

<b>Zeitschrift:</b>	Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy
<b>Herausgeber:</b>	Schweizerische Philosophische Gesellschaft
<b>Band:</b>	12 (1952)
<b>Artikel:</b>	Sur l'esprit de service
<b>Autor:</b>	Lossier, Jean-G.
<b>DOI:</b>	<a href="https://doi.org/10.5169/seals-883343">https://doi.org/10.5169/seals-883343</a>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 02.02.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

## Sur l'esprit de service

par Jean-G. Lossier

La perte graduelle de valeur que subissent les rapports d'homme à homme, voilà un des problèmes contemporains les plus graves, un de ceux qui ne peuvent être cernés, dans leur ensemble, que par l'effort simultané de nombreuses disciplines. Nous ne prétendons ici qu'évoquer au passage des questions importantes pour notre avenir à tous. Et nous sommes justifié de présenter ces réflexions par le fait qu'elles sont parties d'une expérience quotidienne et qu'elles se réfèrent souvent, par conséquent, à la réalité concrète.

Dans quelle mesure un homme est-il prêt à abandonner une partie de ce qu'il est, de ce qu'il a, pour un autre homme ? Dans quelle mesure et au nom de quoi est-il disposé à servir ce prochain, à sacrifier pour lui une part de soi ? Voilà dans quel sens nous entendons la notion de service qui implique, on le voit, l'idée de vocation.

C'est tout d'abord, par conséquent, le rapport amour-justice que nous devons préciser. Car l'amour et la justice sont les deux aspects principaux, les deux extrêmes, peut-on dire, des rapports de l'homme avec son prochain. Et il apparaît infiniment difficile, précisément, aux hommes de notre époque, de relier le *moi* au *toi* dans une véritable communauté du *nous*. N'en trouvons-nous pas la meilleure preuve dans la constatation que nous faisons souvent de la déperdition de chaleur des rapports humains, comme aussi dans l'attention croissante que porte la philosophie contemporaine aux problèmes moraux ?

Mais servir veut dire donner, sacrifier une part de soi, de ce qu'on est, de ce qu'on a, en faveur d'autrui. Nous serons ainsi amenés à définir le sacrifice ou plutôt son importance pour l'établissement des relations d'homme à homme et de la morale qui en peut naître. Ses incidences également sur les rapports de justice et d'amour qui s'établissent dans la société. Enfin, nous devrons formuler l'interrogation suivante: Dans quelle mesure l'esprit de

service, spontané, désintéressé, peut-il subsister dans une société menacée de devenir légaliste, toujours davantage, et où les rapports entre hommes pourraient de plus en plus apparaître comme des rapports de stricte justice ?

Secrétan et Renouvier échangèrent pendant de longues années une correspondance qui a été publiée et où les rapports de la justice et de l'amour sont un des thèmes traités le plus fréquemment. Renouvier accepte que l'amour soit un «aboutissement», si l'on ose dire, lorsque l'«état de guerre» entre les hommes sera terminé, mais l'aboutissement seulement. Alors que pour Secrétan, au contraire, on part de l'amour: il a pleine confiance dans la force de l'amour et c'est — rappelons-le en passant — ce qui le rapproche de Ravaïsson.

En outre, en 1882, une polémique amicale opposa Renouvier à Secrétan. Celui-ci, dans la «Revue philosophique», avait critiqué l'idée kantienne, reprise par Renouvier, selon laquelle toute la morale se trouve renfermée dans la justice. Et Renouvier, qui s'était rapproché de Secrétan, admettait quelques mois plus tard, dans la «Critique philosophique», que la justice reste stérile si elle n'est pas fécondée par l'amour. D'ailleurs, quelques jours avant sa mort, revenu à une appréciation plus exacte du rôle de l'amour dans l'activité morale, il disait que s'il avait eu à reprendre la «Science de la morale», le livre qu'il préférait, il y aurait ajouté quelques pages sur l'amour, sur la bonté.

L'un et l'autre, par conséquent, frappés de la dispersion de leur époque, et cherchant un principe moteur et de cohésion de la société, liaient étroitement justice et amour. Mais, comme l'écrivait en 1869 Secrétan, pour réfuter l'opposition que son ami établissait entre justice et amour: «Il n'y a pas de justice sans amour; il n'y a pas non plus d'amour vrai sans justice; l'amour sans justice, l'amour sentiment n'est pas l'amour.».

Pour comprendre combien et pourquoi cette dualité amour-justice est essentielle pour les deux penseurs, il faut nous souvenir que c'est, en réalité, à l'époque où ils vivaient, auparavant même déjà, que se devinait dans les esprits et dans les institutions cette volonté, qui va devenir un des éléments constitutifs du monde contemporain, de créer un univers où la seule justice régnerait et où les rapports entre les hommes seraient réglés d'une manière rationnelle et «légaliste».

Parmi d'autres, il faudrait citer à ce propos, en philosophie, Kant qui, au vrai, établit une morale de la loi et, en sociologie, Proudhon, dont l'œuvre prend une valeur singulière si on la considère comme le témoignage extrême de cet effort vers une totale justice en même temps qu'une totale immanence. Pour Proudhon, par exemple, il est contraire à la dignité humaine de considérer le dévouement comme constitutif du lien social. «Dans l'ordre social, écrit Proudhon, la réciprocité est la formule de la justice.» Il voit dans la justice une idée rationnelle et, pour lui, les rapports entre les hommes doivent devenir juridiques. Qu'avons-nous à faire de l'amour, de la charité! Si vous faites un geste en faveur du prochain, c'est parce que lui, de son côté, en a accompli un en votre faveur. Ce qui lie au prochain, c'est bien une solidarité inéluctable, mais celle du service rendu. Renouvier et Proudhon sont tous deux à l'orée d'un monde où la réciprocité est la règle et où la relation avec autrui devient craintive et intéressée; ils ont voulu expulser l'amour et établir une éthique de la pure légalité.

Le fait est là, et nous pourrions nous demander si ce n'est pas parce qu'ils ont vu de près les hypocrisies de la charité. Se plaçant sur le seul terrain de l'immanence, ils ont cherché une expression universelle de la morale qui permettrait de régler les rapports humains dans une société composée d'hommes qui se détachent de plus en plus du christianisme. En un mot, ils ont vécu les excès du XIX<sup>e</sup> siècle et cela explique assez leur attitude. Secrétan, lui, bien que très préoccupé du problème social, a vécu une existence beaucoup moins présente au monde terrible de la Révolution machiniste; toute sa philosophie morale impliquait d'ailleurs l'amour, à titre de postulat essentiel. Pour lui, comme pour Renouvier, la justice est de l'ordre de la raison et l'amour de l'ordre du sentiment.

Or, M. G. Madinier reprenant, dans son beau livre «Conscience et amour», ce problème des rapports de la justice et de l'amour, veut montrer que le droit est à la fois la cause et l'effet de l'amour. A ses yeux, la justice ne suffit pas à organiser les relations spirituelles entre les personnes et, au-delà d'elle, ainsi qu'il le dit, «la charité ou amour paraît produire l'unité véritable de la société». Et, s'appuyant sur cette idée que la raison est non seulement un ensemble de formes mais une tendance, «un effort vers l'un», une fabricatrice d'unité, il intervertit l'ordre qu'avaient établi les

penseurs et il déclare que «la charité n'est pas uniquement affective ; elle est, comme la justice et plus encore, d'essence rationnelle».

Car l'amour, parce qu'il unit du dedans, «établit entre ceux qu'il lie une unité réelle». L'effort rationnel peut donc être rapproché de l'effort de l'amour puisque tous deux représentent une tendance vers un véritable *nous*, une aspiration à l'unité.

Mais, pour M. Madinier, les rapports de la justice et de l'amour sont cependant très étroits et ce philosophe ne semble pas discerner entre eux une différence de nature. Comme il l'écrit encore : «La justice est la charité composant avec la multiplicité des individus.»

Nous pouvons faire, à propos de presque tous les penseurs chrétiens, la remarque suivante : persuadés que l'évolution nous entraîne vers une prépondérance de l'amour, ils ont tendance à juger la justice comme devant forcément et finalement se résorber dans l'amour. D'autre part, certains, dont M. Madinier, reprennent l'idée de Brunschvig d'une marche du monde vers la raison créatrice et, liant cette idée à celle de la prépondérance nécessaire et nécessairement croissante de l'amour sur la justice, ils lient le progrès de la raison à celui de l'amour et donc en arrivent à unir l'une et l'autre. Etant bien entendu naturellement que M. Madinier se fait de la raison, nous venons de l'indiquer, une conception singulièrement large et que le principe de raison signifie, pour lui, «que nous avons à prendre le monde de telle façon qu'il reçoive une signification d'ensemble».

Il était utile d'énumérer quelques noms et d'évoquer divers points de vue particuliers afin de mieux montrer que, en réalité, pour les auteurs cités et qui sont représentatifs d'une position généralement adoptée, amour et justice ne se situent pas sur un plan différent. Pour la plupart de ceux qui se sont occupés de ce problème, l'amour, la charité ne font que frayer la voie à la justice.

Gabriel Séailles écrit que «la charité d'aujourd'hui est la justice de demain comme la justice d'aujourd'hui est la charité d'hier». Et nous retrouvons exactement la même pensée sous la plume du R. P. Gillet dont le point de vue doctrinal est pourtant différent. «La charité, dit-il, loin d'énerver la justice, la renforce.» L'un et l'autre considèrent que l'amour montre la voie mais vient en fait se résorber dans la justice. Séailles même remarque si peu de différence de nature entre les deux qu'il subordonne l'amour à la

justice. «Pour nous, écrit-il encore, l'amour n'a de valeur morale qu'autant qu'il se subordonne à la justice, au respect de la conscience et de la liberté.»

Ne semble-t-il pas qu'il y ait, dans cette position, quelque chose d'ambigu, une facilité trop grande, une explication trop claire d'un phénomène, semble-t-il déterminant, dans la crise actuelle de l'esprit de service, phénomène qui paraît être l'un des plus complexes qui se puissent proposer à la réflexion morale ?

\*

Parler de l'esprit de service, cela veut dire nécessairement aborder le problème du sacrifice. De quelle manière suis-je attaché à mon prochain ? Suis-je encore capable de sacrifice pour lui et qu'est-ce qui commande ce sacrifice ? Les vues profondes que J.-J. Gourd exposait à ce propos en 1902, dans la *Revue de Méta-physique et Morale*, peuvent éclairer le sujet et aider à comprendre la différence qui existe entre l'amour et la justice.

M. Madinier, nous venons de le voir, voulait déceler dans l'amour un contenu plus rationnel que dans la justice, sans remarquer assez, peut-être, quelle affirmation de liberté et de spontanéité l'amour représente. Une spontanéité, une créativité inattendues, que la raison réprouve, car elles la déroutent. Elle ne voit plus précisément comment ces actes de pur amour contribuent à cette unité qu'elle pose devant nous comme un but à atteindre. Et la raison crée le droit, les règles qui, savamment élaborées, vont à la fois protéger et emprisonner les individus. Alors que, bien souvent, servir, servir le prochain, c'est contourner la règle, la violer parfois lorsqu'elle est trop stricte ou s'introduire dans les failles découvertes dans les lois et par lesquelles peut s'exercer la libre initiative.

Pour J.-J. Gourd, le sacrifice, c'est «l'irrationnel dans la vie pratique; par son but, comme par son intensité, il s'oppose directement à la loi». A la morale également.

Le sacrifice, manifestation de pure liberté, comporte, à son origine, un acte d'invention et d'initiative individuelle que réprouve la loi. Car justement, écrit J.-J. Gourd, «la loi ne comporte pas d'invention et d'initiative individuelle. S'il en subsiste, c'est malgré elle. Soumettez-lui le sacrifice et elle s'efforcera aussitôt d'en

fixer le mode et le moment précis de manière à épargner toute hésitation à celui qui doit l'accomplir. Les actes appelés couramment des sacrifices ne seraient, envisagés au point de vue subjectif, que des actes où la liberté à l'égard de la loi dominerait sur la soumission».

Il va même plus loin lorsqu'il affirme que «l'habitude de la loi communique à la vie un esprit contraire à celui du sacrifice et, de même, que le sacrifice empêche de prendre l'habitude de la loi. L'une risque de tuer l'élan, la spontanéité, les généreuses imprudences; l'autre risque de dégoûter des actions calmes et régulières». Remarquant que pour de grands philosophes — et il pense ici en premier lieu à Kant — le sacrifice est l'expression la plus haute de la moralité, il estime au contraire que «loin d'offrir le type par excellence de l'action morale, le sacrifice est avec celle-ci en opposition directe».

J.-J. Gourd pose alors des questions centrales pour lui, mais que nous ne pouvons qu'évoquer ici: La religion ne trouve-t-elle pas précisément ce qui lui convient dans le sacrifice? N'est-elle pas, dans son essence, une réaction contre la morale? Le christianisme primitif n'est-il pas, en fait, constitué par toute une succession d'actes qui dressent Jésus et ses disciples contre la loi, contre la sagesse humaine? Le sacrifice final de son maître, l'apôtre Paul ne l'a-t-il pas décrit comme «la folie de la croix»?

Or, «la loi morale est tout le contraire d'une folie»; mais Gourd appelle la religion à exercer, comme il dit magnifiquement, «la fonction du hors la loi». Et «le critère que le sacrifice apporte: c'est celui du hors la loi».

En face de l'action morale, Gourd dresse donc le sacrifice; et cette antithèse, il l'établit également entre la conception déterministe de l'univers et une conception complémentaire que le sacrifice inspire et justifie, une conception de la liberté. Le sacrifice est salutaire; il est justifié, en fait, par la liberté dont il est l'expression. Et, pour aller plus loin encore que J.-J. Gourd, on pourrait dire, avec Ravaission et Secrétan, que l'amour, moteur suprême du sacrifice, est le fondement de la liberté.

Certes, un déterminisme social pèse sur l'homme. Sa liberté, en raison de sa situation dans un monde qui l'enserre de toutes parts, n'est pas totale et Husserl lui-même a bien dû en arriver, après 1920, à voir que la liberté absolue qu'il avait affirmée jusqu'alors

était insoutenable<sup>1</sup>. Par le fait déjà que l'homme vit dans le monde, qu'il y est engagé, il subit des limitations; mais ces limitations, ne peut-on pas constater qu'elles sont moins pressantes à certains moments de l'existence humaine? Et que, par exemple, un esprit de service, pénétrant dans la vie quotidienne, contribue à la rendre moins oppressive?

Le service, considéré par nous comme un acte de fidélité envers tout être humain, nous offre la possibilité d'agrandir notre liberté. Non seulement parce que nous acquérons, dans le sacrifice que nous faisons, le sentiment de nous libérer de la loi, de devenir, dans une affirmation de notre liberté, davantage nous-mêmes, mais encore parce que, dans les contacts humains que l'esprit de service favorise et multiplie, nous multiplions aussi les valeurs à notre portée, nous enrichissons notre choix, nous découvrons des perspectives nouvelles que nous n'aurions même jamais soupçonnées, derrière l'écran de notre solitude.

J.-J. Gourd écrivait encore ceci: «Tandis que l'acte moral, même le plus difficile, même celui qui entraîne le plus de regrets, reste en somme l'expression du plus grand bien, le sacrifice, au contraire, ne vise rien en dehors de son objet particulier, se concentre dans l'acte où il s'accomplit, et par conséquent n'admet pas de compensation.»

Ces derniers mots valent qu'on s'y arrête, car nous pourrons peut-être mieux comprendre ainsi la nature du sacrifice et les conditions auxquelles il peut demeurer vivant aujourd'hui.

Le sacrifice, en effet, n'admet-il aucune compensation, comme le dit Gourd? Point de compensation, certes, pour ceux qui vivent totalement dans l'immanence et ne voient et ne demandent de réciprocité que concrète, visible, immédiate. Mais la gratuité du sacrifice n'est qu'apparente, car celui qui accomplit le sacrifice se réfère intérieurement à un ordre de valeurs qui n'est plus celui de la pure immanence; il tend, par son acte même, à créer un monde au-delà du monde du doit et de l'avoir et, dans ce sens, un monde surnaturel, en quelque sorte, que ce soit la communion qu'il cherche ou que son acte revête, pour lui, une signification essentiellement religieuse.

---

<sup>1</sup> Nous nous référons ici à la communication de H. L. van Breda: *Husserl et le problème de la liberté*. (IV<sup>e</sup> Congrès des Sociétés de philosophie de langue française, Neuchâtel, 1949.)

Or, celui qui vit dans un monde de la totale immanence ne voit, dans la gratuité apparente du sacrifice, qu'une absence de compensation, absence qui, habitué qu'il est à raisonner sur le plan de la justice et de la réciprocité, le choque profondément. Simplement parce qu'il ne remarque pas que le sacrifiant obtient ou tend, tout au moins, à obtenir une compensation d'un autre ordre. Le doit et l'avoir existent bien. Mais cet avoir — créé ou espéré — se situe dans un univers que le rétrécissement de sa vision lui cache.

D'ailleurs, de par sa nature, le sacrifice appelle un échange ou, si l'on veut, une sorte de rémunération. Ce fait apparaît plus clairement encore lorsqu'on rapproche le sacrifice du don. Dans le sacrifice, dans le geste de l'amour qui nous pousse vers autrui, il y a l'action de *donner*, l'esprit de service se situant sur un plan supérieur, celui où il faut *se donner*.

Mais, pour interpréter ce rapprochement entre sacrifice et don, on doit se référer aux recherches qui concernent l'activité du primitif. Vivant dans une civilisation de l'offre et de la demande, nous avons peine à imaginer l'importance du don chez les peuples primitifs. Pour eux, donner, c'est avant tout avoir prise sur celui qui reçoit le don. Et ce dernier, afin de se libérer, fera à son tour un don d'une valeur plus grande. Ce commerce, ce «merbock», comme on l'appelle en Australie, sera d'autant plus réussi qu'on aura fait au partenaire un don qu'il ne pourra égaliser de long-temps.

Le don implique, par conséquent, un engagement mutuel; c'est, comme le constatent les sociologues, un cadeau qui oblige. Se souvenant de cela, on peut mieux expliquer l'histoire ou plus précisément les transformations du sacrifice, considéré lui-même comme un don, un don qui oblige. Au début, il s'agissait de la divinité et le don mutuel se plaçait dans le domaine du sacré auquel l'homme accédait sans difficultés. Le sacrifice devenait une sorte d'«échange de services» entre l'homme et les dieux.

Plus tard, l'homme se sent de plus en plus séparé des dieux, isolé dans un univers hostile ou indifférent et il cherche, par le sacrifice, à rétablir un lien entre le profane et le sacré: mais, cette participation, ce n'est plus d'elle qu'on part: c'est à elle qu'on arrive; c'est le sacrifice, le don volontaire qui y fait parvenir le primitif. Elle devient l'occasion de s'élancer hors de soi, de saisir un autre monde que son monde à soi, clos et dangereux.

Dans le sacrifice, dans le geste de donner, c'est donc une sorte d'accomplissement que l'on poursuit, un destin différent du sien propre qu'on assume, et le sacrifice correspond alors, pour reprendre l'heureuse formule de G. Gusdorf, «au passage d'un ordre à un autre ordre hétérogène» et il constitue bien «une élévation en valeur».<sup>2</sup>

Ainsi le sacrifice, dans son essence même, a pour but d'obliger autrui à dialoguer avec nous, à vaincre, de cette manière, notre propre isolement. Cela implique aussi, à un degré supérieur, la volonté d'élever autrui, de le faire devenir une personne s'il ne l'est pas, de se hausser si l'on estime qu'autrui est plus haut que soi.

C'est parce qu'elle contient, ne serait-ce qu'en puissance, toutes ces attitudes à la fois que la relation du *moi* au *toi* est complexe et qu'elle crée autre chose qu'une simple relation intersubjective. Car, dans la relation du *moi* au *toi*, il y a un troisième terme qui vient s'introduire, le *nous*. Et cet appel vers quelque chose qui le dépasse, n'est-il pas provoqué bien souvent, chez l'homme qu'il envahit, par ce besoin d'une communion, cette hantise du *nous*?

Dans cette perspective, le sacrifice n'est-il pas un appel vers autrui, ou plutôt vers cette mystérieuse communauté que nous formons avec autrui, ce *nous*, préfiguration de ce *nous* plus vaste, plus puissant, que représente la communauté humaine entière?

Cette communion avec un tout, que l'on éprouve à ce moment, n'est-elle pas, projetée au-delà encore, celle que les mystiques ressentent dans leur union avec Dieu. Union qui s'accomplit, pourtant, à travers autrui. Comme si autrui nous permettait, en le servant, de nous approcher de Dieu; jamais assez cependant pour que le souvenir de la présence d'autrui et de la nécessité de le servir s'efface totalement. Comme si le chemin vers Dieu passait à travers les humbles pays d'une préalable fraternité humaine. N'est-ce pas dans ce sens qu'il faut interpréter la parole de Ruysbroek l'Admirable: «Quiconque veut vivre de la vie intérieure et contempler sans se soucier du prochain n'a ni vie intérieure ni contemplation»?

Par le mouvement d'une mystérieuse compensation, le sacrifice que les êtres font en faveur du prochain ne représente pas une perte; le vide peut se combler aussitôt par ce qu'ils désirent ardemment, une communion avec autrui. Il y a aux actes d'amour des rémunérations imprévisibles.

---

<sup>2</sup> G. Gusdorf: *L'expérience humaine du sacrifice*, Paris, 1948

Le geste que je fais en tendant la main est à la fois un don et une quête. Don de ce que j'ai et quête de ce que je n'ai pas et qui m'est plus nécessaire que la vie, cette participation à quelque chose de plus grand que moi. Et ce n'est pas sans raison profonde que Lévy-Bruhl, lorsqu'il méditait sur ce qui fut le grand thème de sa recherche dans la dernière partie de sa vie — la structure de l'esprit est-elle pareille chez tous les hommes qu'ils soient primitifs ou civilisés — en arrivait à placer «la participation» au centre de ses pensées.

Cette participation, il ne la considérait plus, ainsi qu'auparavant, comme une loi ni même comme une fonction logique. Il la jugeait comme un fait dont il faut tenir compte puisqu'elle représente, comme il disait, «une aspiration indéfinie» de l'âme humaine. Il la définissait aussi comme le rapport «dualité-unité», et il la discernait aussi bien dans l'âme de l'homme moderne que dans celle du primitif.

\*

Si sommaire que soit notre analyse du sacrifice, elle nous permet cependant d'éclairer un des aspects de la crise que subit l'esprit de service. Et nous sommes obligés pour cela de revenir aux notions de justice et d'amour que Secrétan et Renouvier plaçaient, nous l'avons vu, au centre du problème moral.

Est-ce que les hommes se sacrifient d'autant moins facilement pour autrui que la société où ils habitent est plus terrestre, que leur existence se meut davantage dans l'immanence seulement ? Plus encore, y-a-t-il, comme notre étude du sacrifice pourrait le faire supposer, un rapport entre le fait que la société devient de plus en plus terrestre, immanente, rationnelle — songeons à l'univers de Marx ou de Proudhon — et le fait que le sentiment de justice est présent et universel de plus en plus dans les rapports entre hommes ? Car si le «rationalisme social» qui conquiert chaque jour de nouveaux terrains sur les vieilles civilisations entraîne une revendication accrue de justice, il semblerait alors que nous pourrions nous diriger vers une société où les rapports entre les hommes deviendraient surtout des rapports de justice.

La raison est une «tendance» comme le disait M. Madinier, un effort en avant; dès qu'arrivée à un point, elle s'élance vers de nouvelles conquêtes. C'est ainsi que procède la justice. L'amour, au contraire, n'est pas une «tendance», il est un acte. Il ne parvient pas à un point et puis repart comme la raison; s'il est valable, il

parvient d'un coup à l'extrémité de sa trajectoire et, dans un seul mouvement, il se saisit du monde et lui donne une signification globale.

L'effort de «rationalisme économique», ce culte de la monnaie, cette loi du doit et de l'avoir, transférés finalement du plan social au plan moral, ne contribuent-ils pas à une certaine déperdition du sacrifice considéré comme manifestation du service désintéressé ? Et la justice n'apparaît-elle pas souvent comme une rationalisation de la charité ?

Allons plus loin : il y a, semble-t-il, quelque chose d'impersonnel et d'abstrait dans la justice ; c'est probablement ce qui contribue aussi à en faire la grande idée morale de notre époque s'il est vrai, comme l'affirmait Frédéric Rauh, qu'à une organisation économique abstraite comme la nôtre corresponde une morale abstraite. Car désirer la justice, c'est vouloir avant tout une société où tous les hommes auraient la possibilité de devenir des personnes puisque désirer la justice, c'est vouloir que tous les hommes puissent devenir des personnes. L'idée d'une société peut donc venir se superposer à l'idée concrète d'homme. En réalité, la justice est essentiellement une projection dans l'avenir ; elle est ce qu'il nous appartient d'imaginer et puis de réaliser. Elle représente donc un idéal abstrait, que l'on repousse indéfiniment devant soi.

Mais un danger ne peut-il pas naître d'une semblable démarche, celui que l'on considère les êtres d'une manière abstraite ? Que, dans l'effort d'objectivation du monde, les êtres eux-mêmes deviennent des objets, et que la tentative rationnelle d'explication de l'univers entraîne à considérer autrui comme un simple élément dans un ensemble qui seul intéresse et dont on cherche à deviner la marche ?

En tout cas, une certaine attitude mécaniste envers la vie tend à diminuer la chaleur des liens qui unissent les hommes. Or, la relation du *moi* au *toi* est faite essentiellement d'appels. L'incomunicabilité des consciences est provoquée aujourd'hui avant tout par ce fait que nous n'entendons plus ou n'écoutes plus nos appels réciproques, parce que trop souvent les êtres sont devenus des choses pour ceux-là mêmes qui vivent à côté d'eux.

Outre ces faits qui résultent de la direction générale prise dans le domaine de la pensée et de l'action, il y a, semble-t-il, dans la nature même de l'amour, un élément qui le différencie de la justice.

Etre juste, c'est donner ce qu'on doit; être charitable, c'est donner plus que ce qu'on doit. L'acte de charité, contrairement à l'acte de justice, demeure individuel; il ne vise que l'individu. Peut-être y trouve-t-on l'intention de contribuer à la construction d'une société meilleure, mais ce n'est pas là son mobile premier; il n'est pas un geste collectif. Et, dans ce sens, on ne peut pas dire, comme Séailles, que «la charité est une vertu toute humaine qui prend son principe dans la pleine volonté de la justice».

Au reste, pour préciser plus encore l'antinomie amour-justice, il faut noter que l'amour demande, au départ, un risque que la justice précisément réprouve; ou du moins, si la justice exige une réciprocité, elle l'exige sur le même plan toujours, le plan terrestre, alors que l'amour, s'il implique malgré tout, une certaine réciprocité, une contrepartie sous forme de participation, peut la placer sur un plan différent du plan matériel ou purement social, de même qu'on définit le surnaturel par rapport au naturel. La justice est aussi une élévation en valeur; ce n'est pas cependant dans les rapports volontaires d'homme à homme qu'elle prend sa plus grande efficacité, mais lorsqu'elle est devenue collective.

L'amour nous pousse à accomplir des gestes sans savoir exactement ce que nous recevrons en retour. Il demande un acte de foi, un mouvement de confiance préalable; il signifie un sacrifice volontaire. On ne peut servir totalement que dans un mouvement effectué en pleine liberté, et la notion de service est donc bien avant tout de l'ordre de l'amour. Un sacrifice volontaire seul donne à l'être ce sentiment de se dépasser, de rejoindre, en quelque sorte, une unité.

La sympathie, par exemple, nous permettra de connaître cette «participation effective» dont parle Max Scheler, participation à une nature commune. Mais l'amour, lui, est actif; il permettra de retrouver l'unité des êtres, dans la formation par eux-mêmes d'un «nous» qui est au-delà d'eux tout en leur étant consubstancial.

L'amour humain, préfiguration de cet amour plus large, n'est-il pas un appel vers quelque chose qu'on ne peut chercher et trouver seul, dans l'isolement, vers quelque chose qui nous dépasse et en quoi nous pourrions retrouver comme une sorte d'unité perdue, comme une manifestation de cette force, de cette intensité dont la vie que nous vivons tous les jours ne nous offre que l'image dégradée.

Il y a une connaissance, celle d'autrui, qui ne peut s'acquérir que par témoignage authentiquement vécu, par don de soi, par engagement personnel dans le drame et la joie de nos semblables. C'est dans notre dialogue avec autrui que nous prenons pleine conscience de nous-mêmes; notre être s'agrandit à partir de cette confrontation.

Celui qui prie pour autrui, c'est dans un mouvement de foi qu'il le fait; sa prière ne sera valable que si sa foi, au départ, n'est pas raisonnée. Et l'on peut dire dans ce sens qu'elle est, en quelque sorte, désintéressée à l'origine puisque c'est toute sa foi d'un seul coup qu'on met en jeu.

De même, l'amour, dont les élans ressemblent beaucoup à ceux de la foi. On assume un risque, celui de perdre tout le bénéfice de son sacrifice. De perdre toute sa mise, si l'on ose dire. Et justement, autant l'amour que la foi perdent leur efficacité, leur chaleur quand ils sont calculés.

Une société de justes peut devenir, si l'on pousse au paradoxe, une société de gens qui calculent les risques. Tandis que là où règne l'amour, on trouve le goût du risque. Et c'est parce qu'il y a ce risque qu'on peut parler du désintéressement de l'amour.

La justice, c'est respecter les êtres; l'amour, c'est aller vers eux.

De plus, n'y-a-t-il pas une contradiction dans la justice ? Elle permet à chacun de sentir, de défendre et affirmer sa dignité. Mais, en même temps, elle accentue l'isolement de chacun. Les relations entre les hommes deviennent juridiques, légales. L'amour alors est plus nécessaire que jamais, afin de permettre aux relations transpersonnelles de demeurer humaines. Mais, en même temps, il est d'autant plus difficile à l'amour de naître que chacun est plus sûr de ses droits et qu'il est poussé, de ce fait, à adopter à l'égard d'autrui une attitude de perpétuelle revendication. Cette contradiction explique probablement, dans une certaine mesure, la crise de l'homme moderne, d'autant plus enfermé en lui-même qu'il voit ses droits mieux reconnus.

Secrétan était conscient, davantage que Renouvier nous l'avons vu, de ce dilemme qu'il croyait supprimer pourtant en affirmant qu'il n'y a pas de justice sans amour ni d'amour sans justice. Séailles et d'autres, simplifiant le problème, ont cru le résoudre en proclamant que l'amour ne fait que précéder la justice. Peut-être dans l'ordre historique est-ce vrai, mais on pourrait en conclure

que justice et amour sont d'une nature semblable. Or, la justice s'étendant, l'amour peut-il le faire dans la même mesure ? Le sacrifice qu'inspire l'amour fait fonction, J.-J. Gourd l'a dit, de «hors la loi». Mais, plus la loi devient puissante et moins elle permet aux hors-la-loi d'exister. On pourrait même imaginer, dans le futur, une société si bien réglée que ce ne seraient pas les occasions d'exercer des actes de charité qui manqueraient, mais les permissions. Tout au moins, ceux qui accompliraient de tels actes deviendraient-ils des objets de scandale, voire de répression.

Pourtant, il faut noter un élément favorable: ce sentiment de participation, ce désir de communion dont nous avons parlé à propos du sacrifice, c'est bien fréquemment désormais en se référant à son humanité que l'homme l'éprouve.

Chacun n'est-il pas sans cesse davantage porté vers l'humanité ? La participation à la nature qui était une des grandes directions de l'amour est moins active aujourd'hui. Car la nature, l'homme moderne la considère toujours davantage comme un réseau de forces qu'il faut dominer et non plus comme un ensemble au sein duquel on vit et qu'il faut aimer. D'où, chez des hommes toujours plus nombreux, cette prise de conscience plus nette et impérieuse de leur humanité en face des forces non plus hostiles ou indifférentes ou favorables, mais simplement malléables.

Cette conscience possède chez certains une puissance suffisante pour qu'ils acceptent des sacrifices en se référant à elle. Ils dépassent ainsi la zone de la stricte justice et débouchent dans celle de l'amour. Car, à ce moment, l'humanité représente une valeur assez vivante à leurs yeux pour qu'ils n'hésitent pas à tenter, en se sacrifiant à autrui, d'y participer. Le don d'eux-mêmes qu'ils ont fait à autrui leur a permis de sortir de leur isolement, d'accéder à ce *nous* tant espéré, conçu alors comme un morceau de ce *nous* agrandi qu'est l'humanité. Et ils participent à une unité qui les dépasse et qui est faite d'eux cependant.

\*

Nous parvenons, en conclusion, à rassembler quelques éléments de la situation actuelle.

On ne sait plus reconnaître assez, aujourd'hui, la valeur intrinsèque du service désintéressé. Car on s'habitue tellement à des

rapports humains basés sur l'échange que la gratuité, en tout cas ce qui n'est pas payé immédiatement et d'une manière concrète, nous apparaît au premier abord comme injuste. Mais l'analyse de J.-J. Gourd a éclairé pour nous le fait suivant: que le sacrifice, acte d'amour et de participation, est d'un autre ordre que le geste rationnel. Qu'il se place sur un autre plan que la justice et que, par conséquent, on ne peut pas inférer, comme l'ont fait certains penseurs, du progrès de l'un pour conclure au progrès de l'autre. L'amour et la justice n'avancent pas forcément du même pas.

L'amour est un appel vers quelque chose qui se situe au-delà du concret, au-delà de l'immanence où règne la stricte justice. Par la manifestation du sacrifice, il constitue une irruption de l'irrationnel dans le rationnel et, souvent, à ce moment-là même, il se heurte violemment à la justice. Songeons à ceux qui, au cours de l'histoire, par leurs actes qu'inspirait l'amour, par leur sacrifice, ont été des objets non seulement de mépris, mais de scandale. Sur le moment, ils troublaient l'exacte répartition de la justice. Et, pour nous référer à l'histoire chrétienne, ils scandalisaient ces observants de la justice d'alors, ces gardiens de la morale régnante qu'étaient les docteurs de la loi.

Et encore, nous ne connaissons que ceux qui ont réussi, que ceux qui ont laissé dans l'histoire une trace parce que leurs actes d'amour ont fleuri après eux. Mais que d'inconnus qui ont expié dans l'ombre leur élan de charité et qui ont glissé très vite et très sûrement dans l'anonymat des siècles! Examiner l'histoire sous cet angle, c'est peut-être constater que, à l'encontre de ce qu'affirmait Secrétan, l'amour et la justice ne sont pas fraternellement mêlés, mais que si, parmi d'innombrables essais, l'amour — des saints, des hérétiques, d'obscurs héros de l'humanité étant ses messagers successifs — réussit à faire promouvoir telle ou telle réforme, c'est, au début fréquemment, malgré la justice.

Si le sentiment de justice s'accroît sans cesse de nouvelles acquisitions, c'est souvent grâce à l'amour; parce que l'amour est venu concrètement en montrer la possibilité. Par le fait aussi que la mentalité de l'époque devient propice et que les semences tombent dans un bon terrain. Combien d'actes d'amour demeurèrent ignorés et s'engloutirent dans la nuit parce que ceux qui s'étaient sacrifiés l'avaient fait alors que le sentiment de justice régnant à l'époque leur interdisait tout écho!

Comme l'a rappelé Bergson dans «Les deux Sources de la morale et de la religion», avant le christianisme, il y eut le stoïcisme; des philosophes proclamèrent que tous les hommes sont frères et que le sage est citoyen du monde. «Mais ces formules étaient celles d'un idéal conçu, et conçu peut-être comme irréalisable. Il fallut attendre jusqu'au christianisme pour que l'idée de fraternité universelle, laquelle implique l'égalité des droits et l'inviolabilité de la personne, devînt agissante.»

Loin de nous l'intention d'avoir voulu, par cet exposé, déprécier l'idée de justice, comme on pourrait le croire. La justice, dont le ressort peut être le principe d'amour, est créatrice, elle aussi, de grandeur et de dignité. En la servant, en l'étendant, en la rendant toujours plus présente dans les cœurs et dans les institutions, l'humanité vit une immense et admirable aventure morale et sociale.

Il est certain cependant qu'il faut à tout prix que la charité inspire encore des sacrifices, que l'amour lance encore ses graines. Pour cela, des êtres doivent croire à une rémunération invisible et transcendante, en quelque sorte, de leur sacrifice en faveur du prochain. La totale immanence exige une rigide et immédiate comptabilité de nos actes, un rigoureux doit et avoir, une justice demandant une stricte réciprocité. Mais le danger serait alors, si l'on en arrivait là, que l'esprit de service pourrait diminuer d'intensité car les rapports entre les hommes deviendraient froids, l'élan vers le *nous*, le besoin d'une participation à quelque chose d'autre et de plus grand que soi, devenant illusoires.

C'est pour cette raison que si les rapports humains apparaissent de plus en plus exclusivement et universellement commandés par la justice, il faudra certainement, dans l'avenir, que se lèvent des témoins de l'amour toujours plus nombreux, et peut-être aussi toujours plus courageux.