* prendre la décision de vouloir ou ne pas voler ou tuer quelqu'un. Puisqu'une personne peut prédire le résultat de sa propre action, elle est complètement responsable de l'évaluation éthique du résultat qui en est issu. Les êtres humains ont la capacité de faires de tels jugements à cause du pouvoir de raisonner provenu de l'évolution du cerveau humain. *Le changement d'un altruisme instinctif, basé sur l'aptitude adaptive, à une éthique basée sur une prise de décision est probablement le plus important pas du devenir humain.*[487]

---

[485] "Ma preference…is tipped toward the side that stresses a more deterministic view of human action and greater similarity between the human and other animals" - Gustafson, 1981, pp.281-282.
Il y a une certaine facilité avec une telle formulation – elle évite d'énoncer dans quelle direction peut-on observer des *différences*. Un biologiste, tout aussi intéressé de la source du comportement moral que Gustafson, cherche aussitôt de clarifier le discours. Par comparaison aux animaux, les traits distinctement humains se discernent dans a) l'intelligence (pensée abstraite, catégorisation, raisonnement) ; b) langage symbolique (créatif) ; c) conscience de soi-même et conscience de la mort ; d) fabrication d'outillage et la technologie ; e) science, littérature et art ; f) éthique et religion ; g) organisation sociale et coopération (division de travail) ; h) codes légaux et institutions politiques. Lorsque ce biologiste, qui compte parmi des autorités distinguées dans l'explication et l'affirmation de la théorie d'évolution, analyse chacun de ces traits, il parvient de construire cet argument convaincant : « Les normes morales ne sont pas déterminées par des processus biologiques, mais par des traditions et processus, y inclus les croyances religieuses, qui sont le produit de l'histoire humaine » (Ayala, F.J. : 'Human evolution – whence and whither ?' Dans Thompson, R.P. & Walsh, D.M.: *Evolutionary biology: Conceptual, ethical, and religious issues* – Cambridge University Press, 2014, pp. 13-28).

[486] Mayr, E.: *Toward a new philosophy of biology: Observations of an evolutionist* - The Belknap Press of Harvard University Press, 1988.

[487] "…I take it for granted that a person *can* make the decision whether or not to rob somebody …*The shift from an instinctive altruism based on inclusive fitness to an ethics based on decision making was perhaps the most important step in humanization*" - Mayr, 1988, p. 77; le souligné est en original.

Pour des raisons évidentes (*genetic transmission in survival of species*), les évolutionnistes introduisent le concept d'altruisme dans leurs arguments. Parce que les définitions de ce concept sont souvent plutôt approximatives, il convient de préciser la notion d'altruisme basé sur '*inclusive fitness'*, afin que la différence animal-humain devienne plus claire. Elle comprend chez les animaux la « défense de sa progéniture par la mère, quelquefois par le père, aussi bien qu'une tendance à protéger d'autres proches parentés ou de les avertir contre le danger ou de partage de la nourriture, et d'autres sortes de comportements bénéfiques aux récipiendaires et au moins potentiellement nuisibles aux acteurs ».[488] Si ce changement (*shift*) du purement instinctif à la capacité de prendre une décision est aussi décisif, il n'y a pas d'indication quand ou comment ce changement a émergé. Il y a plutôt une constatation de différence, aussi bien qu'une supposition (*taken for granted*) que l'homme *puisse* faire la décision s'il va commettre une action criminelle. Cette constatation repose sur une apparente vérification expérientielle. Un éthicien, *un éthicien théologien est ainsi en mesure de dire que la constatation biologique l'autorise à valider la capacité humaine de faire la décision sur son action et de rester alors responsable pour les effets et les conséquences de son agir*. Même si le théologien Gustafson est attentif à l'interaction multiple et complexe des diverses variables qui entrent en jeux dans la conception d'une décision libre, de choix délibéré, de l'action voulue, il sait aussi 'retomber' dans le langage de cette position biologique, de cette constatation expérientielle, que l'homme tout simplement *peut* décider librement son action. Dans ce dernier sens alors, Mayr serait son allié convenable. Wilson aurait une raison immédiate de se fier au jugement de Mayr. Car, dans un de ses livres il écrit : « C'est le mérite d'Edward O. Wilson d'avoir indiqué dans sa magnifique œuvre *Sociobiology : The new synthesis* qu'une approche évolutionniste est particulièrement importante dans l'étude de comportement social ».[489] De sa part, Skinner apprécierait la déclaration de Mayr sur la question de l'évolution de la *conscience humaine* :

> C'est la question que les psychologues aiment poser. La réponse est en fait plutôt simple : elle est l'évolution de la conscience animale ! Il n'y a pas de justification dans la supposition très répandue selon laquelle la conscience est uniquement une propriété humaine. Les chercheurs sur le comportement animal ont mis au jour ensemble une large part de l'évidence qui montre que la conscience est abondamment répandue chez les animaux. Chaque propriétaire de chien a eu l'occasion d'observer le 'sentiment de culpabilité' que le chien démontre lorsque, en l'absence de son maitre, il a fait une chose pour laquelle il s'attend à une punition. Il n'est pas certain de déterminer à quel niveau en arrière dans le royaume animal on peut trouver de tels signes de conscience … Cependant, il est tout à fait clair que la conscience humaine n'a pas émergé dans sa complète intégrité avec l'espèce humaine (*did not arise full-fledged with human species*), mais qu'elle y est *seulement au plus haut point évoluée* dans la longue histoire évolutionniste.[490]

Au fond, le point de Mayr est que la notion de conscience ne devait pas comprendre une entité autonome quelque part dans l'intérieur de la personne. Pourtant, son attribution de l'origine biologique de la conscience lui apparaît comme évidente selon une observation expérientielle de comportement. Mais, pour prendre son cas, le chien se sent-il coupable sans avoir été jamais puni auparavant, ou est-il puni pour un cas spécifique dont la répétition évoque une forme de 'culpabilité'. Bien entendu, Skinner met l'accent sur des mesures sociales (*'sanctions'*) accompagnant l'approbation ou la désapprobation d'un comportement donné. S'il y a des manières de considérer de vastes manifestations de 'conscience' dans une variété de contextes, la notion que Skinner trouve inutile dans un discours scientifique est celle d'un '*homunculus'* qui au lieu d'expliquer, en fait inhibe l'explication d'un comportement 'conscient'. L'accent sur les mesures sociales est manifeste dans le '*Über-Ich'* Freudien tout aussi que dans le *conditionnement* culturel chez les béhavioristes. Mayr n'oublie pas les positions théologiques à travers ses livres. Le théologien Gustafson serait intéressé d'entendre cette constatation : « Et, laissez-nous apprécier le fait

---

[488] Cette définition est offerte par Mayr, E. dans son livre: *This is biology*: *The science of the living world*. Belknap Press of Harvard University Press, 1997, pp. 251-252.

[489] Mayr, E.: *One long argument*: *Charles Darwin and the genesis of modern evolutionary thought*. Harvard University Press, 1991, p. 154.

[490] Mayr, E.: *What evolution is*. New York: Basic Books, 2001, p. 282.

que les cultures du monde chrétien possèdent des principes éthiques qui sont, dans l'ensemble, parfaitement sains (*perfectly sound*), bien que nous ayons manqué si souvent de les suivre ».[491] Gustafson et Skinner, plutôt que Wilson et Mayr, sauraient répondre au pourquoi 'nous avons si souvent manqué de suivre' ces principes 'si sains'. À côté de la « faute humaine », Gustafson indiquerait à la maladroite 'traduction' des positions théologiques dans le vécu d'un espace concret. Skinner indiquerait une attitude de négligence, où l'énoncé des règles ou des normes est supposé opérer automatiquement. Et, on le sait désormais, c'est une question généralisée sur l'efficacité de l'éducation.

La deuxième remarque

En vue donc de se placer dans un contexte scientifique plus large, de voir son travail pris en considération pour ses implications évolutionnistes et biologiques, Skinner résume les notions de sélection, d'organisation et de complexité dans un cadre comprenant les écrits d'Ernst Mayr. Après une tentative d'indication du pourquoi le terme « *organisation* » apparaît ambiguë dans la définition du vivant, *Skinner fait savoir à Wilson qu'il diffère de lui en ce que la sociobiologie saute un peu de façon cavalière de socio- à bio-*. « La sociobiologie semble me laisser de côté. *Je suis au milieu* ».[492] « J'en suis parfaitement conscient », répond Wilson, et il ajoute que c'est un peu comme lorsque Conrad Waddington (le biologiste britannique) admettait que les propos de Wilson dans sa sociobiologie étaient bons, « sauf qu'il laissait l'esprit de côté (*he left out the mind*) ». À noter la réaction immédiate et certainement inattendue de Skinner : « D'accord. Je le pense aussi. Je pense que l'esprit, la personne, ou l'individu doivent entrer dans cette considération » (*Yes, I think so. I think mind, person, or individual have to come into it*). Ce qui est inhabituel, surprenant, dans cette déclaration est tout simplement l'affirmation de ce qui rarement entre dans son langage. Le lecteur de Skinner se le rappelle, le mot *mind* ne fait pratiquement pas partie de son vocabulaire. Si quelquefois il le mentionnait, c'était plutôt pour insister qu'il conviendrait que son usage soit aboli. Et pourtant, ici, il l'*admet*, en fait il le *postule*. Voilà une occasion qui renvoie à une tendance de Skinner qui, en général, accentue le rôle du contexte pour l'entendement, bien qu'il lui arrive souvent de rester dans et ne voir que de son propre cadre de référence. Spécifiquement, cela arrive avant tout dans ses explications avec les introspectionnistes, et davantage avec les cognitivistes. En fait, là où *mind* (l'esprit) est pris ou sous-entendu comme une sorte d'*homunculus*, comme une entité séparée quelque part dans la 'tête', qui dirige ou contrôle le comportement, c'est pour Skinner une pseudo-explication, une inutile distraction. Et c'est dans ce sens que quelquefois sa 'radicalité' terminologique lui a fait inutilement tort. Clairement, la situation précisée, *Skinner se laisse corriger*. Pourtant, il est à souligner que Skinner, le *radical* béhavioriste, avertit Wilson, le dévoué évolutionniste, qu'il est illicite de négliger « le rôle de la variation et de la sélection dans le comportement de l'*individu* » (ce qui rappelle la manière dont Freud minimisait la place de '*ich'* dans le cadre dont l'«*es*» et le «*über-ich*» cherchent à affirmer leur domination respective).

Si Skinner tient à souligner ces aspects de l'évolution dans l'individu, c'est qu'il tient compte de l'intervention pratique. Les longs processus historiques de variation et de sélection peuvent être rendus opérationnels justement dans la vie d'une personne concrète – ce qui est la tâche du conditionnement par une variété de renforcements appropriés. Ce qui renvoie au fait que l'organisme humain, malgré l'histoire de ses façonnements 'déterminants', reste *malléable* de façon non négligeable. Ce trait de malléabilité n'invalide pas, mais cohabite avec l'autre trait, aussi essentiel, qui est sa *finitude*. Si ces deux traits, *malléabilité* et *finitude*, deviennent des concepts abstraits dans les 'têtes' de grands penseurs, les résultats de leurs cogitations sur la nature humaine peuvent mener à des positions imprévisibles, mais pas nécessairement bénéfiques, comme on le sait. Entre eux, les évolutionnistes réussissent à contrecarrer l'unidimensionnalité dans l'attribution de 'causes-effets'. Ainsi, ni la 'nature' humaine ni la 'nature' tout court ne sont ni ne peuvent être comprises comme une dotation toute faite dans leur être ou leur fin. L'interaction est toujours en œuvre, l'interrelation indique toujours de possibles directions, l'interdépendance implique toujours une tendance vers une libération.

---

[491] Mayr, 2001, p. 260.

[492] "Sociobiology seems to leave me out. *I'm in the middle*" - Dans Naour, 2009, p. 44; le souligné est ajouté.

On l'a vu, lorsque le théologien Gustafson décrit le rapport humain avec la nature, il parvient à cette conclusion : « Pour les personnes de piété (*piety*), les *pouvoirs de la nature manifestent le pouvoir de la réalité ultime*, qui nous habilite et requiert à ce que nous répondions à Dieu.»[493] Les évolutionnistes ont raison de revendiquer leur connaissance de la nature. Et lorsqu'ils les expriment, leurs désaccords sont rarement superficiels. La maison de Wilson et Skinner, l'Université Harvard était dans ce domaine aussi une source particulièrement riche. Si Ernst Mayr, productif encore vers la fin de sa *dixième* décennie, était apprécié par tous, il semblait tout aussi enclin à voir d'un bon œil les contributions de ses collègues plus jeunes. Il reconnaissait l'apport 'magnifique' de Wilson, sans oublier l'importance de la géographie dans l'explication de certains processus d'évolution, proposée par son jeune collègue, le paléontologue Stephen Jay Gould. S'il est vrai que Mayr et Wilson sont des auteurs prolifiques, il est difficile de trouver quelqu'un qui a produit tant de textes sur une variété de contextes ayant rapport avec le thème de l''évolution'. Et s'il est vrai que Gould n'a pas rendu la vie agréable à Wilson, il y plus d'une raison pour le théologien Gustafson de trouver un important allié en Gould, cet « agnostique juif », comme il le souligne lui-même chaque fois qu'il s'accorde avec des positions en théologie, en matière de foi, même en matière d'Église. Voici l'une de ses positions sur l'un des thèmes qui comptent pour Gustafson :

> En tant qu'une position morale (et non pas alors comme une déduction de ma connaissance concernant l'état factuel de la nature), je préfère la théorie du 'bain froid' (*cold bath*) qui dit que la nature peut être réellement 'cruelle' et 'indifférente' – dans des termes extrêmement inappropriés pour notre discours éthique –, car la nature n'existe pas pour nous, ne sait pas que nous allions venir (nous sommes, après tout, des intrus des derniers moments géologiques), et elle se moque de nous (*doesn't give a damn about us*), pour le dire de façon métaphorique. Je considère qu'une telle position libère plutôt que de nous déprimer, car ainsi nous acquérons la capacité de conduire notre discours moral – et rien ne peut être plus important – dans nos propres termes, libres des désillusions selon lesquelles nous pourrions lire passivement la vérité morale de la factualité de la nature elle-même (*free from the delusion that we might read moral truth passively from nature's factuality*).[494]

Il y a dans cette position une considération qui, d'une manière indirecte, affirme l'une des thèses importantes chez Gustafson. On se rappelle qu'au fond de sa formulation *théocentrique* repose un effort pour affaiblir la très répandue conception *anthropocentrique*. Le discours sur Dieu commençait largement à partir de l'état et des besoins de l'homme. La terre (la 'nature') et tout ce qui se meut en elle y était pour que l'homme se satisfasse. Comment se faisait-il que cet 'intrus' si tard arrivé dans l'espace ayant sa vie depuis de temps immémorial s'en appropriait la possession ? Du point de vue moral, souligne l'évolutionniste Gould, la nature n'est pas tissée d'un texte dans lequel les lois de conduite sont épelées. S'il est vrai que la nature « se moque de nous », s'il est un fait d'évidence que nous interagissons avec elle, la tâche alors est d'apprendre à maîtriser, non pas l'art de la dominer, mais l'habilité à rendre l'interdépendance fructueuse. L'intuition laisse discerner que l'action de 'cultiver la nature' vise à un résultat selon lequel la 'nature' serait de moins en moins encline à « se moquer de nous ».

Si la formulation de Gould semble soutenir la proposition de Gustafson que l'homme doive s'habituer au fait de ne pas être le centre autour duquel ou pour lequel le reste reçoit une signification, sa conclusion que, pour une personne de *piety*, le pouvoir de la nature manifesterait le pouvoir ultime, n'apparaît pas s'imposer. Regardée de plus près, une telle constatation s'avère plutôt incomplète. Le texte cité de Gould est contenu dans sa formulation qui est devenue l'une des plus fréquentes références, inévitablement

---

[493] Gustafson, 1981, p. 211.

[494] Gould, S.J.: *The richness of life* - London: Jonathan Cape, 2006, pp. 595-596.
Parmi des scientifiques reconnus, Enrico Coen, le président de Genetics Society, réussit d'affirmer et d'élargir cette vision scientifique et artistique de la vie avec un style que Gould aurait apprécié s'il pouvait lire son étude *Cells to civilisations* (Princeton University Press, 2012). Le biologiste Peter Ward de l'University of Washington et Joe Kirschvink de California Institut of Technology laissent entendre dans leur étude (*A new history of life* – London : Bloomsbury, 2015) que si Gould n'avait pas toujours raison, sa manière de proposer des hypothèses ont contribué à une plus robuste science.

controversées. S'il n'est pas inhabituel qu'un évolutionniste s'immisce dans le phénomène « religieux », Gould l'a fait avec une particulière attention. On le discerne déjà dans cette énonciation : « Personnellement, je ne suis pas un croyant ou un homme religieux en aucun sens institutionnel d'attachement ou de pratique. Mais j'ai un grand respect pour la religion, et le sujet m'a toujours fasciné au-delà de presque tout autre (avec l'exception donc de l'évolution et de la paléontologie). Une grande part de cette fascination repose dans l'étonnant paradoxe historique que la religion organisée a effectué à travers l'histoire occidentale, à la fois les plus épouvantables horreurs et les plus émouvants exemples de la bonté humaine face au danger personnel ». Cette mise au point est immédiatement suivie d'une des rares considérations chez les critiques de la religion : « Le mal, je crois, repose dans la confluence occasionnelle de la religion avec le pouvoir séculier. L'Église catholique a investi sa part dans des horreurs, des inquisitions aux liquidations – mais seulement parce que cette institution a tenu largement un pouvoir séculier aussi longtemps dans l'histoire occidentale. Lorsque mes gens disposaient d'une telle influence, durant un temps plus bref et dans l'Ancien Testament, nous avons commis de pareilles atrocités avec les mêmes rationalisations ».[495]

Cet intérêt de Gould pour la religion était aussi lié avec la question de la moralité. Une occasion immédiate était l'attitude d'un groupe chrétien qui s'opposait à l'évolution, avec l'interprétation alternative du 'créationnisme'. Gould le spécifie en ces termes : « Le créationnisme est un mouvement local et paroissial, puissant uniquement aux États-Unis parmi les nations occidentales, et prédominant uniquement parmi quelques secteurs du protestantisme américain qui choisit de lire la Bible comme un document infaillible, littéralement vrai dans chaque iota ».[496] En quête de l'attitude vers l'évolution, Gould a passé un certain temps au Vatican aussi. Des prêtres catholiques lui ont demandé s'il était vrai qu'en Amérique l'évolution était en danger. En les assurant que ce n'était pas le cas, Gould écrivait qu'il « se sentait amusé par l'anomalie de son rôle comme un agnostique juif essayant de rassurer un groupe de prêtres sur le fait que l'évolution restait à la fois vraie et entièrement consistante avec la croyance religieuse ». Au même endroit, Gould mentionne une autre scène où il s'est trouvé en position de rassurer un croyant évangélique sur le fait que « que l'évolution était à la fois vraie et entièrement compatible avec la foi chrétienne – une position que je maintiens sincèrement, mais une situation bizarre pour un agnostique juif ».[497]

Au-delà de ces indications sporadiques, la question morale a conduit Gould à une position qu'il a choisi d'appeler *NOMA*, c'est-à-dire '*non-overlapping magisteria*', ce qui serait une sorte de 'division' du travail : d'un côté le filet de la science, qui couvre le domaine empirique, de l'autre côté la religion, qui s'affaire avec les questions de la signification et de la valeur morale. Ce qui, à première vue, apparaît simple et net devient 'brouillé' dès que les 'magisteria' s'approchent de la 'ligne de démarcation'. Gould le sait, il souligne cette difficulté et l'illustre avec cette situation : « Puisque l'évolution a fait de nous les seules créatures sur la terre avec la conscience avancée (*with advanced consciousness*), quelles responsabilités sont ainsi exigées de nous pour d'autres espèces ? Quelles implications pour le sens de la vie humaine ont nos liens généalogiques avec d'autres organismes ? »[498] On se rappelle que *de telles questions font part de la réflexion théocentrique chez Gustafson*. Juste la disposition d'admettre que tout le savoir ne se réduit, ne s'identifie, ne devient pas approprié par les *dures faits* du savoir empirique laisse présager une implication de *piety* dans le cadre théologique de Gustafson. Si, comme on l'a vu, Gustafson réussit à discerner le sens de *piety* chez l'anthropologue Konner et le sociobiologiste Wilson, le paléontologue et évolutionniste Gould le reconnaît en d'autres termes, mais avec un engagement soutenu. Si Konner et Wilson se confient en écrivant avoir 'abandonné' la foi ou la religion en faveur de la science à leur âge adolescent, le récit de Gould a un ton différent. Il l'énonce de plus de près lorsqu'il consacre un livre

[495] Gould, 2006, pp. 594-595.
[496] Gould, 2006, p. 585.
[497] Gould, 2006, p. 585.
[498] Gould, 2006, p. 589.

entier au sujet de la science et de la religion, justement à sa thèse sur 'deux magisteria', sur deux 'autorités' différentes qui cherchent à 'valoriser' la vie humaine.[499]

Ce qu'il mentionne dans une variété d'occasions dans ces publications, il le dit encore ici : « Je n'avais aucune éducation religieuse formelle…parce que mes parents s'étaient rebellés contre la précédente formation incontestable … Je ne suis pas un croyant : je suis un agnostique … Néanmoins, dans mon propre départ des vues de mes parents (et libre, dans ma propre éducation, des sources de leur rébellion), j'ai un grand respect pour la religion ».[500] À la différence donc de Konner et Wilson, qui ont cherché un 'remplacement' en science pour leur abandon de la religion, Gould n'a pas eu besoin de 'fuir' la religion (la foi de ses propres parents) pour devenir l'un des plus prolifique, apprécié, renommé scientifique de son temps.[501] L'une des caractéristiques par laquelle Gould est particulièrement proche de Gustafson est son inclination à juger une position d'autrui pour ce qu'elle est. Il ne cherche pas à critiquer une position en la déformant, en la sortant de son contexte propre. En fait, on est plutôt surpris de voir qu'il sait se référer à des textes bibliques ou théologiques correspondants à leurs propres sources. S'il y a peu de penseurs parmi des scientifiques en particuliers qui se diraient en accord avec la position de Gould sur deux magisteria, c'est probablement parce qu'ils n'ont pas suivi son argument.[502] Et la raison principale serait en fait dans un désintéressement pour la 'religion'. Un mot dans la conclusion de son livre trouverait une affirmation d'une certaine notion de la 'liberté', avec laquelle lutte Gustafson :

> Nous sommes la progéniture de l'histoire, et nous devons établir nos propres sentiers dans cet univers qui est le plus divers et le plus intéressant parmi des univers concevables – l'un qui est indifférent à notre souffrance, et qui alors nous offre la *liberté maximale* de prospérer ou de périr sur notre chemin choisi.[503]

Devant une telle conception, c'est effectivement la tâche de la théologie de discerner et de formuler un 'sens' des relations plausibles. Tout comme Gustafson a 'obligé' l'agnostique Konner à avouer son attachement à la tradition juive de « *Tikkun Olam* » (la responsabilité de continuer à réparer le monde que Dieu a créé incomplet), et comme le matérialiste avoué Wilson pleurait devant la scène du chant baptiste de sa jeunesse, Gould 'invite' un théologien théocentrique à énoncer les raisons pour lesquelles il est propre à notre chemin choisi de nous voir prospérer. Devant la *liberté maximale* qui s'ouvre à l'homme, le *sort*, assure le scientifique, n'a pas de pouvoir à faire prévaloir des mouvements épeurés.

---

[499] Gould, S.J.: *Rocks of ages*: *Science and religion in the fullness of life*. New York : Ballantine, 1999.

[500] L'historien de la science Steven Shapin de Harvard fait connaître un résultat intéressant : En 1916, dans une enquête parmi les scientifiques américaines, choisis au hasard, 40% avouaient croire en un Dieu personnel. Avec l'éducation ultérieure, pensait l'enquêteur, ce nombre ne pourra que diminuer. Or, en 1997, le journal de la science, *Nature*, a trouvé le même pourcentage, donc 40% qui se déclaraient comme croyants, tandis que 45% étaient prêts à se compter parmi les non-croyants (Shapin, S. : *Never Pure* – The Johns Hopkins University Press, 2010, p. 383). La déclaration citée de Gould se lit dans Gould, 1999, p. 8.

[501] En écrivant l'histoire de la paléontologie en service de l'évolution, David Sepkoski de l'University of North Carolina (Sepkoski, D. : *Reading the fossil record* – The University of Chicago Press, 2012) compose à peine quelques pages sans se référer au rôle que Gould a joué sur le sujet en question. Vers la fin de son livre, il écrit : « À travers sa carrière, Gould mobilisait l'histoire au service de la promotion de son agenda dans des manières de plus en plus sophistiquées, l'utilisant ultimement pour avancer son agenda scientifique sur les thèmes comprenant le développement évolutionniste (avec son *Ontogeny and Phylogeny*), la différence biologique humaine (*The Mismeasure of Man*)…Les quelques premières centaines de pages de son opus magnum *The Structure of Evolutionary Theory* est une histoire même de la pensée évolutionniste (pp. 389-390).

[502] Jon H. Roberts, Professeur d'American Intellectual History à Boston University conclut son analyse de la relation entre la science et la religion dans le monde anglo-saxon depuis 17e siècle avec la position de Gould sur deux magisteria, comme une affirmation que - malgré certaines voix puissantes en science insistant sur le fait que la religion devrait céder sa place à la science – la force de la religion est corroborée par l'étude des échanges avec la science. L'étude de Roberts est publiée dans un volume où une douzaine de savants dans l'histoire de la science essaient d'offrir un compte rendu de la progression dans la compréhension de la 'nature' [Roberts, J.H. : *Science and religion* – Dans Harrison, P. & al. : *Wrestling with nature* – The University of Chicago Press, 2011, pp. 253-279].

[503] Gould, 1999, p. 207 ; le souligné est ajouté.

La troisième remarque

Après avoir entendu de Skinner qu'effectivement les concepts 'esprit', 'personne', 'individu' doivent entrer dans un discours sociobiologique, Wilson essayait de 'traduire' ces notions dans des observations 'matérielles' de comportements. Ce qui le menait à un renforcement de dialogue avec cette reconnaissance : "Je vois maintenant que les 'mentalistes' sont effectivement réduits à un petit nombre de scientifiques sociaux – des idéologues et savants humanistes ayant été mis de côté. Autrement dit, le béhaviorisme comme philosophie est complètement sous contrôle, grâce au soutien qui lui vient de la neurobiologie et de l'étude du comportement ».[504] Si l'on ne connaissait pas l'auteur, de cette déclaration, on pourrait bien l'attribuer à un 'idéologue' du behaviorisme. Cette présentation de 'béhaviorisme' par Wilson devient plus claire lorsqu'il rappelle pourquoi lui-même a déjà connu tant de reproches : « Là où récemment j'encourais des difficultés était dans ma position matérialiste intransigeante (*hardline determinist position*) selon laquelle le nombre de choix que les êtres humains vont probablement faire sur une large variété d'environnements culturels est en fait *relativement restreint* et qu'il existe une *interaction serrée* entre la culture en tant qu'une création et des prédispositions biologiques ».[505] Et c'est avec cette affirmation qu'il pensait avoir à la fois exprimé une position égale à celle de Skinner. Or, c'est justement là-dessus que Skinner pouvait répondre avec un « ***non*** » résolu. Sans entrer dans des (autrement intéressants) détails que Wilson décrit dans le comportement *naturel* chez les fourmis (le domaine de son expertise), Skinner rappelle à Wilson toute une variété d'expériences avec plusieurs sorts des vivants où on leur apprend à faire des opérations surprenantes (faire sauter en l'air des poissons qui ne le font jamais naturellement, ou faire jouer des pigeons au ping-pong) – « Il n'y a pas de limite fixe dans le façonnement d'un comportement complexe ».[506]

C'est une constatation considérable, apparemment surprenante pour Wilson, car il avoue que la biologie n'est pas encline à se poser des questions sur la *flexibilité*. Par contre, il tient compte de l'observation des vivants dans leurs habitats *ordinaires* où les animaux répondent de la même façon à des stimuli qui leur sont d'intérêt. De là, la conclusion sur une sorte de '*fixité*' semble s'imposer. Il y a toujours une raison pour laquelle un animal 'décide' de tourner dans l'une plutôt que dans une autre direction. Le fait de l'avoir choisi ainsi avait pour conséquence une rémunération spécifique.

Or, si le vivant doit attendre une rémunération requise dans un environnement qui ne lui est plus 'naturel', dans un environnement 'changé', que fait-il ? Il est obligé d'exhiber une part du comportement qui ne lui est pas inné, il doit effectuer une opération différente. Il ne le fera pas tout de suite ou d'un seul coup, mais par des essais d'approximation. Observer comment l'individu sélectionne ses pas, comment il modifie son avancement, comment il s'adapte à ce dont dépend sa 'survie', son besoin, sa rémunération, donc son environnement changé, c'est observer le *faire de l'évolution*. Le fait d'une certaine *malléabilité* de l'organisme n'est plus mis en question.

Si longtemps c'est l'anthropologie culturelle qui semble seule sur le terrain pour démontrer la capacité humaine d'adaptation à des environnements en changement, la biologie s'immisce dans ce domaine indiquant des aspects importants de la nature humaine. Le biologiste évolutionniste à Harvard, Daniel E. Lieberman nous offre une volumineuse étude sur cette part de nous qui nous est particulièrement proche – la complexité de notre tête.[507] L'une des sources du pourquoi la tête humaine est complexe, écrit-il, est qu'elle non seulement loge et protège le cerveau et d'autres organes, mais aussi participe dans la respiration, la thermorégulation, la vocalisation, la locomotion, la vision, le mâchement, le fait d'avaler, la dégustation, le toucher, l'ouïe et l'équilibre. De plus, presque toute particule qui entre dans nos corps,

---

[504] "I see mentalists now largely confined to a few social scientists – ideologues and humanistic scholars having been put to flunk. In other words, *behaviorism as a philosophy is totally in control*, thanks to its support from neurobiology and behavior study" - Dans Naour, 2009, p. 63; le souligné est ajouté.

[505] Dans Naour, 2009, p. 63 ; le souligné est ajouté.

[506] "There is no limit to what you can shape by way of complex behavior" – Dans Naour, 2009, p. 66.

[507] Lieberman, D.E.: *The evolution of the human head*. - The Belknap Press of Harvard University Press, 2011.

soit pour nous nourrir ou pour nous informer sur le monde, entre à travers la tête, et presque toute activité implique quelque chose qui se passe dans la tête. Et encore, les divers compartiments de la tête qui conduisent ces fonctions non seulement partagent les mêmes espaces et soutiens structuraux, mais doivent aussi grandir et changer ensemble à travers l'entier cycle de la vie. L'autre source de complexité est le nombre impressionnant de modules (des unités semi-indépendantes) entassés dans un espace plutôt petit. Ainsi, une tête humaine adulte a plus de 20 os, jusqu'à 32 dents, cerveau (lui-même composé de plusieurs parties), plusieurs organes sensoriels, une douzaine de muscles, beaucoup de glandes, tous soutenus par une foule de nerfs, veines, artères, ligaments, et d'autres structures. La troisième source de complexité est le degré d'intégration qui décrit les manières par lesquelles les différentes composantes ou modules du système sont combinés dans l'ensemble.[508] La direction dans laquelle Lieberman va est plutôt claire dans son analyse des 'variables' en jeu. La question d'intérêt s'impose du fait que « les changements dans la forme ou dans la fonction d'une quelconque composante de la tête n'a le choix que d'affecter la forme ou la fonction des autres composantes ». Ces quelques lignes de description laissent en effet imaginer une 'interaction' inhabituellement complexe. Mais alors, comment une composante 'ose-t-elle' changer en forme ou en fonction, vu que son changement ne laisse pas en paix toute cette 'population' habitant ensemble avec elle dans la tête ? L'intuition voudrait qu'un changement conduise plutôt à un désarroi, qu'il serait alors plus plausible de supposer qu'un 'ordre naturel' évite de 'jouer aux dés'. Et pourtant, les têtes 'marchent' « non pas *malgré* la complexité, mais *à cause de* la manière spéciale dont la complexité de ces nombreux modules qui composent la tête est intégrée ». C'est le point où l'explication (ou plutôt une analyse) commence avec le jeu du « bricolage opportuniste » de l'évolution. Les étapes historiques dans le changement des environnements physiques (le premier significatif était de trouver un habitat autre que la forêt) jusqu'à la création des environnements culturels laissent comprendre que l'homme a survécu et prospéré justement à cause de la nécessité de développer et cultiver sa *malléabilité*.

La quatrième remarque

En disant à Wilson qu'il est le premier béhavioriste sans aucune curiosité de ce qui se passe dans l'esprit (*mind*) ou dans le système nerveux, Skinner remarque que les scientifiques du cerveau, qui s'approprient cette tâche, en sont encore plus loin qu'ils ne le pensent. En tous cas, l'introspection ne parviendra jamais à dire ce que s'y passe. Il n'y a pas des « introspecteurs » aujourd'hui, ajoute-t-il. Si depuis trois mille ans les gens ont essayé de deviner ce qui s'y passe, ils sont restés sans succès. Certes, souligne-t-il, *il y a des lacunes dans sa propre position béhavioriste*. Ce qu'il renforce aujourd'hui peut tourner différemment demain – sans savoir ce qui s'est passé entre-temps. Car d'autres stimuli et d'autres réponses qui s'effectuent dans l'environnement naturel ne sont pas la même chose que ce qui a eu lieu hier à l'occasion. On note ici un reproche indirect à des 'cognitivistes' qui s'appuient si volontiers sur des 'faits établis' de ce qui se passe dans le cerveau ou dans les systèmes nerveux. Parce que c'est un dialogue, Wilson réagit à ce propos de Skinner de cette façon :

> Rappelez-vous que je ne suis qu'un biologiste évolutionniste qui essaie de reconstruire le comportement social, sans préoccupation particulière pour la forme exacte de cette machinerie. Ce que nous voudrions voir est justement ce à quoi vous avez fait l'allusion – pourquoi la culture est évoluée (*why culture evolved*), qu'est-ce exactement que la culture comme phénomène biologique, et pourquoi elle est apparue seulement une fois (*why it only happened once*) ? C'est un problème indiscutable de l'évolution.[509]

Bien qu'il dise que la forme de la '*machinerie'* sociobiologique ne l'intéresse pas particulièrement, Wilson réitère la position des évolutionnistes qu'il y ait une gamme des renforcements primaires, plus simples que les scientifiques sociaux ne l'imaginent. Et ce qui s'opère au niveau très élémentaire faciliterait l'acquisition d'autres renforcements au niveau plus élevé, responsables pour l'acquisition de la culture –

[508]Lieberman, 2011, pp. 8-9.
[509] Dans Naour, 2009, p. 70.

et ce cadre-là rend alors possible à l'individu d'acquérir d'autres formes de comportement. Si à première vue une telle position apparaît plausible, elle n'est pas sans difficulté : comment parvient-on à aller en arrière pour avérer la manière des renforcements à ce niveau le plus élémentaire ? En mot de Skinner : « Je n'ai jamais douté que tout mène en arrière aux gènes. Or justement, comment arrive-t-on en arrière à cela, c'est la question ».[510] Si l'on peut spéculer que quelque chose de la *'machinerie'* évolutionniste se discerne dans la sélection opérante de l'individu, le fait est que l'individu n'apprendrait pas beaucoup durant sa vie uniquement par le conditionnement opérant. Alors, parce que quelque chose est arrivé avec l'évolution du langage, l'individu est capable d'apprendre par l'observation du comportement des autres et par ce qui arrive aux autres. Or le fait est que dans un moment donné on se trouve dans une culture qui nous a préparés à un monde des contrôles par des gouvernements, religions et systèmes capitalistes plus appropriés à un passé et difficile à changer. Ici Wilson rappelle que les pratiques de notre culture ont évolué dans un monde de l'air pur, de l'eau propre, avec la terre ouverte pour toute sorte de récoltes… C'est un fait, certes, mais le fait est aussi que l'environnement peut être changé de façon dramatique, rappelle Skinner, et si néanmoins on continuait avec les mêmes pratiques culturelles telles quelles, les conséquences pourraient aussi devenir dramatiques. Il n'est alors aucunement superflu ni intrusif de parler des *desseins culturels*. Après un échange de vues sur des 'forces' actuelles (de l'industrie de l'automobile à la préservation de la forêt) dans le pays, Wilson formule cette déclaration significative :

> Permettez-moi de voir si je peux faire une petite généralisation qui pourrait joindre l'essentiel de vos suggestions sur le besoin d'un dessein rationnel de culture avec davantage d'approche biologique qui est encline à dire qu'il y a une façon très limitée dont nous pouvons faire ce dessein…
> Je suis enclin à me référer à ce qu'on désigne quelquefois comme l'*extrême* position béhavioriste, à savoir que nous pourrions dessiner notre culture et que nous pouvons la dessiner de toute manière qui nous plait bien. Ce serait tout simplement une manière de jongler avec de justes stimuli dans des moments convenables. *Je sais que ce n'est d'aucune manière votre position, mais les biologistes pensent souvent que c'est justement cela votre position*…
> La réponse du biologiste à cette extrême position – *laquelle, vous le savez, je ne crois pas du tout qu'elle soit la vôtre* – se réfère donc à l'affirmation que nous sommes *infiniment plastiques*. Or, nous ne pouvons pas procéder de cette manière parce qu'il y a certaines choses dont les êtres humains sont faits ; *ils sont programmés* et ne peuvent pas être facilement modifiés – s'ils sont modifiés, les résultats en sont accablants…
> Il me semble à moi que la *réconciliation de ces deux vues (béhavioriste et biologique) sous une seule ombrelle* est quelque chose avec quoi je suis essentiellement d'accord. Et l'alignement de ces deux positions proviendrait de l'entendement qu'on ne peut pas le faire de façon génétique. On ne doit pas faire d'ingénierie génétique…[511]

Cette citation directe est sélectionnée pour un but concret. Pourquoi ? On doit se demander, pourquoi les biologistes – qui se vantent de leur sens pour la précision des affirmations, pour la validation exacte des rapports, pour l'établissement et la vérification des données – restent-ils convaincus que Skinner propose ce qu'il ne propose pas ou qu'il affirme ce qu'il n'affirme pas ? Leur collègue, E.O. Wilson, à qui personne ne peut nier une familiarisation avec et une contribution scientifique au monde de la 'biologie', nous informe de cette *déformation des faits*. Et si les biologistes, ces scientifiques rigoureux, se laissent 'aidés' par une telle facilité opportuniste, on comprend vite comment des esprits savants dont les champs d'investigation ne sont pas dépourvus d'idées floues, veulent insister sur la pensée 'mécanique' skinnerienne.

La cinquième remarque

Parler d'un dessein de culture, c'est reconnaître où est le *pouvoir* actuel. Pour Skinner, il est dans les mains des gouvernements, des religions et du capitalisme. Wilson ajoute qu'il faudrait *plus de pouvoir dans les mains de la science pour faire des décisions*. Dans la suite, il y a cet échange, à commencer par Skinner : « Mais

[510] "Well, I never doubted that everything goes back to genes. But just how you get back to it is the problem" - Dans Naour, 2009, p. 70.
[511] Dans Naour, 2009, p. 73 ; le souligné est ajouté.

il faut bien que ce soient *les gens*, parce que la seule possibilité est de s'adresser aux gens qu'on gouverne, qu'on emploie et auxquels on prêche, afin de les amener aux changements ». Wilson : « Ceci étant dit et fait, on regarde la plupart des scientifiques avec suspicion. Leurs philosophies sont perçues comme étant inadmissibles ». Skinner : « Ceci vaut particulièrement pour les scientifiques béhavioristes ». Wilson : « Absolument. Et dans cette entreprise on nous voit, nous les biologistes évolutionnistes et les sociobiologistes, comme des monstres potentiels prêts à manipuler les gènes ».[512]

Suite à cette observation ironique sur leur propre compte, Wilson mentionne une expérience d'une conférence de trois jours en 1986, à l'invitation des évêques catholiques (avec d'autres scientifiques comme Freeman Dyson et Roger Sperry). La hiérarchie catholique, dit-il, essayait « de faire des décisions fondamentales *sur le dessein de la société* ». Avec sa propre position « pleinement matérialiste », Wilson ressentait un profond fossé avec la hiérarchie en présence de leurs philosophes catholiques. Il est clair, souligne-t-il, qu'il y a des gens « qui dessinent notre société ». Lorsqu'il ajoute que peut-être l'Église est moins puissante qu'elle ne l'était, Skinner pense le contraire ; à l'observation de Wilson que c'est au moins le cas par comparaison au pouvoir politique séculier, Skinner mentionne le pouvoir politique des *fondamentalistes* protestants. Par rapport aux changements, Skinner indique que l'Église catholique se trouve en difficulté dès que certaines formes de comportement ne correspondent pas aux pratiques passées – la pratique de la contraception illustre l'une des raisons pour lesquelles les gens s'éloignent du contrôle de l'Église ; la contraception a tourné en une désobéissance silencieuse. À la suite de cet échange, Wilson fait une observation intéressante : lorsqu'en fin de compte, toutes ces questions deviennent mises au point ou que le conflit les oblige à être mises au point, leur résolution est toujours réglée sur des *bases morales*. Et ceci, continue Wilson,

> nous amène alors au problème important de la relation entre la science et le savoir objectif de la moralité. Pour ma part, je crois que nous pouvons et devons dessiner une moralité plus explicite sur des bases objectives…Je pense que c'est très dangereux de créer tout ce savoir scientifique et ensuite se tourner vers des groupes sans entrainement scientifique et de dire : vous les philosophes, ou vous les théologiens, ou vous les justices suprêmes, vous êtes les dépositaires de nos standards moraux, utilisez ce savoir comme vous l'estimez. Je pense que c'est une erreur grave.[513]

Skinner s'accorde en disant qu'effectivement ces autres s'approprient la notion du bien (*they appropriate the notion of good*). Et de suite il commence à 'traduire' cette notion (de ce qui est *bon*) dans le langage de la science. Ainsi, il serait licite de dire que ce qui est *bon pour les espèces* est ce qui promeut le plus de gènes. Ce qui est *bon pour l'individu* est ce qui produit un comportement effectif et renforce le développement du répertoire comportemental personnel. Et ce qui est *bon pour la culture* serait ce qui constitue le groupe qui observe un ensemble des pratiques pour qu'elles survivent – non pas uniquement en compétition avec d'autres groupes, mais dans la résolution de ses propres problèmes. Il y a donc *trois sortes de bien*, et ils sont tout à fait différents. Or, souligne-t-il, le principal problème est que ce qui est bon pour la culture n'est nullement un renforceur.[514] Et là, le thème d'*altruisme* sert d'illustration du comment une culture réussit à faire valoir que le bien individuel doit quelquefois s' « effacer » en vue d'un autre bien. Mais justement, savoir et être prêt à « s'effacer », « se renier », « se sacrifier », n'est-ce pas de longue date l'une des manières dominantes de 'renforcer' l'invitation à l'établissement de *relations* ? Il est plutôt évident que, sur ce point, un dialogue imaginable avec la théologie serait différent pour ces deux scientifiques. Pour Wilson, ce ne serait pas plus que d'affirmer de fermes positions respectives. Skinner, par contre, trouverait difficile à comprendre pourquoi justement la théologie ne le rejoindrait pas dans les desseins des mesures à long et court terme avec lesquels la variété des pratiques altruistes deviendrait une réponse évidente à l'invitation exprimée dans les *Lettres* de Paul.

---

[512] Dans Naour, 2009, p 84.
[513] Dans Naour, 2009, p. 76.
[514] "And the main problem is that the good for the culture isn't the reinforcer at all" – Dans Naour, 2009, p. 76.

En résumant cet échange entre ces deux protagonistes des champs nouveaux à l'Université de Harvard dans la deuxième moitié du 20e siècle, on se rend compte que la scène, qui dans le temps 'brûlait', apparaît plutôt moins brouillée. Aussi bien le *béhaviorisme radical* de Skinner que la *sociobiologie* de Wilson ont été vigoureusement critiqués comme porteurs de conceptions *déshumanisantes*. Mais on le discerne, l'un et l'autre, au lieu de se pavaner avec de hautes idées assis dans leurs fauteuils, ont su et voulu salir leurs mains – en faisant des expériences des années durant afin d'aboutir à quelques aperçus utiles. L'état de leur société avec certains traits moins que sains les concernait. Et ils considéraient que leur savoir pouvait remédier à certains aspects. Leurs recherches leur ont facilité un certain accès à la 'nature' de la nature humaine et leur ont permis d'envisager ainsi des démarches concrètes vers une amélioration de la condition humaine. L'idée des *desseins* culturels n'était pas leur invention, ils pouvaient en observer des essais autant en politique qu'en religion.

Justement parce que les deux protagonistes manifestent une habileté à entendre les discours respectifs, ils laissent apparaître leurs différences 'professionnelles'. Wilson, le biologiste, est enclin à rester *dans* le cadre « les gènes le savent mieux ». Mais, et c'est important, il se permet de sortir de son cadre habituel et de considérer la force des arguments venant d'ailleurs. Il est aussi intéressant de remarquer la tendance de Wilson à réclamer plus de pouvoir pour sa 'profession' – car enfin c'est sa science qui offre davantage de savoir. Par contre, le décisif pour Skinner est que certains principes sur le comportement facilitent pour des dirigeants *ayant* le pouvoir la modification efficace de ce qui est modifiable – les environnements physiques ou 'culturels'. S'il est vrai que c'est une grave erreur de ne pas tenir compte de la 'nature' des gènes, la réparation des dégâts apportés par l'évolution ne doit pas être *dictée* par les gènes. Car si le devenir de la *personne* appartient dans une certaine mesure aux gènes, une mesure essentiellement constitutive provient d'ailleurs. Dans ce sens, la nature biologique est dans une certaine mesure 'plastique', et l'autre composante est de par sa nature changeante et peut alors être appropriée (dessinée) au requis de trois « biens » disparates (espèce-individu-culture).[515]

La sixième remarque

Si quelques années après ce dialogue Skinner n'était plus, Wilson n'a pas cessé de produire des volumes sur les liens entre ces mondes de « bio- » et de « socio- » (le biologiste ayant appris qu'il lui était nécessaire d'entendre des anthropologistes pour affiner ses arguments sur la *co-évolution*). Si l'on peut supposer, mais non pas préciser, que Skinner ait eu une certaine influence sur Wilson, on peut détecter quelques signes de sa 'reconnaissance'. L'une en particulier concerne la nature du langage. Wilson était bien familier avec l'influence négative du linguiste Noam Chomsky sur le noyau même de la position de Skinner (laquelle lui, Wilson, venait de soutenir pratiquement sans réserve).
Ainsi, dans un de ses derniers livres,[516] Wilson dédie un chapitre à l'origine du langage. Sans prétendre y apporter quelque aspect original, il réussit à en offrir un résumé des mouvements dans ce domaine et renvoie aux sources pertinentes. Inévitablement, Noam Chomsky entre en jeu. L'épisode d'intérêt particulier, d'après l'esquisse de Wilson, est l' « *échange historique* » entre Chomsky et le « fondateur de béhaviorisme » Skinner en 1959. Skinner dit dans son livre *Verbal behavior* que tout langage est appris, ce que Chomsky met en question, étant donné qu'un langage avec ses règles de grammaire est trop complexe pour que l'enfant puisse si vite le mémoriser et s'en servir. « Pour commencer, Chomsky gagne l'argument. Par la suite, il renforce son point en apportant une série de règles que le cerveau en développement suit spontanément ».[517] Aussitôt, Wilson souligne que ces règles sont exprimées de façon presque incompréhensible. Pour l'illustration, il apporte le sommaire des conclusions de Chomsky en 10 règles, par exemple :

---

[515] Philip Lieberman de Brown University résume ce point de vue en ces termes: "[V]irtually everything that characterizes the way that we live is the product of human culture, transmitted from one generation to the next through the medium of language. But the form of one's language is culturally transmitted, again through the medium of language. And, in turn, culture shapes the human ecosystem and can lead to genetic evolution" - Lieberman, P.: *The unpredictable species: What makes humans unique* – Princeton University Press, 2013, p. 208.
[516] Wilson, E.O.: *The social conquest of earth*. New York: Liveright, 2012.
[517] Wilson, 2012, p. 232.

> 1) VP is α-marked by I.
> 4) Only the terminus of an X^0- chain can α-mark or Case-mark.
> 9) I-V coindexing is a form of head-head agreement; if it is restricted to aspectual verbs, then base-generated structures of the form (174) count as adjunction structures.
> 10) Possibly, a verb does not properly govern its α-marked complement.[518]

En termes de Wilson : "Les savants se sont efforcés (*j'étais aussi l'un d'entre eux dans les années '70*) de comprendre ce qui apparaissait être un nouvel et très profond aperçu dans le fonctionnement du cerveau ». En effet, ajoute Wilson, « La grammaire profonde ou la grammaire universelle…était le sujet favori des *salonistes* embrouillés et des séminaires universitaires. Pendant longtemps Chomsky jouissait de succès, si non pour d'autres raisons que d'avoir rarement souffert l'indignité d'avoir été compris ».[519] Si Chomsky avait l'accès à ce fonctionnement profond du cerveau, il fallait décoder ses formulations. Un effort significatif a été fait, avec résultat : plus on voyait ce que Chomsky disait, plus la question de la grammaire profonde était mise en question. Avec le temps, par contre, des expériences commençaient à davantage éclairer certaines caractéristiques dans le développement cognitif de l'enfant : « En fait, l'acquisition du langage est si prompte, et l'effort de l'enfant à apprendre est si féroce que, en fin de compte, l'argument de Skinner ne peut pas être écarté ».[520] Mais Chomsky a ensuite postulé un *module spécial* dans le cerveau pour le langage. Il n'y en a pas besoin, écrit Wilson, justement parce qu'à un certain âge l'enfant peut vite apprendre les mots et l'ordre des mots avec une vitesse surprenante. Mais on sait que Chomsky sût se montrer inventif dans de vagues postulats biologiques comme dépositaire des « structures syntaxiques » ou des « notations génétiques » qui indiqueraient que le langage n'est pas appris. L'indication que Chomsky se trouvait dans des contradictions avec ses reformulations et réaffirmations connaissait la réponse de ses défenseurs, qui affirmaient qu'on ne comprenait pas sa 'profondeur'.
Voici, en fin, une intéressante conclusion de Wilson :

> Ce n'est pas s'avancer trop loin, je crois, d'ajouter que *l'échec de la sélection naturelle à créer une indépendante grammaire universelle* a joué un rôle majeur dans la diversification de la culture et, à partir de cette flexibilité et de l'inventivité possible, de l'épanouissement du génie humain.[521]

Malgré certains 'ornements' stylistiques de Wilson, son témoignage ne perd pas en poids. Très concrètement, *pendant plus d'un demi-siècle il régnait un solidement installé truisme* : depuis que Noam Chomsky a brillamment donné un coup mortel aux propos de Skinner, ses idées sur le langage ou sur le comportement humain semblaient *infondées, tout simplement obsolètes*.[522] Ce petit aperçu 'étiologique' et 'épistémologique' de Wilson, toujours le premier voisin de Chomsky (Chomsky, émérite à Massachusetts Institut of Technology ; Wilson émérite à Harvard), doit être noté pour une double

---

[518] Dans Wilson, 2012, p. 232.
[519] "Deep grammar or universal grammar … was a favorite topic of befuddled salonistes and college seminars. For a long time, Chomsky succeeded because, if for no other reason, he seldom suffered the indignity of being understood" – Wilson, 2012, p. 232.
[520] Wilson, 2012, p. 233.
[521] It is not going too far, I believe, to add that the failure of natural selection to create an independent universal grammar has played a major role in the diversification of culture and, from that flexibility and potential inventiveness, the flowering of human genius - Wilson, 2012, p.235; le souligné est ajouté.
[522] Si Skinner a su 'traduire' son analyse du comportement humain dans un cadre d'interprétation qui est manifeste dans des conceptions 'évolutionnistes', son idée que psychologie peut et doit devenir une science restait plausible. Par contre, les conceptions de Chomsky sur la vraie nature du langage rencontrent une critique inverse. Dans son analyse de la position de Chomsky, Harry Smit de Maastricht University indique la ligne de sa critique en ces termes: « Chomsky's investigations have never led to a research programme demonstrating how explanations of linguistic behavior can be integrated with knowledge developed in evolutionary genetics, neurobiology and psychology. One reason is that Chomsky has from the start insulated his theory from knowledge developed within fields in science." (Smit, H.*: The social evolution of human nature: from biology to language* – Cambridge University Press, 2014, p. 149)

raison : a) même de grands penseurs ont été séduits par une fausse présentation démonstrative de Chomsky ; b) même des penseurs reconnus par leur propre contribution scientifique continuent de se servir avec cette fausse présentation de Chomsky. On peut supposer que, si seulement Wilson, lui-même (avec un nombre de ses collègues à Harvard) au début un chomskyen, avait su (ou voulu) s'informer plus tôt sur l'état des choses, il aurait pu prévenir à ce qu'une telle fausse conception (chomskyenne) devienne une si puissante entrave à une si prometteuse (skinnerienne) exploration de la nature et de la condition humaine.

On se rappelle que le théologien Gustafson exprimait son appréciation du sociobiologiste Wilson pour son apport à la compréhension de la nature humaine, qu'il formulait dans son livre du même titre. Après quelques décennies, Wilson revient sur ce thème dans ce livre-ci (*The social conquest of earth*). On note qu'il investit trois sections de ce livre, qui pratiquement réitèrent les questions kantiennes – d'où venons-nous ; que sommes-nous ; et où allons-nous ? – avec le but de présenter une explication compréhensible de ce qui est véritablement *humain*. Il chevauche de la biologie au langage et à la culture, de l'altruisme à l'éthique et à la moralité, de sorte que la quête de la religion, de la philosophie et de la science ne peuvent que *retourner à la biologie*. À mentionner tout de suite que son enchainement en apparence 'lisse' n'est pas sans heurts, ce qui a été souligné par l'environnementaliste Peter J. Richerson et l'anthropologiste Robert Boyd de l'Université de Californie.[523] En rappelant son dire que « les gènes tiennent la culture en laisse » (*genes have culture on a leash*), ils s'approprient, en réponse, encore cette image : « D'accord, la culture est en laisse, mais au bout le chien est grand, habile et indépendant. En promenade on peut difficilement dire qui conduit qui ».[524] C'est seulement en apparence une astuce. Parce qu'on se montre enclin à défendre sa propre autonomie de choix, on se montre aussi prêt à dénier que cet aspect des rapports vécus délimite effectivement la 'liberté' de conduite. On dirait volontiers que le chien « obéit » à son maître – ce qui est une constatation évidente – mais l'observation que le maître s' « accommode » à son chien semble obéir à une « force d'oubli ». Alors, l'argument que bâtissent Richerson et Boyd à travers leur livre est réaffirmé en ces termes : « Les gènes ne peuvent pas facilement par eux-mêmes s'adapter aux environnements qui changent rapidement. Les variantes culturelles ne peuvent rien faire par elles-mêmes sans le cerveau et le corps. Les gènes et la culture s'accouplent étroitement, mais ils restent sujets à des forces évolutionnistes qui tirent le comportement dans des directions différentes ».[525] Ils rappellent le fait historique que, même si l'empereur Julien détestait les chrétiens, en observant comment ils s'occupaient de leurs malades et orphelins, il invitait les siens, les païens, à les suivre – dans les sociétés païennes, les pauvres et les malades vivaient sans aide aucune… ; la charité et l'aide mutuelle dans la communauté chrétienne ont créé « une miniature d'état providence dans un empire où les services sociaux étaient pratiquement absents ».[526] La direction de cette sorte de comportement ne provenait clairement pas des gènes uniquement. Car, écrivent-ils en conclusion : « L'importance de la

---

[523] Richerson, P.J. & Boyd, R.: *Not by genes alone*: *How culture transformed human evolution* – The University of Chicago Press, 2005.
Dans l'édition de Kim Sterelny et ses collègues de l'Australian National University, le volume *Cooperation and its evolution* (Massachusetts Institut of Technology Press, 2013) offre des arguments d'une quarantaine d'universitaires sur des manières dont les environnements et les gènes entrent en jeux pour faire émerger des comportements (im-) prévisibles. Si la diversité des approches est reconnaissable selon les perspectives disciplinaires, l'effet des arguments communs est que les questions posées par la biologie évolutionniste semblent désormais incontournables dans la discussion sur le comportement moral. L'une des affirmations prononcées de ce propos est proposée par le théologien Johan De Tavernier de l'Université Louvain dans son article « *Morality and nature: Evolutionary challenges to Christian ethics* » (*Zygon*, 2014, vol. *49*, pp. 171-189): "For theological ethics anno 2014, it is important to recognize that an appropriate interpretation of the Darwinian theory of evolution corresponds to a vision of the « nature of the person » which was known by classical Christian authors. Think of the very distinctive relationship between passions, emotions, and virtues, outlined by Thomas Aquinas and how moral education could be considered" (p.185).
[524] "Culture is on a leash, all right, but the dog on the end is big, smart, and independent. On any given walk, it is hard to tell who is leading who" – Richerson & Boyd, 2005, p. 194.
[525] Richerson & Boyd, 2005, p. 194.
[526] Richerson & Boyd, 2005, p. 210.

variation culturelle chez l'espèce humaine est aussi peu douteuse que le rôle de la gravité dans la motion des planètes ».[527]

Pourtant, Wilson persiste avec son explication. Un chapitre entier de ce livre porte le titre : Le *tribalisme* est un trait essentiel de l'être humain. Son argument commence ainsi : « Former des groupes – en exerçant un confort viscéral et une fierté de la camaraderie familière – et défendre avec enthousiasme le groupe contre des groupes rivaux – ce sont parmi des *universels absolus* de la nature humaine et alors de la culture ».[528] Une fois que le groupe est formé, continue Wilson, ses frontières restent malléables, de sorte qu'il peut s'enrichir par des alliés, recrues, convertis, voire même par les traîtres des groupes rivaux. Vite, Wilson propose cette constatation : « Psychologiquement, les groupes modernes sont les équivalents des tribus de l'ancienne histoire et préhistoire. Comme tels, ces groupes sont directement descendus des bandes de préhumains primitifs. L'instinct qui les unit est le produit biologique de la sélection de groupe ».
[529]

Pour Wilson, ce phénomène devient manifeste dans la vie sociale : « La pulsion élémentaire à former et à prendre plaisir dans l'adhésion à un cercle fermé (*in-groupe*) se traduit facilement à un niveau plus élevé dans le tribalisme. *Les gens sont enclins à l'ethnocentrisme* ». Et même lorsqu'on leur offre des choix libres de culpabilité, continue Wilson, les individus préfèrent la compagnie des autres de même race, nation, clan et religion. Ils se sentent plus confiants et détendus avec eux dans des affaires et événements sociaux, et les préfèrent plutôt comme les partenaires en mariage. Pour s'assurer de ces faits, il suffirait de consulter la littérature et la psychologie sociale. Et, comme une affirmation davantage convaincante, Wilson cite ce texte de l'Ancien Testament :

> Galaad s'empara des gués du Jourdain, vers Éphraïm. Or, lorsqu'un des rescapés d'Éphraïm disait : « laisse-moi traverser », les hommes du Galaad lui disaient : « Es-tu Éphraïmite ? » S'il répondait : « Non », alors ils lui disaient : « Eh bien ! dis Shibboleth ». Il disait : « Sibboleth », car il n'arrivait pas à prononcer comme il faut. Alors on le saisissait et on l'égorgeait près des gués du Jourdain. Il tomba en ce temps-là quarante-deux mille hommes d'Éphraïm (*Jg* 12, 5-6).

Si le terme « sélection » est essentiel dans l'analyse du processus d'évolution, ce même terme laisse comprendre chez Gustafson l'émergence des 'justes' occurrences menant à la force tribale dans la formation et le maintien d'un groupe. Si ce phénomène apparaît plutôt *unidirectionnel*, la raison en est simple : il convient au *bien-être* du groupe. Si effectivement c'était ainsi, Wilson aurait résolu la narration complexe de ce livre des *Juges*. Or, la composition complexe du livre laisse indiquer que les rapports entre ces tribus du livre, autant entre les Israélites eux-mêmes qu'entre Israélites et leurs 'voisins' *n'étaient pas unidirectionnels*. Si le Dieu des Israelites ressentait une grande offense lorsque les divinités des

---

[527] "The importance of cultural variation in the human species is hardly more dubious than role of gravity in the motions of the planets" – Richerson & Boyd, 2005, p. 256.

[528] "To form groups, drawing visceral comfort and pride from familiar fellowship, and to defend the group enthusiastically against rival groups – these are among the absolute universals of human nature and hence of culture" – Wilson, 2012, p. 57.

[529] "… The instinct that binds them together is the biological product of group selection" – Wilson, 2012, p. 57.
Il serait difficile de trouver un scientifique qui discuterait la question de moralité sans une référence directe ou implicite à un arrière-plan d'évolution. Parmi ceux scientifiques on trouverait difficilement quelqu'un qui ne reconnaitrait pas une estime pour la science d'Edward Wilson. Rares sont pourtant ceux qui souscriraient à sa vue de moralité génétiquement programmée. Joshua Green de Harvard University rappelle à ce propos la métaphore de Wittgenstein : nous pouvons grimper à l'escalier de l'évolution pour ensuite le repousser, car nous pouvons prendre la moralité dans une nouvelle direction, qui n'a jamais été dans l'intention de la nature (Greene, J. : *Moral tribes* – New York : Penguin, 2013, p. 25). Il n'y a pas de secrets pour Patricia S. Churchland de l'University of California concernant les approches et les résultats dans l'exploration du cerveau. Consciente d'extrapolations qui ne correspondent vraiment pas au vécu des gens concernés, elle écrit : « We must tell the truth. This sometimes entails being uncompromising with beloved scientific colleagues, especially when they have a story to peddle that people passionately want to be true". (Churchland, P.S.: *Touching a nerve*: *The self as brain* – New York: Norton 2013, p. 262). Dans son analyse d'un trait si manifeste dans le comportement humain, le scientifique cognitif David Livingstone Smith de l'University of New England constate : " Dehumanisation is not a biological adaptation. It was not put in place by natural selection and it is not hard-wired. It is an unconscious strategy for dealing with psychological conflict". (Smith, D.L.: *Less than human* – New York: St. Martin's Press, 2011, p. 265).

'ennemies' étaient vénérées, il l'était davantage lorsque les 'siens' le faisaient eux-mêmes, en désobéissant, abandonnant, déniant leur vrai Dieu. Il y est évident que le Dieu des Israelites est à la fois Celui qui juge, châtie, pardonne et sauve – et que les stratégies du Dieu *surprennent* les 'autres' et les 'siennes'. Le scientifique social Michael Walzer [530] de Princeton University était intéressé de justement regarder à travers ces 'désordres', afin d'y discerner les lignes de conduite qui peuvent faire sens. Il a étudié, dit-il, pendant des années, et avec des autorités respectées, la Bible hébraïque, afin de discerner cet entrejeu dans les relations complexes entre les 'fidèles' et leur Dieu. Il s'est efforcé de percer à travers des stéréotypes d'interprétations partisanes. Si la citation biblique de Wilson, où un groupe a exercé un tribalisme brutal contre un autre groupe, sans qu'on puisse y discerner la cause de l'événement, Walzer laisse miroiter justement le contexte. Ainsi, quelques chapitres avant celui cité par Wilson, Walzer rappelle la cause d'une occurrence :

> Les fils d'Israël firent ce qui est mal aux yeux du Seigneur ; et le Seigneur les livra à Madiân pendant sept ans. La main de Madiân fut puissante contre Israël. À cause de Madiân, les fils d'Israël aménagèrent dans les montagnes les failles, les grottes et les points escarpés. Or, chaque fois qu'Israël avait semé, Madiân montait, ainsi qu'Amaleq et les fils de l'Orient ; ils montaient l'envahir. Ils campaient auprès des Israelites, ravageaient les produits du pays jusqu'à Gaza et ils ne laissaient en Israël aucun moyen de subsistance… (*Jg* 6, 1-4).

Certes, Wilson peut toujours dire que ce n'était pas une décision du groupe lui-même, mais d'une autre force majeure, de leur *Allié* d'autrefois. Mais alors pourquoi cet *Allié* le punit aussi sévèrement ? Si par *instinct* le groupe fait tout pour se maintenir, pour défendre sa survie, pourquoi a-t-il fait une telle erreur en s'éloignant de son *Allié* ? S'ils (les membres du groupe d'Israelites) se rendaient compte que cet *Allié* ne méritait plus confiance, pourquoi, après le fait, après le discernement de s'être trompé, retournaient-ils à *Lui*, *confiants* en leur pardon de la transgression, en leur secours sous la menace et, surtout, en leur fourniture de ressources inespérées pour une vie prospère ? La direction rectiligne dans le comportement de ce groupe est difficilement soutenable. Si Wilson avait voulu regarder un peu plus dans la Bible hébraïque, il aurait constaté (davantage chez les prophètes) un autre aspect du comportement chez *l'Allié* des Israelites. À savoir, il (cet *Allié*) prenait l'intérêt actif encore pour d'autres 'groupes' ou peuple ou nations à côté des Israelites, et non seulement pour les punir pour les méfaits qu'ils avaient commis, mais aussi pour leur montrer sa *compassion* en les ramenant à leur héritage et leur terre. Ainsi lit-on chez Isaïe : « Ainsi parle le Seigneur : Tous mes méchants voisins, qui portent atteinte au patrimoine que j'ai donné à mon peuple, à Israël, je vais les déraciner de leur sol ; je déracinerai aussi les gens de Juda du milieu d'eux. Mais après que je les aurai déracinés, je les prendrai de nouveau *en pitié* et je les ramènerai chacun dans son patrimoine, chacun dans son pays (*Jr* 12, 14-15).

Là-dessus Wilson pouvait remarquer qu'avec cet *Autre* comme meneur du jeu, la question du tribalisme était plutôt voilée. Et il est davantage explicite dans son chapitre sur l'*origine de la religion*. Il commence par poser la question, qui en fait n'est pas nouvelle : Est-ce que Dieu a créé l'homme à son image ou Dieu est-il créé à l'image de l'homme ? Pour Wilson, cette question contient la différence entre la religion et le laïcisme (*secularism*) basé sur la science. L'alternative a de profondes conséquences pour la compréhension de ce qu'est une identité humaine aussi bien que pour la manière dont les hommes se traitent les uns les autres. Car, écrit Wilson, si Dieu est Créateur, c'est alors qu'il est personnellement responsable pour les humains ; sinon, la religion et la dévotion tomberaient dramatiquement en déclin. Pendant des siècles, continue Wilson, les théologiens ont inutilement compliqué la question de savoir si Dieu existe et s'il est un Dieu personnel que les hommes prient dans l'attente de recevoir une réponse. Avant de dire quelle alternative est pour lui plausible, Wilson laisse savoir que la religion ne lui est pas étrangère :

> Ayant été élevé comme un Baptiste de Sud – une dénomination évangélique qui comprend un large pourcentage des Chrétiens fondamentalistes en Amérique – je connais très bien le pouvoir de la Bible de King James, la chaleur et la générosité de leurs unités,

[530] Walzer, M.: *In God's shadow*: *Politics in the Hebrew Bible* - Yale University Press, 2012.

> mais aussi un chagrin que ces chrétiens ressentent dans une culture qu'ils perçoivent en train de devenir de plus en plus impie (*godless*). La Bible incorruptible et incontestable est l'instrument de tous les besoins spirituels. Leurs passages vénérables sont une source inépuisable de la signification. Dans les moments solitaires les croyants y trouvent la compagnie, dans le chagrin ils y trouvent le réconfort, et dans une transgression morale ils s'attendent à une rédemption…Il y a des circonstances dans lesquelles les gens intelligents et bien cultivés font une équation entre leur identité, le sens de leur vie, et la religion – et c'est l'une de ces raisons.[531]

Ce petit aperçu dans un vécu religieux d'une communauté de croyants dont la foi laisse un espace libre aux émotions ne peut venir que de quelqu'un qui en a été personnellement imprégné. Wilson, bien qu'il dise être sorti de ce monde religieux, ce 'monde' n'a apparemment pas réussi à sortir de lui. Le phénomène n'est manifestement pas éphémère. C'est un fait que même « les gens intelligents et bien cultivés » continuent de s'y intéresser. Avec raison, le théologien Gustafson a compris, apprécié, et introduit ce genre de sentiment dans sa conception de *piety*.

Il est donc évident que grâce à sa contribution à la science, la reconnaissance a été due et Wilson l'a reçue dans une large mesure. S'il a aussi essayé d'en faire l'extrapolation dans une variété des directions, ce n'est pas une tentation inhabituelle. Regardés attentivement, les accomplissements de Wilson nécessitaient une correction. Si le théologien Gustafson montrait une affinité pour la pensée de Wilson, c'était surtout dans ce qu'il y discernait une certaine ouverture vers le vécu humain qui ne s'explique pas par des faits d'une objectivité fixe et certaine. Si Gustafson avait lu Wilson après que Skinner a 'resserré' la rangée de ses extrapolations, il aurait pu encore renforcer son appréciation du fait que même une si estimable tête scientifique, comme l'est Wilson, sait et ose jouer avec une sélectivité arbitraire. Si à la fois Gustafson suivait attentivement comment Skinner réduit la rangée déterministe de la position biologique, la probabilité voudrait qu'il hoche la tête en signe d'assentiment, mais que néanmoins son affinité resterait avec Wilson. La raison en serait plutôt subtile : il apparaît chez Skinner un manque d'une certaine teinte 'émotionnelle' qui éveillerait une approche spontanée, une invitation à l'échange des vues partagées, une appréciation de discernement mutuel – le savoir de Skinner laisse émerger une grandissante distance. Et si Gustafson se trouvait dans une situation semblable – avoir raison et pourtant être mis en question – ne serait-ce pas une occasion évidente pour que son empathie se laisse 'traduire' dans l' 'espace' de Skinner ? Le fait est que Gustafson, avec son 'théocentrisme', a su dominer la rencontre avec ses collègues théologiens, mais quelque chose semblait y manquer pour que leur conviction puisse être ressentie. De quelle façon qu'on essaie d'y voir clair, on aboutit à une constatation que ceux qui sortent d' 'ordinaire' allaient rencontrer sur leur cheminement une solitude qui réussit à isoler.
Pour y regarder quelque peu de plus près, il convient de revisiter les positions qui ont valu encore d'autres modes d'évaluation.

Le même œil sur le théocentrisme de Gustafson et le béhaviorisme de Skinner

Dans le symposium organisé par le journal *Zygon*, où le théologien Gustafson faisait un compte rendu de sa théologie et éthique théocentrique, où le bio-anthropologiste Melvin Konner faisait l'échange exemplaire d'une affinité entre sa position scientifique de non-croyant avec la position théologique de Gustafson, où le théologien Harlan Beckley soulignait l'appel à repenser beaucoup de positions théologiques et éthiques à la lumière de formulations théocentriques de Gustafson, il se trouvait aussi le philosophe et éthicien de Lewis and Clark College à Portland, William A. Rottschaefer.[532] Pendant des années, dit-il, les deux volumes de Gustafson sur la théologie théocentrique se trouvaient sur sa liste de lecture obligatoire. Mais il les a lus seulement quelques mois avant ce symposium.

---

[531] Wilson, 2012, pp. 256-257.
[532] Rottschaefer, A. William: Gustafson's theocentrism and scientific naturalistic philosophy: A marriage made in heaven? *Zygon*, 1995, vol. *30*, pp. 211-220.

Comme un philosophe de la persuasion scientifique naturaliste, écrit-il, il s'est éloigné des religions et théologies traditionnelles. Les écrits de Gustafson sont ainsi de grand intérêt pour un dialogue sur les questions qui s'imposent par leur pertinence sociétale – où le journal *Zygon* continue de jouer le premier rôle avec l'exploration de multiples interactions entre science, religion, théologie et éthique.
Comme il le discerne, les trois thèmes chez Gustafson provoquent l'attention : a) empirisme religieux, b) connexions entre fait et valeur, et c) placement des valeurs objectives dans le domaine divin. Lorsqu'alors il commence à lire Gustafson de façon interprétative, il se montre enclin à paraphraser certaines de ses formulations pour les faire paraître convenables à son cadre de conception. Ceci faisant, sa connaissance du fond des arguments chez Gustafson n'apparaît pas particulièrement convaincante. Son 'éloignement' des théologies 'traditionnelles' semble lui faciliter une inclination à leur prêter une certaine projection convenable. Ce qui, en fait, ne serait pas une exception – il n'est pas rare que des scientifiques et des philosophes, lorsqu'ils s'engagent dans une critique de la théologie, fassent souvent et plutôt la critique d'une crypto-théologie. Parce qu'il se dit en général d'accord avec la réflexion de Gustafson, Rottschaefer choisit quelques aspects qui, selon sa lecture critique, mèneraient à des conclusions généralisables. Voici comment il formule l'une de ces conclusions :

> Compte tenu du fait que Gustafson rejette la révélation comme la source du savoir religieux indépendant de l'expérience religieuse, et compte tenu de son acceptation critique des éléments de la tradition chrétienne et réformée dans la mesure où ils reflètent les manières fondamentales de l'expérience religieuse qu'il a identifiée, il me semble que l'expérience religieuse gagne et doit gagner sur la tradition chrétienne lorsque les deux sont en conflit. Similairement, il me semble qu'en cas de conflit, les résultats scientifiques gagnent et doivent gagner sur la tradition chrétienne. Finalement, je suggère que les résultats scientifiques doivent gagner sur l'expérience religieuse en cas de conflit. [533]

S'appuyer sur quelques déclarations de Gustafson et formuler ces postulats, apparemment plausibles, peut contenir aussi bien un piège. Car, même lorsque des théologiens soulèvent quelquefois des questions considérables qui concernent la vie des individus ou des groupes sociaux, des penseurs philosophiques ou sociaux se montrent enclins à les ignorer parce qu'issus du cadre de la théologie 'traditionnelle'. Si Gustafson lui-même est critique des formulations théologiques 'boiteuses' qui servent d'occasion à un rejet généralisé, il n'épargne pas les penseurs séculiers qui n'hésitent pas à invalider sans même regarder. Le point ici est que Gustafson cherche à renforcer avant tout un lieu de sa discipline – la compétence de la théologie à faire face à des problèmes qui confrontent l'expérience humaine. Rottschaefer le reconnaît indirectement, car il s'accorde avec la position de Gustafson sur le fait qu'une contribution scientifique à la conception de la nature et de l'agent humain ne doit pas rester étrangère à la théologie. Il est entendu, écrit-il, et Gustafson l'admet bien, que les sciences naturelles, et en particulier la biologie et la psychologie pourvoient des informations sur les manières dont nous acquérons des capacités morales et les introduisons dans la pratique. Si leurs résultats indiquent des corrections dans l'expérience et la réflexion morale ordinaire, alors la théologie et la philosophie sont obligées d'en tenir compte. La quête philosophique pour approcher la distance entre l'état des choses (*is*) et la conclusion normative du but de ces choses (*ought*), la distance donc et les valeurs apparaissent prometteuse dans la théologie de Gustafson, reconnaît Rottschaefer. Sur le troisième aspect de la réflexion théologique de Gustafson, Rottschaefer s'accorde pleinement sur un rejet de la position anthropocentrique. Selon l'approche théocentrique de Gustafson, ce qui constitue l'objectivité des valeurs morales est découvert

---

[533] Rottschaefer, 1995, p. 216. Lorsque Rottschaefer et une bonne part de ses collègues 'agnostiques' se réfèrent à 'théologie', ils 'voient' un groupe, petit mais vocal, des évangéliques dont les croyances valorisent la chronologie biblique de James Ussher, l'archevêque d'Armagh dans l'Église irlandaise au 17e siècle, que l'univers a été créé le 23 octobre 4004 avant l'ère chrétienne. L'astrophysicien Piero Benvenuti et le théologien Francesco Brancato de l'Università di Padova (*Contempla il cielo e osserva*: *un confronto tra teologia e scienza* – Milano: San Paolo, 2013) partent de cet épisode pour tisser des arguments qui mènent à cette conviction: « On peut dire que le Cosme est 'conscient' de son existence uniquement lorsque de son intérieur naissent la vie et l'homme: l'unité et l'harmonie dans le 1er chapitre de la Genèse et de la conception platonico-aristotélique se laisse discerner aujourd'hui une merveilleuse unité" (*Potremo dire che il cosmo 'conosce' di esistere solo quando dal suo interno nascono la vita e l'uomo: l'unità e l'armonia di Genesi 1 e del cosmo platonico-aristotelico si riscoprono oggi meravigliosamente unite* - p. 44). Ce qui revient à dire : s'il y a un livre dont la lecture nécessite une fort exigeante préparation, c'est bien la Bible, surtout la Bible Hébraïque. Ce qui ne reste pas évident pour la 'masse' des évangéliques américains.

dans les buts de Dieu – dans l'activité donc de Dieu comme créateur, mainteneur, gouverneur, juge et sauveur. Selon une vue cosmologique et historique de l'évolution, il serait difficile, écrit Rottschaefer, de discerner une seule source comme le centre de ces valeurs. Pourtant, continue-t-il, dans un futur lointain il peut arriver à ce qu'il s'avère que ce centre d'unité soit justement celui que Gustafson nomme *divin*. Quel que soit le futur, conclut Rottschaefer, dans l'état actuel de la réflexion, lui, un philosophe scientifique naturaliste « se sent bien content d'être en accord avec beaucoup de ce que ce théologien distingué a à dire sur les sciences, la théologie et l'éthique ».[534]

Une relative absence de Skinner dans la littérature théologique et religieuse est quelque peu rachetée par le soin du prééminent Journal trimestriel sur la religion et les sciences, *Zygon*.[535] Après le numéro de juin 1995, dédié largement, comme on vient de le voir, à la pensée du théologien James Gustafson, le numéro de septembre a vu un plutôt large article sur Skinner, dont l'auteur est justement le philosophe William A. Rottschaefer. Si, comme indiqué plus haut, Rottschaefer ne devait pas compter comme un lecteur exemplaire du théologien Gustafson, il laissait comprendre que les écrits de Skinner ne lui étaient pas étrangers.[536]

Le point de départ semble s'imposer. La science et la technologie soulèvent des questions qui concernent des valeurs traditionnelles, dont la liberté et l'autonomie de l'agent moral. Une branche de la psychologie, qui s'énonçait scientifique dans sa méthode et technologique dans sa pratique, provoque des critiques. Les philosophes des questions morales aussi se sentent interpellés.
Rottschaefer commence par l'introduction d'une fameuse scène classique, celle du grand inquisiteur du roman de Dostoïevski. Contrairement à la vue de Jésus selon laquelle les gens sont capables de choisir librement et de s'aimer mutuellement, le grand inquisiteur tient à invalider une telle vue. Dans son jugement, la majorité des gens suit plutôt un chemin d'obéissance et met la confiance dans les mains des autorités. Le titre même d'un livre de Skinner – *Beyond freedom and dignity* – évoque la vue du grand inquisiteur, éveille le sentiment que sa psychologie contient une menace à des valeurs fondamentales, à la liberté surtout.

D'abord, Rottschaefer reconnaît que Skinner a été longuement préoccupé avec des problèmes dans la société – surpopulation, dégradation de l'environnement, pauvreté, injustice, guerre, menace nucléaire. Il a souvent demandé pourquoi l'incapacité à les résoudre. En proposant quelques solutions, il présentait des manières dont la psychologie comportementale pouvait approcher cette tâche.
La position traditionnelle, théologique ou philosophique, maintenait la vue que nous choisissions entre différents besoins et souhaits selon les valeurs que nous leur assignions et selon les exigences des obligations morales et des valeurs. Même si la théologie et la philosophie ne s'accordaient pas sur la source et la base ultime de laquelle provenaient ces valeurs et obligations, les deux mettaient l'accent sur le choix libre pour les satisfaire ou pas.

Après avoir mentionné quelques notions dans la description des causes et effets dans le comportement, Rottschaefer est attentif à souligner l'une des différences qui restent souvent brouillées. Les notions de 'plaisir' et de 'peine' comprennent dans un langage ordinaire quelque chose de valable et de non valable. Et c'est dans cet entendement que le renforcement et la punition deviennent habituellement pris pour leurs synonymes. Le point important à retenir est que le *renforcement désigne l'effet ou la conséquence du*

---

[534] Rottschaefer, 1995, p. 219.

[535] Le prestige académique du Journal *Zygon* – premièrement d'intérêt religieux – est affirmé avec le nombre des auteurs reconnus de diverses disciplines dans sa rédaction (tout comme le bio-anthropologue Melvin Konner et le sociobiologiste Edward O. Wilson, le philosophe William A. Rottschaefer en est aussi le membre)

[536] L'une des raisons pour laquelle le Journal *Zygon* a invité Rottschaefer pour cette contribution peut être reconnue dans un article qu'il écrivit une quinzaine d'années auparavant. Avec la référence à ses collègues philosophes qui examinaient le sens des valeurs dans le livre *Beyond freedom and dignity* de Skinner, Rottschaefer laisse comprendre que leur lecture peut être complétée. Pour lui, le livre de Skinner - s'il s'avère sa proposition sur une science et la technologie qui serait apte à créer de nouvelles valeurs, ce que Rottschaefer estime plausible - « devrait compter parmi les plus importantes œuvres dans la philosophie morale » (Rottschaefer, W.A. : Skinner's science of value, *Behaviorism*, 1980, vol. *8*, pp. 99-112.

comportement qui accroit la probabilité que ce comportement sera à nouveau observé dans le cas de renforcement positif ou évité en cas de renforcement négatif. Si certaines sortes de renforcements varient au niveau individuel, culturel et sociétal, il y a des valeurs qui sont communes à l'espèce humaine tout court. La question qui se pose à une science du comportement est de dire pourquoi le renforcement positif renforce et pourquoi les valeurs sont valables.[537]

Avec raison, Rottschaefer mentionne que la psychologie du comportement essaie d'établir un lien avec la théorie de l'évolution, dont le but est d'éclairer l'origine, le maintien, la modification et l'extinction des êtres vivants. La capacité de survivre et de produire est un facteur important qui rend compte de la stabilité et du changement d'une espèce. Les renforceurs aident à la reproduction et la survie des organismes. C'est évident que la nourriture, l'abri, les vêtements et la famille contribuent à la reproduction et à la survie. Et ces renforceurs sont nécessaires pour que d'autres produits de la science et de l'art puissent être appropriés pour l'enrichissement de la vie. S'il n'y a pas besoin d'être entrainé pour chercher la nourriture – c'est une inclination innée qui fait partie de la survie – il est nécessaire d'apprendre certains mouvements 'personnels' en coordination avec un objet 'externe' afin de produire un son qui plait, ce que, par exemple, réussit à effectuer un virtuose au violon. Cette sorte d'apprentissage « opérant » – où l'effet a pour conséquence l'inclination à le faire à nouveau (à cause d'une 'réussite', d'une reconnaissance par d'autres, d'une satisfaction 'intérieure', d'une joie ou d'un plaisir) – crée ainsi une certaine valeur. Les valeurs donc n'existent pas tout simplement devant nous pour les conserver. Les valeurs évidentes de la survie et de la procréation sont des conditions à ce que des valeurs 'non-innées', qui peuvent enrichir la vie, soient inventées, crées, appropriées à une diversité individuelle-culturelle-sociétale. Si c'est une valeur générale de l'espèce humaine, par exemple « comment vivre l'un avec l'autre », il convient peu de formuler des déclarations hautaines et abstraites, sans tenir compte de si l'on s'adresse à une communauté de bergers des montagnes ou à une communauté de chercheurs universitaires. S'il s'agit d'un façonnement de comportement dans l'un et l'autre groupe, la différence est justement dans l'appropriation des mesures qui facilitent à ce que la 'vie avec' devienne supportable et agréable, productive et intéressante, accommodante et libre, reconnue pour la contribution personnelle et satisfaite dans son expérience relationnelle. Le premier pas dans cette direction serait de connaître les 'variables' en œuvre, autant dans leurs histoires que dans leurs conditions actuelles.

Pour indiquer une des considérations élémentaires dans le béhaviorisme de Skinner, Rottschaefer rappelle d'abord certaines notions – familières largement dans le sens commun ou en religion et humanisme – qu'on invoque dans l'explication de la non-réussite face aux problèmes dans la société : « nous n'étions pas assez attentifs à la recherche de nos 'soi-même' intérieurs pour nos valeurs essentielles; nous avons manqué d'éduquer nos enfants sur ces valeurs fondamentales ; nous n'avons pas formé notre caractère de sorte que nous soyons capables d'exercer notre responsabilité et de choisir ce qui est juste ». Et c'est ce genre de 'causes' – où les personnes *autonomes* réalisent librement ce qui est bon – qui doit être rejeté. Par contre, il est exigeant de comprendre qu'on soit façonné dans son comportement par toute une panoplie de forces, et surtout par des forces de l'environnement. La tâche importante est alors de découvrir ces forces, de démontrer ces causes. Et alors, au lieu de compter avec l'homme autonome qui fait bien, ce serait la personne qui ferait bien automatiquement. Si l'image d'autonomie plait à notre vanité, elle nous offre en fin du compte une fausse notion de dignité. Même si cette présentation de Rottschaefer est quelque peu simplifiée, elle reflète une lecture plutôt informée des formulations chez Skinner.

Rottschaefer essaie ensuite d'élucider son introduction du *Grand Inquisiteur* sur la scène. Pour que l'argument devienne intéressant, Rottschaefer s'aide avec la voix du libertaire. Et il est difficile de nier une amusante acrobatie intellectuelle avec laquelle le *libertaire* peut attaquer le déterminisme scientifique – et Rottschaefer réussit à y entrelacer quelques lignes littéraires. Le noyau de l'argument n'est pas

[537] "If Skinner is serious about offering us a science of values, he needs to answer the question of why it is that positive reinforcers are reinforcing, or why it is that values are valuable"– Rottschaefer, 1995, p. 415.

particulièrement robuste. Alors, le libertin réitère la prémisse familière : les humains sont capables de choisir ou de ne pas choisir quelque chose et de choisir une chose plutôt qu'une autre. Et ils en sont capables parce que cette capacité n'est pas déterminée par les gènes ou par l'environnement. C'est pourquoi ils sont libres tout simplement. Et c'est avec cette liberté que les humains peuvent accomplir des succès glorieux ou plonger dans des échecs ombrageux. Alors, comme le Grand Inquisiteur était aveuglé par sa foi en les dogmes de l'Église et de son autorité, ainsi Skinner était embrumé par sa confiance en la technologie et la science. Avec ou sans l'aide de l'analogie avec le Grand Inquisiteur, c'était le plus fréquent, voire l'unique, argument contre la position de Skinner.
D'abord, il n'y a pas d'affirmation chez Skinner que les choses n'auraient pas pu être différentes de ce qu'elles sont. La dotation génétique et l'histoire de l'apprentissage *affirment* l'individualité, la possibilité évidente d'un devenir autre que l'actuel. L'affirmation de choix libre implique que quelque chose a effectué cet accomplissement – certaines valeurs, pour le libertin, certains renforcements pour le béhavioriste – ce qui voudrait dire que le déterminisme gagne ; si par contre ce n'est pas quelque chose qui effectue l'accomplissement du choix, alors l'argument mène à un contresens. Le libertin corrige la scène en disant que ce n'est pas quelque chose, mais *quelqu'un*, donc la personne même qui fait le choix, et ainsi la désignation de la source par le béhavioriste apparaît inadéquate. Or, il suffit de poser la question au libertin du *comment* ce choix est fait, pour qu'il invoque la force de la *responsabilité*. Être responsable implique la considération des alternatives, l'évaluation de la valeur de chaque alternative. Comme le libertin, le béhavioriste affirme aussi qu'une évaluation de valeur fait partie du choix – le renforcement positif invite à ce qui a été perçu comme une valeur souhaitable à adopter (dont le contenu implique toute une variété imaginable de formes de satisfaction) ou, avec le renforcement négatif, comme invitation à éviter l'adoption de ce qui a été perçu comme non-valeur (dont le contenu implique toute une variété de formes possibles d'un châtiment ou de sa menace). Ici, le libertin peut toujours faire appel à l'expérience et indiquer que la personne peut faire et effectivement fait un choix libre quel que soit le poids d'une valeur qui devrait s'imposer : tout comme l'Inquisiteur peut dire au Fils de Dieu d'aller ailleurs, car lui-même préfère l'invitation d'une autre autorité, la personne peut et elle fait son choix librement, malgré et en dépit du fait qu'il puisse avoir des conséquences désastreuses. Certes, une telle liberté existe, elle est pratiquée, la grande littérature abonde de cas et de scènes pour l'illustrer. La question est simple : *En quoi une telle liberté valide-t-elle la responsabilité* ?

Il convient de rappeler qu'agir sous l'influence d'un renforcement positif ne veut pas dire que nous soyons toujours conscients de sa présence. C'est seulement lorsqu'on commence à en offrir un compte rendu qu'on devient *conscient* de ce qui précède, occasionne, invite, entre en jeu dans le mouvement fait dans la direction donnée. Non seulement une très large part de notre comportement est 'inconsciente' (sans que l'attribution des significations interminables à ce terme en psychanalyse en fasse une distraction), nous ne pouvons pas toujours l'amener à un discernement clairement conscient. Si, face à des valeurs véritables, le comportement les adopte sans un calcul conscient, ou de façon automatique, on peut en effet dire que le choix n'est pas libre. Mais qu'a-t-on perdu avec un tel manque de liberté ? La capacité de ne pas choisir l'alternative avec des conséquences nocives affirme l'une des grandes valeurs : la maitrise des caprices, des inclinations instinctuelles autocentrées, des méconnaissances de cause derrière les apparences. De nouveau, le renforcement positif implique un apprentissage, un entrainement, un façonnement, un véritable conditionnement dans la reconnaissance de la valeur et la capacité à l'adopter. *Agir librement, c'est agir à la base d'un tel renforcement positif, donc sur la base des valeurs véritables*. Et les valeurs sont dites véritables – soient les fondamentales pour la survie et la procréation, ou celles qu'on désigne avec les noms du savoir, de l'amour, de l'amitié – parce qu'elles promeuvent ce qui correspond à la nature humaine. Si dans la compréhension de la nature humaine la dotation génétique est une base évidente, elle resterait dramatiquement incomplète sans leurs dimensions sociales et culturelles, lesquelles renvoient à ce trait décisif qui la définit de plus près, ce qui est sa constitution *relationnelle*. Et là, le sens de la relation implique non seulement le fait d'être parmi et avec d'autres, mais renvoie à la question de l'inévitable dépendance et de l'ultime référence. Même dans le cadre exclusivement naturel (terrestre), le sens de la relation implique des buts à découvrir, de les cultiver et, en les améliorant ou guérissant, de les transmettre à une nouvelle possibilité ou promesse.

Vers la fin de sa présentation, Rottschaefer résume, avec les siennes, des objections désormais connues :

> Tout comme le Grand Inquisiteur, le skinnerien parle de liberté, mais effectivement il la dénie ; il glorifie les valeurs, mais n'en a que de quelques élémentaires ; il préconise l'autocontrôle et le contre-contrôle des contrôleurs, mais il exige une soumission à eux.[538] Et il se rappelle que quelque part Skinner cite ce mot de l'Évangile : « Qui aura assuré sa vie la perdra et qui perdra sa vie à cause de moi l'assurera » (*Mt* 10, 39). Ce qui sert à Rottschaefer à poser cette question : « A-t-on abouti à ce que le diable cite l'Écriture pour marquer un point ? C'est la question à laquelle chacun doit répondre pour soi-même.[539]

On se rappelle comment se termine l'épisode avec le Grand Inquisiteur. Lorsque celui-ci termine sa litanie de reproches à Jésus pour être revenu, Jésus part en silence. Peut-être, en laissant Jésus partir librement, l'Inquisiteur n'est que superficiellement content, réfléchit Rottschaefer. Et il ajoute que, peut-être, le dialogue du béhavioriste skinnerien avec ses critiques religieux et humanistes laisse un sentiment d'indécision et d'ambiguïté face aux sciences et aux technologies du comportement humain.
Avant de faire une observation générale sur la présentation de Rottschaefer, il convient de s'arrêter sur cette citation de l'Évangile, qu'il vient de mentionner. En fait, Skinner cite deux évangélistes l'un après l'autre : *Lc* 17, 33 et *Mt* 10, 39. Il le fait dans ce contexte : « Attribuer ses propres accomplissements à ses propres histoires génétiques et environnementales est un acte d'auto-abnégation, ce qu'un Thomas à Kempis pouvait très bien comprendre. J'aime bien en faire un contraste avec l'auto-agrandissement de ceux qui prétendent être née à l'image de Dieu le Créateur ». C'est pour corroborer cette *idée d'auto-abnégation*, que Skinner cite ces mots de l'Évangiles. Il rappelle que même un Schopenhauer comprend que l'annihilation de la volonté est un chemin vers la liberté ; et davantage, que cette notion imprègne très fortement le mysticisme Oriental. À noter ce mot dont il conclut cette réflexion : « Sans doute, pour beaucoup de gens il apparaîtrait étrange que ceci doive être – et je pense que c'est le cas – le thème central d'une science comportementale ».[540]

Si l'on regarde les deux articles de Rottschaefer, l'un sur Gustafson et l'autre sur Skinner, on parvient à un discernement que quelque part le contexte 'façonne' une certaine subjectivité dans la perception et l'évaluation. En général, le monde de Gustafson (celui des théologies et religions traditionnelles) n'est pas particulièrement intéressant pour Rottschaefer. Dans la mesure où Gustafson serait 'moins traditionnel' en prenant en considération l'apport de la science dans sa position théologique, ses écrits mériteraient une lecture. Si sa lecture de Gustafson apparaît plutôt mince, il profite de l'occasion pour appuyer la position, « avec sensibilité », que la conception scientifique devrait l'emporter sur la tradition théologique lorsque ces deux modes de savoir se trouvent en conflit.

Par contre, sa lecture de Skinner apparaît solidement informée. En fait, il se montre apte à discerner et enclin à défendre plusieurs aspects fondamentaux dans la pensée de Skinner contre les critiques de divers côtés. Néanmoins, au moment où il se posait la question décisive quelle conception exprimerait plus fidèlement la nature humaine dans état actuel et sa perspective dans l'avenir, l'indécision de

---

[538] "Just like the Grand Inquisitor, the Skinnerian speaks of freedom but really denies it, extolls values but has none save the basest, and urges self-control and controlling the controllers but demands submission to them" – Rottschaefer, 1995, p. 432.

[539] "Has it come to the devil quoting scripture to make his point?" – Rottschaefer, 1995, p. 432.

[540] "It will no doubt strike many people as strange that it should be, as I think it is, the central theme of a behavioral science". Skinner l'écrit dans son autobiographie (Skinner, 1983, p. 408). Il est intéressant de lire dans quelques pages suivantes de cette autobiographie que cette idée d'auto-abnégation l'accompagnait encore personnellement. Au collège et à l'étude graduée, on le disait vaniteux (*conceited*) et il en était puni. À l'école secondaire, beaucoup de ses camarades de classe pouvaient couramment parler français, tandis que lui-même y était admis avec difficulté ; son anglais était provincial ; il rejoignait la moins prestigieuse fraternité au collège ; il était accepté aux études post-graduées en psychologie à Harvard sans n'avoir jamais suivi un cours en psychologie ; après son doctorat en psychologie il rejoignait vite les post doctorants en physiologie et biologie (« dont le mépris pour les psychologues allait sans dire ») : « Je suis prêt à concéder que j'ai commis une sorte de suicide intellectuel en écrivant cette autobiographie…En désignant que ce que j'ai fait appartient à mon histoire environnementale plutôt que de l'attribuer à des processus mystérieux et créatifs ; j'ai renoncé à toute possibilité d'être appelé un grand penseur » (Skinner, 1983, pp. 409-411)

Rottschaefer était sa manière élégante de se détourner de la position de Skinner envers l'espoir énoncé par Gustafson (et sa tradition théologique). Evidemment, tout comme Gustafson, qui, bien que convaincu que la force de l'argument est de côté de la position de Skinner, avoue l'affinité avec Wilson dont la science laisse à une certaine spiritualité de s'y immiscer, ainsi Rottschaefer, convaincu du bienfondé du propos de Skinner, tourne au moment décisif à une foi d'autrefois qui se laisse discerner dans la réflexion de Gustafson. Bref : « avoir raison » ne garantit ni ne promet sa traduction dans un « être aimé ».

DES ALLIANCES THÉOLOGIQUES INATTENDUES

S'il est possible de démontrer qu'au fond la théologie de James Gustafson est imprégnée de la meilleure tradition *réformée*, il peut à première vu apparaître inhabituel que l'une des reconnaissances les plus fondées lui vienne d'une théologienne catholique et, à la fois, que lui-même reconnaisse une importante inspiration de son éthique théologique d'une figure médiévale catholique. Si l'une des raisons principales pour la crainte du béhaviorisme de Skinner peut être détectée dans sa mise en question des 'valeurs' traditionnelles de sa culture, il peut paraître inhabituel qu'il puisse se sentir proche d'un personnage religieux dont l'influence sur « l'éthos » américaine n'a pas cessé depuis le dix-huitième siècle. Il est ainsi à propos de voir d'un peu plus près le 'lieu' de Gustafson entre ces deux catholiques, d'un côté, et, de l'autre, la relation intellectuelle de Skinner au dominant calviniste américain.

Gustafson chez deux catholiques

Si Gustafson a écrit plusieurs livres avant et après ses deux volumes sur la théologie et l'éthique théocentrique, c'est justement cette *position théocentrique* de sa théologie qui a été commentée, quelquefois fort appréciée et fréquemment critiquée. Elle était commentée parce que son contenu surprenait ; elle était appréciée parce qu'elle faisait appel à de nouveaux lecteurs ; elle était critiquée parce qu'elle semblait ingrate envers la tradition chrétienne 'orthodoxe'.
Que ce soit de manière indirecte ou directe, il apparaît qu'une 'lecture' de l'attitude envers 'Gustafson' est pratiquement synonyme avec les références à sa théologie et à son éthique théocentrique. Une illustration de cette perception indirecte dévoile un sentiment d'une inquiétude plutôt forte. Une vingtaine d'années après la publication des volumes en théologie et éthique théocentrique, Gustafson publie un petit livre[541] qui sert d'occasion à trois professeurs de théologie protestante pour exprimer une évaluation plus générale. William C. Placher de Wabash College (à Indiana), P. Travis Kroeker de McMaster University (à Ontario) et S. Mark Heim de Andover Newton Theolgical School (dans le Massachusetts) ont offert leurs vues individuelles sur la signification du propos de Gustafson concernant l'état de la théologie dans le monde actuel. Avec la réponse de Gustafson, ces trois opinions sont publiées dans un article conjoint.[542]

Lorsque nous étions jeunes et maladroits, commence Placher, nous nous rappelons comment Gustafson était sage. Nous nous sentions timides d'être en désaccord avec lui, sachant bien qu'il allait arriver à sa position de manière réfléchie et judicieuse. Maintenant, bien que nous trois (Placher, Kroeker et Heim) ayons d'importantes différences entre nous, nous nous sentons mécontents d'être tous (avec beaucoup d'autres théologiens prééminents dans l'activité académique) mis dans le coin d'une théologie de ghetto. Puisque Gustafson leur reprocherait de perdre leur temps en menant un dialogue avec des philosophes et critiques culturels qui se diraient des 'postmodernes', la question se poserait alors de savoir avec qui nous devrions parler, de quoi devrions-nous parler et comment nous devrions parler. En nous renvoyant aux sciences, Gustafson semble négliger le fait que nous, les protestants classiques ou traditionnels, devons transmettre aussi la poésie, la vision, la passion de la foi chrétienne.

---

[541] Gustafson, J.M.: *An examined faith: The grace of self-doubt* – Minneapolis: Fortress Press, 2004.
[542] Placher, W.C., Kroeker, P.T., Heim, S.M., & Gustafson, J.M.: Conversations that count – *The Christian Century*, 2004, vol. ***121***, pp. 25-36.

Pour Kroeker, la conception de Gustafson requerrait une révision radicale de la chrétienté même. Faire appel aux sciences ne devrait pas effacer le fait qu'encore aujourd'hui le langage biblique s'adresse aux gens et qu'il est écouté et entendu. Si Gustafson trouve qu'un langage biblique provient des temps 'moins complexes', et donc est inadéquat dans le monde dans lequel nous vivons, il pourrait dire aussi que celui d'Augustin, de Calvin, de Jonathan Edwards appartient aux temps 'moins complexes'. Il n'est pas facile de voir comment, par exemple, faire une théologie sur le péché originel sans la position d'Augustin.

Mark Heim reconnaît que Gustafson est un champion respectueux d'un libéralisme honorable (« *Gustafson's liberalism is an honorable creed. It could hardly have a more admirable champion* »). Or, un crédo qui énonce le doute est en fait à la fois porteur de doutes sur sa propre universalité. On le sait, souligne-t-il, un libéralisme plus ancien mène à des mouvements divers et divergents. S'il est vrai que devant de nouveaux défis la tendance est plutôt forte à rester dans des accommodations d'hier, une uniformité de paysage théologique que peint Gustafson apparaît exagérée. Comme une illustration, Heim mentionne le 'dessein intelligent' (*intelligent design*) qui, malgré plusieurs insuffisances, est une progression par rapport au rejet a priori de l'évolution.

Dès que Gustafson commence à rappeler l'approche de son livre, on reconnaît que les trois critiques y ont lu quelque chose de largement à côté. Gustafson réitère son thème : les mêmes actions, événements, textes et autres phénomènes, qui sont adressés par des discours théologiques, éthiques, moraux et religieux sont adressés aussi par d'autres disciplines ; ces points qui se recouvrent (*overlap*) il les appelle des *intersections*. C'est ainsi, par exemple, que le Nouveau Testament est intersection, adressée par des disciplines théologiques, historiques et littéraires. Il est important alors pour l'investigation de regarder quelle sorte de trafic se trouve dans ces intersections entre les discours religieux et d'autres disciplines – est-ce une circulation ordonnée dans la même direction, est-ce peut-être une collision, ou est-ce tout simplement une attitude de diversion quant à la rencontre. Certaines considérations s'imposent : s'il arrive que le trafic séculier arrivant de l'autre côté rejette la signification théologique ou religieuse, voit-on leurs raisons ; pour quelles raisons serait-on prêt à l'absorber et à permettre ainsi à ce que le discours religieux devienne radicalement modifié ; trouve-t-on des manières d'accommoder des évidences et des théories qui en proviennent.

De la conviction que les questions les plus brûlantes sont toujours de nature religieuse ou morale naît le fait que les concepts, symboles et narrations de l'éthique et de la théologie sont privilégiés. Ce qui se passe alors est qu'avec une telle priorité théologique et éthique, on est enclin à ignorer ou à diminuer l'apport d'autres sources qui peuvent avoir une signification religieuse. Comme exemple, Gustafson mentionne la position qui se base sur la conviction d'une *liberté radicale* : cette liberté doit alors être défendue de sorte que des inférences provenant de la biopsychologie ou de la génétique ne soient pas dotées d'une qualité nécessaire qui serait indicative de la responsabilité personnelle de l'action. Il serait difficile de trouver un livre de Gustafson où il manquerait d'exprimer une forte opposition à une telle position. À un endroit, il dit expressément que sa propre orientation « plaide pour qu'on participe et prenne en considération une possibilité ouverte que la théologie et la théorie éthique soient informées et même modifiées par les concepts, informations et théories qu'elles rencontrent dans des intersections particulières ».[543]

Gustafson mentionne qu'il perçoit l'occurrence des intersections à ces quatre niveaux d'entrelacement : comme les *descriptions*, comme les *explications*, comme les *évaluations* et comme l'attribution des *significations*. Sa préoccupation centrale étant le discours religieux, Gustafson indique que l'intention du livre est de stimuler la réflexion personnelle de ses lecteurs, et non pas de leur dire ce qu'ils doivent penser. En fait, c'est une invitation à l'auto-examen – aussi bien des théologiens que du clergé et des chrétiens attentifs. Gustafson n'omet pas de mentionner Karl Barth, « incroyablement érudit », pour qui tout ce trafic séculier ne change pas sa position. Par contre, ses trois critiques ne semblaient pas faire

[543] Gustafson, J.M.: *Intersections*: *Science, theology, and ethics* – Cleveland: Pilgrim Press, 1996, p. 4.

beaucoup attention à ce que lui-même dit effectivement sur « nous » (notre discours théologique) et « eux » (le discours d'autres disciplines séculières en intersection). Ils restaient plutôt préoccupés avec leurs interprétations à côté.

Bien que le livre de Gustafson mérite une plus large considération, le point ici est qu'une crainte est manifestement en œuvre sur le fait que l'inclination à préserver la certitude de son propre point de vue mène facilement à une déformation de la vue 'menaçante'. Et ce n'est de loin pas la même chose que d'évaluer la position de Gustafson de manière critique.

D'habitude, Gustafson ne manque pas d'être présent pour répondre à ses critiques, pour s'engager dans des discussions improvisées ou, au besoin écrire un post-scriptum de clarification ultérieure. Quelquefois, son 'absence' facilite une évaluation plus 'franche'. Ainsi, le jésuite Richard A. McCormick de Notre Dame University fait référence à un symposium[544] sur les textes parus d'un certain nombre de participants concernant la théologie et l'éthique théocentrique de Gustafson. Dans sa réponse à ces textes, constate McCormick, Gustafson exprime une réaction « presque totalement négative. Ou ses critiques n'ont pas été attentifs à ce qu'il a écrit ou l'ont mal interprété…L'inévitable impression est que Gustafson voit son travail comme étant presque au-delà de la critique ou de la mise en question ; nulle part il ne concède rien à ses critiques [théologien]…Une conclusion s'impose à savoir que si Gustafson reste ouvert à être mis en question par des collègues dans d'autres disciplines, il n'est pas ouvert avec ses collègues théologiens. Il leur attribue un 'sectarisme intellectuel' qui ne mérite presque pas l'attention ».[545] S'il y a plus d'une implication dans cette remarque, le point d'intérêt est que d'importants théologiens ont été non seulement surpris ou étonnés, mais effectivement irrités par sa position théologique.

Parmi les échanges les plus significatifs entre Gustafson et huit de ses critiques sont ceux du symposium en septembre 1985 à Lexington en Virginia, dont la publication d'un livre documente le contenu.[546] Une telle critique semble inhabituelle et parce qu'elle est inattendue elle éveille une attention. Ainsi, le sociologue de la religion à Berkeley University Robert N. Bellah, bien qu'en accord avec Gustafson sur le fait que l'expérience et le langage des traditions forment la religion, lui reproche de s'appuyer sur une *piété* séculière à la différence de la *piété* enracinée dans la pratique sacramentelle de l'Église. Pour lui, Gustafson 'nettoie' des croyances traditionnelles au point où sa '*piété* cosmique' nous éloignerait des valeurs humaines concrètes, avec peu de vigueur pour critiquer la culture séculière. Au fond, la conception de Gustafson abandonnerait le noyau de la foi chrétienne. Il y a là une surprise dans le sens que Bellah sait parler et parle de la religion dans des termes où le 'séculier' reçoit toute son attention. Dans son très épais volume,[547] il aborde des thèmes séculiers – de biologie à psychologie – avec une tellement reconnaissable connaissance que Gustafson la trouverait édifiante. Une lecture de cette étude ne laisse pas deviner s'il y a ou quelle pourrait être l'affiliation religieuse de Bellah. Et pourtant, c'est l'absence de ton, l'effacement de cadre, l'affaiblissement de vigueur de la tradition chrétienne dans la présentation de Gustafson qu'il trouve difficile à justifier. Regardé de plus près, le sociologue Bellah, tout comme ses collègues en théologie, ressent la force négative dans les formulations de Gustafson pour la cause chrétienne. Bellah peut se sentir renforcé par l'observation de Paul Ramsey de Princeton University. Il commence par remarquer que certains parmi d'anciens étudiants de H. Richard Niebuhr, leur mentor commun – certains d'entre eux étant d'anciens étudiants de Gustafson lui-même – ont le sentiment (ayant lu sa théologie et son éthique théocentrique) que la ligne a été tirée : la ligne de séparation, la ligne qui tient justement Gustafson à l'écart, ou plutôt que Gustafson laisse tous les autres à l'écart. Et il continue :

---

[544] Les deux théologiens protestants prééminents, Stanley Hauerwas et Paul Ramsey y étaient parmi les participants. Un compte rendu est publié dans le *Journal of Religious Ethics*, 1985, vol. *13*, pp. 1-100.

[545] McCormick, R.A.: Exchanges on fundamental moral theology -*Theological Studies*, 1986, vol. *47*, p.69.

[546] Beckley, H.R. & Swezey, C.M. (éds): *James M. Gustafson's theocentric ethics*: *Interpretations and assessments* -Macon: Mercer University Press, 1988.

[547] Bellah, R. N.: *Religion in human evolution* – Harvard University Press, 2011.

> La question concerne la théologie, car l'éthique doit venir après. Je crois que la théologie est une réflexion sur la foi de l'église, son explication et sa réaffirmation, et alors pour comprendre vos autorités c'est comprendre que la ligne a été tirée en ce qui concerne la théologie. Je sais que je partage avec vous, que tous ces anciens étudiants partagent avec vous, des choses plus importantes que la théologie. Nous allons ensemble à la table du Seigneur. *Vous êtes le pasteur*, je suis un laïc dans l'église. Les croyances de l'église, la tradition et les Écritures de l'église quant à elles forment la communauté. Maintenant, quand je lis votre livre, le problème ici est que je me sens solitaire en dessinant une entreprise théologique qui ne se centre pas sur les choses que nous avions pensé partager avec vous au niveau du discours du *langage primaire,* c'est-à-dire *la prière, le culte, la liturgie, les confessions de l'église, et l'aller à la table du Seigneur.* [548]

Encore une fois, le point central laisse discerner une sérieuse inquiétude pour le « cœur » de la tradition chrétienne. La façon dont il ose, le *pasteur* Gustafson, valoriser davantage l'autorité séculière devant l'apport puissant de l'héritage chrétien – semble étonner les lecteurs et les interprètes de Gustafson. Peut-il, demande Ramsey, offrir une réponse à ce qui se passe. Dans sa réaction Gustafson dévoile ou réaffirme un côté important de son effort théologique :

> Je pourrais répondre de façon biographique, mais ce n'est pas une explication. Je pourrais répondre dans les termes dans lesquels je pense ma vocation, et ce n'est pas une explication, mais une justification. Dans ma vie, en essayant d'être une personne religieuse fidèle *au milieu d'une communauté intellectuelle extrêmement puissante dans son agressivité*, je discerne de profondes sensibilités religieuses, et je discerne des sensibilités morales qui font honte à la plupart des églises. Quand je rencontre ces gens aux déjeuners ou réunions, je me rends compte que les institutions de l'Église, renfermées sur leur langage traditionnel ne se rendent tout simplement pas accessibles à ces gens. Ce langage est un langage répulsif pour ces gens-là…Maintenant, je vis dans un monde très restreint. Je n'essaie pas d'universaliser Hyde Park [le quartier universitaire de Chicago] ou le centre de New Haven [avec sa Yale University], ou un quelconque autre endroit où j'ai vécu. En fait, je ne crois pas que ce soit uniquement parmi les intellectuels. Je pense que c'est parmi les gens de toutes les professions. Je pense que c'est parmi les gens ordinaires qui ne sont nullement intéressés d'être théologiques. Je pense que la tradition les a déçus, Paul Ramsey (*I think the tradition has sold people short*). Elle les a conditionnés à s'attendre à des choses qu'énonce le langage primaire de la tradition, qui pourtant échoua à plusieurs reprises. Il y a la souffrance dans le monde, Paul…Je pense qu'au moins pour quelques-uns d'entre nous il y a là une communauté à laquelle l'Église n'est pas capable de s'adresser de façon significative, précisément à cause de l'identification avec les sources traditionnelles qui déterminent le cadre élémentaire de référence d'un tel langage. Elle n'est pas capable de s'approcher de ce que je pense soit leur *piété* naturelle et leur sentiment moral naturel, et de les aider à voir et à clarifier ce qu'est leur légitime forme de vie devant Dieu. Ceci peut bien signifier que la ligne soit tirée, que peut-être nous ne sommes plus dans la même communauté. Je n'essaie pas de dire que je fais bien ce dont je parle. Mais il y a là une population avec laquelle je m'identifie, et je vois là un rôle pour moi et peut-être pour d'autres aussi.[549]

Ce texte contient deux aspects qui semblent à même d'illustrer une traduction convenable de l'écrit de Gustafson dans un langage béhavioriste. Lorsque Skinner parle de l'environnement et de son rôle déterminant dans le comportement, l'attribution peut paraître trop 'impersonnelle', plutôt 'mécanique', même 'déshumanisante'. Or lorsque Gustafson mentionne les endroits de son activité universitaire, ce n'est pas seulement ou premièrement leur aspect purement physique qui y est entendu ; ce sont des environnements avec des communautés sociales qui a) montrent une intense agressivité envers ce qui est 'religieux', et qui, à la fois, b) abondent avec une sensibilité de *piété* naturelle et avec une sensibilité à un sentiment moral naturel. Deuxièmement, lorsque Skinner pose la question du pourquoi les chrétiens

---

[548] Dans Beckley & Swezey, 1988, p. 238 ; le souligné est ajouté.

[549] Dans Beckley & Swezey, 1988, p. 239. Gustafson fait savoir dans son livre *Intersections* : *Science, theology, and ethics* – Cleveland: Pilgrim Press, 1996, que les professeurs à Emory University étaient libérés de leurs devoirs afin de pouvoir participer aux séminaires de Gustafson (dans l'intervalle de huit ans quelques 90 enseignants y participèrent – p. IX)

ne se comportent pas mieux, il ne manque pas de mentionner leur difficulté à rendre 'traduisible' leur langage de prédication dans un comportement pratique et concret. Gustafson renforce ce 'diagnostic' en soulignant l'écart manifeste dans la 'traduction'. Il est plutôt clair que lorsque Skinner parle du rôle déterminant de l'environnement, il indique en fait ce que Gustafson énonce comme l'influence puissante du vécu avec et parmi des individus et groupes qui renforcent son comportement théologique qu'il vient justement d'indiquer. Bien entendu, il est « libre » de choisir un autre discours théologique, mais s'il se décide pour celui-là, même au risque de n'appartenir plus à la même communauté chrétienne que son fameux collègue Paul Ramsey, quel sens de « choix libre » ou de conditionnement déterminant y discerne-t-on au juste ?
Si l'on regarde les textes de ces participants de plusieurs disciplines avec leurs échanges mutuels écrits et ensuite oraux et directs, de même avec les réponses écrites, ensuite directes de Gustafson, avec un post-scriptum résumant ses vues, ce volume appartiendrait à un témoignage inestimable du sérieux de la théologie chrétienne.

Ayant indiqué certains effets ressentis comme une inquiétude (pour le bien-être de la tradition chrétienne et théologique) chez un nombre de théologiens protestants, il pourrait paraître comme si effectivement Gustafson se trouvait et devait rester à la marge négligeable de la réflexion théologique dominante. Avec son attention à des *intersections* des questions et des thèmes entre une variété de disciplines académiques, Gustafson ne pouvait pas ne pas intéresser plusieurs participants à ce monde d'*intersections*. Certains de ses étudiants catholiques n'ont pas manqué de s'en rendre compte.

Parmi les grands noms de la théologie *catholique* en Amérique figure depuis quelques décennies celui de Lisa Sowle Cahill, professeure d'éthique théologique à Boston College, qui a été successivement Présidente de Catholic Theological Society of America et de Society of Christian Ethics. C'est à elle que les éditeurs, à l'occasion de l'inauguration d'un journal spécifiquement catholique,[550] ont demandé d'écrire sur l'influence d'un important éthicien protestant aux étudiants catholiques.

Un « étudiant de Gustafson » typique, commence-t-elle, se dit un « éthicien théologique » plutôt qu'un « théologien moral », pour qui les bases théologiques, bibliques et œcuméniques ouvrent une « grande image » de l'agence et de l'action, des décisions et des actes. Avec son interaction « constante, continue et collégiale », avec ses collègues catholiques, avec ses questions, aperçus et avertissements, Gustafson exerce une influence sur beaucoup de catholiques qui ne sont ni ses étudiants directs ni ses associés en conversation.

Ayant fait son doctorat à l'University de Chicago justement avec Gustafson, et « ayant continué d'être instruite, défiée et assagie par ses idées », Cahill se dit privilégiée de pouvoir apporter un témoignage personnel et, ajoute-t-elle aussitôt, solliciter des avis de leurs confrères doctoraux. Ces confrères mentionnent tout de suite son accent sur la « passion intellectuelle » et l'« honnêteté intellectuelle », ce à quoi Cahill ajoute son humilité dans la pensée, la conversation et l'écriture. Ce qui, elle se dépêche de le souligner, ne l'empêchait pas d'avoir « de très fermes convictions, dont certaines sont étrangères à une majorité de catholiques » – davantage dans son éthique de la perspective théocentrique. Pourtant, il n'a jamais demandé à ce que ses propres textes soient lus pour les cours ou séminaires ; il dissuadait les étudiants de se dire des 'gustafsoniens', qu'ils soient des protestants ou des catholiques.

Dans ses séminaires, continue Cahill, les traditions et les approches théologiques, l'ecclésiologie et les questions de théologie morale catholiques ont été abordées avec respect et bienveillance, tout en encourageant les étudiants catholiques à être critiques, constructifs, avec une sensibilité œcuménique. Certains collègues de Cahill se rappellent comment, dans le séminaire sur Barth et Thomas d'Aquin, Gustafson les « poussait pour la première fois à lire Thomas en profondeur ». D'autres constatent qu'il a une connaissance perspicace de la théologie catholique morale, affirmant les possibilités pour une influence mutuelle entre les deux traditions.

[550] Cahill, L. S.: James M. Gustafson and Catholic theological ethics – *Journal of Moral Theology*, 2012, vol. *1*, pp. 92-115.

En résumant ses livres, Cahill n'omet pas de souligner l'une de ses convictions les plus essentielles : toutes vies et théologie de l'Église sont contextuelles et avec des prises de positions ; et pourtant elles doivent rendre compte de la réalité de Dieu, attentives aux sources scientifiques et autres sources pour l'entendement de la condition humaine par rapport à Dieu et à la nature.[551]

En effet, la notion de 'nature' est fort présente dans le vécu et dans la réflexion théologique de Gustafson. Cahill cite ce mot biographique, lorsque la famille Gustafson vit dans une ferme à Kansas : « La beauté de la nature apporte la paix et la crainte (*awe*). Nous nous servions de ressources pour notre maintien, tout en reconnaissant leurs effets nocifs et bénéfiques. Nous connûmes son pouvoir de nuire et de détruire, et ainsi nous apprenions à nous y adapter ». Par association, Cahill ajoute une sensibilité en vigueur dans ce vécu rural : « Nous faisons connaissance de Dieu comme étant le pouvoir qui amène toutes choses dans l'existence et qui les domine (*bears down upon them*) et les menace ou les délimite, qui les soutient et qui est la condition de possibilités de changement ».[552] Ces deux citations résument l'accent que Gustafson met sur l'expérience humaine dans laquelle émergent les 'sens' de la dépendance, de la gratitude, de l'obligation, du remords et de la repentance, avec de nouvelles possibilités pour le changement. D'où le fait requis selon lequel les revendications théologiques et religieuses sont examinées aussi bien en termes de causes historiques que de causes sociologiques.

Cahill souligne qu'une dimension importante dans l'orientation théologique de Gustafson est son « affinité avec la tradition réformée (en particulier avec John Calvin et Jonathan Edwards) à travers laquelle il s'approprie et réinterprète les thèmes augustiniens-réformés sur la souveraineté divine, la piété théocentrique, l'humilité et un certain pessimisme par rapport à un ordre durable ou à une réforme généralisée de l'ordre social. Avec Calvin et Edwards, il croit que la fin des êtres humains est de glorifier Dieu…Sa participation dans l'Église est forte, mais sa confiance dans leurs théologies 'orthodoxes' et leur sainteté n'est pas élevée ».[553]

Du côté catholique, Cahill mentionne la reconnaissance de Gustafson pour avoir lu avec grand intérêt des encycliques sociales déjà comme étudiant, ce qui était désormais une préparation pour son livre sur les rapports entre éthique théologique protestante et catholique.[554] Le livre est en fait une clarification des 'divergences historiques'. Tandis que le catholicisme souligne la responsabilité individuelle pour *les péchés*, le protestantisme met l'accent sur l'état général de *la Chute* ; la centralité de la loi naturelle chez les catholiques connaît l'enseignement de l'Écriture chez les protestants. Ces différences 'théoriques' ont des conséquences pratiques : risque d'un relativisme chez les protestants, de la fermeture d'une théologie morale dans un 'enseignement autonome', indépendant de la théologie systématique, chez les catholiques. L'histoire récente connaît un mouvement vers l'établissement de liens avec des sources doctrinales et bibliques chez les catholiques, tandis que le protestantisme découvre des manières de faire l'approchement des liens entre la nature et la grâce, entre la création et la rédemption. Actuellement, d'un effort de deux côtés émerge une vue de la « priorité de la grâce sur la 'nature' », conduisant à une conception de l'éthique qui affirme la nature et l'histoire « sans dénier la nécessité pour l'ordre, la réalité du mal, et la distorsion du péché humain ».[555]

Une telle disposition de Gustafson, relate Cahill, attirait des étudiants catholiques surtout lorsqu'il enseignait à l'University of Chicago. C'était à la fois le début d'une ouverture œcuménique chez les catholiques après Vatican II. Gustafson ne manquait pas d'une reconnaissance parmi des théologiens catholiques plus connus – pour qui aucun autre théologien protestant ne comprenant aussi intimement

---

551 Cahill, 2012, p. 95.
552 Dans Cahill, 2012, p. 96.
553 Cahill, 2012, pp. 98-99.
554 Gustafson, J.M.: *Protestant and Roman Catholic ethics*: *Prospect for rapprochement*. Chicago: The University of Chicago Press, 1978.
555 Dans Cahill, 2012, p. 100.

les développements théologiques et œcuméniques chez les catholiques, aussi bien sur la scène américaine qu'européenne. Gustafson a suivi, compris et enseigné ces développements. Bien que mentionné auparavant, il convient de rappeler un fait, que relate le théologien catholique Charles E. Curran :

> Aux universités de Yale, de Chicago et d'Emory, Gustafson a dirigé plus de vingt dissertations de théologiens moraux catholiques qui, presque tous, ont produit de riches écrits et ont fait de significatives contributions à la théologie morale. Aucun théologien moral catholique en Amérique des dernières décennies du 20e siècle ne s'est approché ni n'a dirigé un tel nombre de dissertations pour de prochains érudits catholiques.[556]

Ces étudiants, souligne Cahill, « sont attirés par son discernement astucieux des options théologiques contemporaines, de leurs racines, et de leurs conséquences pour l'éthique ». C'est de lui qu'ils commençaient à apprécier le fait que « les questions contestées font partie d'une plus large image » aussi bien du point de vue théologique et ecclésial que social et politique. De lui ils apprenaient que « les individus humains doivent être perçus comme une partie de plus larges ensembles de la culture et du monde naturel et des autres espèces dont ils partagent des continuités ». Intéressés à la loi naturelle, les étudiants catholiques pouvaient aussi apprendre de Gustafson comment approcher le vieux problème philosophique concernant le lien entre le fait et l'obligation (*is-ought problem*). Il faisait une astucieuse distinction de deux sens de « l'humain » – descriptif et normatif. La loi naturelle commence avec une description de faits, de ce qui existe ou de ce qui survient. Cette description en elle-même ne fournit pas d'obligations morales ni de normes. Le jugement moral implique une vue 'normative' de l'être humain – lesquels, parmi des 'faits' observés de l'existence humaine enrichissent (*fulfill*) les êtres humains ou contribuent à leur bien-être ou à leur épanouissement (*flourishing*) – et c'est sur cette base qu'un jugement moral peut être exprimé. Les étudiants de Gustafson comprenaient que les normes morales chrétiennes doivent être informées, mais non pas strictement contrôlées par des convictions théologiques. Car, compte tenu de la *finitude* humaine, du *péché*, des *ambiguïtés* de circonstances, c'est à Dieu qu'appartient la certitude morale absolue, et non pas aux êtres humains. Ce qui pourtant peut guider le jugement humain ce sont des croyances selon lesquelles Dieu veut le bien-être de sa création (non limitée aux êtres humains), que Dieu soutient et met en ordre la nature et l'histoire (sans faire disparaître tous les conflits des biens), que Dieu crée de nouvelles possibilités (qui ne sont pas toujours bien utilisées). Si l'on peut avoir l'impression que dans des questions éthiques, en particulier médicale, Gustafson apparaît presque comme un 'improvisateur', c'est plutôt comme un *'virtuose scrutateur'* qui réussit à discerner toutes les composantes importantes d'une situation donnée. Dans ses propres mots, *le discernement moral « est impossible à programmer et difficile à décrire. Il implique perception, discrimination, subtilité, sensitivité, rationalité, et clarté…il est à la fois rationnel et affectif* ».[557] Cahill laisse comprendre qu'un nombre de théologiens catholiques considère que le terme 'théologie morale' a vécu au-delà de son utilité. En fait, l''éthique théologique catholique' est établie à l'université plutôt que dans des séminaires, avec le but intellectuel et pastoral de faire des liens entre la tradition, la culture et la vie publique. Avec encore d'autres précisions sur le ton distinct de Gustafson dans des domaines de l'éthique appliquée, Cahill écrit ce mot de conclusion :

> En résumé, la responsabilité de l'éthicien chrétien à s'engager sérieusement avec la Bible et la tradition théologique, avec l'expérience de Dieu dans des communautés chrétiennes, avec les sources de *piété* et de savoir au-delà de la chrétienté, avec le monde naturel entier, et avec les défis à façonner la vie sociale et politique plus juste, ce sont les caractéristiques (*hallmarks*) de l'héritage prodigué par James Gustafson à ses étudiants catholiques.[558]

Il est mentionné plus haut que le livre de Gustafson attaqué par les trois théologiens protestants[559] mérite une plus large présentation. La raison en est simple. Suite à des années de réactions différentes

---

[556] Dans Cahill, 2012, p. 102.
[557] Dans Cahill, 2012, p. 206.
[558] Cahill, 2012, p. 115.
[559] Gustafson, J.M.: *An examined Faith*: *The grace of self-doubt* – Minneapolis: Fortress Press, 2004.

soulevées par sa théologie et son éthique théocentrique, Gustafson apparaît davantage rassuré dans ses positions et se montre plus explicite dans leurs réaffirmations.

Ce que Gustafson dit dans un de ses livres précédents, à savoir que s'il avait le talent et la discipline pour écrire comme le faisaient certains de ses collègues en sciences, son livre pourrait exprimer le même contenu en l'espace d'un article dans les journaux professionnels. C'est justement ce qu'il fait avec *An examined faith*. La prose est concise. Les idées clairement formulées sont mises en un ordre cohérent. Le croisement des positions n'inhibe pas leur circulation. L'attention ne se laisse pas distraire par des rejets de 'chères certitudes' traditionnelles, mais se centre et bâtit sur ce qui est pertinent et enrichi l'attraction de la mosaïque. Le livre reflète un chercheur informé, respectueux de la grandeur du savoir provenant d'une variété de sources. Il est admiratif envers ceux qui ne se sont pas épargnés pour regarder les espaces les plus éloignées de la condition humaine (anthropologues culturels), et il est bienveillant avec ceux qui nous approchent une certaine continuité avec d'autres êtres de la nature (socio-biologistes et bio-anthropologues). S'il trouve des mots convenables qui peignent la distance entre les mondes théologiques d'avec la réalité vécue dans la finitude humaine, Gustafson émerge avec une conviction crédible selon laquelle on peut effectivement vivre une vie de foi. En fait, s'il fallait résumer ce livre, le mot appartiendrait justement à l'ancienne étudiante catholique de Gustafson, à la professeure Lisa Sowle Cahill :

> Dans son œuvre, l'éthicien aîné du protestantisme américain, continue avec sa critique incisive d'une religion de la sentimentalité plaisante, de la consolation naïve, de la piété intéressée et des églises tribalistes. Avec un regard rigoureusement attentif à l'histoire des sciences et des coins plus sombres de l'expérience humaine, Gustafson interpelle les croyants de toute foi pour résister à des platitudes et faire face à la réalité de la souveraineté divine et à la contingence de la condition humaine. Le résultat en est un émouvant témoignage – iconoclaste, mais imprégné par la foi – de l'honnêteté pastorale et des profondes convictions théocentriques de Gustafson.[560]

S'il est vrai, et Cahill pourrait en rajouter davantage, que parmi d'autres sources de savoir Gustafson n'hésite pas à regarder encore ce qui se fait chez les catholiques, cette disposition, en apparence surprenante, dévoile un énoncé biblique presque oublié. Lorsque l'évangéliste rappelle le mot du Seigneur qu'il ne soit pas propre de se faire appeler Maitres-Pères-Docteurs,[561] l'une des implications importantes de ce mot est que l'initiant (père), le communicateur (maitre) et l'interprète (docteur) ne sont pas à l'abri d'une mise en question. L'une des approches qui facilitent la décision de vérifier leur véracité est de faire des *comparaisons*. Et lorsque la comparaison est faite avant tout en vue d'une démarche pratique et concrète, le choix parmi des possibilités commence à se préciser. La considération incontournable pour la décision tient compte des conséquences – à court et à long terme. La considération des conséquences implique une qualité de prévision ou de prédiction. Par la définition, la science vise justement à une activité dont elle sera en mesure de prévoir le résultat. À noter, entre parenthèses, une observation dont Gustafson n'oublie pas la délimitation : « En ce qui concerne le propre humain, la plupart des études scientifiques en reconnaissent des causes multiples de la nature et de l'activité humaine et elles présentent leurs conclusions en *probabilités*, et non pas comme des lois universellement valides ».[562] Justement, parce que même la science est attentive à ne pas trop facilement 'universaliser' sur ce qui concerne la nature d'un phénomène examiné, la précaution semble d'autant plus exigeante avec des 'certitudes' qui affectent des vies humaines auxquelles l'accès peut être nul ou mince. Or l'un des traits significatifs de la tradition théologique protestante a été contenu dans cette *précaution* face au jugement humain. Plus exactement, une certaine méfiance face à l'autorité humaine tout simplement était née avec la protestation contre ces autorités (romaines) qui s'appropriaient non seulement le savoir, mais aussi le pouvoir dans la *prédiction* quant à la forme de l'être et de l'agir humain comme étant bonne et juste. Ce qui, traduit dans le langage d'aujourd'hui, doit signifier que *le théologien*

[560] Dans Gustafson, 2004 (la couverture).
[561] Mt 23, 8-12.
[562] Gustafson, 2004, p. 41.

protestant est 'libre' de cueillir de quelque côté que puisse émerger une aide pour comprendre et choisir. Par définition, *le théologien protestant est 'libre' de comparer, d'estimer et d'adopter ce que cette évaluation semble rendre plus cohérent, plus plausible, plus approprié à la résolution d'une question ou d'un problème pratique et concre*t. C'est alors Gustafson qui incarne l'attitude initiale de la position protestante. Or, il est arrivé qu'avec le temps la vertu de rester attentif devant une formulation des jugements, une prescription des lois, une détermination des règles du comportement, se transforme en une 'absence'. Le contact entre cet être essentiellement *relationnel*, l'homme, et cet Autre dont il est *radicalement* dépendant, Dieu, reste à la merci des suppositions bipolaires. D'un côté, on connaît *presque tout* sur ce que Dieu requiert et commande à l'homme de faire à tout moment. De l'autre côté, l'homme, dans son état naturel de déchu, n'est un sujet véritablement libre que par son lien avec le Dieu de la grâce. Non seulement les descriptions de ces deux 'côtés' ne manquent pas, mais souvent elles présentent en fait des compositions véritablement artistiques, une littérature inspiratrice, une peinture des images aptes à engendrer des mouvements émotionnels inattendus. Et ce n'est pas Gustafson qui en omettrait l'appréciation. Mais l'indication sur le contact lui-même, sur la relation « expérientielle » des deux 'côtés' apparaît tellement diffuse qu'elle laisse miroiter un écart, au point où la nature, le monde naturel, *le naturel de l'homme apparaissent souvent tout simplement dépréciés, sous-estimés, dévalués*. Le noyau de la critique de Gustafson marque avant tout cet aspect-là. S'il ne cesse pas de souligner la conviction que « Dieu a ses propres buts », lesquels l'homme n'est ni ne peut être en mesure de « complètement déchiffrer », Gustafson part aussi avec la conviction que Dieu a doté l'homme de la capacité de chercher et de discerner sa présence dans sa création, dont l'homme lui-même, n'est qu'une part constitutive. C'est plus qu'une possibilité, c'est en fait la *responsabilité* même de l'homme d'investir toute sa dotation intellectuelle et émotionnelle pour la quête du discernement de la présence divine de laquelle, l'homme, doit rendre compte quant à sa manière d'être et d'agir. Conscient donc de cette assurance qu'aucun 'père-maître-docteur' n'a le dernier mot sur sa quête du comment devenir au plus haut degré redevable à Dieu, Gustafson ose et décide de regarder ici et là et ailleurs, de s'approcher de toute source du savoir dont son discernement sortira revigoré.

Gustafson lit Thomas d'Aquin

S'il semble 'naturel' que Gustafson puisse se référer à Thomas d'Aquin dans un de ses livres où il traite des rapports entre les deux traditions théologique, protestante et catholique, le fait qu'il le laisse 'figurer' pratiquement sans exception dans ses livres et ses autres études, est indicatif d'un intérêt manifeste à sa pensée.

Parce que le deuxième volume de sa théologie et de son éthique théocentrique[563] a éveillé une attention particulière avec de vives réactions et de vives critiques interdisciplinaires, il convient, pour commencer, de lire ce mot de Gustafson : "*À mon avis Thomas d'Aquin a pourvu le plus compréhensible compte rendu de l'éthique théologique dans la tradition catholique-romaine et il a développé le plus systématique compte-rendu dans l'histoire de la pensée chrétienne*".[564] Cette déclaration suppose une familiarisation comparative avec des auteurs qui comptent. Comme c'était désormais abondamment mentionné, Gustafson devenait intimement familier avec la pensée incontournable du théologien qui comptait, Karl Barth (qui donc était compris dans cette comparaison de Gustafson). En fait, c'est avant tout Barth qui sert à Gustafson à faire des comparaisons dans ses plus importantes délibérations sur les positions et les formulations théologiques et éthiques de la pensée protestante. Et alors, non par hasard, c'est effectivement après une présentation de Barth dans ce volume que Gustafson introduit Thomas d'Aquin – avec leurs inévitables comparaisons.

Ayant présenté le fond et l'étendue de la théologie théocentrique dans le premier volume, Gustafson fait ressortir dans le deuxième volume cet énoncé fondamental selon lequel la question morale pratique

---

563 Gustafson, J.M.: *Ethics from a theocentric perspective*: *Volume two – ethics and theology* (The University of Chicago Press, 1984)

564 "In my judgment Thomas Aquinas has provided the most comprehensive account of theological ethics in the Roman Catholic tradition, and the most systematically developed account in the history of Christian thought" - Gustafson, 1984, p. 25.

doit être formulée en ces termes : *What is God enabling and requiring us to be and to do* ? Comment qu'on essaie de traduire cette question, on reste sous l'impression qu'une déficience ne se laisse pas vaincre. Il n'y a pas de raison de s'étonner, car Gustafson se sent obligé lui-même d'offrir une précision à des mots composants la question. Ainsi :

> *God* : le pouvoir ultime qui met ordre dans l'univers, la gouvernance divine (*the ultimate ordering power of the universe, the divine governance*).
>
> *Enabling* : ce terme est important pour reconnaître que les occasions pour l'activité et les capacités pour l'action émergent 'avant' les interventions et les choix humains. Les conditions pour des possibilités sont données par la gouvernance divine. Le terme ouvre aussi la porte à une éthique d'« aspiration » comme à une éthique d'« obligation ».
>
> *Requiring* : ce terme est utilisé non pas simplement parce que l'éthique est une entreprise prescriptive, qui implique des obligations et des devoirs (*obligations and duties*). La gouvernance divine « demande » une certaine conformité ; le manquement à répondre à ces demandes est périlleux à la fois au bien-être humain et à la 'nature'. Le 'contenu' de ce que nous sommes supposés être et faire est fondé partiellement dans les requis de la gouvernance divine (*The 'content' of what we are to be and to do isgrounded in part in requisites of the divine governance).*
>
> *Us* : une activité morale est engagée non seulement chez des individus face aux choix dans un ensemble restreint de circonstances, mais par une collectivité de communautés qui font des choix et s'engagent dans des actions.
>
> *To be* : la gouvernance divine nous rend capable (*enables us*) d'être certaines sortes de personnes et certaines sortes de communautés ; elle requiert des qualités dans notre être comme individus et comme communautés. Ce n'est pas seulement parce que « *doing* » suit « *being* » dans d'importants aspects, mais aussi parce que certaines qualités de la vie individuelle et des états des affaires dans les communautés font preuve d'une mise en ordre appropriée de la vie.
>
> *To do* : la vie est une activité ; elle est l'exercice de pouvoirs et de capacités. La moralité appartient aux actions individuelles et collectives, aussi bien qu'aux qualités des individus et de l'état des affaires.

Gustafson formule ainsi la réponse générale d'un point de vue théocentrique à cette question morale : « nous devons établir un rapport de nous-mêmes et de toutes choses d'une manière (ou selon les façons) qui est appropriée à leurs relations à Dieu. Nous sommes rendus capables de faire ; nous sommes requis à le faire. La 'substance' ou le 'contenu' basique de la moralité de la perspective théocentrique doit provenir de notre perception et conception plus adéquates des relations qui sont appropriées à nous-mêmes et à d'autres choses au pouvoir ultime et à la mise en en ordre de la vie ».[565] Soit dit en passant, si on lit attentivement les formulations de cette question et de cette réponse centrales, on se rend compte

[565] "[W]e are to relate ourselves and all things in a manner (or in ways) appropriate to their relations to God. We are *enabled* to do this; we are *required* to do this. The basic "substance" or "content" of morality from a theocentric perspective must be derived from our most adequate perception and conception of the relations that are appropriate for ourselves and for other things to the ultimate power and orderer of life" – Gustafson 1984, p. 2; le souligné est ajouté.

que la notion de *liberté* implique tant de limitations que l'idée de l'*autonomie* apparaît infondée, voire impertinente.

Si, à première vue, Barth n'appartient pas aux maitres de l'éthique, Gustafson rappelle que son « esprit fertile et volubile disserte à la fois sur des principes théologiques et leur signification afin d'interpréter presque tout sous le soleil ».[566] Comme déjà indiqué auparavant, autant Gustafson apprécie l'esprit brillant et érudit de Barth, autant sa propre conception de la théologie et de l'éthique est discordante avec la sienne. Une phrase de Gustafson en dit davantage : « Être aux prises avec l'agenda de Barth c'est une des meilleures façons de formuler une éthique théologique compréhensive et cohérente ».[567] Il réaffirme ici la discordance théologique en ces termes :

> Le langage personnel et interpersonnel que Barth utilise pour interpréter (*construe*) Dieu et la relation de Dieu avec le monde est l'une des différences les plus critiques entre sa théologie et la mienne. Et pour Barth, l'utilisation de ce langage est fondée sur l'autorité de la Bible comme la source de notre connaissance de Dieu…Les différences en Christologie entre Barth et ce que j'ai brièvement développé dans le premier volume sont non seulement grandes, mais elles sont cruciales pour les différences dans notre éthique théologique, tant dans leurs méthodes que dans leurs substances.[568]

Qu'il suffise, au lieu de revenir ici sur la 'nature' de ces différences, de mentionner une manière presque provocante dont Gustafson évoque le langage des certitudes bibliques barthiennes :

> Ma lecture de la théologie dans la Bible rencontre une Déité qui fait beaucoup de choses différentes, qui s'adresse de plusieurs façons différentes et se manifeste dans de nombreux événements et endroits. La Bible nous parle d'un Dieu qui est transcendent et d'un Dieu qui est immanent, un Dieu qui agit dans l'histoire et un Dieu qui est Dieu de la nature, un Dieu dont le royaume va venir et un Dieu qui a ordonné la création dès son commencement, un Dieu jaloux et un Dieu amical, un Dieu qui crée et rachète et un Dieu qui juge et détruit, un Dieu qui commande et donne des lois et un Dieu qui libère, un Dieu qui parle et un Dieu au-dessus des dieux qui est mystérieux et silencieux, un Dieu profondément moral devant qui les humains sont coupables et un Dieu profondément miséricordieux qui crée des nouvelles possibilités de réconciliation, un Dieu devant qui nous pleurons pour la consolation et un Dieu qui est indifférent à tous nos maux personnels, un Dieu de la justice et de la guerre et un Dieu de la paix, un Dieu dont on a crainte et un Dieu qu'on aime et adore, un Dieu qui est le fond de la sécurité et un Dieu qui mine la plupart de la sécurité dont nous dépendons. A la lumière d'une telle lecture de la Bible, je trouve que l'interprétation singulière christologique de Barth est *trop simpliste*. La *théologie de la Bible soutient et permet davantage de diversité dans l'éthique que Barth ne le permet.*[569]

En termes de comparaison, il est possible d'affirmer que Gustafson soit en aussi grand désaccord avec Barth que Barth l'est avec Thomas d'Aquin. L'une des différences frappantes, dans ce dernier cas, est que la théorie sur la loi naturelle chez Thomas peut être séparée de son contexte théologique pour devenir une base de l'éthique – ce qui est inimaginable chez Barth. Une conception de la nature, surtout de la nature humaine, peut indiquer des normes de conduite morale chez Thomas, ce que Barth rejette à la base de sa théologie biblique. Conscient d'une attribution inexacte par ses collègues, Gustafson tient à souligner un aspect important chez Thomas: "*Ce serait une erreur d'affirmer que Thomas n'a pas le soutien biblique pour son éthique*; le cadre théologique est basé sur son interprétation de la révélation, et sur l'unité de la loi morale, il peut fournir des évidences de la loi révélée dans la Bible aussi bien que de la loi naturelle pour soutenir des jugements moraux particuliers".[570] Il est intéressant d'observer que

---

[566] Gustafson, 1984, p. 26.
[567] "To come to grips with Barth's agenda is one of the best ways to formulate a comprehensive and coherent theological ethics" – Gustafson, 1984, p. 26.
[568] Gustafson, 1984, p. 28.
[569] Gustafson, 1984, p. 35 (le souligné est ajouté).
[570] Gustafson, 1984, p. 43.

Gustafson n'omet pas de mentionner l'une parmi de nombreuses différences d'avec Barth, celle où la distinction entre l'homme « phénoménal » et l'homme « réel » chez Barth est complètement étrangère à Thomas. Car, on l'a vu, Gustafson n'était pas tout à fait décidé sur cette distinction lorsqu'il évoquait les notions philosophiques (de Kant) et sociologiques (de Mead) sur la différence entre un « *moi* » en comparaison avec des autres et un « *je* » en tant qu'un initiateur et un porteur d'action. Il est vrai aussi qu'avec sa familiarisation accrue avec les langages de la science, Gustafson pratiquement abandonnait cette dichotomie. En fait, la lecture de Thomas a dû lui faciliter cette prise de distance.

Alors, si l'on connaît désormais les raisons de Gustafson pour se distancier de positions décisives pour Barth, on ressent de la hâte d'entendre ce qui l'attire dans les propos de Thomas d'Aquin. Avec sa façon directe, Gustafson l'énonce en ces termes :

> L'affinité majeure de mon travail avec celui de Thomas est dans l'importance que l'interprétation de la mise en ordre de la 'nature' a pour l'éthique théologique (*the importance that an interpretation of the ordering of « nature » has for theological ethics*). La proposition d'un modèle interpersonnel de Barth pour comprendre les relations de Dieu avec le monde exclut toute possibilité que l'ordre naturel puisse devenir significatif pour son éthique. Pour Barth, Dieu est en relation avec la nature principalement par l'homme. On peut dire que de manière très importante l'homme, pour Thomas, est en relation avec Dieu à travers la mise en ordre de la nature [*man is related to God through the ordering of nature*]. La différence théologique entre ces deux interprétations est vaste et les implications pour l'éthique sont décisives. Thomas fournit des évidences pour ses vues à travers son épistémologie et sa métaphysique aussi bien qu'à travers la révélation. Cette vue affecte beaucoup de traits dans son éthique, y compris sa compréhension de la place de l'homme dans l'univers et les relations des parties avec l'ensemble…Je crois qu'à la question de Jonathan Edwards sur le but dans lequel Dieu a créé le monde, Thomas d'Aquin offre la même réponse que lui, c'est-à-dire que Dieu a créé le monde pour se glorifier lui-même [*God created the world to glorify himself*].[571]

En une vingtaine de pages, Gustafson s'efforce d'indiquer certains points saillants chez Thomas d'Aquin qui en fait affirment le noyau de sa propre position. En cela, il est attentif à le faire en tant qu'éthicien théologique protestant. *Parce qu'il tient à ce que la tradition théologique réformée soit revigorée*, il tisse son analyse avec de fréquents rappels selon lesquels telle ou telle considération significative, théologique ou éthique, n'a pas été méconnue chez des auteurs protestants. Or, lorsqu'ils l'abordent, une sorte de 'précaution' risque d'offrir des formulations imprécises, ou au moins susceptibles d'être perçues comme inadéquates ou interprétées à côté de leur intention énoncée ou supposée. Gustafson l'exprime ainsi :

> Comme les travaux d'autres protestants dans les décennies récentes, mon étude de l'œuvre de Thomas d'Aquin et de la subséquente théologie morale catholique est partiellement motivée par un mécontentement grandissant avec les faiblesses des arguments moraux utilisés non seulement dans des documents ecclésiaux, mais aussi par des théologiens protestants. Différents protestants se sont donnés énormément de mal dans leurs prescriptions du comment ces faiblesses devaient être surmontées ; certains ont pris Kant et des néokantiens comme leurs guides, et d'autres se satisfont avec l'exposition de ces faiblesses, *sans proposer des alternatives substantielles*. Plusieurs sont mécontents avec le langage de Karl Barth sur les « points à considérer » ; cette formulation est en elle-même ambiguë, parce qu'elle ne détermine pas *ce qui* doit compter comme '*points'* ni *comment* ils doivent être considérés.[572]

L'un des thèmes qui accompagne Gustafson – qu'il a discerné tôt ou qui s'est imposé à lui comme particulièrement important – dans le discours théologique et éthique concerne l'interprétation de la personne en tant qu'agent moral et le comment des choix moraux à faire. La difficulté n'est pas dans un manque de connaissances bibliques, philosophiques ou même scientifiques chez ses collègues protestants – en fait il en connaît de nombreux très brillants dans tous ces domaines. La difficulté

[571] Gustafson, 1984, pp. 44-45.
[572] Gustafson, 1984, p. 60 ; le souligné est ajouté.

demeure quelque part dans la 'traduction', dans la difficulté de discerner comment l'accent sur la relation avec l'Autre s'exprime, doit s'exprimer dans l'expérience, dans le vécu des individus et des communautés, dans la *différence concrète* de comportement qu'énonce la conviction de ce lien avec le divin. Sa lecture de Thomas lui permet cette constatation :

> On ne peut qu'être impressionné sur la manière compréhensive du compte rendu de Thomas : il y développe une interprétation au fond sur les êtres humains en tant qu'agents, *l'importance des circonstances*, la nature des actes humains, les buts de l'action, et les critères à utiliser pour faire des choix. Si l'on utilise la distinction actuelle entre l'éthique orientée sur l'agent et l'éthique orientée sur l'acte, il est clair que Thomas les a toutes les deux, et que toute théorie morale qui serait attentive à l'une à l'exclusion de l'autre serait, pour lui, insuffisante. Thomas n'est pas un volontariste dans le sens des volontaristes franciscains comme l'était Ockham ; *ce serait une erreur, pourtant, de l'interpréter comme un rationaliste, ou même comme un 'intellectualiste'*. « Le mouvement de la volonté », dit-il, « va suivre l'intellect. Mais l'intellect comprend certaines choses tout naturellement. C'est pourquoi la volonté aussi veut certaines choses tout naturellement ». Et parce qu'il y a une auto-détermination dans la volonté, elle est en relation avec les appétits.[573]

Gustafson a pu poursuivre cette 'suite de relations' au point où il devrait constater qu'au fond, pour Thomas, c'est *l'organisme entier, l'organisme non compartimenté*, qui se met en action de vouloir quelque chose et de s'approprier le cheminement vers l'accomplissement de sa quête. Il n'y a pas chez Thomas d'Aquin d'entités 'autonomes' dans la nomination de différentes facultés ou potentialités. En discernant chez Thomas l'accent qu'il met sur des *circonstances*,[574] Gustafson y voit une confirmation de sa propre conviction que le concept d'*autonomie* n'est ni une qualité ni une vertu humaine. Admettant que des circonstances aussi peuvent délimiter la liberté, alors la notion de *dépendance* même doit rester inséparable de différentes désignations de l'être et de l'agir libre. Lire Thomas, souligne Gustafson, c'est suivre un processus de discernement à partir des principes et des règles qui couvrent une classe de cas pour les ensuite observer dans leur application dans des circonstances particulières. Puisque le gros de ce livre d'éthique théocentrique est composé de la présentation des 'cas' vécus – du mariage et de la famille à la nutrition et la recherche biomédicale – Gustafson laisse comprendre que « même si je n'ai pas développé le processus de discernement dans les termes de Thomas, la discussion est beaucoup plus en accord avec sa pensée qu'avec la pensée de Karl Barth et de nombreux autres théologiens protestants ».[575]

Comme si ce n'était pas sous-entendu, Gustafson disait bien que sur certains points il n'était pas du même avis que Thomas d'Aquin. Si Gustafson souligne sa propre position sur la relation de l'interdépendance entre des parties et l'ensemble dans la 'nature', il apprécie d'autant plus la même affirmation chez Thomas. Pourtant, *une ligne d'anthropocentrisme apparaît chez Thomas* dans la mise en ordre des relations entre des parties dans l'ensemble de la nature : avec sa proposition que l'imparfait doit servir le parfait, il semble privilégier *une sorte de 'hiérarchie'*.

---

[573] Gustafson, 1984, p. 61. Ce que Gustafson mentionne de manière indicative trouve des élaborations même dans des Journaux de Psychologie. Les textes de Thomas d'Aquin servent d'occasion pour démêler ses termes sommaires avec l'aide des notions dans les discours moraux de plusieurs disciplines. Timothy Hulsay & Peter Hampson (Moral expertise – *New Ideas in Psychology*, 2014, vol. 34, pp. 1-11) en offrent un riche aperçu dans des publications récentes. La force est de constater que, parmi des 'traductions' interdisciplinaire, le cadre d'analyse skinnerienne continue d'être omis.

[574] Dans son volume sur l'histoire de la conscience, Richard Sorabji d'Oxford University offre plutôt un sobre, non partisan résumé des personnages historiques qui ont proposé des vues sur les sources et les façonnements de la conscience morale. Lorsqu'il se réfère à Thomas d'Aquin, il le cite pour souligner son discernement attentif de ce que pourraient être des conséquences des formulations en question – il réussissait à prévenir des occasions qui pourraient nourrir des tendances dogmatiques. Comme aucun autre de se 'collègues' du temps, Thomas a su accentuer la force des *circumstances*. Avec raison donc, Sorabji n'oublie pas de mentionner ce point important: « Circumstances matter…and Thomas was in the forefront in commenting on it…his treatment of the discretion exercised by the wise judge to allow for the particularities of the case that a general law could not foresee" (Sorabji, R.: *Moral conscience through the ages* – The University of Chicago Press, 2015, p. 123).

[575] Gustafson, 1984, p. 64.

Ce point nécessite quelque clarification. Sans connaître la biologie de l'évolution, Thomas a pu néanmoins observer que les rapports des 'parties' dans la 'nature' n'ont pas la tendance à viser le bien 'commun'. Le fait de la corruption était visible. Un ancien thomiste (dominicain), devenu l'un des interprètes dominants de l'évolution, l'académicien Francisco J. Ayala de l'University of California écrit :

> en fait nous savons parfaitement que certaines déficiences ne sont pas tout simplement des imperfections, mais sont dysfonctionnelles, mettant en péril la fonction même de l'organe qu'elles sont supposées servir…En plus des imperfections du dessin, certaines bizarreries, des cruautés apparentes et même des sadismes imprègnent le dessin du monde vivant. Des prédateurs carnivores se comportent de façon qui serait considérée comme cruelle selon les critères humains ; les parasites apparaissent dessinés avec un but sadique, puisqu'ils existent afin de nuire aux autres organismes. Des interactions d'accouplement entre mâle et femelle chez certains insectes, araignées et d'autres organismes seraient jugés cruels et même sadiques d'après les standards humains.[576]

Certes, le livre d'Ayala cherche à rendre un discours sobre sur la portée de l'évolution, où il devient plus clair que les adversaires de la religion et les partisans du 'dessin intelligent' jouent avec des idéologies au détriment de la science. Des attributions dogmatiques que tout ce qui existe a été exactement planifié ainsi par le Créateur « n'est rien qu'un blasphème », affirme Ayala et ajoute que s'il ne met pas en question de bonnes intentions de tels avocats, « c'est comme cela qu'apparaissent leurs propos à un biologiste concerné à ce que Dieu ne soit pas calomnié par les imputations d'un dessein incompétent ». Certes, Gustafson en est conscient et il décrit effectivement des caprices dans la nature et certaines forces destructrices et imprévisibles de son action. Néanmoins, si on ne le lit pas attentivement, il risque les reproches d'une sensibilité insuffisante avec son insistance sur une « mise en ordre » (*ordering*) divine. Ce mot d'Ayala laisse réfléchir : « Si Dieu est dessinateur de toute vie, d'où alors la *cruauté du lion, le poison de la vipère et les parasites* qui assurent leur existence uniquement en détruisant leurs hôtes ? »[577] Pareillement, si on ne le lit pas attentivement, ce grand trait de la capacité humaine de discerner des traces de la présence divine dans la 'nature', sa notion de *piété* risque de paraître moins vigoureuse. Inversement, considérée attentivement, la notion de *piété* chez Gustafson devrait étonner par son sens du pressentiment de ce qui est extrêmement difficile à démontrer. Il fallait, nous renseigne un directeur de recherche, « plus de deux douzaines d'équipes à travers le monde durant plus de dix années d'exploration avec un coût de plus de 50 millions de dollars » pour découvrir, parmi trois billions de lettres, la seule qui est allée dans la mauvaise direction – le gène responsable de la maladie de la fibrose kystique. Ce directeur de recherche est Francis S. Collins qui a dirigé la quête connue comme *Human Genome Project* – dans l'accomplissement duquel ont participé deux mille scientifiques dans vingt centres de six pays. Collins a accepté cette entreprise après que le découvreur du 'DNA double helix', Jim Watson, a dû se désister. Si au début Collins hésitait à accepter cette tâche peu prometteuse, l'invitation le hantait :

> En tant qu'un croyant, était-ce l'un de ces moments où je suis invité à prendre un large rôle dans le projet qui aurait de profondes conséquences pour notre compréhension de nous-mêmes ? La chance était ici de lire le langage de Dieu, de déterminer les détails intimes sur le devenir de l'être humain (*how humans had come to be*). Oserais-je y renoncer ? Je me doutais toujours de ceux qui prétendaient percevoir la volonté de Dieu dans des moments semblables, mais la redoutable signification de cette aventure, et les conséquences potentielles pour les relations du genre humain avec le Créateur, pouvaient difficilement être ignorées.[578]

Gustafson a pu souvent entendre une partie de ce que Collins décrit dans ce paragraphe – l'expression de grands scientifiques en quête de déchiffrement de ce qui est proprement humain avec, en processus, un sentiment inattendu de crainte admirative (*awe*). De telles communications ont pu engendrer en Gustafson une perception des pouvoirs de ceux qui cherchent et de la relation de ce qui est dévoilé avec

---

[576] Ayala, F.J.: *Darwin's gift to science and religion* – Washington, D.C.: Joseph Henry Press, 2007, pp. 22-23.
[577] Ayala, 2007, p. 4.
[578] Collins, F.S.: *The language of God* – New York: Free Press, 2006, pp. 118-119.

le Pouvoir Ultime. Son idée de *piété* n'est nullement un postulat abstrait, mais une expérience émergée. L'autre partie dans cette communication de Collins n'est pas tout à fait 'naturelle'. Dans ce livre sur le langage de Dieu, il décrit sa *conversion*. Le docteur en chimie et le jeune médecin, se dit un athée affirmé. Interpellé par ses patients très souffrants, mais croyants, pour savoir si lui-même avait une foi, il commençait à se permettre la possibilité qu'une telle question ne doive pas être sans intérêt. Si Collins est devenu l'une des autorités scientifiques les plus reconnues par ses pairs, ce n'est pas une surprise. Mais la manière dont il se montre *hautement informé dans ses sobres réflexions bibliques et théologiques* face aux questions du mal et de la souffrance, de l'espoir et de la joie, sont à même à illustrer pourquoi Gustafson était si vivement irrité par *les platitudes religieuses de ses collègues théologiens*.[579] En décrivant la scène où sa propre fille, jeune étudiante, a été violemment agressée et abusée, Collins n'omet aucune de ces questions typiques adressées à Dieu « qui a pu s'il a voulu, et pourquoi n'a-t-il pas fait ce qu'il est supposé… ». L'occasion l'obligeait « à essayer d'apprendre la signification réelle du pardon dans des circonstances à fendre l'âme…Je devais apprendre que je ne pouvais protéger mes filles de toute peine et de toute souffrance ; je devais apprendre à les confier au soin de Dieu qui aime (*to entrust them to God's loving care*), en sachant que cela ne les immunise pas contre le mal, mais que c'est une assurance de ce que leur souffrance ne sera pas en vain ».[580] (Comme on pouvait s'y attendre – secrètement – sa fille devenait préparée et prête pour en conseiller et en consoler d'autres ayant un vécu similaire). Ce qui frappe d'une manière édifiante dans la communication de Collins est qu'il maintient une conviction (et explication) scientifique dans tout ce qui appartient aux domaines scientifiques, sans qu'aucune de ces connaissances soit en mesure de contrarier la conviction sur l'être et l'agir de Dieu. Collins est attentif à ne jamais faire des attributions bon marché à des innéités spirituelles, à des gènes de transcendance, à un vrai 'moi' mystérieux. Dans un livre sur le langage de la vie, il rappelle comment dans l'an 2005 un livre avec le titre *The God Gene* (le gène d'auto transcendance ou de reconnaissance de Dieu) faisait partie de la couverture de *Time* magazine. Cette corrélation, dit-il, n'a jamais été confirmée : « J'ai évolué d'athée dans mes vingt premières années à un croyant affirmé à mes cinquante ans – Il n'y a pas d'évidence que mon DNA a changée durant ma conversion. La notion que la spiritualité soit programmée (*hardwired*) ne peut pas être tout à fait maintenue ».[581]

Si un tel effort extraordinaire est nécessaire pour détecter et pour ensuite réparer une 'petite' déviation, une aberration 'mince', un dysfonctionnement 'gênant' dans un organisme par ailleurs 'sain', quel effort a dû être investi pour la guérison d'un dommage incomparablement plus large ? Ce n'est pas un hasard si c'est l'une des questions centrales de la théologie chrétienne. Gustafson nous informe que, de différentes manières, des auteurs protestants parviennent à une conclusion que « la doctrine catholique du péché laisse beaucoup trop de confiance aux êtres humains dans la connaissance de ce qui est juste

---

[579] À noter que ce langage ‚vif' – „platitudes théologiques" – de Gustafson est, en partie, une réponse continue à ceux parmi ses collègues qui lui reprochent l'adoption d'une perspective scientifique dans son effort de décrire une plus complète condition humaine. Mais en fait, il indique aussi bien une tendance non négligeable de se servir, avec facilité, avec des comparaisons inappropriées en faveur de propre certitude (théologique). Des exemples n'en manquent pas. Bernard Sesboüé du Centre Sèvres est certainement un théologien respectueux. Son livre sur l'état de l'homme (*L'homme, merveille de Dieu : Essaie d'anthropologie christologique* – Paris : Salvator, 2015) est une contribution significative à la réflexion christologique. Pourtant, en soulignant la perspective chrétienne sur la condition humaine, il n'hésite pas de décrire la position adverse en se termes : « Pourquoi ne pas faire une bonne fois confiance à l'homme, et ne pas mettre cet espoir dans l'humanité qui se révèle aujourd'hui capable d'inventions tous les jours plus prodigieuses, pourquoi ne pas entrer sans reste dans cet immense effort, qui opère comme un second temps de l'évolution, qui fera de lui un être auto-créé et « sauvé » par lui-même, c'est-à-dire capable d'atteindre tout seul à la totalité du bonheur auquel il aspire ? » (p.358). Mais est-ce de cette façon que les interprètes importants de l'évolution parlent de la condition d'homme – c'est plutôt une vue pessimiste qui s'associe avec l' « intérêt » de l'évolution. Par comparaison, l'académicien et Prix Nobel en physique, Steven Weinberg de Texas University, un athée avoué, n'a aucun besoin de diminuer la contribution religieuse dans l'histoire de l'exploration du monde dans son livre sur la conception scientifique actuelle (*To explain the world* – Penguin Books : Allen Lane, 2015). Ayant fidèlement décrit la position de Thomas d'Aquin sur les faits de la science et les convictions en vertu de la foi, tout comme les difficultés que Thomas a eues avec les autorités ecclésiastiques, Weinberg répond ainsi à la question historique à propos de la condamnation de son enseignement et ensuite l'abrogation de celle-ci : « It seems to me that the effect on science of the condamnation if not rescindet would have been disastrous » (p. 130).

[580] Collins, 2006, p. 46.

[581] Collins, F.S.: *The language of life* – London: Profile Books, 2010, p. 206.

et bon ».[582] Pour leurs affirmations, ajoute Gustafson, ils trouvent même des citations chez Thomas Aquin. Pourtant, répond Gustafson d'une manière ironique, « Je n'ai trouvé aucun protestant qui aurait exprimé son inquiétude sur une revendication excessive de la capacité humaine dans le texte suivant ». Ici il cite un passage du noyau de l'analyse morale chez St. Thomas, dans une dizaine d'articles de la première moitié de la deuxième partie de sa *Summa Thologiae* :[583]

> Parce que la nature humaine n'est pas complètement corrompue par le péché, de sorte qu'elle soit dépouillée de tout bien de la nature, alors même dans l'état de la nature corrompue, elle peut, en vertu des dotations naturelles, opérer certains biens particuliers, tels que la *construction de maisons, la plantation de vignobles, et d'autres choses de ce genre* ; pourtant, elle ne peut pas faire tout le bien qui lui est naturel, comme si elle ne manquait en rien.[584]

Si le pourquoi ils ne citent pas un tel texte est clair, Gustafson tient à la fois à faire un point épistémologique important pour la lecture des textes de Thomas. Dans sa copieuse production d'écrits sur divers aspects de multiples thèmes, avec son style pour invoquer des positions qu'il tient à désapprouver, Thomas se sert souvent des abréviations indiquant que tel ou tel point a été désormais traité ailleurs. Ce qui revient à dire que les références et la précision du contexte dans ses formulations sont nécessaires pour une interprétation convenable. À noter aussi que Gustafson n'omet pas de mentionner une exception notable qui fait une différence significative par sa propre éthique théologique. Soit dit en passant qu'avec ses trois volumes d'éthique théologique au milieu du 20e siècle, le théologien et philosophe allemand Helmut Thielicke a su présenter la condition humaine de sorte que la vigueur de ses arguments théologiques était en mesure de confronter quelque pouvoir adverse que ce soit. Peut-être qu'aucun autre ne réussissait aussi habilement à 'atterrir' sur les envolées de Karl Barth. Gustafson rappelle donc ce mot de Thielicke que « le thomisme ne présente pas une doctrine de justification d'une manière frustre et déiste comme si le Christ était, pour ainsi dire, uniquement l'initiateur de la justification, et alors, une fois qu'il l'avait mise en action, il se retirait…et laissait tout le reste à l'action humaine… ».[585] Bien que la défense de sa proposition par une déformation des textes d'autrui n'est pas une stratégie récente, Gustafson la trouve particulièrement offensive lorsqu'utilisée par paresse intellectuelle. Pourtant, quelquefois, juste pour raccourcir un argument sur une revendication trop certaine, Gustafson peut se rappeler vite une citation 'appropriée' qui en fait réussi à faire émerger une 'quiétude'. Ainsi, lorsqu'un théologien ou un prêcheur revendique le bienfondé de toute parole biblique, Gustafson sait demander quand un tel ou un autre ou quiconque a fait un sermon sur le psaume 58.[586]

Dans l'épilogue, écrit quelques mois après la rencontre directe avec les critiques de ses volumes sur la théologie et l'éthique théocentrique, Gustafson offre un résumé des clarifications et des amplifications sur des points qui tissent le noyau de sa position. Il exprime une appréciation sur le fait que ses pairs l'ont lu et ont pris au sérieux ses prises de positions. La variété d'opinions exprimées dans des commentaires et évaluations fait désormais part d'une contribution à l'entendement des conceptions théologiques et éthiques. Mais il n'omet pas d'écrire cette observation :

> J'ai appris de différentes sources que dans l'ensemble l'impression de mon livre chez les lecteurs hâtifs est que la vision de la vie que je fournis est totalement sinistre, destinée au service de l'autoabnégation, dépourvue de tout ce qui est charnel, morose, répressif à la prospérité humaine, et ainsi de suite. [587]

---

[582] Gustafson, J.M. *Moral Discernment in Christian life: Essays in theological ethics* (T.A. Boer & P.E. Capetz - éds.) - Louisville: Westminster J.K. Press, 2007, p. 165.

[583] Typiquement, Thomas fait une proposition, il cite ensuite un nombre d'opinions par différents auteurs, il répond à chacune et formule une conclusion qui s'impose.

[584]Dans Gustafson, 2007, p. 165 ; le souligné est en original.

[585] Gustafson, 2007, p.165.

[586] Dieu ! casse-leur dents dans la gueule… Seigner, démolis les crocs de ces lions… (*Ps* 58, 7-10).

[587] Gustafson, J.M. : "Response" et "Afterword". Dans H.R. Beckley & C.M. Swezey (éds.) : James M. Gustafson's theocentric ethics : Interpretations and assessments. Macon, Ga: Mercer University Press, 1988, pp. 203-225 & 241-255 (p. 249).

Il peut, dit Gustafson à des lecteurs peu attentifs (*hasty readers*), citer de nombreux endroits à travers ses livres où il présente des thèmes contraires : la joie dans la beauté de la nature et dans des aspects de la culture ; la gratitude pour les technologies qui soulagent des corvées et de la peine ; l'épanouissement qui peut émerger dans la vie d'une famille ; le besoin de développer des ressources personnelles et l'amour propre justement comme une condition pour être au service des autres, ou comme une occasion pour des événements qui apportent de nouvelles possibilités pour soi-même et pour des communautés. Il y a, ajoute Gustafson, des 'signes de grâce' dans l'expérience humaine : rétablissement d'un profond désespoir à une vie de participation et de signification ; réflexion sur des désastres de sorte que quelque chose de bien en provienne pour le futur ; renoncement récréatif à des occupations et préoccupations dans la pure joie de la musique, de l'art, de la littérature ; capacités de célébrer la vie au milieu de conditions que beaucoup de gens trouveraient insupportables ; plaisir évident dans la présence de la plus chère personne en amour ; la liberté d'être plus créatif lorsque des personnes sont déliées des effets les plus corrosifs des institutions ou des relations humaines particulières ; absorptions dans des objets et activités qui n'apparaissent pas destinés à un service de Dieu ou d'une personne ou d'une communauté.[588]

Si dans cette liste, qui n'est qu'indicative, on cherchait un aspect le moins prévisible, ce serait sans doute ce dernier : l'inclination ou la disposition de reconnaître – et ainsi apprécier – que même des objets ou des activités, dont le lien avec Dieu n'apparaît pas manifeste, ils sont pourtant une part de la création de Dieu, que là aussi Dieu laisse discerner sa présence. On y entrevoit l'accent qu'il met sur la nécessité d'essayer d'abord de discerner dans « la mise en ordre » le plan de Dieu plutôt que l'utilité humaine. Conscient d'un des reproches fréquents, Gustafson reconnaît :

> Il est possible que je sois resté réticent sur ce que la prospérité proprement humaine est l'un des buts de Dieu, comme quelque chose qui est en accord avec la mise en ordre divine de la vie dans le monde. Et il se peut que la participation à la vie en accord avec les buts de Dieu apporte la plus profonde des joies parmi toutes les joies.[589]

Il y a dans cette affirmation une importante considération qui fait la différence. Réagir contre une théologie qui met l'intérêt de l'homme au centre de la réflexion sur son lien avec Dieu est une chose. Avec une mise en question de cet accent *anthropocentrique*, il y a un risque de faire *paraitre* qu'alors l'homme ne serait qu'une part *égale* du reste de la création. Gustafson essaie de 'corriger' cette perception de sorte qu'il semble difficile d'ignorer cette inclination de l'homme à *se sentir* spécial dans le plan de Dieu. Ce conditionnel reste pourtant décisif : l'homme ne doit pas commencer à partir de ses propres besoins et de ses attentes, mais à partir d'une préparation pour devenir capable de discerner comment est-ce que Dieu 'souhaite' que l'homme commence à regarder ses projets, ses mises en ordre dans sa création. C'est alors que la reconnaissance ainsi formulée « Dieu le veut ainsi » peut engendrer la plus grande joie.

Justement, cette question de reconnaissance garde Gustafson fermement « sur terre », de sorte que l'expérience humaine sert de vérification à ce qui a été adopté et transmis sous cette puissante conception de la tradition. Et c'est là qu'il semble rencontrer la position de Thomas d'Aquin.
Puisque la composition de vue philosophique et théologique chez Thomas est tissée de sorte que les parties et l'ensemble forment une mosaïque, alors lorsqu'on cherche à analyser ses éléments, on se sent obligé d'exercer une exigeante cross-référence. Denys Turner des universités Cambridge et Yale nous facilite cet exercice avec son étude sur la pensée de Thomas d'Aquin.[590]

---

[588] Gustafson, 1988, p. 250.
[589] "It may be that I have understated that proper human flourishing is one of God's purposes, as something in accord with the divine ordering of life in the world. And it may be that participating in life in accord with the purposes of God brings the most profound joy of all" - Gustafson, 1988, p 252.
[590] Turner, D.: *Thomas Aquinas: A portrait* – Yale University Press, 2013.

Une conception 'matérialiste' chez Thomas d'Aquin

L'une des informations utiles que Turner rappelle est que Thomas tient à être familier avec tous les dispositifs que le langage peut offrir pour étendre la pensée et l'expérience au-delà du matériel, telles métaphore, allégorie, analogie et différentes formes de trope. Cette familiarité avec la 'plasticité' langagière lui servait dans ses réflexions sur la philosophie de l'esprit, l'herméneutique des textes bibliques, et une logique de sur Dieu. Il ne perd pourtant pas de vue le fait que dans le dictionnaire presque tous les termes pour des actes mentaux et pour un discours sur Dieu dérivent du vocabulaire des tropes dont les significations littéraires se réfèrent au monde *matériel*. Ainsi, lorsque l'Écriture affirme que Dieu seul est *bon* (*Mt* 19, 17), la bonté, pour les platoniciens Augustiniens, existe premièrement dans sa cause non créée et seulement accessoirement dans ses effets créés. Pour Thomas, notre manière de connaître la bonté de Dieu se fait uniquement par extrapolation à partir de ce vers quoi notre esprit est naturellement sensible, c'est-à-dire vers la bonté des créatures. Donc, nous connaissons Dieu à partir de ses effets naturels et révélés. Puisque notre langage naturel est 'matériel' il y a des différences fondamentales dans l'orientation morale et spirituelle, dans l'orientation générale selon lesquelles les personnes établissent le rapport avec le monde. Pour Bonaventure, le contemporain de Thomas, nous connaissons le monde et nous même du point de vue de Dieu. Pour Descartes, nous connaissons le monde et Dieu du point de vue de nous-mêmes. Pour Thomas, nous connaissons Dieu et nous-mêmes du point de vue du monde. Pour Thomas, l'objet naturel c'est le monde matériel.[591] Ce 'matérialisme' devient plus évident lorsque, à la différence des Platoniciens et de Bonaventure – qui maintenaient que « Je suis mon âme ou mon esprit sur lequel mon corps exerce une force gravitationnelle vers le bas » – Thomas dénie que je sois mon âme. Le « *je* » que je suis n'existe pas dans l'âme que j'ai, et l'âme sans le corps n'est pas la personne. Pour Thomas, continue Turner, il n'y a rien de spécial au fait que les êtres humains ont des âmes. Sauf Dieu et anges, tout ce qui est vivant d'une manière quelconque a une âme. Avoir l'âme, donc, est synonyme d'être en vie.[592] Ce qui veut dire qu'un humain est une sorte d'animal, vivant avec la vie d'un animal. En tant qu'animal l'homme ne peut exister sans un monde organique, plein d'autres sortes de vies animales et végétales. Les êtres humains sont dépendants du monde, leur forme de vie requiert l'existence non seulement d'autres personnes, mais aussi de formes de vie autres que la leur. De plus, ils ont besoin des morts de ces autres formes de vie dans le sens d'être mangeables. Pour rester en vie, les animaux doivent manger des matières, animales et végétales, auparavant vivants et morts maintenant. Pour Thomas donc, l'être humain requiert un monde vivant, structuré écologiquement dont il est une part intégrale, une part interactionnelle. Cette manière de souligner la place de l'homme dans un espace partagé avec d'autres êtres vivants, avec la création tout simplement est bien reconnaissable dans la présentation de Gustafson. On se rappelle aussi que Gustafson n'hésite pas à voir l'homme sur l'échelle commune avec d'autres animaux – sa manière d'affirmer l'évolution – tandis que pour Thomas l'homme est un animal tout simplement. L'idée platonicienne chez des chrétiens médiévaux que l'âme soit attachée au corps, afin que le corps puisse être vivant, est pour Thomas la même chose que de dire que le corps humain a besoin du cerveau pour être vivant. Le corps « n'a pas besoin » de l'âme, parce qu'un corps sans âme n'est pas un corps, c'est un cadavre qui clairement n'a aucun besoin. Si l'être humain est vivant par le fait d'avoir une âme, que cette âme n'est pas attachée à ce corps, que ce passe-t-il lorsque l'homme devient un cadavre ? Est-ce que les deux autres sources de la vie (végétative et animale) sont mortes, tandis que la troisième source – qui pourtant n'était pas « attachée » au corps – continue à avoir sa propre vie ?

---

[591] Turner, 2013, pp. 55-56.

[592] Suite d'un symposium à Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, une quinzaine de chercheurs interdisciplinaires ont publié leurs études sur ce thème dans le volume de Jörg Dierken et Malte Dominik Krüger (*Leibbezogene Seele ?* - Tübingen : Mohr Siebeck, 2015). Le volume est une contribution significative pour le discours théologique – vu le fait, en outre, que la notion « âme » est pratiquement disparue du langage actuel, remplacée, comme l'indiquent les éditeurs, par des termes « conscience et soi, esprit et pensée, identité et personne, caractère et susceptibilité, experience et existence… ». Si des références à Thomas d'Aquin n'y manquent pas, les deux d'entre eux (Wolfgang Mack : *Psychologie ohne 'Seele' und 'Leib'*, pp. 167-194 ; Rudolf Langthaler : *Der Begriff der 'Seele' in fundamentalphilosophischer Perspektive*, pp. 271-314) ont réussi de le lire au point où ils adoptent sa conception pour une sobre orientation dans un brouillard conceptuel.

Le 'matérialiste' Thomas évite à tout prix le dualisme platonicien, et affirme ainsi qu'il n'y a pas les trois formes d'âmes, les unes près des autres, chez l'homme. L'âme de l'homme est une et indivisible, elle est intellectuelle. Qu'est-elle alors après la mort ? Continue-t-elle de vivre sa propre vie indépendante ? La survie de l'âme sans le corps n'est pas la survie de la personne – « je ne suis pas mon âme » ; si elle survit, elle n'est pas le « *je* ». C'est là qu'un grand problème s'est posé pour Gustafson – la vie de ce « *je* », la vie personnelle après la mort.

Il est certain que Gustafson est bien conscient du *15e chapitre dans la Première Lettre aux Corinthiens*. Lorsqu'on lit les versets 12-20, on se sent enclin à dire qu'ils énoncent le noyau de la foi chrétienne. Thomas lit plus loin (les versets 35-44) et met l'accent sur la résurrection du *corps*. Certes, l'appui biblique est évident. Or, puisque la construction de son argument commence par une conception philosophique, il se doit de la corroborer. S'il n'y a pas de raison de présumer que l'âme préexiste dans l'indépendance d'un corps et que le corps devient vivant parce qu'une telle âme lui est « attachée », la vie de l'âme après la mort de la personne doit avoir une autre explication. Le 'matérialiste' Thomas dit que l'âme ne peut pas mourir naturellement parce qu'elle est « intellectuelle ». Parce qu'elle est 'intellectuelle', elle ne peut pas être matérielle. Et parce qu'immatérielle, elle ne peut pas subir une corruption et une décomposition naturelle. À rappeler ici que le mot « intellect » se réfère chez Thomas à ce pouvoir qui doit être attribué aux êtres humains pour rendre compte sur le comment de leur pratique 'tirer' une signification de ce qui est matériel. Comme le formule Turner, c'est effectivement ce que fait le langage, parlé ou écrit : c'est le ton et la forme qui émettent, c'est la matière qui articule, c'est la chose qui parle. C'est l'intellect qui a le pouvoir d'obtenir l'acte de la parole sur la chose – mais lui-même ne peut pas être fait de la chose qui est prononcée.[593] Si la capacité qu'acquiert l'intellect de réfléchir pour son propre compte sur un contenu mental est de sorte que la nature de cette capacité ne serait pas rendue infirme par la séparation de corps, alors cette propriété 'intellectuelle' de l'âme n'est pas sans signification. Comme le lit Turner, l'âme humaine séparée du corps est, pour Thomas, une réserve fonctionnelle de mémoire qui peut continuer à dire, mais ne peut plus éditer, ajouter ou réviser ; *c'est une vie gelée dans la forme qu'elle possédait au moment de la mort*. C'est une vie entière, devenue comme un livre, le livre de la vie, un livre maintenant fermé. Il est ainsi complètement devant la clémence et le jugement divin.[594]

Si cette présentation et explication exigent davantage de l'espace et surtout des contextes en question, le point de vue de Thomas apparaît reconnaissable. Que ce soient des théologiens platoniciens, ou des théologiens sélectionnistes augustiniens ou les averroïstes latins – les uns soulignant la nature de l'âme en tant que séparée de l'âme végétative et animale, les autres la concevant exclusivement comme intellectuelle – Thomas cherchait à contrecarrer leurs arguments, à en indiquer l'insuffisance pour expliquer l'unité psycho-physique de la personne humaine, qui est complètement végétative, complètement animale, complètement rationnelle. Car c'est de cette conception que dépend la doctrine de la résurrection de la personne – en corps et âme. Tout en mettant l'accent sur le 'matérialisme' de Thomas, Turner n'omet pas de mentionner que, par comparaison, le matérialisme athée du 21e siècle et l'immatérialisme théologique du 13e siècle ont tort pour la même raison, et c'est sur la question de la matière (*both are wrong about matter*). Car, dit-il, les matérialistes d'aujourd'hui présument que la matière est tout ce qu'il y a, que la matière est muette et sans signification. Et parce que la matière serait muette sans signification, pensaient les philosophes averroïstes, il devait exister quelque chose de plus que la matière, quelque chose au-delà d'elle et séparable d'elle qui constitue la personne humaine individuelle. Pour Thomas, par contre, la matière ne pouvait pas exister si elle n'était pas vivante avec une signification, c'est-à-dire avec une *forme*. Turner souligne ce point en disant que, pour Thomas, la conception d'une matière qui existerait sans structure, sans forme, sans signification serait tout

[593] "For that, after all, is what language itself is, spoken or written: sound and shape that utters, matter articulate, stuff that speaks. It is the intellect that has the power to elicit that speech from that stuff: it cannot itself be made of the stuff that is spoken"- Turner, 2013, p. 90.

[594] "In effect, for Thomas, the human soul separated from the body is a functioning store of memories that it can continue to tell but can no longer edit, add to, or revise; it is a life frozen into the shape it possessed at the moment of death…It is a whole life, as Thomas says, become like a book, the book of life, but a book closed. It is therefore wholly at the mercy of the divine judgment" – Turner, 2013, pp. 79-81.

simplement absurde. Pour indiquer que la raison pour laquelle Thomas insiste sur cet aspect de non-compartimentation de la personne humaine n'est pas uniquement de contrecarrer l'insuffisance des arguments en vigueur, Turner offre cette réflexion :

> Thomas sait que l'un des plus sublimes parmi tous les mystères chrétiens, le mystère de la présence eucharistique, est le mystère du comment la plus basse et la plus matérielle de toutes les formes de la vie humaine, la vie de la nutrition et de l'alimentation, la forme de la vie que les humains partagent avec le chou, les carottes et le chou-fleur, porte le poids d'une signification complètement transcendante, la signification de la Croix, de la Résurrection et de l'Ascension de Jésus.[595]

Sans introduire ce si important thème de l'eucharistie, le point est vite indicatif d'un lien entre les discours de Gustafson et de Thomas d'Aquin. On vient de voir que Gustafson, mécontent avec des aspects des positions théologiques, est allé chercher un soutien 'séculier' pour ses arguments et sa position théologique et éthique. Dans cette quête, il parait à certains de ses collègues théologiens que Gustafson se fie aux sciences au point où l'Écriture ne parlerait que d'une voix à peine audible. Et c'est, on l'a vu, plutôt une lecture inattentive de sa position.

En fait, dans un texte, suite de sa réflexion l'obligeant à répondre à des reproches de ses collègues renommés, Gustafson réitère que son utilisation des sciences sert d'arrière-plan pour des notions qui invoquent nos sens de la *dépendance*, de la *gratitude* et de l'*obligation*. Ces notions ouvrent une approche pour parler plus concrètement de nos responsabilités envers Dieu et sa création.[596] C'est là que Gustafson souligne « notre continuité avec d'autres animaux », sans qu'il lui appartienne «de défendre une vue évolutionniste de la vie », car « je présume que parmi des personnes raisonnablement instruites il n'y a là aucune dispute sur son interprétation générale ». Cette constatation impose à Gustafson la manière de procéder. Il le dit ailleurs : « Plutôt que de commencer avec des thèmes et matériaux bibliques pour les 'appliquer' à l'éthique, je commence avec des questions d'éthiques et explore comment des matériaux bibliques peuvent y répondre ».[597] La question alors : comment cette responsabilité – émergée d'un arrière-plan scientifique sur notre dépendance, gratitude et obligation – reçoit un soutien biblique pour l'homme qui est en « continuité avec d'autres animaux » ? Comment une notion biblique de l'homme affirme sa nature qui, en processus d'évolution, est, elle, en continuité avec d'autres animaux ?

Dans la mesure où il dit que c'est Dieu qui fait la mise en ordre de sa création, et qu'alors chaque 'part' de cette création mérite cette attention qui lui est due par sa relation à Dieu, Gustafson semble avoir fourni un lien nécessaire. Pourtant, il n'entre ni dans le sens profond de l'évolution ni dans une 'traduction' biblique de ce fait accepté. Certes, par le simple fait de se considérer comme un récepteur de l'information sur le fait de l'évolution, Gustafson peut affirmer une continuité avec d'autres animaux, sans une explication ultérieure. La raison pour laquelle il n'entre pas dans une interprétation biblique de cette constatation n'apparaît pas évidente. Parmi des possibilités, l'une serait qu'il ne se sentait pas bien à l'aise dans cette manière de 'savoir'. Comme on l'a vu, il serait difficile de lui nier une certaine familiarité avec les textes bibliques. Était-ce pourtant sa lecture de ces théologiens qui se considéraient comme de grands interprètes de la Bible qui lui avait occasionné une certaine distance – vu que de tels théologiens savaient 'étonnement' beaucoup sur ce que Dieu est et ce qu'il fait ? Était-ce une conviction que la manière dont le langage biblique exprimait l'expérience de la vie humaine lui semblait peu apte pour établir le contact si souhaité avec un monde tellement 'séculier' ?

Une comparaison avec Thomas d'Aquin offre un aperçu intéressant. D'abord, Thomas est plus 'matérialiste' que Gustafson n'est un 'évolutionniste'. Thomas demeure sur un raisonnement 'séculier'

---

595 Turner, 2013, p. 98.
596 Gustafson, J.M.: "Afterward" – Dans H.R. Beckley & C.M. Swezey, 1988, p. 248.
597 Gustafson, J.M.: The use of Scripture in Christian ethics. Dans T. A. Boer & P.E. Capetz (éds.): *Moral discernment in the Christian Life* – Westminster John Knox Press, 2007, p. 199.

jusqu'au point où une position adverse ou rivale ne soit pas vaincue. Autrement dit, s'il était un 'aristotélicien', sa connaissance des choses 'sensibles' ou 'empiriques' impliquerait à la fois une familiarité avec un monde 'abstrait' platonicien. S'il défendait autant qu'il pouvait la position des autorités reconnues, des 'siens', il n'hésitait pas à les 'abandonner' lorsque la force de l'argument était ailleurs. Comme le rappelle Turner, les Averroïstes ont lu dans le texte *De Anima* d'Aristote que de par sa nature l'intellect est l'un et l'unique pour le genre humain entier et ne peut donc pas – à la différence de l'âme végétative et de l'âme animale qui animent une personne – devenir *individualisé*. Parce qu'alors *magis amicus veritas* (d'accord pour l'amitié, mais au vrai appartient le sommet), Thomas, on vient de le voir, défend la position de l'*inséparabilité* des âmes chez la personne vivante.[598] À noter, cependant, que les sources de savoir sur ce qui est de nature 'sensible'- physique ou biologique, expérimental et empirique – sont incomparablement plus complexes à maitriser dans le temps de Gustafson qu'au temps de Thomas d'Aquin. À la fois, la précaution s'impose dans le choix et l'adoption des 'certitudes' en vigueur. Il serait probablement difficile de rencontrer un cas comparable à celui que Gustafson présente dans son dernier livre – *An examined faith*.[599] Il est pratiquement un octogénaire lorsqu'il envisage la scène d'une jeune étudiante sur ce qui se présente devant elle dans sa quête pour comprendre ces 'mondes' du savoir et de la foi. Lorsque Gustafson revoit et raffine les positions de grands penseurs en théologie, davantage protestante, on s'attend à ce qu'il le fasse avec une brillante familiarité – comme d'ailleurs cette dimension dans sa réflexion académique a été désormais soulignée. Lorsqu'il aborde les vues du monde qui s'énoncent par des sciences naturelles et sociales, on résiste difficilement à s'étonner qu'il ait voulu et qu'il ait réussi à être aisément au courant. [Si Thomas d'Aquin le rencontrait, il est probable qu'il lui demanderait son aide comme 'traducteur']

L'une des différences significatives entre Gustafson et Thomas d'Aquin semble provenir de leur appréciation respective d'un certain « *environnement* ».

Ayant 'épuisé' ses arguments 'physiques' sur la vie naturelle de l'âme humaine, Thomas n'hésite pas à faire appel à une autre source qui n'est certainement pas confirmée par l'expérience humaine. Si sa conviction de ce que l'apôtre Paul affirme dans *le 15e chapitre de la 1ère Lettre aux Corinthiens* est plus ferme qu'aucune autre preuve empirique, il commence d'abord par la constatation qu'il y a un problème sérieux. Il évite la tentation d'habiller ce problème avec le mot magique de *mystère*. Si en fin de compte on ne peut que finir par la reconnaissance du véritable mystère, Thomas procède par un dévoilement des arguments qui indiquent que ce qui est supposé être évident, le corps et la matière, est au fond un sujet loin d'être déchiffré. Mais à partir de ce qui est discerné sur les façons dont le corps 'se meut', Paul ne pouvait pas ne pas affirmer justement la *résurrection du corps*. Ce qui, pour Thomas d'Aquin, ouvre une convaincante réalité sur un 'environnement' qui sera *personnellement* habité. Et cet environnement est le 'lieu' où Dieu 'demeure' et avec lui vivront à jamais tous ceux qu'il invitera à entrer. Et cette invitation n'est pas sans relation avec la façon de se comporter dans l'environnement 'terrestre' si imparfait. Justement, malgré ses limitations considérables, un lien 'virtuel' avec cet autre 'environnement' peut motiver, habiliter et renforcer la pratique d'une amélioration de l'habitat actuel.

Avant d'indiquer pourquoi Gustafson ne se sent pas tout à fait susceptible à une telle vision, il convient d'indiquer pourquoi ce thème théologique demeure au centre de réflexion. Paul J. Brown du Trinity College de Chicago en offre une explication informée dans son étude attentivement détaillée.[600]

Si l'apôtre Paul était plutôt absent dans l'itinéraire de Jésus, il a écrit le plus important compte rendu sur la suite de cet itinéraire après sa fin naturelle (dans un contexte dont la précision exigerait davantage d'espace, il serait possible d'indiquer que l'évangile de Jean sait étonner par sa présentation de la rencontre entre le temps et l'éternité). Paul, donc, écrit un chapitre entier dans sa Première Lettre à cette communauté de Corinthe où les chrétiens vivent au milieu d'un monde gréco-romain plutôt complexe.

---

[598] Dans Turner, D.: 2013, pp. 93-94.
[599] Gustafson, J.M.: *An examined faith*: *The grace of self-doubt* (Minneapolis: Fortress Press, 20104).
[600] Brown, P.J.: *Bodily resurrection and ethics in 1 Cor 15* – Tübingen: Mohr Siebeck, 2014.

Justement, la description de ce 'monde-là' oblige le lecteur à avouer que le texte de Paul ne se prête pas à une intelligibilité spontanée. Essayer de résumer l'analyse de Brown, c'est omettre la 'nature' des composantes dont le texte de Paul est bâti. Au fond, cependant, l'accent est mis sur les *conséquences pour la pratique ou pour le comportement quotidien* des personnes dans une communauté spécifique que la Résurrection implique, énonce et renforce. Il est intéressant de noter que dans la construction de son argument Paul aussi cherche à laisser transparaitre un certain lien entre ce qui est dit aux 'anciens' (la tradition biblique prophétique) et l'événement en question. Ce qui pourtant préoccupe Paul davantage est son discernement de la 'disposition mentale' de ceux auxquels il s'adresse. Une part de cette 'mentalité' concerne une vue mythique (gréco-romaine, homérique) de ce qui se passe après la mort.[601] Les Corinthiens 'savent' que leurs héros vivront aussi bien dans un ailleurs inaccessible aux mortels ordinaires. Qu'ainsi des croyants pouvaient rester convaincus que Jésus, l'homme non ordinaire, connaissait la résurrection, ne semblait pas problématique. Or, ils restaient convaincus que ni la vie de héros ni la vie de Jésus dans 'ce monde après' ne leur appartenaient ni, encore moins, le fait du ce 'monde après' n'avait aucun impact pour leur vie ici et maintenant. Après chaque composante que Brown cherche à clarifier, il souligne *cet aspect de la conséquence pour la vie actuellement vécue*. Et l'une des 'composantes' dans son argument concerne non seulement l'événement de la résurrection du corps, mais surtout de la nature de ce corps dans la vie de résurrection. Si l'analyse de Brown impressionne par sa familiarité avec l'exégèse 'entière' sur le sujet, il offre aussi une connaissance linguistique (grecque et hébreu, avec leurs subtilités grammaticales) dans leur contexte entrecroisé. La nature du corps d'Adam dans ses états d'avant et après la chute et de son 'contenu' avec la résurrection devient presque dévoilée. Le lien entre un tel Adam et leur Messie Jésus élimine l'équation linéaire trop simpliste dans sa description. Il semble très probable que Paul a pu convaincre ses lecteurs que la Résurrection de Jésus ne s'identifie ni avec l'image de leurs héros qui continuent de vivre ni avec des images d'un corps éthéré, céleste à l'instar des corps cosmiques, pneumatiques avec une apparence physique, d'un esprit matériel, etc.[602] Paul a pu les convaincre que c'est Dieu, le Créateur de la vie, qui, avec son Pouvoir, est à l'œuvre dans la création de cette nouvelle vie en Jésus le Christ. Et justement, parce qu'eux, les Corinthiens, sont appelés les « amis » par Celui qu'ils reconnaissent comme leur Messie, ils partageront sa vie. Et pourtant, la 'traduction' d'une telle conviction dans la pratique de leur vie actuelle semble loin d'être évidente. Si Brown réussit à démontrer les raisons réelles pour lesquelles les Corinthiens étaient dans l'erreur avec leurs conceptions sur la vie après la mort ; s'il réussit admirablement à clarifier le texte de Paul dans son contexte ; s'il souligne la signification de la Résurrection pour la vie actuelle, il s'abstient d'une considération importante. Il ne s'engage pas dans une analyse du pourquoi une telle pratique éthique souhaitée reste difficile à 'traduire' dans une pratique imitative de l'auteur du texte, Paul, et dans sa vision de ce que signifie « être en Christ ».

Pour Gustafson, cet énoncé de l'éthique en vigueur de la Résurrection, non confirmée par l'expérience humaine, semble effectivement trop 'éloigné' pour influencer le vécu quotidien. Que cet être parmi tant d'autres dans la création divine, cette part d'un ensemble de la création, ce vivant sur la même échelle avec d'autres progénitures évoluées, qu'un tel être vivra sa résurrection personnelle, cela reste, pour Gustafson, une question ouverte. Avant de prêter à Gustafson une hésitation devant « le mot divin », il convient de se rappeler qu'il analysait les manières dont les positions théologiques présentaient cette 'certitude', qu'il observait le comportement concret de ceux auxquels cet énoncé s'adressait, qu'il les comparait avec d'autres qui restaient à l'abri de cette adresse, qu'en fin de compte il se sentait obligé de mettre en question une certaine '*efficacité' de la promesse*. Pourquoi les chrétiens ne se comportent-ils pas mieux, demanda Skinner ; pourquoi les théologies n'offrent-elles pas de plus efficaces 'traductions' de ce que le Créateur communique à travers les signes de sa présence dans sa création, proteste Gustafson.

---

601 "Paul strategically addresses the Corinthians' error in such a way as to appeal to their culturally formed sensibilities, so that the end result is his climatic exhortation to live a life that becomes a believer" – Brown, 2014, p. 235.

602 "Paul's brilliance, of course, was to point people away from the earthly, yet glorious state of humanity, *the prelapsarian Adam*, and toward the transformed body of the heavenly Jesus. Those who are born of the Messiah share his character and destiny, even in the present, though only in an inaugurated fashion" – Brown, 2014, pp. 216-217.

Sens de la liberté chez Thomas d'Aquin

Comme il se doit, Thomas d'Aquin aborde aussi ce thème historique en théologie, le thème qui imprègne la réflexion sur la condition humaine à travers les écrits de Gustafson. L'étudiant d'Aristote, Thomas, était familier avec sa position postulant qu'une égalité complète était la condition requise pour l'amour *amical* – ce qui, concrètement, serait une impossibilité entre un maître grec et un esclave barbare. Le théologien Thomas connaît aussi ce vers biblique : « Je ne vous appelle plus serviteurs, car le serviteur reste dans l'ignorance de ce que fait son maitre ; *je vous appelle amis*, parce que tout ce que j'ai entendu auprès de mon Père, je vous le fais connaître ».[603] Alors, d'après la ligne de raisonnement d'Aristote, il devient clair que l'inégalité entre Dieu et sa création est infinie, et elle précède la Chute même. Ainsi donc, il n'y a pas entre eux cette base d'égalité que requiert l'idée d'amitié. Mais voilà que Thomas renverse radicalement la 'théorie' d'Aristote. Car, lorsque Jésus proclame que maintenant ses disciples seront appelés ses *amis*, c'est que, d'une certaine manière, *cette radicale inégalité entre le Créateur et la créature est surmontée*. Ce serait une sorte de *nouvelle création* qui établit un nouvel ordre de relation entre Dieu et les êtres humains. Parce qu'il n'y a pas de possibilité à ce que l'action de la part de la créature franchisse cet abysse d'inégalité, l'*initiative doit provenir de la part du Créateur*, afin que s'établisse un 'niveau d'égalité' pour que l'amitié devienne une possibilité. Donc, rappelle Turner, la hauteur chauviniste grecque d'Aristote devient une occasion pour Thomas de préparer le terrain de sa position sur la grâce – le *don gratuit de l'amitié pour la vie avec Dieu*. Ce don d'amitié, souligne Thomas, est l'*Incarnation* – Dieu devient homme, afin qu'ainsi, en Christ, la distance originelle entre Dieu et l'homme cède à l'intimité même. S'il est vrai que les amis se choisissent mutuellement, s'il est vrai que la source de toute grâce, le Christ, choisit l'offre d'amitié, le choix de l'homme à l'accepter n'est 'valable' que s'il est *libre*. Il y a, pour Thomas, une interaction mutuelle entre la liberté et la grâce. Sachant bien qu'il doit tenir compte de la transgression originelle, Thomas offre cet aperçu :

> Je réponds qu'avec le péché un homme offense Dieu…Maintenant, une offense est remise à chacun pourvu que l'âme de celui qui offense soit en paix avec celui qui est offensé. Dès lors, le péché nous est remis lorsque Dieu est en paix avec nous, et cette paix consiste dans l'amour avec lequel Dieu nous aime. L'amour de Dieu, considéré en tant que l'acte divin, est éternel et inchangeable ; d'autre part, prise en considération en tant que l'effet qu'il imprègne en nous, il est quelquefois interrompu, de sorte que quelquefois nous en trébuchons et le cherchons à nouveau. L'effet de l'amour divin en nous, qui est enlevé par le péché, est la grâce par laquelle un homme devient digne de la vie éternelle, de laquelle le péché l'a écarté. Ainsi donc, nous ne pouvons pas concevoir la rémission du péché sans l'infusion de la grâce.[604]

Compte tenu de la Chute et de ses conséquences, Thomas essaie d'expliquer comment le don de la justification initiale est à l'œuvre dans le partenariat dialogique avec le consentement libre de la volonté humaine :

> Puisque Dieu agit sur chaque chose selon sa propre manière d'agir…, Il effectue ainsi la justification dans les êtres humains en accord avec leur condition humaine. Il appartient naturellement aux êtres humains de posséder la liberté de choix. Et c'est ainsi que, chez la personne qui se sert de cette liberté, Dieu n'effectue pas l'action de justification dans l'absence du mouvement de son choix libre : plutôt, Dieu infuse le don de la grâce de

[603] *Jn* 15, 15.

[604] Respondeo discendum quod homo Deum offendit […] Offensa autem non remittitur alicui nisi per hoc quod animus offensi pacatur offendenti. Et ideo secundum hoc peccatum nobis remitti dicitur, quod Deus nobis pacatur. Quae quidem pax consistit in dilectione qua Deus nos diligit. Dilectio autem Dei, quantum est ex parte actus divini, est aeterna et immutabilis, sed quantum ad effectum quem nobis imprimit, quandoque interrumpitur, prout scilicet ab ipso quandoque deficimus et quandoque iterum recuperamus. Effectus autem divine dilectionis in nobis qui per peccatum tollitur, est gratia, qua homo fit dignus vita aeterna. A qua peccatum mortale excludit. Et ideo non posset intelligi remissio culpae, nisi adesset infusio gratiae (Ia-IIae q. 113 a.2 co ; ce texte latin est tiré de *Corpus Thomisticum S. Thomae de Aquino Opera Omnia*, dans l'édition de l'Universitad de Navarra, 2000).

> justification de sorte qu'à la fois il meut le choix libre d'accepter ce don de grâce – chez ceux donc qui sont capables d'un tel mouvement. [605]

Avec l'invocation « Maintenait je vous appelle amis », Thomas cherche à clarifier ce qui facilement peut paraitre trop compliqué – l'entrelacement des éléments d'irrésistibilité de la part de la grâce d'un côté, et de la liberté de choix du côté humain :

> Comme indiqué plus haut, je réponds que la préparation de l'homme pour la grâce vient de Dieu, le metteur en mouvement, et de la volonté libre, en tant que mise en mouvement. Ainsi, la préparation peut être considérée de deux manières : d'abord, lorsque provenant de la volonté libre, il n'y a aucune nécessité à ce qu'elle obtienne la grâce, car le don de la grâce outrepasse toute préparation du pouvoir humain. Mais une autre manière de considérer est qu'elle provient de Dieu, le metteur en mouvement, et alors il lui est nécessaire d'obtenir la grâce – non certes par une coercition, mais par une manière infaillible – car l'intention de Dieu ne peut pas faillir … Donc, si c'est l'intention de Dieu, le Metteur en mouvement, que celui, dont le cœur qu'il met en mouvement, obtienne la grâce, il va l'obtenir infailliblement – comme l'énonce l'évangéliste (*Jn* 6, 45) : *Quiconque a entendu ce qui vient du Père et reçoit son enseignement vient à moi.*[606]

Parmi d'autres considérations, il convient de mentionner encore un aspect de la grâce qui meut le récepteur dans une direction particulière. Thomas le formule ainsi :

> Je réponds…que la grâce permet une double considération. L'une est celle où un homme même est uni avec Dieu, ce qui s'appelle 'grâce sanctifiante' ; l'autre est qu'une personne coopère avec une autre personne pour qu'elle soit amenée à Dieu, et ce don s'appelle 'grâce gratuite', puisqu'elle est prodiguée à une personne au-delà de ce qui est propre à la nature, au-delà des mérites de cette personne. Alors, parce qu'elle est prodiguée à une personne, non pas pour qu'elle-même en soit sanctifiée, mais plutôt pour coopérer en vue de la justification d'autrui, elle ne s'appelle pas la 'grâce sanctifiante'. Et c'est de celle-là que l'apôtre dit (1 Cor 12, 7) : *A chacun est donnée la manifestation de l'Esprit en vue du bien de tous.*[607]

Il est d'abord à souligner qu'il ne s'agit pas d'une 'division' de la grâce comme si elle était quantifiable. L'idée même d'une 'division' quelconque de la grâce semble intrusive à une tradition théologique protestante. Pourtant, lorsqu'on essaie de concevoir une sorte de 'traduction' de ce qui entre en 'jeu', il semble utile d'y introduire certains termes de facilitation. S'il devient plutôt plausible d'entendre que c'est sans aucune « précondition », sans aucune « coercition », que par contre c'est de manière « infaillible » que la grâce de Dieu sera infuse dans l'esprit humain, une certaine suspension ne disparait pas avant de voir ce que décide la « volonté libre ». En fait, ni la grâce qui « justifie » ni la grâce qui « sanctifie » ne sont en œuvre sans le consentement libre de la volonté humaine, bien que ce même

---

[605] Respondeo dicendum quod […] Deus autem movet omnia secundum modum uniusquisque…Unde et homines ad iustitiam movet secundum conditionem naturae humanae. Homo autem secundum propriam naturam habet quod sit liberi arbitrii. Et ideo in eo qui habet usum liberi arbitrii, non fit motio a Deo ad iustitiam absque motu liberii arbitrii; sed ita infudit donum gratiae iustificationis, quod etiam simul cum hoc movet liberum arbitrium ad donum gratiae acceptandum, in his qui sunt huius motionis capaces (Ia-IIae, q.113, a.3, co).

[606] Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, praeparatio ad hominis gratiam est a Deo sicut a movente, a libero autem arbitrio sicut a moto. Potest igitur praeparatio dupliciter considerari. Uni quidem modo, secundum quod est a libero arbitrio. Et secundum hoc, nullam necessitatem habet ad gratiae consecutionem, quia donum gratiae excedit omnem praeparationem virtutis humanae. Alio modo potest considerari secundum quod est a Deo movente. . Et tunc habet necessitatem ad id ad quod ordinatur a Deo, non quidem coactionis, sed infallibilitatis, quia intentio Dei deficere non potest…Unde si ex intentione Dei moventis est quod homo cuius cor movet, gratiam consequatur, infallibiliter ipsam consequitur; secundum illud Ion. VI, *omnis qui audivit a patre et didicit, venit ad me* (Ia-IIae, q.112, a. 3. co).

[607] Respondeo dicendum quod…duplex est gratia. Una quidem per quam ipse homo Deo coniungitur, quae vocatur gratiagratum faciens. Alia vero per quam unus homo cooperatur alteri ad hoc quod ad Deum reducatur. Huiusmodi autem donim vocatur gratia gratis data, quia supra facultatem naturae, et supra meritum personae, homini conceditur, sed quia non datur ad hoc ut homo ipse per eam iustificatur, sed potius ut ad iustificationem alterius cooperetur, ideo non vocatur gratum faciens. Et de hac dicit apostolus, I ad Cor. XII, *uniquique datur manifestatio spiritus ad utilitatem, scilicet aliorum* ((Ia-IIae, q. 11, a.1. co).

consentement soit l'œuvre de la grâce. L'entrée en jeu de la notion de l' « *amitié* » dans cette présentation apparemment paradoxale n'est pas une clarification automatique. Alors, *l'offre de l'amitié est un don pur*, puisque l'homme ne le mérite pas. Le fait que c'est un don non mérité ne doit pas être une entrave ni pour que ce don soit accepté ni pour qu'il soit offert. Sans entrave alors, c'est Dieu qui effectue le don de la liberté du côté humain comme une condition de l'acceptation de l'amitié. S'il est alors vrai que la grâce de Dieu fait *tout*, il est aussi vrai que *tout* est fait par le choix humain libre. Ce qui revient à dire que la grâce a fait qu'il y ait une « égalité et réciprocité » pour que l'amitié soit possible. Turner rappelle le point de départ avec cette clarification : « L'amitié entre deux créatures humaines est possible uniquement *sur la base d'une égalité déjà existante entre eux* – comme le maintenait Aristote. Une telle égalité entre Dieu et les créatures, sur laquelle l'amitié peut être basée, *n'existe pas*. C'est alors que l'amitié entre Dieu et les créatures *est un don offert par Dieu* aux créatures, un *don qui crée l'égalité* sur laquelle l'amitié est possible. Comme c'est le cas avec la grâce, il en est ainsi avec l'amitié. Comme la grâce crée l'amitié avec laquelle nous faisons notre consentement, ainsi la grâce crée l'égalité à laquelle nous sommes invités par l'offre divine d'amitié ».[608] Autrement dit, notre volonté n'est pas un *instrument* de l'action divine, comme c'est le cas avec la volonté d'un servant devant son maître. Au contraire,

> Nos actions libres sont la création directe de la volonté divine, de sorte que la grâce et notre consentement libre à elles sont en fait une même action qui provient d'un partage de vie, de savoir et de consentement *des amis* qui, par leur amour mutuel, « connaissent les affaires l'un de l'autre ».[609]

Désormais, une traduction de l'affirmation que les amis de Dieu partagent avec lui la vie divine elle-même apparaît manifeste. Ils ont part dans le savoir divin par le moyen de leur *foi*. Ils aiment Dieu ou d'autres membres humains par le moyen de l'amour divin lui-même, ce qui est le don de l'Esprit-Saint, le don donc de la *charité*. La véritable charité engendre une sorte d'*espoir* qui fait qu'un ami compte sur autrui. C'est en effet sur ceux qui nous sont des amis en charité que nous pouvons davantage nous fier. Pour Thomas, donc, la foi, la charité et l'espoir sont des moyens par lesquels les êtres humains vivent en fait la vie divine, et partagent, comme c'est propre aux amis, une vie *singulière* et une volonté *singulière*. Lu attentivement, on parvient au discernement de Turner que pour Thomas d'Aquin la grâce est tout : « *elle est l'amitié, la réciprocité, la liberté, la vie partagée, l'égalité mutuellement soutenue, le Créateur et la créature 'inter-animés' dans l'amour* ».[610]

Mais le fait qu'il y ait le Péché n'est pas tout simplement une abstraction historique. Ni 'avant' ni 'après' il ne définit la 'nature humaine' vraie. Moralement, elle n'est plus suffisamment visible. Nos plus profonds désirs sont embrouillés, couverts par un voile d'obscurité, dû à l'éducation, à la socialisation, aux craintes et insécurités personnelles acquises, aux expériences de manque et de frustration – en un mot, le voile sur le vécu personnel ni simple ni facilement accessible. Compte tenu du fait du Péché, Turner lit Thomas d'Aquin avec cette formulation :

> Notre condition humaine n'est plus celle de l'innocence ; et actuellement, elle n'est pas une condition da la chute sans être encore rachetée ; elle est la condition de ceux qui, étant tombés, sont maintenant rachetés par la grâce, de ceux qui ayant chuté au-dessous de niveau de l'humain, sont restaurés de façon non mesurable au-dessus de ce niveau. Une nature humaine crue est perdue pour tout ce qui dépasse une généralité normative. Dans ce maelström dramatique de chute et de rédemption, nous ne pouvons jamais plus

---

608 Turner, 2013, pp. 277-278, n18 ; le souligné est ajouté.

609 "Our free actions are the direct creation of the divine will so that grace and our free consent to it are but one action that proceeds from the shared life, knowledge, and consent of friends who, loving one another, 'know one another's business' " – Turner, 2013, p. 160 [son expression que les amis "know one another's business" est une adoption de l'expression chez Thomas: "*quia de amicis maxime speramus*" – (IIa-IIae, q.17, a.8, co)]

610 "Grace is all: it is friendship, reciprocity, freedom, life shared, equality mutually sustained, Creator and creature "interinanimated in love" – Turner, 2014, p. 168 [À noter qu'un tel langage sur la grâce chez Thomas serait sévèrement critique par Karl Barth; même Helmut Thielicke présumait que Thomas d'Aquin était un 'étranger' à la question de la grâce]

> échapper à une triple hantise : notre innocence originelle, sa perte par le péché et notre salut par la grâce.[611]

Turner poursuit ce discernement chez Thomas : si ce qui est normativement humain devait à nouveau devenir visible, ce ne serait pas par une quelconque image d' « homme naturel » ; ce serait par l'image recouverte par une reconstruction théorique de ce qu'une bonne personne devrait paraitre au milieu des débris de notre condition déchue. Pour Aristote, une seule possibilité serait d'observer comment la « bonne personne » vit actuellement, si l'on pouvait la rencontrer. Si Aristote ne pouvait pas discerner une telle personne, Turner laisse comprendre ce pourquoi Thomas d'Aquin le pouvait :

> C'est la raison pour laquelle cette deuxième partie massive de la *Summa theologiae* – qui contient probablement le compte rendu le plus compréhensif jamais écrit sur les vertus qui constituent la bonne vie, sur les habitudes et pratiques de la personne heureuse – fait sens en termes de structure théologique et pédagogique, *uniquement* si elle est lue en relation avec la *christologie*…Car c'est *uniquement dans le Christ* que la visibilité de ce qui est normativement humain est restaurée. Dans ce que le Christ prêchât, dans ce que le Christ fit, dans les amis que le Christ connut, dans la manière dont le Christ mangea et pria et cria avec eux, dans ce que le Christ souffrit et la façon dont il mourut, ce qu'être véritablement humain est visible, non plus comme une ébauche morale rétrécie et abstraite, mais comme un portrait peint, polychrome et très boisé et plus encore, comme une vie actuellement narrée…Selon Thomas, le seul chemin pour les êtres humains vers leur vraie humanité est par une grâce qui est alors une nouvelle loi d'un désir *libre*. Les êtres humains peuvent à nouveau devenir humains uniquement par la grâce, par un don pur non mérité de l'*amitié* avec Dieu ils deviennent *plus* qu'humains.[612]

Voilà que Thomas d'Aquin, un véritable 'matérialiste', dont le langage sur Dieu connaît largement un langage d'objectivité aristotélique des causes et du mouvement, s'achemine en son discernement vers des horizons où la nature et la condition humaine se laissent observer dans l'histoire de leurs 'modifications'. Le 'matérialiste' qui comprend la force du sensible, du charnel, de l'expérientiel, trouve le mot biblique de l'*amitié* pour en tisser une narration de ce qu'est la vraie nature de la plus intime relation entre Dieu et sa création. Au centre de cette relation est la force de ce don de Dieu, de sa *grâce*. Et cette grâce est devenue réelle et visible dans et par *Jésus le Christ*. Pour le 'matérialiste' Thomas, en dehors de cette vision *christologique*, tout essai d'accéder au 'vrai humain' ne peut que connaître des tâtonnements indéterminés. [Dommage que là-dessus Gustafson est resté à côté.]

Gustafson, le lecteur très intéressé de Thomas, a discerné chez lui une conviction décisive. Elle concerne sa conception de l'état réaliste de la condition humaine. Cette conception se discerne plutôt vite dans son approche des conséquences du *savoir*. D'abord, il maintient que – pour tout ce qui concerne la vie humaine dans la nature parmi et avec tous les autres êtres vivants, avec tout autre objet y demeurant ou en mouvement, avec tout ce qui d'une manière quelconque dans cet univers terrestre affecte son cheminement à travers l'espace et le temps – l'homme dispose d'une dotation *en possibilité* naturelle pour y faire face. Si Dieu a voulu qu'il y ait un espace dans ce méconnu pour que l'homme y vive, Dieu a doté l'homme avec des capacités naturelles qui peuvent rencontrer, comprendre et faire des échanges avec des 'capacités' provenant de cet espace. Puisque ni les 'capacités' dans l'intériorité de l'homme ni celles en dehors de lui ne se prêtent à une connaissance 'spontanée', l'inclination et l'effort d'œuvrer sur leurs déchiffrements appartiennent à l'un des traits essentiels de la nature et de la condition humaine. Avec le temps, une position émerge avec l'énoncé que tout est dit dans le *Livre* de la vie et l'homme n'a qu'à obéir à ce qui s'y trouve précisément commandé. Cette position, avec de nombreux raffinements, a fait partie des théologies significatives. Dans l'un de ces raffinements il s'est établi une conception qu'au centre d'intérêt se trouve et demeure l'homme lui-même : la nature avec leurs sources et le Créateur avec son pouvoir répondent aux besoins de l'homme. L'*anthropocentrisme* inspirait ou dictait le sens des relations avec ces sources. Immergé dans sa position anthropocentrique, l'homme commençait

---

611 Turner, 2013, p. 186.

612 Turner, 2013, pp. 187-188 ; le souligné est ajouté.

à 'oublier' que *la Source Primaire, le Créateur lui-même, pouvait avoir ses propres intérêts et ses propres 'besoins', peut-être non identiques avec la 'vision' de la créature anthropocentrique*. L'une des manières du comment l'homme pouvait discerner les 'intérêts' et 'besoins' du Créateur est qu'il persiste à être attentif aux manifestations de la création entière, aux 'forces' dans et en dehors de l'"enveloppe' humaine. Parce que doté de la capacité de traduire cette attention dans une créative exploration, l'homme a découvert qu'il peut s'aider dans sa tâche de déchiffrement en perfectionnant des moyens d'observation pour accéder aux 'secrets' que gardent la 'nature' l'entourant et la 'nature' le constituant. Son invention de *culture* et de *science* est une confirmation convaincante de cette dotation naturelle à s'orienter dans l'espace où il a été amené. Pour que cette dotation naturelle *en possibilité* devienne une capacité *actuelle* et *pratique*, Gustafson, tout comme Thomas d'Aquin, indique la nécessité d'un exercice spécifique. Et c'est d'être *attentif et ouvert à des modes variés du savoir ouvrant l'accès aux 'mouvements' dans l'espace d'inévitables changements*. Conscient, l'un et l'autre, que l'homme est obligé de découvrir sa *dépendance* radicale, Thomas d'Aquin et Gustafson ont persisté dans la conviction que pourtant l'homme ne doit pas se permettre que quelqu'un d'autre fasse pour lui ce que sa dotation biologique, devenue une capacité culturelle, est en mesure d'effectuer. Et c'est sur cette base de possibilité qu'émerge son sentiment de *dignité*.

Puisqu'une découverte de la *dépendance* émerge par l'observation des influences provenant des 'forces' qui l'entourent, même si l'homme était enclin à s'attribuer une flatteuse supériorité, il ne pourrait le faire sans se rendre compte qu'il n'est qu'une part de la création, une part de l'espace partagé, une part de son environnement. Parce que le concept de l'environnement implique d'abord et avant tout sa 'matérialité', Gustafson et Thomas d'Aquin ont insisté sur le fait que justement cet aspect doit être exploré dans son mode d'opération afin que l'homme sache lui faciliter l'influence souhaitée. Comme une connaissance d' « objectivité physicaliste » aristotélique était de nécessité pour Thomas d'Aquin, une « objectivité biologiste » des généticiens s'imposait pour Gustafson. Ainsi, à l'évidence, les vues du 'matérialiste' Thomas et de l' 'évolutionniste' Gustafson discernaient le même 'homme naturel'.

L'idée de l'environnement ne s'épuise cependant pas avec ses dimensions 'physiques' ou 'matérielles'. Sa définition implique nécessairement un aspect qui apparaît radicalement distinct. Il s'appelle l'environnement *culturel*. Dépasser la pure survie d'après la force des instincts a été l'une des plus importantes étapes dans l'évolution humaine. C'était le temps où l'homme savait discerner des effets d'un passé immédiat ou distant et les transmettre à un autre, où il commençait à voir au-delà d'un présent et à en parler à autrui – le temps de communication polyvalente dans une vie sociale enrichissante. C'était le temps aussi où il lui était communiqué qu'au-delà de sa propre observation d'appartenance, lui, la créature, se trouvait dans une relation avec un Pouvoir qui pouvait 'éteindre' la limitation de ce qu'il comprenait comme étant son vécu 'naturel'. L'une de ces communications de l'homme sur son lien avec le Pouvoir illimité est entrée dans l'environnement culturel comme le *Christian story*. C'est, on vient de le voir, dans ce 'Christian story' que Thomas d'Aquin voit la *liberté* humaine réelle. Autant la science est à même d'établir la réalité de certains faits, la force de la *foi* peut affirmer avec une incomparable certitude que certains événements, surtout et avant tout l'événement du Christ, la story *christologique*, est réelle. Ainsi, pour Thomas, réfléchir sur la condition humaine dans ce contexte christique semblait non seulement permis, mais en fait réellement intelligible. Car, s'il est vrai que l'homme discerne sa place par une reconnaissance que ses environnements physiques et culturels le façonnent et l'influencent, alors il ne peut pas ignorer le fait que dans cet environnement culturel une force christique est devenue et reste en œuvre.

Il serait difficile de démontrer que Gustafson aurait mis en question cette affirmation sur le fait de la foi, sur la possibilité que sa force puisse devenir traduisible en une pratique. C'est pourtant à partir d'une pratique observée qu'il hésite à l'affirmer. Et son hésitation reflète premièrement les manières dont ces possibilités sont présentées par une théologie actuelle et par la prédication de l'Église. Chez l'une et l'autre, il trouve qu'il y a une attitude *aprioriste* de superposer le 'réel divin' sur le 'réel terrestre', ce dernier étant dans une large mesure peu ou mal connu. Si, pour aiguiser ce point, Gustafson a pu jouer avec une certaine généralisation (non particulièrement convenable), c'est une considération licite.

Néanmoins, son observation de l'intervalle entre des énoncés bibliques à travers des théologies actuelles et l'expérience du vécu en général l'a mené à un certain éloignement du 'contenu' théologique. De manière très raccourcie, il apparaît plutôt plausible que Gustafson, qui est hautement familier avec des théologies et théologiens de son temps, reste plutôt moins familier, peut-être même *désintéressé,* de la façon dont l'apôtre Paul énonce cet 'autre vécu'. Si Gustafson avait l'occasion de rencontrer Thomas d'Aquin, il est fort probable qu'il lui demanderait d'essayer d'offrir quelques indications sur le comment sa conviction que « la grâce fait tout » est traduisible dans des pratiques discernables. Pour commencer, Thomas ne manquerait pas de lui rappeler que ses propres difficultés avec « l'établissement théologique » du temps, avec des accusations féroces selon lesquelles il nuisait à l'orthodoxie même de l'Église et de la foi, le rendent très empathique à ce que Gustafson rencontre dans son espace. Et ensuite, il lui dirait que lui-même voulait que tout ce qu'il a écrit soit brûlé, car encore le meilleur savoir humain n'est qu'une ombre en la présence de Celui devant qui, sur les genoux de qui, il susurre : *adoro te devote, latens veritas*.

Y a-t-il, on peut se le demander, une raison plausible, pour que Gustafson, à la différence de Thomas, n'ait pas voulu entrer en 'discussion' avec Paul ? Une réponse évidente serait qu'il ne prétendait pas être un *exégète* biblique. Pourtant, vu son analyse compréhensive, et son ton distinctement critique, des thèmes majeurs des théologies chrétiennes, de la tradition protestante en particulier, il serait difficile de présumer que la *théologie* de Paul lui restait étrangère. Ce qui semble plutôt probable est que la raison reposerait dans son observation de ce que les énoncés pauliniens ne paraissaient pas avoir été affirmés par l'expérience humaine. En effet, une telle conclusion, pour un lecteur 'ordinaire', n'apparaît pas insignifiante.

Cependant, si la question de la *liberté* humaine fait une part nécessaire au discours théologique sur la relation humaine et divine, il semble difficile de laisser de côté la 'pensée' de Paul. Car s'il y a un protagoniste évident qui exprime l'essentiel du problème, c'est bien Paul avec ses *Lettres*. Ce n'est pas que Gustafson omet de faire des références à l'apôtre – l'introduction des thèmes spécifiques ou même des chapitres de ses livres commencent par citer, à côté des auteurs en discussion, un mot ou une déclaration des *Lettres*. Une telle 'présence' de Paul, sans contexte ni arrière-plan, pourrait paraitre presque 'partisane'. En fait, si l'on regarde attentivement la composition des écrits de Gustafson, on est enclin à reconnaître que ce n'est ni par ignorance ni par désintéressement qu'il 'circonvient' Paul. Plutôt, il est conscient du fait que dans son effort de rapprochement d'un *monde académique séculier, peu amical à ce qui est théologique ou religieux*, la mention même de Paul sert de stimulus de 'renforcement négatif', d'occasion donc d'éviter une présence qui, on le 'sait', divise les esprits. Parmi des illustrations possibles, l'une de récente date est considérable.

Ward Blanton de Kent University et Hent de Vries de Johns Hopkins University ont édité les contributions d'une vingtaine de chercheurs sur les manières dont des philosophes connus ont lu et interprété Paul.[613] Voici comment Simon Critchley de Tilburg University introduit son article :

> Saint Paul est le trouble. C'est un simple fait concernant l'histoire des dogmes chrétiens que le retour à Paul est d'habitude une très mauvaise nouvelle pour l'Église établie. Comme le disait Adolph Von Harnack il y a plus d'un siècle 'On peut écrire l'histoire des dogmes comme l'histoire des réactions pauliniennes dans l'Église, et en le faisant ainsi on toucherait tous les points tournants de l'histoire'. C'est vrai de Marcion s'opposant aux pères apostoliques, d'Augustin après les pères de l'Église, de Luther après les scolastiques et du Jansénisme après le Concile de Trente… Et Harnack continue, 'Partout c'est Paul…qui produit la Réformation.[614]

Critchley continue en disant que l'esprit de St Paul est à la fois le mouvement de réformation, l'effort d'éradiquer la corruption, le sécularisme, l'incohérence de l'Église, le retour au noyau religieux de la

[613] Blanton W. & De Vries H. (éds.): *Paul and the philosophers* – New York Fordham University Press, 2013.
[614] Critchley, S.: *You are not your own: On the nature of faith* – Dans Blanton & De Vries, 2013, pp. 224-255.

chrétienté, comme le témoignent les plus anciens documents, dont ses propres Lettres. Cette motivation paulinienne pour une réformation religieuse serait distincte autant chez Kierkegaard, que chez Karl Barth et Rudolf Bultmann. D'une certaine manière, ajoute Critchley, on pourrait y compter même l'auteur Anti-Christ : « *Paul hante Nietzsche de tout côté jusqu'à son intimité* ».

Si cette inclusion de Nietzsche apparaît exagérée, une autre, celle d'Albert Schweitzer, comme la relate Ward Blanton, semble encore plus inhabituelle :

> Il y a dans Nietzsche quelque chose de l'esprit paulinien du Christ (*In Nietzsche was something of [Paul's] spirit of Christ*) ; dire cela est un sacrilège, certes ; à la fin, le vrai est seulement ce qui est blasphémé. Mais lui (Nietzsche) manque d'action ; pour cette raison, sa 'fierté' est mise en cage comme un lion capturé ; au lieu de sortir de sa cage et d'attaquer sa proie, c'est lui-même qui à la fin est déchiré en pièces. Mais il est noble, cet homme. S'il avait vécu vingt siècles en arrière, il aurait été St Paul. [615]

On le sait, le penseur érudit, le théologien Albert Schweizer a su dire des choses 'historiques' en théologie, qui n'inspirait une grande confiance ni chez les historiens ni chez théologiens. Plus à propos ici est la thèse de Critchley sur l'inspiration paulinienne pour des positions réformatrices dans la chrétienté. Si dans ce sens il fait des références à Kierkegaard, Barth, Bultmann ou même Nietzsche, il n'oublie pas, mais s'arrête longtemps sur une 'évolution' de Martin Heidegger. Justement, sa distance d'avec sa confession catholique, son tournant à travers Luther vers le protestantisme était en fait une lecture et une interprétation des Lettres de St Paul. Critchley laisse comprendre que la *Lettre aux Galates* était sa favorite. Trois considérations caractérisent son intérêt. D'abord, la question de l'« exécution » (*Vollzug*) de la vie chrétienne implique une *décision* consciente pour s'approprier une vie qui n'est pas de nature comparable à la donne biologique. Cette 'adhésion' s'effectue par la proclamation (*Verkündigung*) que le temps est court et la situation est critique. Il y a ensuite la question de la détresse (*Not*), le temps de l'attente, le temps de l'insécurité constante, avec une réponse à la proclamation de néanmoins voir le monde dans une lumière messianique et du point de vue de la rédemption. Parce que l'appel de la proclamation est en fait une demande infinie, son appropriation excède la force humaine, et alors elle est possible uniquement par l'œuvre de la *grâce*. Avec la grâce en considération, une certaine faiblesse humaine est manifeste et le projet du comment devenir soi-même dépasse la décision propre. L'un des concepts dans ce cadre concerne inévitablement la liberté. Critchley formule la conception de Heidegger en ces termes : « La *liberté* n'est pas quelque chose que je peux me conférer à moi-même avec une affirmation virile et souveraine. C'est quelque chose qui peut être reçu uniquement par la reconnaissance d'une impuissance essentielle, d'une impotence constitutive. La *liberté* peut être regagnée seulement lorsqu'on décide de devenir un esclave et d'entendre avec l'endurance en amour – car l'amour endure toutes les choses ».[616] La troisième considération prééminente pour Heidegger concerne la *foi*. Elle n'est ni un savoir ni ne se justifie par référence à l'ordre de l'essence et de l'existence **;** elle n'est pas l'état de tranquillité bovine ou d'un contentement d'une conviction théorique. Elle est une attente angoissée, où l'angoisse à la fois 'affirme' l'appel par proclamation et exhibe un caractère obstiné. Critchley laisse savoir que « Heidegger admire l'obstination de la foi ». Et c'est justement cette angoisse qui mène Paul à agir, à intervenir encore et encore dans la vie des églises. En fin de compte, l'angoisse décrit non seulement la condition dans laquelle chacun se trouve devant Dieu, mais encore c'est elle que Paul cherche à induire dans les auditeurs ou les lecteurs de ses Épitres, avec le but de les amener à la décision de la foi. Car enfin, écrit Critchley, s'il y a une attention propre aux épîtres et qu'ainsi elles parviennent auprès de leurs destinataires, c'est alors qu'elles créeront des communautés de souffrance.[617]

---

[615] Blanton, W.: Paul and the philosophers: Return to a new archive – Dans Blanton & De Vries, 2013, p.36.

[616] "*Freedom* is not something I can confer on myself in a virile assertion of autarchy. It is something that can only be received through the acknowledgment of an essential powerlessness, a constitutive impotence. *Freedom* can only be received back once one has decided to become a slave and await in the endurance of love – for love endures all things" - Dans Blanton & De Vries, 2013, p. 239.

[617] "If the epistles are rightly addressed and reach their audience, then they will create communities of anguish" – Critchley, 2013, p. 232.

Ces quelques lignes laissent miroiter un ton reconnaissable du discours théologique protestant, où cette 'petitesse' humaine personnelle invoque *la grandeur de Dieu dans sa patience, sa miséricorde et sa généreuse infusion de la grâce*. Une telle conception n'est certainement pas méconnue de Gustafson. À noter d'abord qu'il n'est pas enclin à 'fantasmer' des mondes imaginaires dans le style de Schweizer ou de Nietzsche. Il n'est certainement pas aussi 'optimiste' que Thomas d'Aquin (chez qui les 'forces' de et dans la nature 'gravitent' naturellement vers des degrés plus élevés). Qu'il n'entre pas dans des 'paradoxes' de l'apôtre Paul, il omet une occasion de remettre en relief, de réexaminer et d'éclairer le sens de la « dépendance radicale » dont la destinée ne peut être que de s'unir avec sa Source Ultime. Dans un tel effort, il deviendrait plus clair que ce qui était désigné comme les 'paradoxes' de Paul est en fait une des plus décisives questions en quête de résolution. Une résolution particulièrement facile est d'invoquer un fossé infranchissable entre la foi et la loi. Parce que Paul se sait provenir de la tradition de la 'loi', de la tradition où Yahvé a fait l'alliance durable avec ses pères, il se trouve dans de fréquentes situations l'interpellant et l'amenant à se prononcer sur son choix : adhérait-il toujours à l'alliance ancienne, celle de ses pères, tout en se reconnaissant entièrement voué à la nouvelle alliance de Celui qui l'envoyait à un autre peuple pour lui dire vrai. Non seulement Paul n'a pas essayé d'esquiver cette question, mais au contraire, sa manière de l'avoir tissée dans des réponses indicatives à travers ses Lettres, laisse littéralement disparaitre le fossé supposé. Que des fossés continuent et persistent à être créés, au nom de la 'loi' ou au nom de la 'foi', c'est et cela reste un fait confirmé. Car tout effort pour relire le 'fossé' doit conduire à St Paul, sans qu'une nouvelle réformation réussît à accomplir une 'guérison' universalisée. L'une des grandes tentations a été et reste un postulat des dichotomies. 'Nous' contre ou vis-à-vis de ces autres, 'eux', n'était ni de loin une dichotomie innocente au temps de St Paul. Si Paul n'a pas réussi à convaincre que la conjonction *« et »* entre les parties 'disparates' est à même d'effacer la force du *« contre »*, personne d'autre n'a de loin égalé sa prouesse. Il a laissé comprendre qu'une certaine tension inévitable peut et doit être entendue et appropriée avant tout comme un réservoir d'énergie sur le cheminement vers la Source Ultime. On peut discerner chez Gustafson une reconnaissance implicite de cette tension. Son reproche sur l'image anthropocentrique de la théologie signalait un avertissement devant le risque de mal discerner la mise en ordre de la création. Car, si c'est l'homme qui est au centre de l'attention, le plan souverain du Créateur est facilement perçu comme une accommodation aux besoins humains. Et, Gustafson n'omet pas de rappeler que s'il est vrai que la bonté, la miséricorde et l'amour de Dieu ne connaissent aucune limite imaginable, il est vrai aussi que Dieu est *juste*. Pour Gustafson, le manque de responsabilité due se rachète difficilement avec la conscience de la propre finitude. Si Dieu veut qu'il soit reconnu et glorifié par cette créature qu'il a rendue douée pour un tel discernement, le sens de la *responsabilité* se fait entendre. Lorsque l'appel est entendu, mais que la réponse se permet une résistance à suivre, le sentiment qui réussit à émerger n'apparaît nullement consolé. Comme personne d'autre, Paul est profondément convaincu que l'appel entendu et le cheminement vers la Source peuvent devenir la possibilité vécue. Cette expérience nonobstant, l'apôtre a su l'affirmer par écrit en stipulant qu'un tel cheminement est à peine direct et pleinement ouvert.

C'est bien entendu sa fameuse déclaration sur son choix ardemment voulu qui s'oppose à une puissante force existant en lui. Cette déclaration a été souvent prise pour une affirmation d'un *dualisme* plus palpable que ceux de Platon ou Descartes. Dans ce dualisme ont su se nourrir des théories sur le « corps qui se souvient », sur l'inconscient qui n'est jamais ce qu'en pensent ou disent des « non-psychanalysés », sur des profondeurs théologiques où l'entendement d'un problème sérieux se satisfait avec le renvoi au « mystère ». En fait, cette déclaration de Paul ouvre à la pleine lumière la question fondamentale de la *liberté*. Si les évangiles nous disent que Jésus parlait à l'*indicatif* ou à l'*impératif*, c'est qu'il affirme ainsi la capacité des auditeurs à décider de choisir son invitation. Le langage de Paul, avec une certaine conditionnalité de « si seulement », met en question l'équation entre l'exécution pratique et la décision théorique :

> Effectivement, je ne comprends rien à ce que je fais : ce que je veux, je ne le fais pas, mais ce que je hais, je le fais. Or, si ce que je ne veux pas, je le fais, je suis d'accord avec la loi et reconnais qu'elle est bonne ; ce n'est donc pas moi qui agis ainsi, mais le péché qui habite en moi. Car je sais qu'en moi – je veux dire dans ma chair – le bien n'habite pas :

> Vouloir le bien est à ma portée, mais non pas l'accomplir, puisque le bien que je veux, je ne le fais pas et le mal que je ne veux pas, je le fais. Or, si ce que je ne veux pas, je le fais, ce n'est pas moi qui agis, mais le péché qui habite en moi. [618]

En apparence, il y a là une éblouissante clarté sur la cohabitation d'entités disparates : « pas moi », bien que ce soit quelque chose « en moi » qui « décide » que j'exécute ce que je n'ai pas choisi. Quelle horreur ! Et là, Paul dit : « Malheureux homme que je suis ! Qui me délivrera de ce corps qui appartient à la mort ? »[619]

Peut-être qu'il n'y a pas besoin de se poser la question de savoir si cette dichotomie fait peur à Gustafson et qu'il décline ainsi la tentation d'y entrer non préparé. S'il s'y était immiscé, ses thèmes sur le « *soi* », la « *liberté de choix* », la nature de « *finitude* » dans la compréhension de la « *liberté* » auraient émergé dans une description théologique plus raffinée.

Regardé sobrement, le texte de Paul rend dramatiquement clair qu'il reste largement une part de son *histoire personnelle* – il a grandi étant imprégné avec ces 'éléments' dont était tissé son environnement social, son environnement culturel et religieux. À présent, il se trouve dans un 'environnement' nouveau qui l'imprègne irrésistiblement. Il est certes 'converti' à nouveau, mais son histoire passée n'a pourtant pas disparu. C'est par des forces très résistantes que son comportement est façonné doublement. Pour indiquer à quel point son problème à résoudre est *inhumainement difficile et compliqué*, il glisse des concepts et des images familières qui faciliteraient l'entendement. La difficulté de sa situation est aggravée par l'urgence d'une durée qui s'énonce courte et qui presse avec vigueur – *il entrevoit une fin prochaine*.

Il y a une raison manifeste pour laquelle ce texte de Paul, en termes de « *dilemme de Paul* », est connu aussi bien en dehors des cercles religieux ou théologiques. Et la raison en est qu'il peint de façon impressionnante l'aspect prééminent de la condition humaine. Il ne serait pas surprenant qu'une résolution en serait envisagée justement dans le cercle béhavioriste.
Plus haut, dans la description du béhaviorisme Skinnerien, on a pu discerner une rangée des applications possibles provenant de l'analyse du comportement humain. Parmi des lectures qui y voyaient des applications éthiques, celle du physicien et biophysicien de l 'Université du Michigan John Platt[620] était l'une des plus concrètes. Justement, il y voit même un apport significatif à la compréhension de l'énoncé du texte *Rm* 7,18.
Brièvement, il s'agit d'une proposition en deux composantes. L'une comprend une théorie et pratique de contrôle personnel (*self-control*) et de contrôle de groupe, de sorte que les renforcements de longue-durée et à large-échelle soient convertis en des renforcements personnels *immédiats*. La deuxième composante considère comment le plus durable de tous les renforcements, celui de la survie et du maintien de la culture peut être transformé dans des règles et pratiques comportementales. Ainsi, le « bien » et le « mal », dont parle l'apôtre, peuvent être formalisés comme des conséquences du comportement renforcé à long-terme, donc les conséquences d'un renforcement social 'bon' ou 'mauvais' (R_L^+ ou R_L^-), les conséquences d'une vie sous la 'loi' face à une vie de la 'foi'. Ces conséquences sont clairement en œuvre, car cette partie de lui, la 'chair', le fait faire ou pas en vue de renforcements immédiats ou de renforcements à court terme (R_C^+ ou R_{C-}). Le « mal » qu'on ne veut pas par l'esprit – et on le fait à cause de sa gratification immédiate ou par le renforcement à court terme – peut être converti dans le « bien » qu'on voudrait faire (le bien du groupe, le bien que la 'loi' ne soit pas abolie et que la 'foi' n'implique pas un cheminement à travers la 'loi', le bien exprimé par les *béatitudes* de *Mt* 5, 7-10, le bien social par le sens de l'appartenance, le renforcement donc à long terme, R_L^+). Cette transformation est faite de sorte que le bien personnel (il y a toute raison à ce que son histoire d'appartenance à la tradition sous la 'loi' reste une part constitutive de son 'soi' autrement enrichi) soit congruent avec le bien social (R_L^+ R_C^+), et le résultat en serait un comportement éthique (« être bon » ou « se comporter

---

618 *Rm* 7, 15-20 (le texte est pris de *Traduction Œcuménique de la Bible*, Paris : Cerf, 1988).
619 *Rm* 7, 24.
620 Platt, J.R.: The Skinnerian revolution. Dans H. Wheeler (éd.): *Beyond punitive society*. Sans Francisco: Freeman, 1973, pp. 22-56.

bien »). Si l'on prenait l'apôtre étroitement, à la lettre, ce serait présumer que chaque individu doit recommencer *a novo,* à la manière de ses prédécesseurs, dont les efforts seraient pour lui virtuellement nuls – puisque le « mal » dont il parle serait inhérent à la nature humaine, toujours présent *dans* l'individu, quel que soit « l'environnement » dans lequel cet individu se développe. Or, justement ce dont il parle ne se limite pas à la 'chair'. Il a à faire avec deux 'environnements' dramatiquement différents – celui des Siens et celui des Païens. Il sait bien que s'il renforce l'un de ces deux 'environnements' de manière positive, l'autre le ressentira aussi intensément de façon négative (si une alliance non accompagnée par la circoncision rend libres des païens, alors ce même fait ôterait aux serviteurs de la Loi leur fierté). L'apôtre sait que quelquefois aucune proposition de réconciliation ne promet de renforcer positivement. Alors, certaines phrases de ses *Lettres* semblent manifester une confuse 'neutralité'. Et c'est justement l'une des variances du « renforcement différentiel » (*intermittent reinforcement*), le temps du 'repos', le temps de l' 'attente', le temps de 'suspension' (***R°*** chez Skinner). À la longue, cependant, l'apôtre opte pour une considération qui s'est vérifiée acceptable des deux côtés : autant l'ancienne que la nouvelle Alliance retient l'affirmation divine : l'Ancienne Alliance préserve ses fidèles, la Nouvelle permet que l'accès y reste universel. Personnellement, l'apôtre a trouvé une possibilité claire d'appartenir à la Nouvelle Alliance sans nier sa place dans l'alliance des Siens. Avec beaucoup de difficulté, souffrance et dilemme, il se sait d'un ***JE*** 'multidimensionnel', tissé de sorte qu'aucun agencement ne s'y voit jouir de sa propre indépendance. Ce façonnement de la *personnalité* peut être indiqué de manière symbolique comme un processus du « renforcement différentiel » selon les conséquences à courts et longs termes : « $\boldsymbol{RD_{c/l}}$ ». En général, la formulation permet une considération selon laquelle la différence entre les pécheurs et les saints et tous les autres entre eux repose largement dans leurs histoires personnelles, dans la vaste variété des histoires de renforcements. Souhaiter une conduite particulière, veut dire simplement s'habiliter de manière convenable à ce qu'un tel comportement devienne efficient. Si c'est « l'amour du prochain » à la manière de Jésus, c'est toujours le même « ***JE***rc » qui doit commencer avec *l'exercice* de 'renforcements différentiels', où la contingence de renforcements choisis se vérifie justement par l'exercice. L'apôtre lutte avec le « bien » ou le « mal » entre deux pôles : *individuel* (personnel) et *culturel* (appartenance à des « alliances »). Les conséquences pour chaque niveau peuvent être considérées dans leurs effets immédiats (à court terme) ou à long terme. À long terme veut dire aussi qu'un certain 'héritage', un 'bien culturel', est forgé de sorte que chaque individu ne doit pas commencer *a novo*, avec les mêmes difficultés et obstacles, avec le même dilemme que l'apôtre Paul. En fait, c'est ce point distinct sur l'importance décisive de l'environnement (dans toutes ses variations physiques et sociales – de langage à la foi et la croyance) qui est dans l'analyse de Skinner.

En résumant les parties et les aspects qui viennent d'être indiqués, l'éthique théologique chrétienne (**ETC**) peut souligner, défendre et promouvoir le plus profond sens de la *liberté* selon que l'indique l'écart entre deux lignes des énoncés. Dans la ligne supérieure les énoncés d'Évangile affirment le langage de Jésus en indicatif et en impératif. Avec un langage de subjonctif et conditionnel la ligne inférieure introduit des conditions requises.

$$\frac{\{[L_d\,(\text{Mt } 23,\ 8\text{-}12)+(\text{Lc } 17{,}2)]+[L_p(\text{Mt } 25,\ 14\text{-}28)+(\text{Mc } 6,\ 37)]\}\rightarrow B_m\rightarrow(AP_{t\text{-}m})}{\left[\sqrt{\text{Rm } 7,\ 21\text{-}25}\ \diagup\ (\theta \longleftrightarrow \Psi)\right]\rightarrow JE_{rc}}$$

L'énoncé des synoptiques de la ligne supérieure où 'soi-même' est la mesure de l'amour vers le prochain exige une précision qui vient de l'évangéliste Jean, où la référence est Jésus-Christ (*I*JCH*i*). Le sujet auquel s'adresse ce commandement est identifié en termes de ses repertoires du comportement, de sorte que sa personnalité devient façonnée par une variété des renforcements ($JE_{rc}/RD_{c/l}$). Résumée, la formulation apparaît ainsi :

$$\text{ETC}\longrightarrow\left[\frac{I\text{JCH}i}{JE_{rc}/RD_{c/l}}\right]$$

{Rappel des symboles :

ETC	Éthique théologique chrétienne
L$_{d}$	libre *de* quelque chose ou de quelqu'un en face de soi, qui empêche l'ouverture
L$_{p}$	libre *pour* s'autoriser à poursuivre un mouvement intentionné
√	'déracinement' d'un 'dualisme paulinien' d'après :
θ	point de vue *th*éologique ou exégétique et
ψ	selon une vue *psy*chanalytique ou *psy*chologique
JErc	le sujet *JE* selon ses *r*épertoires de *c*omportement
B$_{m}$	*B*ut du *m*ouvement
AP$_{t\text{-}m}$	*A*imer le *P*rochain « comme *t*oi-*m*ême »
i*JCH*i	*i*nvitation à l'*i*mitation de *J*ésus-*Ch*rist selon *Jn* 15, 12
RD$_{c/l}$	'personnalité' en termes de « *R*enforcements *D*ifférentiels » en *c*ourts/*l*ongues termes}

La formulation se lit ainsi : Pour que le mouvement d'une personne vers un point ou un but déterminé soit un choix, elle doit le faire de manière libre : libre d'impositions par d'autres personnes et libre de s'habiliter à effectuer son choix avec une efficacité responsable. Cette liberté lui est indiquée par des textes bibliques en termes d'insoumission à ceux qui se prennent pour la source ultime à lui déterminer le mouvement et, à la fois, par invitation à se vouer à une capacité de sa propre dotation aussi bien héritée qu'acquise. Les points sur le chemin du mouvement visent à un but que l'Écriture énonce sous l'aspect des relations. Avec l'affirmation primaire de Dieu, c'est ensuite l'autre qui est au centre de l'attention. Les trois synoptiques réaffirment la position de l'Ancien Testament selon laquelle cette relation est spécifiée comme le commandement de l'amour de son prochain "comme toi-même". L'apôtre Paul sait que ce n'est pas simple, vu qu'il se "meut" dans des directions que quelque chose en lui ne choisit pas. Sa clarification du problème épèle une clarification du "sujet" lui-même. La dualité apparente des agencements opposés est substituée à des 'répertoires de comportement'. La mise en opération de ces répertoires est largement sous le contrôle des différents renforcements. Avec l'énoncé radicalement nouveau que la relation vers autrui se fait de manière imitative de Jésus-Christ, la personne redéfinit ses 'renforcements différentiels'. Elle exerce son habileté, en outre en vertu de ces béatitudes prononcées dans le *Sermon sur la Montagne* par Celui qu'elle choisit d'imiter. Elle oriente son mouvement pour qu'il mène à des conséquences gratifiantes. Si elle reste vulnérable, comme l'était l'apôtre Paul, elle sait qu'elle peut s'améliorer et que, en essayant de le faire, elle fait l'expérience du pardon et sent que toute angoisse de menace cède à l'acceptation qui ne cesse d'être durablement aimable.

De plus près encore : L'éthique théologique chrétienne (***ETC***) implique un choix *libre* [***L***$_{d}$ (Mt 23…) + ***L***$_{p}$ (Mt 25…)] dont la délimitation est énoncée par l'apôtre Paul (*Rm* 7, 18…), laquelle, "déracinée" (√) de son apparente dualité (exégétique-psychologique), manifeste le sujet avec ses répertoires de comportement (***JE***$_{rc}$) et se meut vers le but (***B***$_{m}$) lequel les synoptiques réaffirment en termes de l'amour du prochain comme "toi-même" (***AP***$_{t\text{-}m}$). La direction de ce mouvement est universalisée dans l'évangile de Jean, où l'idiosyncrasie "toi-même" est remplacée par l'imitation du Modèle commun, qui est Jésus-Christ (***JCHi***), de sorte que le sujet, avec ses répertoires de comportements, s'approprie ces renforcements différentiels (***RD***) qui, compte tenu des conséquences à court et à long terme (***RD***$_{c/l}$), engendrent la conduite à la fois *bonne* et *juste*.

Tout court : *ETC est un effort pour entendre et faire comprendre comment l'invitation de la Parole – devenue la chair et ayant grandi en poursuivant de façon exemplaire sa relation envers le Père et envers les 'autres' – correspond au projet de Celui avec qui la Parole s'identifie, pour que les rapports entre les humains s'exercent avec des formes de comportements inventifs qui engendrent des conséquences qui, bonnes et justes à la fois, affirment et gratifient la beauté de la vie.*

Puisqu'une part de cette formulation est tissée avec des notions béhavioristes, il convient de voir comment son protagoniste, B.F. Skinner, se réfère à une tradition des Siens chez lesquels la reconnaissance de la Source Ultime implique une responsabilité gratifiante d'explorer et de faire connaître sa création pour ce qu'elle est *dans les faits*, ainsi que dans ses manières possibles de *devenir*.

L'HÉRITAGE : SKINNER CHEZ UN CALVINISTE NATIF

L'historien Bruce Kuklick de l'Université de Pennsylvanie écrivait que c'était John Dewey qui "avait appris à l'Amérique instruite comment sortir des catégories de Jonathan Edwards".[621] Kuklick rappelait aussi que Dewey, lorsqu'il mourut en 1952 à l'âge de 93 ans, était "généralement considéré comme *le* philosophe de la nation". Edwards, né en 1703, est mort en 1758, l'année même où il est devenu président de Princeton University. Tout autant que son père, grand-père et arrière-grand-père, Edwards était un pasteur calviniste.

À travers son analyse d'une vingtaine de penseurs, essentiellement théologiens et philosophes, Kuklick cherche à démontrer la continuité de la pensée américaine dans la période qui sépare Edwards de Dewey. Si Dewey a fini par adhérer à la méthode scientifique et à la politique rationnelle, c'est un fait aussi que les philosophes de sa génération dans les universités américaines ont partagé ce même idéal d'impartialité intellectuelle.[622]

Le chemin parcouru par John Dewey – depuis son adhésion à la théologie calviniste jusqu'à sa séparation de l'Église protestante, depuis son « *Évangile Social* » jusqu'à à sa spiritualité *sans* religion – est révélateur de cette période préparatoire qui a vu les sciences sociales adopter l'expérimentation qui allait les séparer du discours métaphysique.

Pour énoncer la rupture d'avec les catégories edwardiennes, Kuklick cite au début de son étude ces textes d'Edwards et de Dewey.

Étant conscient que je ne peux rien faire sans l'aide de Dieu, je le supplie en vertu de sa grâce de me rendre capable de tenir... mes résolutions, pour autant que celles-ci s'accordent avec sa volonté, pour l'amour du Christ. (Edwards)

Il est probable que la plus grande nécessité de notre temps est de briser les barrières entre le savoir moral et le savoir scientifique, afin que nous puissions organiser et poursuivre nos efforts en vue d'utiliser toute connaissance scientifique à notre disposition à des fins humaines et sociales. (Dewey)

À première vue, le texte de Dewey serait un héritage naturel dans lequel s'inscrirait le point de départ de Skinner, tandis que le texte d'Edwards serait tout simplement dépourvu d'intérêt pour lui. Pourtant, il n'y a pas de traces claires indiquant l'intérêt de Skinner pour la "méthode scientifique" de Dewey ; alors que de telles traces sont tout à fait reconnaissables dans les travaux de l'anglais Francis Bacon, le russe Ivan Pavlov, les Allemands Jacques Loeb (biologie) et Ernst Mach (physique), et dans la philosophie de la science du physicien américain Percy W. Bridgman. Si la "science" de Dewey n'intéressait pas Skinner, il semblait alors que les ruminations religieuses d'Edwards devraient encore moins l'avoir intéressé ou influencé. Il est bien possible que Skinner considérait que la *rupture* deweyenne d'avec les catégories edwardiennes n'était pas encore un fait définitivement accompli.

---

621 "He had thought literate Americans out of the categories of Jonathan Edwards" – Kuklick, B.: *Churchmen and philosophers: From Jonathan Edwards to John Dewey*. New Haven : Yale University Press, 1985 (p. 253).

622 Dans une large mesure, le même phénomène était déjà manifeste chez les penseurs européens, tels le théoricien en ethnologie James Frazer (1854-1941), le théoricien en psychanalyse Sigmund Freud (1856-1939), le théoricien en anthropologie culturelle Emil Durkheim (1858- 1917) ou le théoricien en action sociale Max Weber (1864-1920).

En quoi donc pourrait exister une affinité entre l'agnostique Skinner et le théologien Edwards ? Cette question implique une question préalable : qu'est-ce exactement que cette pensée d'Edwards pour que l'historien Kuklick lui attribue une telle influence intellectuelle sur la scène américaine depuis le 18e siècle ?

D'abord, dans l'épilogue du troisième volume de son autobiographie, Skinner déclare simplement : "L'expérience religieuse dans mon jeune âge était importante".[623] Sans transition, il mentionne qu'après avoir relu en 1969 les romans de George Eliot et les critiques littéraires de F.R. Leavis, il en est venu à la conclusion que son livre *Beyond freedom and dignity* pouvait être résumé comme une "défense scientifique du protestantisme de dissidence radicale au début du 19e siècle en Angleterre". Et il ajoute avoir écrit une note après la lecture du *Stammering century* de Gilbert Seldes (l'écrivain et le critique culturel), dans laquelle il traduisit à sa manière quelques commentaires de Seldes sur Jonathan Edwards. Dans cette note, les 'traductions' de Skinner sont entre parenthèses :

° Edwards a réconcilié la prédestination avec la responsabilité morale de l'homme ["*Il a formulé le terme responsabilité dans le cadre d'un système déterminé de comportement* »] …
° Edwards disait que la conscience était une illusion inculquée à l'homme pour lui offrir un sens de la responsabilité ["*la conscience est d'origine sociale et vise peut-être au bien-être d'autrui* «] ...
° La liberté, pour Edwards, ne consiste pas dans un choix à faire, mais à poursuivre une inclination ["*la force opérante doit être examinée non pas par comparaison aux forces de réponses alternatives, mais en mesurant la probabilité d'une réponse singulière* »] ...
° Chez Edwards, la cause des actes de la volonté humaine s'explique de manière autre que par une simple force de vouloir ["les *variables pertinentes sont externes ; une volonté intérieure en tant qu'une force causale est une fiction* «] ...
° Selon Edwards, il est bien plausible que les hommes, qui ne peuvent être convertis que par la volonté de Dieu, devraient essayer de forcer cette volonté ["*les hommes*, *même lorsqu'ils ne sont pas libres d'agir, se comportent comme s'ils l'étaient*..."]
Il y a dans ces comparaisons une ressemblance remarquable, conclut Skinner, et il ajoute :

Si a) Dieu est tout puissant et b) la nature est un système d'un ordre déterminé, alors la liberté de l'homme, sa responsabilité, sa conscience, ses accomplissements et sa dignité doivent être interprétés de nouvelles manières. *La majeure partie de ma position scientifique semble avoir commencé, comme une théologie presbytérienne, proche de la théologie congrégationiste de Jonathan Edwards*".[624]

Si donc Skinner dit expressément qu'une partie de sa position scientifique est basée sur une position théologique, en quoi peut-on la reconnaître davantage ? La réponse paraît évidente dès qu'on se rappelle ce sur quoi Skinner insiste particulièrement dans ses écrits. C'est d'ailleurs aussi ce qui dérange le plus. Le point se centre autour de sa manière d'attribuer des causes au comportement. Mettant l'accent sur les variables génétiques et environnementales, Skinner semble avoir laissé peu d'espace à l'homme intérieur, à l'homme initiateur. Ceci provoque une simple question : à qui, à quoi appartiennent alors les *mérites* ?

À rappeler encore une fois sa réflexion, qu'il réitère vers la fin de son autobiographie : "Attribuer ses accomplissements à son histoire génétique et environnementale est un acte d'*auto-abnégation*, ce que Thomas de Kempis aurait facilement compris". Ceci, pour Skinner, est en contraste avec l'auto-valorisation de ceux qui se disent être nés à l'image de Dieu le Créateur. À ce sujet, Skinner cite l'apôtre Luc : "*Qui cherchera à conserver sa vie la perdra et qui la perdra la sauvegardera*" (*Lc* 17,33). Skinner mentionne aussi les textes parallèles chez les apôtres Matthieu (10,39) et Marc (8,35), qu'il lit comme l'invitation

---

623 Skinner, B.F.: *A matter of consequences* – New York: Knopf, 1983 (p. 402).
624 Skinner, 1983 p. 403. Si l'on reconnait que c'est Dieu qui a mis en ordre les choses de la nature, alors il serait irresponsable si l'on essayait d'ignorer ce qu'un savoir spécifique, notamment scientifique, saurait dire de cet ordre. C'est en effet l'un des points saillants qui imprègne les écrits théologiques et éthiques de Gustafson. Et c'est dans ce sens en particulier qu'il est, tout comme Skinner, un Edwardien.

selon laquelle la vie perdue pour Jésus connaîtra le gain de la vie véritable dans un autre monde. Pour sa part, Skinner dit préférer l'auto-abnégation radicale telle que l'exprime l'apôtre Luc. Justement, ce même thème est au cœur d'une science béhavioriste qui insiste sur le fait que *les causes ne sont pas dans le "moi" intérieur, mais dans une histoire génétique et environnementale*. C'est ainsi, dit Skinner, que *comprendre c'est pardonner*. Il serait certainement inconsistant, conclut Skinner, "de rejeter la responsabilité sur nos histoires génétiques et environnementales en ce qui concerne nos péchés, mais de continuer à réclamer des mérites pour nos accomplissements".[625]

En apparence une observation facile, mais si on la regarde attentivement, elle exprime une dimension très significative de la condition humaine. D'abord, si c'est une constatation évidente que la *finitude* fait partie d'une définition de l'être humain, qu'alors l'« histoire » personnelle connaît des instances de défauts, de transgressions, de *péchés*, la question des *causes* s'impose. Le répertoire des occurrences qu'on réussit à situer dans des circonstances qui serait à même de disculper l'accusé de la transgression en question est une autre affirmation de la 'créativité' humaine. Si c'est (presque toujours) quelqu'un d'autre que le sujet lui-même qui est responsable pour un méfait, comment se fait-il que le même sujet soit spontanément enclin à attribuer à lui-même des mérites pour une occurrence réussie ? Si l'on avait l'accès à son histoire personnelle, manquerait-on de découvrir toute une variété d'influences dans ce qui était la cause de son action bienfaisante – et que le mérite donc appartenait à ces influences ? Par un curieux raisonnement, lorsque le sujet rend coupable des circonstances pour son méfait, sa *liberté* apparaît intacte ; lorsque par contre son bienfait est attribué à des 'variables d'environnement', la réaction presque immanquable est qu'on lui vole le sens même de la *liberté* et de la *dignité*. Regardée dans un cadre de langage religieux, une théologie reconnaît instantanément que les mérites appartiennent *toujours* à un *ailleurs*. Le sens même de la *rédemption* et de la *grâce* en offre la plus rigoureuse affirmation. S'il fallait chercher une seule définition de la théologie protestante, elle serait facilement reconnaissable dans ce cadre-là de réflexion. Lorsque cependant on lit qu'un béhavioriste met en question la cause intérieure – comme si le sujet était l'initiateur d'une bonne action pour laquelle le mérite lui était redevable – alors l'affirmation que les mérites appartiennent *toujours* à un ailleurs apparaît particulièrement étrangère.

Avec ces quelques indications, la question peut être posée de nouveau : Qu'est-ce exactement alors qu'on doit comprendre dans l'affirmation de Skinner que dans une large mesure sa position scientifique ressemble à la position théologique de Jonathan Edwards ? Lui-même ne l'approfondit pas, mais il renvoie le lecteur à l'étude de son collègue D.R. Williams.[626]

Avec sa puissante résistance au rationalisme éclairé, Edwards lutte pour certaines vérités inconfortables, dont l'appréciation est plutôt récente, écrit Williams. Car, avec l'apparition de la psychologie freudienne, du béhaviorisme et de la théorie einsteinienne de relativité, la façade optimiste du Siècle des lumières s'est effondrée. Des concepts tels que le *déterminisme* et la privation dans l'enfance, considérés comme dépassés au 19e siècle, sont de nouveau en vigueur. Les tentatives de ces dernières décennies de faire revivre l'œuvre d'Edwards montrent un intérêt dominant pour son esthétique. Pour Williams, c'est pourtant dans sa théologie qu'on peut découvrir les aspects les plus modernes de sa pensée. "C'est dans son compte rendu sur la relation de l'homme avec Dieu qu'Edwards présente une analyse du comportement humain, *remarquablement similaire à celle de B.F. Skinner, ainsi qu'une technique thérapeutique qui anticipa plusieurs intuitions de Freud et de ses successeurs*".[627]

Pour comparer certains aspects spécifiques de l'œuvre de ces deux penseurs d'époques différentes, relate Williams, il ne suffit certes pas de dire que Skinner a été élevé dans l'église presbytérienne ou qu'il a lu Edwards pendant ses études universitaires. En fait, ils ont, l'un et l'autre, formulé leurs idées selon des

---

[625] Skinner, 1983, pp. 407-408.
[626] Williams, D.R.: Horses, pigeons, and the therapy of conversion: A psychological reading of Jonathan Edwards's theology. *Harvard Theological Review*, 1981, vol. *74*, pp. 337-352.
[627] Williams, 1981, p. 338.

visions du monde séparées et dans des perspectives différentes. Edwards a cherché à reconstruire une philosophie *théiste* en désintégration et à restaurer le concept chrétien de *conversion* avec l'aide de la psychologie lockéenne, afin de convertir plus efficacement les partisans de la *tyrannie du déterminisme* à la liberté de la régénération. Skinner a développé son béhaviorisme dans le contexte d'une *science matérialiste* de la psychologie humaine, afin d'assurer plus de bonheur aux prisonniers malchanceux d'un univers déterminé. Ceci nonobstant, leurs analyses de l'esprit humain (*mind*) se chevauchent. Pour tous les deux, l'application logique et systématique de la loi cause-effet à la conscience humaine est d'une importance cruciale.

Dans l'argument d'Edwards, les gens sont motivés par leur perception de ce qu'est "le plus grand bien apparent". Poursuivre ce bien, ou être capable de faire ce qu'on voudrait bien faire, c'est le sens de la liberté. Vouloir quelque chose, est désormais déterminé par une certaine "*volonté précédente*". Les "*inclinations précédentes*" de l'esprit sont responsables de ses choix. Le comportement humain consiste toujours dans des choix à faire. Et ces décisions dépendent nécessairement des idées et *émotions préétablies*, soit pour soit contre l'objet du choix. Dans les mots d'Edwards, "Dieu a doté l'âme de deux facultés, l'une étant celle qui discerne, examine et juge les choses, ce qu'on appelle la *compréhension*. L'autre faculté est celle par laquelle l'âme, en plus de percevoir et d'examiner les choses, a une certaine inclination vers les choses qu'elle prend en considération... L'inclination par rapport aux actions qu'elle détermine et gouverne s'appelle la *volonté*, tandis que le cœur s'emploie à l'exercice de cette faculté". Les décisions en ce qui concerne la compréhension reposent donc sur les inclinations du cœur, appelées encore les "*affectations*" ou "préjugés" de la personnalité. Les gens sont pourtant libres de faire ce qu'ils veulent. À noter cependant la définition qu'Edwards donne de la liberté. "C'est le pouvoir, l'opportunité, l'avantage que chacun a de faire ce qu'il veut, ou de se conduire comme il lui plaît – *sans qu'il sache comment il arrive à vouloir ce qu'il veut* ". S'il n'y a pas de restrictions physiques, la personne est libre de suivre les inclinations de son cœur. La liberté qu'on a ne libère cependant pas de la compréhension de sa dépendance du cœur.

C'est sur ce point que Williams souligne la familiarité de Skinner avec le langage de la théologie du 18e siècle. Manifestement, dit-il, Skinner s'accorde avec la proposition qu'*être libre* ne veut pas dire qu'on a la *volonté libre*. Dans son livre *About behaviorism*, Skinner écrit :

> Certains théologiens ont été très préoccupés avec la question de liberté, dont ils ont besoin pour tenir une personne responsable, mais ils n'étaient pas facilement satisfaits ; la soi-disant doctrine *arminienne* [628] soutenait qu'une personne agit librement *seulement si elle a choisi d'agir et seulement si ce choix d'agir a été occasionné par une autre instance de choix.*
> Il y est bien question de la perception de la ***cause*** lorsqu'on dit que le comportement par reflex est involontaire – on n'est pas libre d'éternuer ou ne pas éternuer ; la cause initiale est le poivre. Le comportement opérant s'appelle volontaire, mais en fait il n'est pas non-causé – la cause est tout simplement difficile à discerner. La condition critique pour l'exercice apparent de la volonté libre est le renforcement positif, dont le résultat est que la personne *se sent libre* et se désigne comme étant libre et dit qu'elle fait ce qu'elle *aime* ou ce qu'elle *souhaite* ou ce qu'il lui fait *plaisir* de faire. [629]

[628] Si Edwards est le théologien le plus commenté par ses compatriotes, l'intérêt européen en est plutôt mince. Il y a, en français, une exception notable. Dans son livre *La pensée de Jonathan Edwards* [Paris : Cerf, 1987], Miklòs Vetö donne un aperçu de cette doctrine rivale du calvinisme sur divers sujets parmi lesquels on relève le pouvoir du libre arbitre, la justice des œuvres, la connaissance naturelle de Dieu sans l'aide de la révélation. Pour Vetö, la première préoccupation d'Edwards "a toujours été de s'opposer aux efforts arméniens de rétablir en théologie la doctrine de la justice par les œuvres" (p. 180). Vetö souligne également que la principale préoccupation d'Edwards était de présenter une vision de l'état de l'homme devant Dieu. Car le thème de la justice par les œuvres n'a pas commencé avec les Arminiens et n'était pas leur exclusivité. Vetö essaie lui-même dans son analyse de relier ce thème aux concepts de libre volonté, de péché, de connaissance du bien et du mal, de la grâce et des vertus. Puisque Vetö a essayé de présenter Edwards "en totalité", sa présentation est moins incisive qu'informative. Pour lui, la principale difficulté que présente l'œuvre d'Edwards est justement liée à la *dispersion* de ses positions et leurs arguments respectifs.

[629] Skinner, 1974, p. 54.

Le fait que Skinner utilise l'expression "soi-disant" doctrine *arminienne*, est indicatif. D'abord, il est élevé dans une variante de 'calvinisme'. Et, comme il se doit, il n'hésite pas à avouer une certaine proximité au 'calviniste' Edwards, qui était solidement versé dans un monde scientifique du temps, dont les formulations théologiques manifestaient plus de clarté que celles de ses adversaires, telle par exemple de la « soi-disant » doctrine arminienne. Il convient alors d'en rappeler le cadre de discussion.

Le critique littéraire et le rhétoricien Stephen R. Yarbrough[630] de l'University of North Carolina laisse comprendre que durant toute sa vie Edwards a travaillé sur un traité intitulé *Rational account of the main doctrines of the Christian religion attempted* (Une tentative de rendre compte rationnel sur des principales doctrines de la religion chrétienne). Bien qu'inachevé, ce "compte rendu" vise à démontrer l'unité de l'histoire de la nature et de la théologie à l'aide d'une nouvelle sorte de rhétorique. Pour Edwards, les origines et les bases d'un discours déterminent son but. Le but de cette rhétorique serait alors de révéler la possibilité de la communication de Dieu avec les hommes et d'en expliquer les moyens. D'une supposition que la communication entre les hommes n'ait pas son origine en Dieu ne devrait pas suivre qu'elle serait alors impossible. Des visions cohérentes et rationnelles du monde peuvent bien être réalisées dans une société impie, bien que pour ceux qui vivent selon ces visions, la vie puisse bien mener à une condamnation.

S'il fallait choisir rationnellement un commencement chez Edwards, ce serait qu'il adopte la position de John Locke, qui veut que les mots se réfèrent aux idées plutôt qu'à des choses elles-mêmes. Les idées complexes sont construites à partir des idées simples qui sont de nature sensorielle. Les hommes ont les mêmes organes sensoriels avec approximativement les mêmes capacités. Alors, le langage peut servir de base à l'organisation d'une société cohérente. Car, nous pouvons par le langage avoir une certitude sur la nature "non seulement aussi grande que notre disposition puisse atteindre, mais selon que notre condition en a besoin". Pour lui, "notre condition" est d'abord et avant tout celle de la *chute* de l'homme. Les langages du monde sont dans l'état de Babel, et les hommes qui naissent dans les sociétés dont les langages sont dans un tel état sont menacés par la condamnation parce qu'ils ne peuvent pas recevoir la *Parole*.

Une question importante attend une résolution. À savoir, la théologie puritaine affirme que Dieu a donné sa Parole aux enfants d'Abraham pour qu'ils puissent vivre dans un ordre social qui soit à même de les préparer à recevoir la grâce et, en définitive, leur propre *régénération*. Mais cette affirmation se heurte à une difficulté considérable. Comme les protestants l'ont pleinement démontré dans leur vécu, la Bible peut être interprétée de multiples manières. D'un côté donc la Parole est une préparation nécessaire pour recevoir la grâce. L'interprétation de la Parole, d'autre part, est suspecte si on n'a pas reçu la grâce pour l'interprétation juste. Alors, si le *saint puritain* (l'élu qui annonce et interprète la Bible) n'a pas correctement reçu la Parole, sa propre élection n'est pas certaine. Le saint puritain doit donc sentir que les actes d'interprétation et de rhétorique sont basés sur l'ordre divin. Autrement dit, la position de base est que la compréhension correcte du langage repose sur l'expérience de la grâce salvatrice. En conséquence, la conception puritaine de la grâce doit être formulée de sorte qu'elle puisse exercer cette fonction d'interprétation correcte dans le cadre d'une théorie du langage. Évidemment, l'image habituelle de la grâce comme une lumière est une métaphore épistémologique insatisfaisante dans ce contexte. Justement, la résolution de ce problème reste en suspens – elle attend Edwards.

Comme le lit Yarbrough, la grâce dans la théorie d'Edwards n'ajoute pas de nouveaux éléments à notre expérience, mais plutôt *change* notre expérience *en changeant la perspective* de notre expérience. Edwards décrit les effets de la grâce comme Kant décrit les effets lorsqu'un point de vue esthétique entre en considération. Ainsi, comme on peut être certain de percevoir la beauté lorsqu'on la voit, *ainsi peut-on être certain des effets de la grâce lorsqu'on est en état de grâce*. Cependant, à la différence de l'artiste chez Kant, le saint puritain reconnaît que Dieu seul est l'artiste moral, et lui, le saint, peut seulement apprécier le chef-d'œuvre de Dieu dans la nature et dans le monde qui est le sien. Néanmoins, en vertu de cette

[630] Yarbrough, S.R.: Jonathan Edwards on rhetorical authority. *Journal of the History of Ideas*, 1986, vol. *47*, pp. 395-408.

appréciation, l'autorité du saint dépasse celle d'un esthète. À savoir, sa perception de l'ordre correct de la nature et sa compréhension correcte de l'ordre du langage s'établissent par rapport à la Parole de Dieu et, ainsi, par rapport à la société. Dans les mots d'Edwards : "par tout ce que nous voyons et dont nous avons l'expérience, le monde moral et le monde de conversation sont la même chose". Ce qui signifie que la compréhension du monde est déterminée par les mots qui servent à le décrire.

Le raisonnement d'Edwards peut être précisé et présenté de la manière suivante. *Avant la chute*, le premier homme était gouverné par deux sortes de principes – le naturel et le divin. "Lorsque l'homme a péché et rompu l'alliance de Dieu..., ces principes supérieurs ont abandonné son cœur...", de sorte que "l'homme a immédiatement établi sa propre personne et les objets de ses propres affections et désirs comme suprêmes, prenant ainsi la place de Dieu". Avec le péché originel, le déplacement de point de vue s'est produit – *d'infini et divin à fini et humain*. Le résultat du péché originel c'est le "*self-love*" (l'amour propre), de sorte que l'homme peut constituer son monde et ses valeurs uniquement à partir de leurs relations à lui-même. Dans sa conception, le but même de l'homme et le but de toute création se font en termes de communication par rapport à soi-même. Or, "Le but grand et universel pour lequel Dieu a créé le monde est de se communiquer lui-même. Dieu est un être qui se communique". Pourtant, comment l'homme peut-il recevoir une communication de Dieu ? Selon Edwards, un premier moyen consiste en une communication préparatoire, par un *signe*, c'est-à-dire par la *révélation*. L'autre manière consiste en une compréhension de la signification de ce même signe par la grâce. D'après la lecture qu'en fait Yarbrough, l'idée d'Edwards est que "*les effets sur un saint recevant la grâce sont analogues aux effets d'un barbare recevant le goût.* Celui qui autrefois voyait les formes du monde d'une manière matérielle, avide et égoïste, commence maintenant à voir l'ordre et les dimensions du grand art de Dieu".[631]

Certes, même après la grâce on reste un être fini, mais l'essence du récipiendaire n'est plus d'une finitude radicale. Celui qui croit et à qui il est permis par grâce d'appréhender la communication de Dieu à travers la nature, change sa perception de lui-même. C'est donc la personne qui change et qui devient sainte. Un changement se produit aussi dans les motivations d'une telle personne, faisant *transition de l'amour exclusif vers soi-même à l'amour vers Dieu.* Pour un saint, la parole reste la même, mais son rapport avec la parole change. Si donc la grâce n'ajoute pas une connaissance au-delà de la parole que le saint avait dès à présent reçue, cette grâce transforme la perception avec laquelle il appréhende le monde. Edwards donne un témoignage de sa propre expérience :

> L'apparence de chaque chose a été modifiée ; il semblait qu'il y avait une forme douce et paisible, une apparence de la gloire divine dans pratiquement tout. L'excellence de Dieu, sa sagesse, sa pureté et son amour semblaient apparaître dans tout – dans le soleil, la lune et les étoiles, dans les nuages et le ciel bleu, dans l'herbe, les fleurs et les arbres, dans l'eau et la nature... [632]

Yarbrough réitère un point important, et c'est qu'une lecture soigneuse d'Edwards n'indique aucune justification, comme on l'a quelquefois supposé, qu'il ait plongé dans le panthéisme. Ses distinctions se laissent discerner. Dans ce qu'il dit sur la grâce, ce n'est ni la parole ni le monde qui change ; ce qui change, c'est la *perspective* du récipiendaire de la grâce. Il n'y a pas d'appel à des aspects mystérieux d'un changement pour se rendre compte que la parole et le monde apparaissent comme étant d'une seule pièce, comme une œuvre unifiée, cohérente et belle du Maître Artiste.

Alors, les deux principaux moyens de communication de Dieu avec l'homme – la *nature* et la *révélation* – sont cohérents parce qu'unifiés. Edwards décrit cette conjoncture entre la structure naturelle et l'Écriture biblique avec sa nouvelle typologie. Celle-ci permet d'interpréter des affirmations révélées en termes de faits naturels, tout autant que d'interpréter *les événements de l'Ancien Testament pour leur propre compte* et non pas, comme on le faisait traditionnellement, en vue des événements du Nouveau Testament. Le saint peut communiquer cette correspondance à ses auditeurs, encore non convertis, afin

[631] Dans Yarbrough, 1986, p. 403
[632] Dans Yarbrough, 1986, p. 404.

de les préparer à la grâce, seulement si la parole et le monde sont les mêmes pour les 'régénérés' et 'non régénérés'. C'est pourquoi : "Par tout ce que nous voyons et dont nous avons l'expérience, le monde moral et le monde de la conversation sont la même chose". La conversation – le langage – fait naître ces relations, ce qui est en fait le monde moral. Le langage lui-même est maintenu par la société qui, à son tour, a reçu la parole de la tradition – tandis que la Bible est interprétée par les mots et les comportements exemplaires des saints.

Edwards s'est servi de la *science de son temps* pour aider sa théologie. Sa contribution peut se résumer de la manière suivante. Ni la psychologie de Locke ni la physique de Newton ne peuvent apporter le lien entre le monde typique et le monde atypique. Le lien vient de la rhétorique. Pour elle, la science est importante parce qu'elle confirme l'existence de structures et lois que tout le monde peut comprendre. Mais si tout le monde peut comprendre le monde matériel, donc le monde typique, seul le saint peut appréhender le monde atypique. Le saint, l'homme ayant reçu la grâce, voit l'unité de la nature et de l'Écriture communiquant la belle, grande et harmonieuse œuvre d'art de Dieu.
L'historien George M. Marsden[633] de Notre Dame University a écrit, selon les critiques, la présentation la plus achevée de la pensée d'Edwards avec son volume sur la vie de Jonathan Edwards. On y note surtout comment, à maintes reprises, il essaie de clarifier les rapports entre certaines conceptions en jeu chez Edwards et ses adversaires. Ainsi, il rappelle que l' «*Arminianisme*» (l'appellation est associée avec le théologien hollandais Jacobus Arminius du 16e siècle) devenait une expression passe-partout en opposition à un enseignement formel de Calvin. S'il reconnaît que la grâce de Dieu est essentielle pour le salut, il affirme aussi que les gens retiennent une certaine capacité naturelle à choisir ou refuser la grâce de Dieu. Si le terme « *Calvinisme* » était censé affirmer l'opposé de l'arminianisme, il n'était pas non plus sans ambiguïté. En fait, écrit Marsden, les habitants de New England, qui n'étaient pas trop concernés avec la doctrine *exacte* de Calvin, n'ont pas utilisé ce terme non plus ; plutôt, ils se considéraient comme des héritiers de la tradition des « *Réformateurs* ». Pour les théologiens adhérents à cette tradition – provenant d'une variété des groupes Puritains, Presbytériens et Réformateurs continentaux – le noyau de leur doctrine comprenait la souveraineté de Dieu (*God's sovereignty*). Et c'est là-dessus que leur vue est en contraste radical d'avec les « Arminiens ». On se rappelle, et c'était bien souligné auparavant, l'accent sur la *souveraineté de Dieu* imprègne profondément la position théologique et éthique de James Gustafson.

La raison pour laquelle les Calvinistes voyaient dans les « Arminiens » l'adversaire principal était justement, comme le réitère Marsden, qu'ils affirmaient la capacité humaine de *contribuer* à son propre salut. Le danger alors était que cet enseignement pouvait facilement mener à une « justification par les œuvres » (*works righteousness*). Les 'Calvinistes' par contre, même si cela pouvait paraître paradoxal, étaient convaincus que lorsqu'on reconnaissait seulement que les efforts personnels étaient *sans* valeur on devenait capable d'exercer l'effort approprié aux demandes de la sainteté de Dieu.[634] C'est, bien entendu, le grand thème théologique sur la grâce de Dieu, aussi en vigueur au 20e comme il l'était au 16e siècle. Souligner la dépendance totale de Dieu, la souveraineté de Dieu, c'était aussi prévenir la tentation de s'approprier à soi-même la *source* de salut. Et c'est justement par cette reconnaissance qu'on devient conscient de l'obligation d'entreprendre tout effort humain afin de répondre pleinement aux commandements de Dieu (*Let God be God* – affirmait James Gustafson, et de façon similaire son maitre Richard Niebuhr – qui au fond était un calviniste d'une influence énorme dans la vie intellectuelle en Amérique). Qu'une sorte particulière d « *effort* humain » n'a pas été négligée, Marsden l'indique avec ce rappel: La famille d'Edwards a produit des dizaines des clergymen, treize présidents des institutions d'éducation supérieures, soixante-cinq professeurs d'université, et beaucoup d'autres personnes d'accomplissements frappants.[635] Marsden rappelle une contribution significative de l'historien Perry Miller de Harvard University à la cause d'Edwards. Ainsi, dans sa biographie intellectuelle d'Edwards

633 Marsden, G.M.: *Jonathan Edwards: A life*. Yale University Press, 2003.
634 "Only when one recognized that all one's efforts were worthless could one exert the effort appropriate to the demands of God's holiness" – Dans Marsden, 2003, p. 138.
635 Marsden, 2003, p. 501.

en 1949, il caractérisait Edwards comme étant « le plus grand génie d'Amérique et comme un profond philosophe moderne à qui il est arrivé de se servir de catégories de Calvin ».[636]

Si Perry Miller (l'historien à Harvard University) classe Edwards parmi les philosophes du temps, c'est que pour les grands esprits au 18e siècle – les mathématiciens, les philosophes, les savants des lois de la nature, les clergymen – il était entendu qu'ils pouvaient combiner les spéculations métaphysiques et théologiques les plus élevées avec leurs propres intérêts quotidiens. Il est dit, écrit Marsden, qu'Edwards « devenait solidement renseigné dans tous les arts et sciences, et qu'il avait une prédilection inhabituelle pour la philosophie naturelle, laquelle il cultivait toute sa vie avec soin et précision avec la pensée qui lui était propre ».[637] Tout comme Descartes, Edwards était déjà un étudiant intéressé par l'optique. Inspiré par sa lecture de Newton et Locke que la couleur n'était ailleurs que dans l'esprit, Edwards a su comment s'en servir dans ses interprétations des '*conditionnements'* spirituels et intellectuels. Il s'enthousiasmait avec la quête pour discerner la main de Dieu dans l'histoire ou dans la nature. Justement, l'un des problèmes du jour tournait autour de ce lien entre Dieu et le monde. À savoir, une forte tendance philosophique voulait que dans le monde de la mécanique newtonienne Dieu pût agir à travers des causes secondaires, et que donc son intervention personnelle était superflue. C'était une sorte de « religion rationnelle », connue surtout sous un terme généralisé de « *déisme'*. Mais on le sait, le principal résistant au déisme était justement Newton lui-même. Chrétien anglican, Newton était intéressé par la Bible au point d'être considéré comme un expert concernant la signification des textes prophétiques. Comme le relate Marsden, depuis sa jeunesse Newton est irrité par un *dualisme* apparent chez Descartes, car si l'on divise la matière de l'esprit, on leur attribue la possibilité d'opérer sans Dieu. Par contre, insiste Newton, puisque la *gravitation* est une propriété de toute matière, c'est parce que Dieu est le créateur et celui qui maintient toute matière. Or, malgré Newton, certains philosophes newtoniens, ensemble avec des cartésiens, maintenaient cette ligne de séparation, cette direction dualiste. Thomas Hobbes en particulier affirmait que justement le monde matériel est l'essence de la réalité, et puisque Dieu n'est pas un être matériel, alors *il n'est pas*, tout simplement. Un 'Newtonien' de sa jeunesse, Edwards combattait fortement le déisme et le dualisme. Avec le temps, écrit Marsden, il développait ses notions de physique et de métaphysique selon ses conceptions théologiques :

> À la différence de Locke, il n'a pas essayé de construire sa philosophie de bas en haut et à partir de l'expérience humaine. Il n'a pas essayé, comme Descartes, de déduire l'univers en commençant par la dictée de la raison humaine. Plutôt, *il développait sa pensée à la manière rigoureusement calviniste, de haut en bas, en commençant avec le Créateur absolument souverain qui contrôle toutes choses*. L'univers était un univers de relations et la relation ultime était toujours envers le Créateur. [638]

Insister sur la souveraineté de Dieu dans le monde était pour Edwards l'une des réponses les plus urgentes face à la véritable révolution scientifique et l'impact des Lumières. Au lieu d'ignorer ou de sous-estimer les propos de la science, Edwards essayait plutôt de rendre une vision newtonienne qui corresponde à sa conception théologique. À savoir, tout comme l'univers de Newton est visualisé comme une activité permanente des relations en changements, Edwards propose que justement telle soit la dynamique relationnelle de Dieu envers sa création. Non seulement que l'univers consiste en relations personnelles, mais que la création, toute création, est un système de pouvoirs de communication. Ce qui, en termes théologiques, exprime le fait que la création est un moyen avec lequel le Créateur et le « Mainteneur », Dieu, communique Sa Sainteté, sa beauté, son amour rédempteur pour d'autres personnes. Avec cette conception de l'univers et sa dynamique de relations, Edwards s'adressait, comme le reconnaît Marsden, au plus grand mystère face au déisme traditionnel et à l'univers

---

[636] Dans Marsden, 2003, p. 501

[637] Marsden, 2003, p. 67.

[638] "He was not, like Locke, trying to build a philosophy from the ground up, starting with human experience. Nor was, like Descartes, trying to deduce a universe by starting with the dictates of human reason. Rather he was developing his thought in rigorous Calvinist fashion, from the top down, starting with un absolutely sovereign triune Creator who was in control of all things. The universe was a universe of relationships and the ultimate relationship was always to the Creator" (Marsden, 2003, p. 76).

post-newtonien. : Comment, dans cette inimaginable immensité de l'univers, le Créateur peut-il être en communication avec les créatures qui lui sont infiniment inférieures ; comment peut-il entendre leurs prières et répondre aux détails de leurs vies quotidiennes ? Même si l'on ne sait pas si Edwards ou quiconque a offert une résolution adéquate à ce mystère, Marsden résume la position d'Edwards en ces termes :

> Le Dieu trinitaire est par essence l'amour. Que Dieu ait créé un univers dans lequel le péché est permis a comme raison la communication de cet amour aux créatures. Le plus élevé et plus bel amour est l'amour sacrificiel pour les indignés. Ceux-là – en fin de compte la vaste majorité des hommes – reçoivent les yeux pour voir que la beauté ineffable devient manifeste dans cet amour. Ils verront que la beauté d'un univers est dans l'amour non sentimental qui triomphe sur le mal réel. Ils seront incapables de voir l'amour du Christ de façon détachée, mais plutôt ils lui répondront avec leurs plus profondes affections. En voyant véritablement un tel bien, ils n'auront de choix que de l'aimer. Entrevoyant un tel amour, ils se retireront de leurs préoccupations avec les gratifications de leurs plus immédiates sensations. Ils seront éloignés de leurs propres univers. En voyant la beauté de l'amour rédempteur du Christ comme le vrai centre de la réalité, ils aimeront Dieu et tout ce qu'il a créé.[639]

L'un des traits dominants dans le raisonnement d'Edwards est donc de déterminer la *cause d'un comportement*. S'il lutte contre les dualismes et déismes, c'est parce que leurs positions paraissent se satisfaire avec une facilité spéculative. S'il y a une force qui fait que l'univers est, elle a fait sa part et ne s'en occupe plus. Et cette force n'a certainement pas intérêt à établir une relation directe avec de petites « unités » qui s'y meuvent. Reconnaître donc cette force c'est s'arrêter à une sorte d'assentiment intellectuel, c'est marquer toute distance personnelle par rapport à elle. Tandis que le *déisme en fait nie le récit de l'Écriture*, les formes des dualismes tendent en fait à circonvenir une sérieuse quête de la résolution des difficultés dans des comportements conflictuels. Pour Edwards, la résolution repose dans la reconnaissance que *Celui qui a créé est justement Celui qui aime* ; et parce qu'il aime, il tient à ce que sa création parvienne au contact avec son amour ; si ce contact s'établit, la création y voit la beauté irrésistible de laquelle elle n'est plus encline à se détourner.

Il convient de noter ici l'un de points saillants chez Skinner, celui qui le rend proche d'Edwards, à savoir son *insistance radicale sur l'unité de l'être*. En fait, c'est « l'organisme *entier* qui se comporte » est l'une des premières constatations expérimentales chez Skinner. À remarquer en passant qu'à cause de sa familiarité avec l'arrière-plan et le fond de la pensée de Descartes, Skinner ne tient pas à 'combattre' son apparent dualisme, mais plutôt à soulever des objections généralisées contre des postulats de '*forces intérieures*' en tant que les initiatrices ou les causes de choix et d'action. Attribuer la cause du comportement à toute sorte des '*homunculi*' physiologiques, c'est vraiment accepter un *status quo*, c'est cesser de chercher des corrections et améliorations, c'est effectivement manquer de montrer que même ceux avec lesquels la nature n'a pas été généreuse peuvent accéder à de belles choses dont l'univers est effectivement doué.

Lorsque Marsden décrit les points saillants de la théologie d'Edwards, c'est largement par rapport à sa vision du monde d'après une philosophie de la science. Son activité pastorale en général et surtout ses sermons laissent transparaitre son approche aux défis du temps, de sorte qu'il offre à la fois une apologie pour une tradition et une esquisse de nouvelles perspectives. Sa véritable passion pourtant était la Bible, et *Edwards poursuivait attentivement des interprétations exégétiques*. Il faisait et accumulait ses propres remarques et annotations, et il était en train d'achever ses esquisses sur ces thèmes dominants de sa réflexion : la raison pour la création du monde ; le péché originel ; l'harmonie entre l'Ancien et le Nouveau Testament. Il est intéressant de noter que, toujours lorsqu'une question semble particulièrement exigeante, Edwards s'aide avec sa théologie sur Dieu *trinitaire*. Ainsi, à propos de la question toujours actuelle sur l'autorité biblique ou sur l'action rédemptrice de Dieu, il ne cesse certes pas d'indiquer ce que l'intelligence humaine a pourvu pour éliminer certains obstacles dans la quête. Mais il insiste sur le fait qu'en fin de compte ce ne sont vraiment pas les arguments qui apportent la vérité, que par contre

[639] Dans Marsden, 2003, p. 505.

c'est uniquement l'illumination de l'Esprit Saint qui le fait. Pareillement, lorsqu'il essaie de répondre sur le comment Dieu, qui est la perfection même, peut être engagé dans l'histoire, Edwards renvoie la réponse à Dieu *trinitaire* : au fond, l'histoire est la communication de l'amour rédempteur de Dieu en Christ ; l'histoire de la rédemption est le but même de la création.[640]

Bien que Marsden résume fidèlement le noyau de la conception biblique chez Edwards, sa véritable *passion* pour la Bible est analysée et décrite plutôt par Robert E. Brown de James Madison University.[641] Comme il se doit, Brown indique que l'intérêt biblique est né dans le contexte d'une critique assidue de la religion révélée par une variété de penseurs, largement reconnus sous le terme *déisme*. Pour entrer dans le cadre des disputes entre des apologistes et antagonistes de la Bible, Edwards tient dès le début à devenir familier aussi bien avec tous les aspects *techniques* de la composition biblique. Des comparaisons entrecroisées lui facilitent une détection de certaines déficiences chez les protagonistes. En essayant de répondre à la variété des reproches, Edwards est familier avec la lettre et l'esprit de l'Écriture. Son activité pastorale lui facilite le discernement selon lequel c'est par les textes bibliques que sa vue du monde devient harmonieuse :

> Mais il est clair que l'interprétation critique de la Bible ouvre une importante fenêtre sur pratiquement tous les autres aspects de sa pensée – doctrine, épistémologie, typologie, religions naturelles et comparatives, religion vraie, science naturelle, discours public. Ces domaines sont tout simplement *inintelligibles* en dehors d'une considération de ses commentaires bibliques et de son orientation critique.[642]

À noter à la fois que Brown, sans être une exception, tient à souligner que l'intérêt biblique chez Edwards fait effectivement partie d'une connaissance de l'environnement dans lequel s'entrecroisent les vues et les perspectives d'une communauté et de ses membres avec leur ample diversité. En fait, Brown maintient que de cette façon d'Edwards est effectivement un *héros culturel* – le théologien et philosophe « brillant » ; dans une moindre mesure un penseur historique et l'homme de lettres ; le pasteur qui anticipe les problèmes auxquels ses paroissiens, sa communauté entière, seront inévitablement confrontés dans leur vie religieuse.

Autant la publication de nouveaux volumes des écrits d'Edwards que l'abondante littérature secondaire autour de sa pensée témoignent d'une productivité inhabituelle, d'un intérêt grandissant, et d'une signification pertinente des conceptions théologiques et de la pensée interdisciplinaire. Pour ordonner cette 'masse' de matériaux chez Edwards et démontrer dans l'étendue de sa pensée pluridisciplinaire une relation cohérente entre les 'parties' qui la composent, Michael McClymond et Gerald McDermott nous rendent service avec leur très épais volume.[643] Dans leur présentation, les thèmes comme

---

[640] Si l'on voulait élaborer ce thème important dans les écrits éparpillés d'Edwards, on trouverait de nombreux alliés dans l'actualité de ce thème et surtout l'une des perspectives théologiques particulièrement à même d'approprier et à la fois de clarifier ou d'enrichir une certaine terminologie en psychologie et en anthropologie culturelle. Si l'on regarde ces études attentivement, on se rend vite compte que la 'traduction' des concepts d'un domaine à un autre n'est pas particulièrement réussie. Le concept de la 'personne' est pris pour évident, ce qui au fond est particulièrement mal approprié à la nature divine de la Trinité. Ainsi, Ángel Cordovilla-Pérez [El concepto trinitario de persona. *Estudios Eclesiásticos*, 2012, vol. *340*, pp. 3-49]) de l'Univesidad Comillas de Madrid le fait justement avec l'aide de la notion « personne ». Avec un passage en revue de ce qui s'écrit récemment sur ce sujet, il réussit quelque peu à 'nettoyer' son langage d'un mélange des genres. La question fondamentale pour la théologie trinitaire, écrit-il, ne doit pas se satisfaire avec la quête d'une définition formelle de la personne qui pourrait s'appliquer à Dieu en vue de pouvoir affirmer l'unité et la trinité, mais aussi avec la question, du comment est la 'personne' du Père, celle du Fils et comment est celle de l'Esprit Saint ? Voici une petite indication du comment il procède avec cette tâche : « Dans le mystère trinitaire le Père est l'origine et la source de la divinité (et ainsi de toute la réalité et l'histoire du salut) car son être consiste dans son être de père, c'est à dire dans sa pure offrande et donation radicale. L'amour véritable ne peut avoir d'autre fondement que l'amour même. Et ceci reçoit dans la Trinité le nom du Père…Son être est la donation absolue. Le Père est la pure capacité de donation, de donation complète, sans rien retenir pour lui-même » (*Su ser es donación absoluta. El Padre es pura capacidad de donación, de donación entera, sin reservarse nada para sí* – p. 46).

[641] Brown, R.E.: *Jonathan Edwards and the Bible*. Bloomington: Indiana University Press, 2002.

[642] Dans Brown, 2002, p. 199.

[643] McClymond, M.J. & McDermott, G.R.: *The theology of Jonathan Edwards*. Oxford University Press, 2012.

esthétique, métaphysique, typologie, histoire de la rédemption, renouveau de la foi et vraies vertus, ou les sujets comme missiologie, pensée sacramentelle, théologie publique ou vue des religions non chrétiennes, font une harmonie cohérente 'pluri tonale'. Avec astuce, ils introduisent la scène d'une grande symphonie de sorte que l'orchestre avec de multiples instruments est 'compartimenté' de façon non linéaire; ensuite autant de personnages que de parties de l'orchestre et de ses instruments sont fournis avec les billets d'entrée, chacun est *assis dans la proximité immédiate* de l'instrument dominant ce 'compartiment ; en fin de présentation, chacun des visiteurs a exprimé à la demande son sentiment sur ce qui lui plaisait davantage. S'il s'avérait que chacun savait s'exprimer avec enthousiasme sur le ton 'décisif' émanant de 'son' instrument, l'impression sur la symphonie en tant qu'unité musicale restait inexprimée. Si les 'visiteurs' étaient attentifs aux 'modulations' de la 'symphonie', ils auraient reconnu cinq grandes 'couches' constituant le tissu de la théologie d'Edwards : a) La *communication trinitaire* – un autre nom pour Dieu est qu'il est l'être communicant (*communicating being*). b) La participation humaine (*creaturely participation*) : Dieu n'est pas enfermé en lui-même (*God is not self-enclosed*) – il transmet le savoir divin à travers le Fils, et l'amour divin à travers l'Esprit. La participation connaît la beauté et elle est joyeuse ; en fait, la beauté est considérée comme étant à la base de la conversion et de la vie chrétienne. c) L'état de disposition nécessaire (*necessitarian dispositionalims*), où la disposition est comprise non pas comme une qualité qu'une chose possède, mais comme l'*essence* même de cette chose. Son aspect *nécessaire* indique que les êtres humains suivent invariablement leurs propres goûts des inclinations, de sorte que la volonté est tournée vers ce qui apparaît comme le plus grand bien. Et puisque les êtres humains sont guidés et façonnés avant tout par leurs *affections*, les amours de leurs affections sont les plus vrais et les plus fiables indicateurs de ce qu'ils sont effectivement. d) Le volontarisme théocentrique (*theocentric voluntarism*) affirme la priorité divine dans toute la réalité. Cet aspect *théocentrique* fait une part importante à la théologie calviniste. Car affirmer la souveraineté de Dieu, c'est reconnaître que le salut vient directement de lui et qu'ainsi la gloire aussi appartient à Dieu seul. e) Le *constitutionnalisme harmonieux* comprend un aspect *thomiste.* Pour l'exprimer d'une façon imagée, le salut ne se présente pas comme une chaine de grains, mais plutôt comme un filet où chacune de ses parties garde le reste en place. Ce qui lui permet de dire que la foi n'est pas la seule 'condition' pour la justification, que l'obéissance l'est aussi. Ceci dit, il *réaffirme aussitôt que la foi, l'obéissance et toutes les autres dispositions et actions d'une personne 'régénérée' reposent dans la grâce de la volonté divine*. En un mot, en demeurant attentif et à l'écoute de tous les instruments et de tous ses 'compartiments', on est en position de jouir de la *beauté* de la symphonie. Cette sorte de description de la théologie et de la pensée générale d'Edwards ne nous amène certes pas des aspects méconnus. Mais elle nous facilite le discernement selon lequel dans un climat intellectuel et sociétal peu favorable à une sobre piété chrétienne de la tradition calviniste, Edwards a su maitriser la réalité de l'adversité et y *répondre avec une vision où l'homme ne peut que de se réjouir de sa relation avec ce Dieu qui aime et qui se laisse reconnaître par sa grâce*.

On le voit : si c'est pour Edwards la reconnaissance de la *beauté* dans l'amour que communique Dieu, Skinner s'est efforcé de convaincre qu'au fond le « renforcement positif » est un autre nom pour celui de l'amour. Avec un tel concept d'amour dans l'esprit, pourquoi alors, Skinner semble s'étonner chaque fois dès lors que la religion vienne en discussion, pourquoi des communautés chrétiennes – puisqu'elles professent que l'amour est le nom de Celui que leur Maitre appela Père – ne se comportent-elles pas mieux.

Dans une petite communication sur la religion, Skinner, à l'âge de 82, se rappelle qu'au gymnase son professeur les familiarisait avec le Pentateuque, qu'au collège ils étaient forcés d'aller à la chapelle chaque matin et leurs professeurs les initiaient surtout aux paraboles bibliques. Peut-être, écrit-il, cela explique qu'à cet âge, il mène une sorte de vie religieuse. De ces réminiscences en sa vie actuelle, il se confie en ces termes :

> Chaque jour je prends la communion – non pas dans une église avec Dieu, mais avec moi-même dans une communauté Thoreau-ienne d'un seul. Je le fais pendant quelque quarante minutes sur le chemin dans mon bureau. Dans un temps, sur ce chemin, je porte dans ma poche les sonnets de Shakespeare pour les mémoriser…Dans l'après-midi je fais

> la communion avec moi-même en écoutant de la musique des 4B (Bach, Beethoven, Brahms et Bruckner), Mahler et Wagner – en un mot, les romantiques...Comme beaucoup de gens, je me pose des questions. Comment le monde a commencé ? Malheureusement, nous ne sommes pas dans une bonne position pour le dire…*Souvent je souhaite que je puisse prier*. Je veux bien aider les gens, en particulier ceux que j'aime. Si ce n'est pas moi qui peux les aider, je souhaite qu'il soit possible que je m'adresse à quelqu'un qui le peut…Ce qui arrive, arrive, et nous devrions l'accepter, aussi insondables qu'en soient des raisons (Je ne maudissais Dieu ni ne demandais à Dieu de maudire les autres pour moi lorsque j'ai souffert) …[644]

Parce que Edwards connaissait à côté d'un langage théologique aussi bien celui de la science et de la philosophie, on pouvait, en le lisant, le 'traduire' dans sa propre terminologie – ce que, on vient de le voir plus haut, Skinner a effectivement essayé. En effet, le théologien Edwards empruntait lui-même certaines idées à la psychologie humaine de Locke. Et ceci faisant, il modifiait sa propre analyse. Comme Locke, il présumait que les idées spéculatives et les inclinations du cœur dérivaient de la perception sensorielle. Pour expliquer d'où proviennent les inclinations primaires, Edwards postulait l'existence de "différentes dispositions et inclinations naturelles à l'homme... fondées premièrement en vue de *préserver* le genre humain... pour qu'il puisse subsister confortablement dans ce monde. Ces dispositions peuvent être appelées des instincts".[645]

À travers les réponses de certains instincts innés en contact avec des sensations quotidiennes, l'enfant acquiert des idées qui constituent un répertoire de 'préjugés'. Le principal parmi ces instincts, c'est l'inclination à favoriser sa propre préservation, c'est l'instinct de *survie*. Edwards l'appelle "*self-love*" (amour de soi-même ou amour propre) et le considère comme l'instinct sur lequel se basent *toutes* les perceptions subséquentes d'amour et de haine. À titre d'illustration, Edwards écrit : "A-t-on besoin d'un grand degré de perspicacité et d'abstraction pour comprendre qu'un enfant, l'ayant vu et en ayant beaucoup entendu parler, se fixera une forte idée sur la nature pernicieusement mortelle du serpent à sonnette et qu'il aura, à juste titre par amour propre, une aversion pour cette espèce, de sorte qu'un degré d'aversion et de dégoût sera éveillé même lorsqu'il verra l'image ou une représentation de cet animal ?".[646]

Pour Williams, la manière dont Edwards comprend le comment "la liaison d'habitude de ces réactions avec la forme et les qualités de ces objets... sont gravées dans l'esprit de l'enfant", ressemble fortement aux notions présentes dans le béhaviorisme de Skinner. Ainsi, les inclinations innées réagissent aux stimuli de l'environnement ; ces réactions créent des exemplaires de réponses ou des modèles d'émotions et des formes de croyances ; de cette sorte se produit une tendance façonnant les idées et les comportements de l'individu. Comme Edwards, Skinner accepte que certaines réponses du comportement fassent partie de l'héritage génétique du genre humain. Les modèles appris du comportement qui apparaissent *après* et qui sont nécessaires à la *survie* de l'individu sont le résultat des "*contingences de renforcement*". Le processus responsable de l'acquisition de tels répertoires du comportement s'appelle le "*conditionnement opérant*".

Comme Skinner, Edwards a fait des analogies entre le comportement de l'animal et de l'homme et il considère qu'un comportement qui apparaît chez l'homme comme délibérément voulu (*self-willed*) peut facilement être reconnu chez l'animal comme le résultat d'un certain déterminisme. Comme Skinner, Edwards propose que les racines d'un jugement ne proviennent pas d'une activité spontanée de l'esprit (*mind*), mais des *interactions précédentes de l'esprit avec des renforceurs positifs ou négatifs dans l'environnement*. Dans un texte sur l'esprit, Edwards formule ainsi ses arguments :

---

644 Skinner, B.F. "Controversy?" Dans Modgil, S. & Modgil, C. (éds.): B.F. Skinner: *Consensus and controversy*. New York: Falmer Press, 1987, pp. 11-12.
645 Dans Williams, 1981, p. 342.
646 Dans Williams, 1981, p. 342.

> Dans bien des cas où beaucoup sont prêts à voir des actions rationnelles chez les bébés, il n'est guère nécessaire d'avoir recours à la raison – par exemple la manière dont le vacher veut qu'un groupe de vaches agisse selon qu'il produit tel ou tel son... car les vaches ont été forcées de se comporter ainsi *par le fouet qu'on utilisait en même temps que les mots*. Le comportement est devenu habituel, de sorte que les vaches ne le font jamais rationnellement, mais uniquement par force ou par habitude... Les comportements que les animaux apprennent par eux-mêmes sont purement le résultat de l'appétit et de l'association habituelle des idées. Ainsi, un cheval apprend à faire certaines actions pour sa nourriture parce qu'il a par hasard perçu ces actions comme associées à des perceptions agréables du goût, et c'est donc par appétit qu'il effectue de telles actions, *sans réflexion ni jugement*.[647]

Comme les animaux, les hommes aussi apprennent "en vertu de l'appétit et de l'association habituelle des idées". Les hommes acquièrent des préjugés de la personnalité selon qu'ils associent leurs actions avec l'inclination innée de l'amour propre (*self-love*). C'est par "une sorte de réflexe", explique Edwards, que les gens développent des idées et inclinations qui ensuite contrôlent la perception et le comportement. Ainsi :

> La *malveillance* devient, de façon habituelle, liée dans l'esprit avec l'idée d'être détesté ou puni, et cela est désagréable pour l'amour propre. L'idée de *bienveillance* est, par association habituelle, liée avec l'idée d'être aimé et récompensé par d'autres personnes, ce qui est agréable à l'amour propre. En vertu des associations d'idées, la bienveillance devient elle-même agréable, tandis que son contraire devient désagréable.[648]

Si, dans cette perspective, il y a une différence entre l'homme et l'animal, c'est que, écrit Edwards, les animaux "sont purement passifs dans toutes leurs idées", tandis que l'esprit humain "est actif par rapport à ses propres idées". L'homme n'est pourtant plus "rationnel", il dispose seulement de stimuli additionnels concernant des événements mentaux auxquels il peut réagir. Ceci permet à Edwards de mettre la conscience au même niveau que les cinq autres sens – une manière de sentir (*feeling*) :

> La conscience est la manière dont l'esprit perçoit ce qui est en lui-même – ses idées, actions, passions – et tout ce qui est là perceptible. C'est une sorte de sensation dans l'esprit même. L'esprit *sent* lorsqu'il pense, il *sent* lorsqu'il désire, il *sent* lorsqu'il aime, il se *sent* lui-même lorsqu'il hait, etc.[649]

Donc, l'esprit ne crée pas les idées qu'il est en train de penser, il les 'sent' dans leur occurrence. Pas plus qu'il ne crée le son qu'il entend ou le spectacle qu'il voit, il n'est pas, non plus, le créateur de ses idées. Skinner dirait que les hommes, malgré leur fierté, ne sont pas plus créateurs de leurs propres idées que de leurs propres corps ou de la terre sur laquelle ils habitent et qu'ils cherchent à explorer. À noter, en passant, cette différence : tandis qu'Edwards dit que l'esprit (*mind*) sent les différents états de et en lui-même, Skinner remplace le mot "esprit" par l' "organisme" qui est le sujet de ces états sentis.

À partir de son principe de base, *self-love*, sur lequel repose l'issue de toutes les "contingences de renforcement", Edwards propose que les hommes inévitablement "adorent soit le vrai Dieu ou une quelconque idole". Car, dit-il, "il y a toujours quelque chose qui a le cœur d'homme, et ce à quoi l'homme donne son cœur peut être appelé son dieu". Or le cœur de l'homme gravite tout naturellement autour de l'amour propre, et l'amour propre n'est pas le "vrai Dieu" mais une idole. Le "vrai Dieu" peut être connu uniquement *à travers l'expérience de la conversion qui est le détournement de l'idolâtrie naturelle*. Le premier pas dans ce processus de conversion doit être une *régression*, à travers les couches du conditionnement, jusqu'à l'inconscient où on sent "la crainte de Dieu".

---

[647] Dans Williams, 1981, p. 344 ; le souligné est ajouté.
[648] Dans Williams, 1981, p. 344.
[649] Dans Williams, 1981, p. 345.

Mais ce processus n'est guère simple. Car la chaîne des associations constituant la personnalité non régénérée (*unregenerate personality*) dépend tout simplement de l'idole, de l'amour propre. Or – et c'est important à noter et d'en rester conscient dans tous discours sur la condition humaine – *sans cette inclination naturelle*, *l'âme n'aurait aucune base pour ordonner les stimuli qui la bombardent depuis la naissance*. C'est seulement par le jugement des objets comme bons ou mauvais selon l'amour propre qu'une personne est capable de donner un sens à ce qui autrement ne serait qu'un *chaos*. Dans la mesure où la perception du monde est gouvernée par son jugement initial d'amour ou de haine, sa perception de la réalité doit littéralement dépendre du maintien de la primauté de l'amour propre. Sans cette fondation (*natural endowment*), toutes les convictions et croyances, avec tous les modes du comportement qui constituent l'identité, seraient tout simplement discréditées. La perception du monde est aussi le résultat d'un *conditionnement*. C'est-à-dire que les inclinations du cœur contrôlent autant la pensée que la vision. Les sensations ne sont pas perçues de manière chaotique pour être ensuite ordonnées de manière consciente par l'intellect. Ce sont toujours les inclinations du cœur qui gouvernent les principes de cet ordre. Tout comme on croit ce qu'on veut bien croire, ainsi on voit et entend seulement ce qu'on veut voir et entendre. Et lorsqu'on voit quelque chose qu'on appelle « beau », c'est parce que cela gratifie ses propres prédispositions. *L'appréhension de la beauté n'est donc pas un choix rationnel, mais une réaction émotionnelle*. Nous voyons et entendons ce à quoi "le cadre de notre esprit" nous conduit à nous attendre. Et puisque ce cadre de notre esprit est déterminé par les expériences vécues, on peut dire que la perception elle-même est déterminée de la même façon et par les mêmes choses que la personnalité. En d'autres termes, *l'environnement, tel que les hommes le perçoivent, produit et est à la fois le produit du conditionnement opérant*. Pour reprendre les mots de Skinner : "les gens voient des choses différentes lorsqu'ils ont été exposés à des contingences de renforcement différentes".[650]

À partir de là, Edwards explique ce qu'il entend par *crise de conversion*. D'abord il constate que la totalité du péché provient du fait que l'esprit ne crée ni ne contrôle ses propres processus. Par contre, toutes les croyances et les manières de se comporter constituant la personnalité ont pour origine l'instinct primaire, l'amour propre (*self-love*). En conséquence, *même le comportement le plus vertueux repose sur une motivation égoïste*. Or, sans cet amour propre et les comportements qui en sont issus, il ne resterait qu'un *vide*. Sans ce fondement de l'amour propre, le monde moral aussi bien que le monde physique seraient perçus comme un *chaos*. L'identité propre et la perception de la réalité seraient tout simplement *désintégrées*. En un mot, sans les principes qui dépendent de l'amour propre, la perception deviendrait chaotique et la personnalité, ayant perdu la base de sa santé, s'écroulerait en une *confusion*. C'est exactement, affirme Edwards, ce qui se passe dans la conversion. La "*crainte de Dieu*", c'est, dit Edwards, la terreur face à une telle destruction de la personnalité. Devant un tel anéantissement, la vieille personnalité *se raccroche désespérément à elle-même pour sa survie*, essayant avec acharnement de ne pas se séparer de ses illusions de la conscience et de ne pas tomber dans la "mer inconsciente de la colère de Dieu". Une personnalité qui dépend de l'amour propre n'est pas plus prête à se voir détruite qu'une personne ne désire être crucifiée.

Pour être convertie de l'idolâtrie à l'amour du "vrai Dieu", la personne non régénérée doit être menée, selon Edwards, "dans cet état désert (*wilderness*) qui la sépare de la "terre promise". *Elle doit être obligée de voir sa propre impuissance et la dépendance absolue du pouvoir et de la grâce de Dieu*. La personne doit "renier ses inclinations vers ce monde, son auto-exaltation naturelle, sa propre dignité et gloire..., de sorte que, devenue vide d'elle-même, elle puisse librement et de tout son cœur renoncer à son amour propre". La personne doit donc, à travers les couches des croyances et sentiments conditionnés, retomber de son état adulte à l'état d'enfance, de l'innocence, de l'ignorance et, finalement, à la crainte. C'est pourquoi Edwards considérait comme de son *devoir de prêcher la terreur*, non pas pour obliger ainsi les gens à faire bien, mais pour qu'ils perdent leur confiance idolâtre et prennent contact avec l'état désert de la crainte dans leur propre âme. Edwards forçait sa congrégation à cette crise psychologique, ajoute Williams, comme les psychothérapeutes modernes le font lorsqu'ils mènent leurs patients *à travers l'angoisse de l'auto-révélation*.

---

[650] Skinner, 1974, p. 79

En fait, Williams considère que si l'analyse du comportement chez Edwards pouvait être similaire à celle du béhaviorisme, la thérapie qu'il propose serait plutôt proche de la psychanalyse freudienne et de la psychologie de l' "Ego" post-freudienne. C'est ainsi, écrit Williams, que si on lit attentivement les textes d'Edwards, on rencontre, certes, une réitération du thème sur le fait que "les vieilles blessures invétérées doivent être examinées jusqu'au fond du fond même pour être guéries", que la source du comportement "mauvais" doit être reconnue dans les racines des inclinations du cœur. Mais dans son journal personnel, Edwards laisse transparaitre une illustration d'association libre d'idées :

> Pour m'aider contre cette hypocrisie intérieure honteuse, je m'oblige à reconnaître fermement moi-même tout ce que je trouve avoir lieu en moi-même, que ce soit l'infirmité ou le péché... Et lorsque j'éprouve une difficulté à trouver un sujet pour une méditation religieuse, en vacances, je me laisse librement tomber sur un sujet au hasard qui intrigue mon esprit, je passe ensuite à d'autres choses que ce sujet m'inspire et, suivant cette progression, j'aboutis à ce sur quoi je peux méditer ou de quoi mon attention peut profiter, et c'est alors cela que je poursuis...[651]

Plus loin dans le même journal Edwards écrit ce qui peut être une illustration de l'analyse des rêves :

> Je trouve que c'est une bonne idée d'examiner mes rêves chaque matin dès que je me réveille- leur contenu, les circonstances, les principes et les buts de mes actions imaginaires aussi bien que les passions qu'ils engagent, afin de discerner quelles sont mes inclinations primaires...[652]

À la différence de l'attitude puritaine, Edwards insistait en disant qu'il s'agissait d'une *hypocrisie* que de chercher à refouler le péché profondément installé dans le cœur ou de le couvrir sous l'apparence d'un comportement plus acceptable. La technique du refoulement devait mener à un échec, car, selon Edwards, la nature est "comme le courant d'une rivière. Il peut être temporairement arrêté avec un barrage, mais... l'eau va trouver son cours, soit dans son ancien conduit ou dans un nouveau". C'est sur cette base qu'Edwards formulait ses arguments *contre le moralisme des Arminiens.* Aussi longtemps, disait-il, que la "nature corrompue n'est pas mortifiée... et que le principe de l'amour propre reste entier dans l'homme..., il est inutile de penser que ce principe cessera de gouverner...".[653]

Enfin, s'il fallait relever seulement deux points sur lesquels Edwards base son analyse du comportement, ce seraient a) la '*régression'* à la source ultime (jusqu'à Dieu) et b) la *subjectivité* totale de la perception. Comme Freud, Skinner reconnaît aussi que cette régression implique l'effort d'arriver à la source ultime d'un comportement donné. Pourtant, en essayant de faire valoir sa science, Skinner s'efforce de démontrer que les stratégies 'mentales', plutôt que de la favoriser, bloquent en fait la recherche des causes décisives. Certes, ajoute-t-il, "nous pourrions suivre la trace du comportement humain non seulement dans les conditions physiques qui le façonnent et le maintiennent, mais aussi dans les causes de ces conditions et dans les causes de ces causes, presque ad *infinitum*. Mais il est inutile de faire de tels pas en arrière au-delà du point qui nous permet de déclencher une action efficace".[654] Si les motifs qui déterminent les choix de la volonté sont à voir, pour Edwards, dans l'appréhension "du plus grand bien" selon les inclinations du cœur, pour Skinner c'est le conditionnement opérant qui aide à expliquer la situation d'un choix donné. Le deuxième point d'Edwards lie la conscience à la perception. Edwards et Skinner s'accordent sur le fait que la conscience (*awareness*) est plutôt une sorte de sensation (*feeling*) qu'une force créatrice de caractère divin. Mais lorsqu'Edwards en déduit que la totale subjectivité de la perception révèle l'impuissance humaine et que, face à cette réalité, la souveraineté de Dieu ne peut pas être ignorée, Skinner évite de le suivre. Pourrait-on alors dire que, en fin de compte, Skinner est resté, quelque part, « *non converti »* ?

---

[651] Dans Williams, 1981, p. 346.
[652] Dans Williams, 1981, p. 348.
[653] Dans Williams, 1981, p. 349.
[654] Skinner, 1974, p. 210.

Non 'conversion' de Skinner

Dans la conclusion de son article, Williams écrit : la question n'est pas de savoir si Edwards doit être félicité pour s'être efforcé – par anticipation – de réconcilier Freud et Skinner ou si Skinner doit être acclamé comme le dernier calviniste conséquent à Harvard. Il faut plutôt reconnaître qu'il y a une similarité de pensée entre Edwards, Freud et Skinner, ce qui peut aider les lecteurs modernes à apprécier dans l'œuvre d'Edwards – de remarquables réalisations.

Commencer par l'idée de Dieu n'est pas une manière prometteuse de discerner ces similarités de pensée, car si Edwards oriente tout son discours vers Lui, Freud désire rester athée, et Skinner se réfugie dans l'agnosticisme pour y demeurer. Plutôt, les similarités apparaissent lorsque tous les trois abordent le thème de la *condition humaine*. Pour tous, c'est une condition en besoin, sinon d'une 'guérison', du moins d'une certaine *'réparation' du status quo*. Les analyses d'Edwards, Freud et Skinner se retrouvent dans la question : que veut l'homme et est-il libre dans son vouloir ? Ce n'est pas pour rien que tous les trois s'efforcent d'accéder à la profondeur de l'homme, issue largement de son 'histoire' personnelle.

L'histoire, inscrite dans l'appareil mental, compose la 'personnalité' qui, pour Freud, mais aussi pour Edwards, connaît d'abord et avant tout le principe de l'*amour propre*. Parce que ce principe est dans le noyau même de la personnalité, il n'est pas évident qu'il convienne de procéder à la 'réparation' lorsque le vouloir de la personnalité est 'déréglé'. Freud et Edwards mettent en garde contre le risque de détruire plutôt que de réparer. Certes, Edwards connaît une destruction à la suite de laquelle intervient une régénération, mais c'est alors Dieu qui entre en jeu – d'où la question de la *conversion*. Pour Freud, la "misère" demeure de toute manière – la question étant de savoir comment *vivre avec* cet état 'misérable'. Skinner a cherché à simplifier le problème. À savoir, si l'histoire n'était inscrite que partiellement dans la personnalité (les *variables génétiques*), la 'réparation' pourrait et devrait se centrer sur l'autre partie d'influence continue, sur ce qui 'entoure', qui 'environne' les individus et les groupes. Pour l'individu, la principale partie de cet environnement est d'autres individus. Ce qui revient à dire que l'individu est surtout 'entouré' par une *culture* dont l'héritage pourtant s'entremêle dès le début à des variables génétiques.

Or, puisqu'Edwards connaissait "les inclinations du cœur" et Freud connaissait la nature du "ça", ils ont pu développer une théorie sur les manières dont l'entrelacement des variables génético-environnementales façonnent la 'personnalité'. Skinner, ne connaissant pas un tel principe de base, se contente de commencer l'analyse à partir de l'émergence (*occurrence*) d'un certain comportement. Évidemment, l'une des questions qui se posent est de savoir pourquoi un tel comportement émerge ? Pour Skinner, c'est une question de pratique et non pas de spéculation. Car renvoyer des causes ultimes là où il n'y a pas encore d'accès, c'est renoncer à une intervention pratique efficace. Certes, mais le critère d'accessibilité est-il évident ? Pourquoi Edwards, à l'aide de l'Écriture, et Freud, à l'aide des écrits mythologiques, entre autres, n'auraient-ils pas un certain accès leur permettant d'appréhender ce jeu par lequel se construit la personnalité ? Apparemment, il n'y a pas de difficulté à dire que, dans la mesure où un tel accès ne correspond pas au critère d'une science, il est spéculatif. Mais est-ce que l'intervention selon un accès désigné comme spéculatif comporte plus de risques d'erreurs ? Edwards, en tout cas, ne semble pas laisser beaucoup d'espace à l'homme : son action, quoi qu'il fasse, ne lui assurerait pas la réponse certaine, décidée, espérée, de la part de sa source ultime de Dieu. Cette position d'Edwards a peut-être favorisé la séparation de Skinner d'avec quelques catégories edwardiennes ?

En quoi alors pourrait-on plausiblement et par le trait dominant considérer Skinner comme le dernier calviniste à Harvard, ainsi que le suggère Williams ? En observant et en essayant d'analyser la condition humaine, Skinner proposait, avec la même insistance que le calviniste Edwards, que l'homme s'appropriait outre mesure l'attribut "*libre*". L'homme, de par sa nature 'intérieure', n'était ni pour Edwards ni pour Skinner en possession des traits qui le qualifieraient comme un arbitre libre. Au

contraire et justement parce que d'autres variables que son libre vouloir exercent sur lui des déterminations puissantes, Edwards et Skinner ont cherché à démontrer que l'homme peut et doit être aidé dans l'amélioration de sa condition. Dans ce sens, ils sont, tous les deux, des *interventionnistes*. La question de l'‘intervention' nécessite, autant pour Edwards que pour Skinner, que l'homme soit considéré comme une composition dans son entièreté, comme une unité entière. Certes, Edwards parle des "inclinations du cœur", mais c'est l'*homme entier* qui perçoit, qui sent, qui se comporte. C'est l'homme entier qui doit s' "anéantir" pour être "régénéré" lorsqu'il se convertit à Dieu. Pour éviter un compartimentage de l'homme, Skinner parle de l' "organisme" humain qui, tout entier, perçoit, sent, se comporte.

Ni pour Edwards ni pour Skinner, la condition de cette ‘personnalité' entière, de cet ‘organisme' entier, n'est particulièrement enviable. Malgré sa tendance à s'auto-glorifier et à se vanter de son autonomie et de sa liberté, *l'homme ne peut améliorer sa condition qu'en se reconnaissant pour ce qu'il est vraiment de fait*. Dans une large mesure, il est, affirme Skinner, le produit de son environnement – même si en même temps il façonne largement cet environnement. Pour que cette affirmation puisse conduire à une action (intervention) concrète et pratique, il est inutile, pour Skinner, de partir du "commencement du commencement". Pour Edwards, par contre, quelque chose de décisif s'est passé justement au "commencement", et cela peut et doit expliquer l'état de la condition humaine. Cet événement « au commencement » désigne une séparation entre les "calvinistes" Skinner et Edwards.

Alors, comment Edwards explique-t-il l'action de Dieu, à savoir que le "commencement" de l'homme est aussi mal réussi ? Le luthérien (proche des catholiques) Robert W. Jenson[655] de Princeton Theological Seminary examine les réflexions d'Edwards là où il paraît le plus ‘entier', dans son journal, *Miscellanies*, dans lequel Edwards n'hésite pas à "lutter" même avec les motifs de Dieu. Alors, comment peut-on excuser Dieu d'avoir créé un tel Adam qui allait commettre le péché, et dont le péché allait affecter sa postérité. D'abord, selon Edwards, le cas d'Adam et le cas de sa postérité ne sont pas conséquents. À une exception près, ils sont parallèles dans tous les aspects. À savoir, la différence entre Adam et sa postérité est que le péché d'Adam provenait de *l'état de grâce dans lequel Dieu l'avait créé et dont Dieu l'avait retiré à la suite de son péché*. La postérité cependant a été créée sans cet état de grâce, de sorte qu'elle était inévitablement dans l'état de "mauvaise disposition". Or, puisque le péché consiste en ce que "le sens du cœur se détourne de Dieu", comment alors Adam, lorsqu'il est en état de grâce, peut commettre ce détournement ? Edwards se contente d'affirmer que "le premier acte du péché" (d'Adam) et la "mauvaise disposition" (de la postérité) sont le "même événement", car Adam et sa postérité ont coexisté dans l'idée de Dieu. Ils sont dès le début comme un arbre avec plusieurs branches. Le péché initial des enfants d'Adam consiste en ce qu'ils "*sont disposés à approuver le péché de leur premier père*, entièrement comme Adam lui-même l'a approuvé lorsqu'il l'a commis". Selon ce raisonnement Edwards affirme que l'histoire humaine universelle constitue la vie d'une communauté naturelle. "Selon la loi d'union" d'une telle communauté actuelle, il y a "une communion et une coexistence dans les actes et affections : tous participent conjointement et s'accordent avec la disposition et les actions de la tête". Le nom de cette "tête", c'est "Adam".

Ultérieurement Edwards essaie d'éclairer le problème selon le principe d'alliances successives. Mais une difficulté est apparente. À savoir, si l'alliance de Dieu avec Adam met en valeur le sens de la communauté humaine, le fardeau que doit porter un membre de la postérité n'est-il pas mal venu, car l'individu doit accepter la responsabilité de l'acte de l'histoire comme si c'était son propre acte. Au fond, l'unité "des branches avec la racine" de cet arbre qui est "Adam avec sa postérité" ne permet pas de différenciation entre l'unité et l'uniformité. Ce raisonnement mène à admettre que, même si les membres de la postérité semblent injustement désavantagés, Dieu a dû avoir ses raisons pour que la condition des "enfants" soit liée avec celle d' "Adam". Car, écrit Edwards, si Adam "restait debout" (*stood*), s'il résistait à la tentation, s'il se maintenait dans l'état créé, il aurait "obtenu le bonheur éternel" pour la race, mais ce serait inévitablement le bonheur mérité par un homme pour d'autres hommes. Ce serait le "bonheur

[655] Jenson, R.W.: *America's theologian: A recommendation of Jonathan Edwards* - Oxford University Press, 1988.

d'homme" et le bonheur "de cette terre qui est la maison des hommes". Or, avec la chute d'Adam, les seuls secours qui pouvaient s'offrir devaient provenir de "l'alliance de la grâce", par la médiation directe de Dieu. C'est alors que la nouvelle tête commune n'est plus Adam, mais le Christ. Le bonheur que le Christ gagne pour les membres de la communauté qui lui est propre, c'est "le bonheur de Dieu lui-même", et les membres l'auront en tant qu'habitants "de sa demeure du ciel".

Tout de même, la question se pose : pourquoi Dieu a-t-il voulu que sa créature intelligente, l'homme, doive rester dans un état de mise à l'épreuve avant de connaître un état de bonheur confirmé ? Pourquoi cette histoire des alliances si Dieu avait pu tout simplement se faire connaître tout de suite dans son projet pour l'homme ? Dans sa réponse, Edwards présente l'argument calviniste de cette manière. Le propre de Dieu est de se communiquer. *Pour que tous ses attributs glorieux soient manifestés*, il faut qu'il y ait une histoire entre la création et la rédemption. Ainsi, il est "nécessaire" que son auto-révélation révèle "la majesté terrible de Dieu, son autorité et sa grandeur terrifiante, sa justice et sa sainteté... Ce qui serait resté caché s'il n'y avait pas eu de péché et si le châtiment n'avait pas été décrété".[656] L'histoire et les alliances sont la conséquence d'un Dieu si grand qui veut communiquer ses attributs à sa créature si limitée qui est l'homme. En se communiquant à elle, Dieu l'élève à une telle hauteur que la communauté humaine qui s'appelle l'Église devient incluse dans la famille divine. C'est parce que même si Dieu est en soi la parfaite harmonie, il a voulu que son fils ait une épouse à laquelle il se communique lui-même, et par qui elle connaisse ainsi l'amour de la Trinité. Dans les mots d'Edwards : "Il y avait, pour ainsi dire, une société ou une famille éternelle dans la divinité, dans la Trinité des personnes. Il apparaît que *c'était le plan de Dieu d'admettre l'Église dans la famille divine comme l'épouse de son fils*".[657] Jenson, l'étudiant de Karl Barth, n'omet pas de mentionner qu'Edwards, justement tout comme Barth, finit par proposer que l'histoire du Christ implique toute la création, toute la réalité. Décidément, contre certains critiques qui dans ce raisonnement d'Edwards étaient enclins à discerner une tendance panthéiste, Jensen réitère et réaffirme qu'Edwards restait fidèle à une tradition mystique. De plus, et surtout en ce qui concerne sa vision de la Trinité, Edwards, souligne Jensen, s'éloigne du protestantisme et récupère la catholicité. *Peut-être, affirme le luthérien Jensen, la récupération du catholicisme dans la démarche d'Edwards est la meilleure chance pour le protestantisme de ne pas rester une réforme sans âme.*

Que connaissait Skinner de cette interprétation théologique d'Edwards ? Était-ce à cause de cette connaissance théologique, ou au contraire par son ignorance que Skinner avait choisi d'opter pour le "bonheur d'hommes par les hommes, dans leur habitation qui est la terre" ? Plus précisément, la question peut être formulée ainsi : puisque Skinner n'inclut pas le "bonheur du ciel" dans son discours, par quoi peut-il encore être compté comme l'un des "derniers calvinistes conséquents à Harvard" ?
Qu'on se rappelle encore de la déclaration de Skinner : "L'expérience religieuse dans mon jeune âge était importante".[658] De quelle manière exactement était-elle importante – avait-elle cessé d'être importante, et quand s'était-il 'séparé' d'elle – Skinner n'est pas explicite sur ces points. Mais cette "expérience" semble indirectement évoquée lorsque, en passant, Skinner mentionne : "J'avais appris à craindre Dieu, la police et ce que vont penser les gens – les traces de cet enseignement survivent encore".[659] Peut-être s'agit-il de la même indication quand il mentionne entre parenthèses : Quand j'étais très jeune, le feu de l'enfer était la grande punition, et je me suis réfugié dans l'agnosticisme".[660] Il n'est donc pas invraisemblable que la "religion" dans sa jeune expérience fût largement synonyme de "punition". On pourrait alors supposer que Skinner a vécu quelque chose qui est tout à fait éloigné de la "vraie religion". Justement, Jonathan Edwards, dans l'introduction d'un de ses livres principaux, formule ainsi le problème : "Il n'y a, sans aucun doute, rien de plus important pour le genre humain, rien qui préoccupe

[656] "It is…proper that the effulgent glory of God should answer his real excellency". Therefore, it is "necessary" that his self-revelation should reveal "God's awful majesty, his authority and dreadful greatness, justice and holiness…But this could not be except sin and punishment were decreed" (Dans Jenson, 1988, p. 109)
[657] "There was, as it were, an eternal society or family in the Godhead, in the Trinity of persons. It seems to be God's design to admit the church into the divine family as his son's wife" (Chez Jenson, 1988, p. 43)
[658] Skinner, 1983, p. 402.
[659] Skinner, 1983, p. 403.
[660] Skinner, 1983, p. 404.

davantage chaque personne individuelle, que ceci : quelles sont les qualifications décisives de ceux qui ont la faveur de Dieu et qui sont habilités à recevoir sa récompense éternelle ? Ou encore, ce qui revient au même : quelle est la nature de la vraie religion ?"[661] Est-ce que – dans le cas où il les aurait lus – Skinner a pu être rassuré sur le fait que les arguments d'Edwards sur la "vraie religion" pouvaient être traduits en un comportement "efficace" ?

Edwards, après avoir proposé que la vraie religion consiste, dans une large mesure, dans de "*saintes affections*", avance dans un long chapitre *douze* thèses sur ce qui ne peut être considéré comme un signe certain de la véracité ni d'ailleurs de la fausseté religieuse [la grandeur des affections religieuses ; leurs grands effets sur le corps ; l'aisance à en parler avec ferveur ; le fait qu'elles ne soient pas éveillées par nous-mêmes ; qu'elles proviennent des textes de l'Écriture ; qu'avec elles apparaît l'amour ; qu'elles se manifestent sous une variété de formes ; qu'elles soient accompagnées de manière consistante par une certaine joie ; qu'on leur consacre un temps considérable dans l'ardeur pour les devoirs, pour les expressions fréquentes de dévotion, pour la grande confiance, ou pour les témoignages émouvants] – rien de tout cela n'est un signe que les affections religieuses sont vraies ni qu'elles sont fausses. Considérées dans le contexte d'un renouveau de la vie religieuse, dans un milieu puritain en Amérique au 18e siècle, les thèses d'Edwards apparaissent comme une critique soigneusement perspicace de la religion, tout simplement. En fait, il est difficile de ne pas reconnaître à Edwards la perception que la "religion" sait 'couvrir' en particulier ces deux traits de son temps : l'*hypocrisie* et l'*auto-valorisation*. À ajouter que, puisqu'Edwards se proposait d'analyser la "nature" de la religion, il n'avait apparemment pas l'intention d'assigner ces deux traits seulement au présent.

Alors, si Skinner, apprenant dans sa jeunesse que le feu d'enfer était la grande punition, avait lu plus tard ces thèses d'Edwards sur l'incertitude des affections religieuses, comment aurait-il pu en profiter en vue d'un comportement "efficace" ? Peut-être que la mise à distance de la religion s'imposait à lui. Peut-être que cette distance était encore renforcée par la position d'un signe certain qu'Edwards formule dans ses douze thèses subséquentes. Par exemple, la quatrième thèse positive affirme que les saintes affections proviennent de l'*illumination divine* ; la douzième affirme que les affections religieuses ont leur fruit dans la *pratique chrétienne*. Or, si Skinner laisse savoir que la religion était importante dans son jeune âge, il dit aussitôt qu'il a cherché à s'en *échapper*. Serait-ce que dans les "pratiques chrétiennes" qu'il a pu observer et sous le contrôle desquelles il a été élevé, il avait de la difficulté à reconnaître les traces d'une "illumination divine" ?

Certes, Skinner ne le dit pas expressément en termes d'éducation religieuse, mais il mentionne que le contrôle de ses parents était tel qu'il "n'a jamais eu la chance d'apprendre comment se révolter. Je n'ai jamais goûté le fruit des petites révoltes qui auraient pu me mener à de plus grandes. *Je n'étais jamais tout à fait libre*. Je n'osais pas publier *Particulars of my life* (la première partie de son autobiographie) du vivant de mes parents".[662] Skinner mentionne un autre fait du comportement qui, apparemment, n'a pas favorisé l'idée de "pratiques chrétiennes". Lorsqu'un de ses professeurs lui a demandé si lui, Skinner, qui était alors un jeune chercheur, avait déjà écrit son autobiographie, il répondit n'en avoir écrit que la première phrase : "Ma grand-mère était une idiote". Sa grand-mère était ridiculement prétentieuse (*conceited*), écrit Skinner, de sorte que "mon père a constamment été en besoin d'éloges". Quant à lui-même, Skinner reconnaît que "tout au long de mes études universitaires j'étais pris pour quelqu'un de prétentieux (*conceited*) et j'en ai bien payé le prix ".[663]

---

[661] "There is no question whatsoever that is of greater importance to mankind, and that it more concerns every individual person to be well resolved in, than this: *What are the distinguishing qualifications of those that are in favor with God, and entitled to His eternal rewards*? Or, which comes to the same thing, What is *the nature of true religion*?" - Edwards, J. (1746): *The religious affections*. Edinburgh: The Banner of Truth Trust, 1991, p. 15; le souligné est en original.

[662] Skinner, 1983, p. 401.

[663] Skinner, 1983, p. 409.

Il semble donc plausible que Skinner se soit réfugié dans l'agnosticisme (au moins en ce qui concerne la "pratique chrétienne") avant d'avoir lu Edwards. Si, comme l'indique Williams, Skinner a commencé à lire Edwards pendant ses études universitaires, de quoi exactement a-t-il pu profiter ? Il est difficile de supposer que Dieu, tel que le "présente" Edwards, ait pu paraître "attrayant" pour un jeune 'agnostique'. Certes, lorsqu'Edwards décrit Dieu comme "terrifiant", il se réfère à sa souveraineté absolue. Mais le cheminement théologique d'Edwards risquait bien d'être raccourci par un collégien, qui pouvait y lire qu'un Dieu "terrifiant" est un Dieu qui, au lieu d'inviter, faisait tout simplement peur. La fuite dans l'agnosticisme pouvait donc s'en trouver renforcée. Lorsque, d'autre part, Edwards décrit Dieu comme "*gracious*" (miséricordieux), il souligne néanmoins sa souveraineté, de sorte que l'homme ne peut en aucun cas, et quel que soit son comportement, prétendre que Dieu lui "doit" sa grâce, ou qu'il va effectivement répondre à son attente. Mais ce cheminement théologique risque aussi bien d'être raccourci par le collégien. L'incertitude apparente sur ce que valent les actions personnelles peut arrêter la poursuite de considérations théologiques raffinées. Et même si Skinner avait cherché à poursuivre le raisonnement théologique, n'aurait-il pas rencontré la difficulté de se fier aux paroles des "*saints*" qui, selon Edwards, étaient les seuls interprètes fidèles de la Parole de Dieu ? Ces saints, par définition, sont des "convertis" qui, par leurs paroles, visent à une seule et unique chose : que les entendeurs (récepteurs) de leurs paroles deviennent, eux aussi, des convertis. Était-ce alors parce qu'un tel chemin lui paraissait trop complexe ou trop incertain que Skinner, au lieu de se laisser 'convertir', s'était 'détourné' sur d'autres sentiers ?

Si Skinner a "perdu sa foi", il n'est pourtant pas resté inattentif à l'une des vues qu'Edwards a cherché à décrire. Sans doute, l'analyse du comportement humain repose chez Edwards, ultimement, sur le rapport à Dieu. Mais cette analyse s'attarde suffisamment sur la condition humaine telle qu'on l'observe dans la réalité vécue de l'individu et de sa communauté, pour que Skinner puisse y choisir ce qui lui convenait dans cette présentation. La différence entre le théologien Edwards et le scientifique Skinner est pratiquement négligeable lorsqu'ils *affirment que l'homme se reconnaît le mieux pour ce qu'il est non pas par la revendication, mais plutôt par l'auto-abnégation des mérites personnels.* Peut-être est-ce seulement alors que l'homme sait s' "anéantir" devant le Dieu souverain afin d'être accepté dans son alliance à jamais – comme l'envisage Edwards. Peut-être est-ce seulement alors que l'homme n'est pas tenté de s'investir d'un auto-agrandissement l'égalant à une divinité – comme le souligne Skinner.

Si dans une large mesure Skinner partage la vue d'Edwards sur la condition humaine, est-ce que, même s'il a perdu sa foi en Dieu, Skinner ne nie pas que l'Évangile soit intéressant ? Une indication sur son attention aux Évangiles est déjà mentionnée, notamment lorsqu'il les cite en vue de renforcer l'un de ses concepts favoris, l'*auto-abnégation*. Mais la question de sa foi, comment se présente-t-elle ?
Il n'y a pas de grands traités sur ce sujet chez Skinner lui-même. Il en fait plutôt mention de manière épisodique. Parmi ceux qui l'ont bien connu, au moins par une affinité et collaboration scientifique, on compte A.C. Catania de l'université du Maryland. Deux ans après la mort de Skinner, le journal *American Psychologist* a dédié le numéro entier de novembre 1992 à Skinner et à sa psychologie. Parmi quelque vingt-cinq articles, celui de Catania, essayant de 'définir' Skinner, semble clarifier la question. Pour commencer, Catania[664] donne un titre apparemment ambigu à son article – *B.F. Skinner : l'organism.* Skinner était un organisme comme nous le sommes tous, dit-il, bien que probablement peu d'entre nous aimeraient s'en rappeler. D'ailleurs, n'a-t-on pas résisté longtemps à la révolution copernicienne en partie parce qu'elle nous a forcés à reconnaître que notre monde n'était pas au centre de l'univers. Pareillement la révolution darwinienne soulevait des questions troublantes sur notre origine biologique. Justement comme Darwin, Skinner pose des questions troublantes qui nous intéressent tous : d'où venons-nous ; qu'est-ce qui nous fait faire ce que nous faisons ; que pouvons-nous savoir sur nous-mêmes et comment est-ce que nous l'apprenons ? Si les réponses de Darwin et Skinner à ces questions étaient troublantes, c'est, pour Catania, parce qu'ils étaient "réalistes en ce qui concerne leur place dans l'univers".

[664] Catania, A.C.: B.F. Skinner, organism. *American Psychologist*, 1992, vol. *47*, pp. 1521-1530.

À cause de la manière dont Catania construit son argument, il semble licite de mentionner au moins un aspect de son parallélisme entre Darwin et Skinner. Il écrit : "Tous les deux avaient été élevés dans une foi religieuse, mais tous les deux avaient perdu leur foi".[665] Est-ce que cette déclaration exprime la même chose que lorsque Skinner dit "je me suis réfugié dans l'agnosticisme" ? Catania propose que la "propriété spécifique de la croyance religieuse... soit qu'elle se maintient même en l'absence de l'évidence d'appui". Peut-être que Catania opte pour une telle formulation afin d'amener plus convenablement cette citation de Charles Darwin, extraite de la biographie que Darwin a publiée en 1892 : "L'habitude de l'investigation scientifique fait qu'on est prudent avant d'admettre une évidence. En ce qui me concerne, je ne crois pas qu'il y ait jamais eu de révélation. En ce qui concerne la vie future, chacun doit choisir pour soi-même parmi des probabilités vagues et conflictuelles... Pour moi, il était de plus en plus difficile de trouver une évidence suffisante qui pourrait me convaincre. C'est ainsi que l'incrédulité me gagna peu à peu, très lentement, mais enfin complètement. La vitesse était si lente que je n'ai senti aucune détresse".[666]

Par contre, Skinner, comme le cite Catania, n'a pas échappé à la détresse – il a été troublé des années durant à cause de la foi perdue. Sans transition, Catania ajoute ce texte de Skinner :

> La science, et non pas la religion, m'a appris mes plus importantes valeurs, dont l'*honnêteté intellectuelle*. Il vaut mieux vivre sans réponses que d'accepter celles qui prétendent résoudre le mystère. J'apprécie la réaction de Bertrand Russell à propos du pari de Pascal. Pascal pose comme argument que les conséquences de la foi en Dieu sont tellement immenses que seul un fou se refuserait à croire. Or, disait Russell, supposons que Dieu apprécie avant tout l'honnêteté intellectuelle, qu'il nous a donné une pauvre évidence sur son existence, qu'il a l'intention de condamner à l'enfer tous ceux qui croient en lui uniquement à cause des récompenses fabuleuses...[667]

---

[665] Catania, 1992, p. 1521

[666] Cette citation est certes exacte ; Catania l'a appropriée dans l'intention de souligner le contraste avec le vécu de Skinner. Mais Darwin, était-il aussi serein que le laissait présupposer cette déclaration ? Desmond, A. & et Moore, J. : (*Darwin.* London : Penguin, 1991), tous les deux scientifiques et historiens, précisent plutôt dans leur volumineuse biographie sur Darwin ce qu'était "son état d'esprit sur ce point". Darwin avait l'habitude de dire, soulignent-ils, que "le monde" voulait savoir ce qu'étaient ses croyances. "Des demi-fous de toute l'Europe m'écrivent et me posent les questions le plus stupides". Quelquefois il répondait : "Je regrette de vous informer que je ne crois pas en la Bible en tant que révélation divine et donc non plus en Jésus Christ comme le fils de Dieu". Pourtant, si son interlocuteur était important, Darwin répondait avec plus de précautions. C'était à un jeune comte qui étudia avec Haeckel que Darwin avait répondu de ne pas croire "qu'il y ait jamais eu de révélation. Quant à la vie future, chacun doit choisir pour soi-même parmi des probabilités vagues et conflictuelles". Mais au prélat E.B. Pusey, il répondait que son livre *Origin* "n'avait aucune relation avec la théologie" et que, lorsqu'il l'avait écrit, sa "propre foi en ce qu'on appelle un Dieu personnel était aussi solide que celle du Dr Pusey lui-même". Il s'excusait auprès de l'archevêque de Canterbury de ne pas avoir attendu une "conférence privée" des scientifiques dévots pour harmoniser la science et la religion parce que, disait-il, "je ne peux voir aucun bienfait qu'une telle rencontre puisse engendrer". Typiquement, rapportent Desmond et Moore, Darwin usait d'esquives et de démentis plutôt que de déclarations. Ce qu'il croyait vraiment "n'avait de conséquences pour quiconque d'autre que pour lui-même", disait-il. Darwin ne croyait pas au salut, affirment Desmond et Moore, "et il a souffert à cause de cela". Alors, il a cherché à s'en donner l'absolution sur le papier, c'est-à-dire lorsqu'il a commencé à écrire son autobiographie. Ainsi, comme quelqu'un "sans une foi certaine et toujours présente sur l'existence d'un Dieu personnel ou sur l'existence d'une vie future avec châtiment et récompenses", Darwin nie avoir vécu dans la crainte d'une punition divine. Entre-temps, il répondait à une lettre lui demandant s'il croyait en Dieu et si le théisme et l'évolution étaient compatibles ? Les gens aussi distingués que le sont Charles Kingsley et Asa Gray témoignent, disait-il dans sa réponse, qu'on peut être "*à la fois un ardent théiste et un évolutionniste*". En ce qui le concernait, il "*n'a jamais été athée*, dans le sens de nier l'existence de Dieu". Il ajoutait, pour finalement 'clarifier' sa position : « Je pense qu'en général (plus j'avance en âge), mais non pas toujours, l'agnosticisme serait plus adéquat pour décrire l'état de mon esprit ». Mais, comme le commentent Desmond et Moore, cette dernière affirmation de Darwin exprime plutôt "sa claire confusion, car *il s'est souvent montré agnostique sur son propre agnosticisme*" (pp. 634-636). Mary Midgley (*The paradox of humanism.* Dans H.R. Beckley et C.M. Swezey, 1988, pp. 187-203) de l'université de Newcastle, le dit peut-être encore plus clairement. Elle-même agnostique, elle n'hésite pas à affirmer, dans un symposium sur l'éthique théocentrique, que Darwin, même lorsque sa foi chrétienne faiblissait, manifestait clairement ces éléments religieux que contiennent les concepts "*awe, veneration, and wander*" (p. 195). La thèse qu'avance Catania plus haut, à savoir que Darwin, "face aux faits scientifiques" avait sereinement rompu avec toutes les traces de croyance, ne semble pas entièrement plausible. Là-dessus, sa comparaison entre Darwin et Skinner parait plutôt forcée.

[667] Dans Catania, 1992, p. 1522.

Lu même superficiellement, ce texte trahit le *talent ironique* de Skinner. Il réussit à se servir convenablement, à profiter des 'faiblesses' de ses adversaires. Comme s'il avait oublié que – lorsque ses propres propositions étaient rejetées avec facilité en vertu de l'affirmation qu'il n'était qu'un réductionniste au "stimulus-réponse" – il avait souffert parce qu'une telle présentation était *injuste*. Même le plus ardent apologiste de Skinner doit reconnaître qu'il s'est servi de cette 'astuce' : remarquer chez l'autrui un manque ou une déficience manifeste dans l'argument ou dans la formulation d'un propos et la ridiculiser de façon à ce qu'elle paraisse comme une affirmation suffisante de son propre propos. Il est bien possible que ce 'trait de personnalité' ne fût en fait qu'une 'stratégie' pour habilement 'cacher' sa propre incapacité de pourvoir une démonstration ou une affirmation convaincante sur un point en question. Néanmoins, si l'on examine le texte de plus près, il est clair que Skinner choisit de rejeter une croyance *opportuniste* en Dieu. En fait, il n'est pas difficile d'imaginer que Skinner rencontrait des collègues scientifiques, physiciens et autres, ainsi que des professionnels de la religion, dont l'évocation de Dieu visait premièrement à affirmer leurs propres théories favorites. Donc, Dieu au service de gains espérés, Dieu en perte de sa souveraineté, Dieu démystifié, Dieu modelé à l'image de l'idole utile. Peut-être alors Skinner voulait dire qu'il valait mieux vivre sans réponses qu'avec de telles réponses. Dans ce cas, l'appel à l'honnêteté intellectuelle s'impose. À la fois, la question se pose de savoir si Skinner présume, ou rend implicite, que la foi en Dieu est synonyme d'assentiment intellectuel sur son existence ? Car comment aurait-il répondu à la théologie de sa tradition protestante qui affirmait que croire en Dieu, c'était accepter qu'il invite et commande, qu'il exige et engage, qu'il est à la fois le Dieu de grâce et de jugement, qu'il veut que l'homme lui rende compte de tout ce qu'il fait ? Avec sa manière d'admettre le *mystère*, Skinner serait probablement aussi peu à l'aise que des théologiens importants de sa tradition protestante avec l'argument qu'avance Thomas d'Aquin sur l'assentiment *intellectuel*. Mais n'est-il pas aussi possible que la manière dont "son" théologien favori, Jonathan Edwards, engendre l'incertitude par son explication de la grâce, ait pu favoriser un refuge dans l'agnosticisme ?

Vers la fin de son article, Catania revient sur la question religieuse, faisant de nouveau un parallèle entre Darwin et Skinner. Pour Darwin, l'argument le plus fréquent sur l'existence d'un Dieu intelligent se base sur de profondes convictions et des sentiments intérieurs qu'éprouvent de très nombreuses personnes. C'était autrefois aussi son cas, dit Darwin pour lui-même, mais "maintenant, même les plus grandes scènes ne peuvent engendrer aucune conviction de ce type dans mon esprit... L'état de mon esprit, dit-il, pour qui autrefois de grandes scènes étaient liées à une croyance en Dieu et à l'immortalité de l'âme, n'éprouve essentiellement plus ce qu'on appelle le sens du sublime. Et bien qu'il soit difficile d'expliquer ce sens, il n'y a pas de raison qu'il serve d'argument pour l'existence de Dieu".[668]

L'argument de Darwin est intéressant premièrement dans la mesure où il donne des indications sur la façon dont il a appris à parler ou à penser à Dieu, à l'âme, aux sentiments et convictions, des scènes qui engendrent ces convictions. Il est bien possible, tout comme il le dit, que la plupart des personnes de son milieu aient 'raisonné' de cette manière. C'était donc la 'tradition' vécue. Il l'a 'éprouvée' dans sa jeunesse. Devenu adulte, il se dit "incapable de suivre aveuglement les autres". Il se "faisait une opinion personnelle sur chaque sujet". Il se sentait libre d'abandonner volontiers ses hypothèses les plus favorites "dès que les faits semblaient s'y opposer". Comment Darwin, qui a su développer un discours puissant sur l'évolution biologique, a-t-il pu 'oublier' qu'une évolution peut aussi être possible dans le discours psychologique et théologique ? Quoi de plus naturel que de rejeter des "hypothèses favorites" devant les faits qui s'y opposent. Mais comment choisit-on les faits qui doivent compter ?

En tout cas, selon Catania, Skinner, tout comme Darwin, a accepté les faits. Ainsi, trois ans avant sa mort, Skinner écrit :

> J'accepte le fait que, comme tout autre vivant, je cesserai bientôt d'exister. Les gènes que j'ai portés seront, pendant un certain temps, reproduits dans mes enfants ; quelque chose

[668] Dans Catania, 1992, p. 1527.

> de moi survivra aussi dans les livres que j'ai écrits et dans l'aide que j'ai apportée aux autres personnes. La mort ne me fait pas peur. Bien entendu, je ne suis pas effrayé par des punitions surnaturelles, et je ne pourrai, non plus, me réjouir d'une vie éternelle dans laquelle il n'y aurait, une fois que la tâche de vivre a été accomplie, plus rien à faire.[669]

Tout de même, Skinner laisse une pensée sur ce thème qui est, généralement, évitée : l'existence après. Parmi des possibilités imaginées, il mentionne, avec ironie, celle qui lui sert à réaffirmer l'un de ses traits baconiens ici sur terre : le *faire*. Quel triste espace, ce ciel, sans laboratoires ni science !
Puisque Skinner a écrit ce texte avant d'être sérieusement malade, a-t-il réagi de la même façon en apprenant que sa fin était effectivement proche ? Catania rapporte que Skinner a appris exactement le 10 novembre 1989, étant hospitalisé à l'occasion d'une attaque d'angine, qu'il avait une leucémie. Les docteurs l'ont informé qu'il lui restait deux mois à vivre. Dans un entretien à la radio nationale publique en 1990, il décrivit ainsi ses réactions :

> Je ne suis pas religieux et donc je ne me fais pas de souci sur ce qui se passera avec ma mort. Lorsque j'ai été informé que j'avais cette maladie et que je serais mort dans quelques mois, je n'ai éprouvé aucune émotion. Même pas la moindre trace de panique, de peur ou d'angoisse. Rien du tout. La seule chose qui me touchait, et mes yeux étaient vraiment mouillés lorsque j'y pensais, c'était que j'allais devoir le dire à ma femme et à mes filles. Voyez, lorsqu'on meurt, on blesse les gens s'ils vous aiment. Sinon, ma mort, je savais bien que j'allais mourir. Maintenant, je sais à peu près quand. J'ai vécu une très bonne vie. Ce serait malin de ma part de m'en plaindre de quelque manière que ce soit. Donc, ces mois qui me restent encore, je les vis avec plus de plaisir que jamais auparavant.[670]

Dans les lettres qu'il a échangées avec Catania durant ces derniers mois, Skinner décrivait que, malgré sa leucémie, il se sentait "parfaitement normal". En fait, il mettait la dernière main à son manuscrit[671] à l'hôpital, le 17 août 1990. Il est mort le lendemain, le 18 août.

Quelque temps avant sa mort, Skinner envoyait à quelques-uns de ses collègues et amis, dont Catania, des copies des lettres qu'il avait écrites à l'un de ses professeurs au collège. Dans une de ces lettres, écrites en 1926, Skinner décrit la mort de son grand-père qui n'accepta que lui, B.F. Skinner, pour le soigner. L'ayant regardé mourir, Skinner termine ainsi sa lettre :

> J'ai regardé cet organisme humain s'exténuer – je le regardais aussi impassible que possible – et j'essayais de comprendre. Que s'est-il passé ? L'idée active que je connaissais comment mon grand-père avait disparu tout simplement parce que certaines propriétés physiques de son corps étaient épuisées. Y avait-il quelque chose de lui en plus de cela, quelque chose de spirituel ? Si oui, quand est-ce que cela l'avait quitté ? Au dernier moment ? – sauf que certains réflexes d'activités musculaires étaient semblables la minute avant et la minute après. Je suis tout à fait certain que mon grand-père, tout entier, tout ce que je sentais et connaissais de lui – son caractère, sa personnalité, ses émotions, habiletés, désirs, tout – que tout cela avait disparu aussi vite que les conditions physiques de son corps s'étaient rendues inaptes pour certaines conditions nerveuses.[672]

Skinner a donc écrit cette lettre à l'âge de 21 ans. Il semble plausible de conclure qu'à cet âge désormais, il avait perdu sa foi et s'était réfugié dans l'agnosticisme. Peut-être que justement à cet âge il a commencé à lire Edwards. Ce qui est certain cependant c'est que déjà à cet âge il emploie le terme « organisme » pour l' « être humain ». Dès son premier livre,[673] Skinner n'hésite pas à se servir de ce terme, autant pour les animaux que pour les hommes – mettant l'accent sur le fait que cet être, cet organisme complexe, se comporte toujours comme un *ensemble unifié*.

---

669 Dans Catania, 1992, p. 1527.
670 Dans Catania, 1992, p. 1527.
671 Skinner, B.F.: Can psychology be a science of mind? *American Psychologist*, 1990, vol. *45*, pp. 1206-1210.
672 Dans Catania, 1992, pp. 1528-1529.
673 Skinner, B.F.: *Behavior of organisms*: An experimental analysis. New York : Appleton-Century-Crofts, 1938.

C'est ainsi que Catania a été inspiré d'intituler son article sur la vie et l'œuvre de Skinner : "B.F. Skinner, l'*organisme*". Plusieurs autres possibilités seraient aussi bien justifiées, suggère Catania, telles que : B.F. Skinner, psychologue (ou utopiste, scientifique, humaniste, philosophe, ou poète). En discernant une certaine analogie avec la vie et l'œuvre de Darwin, Catania a donc opté pour "organisme". Mais peut-être que les adversaires de Skinner s'accorderaient plutôt sur le titre le moins 'offensif' : "B.F. Skinner, *écrivain*". Seulement, dans ce cas, une autre analogie conviendrait mieux, non pas celle avec Charles Darwin, mais avec Sigmund Freud et Francis Bacon.

En résumant, revenons sur la proposition de Skinner que, dans une large mesure, sa "position scientifique semble avoir commencé comme la théologie presbytérienne, proche de celle du congrégationaliste Jonathan Edwards". En noyau, cette position favorise le concept de *self-denial*, l'*effacement de soi-même en tant qu'origine ou source première de l'action*. Car, et c'est la thèse centrale, l'homme n'est créateur ni de sa constitution génétique ni, dans une large mesure, de son environnement. Il hérite de tous les deux. L'interaction de ces deux 'variables' conditionne dès le début son comportement. Pour analyser le processus de ce conditionnement, Skinner choisit de se limiter à un temps et à un espace de l'histoire en cours. Il ne nie pas l'argument théologique d'Edwards, qui essaie d'expliquer l'état des choses par rapport à l'origine première, Dieu. Il ne nie pas que la nature biologique ait un commencement lointain de façonnement, ou que cette nature puisse 'cacher' certaines réponses sur certaines sources ou causes de comportement. Skinner tout simplement ne savait pas quoi faire de ces deux manières de poser le problème et d'y renvoyer les réponses concernant le comportement en cours et le comportement futur. Comment Dieu, la source première, l'a conçu lorsqu'il décida que la vie soit ; comment la biologie, lorsqu'apparut la vie, l'a inscrite dans son devenir – ce sont, pour Skinner, tout simplement des problèmes *inaccessibles*. Bref, il délimite la 'spéculation' en raison d'une pratique efficace. Il commence par l'histoire en cours, dont l'héritage s'appelle une *culture donnée*. En analysant ce qui favorise la survie, le soutien et la transmission de son héritage culturel, Skinner propose de discerner que l'homme n'est ni ne doit être conçu comme un initiateur autonome et souverain. L'homme était et est largement dépendant de son milieu, dont la composante principale est celle d'autres personnes. En soulignant la dépendance plutôt que l'autonomie de l'homme, la pensée scientifique de Skinner rencontre une affinité avec la pensée théologique calviniste-edwardienne. En vue d'une pratique concrète et efficace, Skinner s'efforce de démontrer et souligner que l'homme, parce que dépendant de son milieu, *peut et doit le rendre plus fructueux* ou, pour utiliser l'attribution favorite d'Edwards, *plus beau*. L'homme peut reconstruire (créer) certaines contingences, physiques et sociales, de son environnement de sorte que les hommes se sentent "renforcés" lorsqu'ils sont "bons" les uns envers les autres. Par son insistance sur les "bonnes œuvres", sans pourtant en revendiquer les "mérites", Skinner avance et affirme une sorte d'initiative humaine qui, *théologiquement, est plutôt en affinité avec une tradition calviniste et catholique-thomasienne*.

Certes, une forte tendance à la perception persiste : pour la théologie protestante, il manque dans la proposition de Skinner la *grâce qui fait* ; pour la théologie catholique, il y manque *l'autorité qui sait*; pour tous les autres, Skinner, de par ce quelque chose d'égalitaire dans sa science, menace les chères différences. Alors, il faut revoir son analyse de la façon dont opèrent les renforcements sur les contingences qui laissent inspecter les effets des conséquences.

Aussi crus qu'ils puissent paraître, les concepts de "*conversion*" d'Edwards et de "*réhabilitation*" de Skinner visent à '*contraindre'* l'être humain d'une seule façon : en reconnaissance d'avoir été dès le début un récepteur, reconnaître que les méritent restent avec la *Source* et d'autres sources initiatrices, que par gratitude alors lui-même se doit de rendre son comportement fructueusement créatif en facilitant le fait que son prochain se sente 'positivement renforcé' dans son être et son agir [à rappeler encore ici son sentiment profond : *I often wish I could pray. I want to help people…When I myself cannot help, I wish it were possible to call upon someone who could.*[674]] Skinner avoue que pour les héritiers du *Sermon sur la Montagne* la direction d'un tel comportement est manifeste. Et ces héritiers, insiste Edwards, doivent opérer un

[674] Skinner, 1987, p.12

détournement de l'amour propre afin d'entendre de la Source Communicante que c'est sa propre *Parole* qui montre le chemin avec l'invitation « Aimez-vous les uns les autres *comme je vous ai aimés* ».[675]

[675] *Jn* 15, 12.

CORROLLAIRE : THÉOLOGIE INTERPELLÉE

Dans la première partie de cette réflexion conclusive, il convient de rappeler ce cheminement d'entrecroisement d'une pensé théocentrique en théologie avec une conception béhavioriste en psychologie. Cet aperçu facilite la transition à la deuxième partie, à l'observation que dans l'entrecroisement la théologie montre une lenteur dans la circulation. Soigneusement, de façon bien bénigne, elle en sera avertie.

Première considération

Oui, le fauteur de trouble c'était – et ce demeure – St Paul. Qu'il fût incontournable pour tous les grands efforts de refaire des mouvements devenus perclus, c'est un fait établi. Certains de ces événements narrent une longue histoire des occurrences dans des temps et espaces d'un vécu lointain. Et cette distance où l'oubli 'naturel' fait qu'on s'y trouve immergé avec une position presque héritée. Appartenir ainsi à ce cheminement reformé devient ainsi une habitude dans laquelle Paul invoqué risque d'inquiéter peu. En fait, la reception protestante de Paul demeure souvent plutôt conventionnelle. Cependant, il a dit – et l'a écrit avec sa propre main – une phrase qui résiste assidument de demeurer silencieusement 'endormie'. Lui, devenu si intime avec Celui qui, par son langage d'*indicatif* affirmait la capacité humaine pour des impératifs divins, n'hésitait pas à revigorer une force grammaticale de *conditionnel.*

L'expérience confirme que Paul a su affecter ses lecteurs à une conception de l'union mystique tissée à travers ses *Lettres*, avec de puissantes images de libération, justification, sélection, réconciliation, création, mort, réunion. Son invitation à une sorte de changement, où l'agir et l'être des lecteurs serait l'expression même du portrait voulu par Dieu, sait éveiller un écho pour un projet désireux. Mais une phrase qui provoque l'immédiateté ressentie est celle de son « *oui-mais non* » sous forme personnelle avec la visée générale, dramatiquement universelle.

Envoyé donc par le Christ même pour annoncer au monde que l'homme peut ce qui semblait impossible, Paul, l'annonceur de l'invitation au possible divin, confesse devant le 'monde entier' -et sa *Lettre aux Romains*, contenant l'état en question, ne se voulait que d'être universelle – son horrible incapacité d'effectuer un choix manifeste. Quelque chose *en* lui, ou quelque chose *de* lui, en tout cas *quelque part* une force plus grande que son discernement de ce qui se présentait comme le choix dû l'empêchait d'agir le '*bien'*. Du coup, de la confession de Paul émergeait une double constatation : la *présence* des forces duales dans son être et l'*absence* de sa capacité de choix en faveur de la liberté d'agir avec une souveraine autonomie. Conscient de son état malheureux, il tient à ce que ses lecteurs l'entendent davantage comme une reconnaissance que *leur propre sort* s'y laisse miroiter : « Car je sais qu'en moi – je veux dire dans ma chair – le bien n'habite pas : vouloir le bien est à ma portée, mais non pas l'accomplir, puisque le bien que je veux, je ne le fais pas et le mal que je ne veux pas, je le fais » (*Rm* 7, 18).

Depuis, ni l'horizon sacré ni l'espace séculier n'en sont restés immunisés. Les manières dont ce thème persistait d'être une part constituante de la réflexion théologique inspiraient une suggestion que, peut-être, toute la théologie n'était qu'une série des corollaires sur la pensée de Paul. Et une autre suggestion, affirmée plutôt que susurrée, laisse remarquer que ces 'corollaires' savent s'échapper à des vagabondages non contrôlés. Dans le passé, les critiques ont su que de telles déviations méritaient des timbres d'"hérésie'. Les corollaires d'aujourd'hui, très sophistiqués dans l'art d'*esquives*, réussissent de survivre et même de prospérer dans leurs cercles attentivement délimités.

Un théologien protestant, un 'calviniste réformé', demeurant au milieu des bruits de tous côtés, a voulu que le brouillard théorique cède à des positions vérifiables et pratiques. Un scientifique, conscient des

compartimentages théoriques dans la clarification de l'agir humain, l'a bien compris. Il a alors voulu démontrer que c'est toujours l'homme entier qui sent, pense et agit. Ce théologien tenait à indiquer que la pensée théologique de l'*anthropocentrisme* a mis de côté le plan du Créateur. Ce scientifique tenait à indiquer que si l'homme se permet l'audace de se reconnaître pour ce qu'il est vraiment, il est capable rediriger des tendances de sa nature biologique ; il peut optimiser ses possibilités en réussissant de rendre coopérative la force importante du façonnement du comportement qui est sa culture.

En effet, les propositions de ce théologien et de ce scientifique ont pratiquement dominé la deuxième moitié du siècle dernier dans les universités américaines. James M Gustafson, théologien protestant, était actif dans les Universités de Michigan, Chicago et Emory. Le scientifique, psychologiste béhavioriste B.F. Skinner est issu de l'Université Harvard où il est devenu productif.

L'histoire des philosophies et des théologies laisse entendre que l'homme était depuis longtemps et durablement convaincu de posséder une profonde et vrai connaissance de soi-même. Nonobstant l'avertissement de l'apôtre Paul, ces eux modes de savoir se sont montrées inventives dans les manières dont elles affirmaient et défendaient leur proposition attribuant à l'homme la *liberté* comme trait inhérent ; seul parmi des êtres vivants, l'homme y désigné comme porteur de la faculté *rationnelle* qui l'habilite à discerner, juger et choisir ce qui est bon et juste ; et ainsi, *conscient* de cette dotation distincte, il se sent tenu à une *vie morale* dont le caractère exceptionnel, parmi d'autres vivants, lui garantit son sens de *dignité*.

La naissance de la science a fait une *intrusion* dans ce schéma des certitudes. L'habitation de l'homme, la terre, n'est pas au centre de l'univers et la *cosmologie* commençait à inquiéter. Une certaine similarité avec d'autres êtres vivants brouillait son originalité, alors que l'*évolution* suscitait une certaine irritation. Le fait que l'homme agit dans une très large mesure en vertu d'une force *inconsciente* qui tente de lui barrer l'accès aux vertus qui habillaient sa conscience et sa rationalité, a été dévoilé depuis un siècle par ce savoir qui sait comment analyser l'art de *psy*. Avec une froide sobriété, un mouvement sur l'espace américain, armé d'une prétention scientifique grâce à la capacité technologique, a permis un irrespectueux effort pour démontrer que l'homme, non seulement n'est pas libre dans ses choix, mais encore que les mérites de sa créativité fructueuse ne remontent pas à son origine. Réduit à l'évidence qu'il n'est au fond qu'une créature faisant part d'un large ensemble de la création, l'homme de jadis – au centre de l'univers et centre même de ce qui vit dans son espace – ne pouvait que ressentir une profonde *humilité*.

S'il est vrai que la théologie a su, avec facilité, l'élever jusqu'aux cieux ou le faire se regarder, face à sa chute, dans son état dramatiquement décomposé, elle se montrait tout aussi habile à généraliser son image 'abstraite'. Si la science, depuis sa naissance, depuis le XVII^{e} siècle a su éclairer tant de ses aspects auparavant voilés dans la richesse de son 'tissu' si complexe, il est moins évident qu'elle a réussie à construire une esquisse d'homme à sa juste mesure. Que sa *juste mesure* apparaissait si difficile à 'saisir' peut expliquer en partie pourquoi aussi bien la théologie que la science ont persisté dans leurs inclinations à supposer, à postuler ou même énoncer fermement l'existence de certaines 'forces spéciales' dans la nature, dans l'intériorité de l'homme. Si l' « esprit » y était depuis toujours et au moins implicitement compris, la découverte des « gènes » a engendré une certitude dans l'identification des rôles qu'ils savent fidèlement jouer parce qu'ils leurs sont innés. Dans la rangée entre l'autonomie de l'esprit et la détermination des gènes, les modes d'explications ont connu de formidables inventions des 'forces' dans son 'espace intérieure' comme des causes de ce qui peut s'observer ou de ce qui barre l'accès à leur façon d'engendrer des mises en motion. Parmi des inventions particulièrement rependues, la favorite était la multiplication de nouveaux concepts pour expliquer l'ambiguïté des concepts auparavant introduits afin de clarifier ce qui était vague dans le concept primaire d'une époque antérieure. Si la théologie a dû ainsi devenir 'inventive', c'était aussi parce que leurs domaines d'exploration ne se soumettaient pas facilement à l'épreuve, à une démonstration fiable, à la confirmation objective d'expérience. Son mode de savoir ne pouvait ni ne voulait tenir à l'écart les

sources qu'implique le *croire*. Une certaine '*compartimentation'* semblait presque inévitable. Et ce mode de savoir qui voulait expliquer comment l'esprit, de son 'siège' quelque part dans l'intérieur de l'être, engendre les effets de ses attributions, se sentait obligé de réclamer l'art d'*introspection*. Le savoir '*élevé'* de théologie et le savoir '*profond'* de psychologie ont difficilement évité une *réification* des concepts. L'homme était ainsi né comme porteur des 'entités' dans son être qui le faisaient se montrer tantôt majestueux, tantôt odieux, avec une inépuisable variation d'entrecroisement entre la vertu et le vice.

S'il n'était pas trop difficile de se rendre compte de la large distance entre les présentations théoriques et leur traduction dans une conduite pratique correspondante, des propositions de 'remèdes' étaient moins évidentes. Une constatation familière laissait comprendre qu'on ne disposait pas d'une force des mesures correctionnelles qui serait à même de l'emporter sur la résistance d'un état établi. La tâche était alors de la 'faire émerger'. Tous deux, le théologien et le psychologue, s'attendaient que la *science* puisse leur offrir une aide espérée.

Le théologien Gustafson considérait comme l'évidence même que la science peut effectuer une différence concrète et pratique. Pour le psychologue Skinner, il devenait clair que le savoir de science s'acquiert avant tout par l'expérimentation. Le théologien voyait l'une des difficultés de sa discipline dans le fait qu'elle néglige ou se montre peu apte à prendre au sérieux le côté *terrestre* de la nature humaine. Le psychologue discernait l'un des obstacles principaux pour le manque d'avancement de sa discipline dans sa persistance à attribuer des rôles causaux à des facultés intérieures, comme si celles étaient des entités autonomes ou des '*homunculi'* capricieux. Gustafson visait à indiquer que le propre de sa discipline chrétienne et réformée doit s'exprimer non pas par une isolation dans l'*autosuffisance*, mais par l'échange informé avec d'autres modes de savoir qui complètent le portrait de la « juste mesure d'être humain ». Skinner tenait à démontrer que ce n'est pas par un *compartimentage* sophistiqué que la véritable « image » d'homme sera dévoilée, mais plutôt par le fait que c'est toujours l'homme *entier* qui respire-perçoit-sent-pense-se comporte. Le théologien discerne la *dignité* de l'homme dans ce qu'il se reconnaît comme une partie constituant de la création, de laquelle le Créateur lui-même prend soin. Le psychologue tient à valider la proposition que la *liberté* de l'homme n'est pas une propriété innée, mais qu'au contraire, il dispose de possibilités de la gagner. S'ils s'accordent sur le point que l'homme est *radicalement dépendant* d'autrui, les vues du théologien et du psychologue ne commencent pas par la même référence. S'il est entendu que la conception du théologien implique la composante *transcendantale*, il est conscient que la manière d'attribuer le rôle causal peut faciliter ou inhiber l'explication. S'habiliter dans la justification de la composante transcendantale sans qu'elle occasionne un écart d'avec la composante pleinement *terrestre* peut compter comme l'une des tâches plus exigeantes pour le théologien. Gustafson a risqué d'entreprendre et de clarifier précisément cette tâche. Parce que le psychologue commence son analyse de cette dépendance d'autrui chez l'homme avec une notion aussi 'terrestre' qu'est l'*environnement*, il a dû confronter l'une des questions irrésolues, la vraie nature de la distincte propriété de l'homme parmi tous autres vivants sur la terre, son *langage*.

En pénétrant dans le monde d'un savoir différent des autres, le théologien savait bien que c'était d'abord sa tâche d'influencer l'accueil par une proposition qui paraitrait inattendue. Avec sa conviction que la composante transcendantale doit inévitablement faire part d'une conception de la nature humaine, il introduit une notion d'expérience qui, à la réflexion, serait en mesure d'évoquer un trait humain communément affirmé. Ce serait l'émergence d'un sentiment comprenant à la fois l'étonnement, l'admiration, le respect, la crainte face à des phénomènes de et dans la nature, dont la source implique une puissance inhabituelle. Il l'appelle la *piety*. Parce qu'un tel sentiment de *piety* serait d'une reconnaissance commune, parce qu'il serait indicatif d'une source puissante, qui, à la réflexion, conduirait à une source ultime, Gustafson y discernait une fructueuse tournure théologique. Quelque part, parmi des êtres et objets l'entourant, l'homme se rendait compte d'en être une partie constituante. D'une expérience d'interdépendance entre ces parties constituantes, émergeait chez l'homme un sentiment de sa propre contingence. Peut-être alors, l'ensemble des toutes ces parties, des êtres et des objets, sont en relation commune avec une source commune qui les surpasse avec sa puissance.

L'intuition d'une source ultime ne serait donc pas étrangère à la réflexion humaine. Familier d'autres sources d'une Source Ultime, d'un Autre Puissant, Gustafson n'hésite pas, au milieu des porteurs de différents modes de savoir, de le nommer *Dieu*. C'est à travers la relation à Lui que toute autre 'part' composante trouve sa 'place' pertinente dans l'ensemble que la Source Ultime, Dieu, a fait émerger. Pour que la réflexion théologique s'habilite dans un discours sachant respecter la mise en ordre et l'interdépendance des êtres et des objets correspondant au plan de la Source Ultime, de Dieu, elle se doit d'être *théocentrique*. Ce n'est pas un hasard si le 'discours' de Gustafson ne paraissait plus trop étranger à ses pairs habitués aux regards franchement '*terrestres' (*séculiers*)*, mais aux certains de ses pairs entrainés dans une orthodoxie réformée pour qui ce propos apparaissait suspicieux. Gustafson sentait que face à ses critiques, il devait, en plus d'obligation de défendre sa position, préparer en même temps au moins un petit sentier pour leur 'conversion'.

Pour défendre sa position, Gustafson devait a) démontrer qu'il maîtrise la théologie de tous ses critiques théologiens, b) fonder sa propre critique de certains aspects de leur théologie, c) indiquer des raisons qui justifient son affirmation de partager le noyau de la même tradition théologique dont se réclament ses critiques.

Pour préparer une ouverture vers une 'conversion', Gustafson a dû d'abord a) apprendre le langage de ces autres modes de savoir, b) montrer ensuite que de tels modes dévoilent certains aspects concernant la condition humaine auxquels la théologie n'était pas attentive, c) convaincre d'autres modes de savoir que leur méconnaissance ou déconsidération de certaines propositions théologiques sur la conduite humaine n'est pas justifiée et doit être reconsidérée.

Dans son effort de se familiariser avec des positions séculières, Gustafson se rendait compte que certains thèmes étaient aussi importants dans une analyse 'séculière' que théologique, bien que leurs interprétations ou clarifications pouvaient effectivement manifester une certaine distance. La notion d'un individu en tant que *l'agent qui initie et librement choisie la direction d'une action* semblait plutôt évidente dans un discours théologique. Certes, d'une façon implicite, la théologie reste toujours 'consciente' du fait de la 'chute' laquelle 'relativise' une telle formulation sur la liberté de choix. Pourtant, elle se montre plutôt encline à la sécuriser presque 'instinctivement', dès qu'un autre mode de savoir ose remettre en question même l'une de ses composantes. Face donc à d'autres modes de savoir, l'individu reste pour la théologie un être conscient de 'soi-même' comme la 'personne' qui, 'autonome' de par sa nature, est le 'sujet' initiant d'une action et de sa direction vers un but 'librement' choisi en vertu de son jugement que celui-ci soit 'bon' et 'juste. Tout effort d'affaiblir cette 'constatation' est perçu comme une illicite intrusion dans la *dignité* d'homme. Sans aucune difficulté cependant, la théologie sait apporter de puissantes raisons affirmant la *dépendance radicale* d'homme, l'*obscurcissement de sa raison*, son *esclavage aux passions*, son *détournement* de la vraie Source de sa vie. De la même manière, la théologie dispose d'arguments que l'homme a été radicalement aidé dans sa dépendance, que l'aveuglement de sa raison a été illuminé, qu'il a été invité à se retourner vers la Source qui ne cesse pas de l'aimer. Aussi longtemps que le discours théologique reste dans ce cadre de mouvement, il est en mesure de briller même par son art d'évoquer et composer de 'profondes' et 'hautes' penses. La difficulté apparaît dans sa '*traduction'* au contact du discours des autres, tout aussi intéressés de comprendre si l'homme 'théorique' correspond à ce qu'il montre dans sa 'pratique'. Dans le cadre de siens, le discours théologique d'un Karl Barth brille tout simplement. L'effort de le 'traduire' pour les discours informés par des positions séculières connaît peu de succès.

Le théologien éthicien Gustafson, intéressé donc à ce que des positions théoriques deviennent traduisibles dans une conduite pratique, s'est trouvé parmi eux et a rencontré de nombreux penseurs dont les modes de savoir impliquent des effets pratiques. Il n'hésite pas d'en offrir un regard sur l'influence vécue. Observés attentivement, ces échanges, ces nouvelles informations, ces évaluations d'entrecroisement des positions présentées, critiquées et corrigées, dévoilent un processus manifestement exigeant. Il s'avère qu'en fin de compte c'était lui, le théologien, qui recevait une

reconnaissance pour la maitrise des discours souvent en compétition ou en rivalité, à laquelle il n'était pas rare de voir s'ajouter une attitude d'hostilité. Dans une mesure non négligeable, il a su convaincre ces autres modes de savoir que certaines positions dans la réflexion théologique méritent l'attention pour la pertinence de leurs considérations dans l'analyse de la condition humaine.

Intéressé en pratique de la conduite, Gustafson a failli rencontrer, connaître de plus près, l'un de ses contemporains, B.F. Skinner, le scientifique avec une triple excellence en pratique : a) dans sa maîtrise sur les objets ; b) dans sa dextérité d'auto-management ; c) dans sa vision des desseins culturels.

Puisqu'aucun être vivant ne se comporte dans un espace vide, la plus simple supposition implique qu'une influence proviendrait de la 'structure' d'un espace donné. Et pour que l'influence prise en compte soit attribuée à sa propre cause, il est nécessaire de tenir sous contrôle l'intrusion issue de toute autre influence. À cette fin, la construction d'espace doit être appropriée. Toute conception envisagée a connu sa concrétisation dans les mains de Skinner. Ce qui depuis son enfance était un hobby, devenait plus tard une dextérité d'utilité professionnelle. Même ceux qui exprimaient de l'animosité pour ses 'idées' reconnaissaient cette enviable habileté. La maitrise des objets afin qu'ils laissent percevoir à quoi et quand, de quelle manière et avec quelles conséquences répondent des êtres. C'était l'innovation de Skinner en vue d'approcher une analyse psychologique à une conception scientifique, qui devienne capable de technologie. Même non nommées, des pratiques qui affectent la vie quotidienne, de la médecine à l'économie, sont imprégnées par des variations de cette approche 'béhavioriste'.

Puisqu'à côté de son aspect purement physique, une conception de l'environnement humain implique davantage son aspect social, Skinner a trouvé trois façons distinctes de l'affirmer. D'abord, il 'violait' sa propre règle qu'un scientifique se doit d'être particulièrement attentif lorsqu'il est tenté de faire d'extrapolations au-delà de ce que les résultats de son laboratoire peuvent soutenir, il n'hésitait pas à articuler une vision de société nouvelle dans son roman – *Walden Two*. Parce que l'une de forces puissantes qui tisse les relations entre les individus repose sur le langage, Skinner a investi une vingtaine d'années dans la composition de son livre le plus important – *Verbal behavior*. Puisque la 'nature' n'a pas été particulièrement juste avec tous, l'aide à une diversité de personnes exposées à des soumissions capricieuses exigeait une approche plus immédiate et plus efficace. Les environnements d'influences correspondantes devaient être recréés – *The design of cultures* s'imposait. En fait, les études de Skinner sur l'aide aux membres particulièrement vulnérables dans la société – le très jeunes et les très âgés ou ceux qui souffrent d'une incapacité de naissance due à une maladie physique ou mentale – présentent des propos pour une coopération technologique et éthique cohérente. Car, si Skinner tenait à ce que sa discipline professionnelle, la psychologie, devient une science, elle devait connaître de raides allées de laboratoire (sa « *black box* »). Si elle se voulait d'une factualité scientifique, elle devait démontrer une efficacité semblable dans son application pratique (sa « *modification du comportement* »).

Troisième domaine, moins connu, de son habileté pratique, est ce qu'il désignait comme *self-management*. Ses trois volumes d'autobiographie laissent comprendre qu'il exerçait cette 'gestion de soi-même' continuellement. Il s'agit d'une application *délibérée* du principe d'auto-changement. On note tout de suite que si c'est le '*soi'* qui mène cette action, et si cette action est faite de façon délibérée, alors la force de *déterminisme* semblerait absente. Le point est plutôt simple : la capacité d'identifier les conditions qui affectent le propre comportement et les changer de sorte à devenir enclin à éviter les obstacles 'en place' ou à les 'maîtriser' par une modification de 'place' ; l'inclination ainsi à éviter dans son cheminement la punition ou la menace de punition (le renforcement *négatif*), tout comme l'inclination à se sentir *re*-invité dans la poursuite d'une conquête (le renforcement *positif*), peuvent être d'intensité pareille, mais d'une différence incomparable en terme de l'état ressenti – le sentiment de liberté étant synonyme avec cette deuxième sorte des occurrences. Modifications de l'environnement physique, les desseins des pratiques culturelles, l'autocontrôle de ses propres habiletés sont différentes stratégies pour corriger, améliorer, nouvellement mettre en ordre ce que la très lente évolution naturelle manquait de *prévoir*.

James M. Gustafson, théologien éthicien, et B.F. Skinner, scientifique psychologue, ont observé leurs 'mondes' tels qu'ils étaient ; en y discernant des déficiences *expérientielles*, ils ont remis en question certaines conceptions héritées de la nature des relations polyvalentes ; ils n'ont pas hésité à s'immiscer dans une aventure intellectuelle qui, respectivement, les a dévoilés comme des protagonistes d'une vision d'un monde où l'homme devient prêt à se reconnaître dans son état réel ; et parce qu'il se sait radicalement dépendant d'autrui, il se sent alors invité à soigner une approche attentive pour que ces sources de sa dépendance se montrent disponibles de nourrir son mouvement, ce qui, en fait, dévoile un lien mutuel ; en réfléchissant à la direction bidirectionnelle, l'observateur se rend compte que les notions de 'choix libre' et de 'conditionnement' sont des termes sommaires pour un processus de croisements étonnants entre les forces qui façonnent la variété indéterminée des vies individuelles ; la notion de ce sentiment dans la profondeur de l'âme que le théologien Gustafson nomme *piety* indique une capacité inestimable à se tourner vers la *Source Ultime* ; la notion de cet état de se sentir pleinement libre, ce que le béhavioriste Skinner désigne comme *renforcement positif*, se perçoit dans l'énoncé de la hauteur humaine, prononcé du haut de *la Montagne*.

Deuxième considération

La question de Skinner « pourquoi les chrétiens ne se comportent-ils pas mieux ? » pouvait s'adresser aussi aux théologiens. Il est inimaginable qu'ils répondent en niant l'autre terme de l'alternative : les chrétiens ne peuvent pas agir autrement parce que telle est la nature humaine. Il est plus probable qu'une affirmation opposée surgirait de leur 'instinct théologique' : les chrétiens peuvent et doivent se comporter mieux parce qu'un *choix libre* est inscrit dans la nature humaine.
Évidemment, l'énoncé « se comporter mieux » implique une compréhension de ce que cette nature *est*, de ce qu'elle *peut* ; de comment elle *devient* et *doit* devenir ; de quelle façon elle négocie son *orientation dans le carrefour des 'forces' en circulation*.

Si dès le début de son activité professionnelle Gustafson a compris que dans une large mesure, cette nature est façonnée par son appartenance à la *communauté*, il a continué la construction de sa réflexion théologique justement en vue de telles appartenances – autant à une communauté religieuse, voir à l'Église, qu'à une communauté académique. Lui-même n'hésitait pas à indiquer qu'un discours plutôt *'détaché'* de théologie réussit mal à engendrer une différence dont l'effet se fait remarquer comme l'apport distinctement accueillant du comportement des chrétiens.
C'est un fait que la quête sur « Jésus historique » depuis les dernières décennies du XX siècle – bien qu'initiée avec des compétences plutôt circonscrites et des préconceptions opportunistes – est parvenue au fur et à mesure à des aperçus significatifs. Au fond, le portrait du comportement de Jésus dépeint dans les Évangiles est *réaffirmé*. Lorsqu'alors devant un public très savant et non moins adverse, voir hostile, Jésus osait dire 'ne nommez personne, c'est-à-dire *n'autorisez quiconque parmi les hommes à être l'autorité ultime de votre vie*' (*Mt* 23, 8-11), les *Actes des Apôtres* nous convainquent que les premiers auditeurs parvenaient à comprendre l'appel.

L'histoire, depuis, nous informe qu'aucune période n'a connu l'absence de ceux qui se voulaient pour des maîtres ultimes. Ils émergent toujours du sein de deux puissantes sources : *pouvoir* et *savoir*. Si le 'pouvoir' permet, sans trop de réflexion, d'identifier des dirigeants politiques dictant l'opération d'état, il indique en fait tout autant le 'tissu' d'un groupe, d'une communauté, d'une société, de la culture d'un peuple. Le lien causal peut ne pas y paraître évident, mais son dévoilement peut apporter une sobre constatation sur le conditionnement des jugements manqués. Aux 'possesseurs' du savoir il semblait 'naturel' de se prendre pour des maîtres ultimes. Cette appropriation n'est pas invalidée par le fait qu'on reconnaît facilement comment certains scientifiques deviennent de fort habiles fanatiques, alors que l'évocation de la science leur sert d'excuse pour l'ignorance de l'objet étrillé. La sobre observation, cependant, permet de constater que la science dispose de brillants découvreurs des manières dont fonctionne la 'machinerie' du corps humain – ce qui, sans doute, nous aide à 'réduire' notre méconnaissance de la 'nature' humaine. Quelque part, il y a des raisons pour que ces scientifiques, sans

apparaître vaniteux, se sentent justifiés dans leur inclination à 'définir' certaines valeurs de la société. Pourtant, même de grands découvreurs ne sont pas protégés de la tentation de réduire la distance entre 'certaines' et 'définitives'. La connaissance 'définitive' autoriserait ainsi les têtes tenant un tel savoir à s'imposer comme des maîtres ultimes.

C'est un fait donc que ces deux sources – le *pouvoir* et le *savoir* – exercent des *contrôles* sur des manières dont la vie est vécue et la vue du monde est conçue. Leur capacité à le faire est fondée. L'individu et les communautés se fient au pouvoir de protéger l'espace de leur mouvement, d'assurer leur liberté, de faciliter leur sens de dignité. Dans un tel espace, le savoir rehausse la possibilité que ces valeurs de liberté et de dignité soient maintenues, davantage enrichies et ultérieurement transmises. Mais il peut arriver que des effets contraires se produisent. Le pouvoir peut inhiber le mouvement libre du faire et du dire ; le savoir peut tenter de convaincre que la cause de dignité n'est qu'un surcroît de la manière dont les gènes dictent le jeu. C'est alors que le mot même du *contrôle* éveille le sentiment d'*aversion* – c'est alors que le savoir-punir sert au pouvoir de recourir à des proscriptions prolifiques dont les pratiques peuvent pénétrer sous la peau avec les puissants relents de la peur.

Si donc des *contrôles* peuvent engendrer soit la richesse ou la pauvreté de la vie, des mesures de *contre-contrôles* deviennent non seulement souhaitables, mais en fait *nécessaires*. Le fait requis pour qu'elles soient appropriées et efficaces est de connaître de quelle manière les contrôles sont exercés dans la provision des effets intentionnels. Le *pouvoir* et le *savoir* sont ainsi implicitement la partie constituante des contre-contrôles aussi. Dans la traduction alors, lorsque des contrôles (du pouvoir et du savoir) ont des conséquences nocives, la question n'est pas si la théologie ose exercer des contre-contrôles, mais plutôt *comment* elle doit les rendre *effectifs*. La simple réponse est qu'elle doit y être habilitée. Consciente que le savoir scientifique n'est pas une propriété de la science qui le génère, la théologie peut apprendre comment accéder à ce que paraissent être ses possibilités. Choisir lesquelles de ces possibilités seront transformées en opérations concrètes peut être l'une des tâches les plus exigeantes. Si c'est un fait que la science elle-même sait mieux ce qu'on peut en *faire*, ce n'est pas ce fait qui par lui-même garantit qu'elle soit ainsi la plus à même de *prédire* la direction des conséquences qui peuvent provenir à court ou à long terme. Il n'y a cependant pas non plus de raison de présumer qu'un autre mode de savoir ou qu'une autre discipline est la plus compétente à décider sur le juste choix.

Et c'est précisément là-dessus que la théologie se doit d'entrer en jeu *mieux préparée*. Souvent, elle a su, certes, que certaines conséquences allaient être nocives ; elle n'a pas manqué d'avertir la science de s'abstenir de la transformation des possibilités dans des états concrets. Convaincue qu'elle était particulièrement compétente dans ce monde de choix bons et sains, la théologie s'est approprié la tâche d'*admonition* et d'*accusation* que des effets de ce que la science peut ou est en train d'effectuer de manière plutôt pernicieuse. Sans l'avoir souhaité, il est alors arrivé que la science et la théologie parviennent à se considérer comme des adversaires.

C'est pourtant un dénouement sans trop de cohérence. Car, quelle que soit la manière dont on veuille définir la théologie, l'une de ses composantes inhérentes reste son besoin de savoir comment les choses sont réellement. Si la science procure la meilleure connaissance de quelque aspect de la réalité, la théologie ne peut qu'en tenir compte, et avec une gratitude marquée. Or la théologie s'intéresse à certains aspects de la réalité auxquels la science n'a pas accès, et qu'elle ne recherche pas. Et ce sont effectivement des aspects *relationnels*. C'est la signification des choses par rapport à diverses sources et, davantage, par rapport à la *Source Ultime*. Le fait que la théologie tienne compte de cette diversité relationnelle la rend attentive à des besoins dont la science peut ne pas se sentir proche. Et ce serait alors à elle de faciliter à la science une traduction de son savoir du possible dans des opérations concrètes. Avec la plausibilité de ses propositions sur ce que la science est capable de concrétiser en faveur des besoins spécifiques, la théologie se sentirait moins obligée de se centrer sur ce que la science n'aurait pas dû faire. Si la science est capable de réparer certains défauts de la 'nature', alors la théologie – dont la propriété est de ne pas réduire son ensemble de valeurs à ce que produit la 'nature' – est en

position d'offrir l'argument en faveur de cette mesure de réparation. En fait, si la théologie prend au sérieux sa référence que l'homme et le monde l'entourant connaissent leur dépendance à une Source Ultime qui ne s'identifie pas avec la 'nature', alors elle ne peut pas se permettre une facilité dichotomique où le 'naturel' parvient toujours à gagner.

L'une des fiertés de l'homme est son ingéniosité à manipuler les 'matériaux bruts' dans des artefacts – de sa demeure à ses moyens de communication, il vit et opère entre et avec des artefacts, avec la création de ce qui est effectivement *artificiel*. Les sourds et aveugles peuvent 'ouïr' et 'voir' avec la création scientifique des langages artificiels qui leur deviennent tout à fait *naturels*. La vie avec une diversité des prothèses offre ce que la nature ôte ou vole, ou n'est pas en mesure de pourvoir. Certes l'artificiel peut aussi indiquer quelque chose de démesuré ou de faux, mais pourquoi de telles occurrences devraient-elles prévaloir sur la signification primaire, sur la définition même du concept ? Si la théologie connaît le vaste répertoire des besoins, si elle est familière de la prouesse de la science qui est de concrétiser des possibilités, pourquoi ne serait-ce pas elle, la théologie, qui inviterait la science à ce que, d'abord, elle aussi voie, reconnaisse, et affirme ces besoins ? C'est ainsi que parmi des modes imaginables de ce que la science peut faire, elle est conduite à discerner des *priorités* et à se sentir encline à appliquer son savoir en quête de solutions. En se sentant ainsi soutenue, sachant que le risque de son entreprise est non seulement licite, mais souhaité, la motivation de la science à poursuivre la quête en considération sera imprégnée d'une attente implicite de gratitude.

Certes, la théologie qui assurerait à la science un meilleur discernement de certains aspects de la vie dont les déficiences nécessitent justement l'aide de la science, peut paraître comme un exercice irréel. Et il l'est aussi longtemps que non essayé.

En fait, la théologie peut se rappeler qu'elle a depuis longtemps montré son audace avec un exercice particulièrement exigeant. Elle a non seulement recommandé, elle a notamment aussi insisté sur la nécessité de la *conversion*. De quel côté que l'on commence l'analyse, on se rend compte qu'il n'y a rien de naturel dans la conversion. C'est au fond un *abandon* de ce qu'une personne possède, de ce qui a nourri l'orientation de son mouvement dans l'espace familier à travers la durée qui définit la conscience de son temps. Ce qu'elle va recevoir ne lui est donc pas inhérent – elle n'est ni née ni n'a été grandie de ce fait. C'est, inévitablement, '*artificiel*'. Si la théologie plaide pour la conversion, c'est qu'elle y voit une valeur dépassant largement ce que la personne désormais possède. Car, dit-elle, c'est la nouvelle lueur qui éclaire le sentier du cheminement, c'est la force qui apporte la paix de l'âme, c'est l'entrée en contact avec la promesse qui nourrit l'espoir. La théologie sait tout cela, et en détails. Et puisqu'elle est si intimement informée des frontières 'naturelles'/'artificielles' des domaines de l'esprit et de l'âme, il semble difficile à imaginer qu'elle ne le serait pas aussi avec des états du corps, avec les rapports individu/communauté, avec des relations qui imprègnent le sens de la liberté et de la dignité. Elle disposerait donc des atouts qui permettent que leur invitation à la science soit bienvenue parce que celle-ci serait implicitement imprégnée d'une intuition ou d'un sentiment qui serait d'oser s'attendre à des conséquences gratifiantes.

On sait, et c'est un fait expérimenté, que la théologie se sent compétente pour dire à la science ce qu'il serait illicite, immoral, inadmissible que celle-ci fasse. Pourquoi donc sa compétence serait-elle moindre si elle proposait ce que la science *peut* et *doit* faire, avec les raisons qui non seulement le justifient, mais qui dévoilent l'apport d'une singulière valeur pour des individus variés et leurs communautés ?
Si l'expérience montre que la science n'a pas été particulièrement 'émue' par l'admonition théologique, il est possible, et même probable, qu'à la lumière d'une telle 'réception', la théologie se sente moins encline à exercer cet autre aspect de sa compétence. On peut apporter l'argument que la science, avec le succès assuré de son savoir, s'approprierait l'autosuffisance – et déclinerait en fait une responsabilité partagée pour une action d'échanges fructifiés.

Peut-être qu'une autre explication est plus plausible. On peut la reconnaître dans l'observation de Gustafson où il se dit étonné que les théologiens se montrent si *sûrs* de leur connaissance affirmée de ce que Dieu *veut* et de comment il *est*. Pourquoi alors, avec une telle connaissance *assurée,* la théologie ne se montre-t-elle pas plus efficace – soit dans ses reproches, soit dans son assistance à la science ? La réponse est simple. Elle est devenue *impuissante*. Elle n'est pas particulièrement à l'aise avec son langage biblique lorsqu'elle traite de Dieu. Elle n'est pas particulièrement formée au langage des sciences lorsqu'elle évoque l'homme. Sa préoccupation *anthropocentrique* l'a ghettoïsée. Devant ceux – et ils sont de plus en plus nombreux – qui se veulent et se comportent comme des *maitres ultimes*, elle se montre *inopérante*.

Si même les autorités politiques se sentaient interpellées par les deux frères Niebuhr après la Seconde Guerre mondiale, en Amérique, ou par Helmut Thielicke en Allemagne, ce n'était pas purement par leurs traits personnels 'charismatiques', c'était par leurs visions théologiques *traduisibles* pour la vie de leurs sociétés dans un 'carrefour' désordonné. Le fait que les pères Yves Congar et Marie-Dominique Chenu aient 'osé' soutenir les 'prêtres-ouvriers' peut ne paraître aujourd'hui qu'une modique 'déviation'. Mais si l'on se souvient du contexte, du temps où les maîtres ecclésiastiques étaient incontestables, une telle position pourrait devenir coûteuse. En fait, si le travail à l'usine n'était pas une 'dégradation' pour les prêtres, pourquoi alors les laïcs ne pourraient-ils pas aussi officier à la liturgie, et lorsqu'ils se rendraient nombreux à l'office avec leurs collègues protestants, un sentiment de 'diminution' devrait disparaître de toute considération. C'est un fait historique que ces penseurs, avec la 'traduction' de leur théologie dans une réalité vécue, ont réussi à ce que même les autorités 'suprêmes' de l'Église les aient entendus, se soient laissé conseiller par eux, aient accepté que leur différence théologique parvienne à marquer une différence effective dans la conduite pratique. Logiquement, les deux théologiens ont imprégné le Vatican II.

Lorsqu'on se souvient de pareilles 'instances' où les théologiens ont su faire la différence, on est enclin à penser que c'était plus facile en leur temps. Peut-être est-ce une façon de sous-estimer les difficultés des temps 'anciens'.

On sait bien que la même communauté qui a connu le 'Jésus historique' est vite devenue 'plurielle' après que la présence 'physique' de Jésus ait été 'modifiée'. Et pourtant là, où il est apparu qu'une séparation, une division, une pluralité disparate allaient devenir abyssales, il s'est produit un entendement *christique*. C'était un moment de portée profondément dramatique. Les héritiers des ancêtres avec lesquels Dieu lui-même a fait directement l'Alliance se sont trouvés face à leurs compatriotes adhérents au 'Jésus historique' ; ces derniers venant avec la proposition que les autres aussi, notamment ces païens, pouvaient et devaient devenir, tout comme eux-mêmes, les membres de cette alliance divine. Plus encore, la proposition affirmait que l'Alliance avec le Dieu de leurs ancêtres s'enrichirait avec l'entrée des païens, de sorte qu'ensemble ils y seraient d'abord et avant tout des *chrétiens*. L'argument *théologique* de Paul a dû contenir une telle force de *pratique traduisible* face à laquelle Pierre, vivement enraciné dans la certitude de sa référence, a su se plier devant l'émergence de ce nouveau cadre de discernement. On les connaît, ces discours – formulés fréquemment même avec une éloquence fervente – sur la noble vision d'œcuménicité. Et pourtant, la *cène* continue assidûment à être 'communiée' en des lieux soigneusement séparés. L'efficacité théologique *chrétienne* auprès de vigilants gardiens des traditions héritées n'a aucune raison de se vanter.

Un domaine important dans le langage théologique nécessitant une 'traduction' comprend le discours théologique sur le *péché*. Un choix de ses synonymes renvoie soit à une hiérarchie du méfait en jeu soit à des termes qui aident à amadouer le malaise d'en parler sérieusement. Cette dernière tentation surgit presque de façon spontanée en présence d'un langage 'séculier'. C'est alors que l'attribution causale est facilement préfacée par le truisme que l'homme qui '*naît bon'* est exposé à des séductions qui le subornent. Mais en fait, c'est surtout devant le 'séculier' que la théologie peut se sentir à l'aise de nier justement une bienveillante nature à la naissance. Car les 'séculiers' d'aujourd'hui, ce sont des adhérents

à la conception biologique de l'évolution. Pour eux, l'évolution était formidablement *désintéressée* de ce que l'homme soit heureux. Ayant été le dernier de sa 'production', elle l'a 'éjecté' dans la nature et elle est partie ailleurs sans lui. L'homme – pensent, disent et réaffirment ces 'séculiers' – est au fond de lui-même tout simplement la *créature*. Si c'était le fait affirmé par la science, alors la théologie ne pourrait que se sentir fortement soutenue. Car, à la réflexion, est-il possible pour la théologie d'émettre un quelconque 'bruit' sur le lien, sur la relation, sur le rapport de l'homme avec Dieu, si l'homme n'y est perçu justement que comme la *créature* ? Alors, si la biologie et la théologie s'accordent pleinement à dire que le concept de *créature* définit l'homme, la question inévitable et intuitivement intelligible requiert une réponse concernant l'appartenance : à qui appartient cet 'espace', cette 'demeure', cet 'environnement' dans lequel respire, se meut et se comporte cette *créature* ? Y a-t-il un mode de savoir qui serait plus à même de répondre à cette question que la théologie ? La biologie peut prétendre avoir la clé de l'énigme de « la vie », mais elle sait que sa maîtresse, l'évolution, ne se laisse pas 'voir'. La cosmologie dispose de riches spéculations, avec la conviction que chacune de ses 'visions' cédera sa conclusion à une nouvellement formulée proposition prometteuse ; elle se sait faillible, inévitablement en besoin de séquences de correction. La théologie peut et doit tenter de répéter l'argument devant les 'maîtres séculiers' que l'habitat de l'homme, la terre, n'est pas sa propre création – ce que d'ailleurs affirment aussi ces mêmes maîtres ; qu'ultimement alors, les lois qui doivent être appliquées sur elle, sur cette demeure, qu'elles doivent être celles de la Source Ultime à laquelle elles appartiennent. De là, c'est la théologie qui peut avec le plus de plausibilité nommer cette Source Ultime – la science restant consciente qu'elle corrige sa 'nomination' selon que de nouvelles données lui permettent de spéculer. C'est la théologie alors qui apparaît plus crédible dans l'indication de comment les lois de cette Source peuvent se concrétiser. Elle peut indiquer qu'aucune 'force' naturelle n'est à ce point dominante pour lui permettre d'exclure tout autre choix possible. Car, et c'est un fait démontré, les gènes peuvent être 'instruits' (conditionnés) afin de modifier la direction de leurs 'agencements'. Même si les instincts étaient naturellement 'belliqueux', il est attesté qu'ils peuvent être 'domestiqués'. La loi de la Source Ultime selon laquelle l'homme n'est pas l'objet, mais la personne, n'est pas sur la terre pour qu'un autre, quiconque, lui ôte la définition même d'appartenance égale à être humain, peut difficilement être invalidée par l'argument de la science. Puisque la théologie prétend – et elle en a une longue expérience pour oser le faire –connaître une vaste gamme d'implications dans la notion « *être humain* », c'est à elle de souligner quels traits du comportement méritent et doivent être renforcés en vue des besoins à court et à long terme. Si elle le tente et ne se sent pas écoutée, son intelligence l'aide à en discerner la raison : a) elle n'est pas écoutée parce que la formulation de son propos trahit une déficience dans la connaissance des faits – et alors elle assume la tâche d'y remédier ; b) elle n'est pas attendue parce que les 'maîtres séculiers' sont enfermés dans leur prétentieux 'savoir-mieux' ; ils 'oublient' ainsi comment opère le renforcement sur la sélectivité intéressée – et alors c'est la théologie qui peut et doit faire des reproches bien sentis. Pour le rappeler, si l'on suit attentivement les échanges de Gustafson avec ses collègues théologiens et séculiers, c'était justement pour la direction de ses arguments : si avec sa tendance étroite la théologie ne 'voyait' pas clairement le mouvement dans le carrefour, la science, elle, n'a même pas essayé de considérer certaines positions significatives que la théologie a su formuler, défendre et transmettre pour le bien de la communauté. En fait, c'est avec ses arguments *théologiques* que Gustafson a été écouté (et entendu) par ses collègues séculiers.

Il s'avère que la théologie et la science 'séculières' s'accordent à dire que la Source Ultime n'est pas apparente, n'est pas visible, ne se laisse pas discerner tout simplement ni dans la terre ni dans ceux qui y demeurent. Puisque les lois de cet habitat et de ses habitants devaient tenir compte de leur *appartenance*, la théologie n'a aucune raison de ne pas rappeler la force qui a fait la différence dans la conception de l'être *humain*. À savoir, la *deuxième table* du Décalogue et le *deuxième commandement* de l'Évangile n'exigent rien de moins que l'application de la reconnaissance mutuelle entre les humains. En fait, la science admettrait que ces énoncés ont été ancrés dans le tissu de l'histoire humaine. Comment se fait-il alors que la question du scientifique béhavioriste « pourquoi les chrétiens ne se comportent-ils pas *mieux* ? » reste si vigoureusement pertinente ?

À côté de cette question, une autre ne peut pas être omise : pourquoi la théologie n'a-t-elle pas réussi à mieux *traduire* le sens du *péché* dans le vécu ordinaire ? Une question en particulier laisse entrevoir une quiétude trompeuse : pourquoi a-t-elle permis qu'une large part de son activité présume ne pas devoir sortir d'un domaine *privé* ? En fait, pourquoi est-il devenu sous-entendu que la 'religion', la 'croyance', la 'foi' devaient rester 'localisées' dans des sphères *privées*, dans une intimité personnelle, dans une réclusion de ce qui tisse le 'propre séculier' ? Une réponse facile serait de rappeler la séparation entre l'Église et l'État, mais ce serait avouer que l'objet de la théologie se limite à l'Église en tant qu'entité d'une communauté réduite. La conséquence est évidente : l'effort de reconnaître le plan de Dieu pour sa création, pour la *créature* et ce qui l'*entoure*, devrait alors devenir au plus une tâche très *discrète*. Or, la question « pourquoi les chrétiens ne se comportent-ils pas mieux ? » ne suggère d'aucune manière qu'ils ne sont pas les membres de l'État, qu'ils ne partagent pas avec les autres des environnements physiques et culturels, que la quête du savoir et l'exercice du pouvoir les séparent de la sphère séculière. En fait, si le 'Jésus historique' n'a pas cessé d'invoquer un « royaume de Dieu », était-ce vraiment uniquement celui des 'Cieux' qui était impliqué ? L'affirmer, ce serait déprécier l'exégèse nouvelle-testamentaire. Si par contre, la lecture attentive laisse discerner l'inclusion 'terrestre', comment alors permettre à ce que l'objet d'exploration théologique ne se doive pas d'être seulement '*privé*' ? La question de Skinner n'était pas « pourquoi les chrétiens ne se préparent-ils pas mieux pour le Ciel ? », mais justement pourquoi leur propre comportement ne marque-t-il pas ce qui ferait la différence *parmi* leurs concitoyens. Ce serait une omission considérable que de ne pas reconnaître la conséquence dans l'adoption du propos que la théologie ne devait s'occuper que de son propre 'espace' ; en effet, si elle pensait 'profondément' en privé et parlait avec de longues pauses silencieuses, leurs 'voisins' séculiers lui sauraient gré de savoir garder sa 'discrétion respectueuse'.

Le vécu a certes convaincu la théologie que sa tâche n'était ni simple alors, ni ne l'est devenue depuis. Lorsqu'elle se croyait être la principale maîtresse du savoir, en mesure ainsi de transmettre ce que sont les lois de Dieu et comment elles doivent s'exercer, elle se rendait compte de son inclination à *dogmatiser*. Autant sur la '*vraie*' nature de l'homme que sur la '*vraie*' nature des objets l'entourant, elle apprenait que ses affirmations pouvaient être *déficientes* et que ce n'était pas rare. L'une des réactions (historiques) fort significatives en fut l'adoption de la proposition que c'est à la « *conscience individuelle* » de traduire le discernement de ce que Dieu veut que soit sa propre conduite relationnelle. Pour une théologie qui souligne l'appartenance à la communauté ; qui sait qu'une telle appartenance est par nature polyvalente – une telle 'stratégie' théologique voisine avec une échappatoire. Au fond, il n'y a aucune raison à ce que la théologie ne se *familiarise* pas avec des modes de savoir qui facilitent un discernement plus clair de certaines propriétés dans et en-dehors de la 'peau' humaine. Car ce n'est rien moins que de connaître plus précisément ces facteurs qui font ou qui en sont la cause que l'homme se 'meut' ainsi.

Consciente que les 'séculiers', surtout les porteurs des sciences capables d'engendrer la *technologie*, sont en mesure de produire des effets pouvant être périlleux, la théologie, avec sa préoccupation primaire d'avertir contre de telles possibilités, s'est mise dans un évident rôle *défensif* ou se l'est approprié. Pourtant, elle est consciente de sa tâche de transmettre l'invitation de l'Évangile en vue d'une amélioration des conditions de la vie. La théologie connaît, certes, la précaire fragilité de la condition humaine ; sa marche était concomitante avec un éventail de souffrances inhumaines ; il lui était propre de nourrir l'espoir que des remèdes souhaités puissent devenir accessibles. Par son attitude *défensive*, pourtant, il lui est arrivé de sous-estimer la force créatrice de la science technologique dans la direction qui peut rendre l'habitat de l'homme plus beau ; et ce 'produit' peut affecter ses habitants, de sorte qu'ils se sentent plus enclins à ressentir de la gratitude envers les dons reçus. Était-ce alors que la théologie a oublié le mot de la Source Ultime confiant à l'homme – dans un temps où le Jardin d'Éden n'était qu'un souvenir – la terre rudimentaire afin qu'il la fasse fructifier avec des créations qui réussissent à réjouir la vie ?

La théologie n'a certainement pas oublié le comportement des premiers habitants du Jardin d'Éden. Le 'vieil Adam' reste un concept d'une telle vigueur originelle qu'une 'traduction' dans un langage séculier

risque de rencontrer une désapprobation instantanée. Si on lit ce qu'en disent l'apôtre Paul, St Augustin et Jean Calvin, c'est, certes, une théologie à la fois haute et profonde, d'un niveau si élevé qu'une intelligence doit déployer toute son acuité pour y accéder. On s'aide avec le rappel d'un lien entre ces trois auteurs. Puisque Paul, même lorsqu'il paraît ne s'adresser qu'à 'ces autres' (en dehors de l'Alliance avec Yahvé), tient compte des 'siens' (les héritiers de cette relation spécifique avec Dieu), il sait bien comment faire la connexion. Il est familier avec la tradition des récits, dont celui où la désobéissance de Dieu semblait démesurée au point qu'une possible réparation ne pouvait venir que de Dieu lui-même. Pour Paul (*1Co*r 15, 22), la référence à Christ répondait à la résolution du problème. Augustin, avec son histoire personnelle de manichéisme, était sensible à cet énoncé de Paul, et il a réussi à en profiter pour sa théologie du 'péché originel'. Lorsqu'on lit *l'Institution de la religion chrétienne* de Calvin, on ne peut pas ne pas se rendre compte qu'il commence et nourrit ses positions toujours à partir d'un texte biblique. Il cite ce texte de Paul pour expliquer l'ampleur du péché. Même l'idée de la 'prédestination' chez Calvin n'est pas intelligible sans une référence à Paul. Il n'y a pas de raison de nier qu'il s'agit là d'une profonde réflexion théologique. Justement, parce que si profonde, donc significative de manière décisive dans la vie humaine, cette réflexion se doit d'être 'traduisible' dans un langage 'séculier'. Alors, l'histoire humaine connaît le début d'une 'instance' où ce qui s'y est passé allait avoir des conséquences *déterminées* sur la suite de la vie – partout et pour chacun. C'était, effectivement, l'une des conceptions les plus manifestes du *déterminisme*. Une autre conception qui s'y est immiscée est celle de la '*prédestination'*. Calvin cite Paul, qui écrit : « Ceux que d'avance il (Dieu) a connus, il les a aussi *prédestinés*…, il les a aussi *justifiés*…, il les a *glorifiés* » (*Rm* 8, 29-30). Il est important de noter ce mot « *d'avance* ». Puisque Dieu connaît le futur, il voit ce que l'homme va faire à tout moment. Ceci étant, Paul et Calvin s'efforcent d'en tirer l'un des enseignements importants : Dieu, qui sait tout, laisse entendre qu'il n'approuve nullement certaines formes de comportements ; que par contre il voit d'un bon œil une autre manière « humaine » d'agir. Deux Tables dans l'Ancien et deux des Commandements dans le Nouveau Testament en indiquent la direction. Comme Paul, Calvin insiste sur le premier des deux énoncés – sur la relation à Dieu. Et ainsi, discernent-ils, l'une des expressions dans le comportement qui ne plaît pas à Dieu est reconnaissable en ce que l'homme est enclin à s'approprier. Calvin connaît le mot chez Paul : « Qu'as-tu que tu n'aies reçu ! ? » (*1Cor*, 4, 7) et le réaffirme avec la déclaration : « *On voit qu'il ôte tout pouvoir au libre arbitre, afin de détruire les mérites* ».[676] Il serait difficile d'imaginer qu'une pensée théologique puisse se dire 'protestante' si elle n'implique, ne s'appuie, n'élabore, ne s'accorde pas avec cette si radicale affirmation. En outre, on discerne dans cette affirmation le point en considération : la *créature* et son habitat, la terre, appartiennent à leur Source Ultime, à Dieu.

Mais où voit-on donc la 'traduction' de cette conception dans un langage scientifique, dans une conception 'séculière' ? La dernière affirme et souligne la position que l'homme n'était pas l'initiateur de son devenir. Même si elle continue de spéculer sur sa source ultime, elle reconnaît que quelque part, dans ce processus de devenir, une 'force' en jeu n'a pas du tout tenu compte de son bien-être ; quelque chose est allé mal – sa nature biologique a rendu sa condition de survie incertaine. L'homme avait un besoin dramatique d'aide vitale.

L'*émergence de culture* a engendré une variété de formes possibles favorisant son 'salut'. Comme la théologie a su dire que l'acte mortel d'Adam n'allait pas rester fatal, une connaissance qui se veut science, sait montrer que la vulnérable imperfection génétique peut être réparée. C'est le théologien Jean Calvin qui, en niant « *tout pouvoir au libre arbitre* », affirme un puissant *déterminisme*. La théologie a certainement mal vu le scientifique qui osait indiquer que le libre arbitre est sérieusement délimité. Mais justement, parce que Calvin et Skinner ont pris au sérieux le fait que l'homme n'est ni initiateur ni la source ultime de son action, ils s'accordent à dire que l'homme n'a aucune raison de s'approprier des mérites. Entre les deux théologiens – Jean Calvin et James Gustafson – le béhavioriste Skinner ressent partager une vue de la condition humaine. Comme Calvin, il reconnaît la déficience antécédente et héritée qui nécessite la correction d'une source extérieure, à laquelle, avec raison, appartiennent alors des mérites. Comme Gustafson, il insiste pour que les énoncés théologiques deviennent traduisibles dans un

[676] Calvin, J.: *Institution de la religion chrétienne*. Aix-en-Provence : Kerygma-Excelsis, 2009, p. 261.

comportement concret qui fasse la différence ; c'est-à-dire qu'il met l'accent sur la force de cet environnement social qui est capable de renforcer le comportement engendrant le sens d'appartenance créatrice – et c'est pour le rendre plus facile à cet environnement qu'il exerce son façonnement de manière à ce que les conséquences du comportement nourrissent le sens de la dignité.

Certes, une certaine affinité apparaît discernable, mais une proposition que le sens du 'nouvel Adam' chez Calvin et la correction culturelle de la vulnérabilité corporelle chez Skinner permettraient un parallèle plausible, serait en apparence plutôt forcée. Car ce qui entre en jeu dans la réflexion de Calvin implique aussi inévitablement la question de la *grâce*. On sait bien qu'un aspect de la réflexion sur la grâce engendre une forte réaction contre toute notion héritée d'une quantification, d'une partition, d'une distribution, d'un ajout – le reproche véhément à une conception ecclésiale d'autrefois. La théologie protestante est devenue sensible à cet aspect au point que tout effort d'en offrir une 'définition' est apparu comme violenter sa vraie nature. L'attitude admissible la plus proche apparaît dans l'appellation « *gracious God* ». Si l'on essaie de traduire cette appellation, on évite mal une 'partition'. Dans le 'nouvel Adam', le discours dévie vers des spéculations inutiles si Dieu lui-même, le *gracious God*, n'y est décisif. Là, Calvin connaît « son » Paul, et Paul, comme aucun autre, connaît l'« aventure divine » de l'Incarnation et de la Résurrection. C'est par la *grâce* que le 'vieil Adam' ne représente plus la fatalité définitive – comme le sait bien Calvin.

Comment alors peut-on prétendre que l'idée béhavioriste qui veut que le façonnement culturel pouvant guérir le méfait évolutionniste soit 'traduisible' dans une conception rédemptrice de théologie calviniste ? Peut-on imaginer les vibrations sensuelles que cette force mystérieuse qui est la grâce pourrait invoquer dans l'oreille séculière ? Aussi invraisemblable que cela puisse paraître, la *force* de la grâce, bien que mystérieuse, serait plutôt 'concevable'. Car la force qui 'régit' le mouvement du monde physique n'est nullement perceptible – la *gravitation* se 'voit' dans ses effets. Avec la 'force' dévoilée par Isaac Newton il y a d'autres puissances, encore mal connues, qui opèrent dans des sphères terrestres. La force causale de mobilité biologique ne se laisse que déduire par ses effets – Charles Darwin a réussi à affirmer l'*évolution*, bien qu'il n'ait rien su de la génétique et dédaignait l'une des sources de sa déduction, le monde des fossiles. C'est en effet une extraordinaire tâche pour la théologie que d'« expliquer » pourquoi la 'force' de la grâce peut ne pas être 'opérative'. En comparaison, la tâche de la biologie évolutionniste semble encore plus difficile : comment expliquer que l'homme soit unique entre les vivants sur la terre à être conscient d'un *futur* – comment l'évolution a-t-elle produit cette différence ?

S'il est évident que ce que comprend Calvin par 'vieil Adam' et Skinner par 'méfait de l'évolution' ne se réduit pas à une équation, une 'traduction' de la question en jeu reste néanmoins plausible. Car dans l'un et l'autre cas, il est affirmé qu'une déficience qui a eu lieu n'a pas perpétué une irréparable fatalité. Lorsqu'alors le théologien calviniste et le psychologue béhavioriste échangent leurs vues sur la condition humaine, ils peuvent consulter les stratégies déjà essayées et que l'anthropologie culturelle a abondamment documentées dans la deuxième moitié du siècle dernier. Dans leur variété à être 'primitives' ou 'civilisées', la force de culture respective était en œuvre, décisive pour la survie et le style de vie de leurs communautés. Certaines constantes transculturelles – on l'a vu – sont solidement établies. Les grandes différences pourtant proviennent justement des manières dont elles fondent, maintiennent et transmettent leurs pratiques dans les relations entre individu et communauté. Parce que la 'force' d'une culture s'avère si déterminante dans les modes de vie, la question du béhavioriste « pourquoi les chrétiens ne se comportent-ils mieux ? » apparaît sobre, pertinente, foncièrement justifiée. Car, là où la *superstition* définit le *savoir* de certaines cultures, les chrétiens sont héritiers d'une divine *révélation* ; là où il est accepté que le *pouvoir* s'exerce par des dictats d'individu divinisé, chez les chrétiens il n'appartient à aucun de se prendre pour l'ultime autorité en tant que « père-maître-docteur » – ce pouvoir appartient à Celui qui, mort pour les siens, vit et s'identifie à la Source Ultime, ayant ainsi ouvert l'accès possible à cette vie avec l'Infini.

Certes, la théologie connaît tout cela ; elle a même su décrire avec une élégance poétique comment concevoir, affirmer et transmettre l'étonnante conviction que la *créature* humaine est destinée à une vie avec le Divin. Parce que le chrétien se voit dans cette appartenance, il est d'ores et déjà disposé à nourrir l'espoir, à vivre en joie.

Pourtant, cette théologie observe et discerne que cette *créature* peut rester et souvent reste plutôt susceptible et encline à laisser sa conduite être guidée plutôt par une 'gravitation terrestre' que par une 'inspiration céleste'. Et lorsqu'on regarde comment la théologie a cherché à l'expliquer, on voit que sa conception de la *personne* était opportunément improvisée (étant héritière soit de bonnes intentions soit de nocives pulsions, soit encore d'un mélange des traits comme des porteurs causaux aptes à expliquer les effets pris en considération). Consciente qu'il n'était pas simple d'offrir une conception juste de la relation 'individu-communauté', la théologie a vu et s'est arrêtée devant ces deux possibilités :

a) Pour libérer l'individu de l' « ancienne maîtresse » qui se prenait pour la porteuse du salut, la théologie a investi l'individu d'une prodigieuse habileté, de sorte qu'avec son contact direct avec Dieu, il sache discerner la bonne direction de son mouvement sur le chemin de juste choix et de bonne action – une telle théologie, on le sait, a réagi dans un contexte où la 'vieille église' ou le 'magistère' ou la 'hiérarchie' s'est approprié de privilèges difficilement justifiés.

b) Justement, parce que ce dernier, le 'magistère', estimait que la capacité de l'individu 'à penser juste et agir bien' était peu fiable, il a voulu aider cet individu avec la *certitude* de ses conseils et commandements – à cette fin, et ce n'est pas pour rien, la théologie morale n'était au fond qu'un ensemble de recettes préparatoires pour 'effectuer' une bonne confession et lui accorder une mesurable expiation.

Comme on l'a vu plus haut, l'une de plus vigoureuses critiques de cette tendance 'indéterministe' en théologie protestante – laissant à la 'conscience de l'individu' la tâche de discerner ce que Dieu veut et commande pour la conduite dans une communauté – venait de James Gustafson. Et pourtant, malgré le risque de 'circonvenir' le poids relationnel de la communauté, c'était justement la critique de la théologie protestante qui a 'forcé' la théologie catholique à repenser sa conception 'médiatrice' – avec son pouvoir de 'distribuer' les sacrements – la tendance à s'approprier des mérites qui n'était pas étrangère à la 'hiérarchie' ecclésiale.

Certes, il n'est pas justifié de sous-estimer le fait que les deux importantes théologies confessionnelles ont réussi, avec leurs échanges et corrections mutuels, à engendrer une théologie qui se sait être *chrétienne*. Et c'est justement cette théologie chrétienne qui est interpellée avec la question « Pourquoi les chrétiens ne se comportent-ils pas mieux ? ».

Car, en fin de compte, la question est simple : pourquoi cette théologie chrétienne s'est-elle montrée inapte à profiter d'une aide significative contenue dans une majeure proposition 'séculière', concernant la compréhension du comportement humain ? Et cette proposition, pour le rappeler brièvement, démontre que :

a) Depuis la naissance, le comportement devient *façonné*, devient conditionné (autant dans la manière de penser que d'agir). S'il est façonné, la théologie ne peut pas parler d'une liberté (de percevoir, discerner, juger, choisir) comme si c'était une donne ontologique immuable.

b) Le fait d'être façonné implique une certaine direction en vue d'atteindre un but. L'observation qu'il y a des héros et des saints, tout comme des hâbleurs et des vilains en est une indication. La théologie ne peut pas se satisfaire de l'invocation du péché pour désigner des malfaiteurs, et de la grâce pour nommer les dévoués – ce qui ne serait pas loin de l'explication où l'opération causale appartiendrait à *homunculus*.

c) Le façonnement du comportement implique des échanges entre le sujet et la variété de ses environnements, dont certains peuvent apparaître évidents et d'autres, d'une subtilité imperceptible. L'observation renvoie au « *discriminative stimulus* », à cette occurrence qui a déclenché chez le sujet une 'réaction' dont la conséquence laisse chez lui des traces. Voir quelqu'un auquel on ne s'attend pas venir immédiatement et résolument au secours d'un autre accidenté, peut être un « stimulus discriminatif » plus intense que la plus dramatique invitation d'une importante autorité à se montrer prêt à exercer la vertu d'altruisme. La théologie ne peut pas oublier que l'occurrence des « stimuli discriminatifs » implique une probabilité et se distingue par ses effets concrets.

d) Le façonnement du comportement s'exprime sous deux formes dominantes, chacune capable de produire des effets puissants, mais dont la *qualité* diffère en conséquence. Ainsi, le châtiment ou la menace de châtiment peut conditionner le sujet à vite reconnaître quel « stimulus discriminatif » occasionne la réaction *à éviter*. La théologie s'est montrée inventive avec des « stimuli discriminatifs » aptes à annoncer quelles réactions doivent être évitées, afin de ne pas commettre le péché. De même, la théologie a su décrire la prodigieuse variété de récompenses pour une vie béate. Si l'Évangile faisait référence à des béatitudes au présent (« Heureux êtes-vous lorsque… » – Mt. 5, 11) – au fond, les formes du comportement qui reconnaissent et acceptent l'invitation divine de se laisser guider par la Source Ultime -, la théologie n'a cessé de réitérer l'incommensurable joie que promet le futur dans les demeures des Cieux.

e) Le façonnement du comportement connaît plusieurs modes d'efficacité. Le critère décisif en est l'intervalle ou la durée d'*extinction*. S'il y a une satisfaction lorsqu'une punition ou sa menace est évitée (renforcement *négatif*), il y a une satisfaction lorsque la conséquence d'un comportement trouve l'approbation, l'encouragement, la récompense (renforcement *positif*). Si le « stimulus discriminatif » énonçant la menace est de même genre, facilement reconnu, pleinement prévisible, l'effet en sera que le sujet circonvient tout simplement, évite, s'éloigne de ce 'terrain', dont l'extension peut devenir une vaste création de l'imagination – l'une des conséquences importantes en est alors que le sujet ne prend pas de risque pour explorer des possibilités susceptibles de reposer sur ce 'terrain' ; sa conviction devient *dogmatique* pour affirmer que l'accès à ce terrain ne promet rien de bien. En outre, le sujet, ayant vécu l'approbation pour un comportement donné, est enclin à s'attendre au même éloge par chaque 'reproduction' de ce comportement. Or, si après une certaine continuité dans l'exhibition de cette sorte de comportement devant ses destinataires, il arrive qu'habitués à cette visée prévisible, ils cessent leur renforcement ; alors la probabilité que cette sorte de comportement s'éteigne est accrue. Cependant, si dès le début, l'attente de récompense s'établit selon des intervalles imprévisibles (*intermittents*), les périodes de l'absence de la récompense peuvent, au lieu d'affaiblir, plutôt renforcer la quête de satisfaction espérée. Ce n'est que longtemps après la cessation de récompense que cette sorte de motivation connaît son extinction.

Une 'traduction' théologique y est reconnaissable.

1) L'exercice qui consiste à faire peur du péché ne crée pas des saints ; en fait, il ne crée ni artistes imaginatifs ni scientifiques inventifs ; si néanmoins il suscite le 'succès', le résultat en sera un individualisme vaniteux.

2) L'énoncé d'une récompense très éloignée risque de perdre de vue un « stimulus discriminatif » qui serait l'occasion d'un renforcement positif. Avec le temps, la visualisation d'un lien avec le but en attente peut devenir de plus en plus blafarde, de sorte que la longueur de l'intervalle se transforme en une distance abyssale ; il reste alors à la raison (intellect) – qui néanmoins réussit à perdurer dans son consentement (la croyance en un lointain but à atteindre) – la tâche ingrate de constater l'abandon par le comportement.

3) Il est inimaginable que le Projet de la Source Ultime induise que l'homme apparaisse dans cette demeure terrestre avec sa constitution 'animale-spirituelle-socioculturelle-relationnelle', avec la proposition qu'il puisse ou doive prospérer sans être nourri-soutenu-approuvé-aimé avec des 'éléments' propres à chacune de ces dimensions en composition. Tout essai alors de réduire l'homme à une composante, seule ou dominante, serait la transgression envers la Première Table dans l'Ancien et envers le Premier Commandement dans le Nouveau Testament. Il est inimaginable que la Source Ultime commande ou s'attende à ce que l'homme, cette créature d'une telle 'pluri-composition' Lui soit reconnaissant, Le serve et Le loue 'avec tout son être', sans l'avoir imprégné des dotations correspondantes. Si la théologie assume une telle conviction, elle ne peut alors pas se permettre le luxe d'ignorer l'une ou l'autre voir plusieurs 'composantes' de cette créature. Si ce n'est ni la tâche ni l'habileté de la théologie d'explorer aussi exhaustivement que possible l'« animalité » humaine, elle doit s'habiliter dans la lecture et la compréhension de ceux qui en dévoilent les faits. Cela vaut pour toute autre 'composante'. Ce qui veut dire aussi que ce que d'autres explorations dévoilent des éléments 'primitifs' de certains groupes humains en des lieux difficilement accessibles, doit entrer en considération lorsqu'une conception 'civilisée' tente de définir la nature ou la condition humaine. Cela signifie que les informations, les faits confirmés, les propositions plausiblement fondées sur les manières dont les individus et les groupes humains sont influencés et conditionnés dans leurs comportements personnels et relationnels doivent enrichir, faciliter et améliorer la réflexion théologique sur le devenir humain. C'est, en un mot, l'effort de voir l'homme pour ce qu'il est: mal préparé par sa dotation biologique, fort malléable par son conditionnement culturel ou social. Parce que dès ses débuts, il est influencé par ce qui l'entoure, il est inévitablement un *être relationnel* : il est façonné, *et en façonnant ce qui le façonne il peut contre-contrôler la direction et l'aboutissement de son cheminement*. Parce que son conditionnement, sa manière de devenir, proviennent d'abord et avant tout de ceux qui lui parlent, sa dimension relationnelle implique son appartenance à une *communauté du langage*. S'il apprend comment comprendre ce qu'il entend de sa plus immédiate relation (une notion transmise sous le nom de 'langue maternelle'), il doit aussi apprendre les modes avec lesquels s'expriment ses relations plus éloignées lorsque celles-ci lui parlent et lorsque lui-même leurs répond. S'il apprend, c'est que quelqu'un connaissant ces langages les lui enseigne. Il est vrai que la théologie présumait connaître le langage de la Source Ultime. Pour l'enseigner, elle devait présumer qu'elle connaissait ceux auxquels elle l'enseignait. Consciente qu'il n'y a pas d'adéquation directe entre ce que le locuteur dit et comment l'auditeur l'entend, la théologie se doit de tenir compte des manières dont l'individu devient une personnalité et dont la communauté exerce ses répertoires des renforcements. De son propre vécu et de ce que d'autres modes de savoir lui ont appris, la théologie saurait que c'est justement la communauté – cet environnement social ou culturel – qui détient la clé. Avec son enseignement sur le langage du Royaume des Cieux, la théologie saurait que ce sont des *terriens* auxquels elle s'adresse et qu'alors elle se doit de rendre cet autre langage traduisible pour être entendu. Et surtout, elle doit permettre à la communauté de se rendre compte de la nécessité *d'acquérir des renforcements* convenables pour des buts à long terme, sans négliger de renforcer les mouvements à court terme. Puisque la théologie sait que le Royaume des Cieux ne tombe pas sur la terre, mais qu'il y doit grandir, elle est consciente que justement la terre doit être *cultivée* pour réussir à fructifier. Ce n'est pas pour rien qu'un jeune théologien, en essayant de traduire un langage sociologique dans la description relationnelle individu-communauté, s'est rendu compte que la réflexion théologique était tenue de repenser ses conceptions sur les liens relationnels entre la créature devenant la personne et la Source Ultime se révélant comme Dieu, qui veut être reconnu et glorifié par cette créature qu'Il dit être Sienne. Avec ses propositions audacieusement originales, James Gustafson a montré comment la théologie devient apte à profiter de ce qu'offrent d'autres modes de savoir et comment sa propre contribution réussit à recevoir une respectueuse attention de ces mêmes autres. Lorsque le jeune expérimentateur se rendait compte que c'est l'environnement qui initie et façonne le comportement des vivants en considération, il comprenait alors que les caprices des environnements physiques et sociaux peuvent fortement délimiter, voir ôter à l'individu la liberté de choix et de décision. Puisque dans tous les cas les environnements vont continuer à façonner le comportement, il était nécessaire de lui 'commander', et de façon opérationnelle', comment le faire. Et ainsi, l'expérimenter apportait, sous forme d'extrapolations savantes et d'imaginations littéraires, des esquisses pour des nouveaux *desseins*

culturels. Non sans raison et des décennies durant, ce genre de préoccupation a pu le convaincre que l'environnement qui intéresse davantage la réflexion théologique exerce effectivement l'un des contrôles les plus significatifs. Non sans raison, c'était à partir de cet aperçu que B.F. Skinner a pu poser la question : « Pourquoi les chrétiens ne se comportent-ils pas mieux ? ». Depuis la théologie de James Gustafson et la psychologie de B.F. Skinner, l'*anthropocentrisme* a perdu de sa vigueur, cédant la force à un regard aiguisé qui veut sobrement percevoir l'homme pour ce qu'il est, dans les faits. Et il est une *créature* qui, dans sa dépendance radicale, devient apte à discerner et à assumer sa relation à sa *Source Ultime*.

Résumé

L'homme a toujours su s'assurer de sa propre importance, en se prenant pour le maître souverain au milieu de tout ce qui se meut. L'expression de l'art, le dévoilement de la science, la cogitation philosophique et la réflexion théologique ont hérité et continuent de promouvoir sa conviction anthropocentrique. Mise en question de cette position connaissait une sévère réfutation. Les expériences du béhaviorisme radical en psychologie et d'une formulation théocentrique dans la théologie protestante en sont des exemples marquants dans la deuxième moitié du XXe siècle. La présente étude s'attache à restituer aux faits leur place initiale. Autour des deux protagonistes - le théologien James Gustafson et le psychologue B.F. Skinner - il devient démontré comment dans la 'circulation d'entrecroisement' les notions de liberté et de conditionnement peuvent se corriger mutuellement et s'enrichir réciproquement.

Mots-clés : comportement ; conditionnement ; déterminisme ; grâce : liberté ; péché

Summary

Man has at all times sensed his self-importance, reaffirming his own sovereign dominion over the rest that surrounds him. Expressions of arts, unveilings of sciences, musings of philosophy, and reflections in theology announced, maintained and transmitted anthropocentric conception. Any serious attempt to question it would meet a stern reprimand. The experiences of the radical behaviorism in psychology and in a protestant realm of a theocentric theology in the second half of 20th century can attest to its effect. The present study aims to restate the facts as they were originally intended. Largely, around two main protagonists, James Gustafson in theology and B.F. Skinner in psychology, it is shown how in the crossroad circulation the inherently porous notions of free will and of conditioning can convey a mutual correction with a reciprocal enhancement.

Key-words: community; conditioning; determinism; grace; liberty; piety; self; sin

BIBLIOGRAPHIE ♣

ALEXANDER, A.: ***Infinitesimal***: *How a dangerous mathematical theory shaped the modern world*. New York: Scientific American/Farrar, Straus & Giroux, 2014.

AYALA, F.J.: ***Darwin's gift to science and religion***. Washington, D.C.: Joseph Henry, 2007.

AYALA, F.J.: ***"Human evolution - Whence and whither?"*** Dans R.P. Thompson & D.M. Walsh (éds.): *Evolutionary biology: Conceptual, ethical and religious issues*. Cambridge University Press, 2014, pp. 13-28.

BABUT, J.-M. : ***La Bible*** *: le texte en ses contextes*. Paris: Cerf, 2013.

BARRETT, L.C.: ***Kierkegaard as theologian****: A history of countervailing interpretations*. Dans J. Lippitt & G Pattison (éds.): *The Oxford handbook of Kierkegaard* Oxford University Press, 2013, pp. 528-549.

BARTH, K. (1947): ***Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert***. Zürich: Theologischer Verlag, 1981.

BRETTLER, M.Z., Enns, P. & Harrington, D.: ***The Bible and the believer****: How to read the Bible critically and religiously*. Yale University Press, 2013.

BECKLEY, H.R. & Swezey, C.M. (éds.): ***James M. Gustafson's theocentric ethics****: Interpretations and assessments*. Macon: Mercer University Press, 1988.

BELLAH, R.N.: ***Religion in human evolution***. Harvard University Press, 2011.

BERTHOLD, D.: *Kierkegaard and Camus: Either/or?* ***International Journal for Philosophy and Religion***, 2013, vol. ***73***, pp. 137-150.

BLACKBURN, S.: ***Mirror, Mirror****: The uses and abuses of self-love*. Princeton University Press, 2014.

BLANTON, W. & DeVries (éds.): ***Paul and philosophers.*** New York: Fordham University Press, 2013.

BLOCH, H. et al. (éds.): ***Grand dictionnaire de la psychologie***. Paris: Larousse, 1991.

BORING, E. G. & Lindzey, G. (éds.): ***A history of psychology in autobiography***. New York: Appleton-Century-Crofts, 1967.

♣ Pour indiquer et séparer le titre d'un livre de son sous-titre ou son explication, il est écrit en lettres grasses. La même maison d'édition peut avoir dans différents livres l'une de ces trois variations, par exemple : a) Chicago : The University of Chicago Press ; b) The University of Chicago Press, c) University of Chicago Press. La variante dans chaque livre concret utilisé dans cette étude est appliquée. Ceci vaut pour toutes les autres maisons d'édition. Certaines variations dans les citations en Allemagne ou aux États-Unis sont accommodées à la façon généralisée dans cette étude : Auteur -Titre - Maison d'édition - Année de publication.

BRANCATO, F. & Benvenuti, P.: ***Contempla il cielo e osserva**: Un confronto tra teologia e scienza*. Milano: San Paolo, 2013.

BROWN, P.J.: ***Bodily resurrection and ethics in 1Cor 15***. Tübingen: Mohr Siebeck, 2014.

BROWN, R.E.: ***Jonathan Edwards and the Bible***. Bloomington: Indiana University Press, 2002.

BURKE, T.E.: ***Science as conjecture and refutation***. Dans G.H.R. Parkinson (éd.): *An Encyclopedia of philosophy*. London: Routledge, 1988, pp. 205-224.

BURNHAM, J. (éd.): ***After Freud left**: A century of psychoanalysis in America*. The University of Chicago Press, 2012.

CAHILL, L.S.: *James M. Gustafson and Catholic theological ethics*. ***Journal of Moral Theology***, 2012, vol. ***1***, pp. 92-115.

CALVIN, J. : ***Institution de la religion chrétienne***. Aix-en-Provence : Kerygma, 2009 (mise en français moderne par Marie de Védrines et Paul Wells).

CAMPBELL, D.T.: *On the conflict between biological and social evolution and between psychology and moral tradition*. ***American Psychologist***, 1975, vol. ***30***, pp. 1103-1126.

CARRITHERS, M., Collins, S., Lukes, S. (éds.): ***The category of the person**: Anthropology, philosophy, history*. Cambridge University Press, 1985.

CATANIA, A.C.: *B.F. Skinner: Organism*. ***American Psychologist***, 1992, VOL. ***47***, pp. 1521-1530.

CATANIA, A.C.: ***Selection in biology and behavior***. Dans J.T. Todd & E.K. Morris (éds): *Modern perspectives on B.F. Skinner and contemporary behaviorism*. WestPoint: Greenwood, 1995, pp. 185-195.

CATANIA, A.C. & S. Harnad (éds.): ***The selection of behavior - The operant behaviorism of B.F. Skinner:** Comments and consequences*. Cambridge University Press, 1988.

CAVALLI SFORZA, L.L. & Pievani, T.: ***Homo sapiens**: La grande storia della diversità umana*. Novara: Codice, 2013.

CHURCHLAND, P.S.: ***The self as brain***. New York: Norton & Company, 2013.

COEN, E.: ***Cells to civilizations**: The principles of change that shape life*. Princeton University Press, 2012.

COLLETTI, L.: ***Pagine di filosofia e politica***. Milano: Rizzoli, 1989.

COLLINS, F.S.: ***The language of God***. New York: Free Press, 2006.

COLLINS, F.S.: ***The language of life***. London: Profile Books, 2010.

CONWAY, D. (éd.): ***Kierkegaard's Fear and Trembling***: *A critical guide*. Cambridge University Press, 2015.

CORDOVILLA-PÉREZ, A.: *El concepto trinitario de persona*. ***Estudios Eclesiásticos***, 2012, vol. ***340***, pp. 3-49.

COVA, L.: ***Peccato originale.*** Bologna: Mulino, 2014.

CRITCHLEY, S.: ***You are not on your own***: *On the nature of faith*. Dans W. Blanton & H. DeVries (éds.): *Paul and philosophers*. New York: Fordham University Press, 2013, pp. 224-225.

CURRAN, C.E.: ***Critical concerns in moral theology***. University of Notre Dame Press, 1984.

CURRAN, Ch.E.: ***Loyal dissent: Memoir of a catholic theologian***. Washington: Georgetown University Press, 2006.

DAHLHEIM, W.: ***Die Welt zur Zeit Jesu***. München: C.H. Beck, 2013.

DARWALL, S.: ***The second-person standpoint***: *Morality, respect and accountability*. Harvard University Press, 2006.

DAVENPORT, J.J.: ***Selfhood and 'spirit'***. Dans J. Lippitt & G. Pattison (éds.): *The Oxford Handbook of Kierkegaard*. Oxford University Press, 2013, pp. 230-251.

DELPECH, T. : ***L'homme sans passé*** *: Freud et la tragédie historique*. Paris: Grasset, 2011.

DELPRATO, D.J. & Midgley, B.D.: *Some fundamentals of B.F. Skinner's behaviorism*. ***American Psychologist***, 1992, vol. ***47***, pp. 1507-1520.

DESMOND, A. & Moore, J.: ***Darwin***. London: Penguin, 1991.

De TAVERNIER, J.: *Morality and nature: Evolutionary challenges to Christian ethics*. ***Zygon***, 2014, vol. ***49***, pp. 171-189.

DEUTSCHER, G.: ***Through the language glass.*** London: Heinemann, 2010.

DIERKEN, J. & Krüger, M.D. (éds.): ***Leibbezogene Seele***: *Interdisziplinäre Erkundigungen eines kaum noch fassbaren Begriffs*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2015.

DOSTOÏEVSKI, F.: *Selo Stepaničikovo i yevo obitateli: Zapiski iz podpolja* (**Село Степаничково и его обитатели: Записки из полья**). Москва: Харьков, 1998.

DOSTOÏEVSKI, F: ***Velikij Inkvizitor*** (*Великий Инквизитор*) Stuttgart: Reclam, 2008.

DUCRET, J.-J.: ***Jean Piaget***: *Biographie et parcours intellectuel*. Paris: Delachaux et Niestlé, 1990.

EDWARDS, J.: ***The religious affections*** (1746). Edinburgh: The Banner of Truth Trust,1991.

EPSTEIN, R.: *Skinner as self-manger*. ***Journal of Applied Behavior Analysis***, 1997, vol. ***30***, pp.545-568.

EVANS, C.S. & Roberts, R.C.: ***Ethics***. Dans J. Lippitt & G. Pattison (éds.): *The Oxford Handbook of Kierkegaard*. Oxford University Press, 2013, pp. 211-229.

EVERETT, D.: ***Language: The cultural tool***. London: Profile Books, 2012.

EKSTROM, L.W.: ***Agency and responsibility***. Boulden: Westview, 2001.

FERSTER, C.B. & Skinner, B.F.: ***Schedules of reinforcement***. New York: Appleton-Century-Crofts, 1957.

FIEGE, M.: ***The republic of nature****: An environmental history of the United States*. Seattle: University of Washington Press, 2012.

FOX, R.: ***The tribal imagination: Civilization and the savage mind***. Harvard University Press, 2011.

FREDRIKSEN, P.: ***Sin:*** *The early history of an idea*. Princeton University Press, 2012.

FREEDMAN, D.H.: *The perfected self*. ***The Atlantic magazine***, 2012, June, pp. 1-18.

FREUD, S.: ***Jenseits des Lustprinzips*** (1920). Dans *Gesammelte Werke*. Frankfurt: Fischer, 1960, vol. ***13***.

FREUD, S.: ***Das Ich und das Es*** (1923). Dans *Werkausgabe in zwei Bänden* (édités et commentés par Anna Freud & Ilse Grubrich-Simitis). Frankfurt am Main: Fischer,1978, pp. 369-401.

FREUD, S.: ***Die Zukunft einer Illusion***. Leipzig: Internationalerer Psychoanalytischer Verlag,1927.

FREUD, S.: ***Das Unbehagen in der Kultur*** (1930) – Zusammen mit ***Abriss der Psychoanalyse***. Frankfurt: Fischer, 1981.

FREUD, S.: ***Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse***. Dans *Werkausgabe in zwei Bänden* (édités & commentés par Anna Freud & Ils Grubrich-Simitis). Frankfurt am Main: Fischer, 1978, pp. 402-418.

FREUD, S.: ***Abriss der Psychoanalyse*** (1938). Frankfurt: Fischer, 1987.

GARDNER, H., Csikszentmihalyi, M., Damon, W.: ***Good work:*** *When excellence and ethics meet*. New York: Basic Books, 2001.

GASTON, K.H.: "*A bad kind of magic": The Niebuhr brothers on "Utilitarian Christianity" and the defense of democracy*. ***Harvard Theological Review***, 2014, vol. ***107***, pp. 1-30.

GAUELEJAC (de), V.: ***Qui est "je"?*** Paris: Seuil, 2009.

GAY, P.: ***Freud:*** *A life for our time*. New York: Norton & Co., 1988.

GEERTZ, C.: ***The interpretation of cultures***. New York: Basic Books, 1973.

GEERTZ, C.: ***After the fact:*** *Two centuries, four decades, one anthropologist*. Harvard University Press, 1995.

GEERTZ, C.: ***Available light: Anthropological reflections on philosophical topics***. Princeton University Press, 2000.

GOULD, S.J.: ***Rocks of ages:*** *Science and religion in the fullness of life*. New York: Ballantine, 1999.

GOULD, S.J.: ***The richness of life***. London Jonathan Cape, 2006.

GREEN, J.: ***Moral tribes****: Emotion, reason, and the gap between us and them*. New York: The Penguin Press, 2013.

GUSTAFSON, J.M. (1961): ***Treasure in earthen vessels***. Louisville: Westminster John Knox, 2009.

GUSTAFSON, J.M.: "*Introduction*". Dans Niebuhr, H.R.: ***The responsible self****: An essay in Christian moral philosophy*. New York: Herder & Row, 1963, pp. 6-42.

GUSTASON, J.M.: ***Christ and the moral life***. Chicago: The University of Chicago Press, 1968.

GUSTAFSON, J.M.: ***Christian ethics and the community***. Philadelphia: Pilgrim Press, 1971.

GUSTAFSON, J.M.: ***Theology and Christian ethics***. Philadelphia: Pilgrim Press, 1974.

GUSTAFSON, J.M.: ***Can ethics be Christian?*** The University of Chicago Press, 1975.

GUSTAFSON, J.M.: ***Protestant and Roman-Catholic ethics: Prospect for rapprochement***. Chicago: The University of Chicago Press, 1978.

GUSTAFSON, J.M.: ***Theology and ethics***. Oxford: Blackwell, 1981.

GUSTAFSON, J.M.: ***Ethics from a theocentric perspective: Ethics and theology***. Chicago: The University of Chicago Press, 1984.

GUSTAFSON, J.M.: "*Response*" et "*Afterword*". Dans H.R. Beckley et C.M. Swezey (éds.): ***James M. Gustafson's theocentric ethics:*** *Interpretations and assessments*. Macon, GA: Mercer University Press, 1988, pp. 203-225; 241-255.

GUSTAFSON, J.M.: *Explaining and valuing: An exchange between theology and the human sciences*. ***Zygon***, 1995, vol. ***30***, pp. 159-175.

GUSTAFSON, J.M.: *Tracing a trajectory*. ***Zygon***, 1995, vol. ***30***, pp. 177-190.

GUSTAFSON, J.M.: ***A sense of the Divine:*** *The natural environment from a theocentric perspective*. Cleveland: Pilgrim Press, 1994.

GUSTAFSON, J.M.: ***Intersections:*** *Science, theology, and ethics*. Cleveland, Pilgrim Press, 1996.

GUSTAFSON, J.M.: ***An examined faith: The grace of self-doubt***. Minneapolis: Fortress Press, 2004.

GUSTAFSON, J.M.: ***Moral discernment in the Christian life:*** *Essays in theological ethics*. Louisville: Westminster J. Knox Press, 2007.

HALL, C.S. & Lindzey, G.: ***Skinner's operant reinforcement theory*** Dans *Theories of personality*. New York: Wiley, 1975, pp. 467-514.

HANNAY, A.: ***Homing in on Fear and Trembling***. Dans D. Conway (éd.): *Kierkegaard's Fear and Trembling: A critical guide*. Cambridge University Press, 2015, pp. 6-25.

HÄRING, B.: ***Sin in secular age***. Slough: St. Paul Publications, 1974.

HÄRING, B.: ***Ethics of manipulation:*** *Issues in medicine, behavior control and genetics*. New York: Seabury Press, 1975.

HÄRING, B.: ***Un'autobiografia a mo' di intervista*** (a cura di Valantino Salvoldi). Milano: Paoline, 1997.

HÄRING, B.: ***Meine Erfahrung mit der Kirche***. Freiburg: Herder, 1989.

HARLOW, H.F. & Mears, C.: ***The human model: Primate perspectives***. Washington: Winston, 1979.

HARRISON, P.: ***Natural history***. Dans P. Harrison & al. (éds.): *Wrestling with nature: From omen to science*. The University of Chicago Press, 2011, pp. 117-149.

HART, D.G.: ***Calvinism:*** *A history*. Yale University Press, 2013.

HENDEL, R.: ***The book of genesis:*** *A biography*. Princeton University Press, 2013.

HESCHEL, A.J.: ***Who is man?*** Stanford University Press, 1965.

HIGGINS, E.T.: ***Beyond pleasure and pain****: How motivation works*. Oxford University Press, 2012.

HILPERT, K. (éd): ***Theologische Ethik autobiographisch***. Paderborn: F. Schöningh, 2007.

HILPERT, K. (éd.): ***Christliche Ethik im Porträt –*** *Leben und Werk bedeutender Moraltheologen*. Freiburg: Herder, 2013.

HINDE, R.A.: ***Why good is good:*** *The sources of morality*. London: Routledge, 2002.

HINZE, B.E.: *A decade of disciplining theologians*. ***Horizons***, 2010, vol. ***37***, pp. 92-126.

HOFHEINZ, M. & ZEINDLER, M. (éds.): ***Reformierte Theologie weltweit:*** *Zwölf Profile aus dem 20 Jahrhundert*. Theologischer Verlag Zürich, 2013.

HOFMANN, P.: ***Die Bibel ist die erste Theologie***. Paderborn: Schöningh, 2006.

HOFSTADTER, D. & Sanders, E.: ***Surfaces and essences**: Analogy as the fuel and fire of* thinking. New York: Basic Books, 2013.

HOLLINGER, D.A.: ***After cloven tongues of fire***: *Protestant liberalism in modern American history*. Princeton University Press, 2013.

HOMMANS, G.C.: ***The human group***. New York: Harcourt, Brace, 1950.

HOMMANS, G.C.: ***Social behavior:*** *Its elementary forms*. New York: Harcourt, Brace, 1961.

HOOD, B.: ***The self-illusion**: Why there is no 'you' inside your head*. London: Constable, 2012.

HUBER, W., Meireis, T. & Reuter, H.-R. (éds.): ***Handbuch der Evangelischen Ethik***. München: Beck, 2015.

HUSLEY, T.L. & Hampson, P.J.: *Moral expertise*. ***New Ideas in Psychology***, 2014, vol. ***34***, pp.1-11.

ISAAC, J.: ***Working knowledge**: Making the human sciences from Parsons to Kuhn*. Harvard University Press, 2012.

JARED, D. & Robinson, J.A.: ***Natural Experiments of history***. The Balken Press of Harvard University Press, 2010.

JENSEN, E.A. (éd.): ***Moral development in a global world**: Research from a cultural-developmental perspective*. Cambridge University Press, 2015.

JENSON, R.W.: ***America's theologian:*** *A recommendation of Jonathan Edwards*. Oxford University Press, 1988.

JONES, E.: ***Das Leben und Werk von Sigmund Freud***. Bern: Huber, 1982, vol.***1***.

KAHNEMAN, D.: ***Thinking, fast and slow***. London: Allen Lane, 2011.

KANDEL, E.R.: ***The age of insight***. New York: Random House, 2012.

KANT, I. (1798): ***Anthropologie in pragmatischer Hinsicht***. Hamburg: Meiner, 2000.

KASS, L.R.: ***The beginning of wisdom**: Reading Genesis*. The University of Chicago Press, 2006.

KENT, J.: ***Wesley and the Wesleyans***. Cambridge University Press, 2002.

KIERKEGAARD, S.: ***Der Begriff Angst*** (1844). Hamburg: Groenewold, 2002.

KIRCHENBAUM, H. & HENDERSON, V.L. (éds): ***Carl Rogers dialogues:*** *Conversations with Martin Buber, Paul Tillich, B.F. Skinner*… Boston: Houghton Mifflin, 1989.

KONNER, M.: *Following a trajectory: On "Tracing a trajectory" and "Explaining and valuing" by James M. Gustafson*. ***Zygon***, 1995, vol. ***30***, pp. 191-200.

KONNER, M.: ***The evolution of childhood:*** *Relationships, emotions, mind*. Cambridge, MA: Belknap, 2010.

KRAUT, R.: ***What is good and why:*** *The ethics of well-being*. Harvard University Press, 2007.

KRISHEK, V.: ***The existential dimension of faith***. Dans D. Conway (éd.): *Kierkegaard's Fear and Trembling: A critical guide*. Cambridge University Press, 2015, pp. 106-121.

KUKLICK, B.: ***Churchmen and philosophers:*** *From Jonathan Edwards to John Dewey*. New Haven: Yale University Press, 1985.

LANDMESSER, C.: *Rudolf Bultmann als Paulusinterpret*. ***Zeitschrift für Theologie und Kirche***, 2013, vol. ***110***, pp. 1-21.

LANGTHALER, R.: ***Der Begriff der 'Seele' in fundamentalphilosophischer Perspektive****: Eine problemgeschichtliche Skizze*. Dans J. Dierken & M.D. Krüger (éds.): *Leibbezogene Seele ? : Interdisziplinäre Erkundigungen eines kaum noch fassbaren Begriffs*. Tübingen : Mohr Siebeck, 2015, pp. 271-314.

LÉVI-STRAUSS, C. : ***Tristes Tropiques***. Paris : Plon, 1955.

LÉVI-STRAUSS, C. : ***La pensée sauvage***. Paris : Plon, 1962.

LÉVI-STRAUSS, C. : ***Le regard éloigné***. Paris: Plon, 1983.

LIEBERMAN, P.: ***The unpredictable species****: What makes human unique*. Princeton University Press, 2013.

LIEBERMANN, D.E.: ***The evolution of human head***. The Belknap Press of Harvard University Press, 2011.

LILIENFELD, S.O.: *Public skepticism of psychology: Why many people perceive the study of human behavior as unscientific*. ***American Psychologist***, 2012, vol. ***67***, pp. 111-129.

LIPPITT, J. & Pattison, G. (éds.): ***The Oxford Handbook of Kierkegaard***. Oxford University Press, 2013.

LOEWENSTEIN, W.R.: ***Physics in mind***. New York: Basic Books, 2013.

LONGINO, H.E.: ***Studying human behavior****: How scientists investigate aggression and sexuality*. The University of Chicago Press, 2013.

LUHRMANN, T.M.: ***When God talks back:*** *Understanding the American Evangelical relationship with God****.*** New York: Knopf, 2012.

MACK, W.: ***Psychologie ohne 'Seele' und 'Leib'***. Dans J. Dierken & M.D. Krüger (éds.): *Leibbezogene Seele? : Interdisziplinäre Erkundigungen eines kaum noch fassbaren Begriffs*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2015, pp. 167-194.

MALAFOURIS, L.: ***How things shape the mind****: A theory of material engagement*. Massachusetts Institute of Technology Press, 2013.

MARSDEN, G.M.: ***Jonathan Edwards: A life***. Yale University Press, 2003.

MARTIN de la HOZ, J.C.: ***Inquisición y confianza***. Madrid: Homo Legens, 2010.

MARTIN, J. & Bickhard, M.H. (éds.): ***The psychology of personhood****: Philosophical, historical, social-developmental, and narrative perspectives*. Cambridge University Press, 2013.

MATHIEU, V.: ***Kants opus postumum***. Frankfurt: Klostermann, 1989.

MAYR, E.: ***Toward a new philosophy of biology:*** *Observations of an evolutionist*. The Belknap Press of Harvard University Press, 1988.

MAYR, E.: ***One long argument:*** *Charles Darwin and the genesis of modern evolutionary thought*. London: Penguin Books, 1991.

MAYR, E.: *The ideological resistance to Darwin's theory of natural selection*. ***Proceedings of the American Philosophical Society***, 1991, vol. ***135***, pp. 123-139.

MAYR; E.: ***This is biology:*** *The science of the living world*. Belknap Press of Harvard University Press, 1997.

MAYR, E.: ***What evolution is***. New York: Basic Books, 2001.

McCLYMOND, M.J. & McDermott, G.R.: ***The theology of Jonathan Edwards***. Oxford University Press, 2012.

McNEILL, D.: ***How language began****: Gesture and speech in human evolution*. Cambridge University Press, 2012.

MEAD, G.H.: ***Mind, self and society***. Chicago: University of Chicago Press, 1934.

MENARY, R. (éd.): ***The extended mind***. Massachusetts Institute of Technology Press, 2010.

METZGER, R.: ***Die Skinner'sche Analyse des Verhaltens:*** *Ein integrativer Ansatz für die klinische Psychologie*. Pfaffenweiler: Centaurus, 1996.

MIDGLEY, M.: ***The paradox of humanism***. Dans H.R. Beckley & C.M. Swezey (éds.): *James M. Gustafson's theocentric ethics****:*** *Interpretations and assessments*. Mercer University Press, 1988, pp. 187-203.

MILLER, W.R. & Delaney, H.D. (éds.): ***Judeo-Christian perspectives on psychology****: Human nature, motivation, and change*. Washington, DC: American Psychological Association, 2005.

MODGIL, S. & Modgil, C.: ***B.F. Skinner:*** *Consensus and controversy*. New York: Falmer Press,1987.

MORGAN, D.L.: *Schedules of reinforcement at 50: A retrospective appreciation*. ***The Psychological Record***, 2010, vol. ***60***, pp. 137-158.

MOSS, C.: ***The myths of persecution****: How early Christians invented a story of martyrdom*. New York: HarperOne, 2013.

NAOUR, P.: ***E.O. Wilson*** & ***B.F. Skinner:*** *A dialogue between sociobiology and radical behaviorism*. New York: Springer, 2009.

NIEBUHR, H.R.: ***The responsible self***: *An essay in Christian moral philosophy*. New York: Harper & Row, 1963.

PALMER, D.C. & Donahoe, J.W.: *Essentialism and selectionism in cognitive science and behavior analysis*. ***American Psychologist***, 1992, vol. ***47***, pp. 1344-1358.

PAPAGNO, C. & Gallace, A.: ***Psicobiologia del comportamento normale e patologico***. Bologna: Mulino, 2014.

PELICAN, J.: ***From Luther to Kierkegaard:*** *A study of the history of theology*. Saint Louis: Concordia, 1963.

PEREZ-RAMOS, A.: ***Francis Bacon's idea of science and the maker's knowledge tradition***. Oxford: Oxford University Press, 1988.

PLACHER, W.C., Kroeker, P.T., Heim, S.M. & Gustafson, J.M.: *Conversations that count*. ***The Christian Century***, 2004, vol. ***121***, pp. 25-36.

PLATT, J.R.: ***The Skinnerian revolution***. Dans H. Wheeler (éd.): *Beyond punitive society*. San Francisco: Freeman, 1973, pp. 22-56.

POPPER, K.: ***Die Erkenntnistheorie und das Problem des Friedens***. Dans H. Keller (éd.): *Denken über die Zukunft*. Zürich: Ringier, 1986, pp. 190-199 et 192-209.

POPPER, K.: ***Das Leben ist immer ein bisschen gefährlich***. Dans V. Friedrich (éd.): "*Ich bin ein Gott*". Boer Verlag, 1995, pp. 11-39.

POSSENTI, V.: ***Il nuovo principio persona***. Roma: Armando, 2013.

PRIBRAM, K.H. & Gill, M.M.: ***Freud's 'Project' re-assessed***. New York: Basic Books, 1976.

REINHARTZ, A.: *Incarnation and covenant: The Fourth Gospel through the lens of trauma theory*. ***Interpretation*** *: A Journal of Bible and Theology*, 2015, ***69***, pp. 35-48.

RICHELLE, M. : *Analyse formelle et analyse fonctionnelle du comportement verbal. Notes sur le débat entre Chomsky et Skinner*. ***Bulletin de Psychologie***, 1972, vol. ***26***, pp. 252-259.

RICHELLE, M. : ***B.F. Skinner ou le péril béhavioriste***. Bruxelles : Mardaga, 1977.

RICHELLE, M. ***Du nouveau sur l'esprit ?*** Paris: PUF, 1993.

RICHERSON, P.J. & Boyd, R.: ***Not by genes alone:*** *How culture transformed human evolution*. The University of Chicago Press, 2005.

ROBERTS, J.H.: ***Science and religion***. Dans P. Harrison, R.L. Numbers, M.H. Shank (éds.): *Wrestling with nature*. The University of Chicago Press, 2011, pp.253-279.

RÖMETTE, J.: "***Bernard Häring***". Dans K. Hilpert (éd.): *Christliche Ethik im Porträt*. Freiburg: Herder, 2013, pp. 705-728.

ROSTAGNO; S.: ***Etica protestante***. Assisi: Cittadella, 2008.

ROTTSCHAEFER, W.A.: *Skinner's science of value*. ***Behaviorism***, 1980, vol. ***8***, pp.99-1112.

ROTTSCHAEFER, W.A.: *Gustafson's theocentrism and scientific naturalistic philosophy: A marriage made in heaven*. ***Zygon***, 1995, vol. ***30***, pp. 211-219.

ROTTSCHAEFER, W.A.: B.F. *Skinner and the grand inquisitor*. ***Zygon***, 1995, vol. ***30***, pp. 407-433.

RUMBLE, V.: ***WHY Moriah? Weaning and trauma of transcendence in Kierkegaard's Fear and Trembling***. Dans D. Conway (éd.): *Kierkegaard's Fear and Trembling: A critical guide*. Cambridge University Press, 2015, pp. 247-262.

RUTHERFORD, A.: ***Beyond the box:*** *B.F. Skinner's technology of behavior from laboratory to life, 1950's-1970's*. University of Toronto Press, 2009.

SCHÄFER, L.: *Bacon's project: Should it be given up*? ***Man and World***, 1993, vol. ***26***, pp. 303-317.

SCHEERER, E.: ***Die Verhaltensanalyse***. Berlin: Springer, 1983.

SCHILLING, H.: ***Martin Luther:*** *Rebell in einer Zeit des Umbruchs*. München: Beck, 2012.

SCHINK, P.: ***Kritik des Behaviorismus***. Hamburg: Kovac, 1993.

SCHLEIERMACHER, F.: ***Über die Religion:*** *Schriften, Predigten, Briefe*. Frankfurt am Main: Verlag der Weltreligionen, 2008 (éd. Christian Albrecht).

SCHLEIERMACHER, F.: ***Christliche Sittenlehre:*** *Einleitung* (1826 - éd. par P. Hermann). Stuttgart: Kohlhammer, 1983.

SEIGEL, J.: **The idea of self**: *Thought and experience in Western Europe since the seventeenth century*. Cambridge University Press, 2005.

SEPKOSKI, D.: ***Reading the fossil record***. The University of Chicago Press, 2012.

SESBOÜÉ, B. : ***L'homme, merveille de Dieu*** *: Essai d'anthropologie christologique*. Paris: Salvator,2015.

SHAPIN, S.: ***The scientific revolution***. The University of Chicago Press, 1996.

SHAPIN, S.: ***Never pure***. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2010.

SILVER, B.L.: ***The ascent of science***. Oxford: Oxford University Press, 1998.

SKINNER, B.F.: ***The behavior of organisms:*** *An experimental analysis*. New York: Appleton-Century-Crofts, 1938.

SKINNEER, B.F.: ***The operational analysis of psychological terms*** (1945). *Cumulative Record*. Acton: Copley, 1999, pp. 416-430.

SKINNER, B.F.: ***Walden Two***. New York: Macmillan, 1948.

SKINNER, B.F.: ***Are theories of learning necessary***? (1950). *Cumulative Record*. Acton: Copley, 1999, pp. 69-100.

SKINNER, B.F.: ***Science and human behavior***. New York: The Free Press, 1953.

SKINNER, B.F.: ***A critique of psychoanalytic concepts and theories*** (1954). *Cumulative Record*. Acton: Copley,1999, pp. 285-294.

SKINNER, B.F.: ***What is psychotic behavior?*** (1956). *Cumulative Record*. Acton: Copley, 1999, pp. 303-321.

SKINNER, B.F.: ***Psychology in the understanding of mental disease*** (1957). *Cumulative Record*. Acton: Copley, 1999, pp. 295-302.

SKINNER, B.F.: ***Verbal behavior***. New York: Appleton-Century-Crofts, 1957.

SKINNER, B.F.: ***The design of cultures*** (1961). *Cumulative Record*. Acton: Copley, 1999, pp.39-50.

SKINNER, B.F.: *"The phylogeny and ontogeny of behavior"*. ***Science***, 1966, vol. ***153***, pp.1205-1213.

SKINNER, B.F.: ***An Autobiography***. Dans E.G. Boring and G. Lindzey (éds.): *A history of psychology in autobiography*. New York: Appleton-Century-Crofts, 1967, pp.387-413.

SKINNER, B.F.: ***Contingences of reinforcement:*** *A theoretical analysis*. New York: Appleton-Century-Crofts, 1969.

SKINNER, B.F.: ***Beyond freedom and dignity***. New York: Knopf, 1971.

SKINNER, B.F.: ***Compassion and ethics in the care of the retardate***. *Cumulative Record*, Acton: Copley, 1999, pp. 329-337.

SKINNER, B.F.: ***On believing***. Dans E.C. Kennedy: *Believing*. New York: Doubleday, 1974, pp. 134-147.

SKINNER, B.F.: ***About behaviorism***. New York: Knopf, 1974.

SKINNER, B.F.: *The shaping of phylogenic behavior*. ***Acta Neurobiologiae Experimentalis***, 1975, vol. ***35***, pp. 409-415.

SKINNER, B.F.: ***Particulars of my life***. New York: Knopf, 1976.

SKINNER, B.F.: *Why I am not a cognitive psychologist*. ***Behaviorism***, 1977, vol. ***5,*** p. 1-10.

SKINNER, B.F.: *Humanism and behaviorism*. Dans ***Reflections on behaviorism and society***. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1978, pp. 48-55.

SKINNER, B.F.: ***The shaping of a behaviorist***. New York: Knopf, 1979.

SKINNER, B.F.: ***Notebooks***. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1980.

SKINNER, B.F.: *Selection by consequences.* ***Science***, 1981, vol. ***213***, pp. 501-504.

SKINNER, B.F.: ***A matter of consequences***. New York: Knopf, 1983.

SKINNER, B.F.: *The evolution of behavior*. ***Journal of the Experimental Analysis of Behavior***, 1984, vol. ***41***, pp. 217-221.

SKINNER, B.F.: *Cognitive science and behaviorism*. ***British Journal of Psychology***, 1985, vol.***76,*** pp. 291-301.

SKINNER, B.F.: "***Controversy***?" Dans Modgil, S. & Modgil, C. (éds.): *B.F. Skinner: Consensus and controversy*. New York: Falmer Press, 1987, pp. 11-12.

SKINNER, B.F.: *Whatever happened to psychology as the science of behavior*? ***American Psychologist***, 1987, vol. ***42***, pp. 780-786.

SKINNER, B.F.: *What religion means to me.* ***Free Inquiry***, 1987, vol. ***7***, pp. 12-13.

SKINNER, B.F.: ***Upon further reflection***. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1987.

SKINNER, B.F.: *The origin of cognitive thought.* ***American Psychologist***, 1989, vol. ***44***, pp. 13-19.

SKINNER, B.F.: ***Recent issues in the analysis of behavior***. Columbus: Merrill Publishing Company, 1989.

SKINNER, B.F.: ***The behavior of the listener***. Dans S.C. Hayes (éd.): *Rule-governed behavior: Cognition, contingences, and instructional control*. New York: Plenum, 1989, pp. 85-96.

SKINNER, B.F.: *Can psychology be a science of mind*? ***American Psychologist***, 1990, vol. ***45***, pp.1206-1210.

SKINNER, B.F.: "*Russia 1961*". ***Spanish Journal of Psychology***, 2006, vol. ***9***, pp. 115-142.

SKINNER, B.F. & Vaughan, M.E.: ***Enjoy old age:*** *Living fully in your later years*. New York: Warner Books, 1983.

SMIT, H.: ***The social evolution of human nature****: From biology to language*. Cambridge University Press, 2014.

SMITH, D.L.: ***Less than human****: Why we demean, enslave, and exterminate others*. New York: St. Martin's Press, 2001.

SMITH, L.D.: *On prediction and control*. ***American Psychologist***, 1992, vol. ***47***, pp. 216-223.

SORABJI, R.: ***Moral conscience through the ages****: Fifth Century BCE to the present*. The University of Chicago Press, 2015.

SPRINGER, E.: ***Communicating moral concerns****: An ethics of critical responsiveness*. The Massachusetts Institute of Technology, 2013.

STERELNY, K. & al. (éds.): ***Cooperation and its evolution***. Massachusetts Institute of Technology, 2013.

ST. THOMAS d'Aquin: ***Corpus Thomisticum:*** *St Thomae de Aquino opera omnia*. Universidad de Navarra, 2000.

TEPE, P.: ***Ideologie***. Berlin: Gruyter, 2012.

THAGARD, P.: *The self as a system of multilevel interacting mechanisms*. ***Philosophical Psychology***, 2014, vol. ***27***, pp. 145-163.

THEISSEN, G.: *Paulus und die Mystik*. ***Zeitschrift für Theologie und Kirche***, 2013, vol.***100***, pp. 263-290.

THIELICKE, H.: ***Glaube und Denken in der Neuzeit.*** *Tübingen*: Mohr, 1988.

THURS, D.: ***Scientific methods***. Dans P. Harrison & al. (éds.): *Wrestling with nature****:*** *From omen to science*. The University of Chicago Press, 2011, pp. 307-337.

TODD, J.T. & Morris, E.K.: ***Modern perspectives on B.F. Skinner and contemporary behaviorism***. Westport: Greenwood, 1995.

TOMASELLO, M.: ***A natural history of human thinking***. Harvard University Press, 2014.

TURNER, D. ***Thomas Aquinas:*** *A portrait*. Yale University Press, 2013.

VETÖ, M.: ***La pensée de Jonathan Edwards***. Paris: Cerf, 1987.

VICEDO, M.: ***The nature and nurture of love:*** *From imprinting to attachment in cold war America*. The University of Chicago Press, 2013.

VIDAL, F.: ***Piaget before Piaget***. Harvard University Press, 1994.

WALZER, M.: ***In God's shadow:*** *Politics in the Hebrew Bible*. Yale University Press, 2012.

WARD, P. & Kirshvink, J.: ***A new history of life***. London: Bloomsbury, 2015.

WATANABE, M.: *Francis Bacon*: *Philanthropy and the instauration of learning*. ***Annals of Science***, 1992, ***49***, pp. 163-176.

WEBSTER, J.: *Sins of speech*. ***Studies in Christian Ethics***, 2015, vol. ***28***, pp. 35-48.

WEINBERG, S.: ***To explain the world****: The discovery of modern science*. Penguin Books: Allen Lane, 2015.

WEINRICH, M.: ***Karl Barth – ein reformierter Reformierter***. Dans M. Hofheinz & M. Zeindler (éds.): *Reformierte Theologie weltweit: zwölf Profile aus dem 20. Jahrhundert*. Theologischer Verlag Zürich, 2013, pp. 9-23.

WHEELER, H. (éd.): ***Beyond punitive Society***. San Francisco: Freeman, 1973.

WILLIAMS, D.R.: *Horses, pigeons, and the therapy of conversion: A psychological reading of Jonathan Edwards's theology*. ***Harvard Theological Review***, 1981, vol. ***74***, pp. 337-352.

WILSON, E.O.: ***Sociobiology:*** *The new synthesis*. Harvard University Press, 1975.

WILSON, E.O.: ***On human nature***. Harvard University Press, 1978.

WILSON, E.O.: ***Naturalist***. Washington: Island Press, 1994.

WILSON, E.O.: ***Consilience:*** *The unity of knowledge*. New York: Knopf, 1998.

WILSON, E.O.: ***The social conquest of earth***. New York: Liveright, 2012.

WILSON, E.O.: ***Letters to a young scientist***. New York: Liveright, 2013.

WOLTERSTORFF, N.: ***The mighty and the almighty****: An essay in political theology*. Cambridge University Press, 2012.

WORSTER, D.: ***A river running west:*** *The life of John Wesley Powell*. Oxford University Press, 2002.

WYATT, W.J.: ***B.F. Skinner from A to Z***. Hurricane, WV: Third Millennium, 2001.

YARBROUGH, S.R.: *Jonathan Edwards on rhetorical authority*. ***Journal of the History of Ideas***, 1986, vol. ***47***, pp. 395-408.

ZAGER, W.: ***Martin Luther und die Freiheit***. Darmstadt: WBG, 2010.

ZEINDLER, M.: ***Reinhold Niebuhr****: „Christlicher Realismus" in Zeiten der Krise*. Dans M. Hofheinz & M Zeindler (éds.): *Reformierte Theologie weltweit: Zwölf Profile aus dem 20 Jahrhundert*. Theologischer Verlag Zürich, 2013, pp. 101-127.

ZEVIT, Z.: ***What really happened in the Garden of Eden***. Yale University Press, 2013.

Mate LUKAČ

CONDITION HUMAINE DANS UNE THÉOLOGIE THÉOCENTRIQUE ET UNE PSYCHOLOGIE BÉHAVIORISTE :

Intersections entre libre arbitre et conditionnement

Résumé

L'homme a toujours su s'assurer de sa propre importance, en se prenant pour le maître souverain au milieu de tout ce qui se meut. L'expression de l'art, le dévoilement de la science, la cogitation philosophique et la réflexion théologique ont hérité et continuent de promouvoir sa conviction anthropocentrique. Mise en question de cette position connaissait une sévère réfutation. Les expériences du béhaviorisme radical en psychologie et d'une formulation théocentrique dans la théologie protestante en sont des exemples marquants dans la deuxième moitié du XXe siècle. La présente étude s'attache à restituer aux faits leur place initiale.
Autour des deux protagonistes - le théologien James Gustafson et le psychologue B.F. Skinner - il devient démontré comment dans la 'circulation d'entrecroisement' les notions de liberté et de conditionnement peuvent se corriger mutuellement et s'enrichir réciproquement.

Mots-clés : comportement ; conditionnement ; déterminisme ; grâce : liberté ; péché

Résumé en anglais

Man has at all times sensed his self-importance, reaffirming his own sovereign dominion over the rest that surrounds him. Expressions of arts, unveilings of sciences, musings of philosophy, and reflections in theology announced, maintained and transmitted anthropocentric conception. Any serious attempt to question it would meet a stern reprimand. The experiences of the radical behaviorism in psychology and in a protestant realm of a theocentric theology in the second half of 20th century can attest to its effect. The present study aims to restate the facts as they were originally intended. Largely, around two main protagonists, James Gustafson in theology and B.F. Skinner in psychology, it is shown how in the crossroad circulation the inherently porous notions of free will and of conditioning can convey a mutual correction with a reciprocal enhancement.

Key-words: community; conditioning; determinism; grace; liberty; piety; self; sin