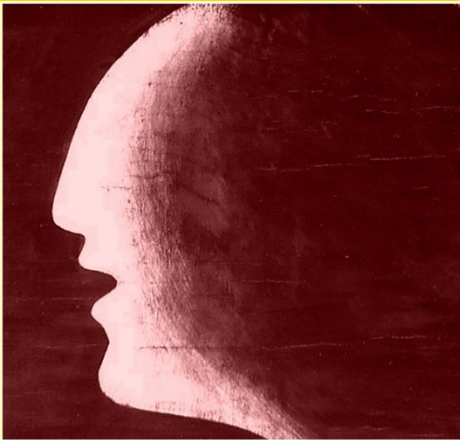


LUC-THOMAS SOMME O.P. (ÉD)

Le secret et ses masques



Etudes d'éthique chrétienne, NS

ACADEMIC PRESS FRIBOURG

Le secret et ses masques

Collection du Département de Théologie morale et d'Éthique de
l'Université de Fribourg (Suisse)
Sous la direction de
Luc-Thomas Somme O.P.
Thierry Collaud
NS 13

LE SECRET ET SES MASQUES

Luc-Thomas Somme O.P.

© 2024 Academic Press Fribourg
Chiron Media Sàrl
Avenue de Tivoli 3
1700 Fribourg
Suisse

www.academicpressfribourg.info

Service éditorial : editorial@academicpressfribourg.info

Service de vente, promotion, droits : distribution@academicpressfribourg.info

Service médias : media@academicpressfribourg.info

DOI : 10.55132/lmss136

Lien DOI : <https://doi.org/10.55132/lmss136>

ISBN du livre en version pdf : 978-2-88981-044-4

ISBN du livre broché : 978-2-88981-047-7

Publié avec le soutien du Fonds national suisse de la recherche scientifique.

Ce livre est sous licence :



Cette licence permet à d'autres de remanier, d'adapter et de s'appuyer sur ce travail à des fins non commerciales. Bien que leurs nouvelles œuvres doivent également faire référence à ce travail et être non commerciales, ils ne sont pas tenus d'accorder une licence à leurs œuvres dérivées selon les mêmes conditions.

Image de couverture : Julia Stankova, *Orphée et Eurydice*, 2008, 25 x 90 cm, peinture à la détrempe sur bois, détail.

Introduction

fr. Luc-Thomas Somme O.P.

Un groupe de recherche a rassemblé durant l'année universitaire 2022/2023 plusieurs professeurs de l'Université de Fribourg, dans une perspective pluridisciplinaire. Ce travail collaboratif s'est achevé par des Journées d'études, les 28 et 29 avril 2023, qui ont mis à contribution divers acteurs de terrain ayant été confrontés à l'objet de cette recherche. Le titre et le sous-titre choisis pour en exprimer le thème était : « le secret et ses masques – l'oubli du tiers ».

L'occasion de la réflexion ainsi menée était le rapport Sauvé de la CIASE (Commission Indépendante sur les Abus Sexuels dans l'Église) en France. Le rapport similaire produit peu après par l'université de Zürich n'a fait que renforcer le premier et la succession des investigations menées dans les différents pays, quelles que soient les différences méthodologiques, parviennent à un même constat doublement accablant : terrible non seulement par le nombre mais par la profondeur destructrice de la douleur des victimes, écœurant par l'omission et la complicité de l'institution qui pour ne pas les voir s'emploie à les faire taire. Le rapport français ne fait pas que manifester l'ampleur de ces abus mais cherche aussi à comprendre ce qui a pu les favoriser et à émettre des recommandations. Dans cette perspective il s'agit notamment de considérer ce qui a conduit à ignorer les victimes, aux divers sens du verbe. On peut ignorer en effet par le fait simplement de ne pas savoir. Mais ce fait simple de ne pas savoir n'est pas si simple car il peut être une omission coupable, du type de celle du riche de la parabole évangélique qui ignore qu'un pauvre, Lazare, crève de faim sur le pas de sa porte. Ignorer, ce peut être aussi la volonté de ne pas connaître : ignorer une personne que l'on connaît est un acte de grande violence qui signifie que son inexistence est voulue. Une telle ignorance inscrite dans la durée emmure les victimes dans un silence tombal.

Dans ce contexte a émergé la question du secret, à propos notamment du secret de confession mais aussi de l'accompagnement spirituel et des abus de pouvoir d'adultes ayant autorité. Bien des abus sexuels n'ont été possibles que moyennant le silence imposé par le prédateur à ses victimes : « cela doit rester un secret entre nous ». Le prédateur se protège en se masquant et se masque en imposant le silence par le lien du secret. Il y a ici, comme pour tout ce que cette ignominie contamine, une perversion de quelque chose de beau, de quelque chose à protéger : le secret par lequel librement quelqu'un se confie à un autre : se confie librement et dans la confiance : le pléonasmisme est ici nécessaire.

Comment cette belle réalité inhérente à l'amitié peut-elle devenir délétère et mortifère ?

Il apparaît assez clairement un angle mort de la doctrine commune à ce sujet, qui envisage le secret sous forme de relation duelle entre celui qui se confie dans le cadre du secret et celui à qui on se confie. C'est ce que l'on peut appeler la méconnaissance du tiers, à savoir que le secret peut impliquer un tiers et lui porter gravement préjudice, comme c'est le cas de ces victimes d'abus. En pareille matière on passe souvent insensiblement du « on ne savait pas, on ne pensait pas, on n'aurait jamais pensé que » à « tout le monde le savait ». Tout le monde savait, mais personne n'a rien dit. Pourtant, ne rien dire, c'est se laver les mains comme un Pilate, c'est trahir comme un Judas, c'est fermer la porte pour ne pas entendre les cris : fermer les yeux, les oreilles et le cœur. Parce que le tiers n'est pas pris en compte, le crime n'est qu'un cas anonyme. Il n'y a de place dans le confessionnal que pour le coupable, pas pour la victime, sans visage, sans nom, sans vie.

Plus largement de nombreux domaines mettent en œuvre le secret : secret médical, secret de l'instruction judiciaire, protection des sources journalistiques, secret bancaire, etc. La multiplication de ces champs justifie bien une investigation pluridisciplinaire en vue d'un discernement éthique. Car il ne s'agit pas plus de répudier le secret comme tel que de le sanctuariser de manière intangible : il s'agit d'aller regarder en quoi méconnaître le tiers ou le prendre en compte affecte ce discernement et par suite le comportement moral.

Le présent ouvrage rassemble les contributions des Journées d'études conclusives de la recherche pluridisciplinaire. La tonalité théologique est donnée tout d'abord par une approche biblique (Philippe Lefebvre), où s'expose la complexité de l'histoire des hommes sous le regard de Dieu. Contrastant puissamment avec la Parole vivifiante, un cri fait suite, celui d'une victime dont l'effort est d'émerger du silence tombal (Nicolas Scalbert). La tradition théologique est ensuite interrogée en la personne de l'un de ses plus éminents témoins, saint Thomas d'Aquin : quelles sont les ressources et les limites du discernement en matière de parole, de silence, de secret, offertes par le Docteur médiéval, tenant d'une ligne sévère en matière de prohibition du mensonge ? Il ne faut pas mentir, mais, reconnaît-il en recourant à une distinction déjà opérée par saint Augustin, il faut parfois prudemment cacher la vérité (Luc-Thomas Somme). Diverses formes particulières de secret sont ensuite évoquées : le secret médical, en lien avec le respect de l'intime (Thierry Collaud), la gestion du secret dans la vie militaire (Thierry Cambournac), le secret en droit canonique et dans le cadre du sacrement de la confession (Astrid Kaptjin et Bruno Gonçalves).

fr. Luc-Thomas Somme O.P.

Quand Dieu crée le secret – L’écriture du secret messianique (Lectures de 1 Samuel)

fr. Philippe Lefebvre O.P.

Le secret pourrait être étudié en lui-même, dans la Bible, comme un thème récurrent et bien documenté. On y découvrirait toutes sortes de secrets : des paroles qu’il faut garder sans les révéler avant le temps voulu ; des secrets nécessaires et d’autres coupables ; des secrets familiaux et des secrets d’État, et même les secrets de Dieu¹... Le prophète Isaïe présente d’ailleurs le Seigneur comme un « Dieu secret » ou « caché » (Is 45, 15), un *Deus absconditus* selon la Vulgate, une formule qui fera méditer Pascal ; mais, dans le même passage, Dieu Lui-même semble aussitôt récuser cette appellation, en affirmant qu’il n’a jamais parlé « dans un lieu secret » (*non in abscondito loco*) (Is 45, 19) et qu’il se laisse trouver pour qui le cherche. On pourrait ainsi constituer tout un parcours, riche et complexe, sur la notion de secret dans la Bible. Il faudrait alors lancer une recherche à travers l’Ancien et le Nouveau Testaments, en analysant le vocabulaire hébreu, grec et latin, qui se rapporte au secret². Cela serait légitime, ne manquerait pas d’intérêt – et du reste j’évoquerai rapidement par la suite quelques éléments sémantiques pour éclairer la notion de secret dans la Bible.

Mais nous procéderons ici tout autrement, sans qu’un vocabulaire attitré du secret soit même toujours requis. Il s’agira de suggérer, par quelques textes appartenant au premier livre de Samuel, dans l’Ancien Testament, comment le secret apparaît et à quel point il informe le propos biblique sur plusieurs registres. Le secret constitue bel et bien un thème que la Bible développe souvent – on y évoque régulièrement des choses cachées, tues, réservées ; mais le secret travaille aussi le texte lui-même. Les pages bibliques que nous lisons ou entendons n’évoquent pas

¹ « Le Seigneur YHWH ne fait rien (ou : « ne fait aucune parole ») sans révéler ses secrets à ses serviteurs, les prophètes » (Am 3, 7). Le secret est exprimé ici par le terme *sod*. Ce mot désigne aussi une réunion secrète, un conseil privé : Dieu lui-même réunit parfois une telle assemblée : on parle ainsi au psaume 89, 8 du « Dieu redoutable (*sod*) au conseil des saints ».

² Nous avons évoqué le participe latin *absconditus*, « secret, caché ». L’adverbe correspondant se trouve, dans la Vulgate, dans les livres que nous allons aborder : le péché de David avec Bethsabé a été commis *abscondite*, « secrètement », dénonce le prophète Nathan, mais il sera puni publiquement. Le terme hébreu traduit est *seter* (dans l’expression *basater* : « en secret »). C’est là un des termes clés en hébreu du vocabulaire du secret.

seulement, à l'occasion, des histoires de secret ; par leur écriture même, elles relèvent du secret. Elles disent et cachent tout à la fois ; elles suggèrent que le sens (apparemment) obvie d'un texte n'épuise pas ce que ce texte tient à nous dire. Elles emmènent leurs lecteurs ou leurs auditeurs vers une méditation plus profonde, une écoute plus fine ; elles les engagent à se placer dans ce que l'évangile de Matthieu nomme à plusieurs reprises : « le lieu secret » ou « caché »³.

Cela ne relève pas d'une manière élitiste d'écrire qui réserverait la plénitude du sens aux lecteurs férus de décryptages abscons. Il est davantage question d'une disponibilité à l'écoute, d'un non-savoir inaugural qui rend disponible à ce que le texte *sécrite*. Car le texte biblique relève de savantes techniques d'écriture qui interpellent le lecteur consentant et le rendent participant d'une quête dont il reviendra transformé. Entrer dans le *secret* de cette quête, c'est ce qu'on appelle « lire ».

A. Le secret et son écriture

Les Livres de Samuel dont nous allons surtout parler méritent une attention particulière parce qu'ils mettent en scène, pour la première fois dans la Bible, la figure du roi messie ; cette figure est représentée par deux personnages essentiels : Saül (à partir de 1 S 9), puis David (à partir de 1 S 16). Le terme « messie » est l'adaptation d'un mot hébreu : *mashiah*, qui signifie « oint », « celui qui a reçu l'onction d'huile ». Ce mot est traduit, dans le grec de la Septante, par *christos*, ce dernier vocable étant repris dans le Nouveau Testament pour y désigner le messie, fils de David : le *Christ* Jésus⁴.

Les Chrétiens ont parfois tendance, quand ils consultent les livres de Samuel, à projeter sur les personnages de Saül et surtout de David ce qu'ils savent (ou croient savoir) du Christ dont parlent les évangiles. Or, c'est bien sûr le chemin inverse qu'il convient de parcourir. Il s'agit de partir de l'Ancien Testament et d'abord de s'y plonger avec autant de « naïveté », de fraîcheur que possible. Nous y trouvons des textes anciens,

³ Matthieu invite ceux qui pratiquent la prière, l'aumône et le jeûne d'agir toujours « en secret », « de manière cachée », *en kruptô* ; et le Père qui est Lui-même *en kruptô*, « dans le secret, dans le [lieu] caché », voit ce qui se fait de bon. Ce thème du secret, du caché se déploie particulièrement dans l'évangile de Matthieu. Le Christ bénit son Père qui révèle ses secrets aux petits, mais les cache à ceux qui se croient quelque chose (Mt 11, 25-26) ; le Royaume des cieux est présenté, dans diverses paraboles, comme une femme qui cache dans la pâte du levain (Mt 13, 33), comme un trésor caché (Mt 13, 44) ...

⁴ Dans l'Ancien Testament, le mot messie figure surtout dans les deux livres de Samuel (18 occurrences sur 39 dans l'AT). Il y désigne d'ailleurs surtout Saül, le premier roi messie, rejeté par Dieu. Quatre occurrences du mot aux chapitres 4 et 6 du Lévitique désignent des prêtres qui ont reçu l'onction sacerdotale.

puissants, complexes, énigmatiques parfois, façonnés par plusieurs générations d'auteurs qui sont d'incomparables maîtres dans l'art d'écrire. Ce que je propose ici est d'étudier quelques exemples d'un fait d'écriture, bien attesté dans les livres de Samuel, et que l'on pourrait appeler « l'écriture du secret ». Pour évoquer le roi messie, qui n'est pas un roi comme les autres, qui est appelé à manifester dans sa personne une Présence qui le dépasse, les auteurs de nos livres déploient une manière d'écrire particulière. Ils jouent, pourrait-on dire, avec le connu et l'inconnu ; ils répondent aux attentes et soudain surprennent ; ils font miroiter ce que l'on croit savoir, tout en nous emmenant ailleurs que là où l'on connaissait. La réalité messianique déplace les attentes, ouvre sur de l'inconnu, elle nous initie au secret. Il y a une véritable « écriture du messianique »⁵.

Le secret renvoie donc d'abord à un type d'écriture : dans les histoires assez courantes qui nous sont présentées, une réalité autre se cache. Le terme « secret » est, dans ce contexte, particulièrement adéquat ; évoquant la matière biblique, on aurait pu penser, comme plus approprié, au mot « mystère ». Mais ce dernier vocable nous entraînerait dans un registre d'emblée connoté ; il suggérerait que ce qui est à comprendre devrait être recherché dans des paroles et des gestes inhabituels, émanant explicitement d'un contexte « mystique ». Le mot « secret », au contraire, semble plus banal ; il ne s'ouvre pas immédiatement vers la divulgation d'une vérité cachée depuis toujours. Le secret est à notre portée ; il ne présuppose pas ce qui est à découvrir ; il appartient à notre monde, même si, à terme, il débouche sur une réalité insoupçonnée.

B. Le secret d'Anne avec Dieu (1 S 1-2)

Dans les livres de Samuel, le secret commence dès la première page. Un homme, Elqana, a deux épouses. L'une est féconde et s'enorgueillit outrageusement des enfants qui lui sont nés ; l'autre, Anne, bien aimée par son mari, n'a mis au monde aucun enfant.

1. Une stérilité habitée ?

La manière qu'a le texte d'exprimer cette apparente stérilité suggère un registre de sens qui excède le simple constat clinique : « le Seigneur avait fermé sa matrice » (1 S 1, 5) ; l'expression est répétée au verset suivant, précisée par une double préposition, *be'ad*, qui peut souligner que Dieu, du dehors, a fermé la matrice d'Anne, ou bien qu'Il ait fermé cette

⁵ Je reprends ici la formule qui sert de titre à un livre de Marc GOLDSCHMIT, *L'écriture du messianique. La philosophie secrète de Walter Benjamin*, « Le Bel Aujourd'hui », Paris, Hermann, 2010.

matrice « sur Lui », préparant de l'intérieur, si l'on peut dire, le corps d'Anne. Cette deuxième interprétation semble si audacieuse que le texte prend des précautions : on peut en rester à la lecture habituelle – celle d'un Dieu extérieur qui a, pendant tout un temps, tenu close la matrice d'Anne ; on mentionne d'ailleurs souvent que l'expression utilisant *be'ad* se trouve une fois ailleurs, en Gn 21, 18, pour parler des femmes de Philistie, sans que l'on puisse penser, dans ce cas, que Dieu vienne habiter *dans* ces femmes.

Mais notre formule a aussi des parallèles qui peuvent nous diriger vers l'image d'une habitation intérieure : quand Noé, sa famille et tous les animaux sont entrés dans l'arche, Dieu ferme la porte « sur lui », *be'ad* (Gn 7, 16). Certains commentaires précisent alors que « lui » désigne Noé, mentionné juste auparavant ; mais cette précision signale du même coup que l'on pourrait s'y tromper : Dieu ferme-t-il la porte sur Lui, comme dernier passager de ce vaisseau ? Il n'y a pas de réponse dans un sens ou dans l'autre, ni concernant Noé, ni concernant Anne ; le texte évoque des possibles qui sont à entendre, à méditer. Cette méthode – suggérer deux lectures possibles dans une phrase – est fréquente dans la Bible. Elle relève de cette écriture du secret que nous essayons d'explorer : tel personnage connu est sans doute désigné, à moins que ce ne soit tel autre – Dieu Lui-même par exemple – plus énigmatique, insaisissable. Le lecteur est ainsi amené à évaluer les possibles que le texte suggère ; le passager clandestin de l'arche est-il Dieu ? L'habitant du corps d'Anne avant qu'elle ne conçoive un fils est-il Dieu ?

2. La prière devant Dieu

Anne, après des années de désespoir à se voir sans enfant, décide un jour, quand elle est au temple de Silo, d'aller parler seule à seul avec le Seigneur. Étonnamment, le texte, si soucieux de ne pas dévoiler d'emblée les secrets, nous emmène dans l'intimité de la prière d'Anne. Nous la voyons, dans l'amertume de son âme, prier et pleurer devant Dieu ; et nous l'entendons :

Seigneur Sabaot⁶, si tu veux bien regarder l'humiliation de ta servante, te souvenir de moi et ne pas oublier ta servante, si tu donnes à ta servante une semence d'hommes, je le donnerai au Seigneur tous les jours de sa vie et le rasoir ne passera pas sur sa tête (1 S 1, 11).

⁶ C'est la première fois dans la Bible que ce nom donné à Dieu apparaît. Seigneur Sabaot signifie « Seigneur des armées » : des armées d'Israël ou plutôt, d'abord, des armées célestes, angéliques. Un nom aussi impressionnant, qui se déploiera dans toute la Bible et dans la liturgie des Juifs et des Chrétiens, il est remarquable qu'il soit prononcé d'abord par une femme en situation de faiblesse. Dans la Bible, le plus petit et le plus grand font généralement bon ménage.

Il y aurait beaucoup à dire sur ces paroles qui peuvent nous surprendre : Anne, en demandant un fils qu'elle donnera en retour au Seigneur, ne dispose-t-elle pas d'une vie à venir qui ne lui appartient pas ? En fait, tout fils premier-né en Israël est consacré au Seigneur et, quand on lira dans l'histoire de Samuel qu'Anne va bientôt enfanter, on verra qu'il ne manifeste jamais le syndrome d'un enfant dont on aurait abusivement façonné le destin.

3. *Le mauvais lecteur reste en dehors du secret*

Pourquoi notre texte nous a-t-il emmené au cœur du secret d'Anne : sa prière instante qui demandait un fils ? C'est, entre autres raisons, pour nous montrer qu'il est des êtres qui, contre toute attente, ne pressentent pas le secret. En effet, alors qu'Anne prie instamment « dans son cœur », comme le texte le dit, sans que sa voix puisse être entendue, un prêtre, Éli, la regarde. Il officie habituellement au sanctuaire de Silo et, pour l'heure, il fixe les lèvres d'Anne qui remuent alors qu'elle parle silencieusement au Seigneur. Or, le vénérable officiant en conclut qu'elle est saoule ! Il la rabroue sans ménagement et la renvoie cuver son vin. Anne se récrie aussitôt qu'elle prie devant le Seigneur et qu'elle n'est pas la vaurienne qu'Éli suppose (1 S 1, 12-16).

Ce personnage d'Éli, dont on reparlera jusqu'au quatrième chapitre, est très important au seuil de notre livre. Il propose un type de figure que le texte biblique place régulièrement dans des débuts de livres : le « mauvais lecteur »⁷. Bien qu'il soit un prêtre confirmé, qu'on peut imaginer habitué aux manifestations de piété des fidèles d'Israël, Éli se méprend totalement concernant la démarche d'Anne. Et sa présence inaugurale interpelle le lecteur, comme si, en le mettant en scène, le texte engageait le lecteur à savoir lire, lui, ce qu'il a sous les yeux, à ne pas se méprendre, à réfléchir – je dirais même plus précisément : à développer en lui le sens du secret. Si le lecteur a été invité à entendre la prière muette d'Anne, il ne sera pas toujours convié à tous les secrets. C'est à lui-même, peu à peu, d'éduquer son intelligence, afin de pénétrer ce qui est

⁷ Au début des livres des Rois (qui suivent les livres de Samuel), le roi David est très vieux et n'a pas encore dit officiellement qui, parmi ses fils, il désignait comme son successeur sur le trône royal. C'est alors qu'un de ses nombreux fils, Adonias, annonce publiquement qu'il sera le roi (1 R 1, 5). Tout le premier chapitre montre comment Adonias s'est montré un mauvais lecteur de la situation politique et spirituelle de son temps ; ce faisant, il provoque le lecteur à y regarder à deux fois quand il lit le texte. On peut dire que le premier mauvais lecteur de la Bible, qui provoque les humains à lire fautivement comme lui, est le serpent en Gn 3 ; il met en cause les paroles de Dieu et semble les comprendre mieux que Dieu Lui-même.

habituellement caché, d'entrer dans une lecture qui fait sa part au registre du secret⁸.

4. *Le cantique d'Anne*

Anne est une figure majeure dans les livres de Samuel, d'abord parce qu'elle est inaugurale – on l'évoque dans les deux premiers chapitres de ces livres (qui en comportent cinquante-cinq) ; l'expérience de Dieu qu'elle vit donne en quelque sorte le ton au fil des chapitres à venir : la femme qui semble ne rien être et ne rien avoir, voilà celle que le Seigneur a choisie pour annoncer son messie. De fait, Anne est le premier personnage de la Bible à proclamer l'arrivée d'un roi messie, alors que personne n'en a jamais parlé auparavant. Elle le fait au terme d'un cantique magistral – qui est une des sources du Magnificat que Marie chantera au début de l'évangile de Luc (cf. Lc 1, 46-55).

Ce cantique d'Anne peut d'ailleurs être entendu comme un manifeste : ceux qui ne sont rien dans une société donnée, les plus fragiles, les moins puissants, Dieu les voit, les relève, les comble. La lecture biblique se donne, d'une certaine manière, comme une mise en œuvre de ce regard qui n'est pas celui que le monde privilégie habituellement. Ceux qui n'ont aucun recours dans ce monde – qui sont *mis au secret*, voilà les personnes que voient Dieu et tous ceux qui partagent sa manière de discerner. Encore une fois, le texte devient une sorte d'initiation au secret, compris dans ce sens d'une mise en lumière de « ce qui est vil dans le monde, ce qu'on méprise, ce qui n'est pas » et que, pourtant, « Dieu a choisi » (1 Co 1, 28).

5. *L'essentiel est secret*

Anne s'est levée pour aller au temple parler au Seigneur : elle a pris cette décision seule, sans en informer qui que ce soit, ni son mari ni aucune personne de la maisonnée venue avec elle en pèlerinage à Silo. Quand on aborde l'intimité de Dieu, quand on décide de parler et d'agir avec Lui alors que personne ne s'y attendait, il est bon souvent de garder intimement cachée la démarche que l'on entreprend. C'est là un aspect du secret que nos textes mettent en scène : l'essentiel plonge ses racines dans ce qui ne peut se formuler instantanément, dans ce qui demeure longtemps enfoui, énigmatique. Et cela parce que celles et ceux qui agissent en vérité ne sont pas les seuls agents de leurs démarches : ils pensent et s'activent

⁸ Voir le remarquable commentaire de David JOBLING, *1 Samuel, Berit Olam, Studies in Hebrew Narrative & Poetry*, The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, 1998. L'auteur remarque (notamment p. 140-142) que bien des biblistes ont presque totalement ignoré ce début des livres de Samuel, comme d'autres ont ignoré longtemps le début de l'évangile de Luc, parce qu'on y parle longuement de femmes, d'enfants, d'accouchements. Cela est longtemps passé pour des fioretti sans intérêt majeur...

en compagnie d'un Dieu mystérieux ; ils en sont les collaborateurs et ne peuvent éventer avant l'heure ce que leur Partenaire divin fomenté avec eux. Comme leurs façons d'agir, de parler, de se situer relèvent d'un autre registre que celui des combines habituelles, ils pressentent qu'ils ne seront pas compris, pas soutenus. Inutile donc de prétendre expliquer d'emblée ce qui risque fort d'être incompris ou tourné en dérision.

C. Le secret de Jonathan

À la fin de son cantique, Anne a annoncé un roi messie, dont on ne sait encore rien (1 S 2, 10). Quelques chapitres plus loin, quand le peuple réclame « un roi comme les autres nations » (1 S 8, 5 et 19-20), le Seigneur accepte cette demande, mais on pressent que le roi qu'il donnera ne sera pas appelé à être comme les rois d'alentour. De fait, Dieu va susciter un jeune homme de la tribu de Benjamin, Saül, qui, de lui-même, déclare qu'il est « de la plus petite tribu d'Israël » et que son clan est « le plus petit de tous les clans » de sa tribu (1 S 9, 21). Saül recevra donc l'onction royale, non sans essuyer le mépris de certains en Israël (1 S 10, 27). Très vite, Saül se révèle comme un homme éloigné de Dieu ; il arbore l'apparence d'un roi, mais son cœur s'éloigne de Dieu. Très vite, il se met à soupçonner son entourage et, sans vraiment s'engager avec le Dieu qui l'a fait roi, il manifeste son pouvoir.

1. *Partir en secret*

Or Jonathan, le fils du roi Saül, a pris conscience depuis longtemps que son père n'accomplit pas son devoir de repousser les ennemis philistins qui tentent d'étouffer Israël. Il décide un jour, en demandant l'assentiment de son porteur d'armes et surtout en attendant un signe venu de Dieu, de tenter un assaut contre les ennemis afin de desserrer leur étau (1 S 14, 1-15). Dès le début de cet épisode, le ton est donné en quelque sorte : Jonathan propose à son acolyte d'affronter le poste philistin tout proche ; sans aucune fioriture rhétorique, le texte ajoute cette note brève : « À son père, il n'annonça rien » (1 S 14, 1). On apprend juste après que ce père en question, Saül, était assis sous un grenadier dans la région, avec une troupe de guerriers et un prêtre. On souligne alors que « la troupe ne savait pas que Jonathan s'en était allé » (1 S 14, 3). Le messie Saül siège confortablement et son fils tente d'accomplir ce que son père aurait dû assumer.

Jonathan est donc parti secrètement, avec un homme de confiance qui partage sa volonté de contrer l'adversaire déjà implanté aux portes d'Israël. Les deux s'avancent vers un poste philistin, abattent les quelques soldats ennemis qui se présentent et leur survenue sème bientôt la terreur chez leurs adversaires : « Ce fut une frayeur de Dieu » (1 S 14, 15). La

troupe d'Israël, au loin, entend le bruit de ce combat et comprend peu à peu ce qui se passe ; bientôt elle se rallie à Jonathan et « YHWH sauva Israël ce jour-là » (1 S 14, 23). L'histoire se poursuit : contre toute attente, Saül en arrive à vouloir mettre à mort son propre fils qui vient pourtant de délivrer Israël en risquant sa vie.

2. *Le secret du don*

Mais arrêtons-nous avant cet épisode dramatique (qui, cette fois, finira bien !). Jonathan n'a pas prévenu son père. Or, le secret de Jonathan ne se limite pas au silence qu'il a maintenu le temps de son action héroïque. On peut dire que le jeune homme porte un secret au long cours, qui marquera toute sa vie : il prendra toujours en effet des décisions salutaires, manifesterà un discernement rare, au milieu d'un certain aveuglement général. En voyant Jonathan évoluer dans la sphère politique et guerrière, on comprend qu'il est d'une autre trempe que son père : Jonathan a une vie secrète, même s'il a aussi une stature officielle en tant que *Kronprinz*. Il a compris que David, le nouveau messie, serait le successeur de son père et que lui, Jonathan, le prince héritier, devait favoriser la montée de ce David et renoncer à ses propres droits de succession ; c'est d'ailleurs ce qu'il a manifesté dès sa première rencontre avec David (1 S 18, 3-4). Aux côtés de son père Saül, qu'il ne trahira jamais, Jonathan montre ce que représente le fait de vivre « dans le secret de Dieu ».

3. *Jonathan : figure secrète du Christ*

L'évangile de Jean se souvient de Jonathan, d'une manière quelque peu cachée. Dans les formules de Jésus adressées à ses disciples, résonnent les expressions de Jonathan, mais cette fois le père dont parle Jésus n'est pas un nouveau Saül, c'est le Père qui donne vie. Il y aurait là toute une enquête à mener. Ne donnons que quelques exemples : Jonathan dit à David que son père, Saül, « ne fait rien sans le lui révéler » (1 S 20, 2) ; cette phrase est reprise presque mot pour mot par Jésus quand il s'adresse aux siens : « Tout ce que j'ai entendu de la part de mon Père, je vous l'ai fait connaître » (Jn 15, 15). On répète encore que « Jonathan aimait David comme lui-même » (1 S 18, 1 ; mais aussi 1 S 19, 1 ; 20, 17 et d'autres occurrences proches). Il est le seul dans l'Ancien Testament qui accomplisse « explicitement » ce que le Lévitique (19, 18) demandait déjà : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même ». Or, dans le même chapitre de l'évangile selon saint Jean, Jésus reprend cette phrase et la remplit de sa présence : « Aimez-vous les uns les autres. Oui, comme je vous ai aimés, vous aussi, aimez-vous les uns les autres » (Jn 13, 34).

On pourrait continuer⁹. On voit, par ces exemples rapidement évoqués, que l'évangile prend une dimension « secrète » : la figure de Jonathan affleure dans celle de Jésus et dans ses paroles ; inversement, les propos de Jonathan bruissent d'un secret essentiel que le Christ reprend, dévoile et incarne.

D. Le secret d'Abigaïl

Si Jonathan ne dit rien à son père, Abigaïl ne dit rien à son mari. David, qui a reçu l'onction messianique (1 S 16), se fait de plus en plus malmené par Saül qui comprend rapidement que c'est ce David qui lui succèdera. Il le poursuit avec toute son armée et cherche à le tuer. David, suivi par quelques poignées de « desperados » qui se sont ralliés à lui (1 S 22, 2), doit chercher à nourrir ses hommes et lui-même, au fil de sa vie errante et menacée. Pendant une saison, ses hommes et lui protègent les bergers et leurs troupeaux du riche propriétaire Nabal. Cet emploi est bien connu dans l'Antiquité : le cheptel qu'on envoie paître dans des pâturages parfois éloignés est un objet de convoitise pour des bandes errantes et bien organisées : on tue les gardiens et on emporte le bétail. David et les siens se sont donc improvisés protecteurs des bergers et des bestiaux de Nabal. À la fin de la saison, David envoie dix de ses hommes demander un salaire à Nabal. Mais ce dernier renvoie durement ces gens et se moque de David qui n'est, selon lui, qu'un fuyard et un hors-la-loi. Apprenant cela par ses envoyés, David décrète immédiatement une vengeance à l'encontre de Nabal et des hommes de sa maison : ils seront tous massacrés (1 S 25, 1-13).

1. Une femme « sensée » (1 S 25, 3)

La femme de Nabal, la sage Abigaïl, apprend la situation et la manière dont son mari s'est conduit envers les envoyés de David. Tout de suite, elle comprend et agit. « Et elle ne dit rien à Nabal, son mari » (1 S 25, 19). L'expression fait écho à l'épisode mentionné précédemment dans lequel Jonathan n'informe pas son père de son projet. Abigaïl organise donc un ravitaillement plantureux pour David et ses hommes ; une cohorte d'ânes chargés de nourriture part devant elle, conduits par des serviteurs de sa maison. Elle-même suit le cortège, montée sur un âne. Elle rencontre un David en fureur, se jette face contre terre et lui parle longuement (1 S 25, 14-31).

Or, par les paroles d'Abigaïl, on comprend qu'elle est porteuse d'un secret décisif : le « secret messianique » ni plus ni moins. Elle n'a pas

⁹ Philippe LEFEBVRE, *Livres de Samuel et récits de résurrection. Le messie ressuscité « selon les Écritures »*, « Lectio divina 196 », Paris, Cerf, 2004, p. 355-359.

seulement agi en secret vis-à-vis de son époux ; elle est mystérieusement détentrice de paroles inouïes par lesquelles elle explique à David ce qu'il est comme messie. Éclairant David, elle informe aussi le lecteur qui ne sait pas en fait ce qu'est un messie roi ni ce qu'il a à faire et à vivre au nom de Dieu. Le discours de cette maîtresse femme résonne donc comme le dévoilement de ce qui était caché. Si Anne a annoncé un messie dans un cantique inspiré, Abigaïl nous initie, si l'on ose s'exprimer ainsi, à la théologie messianique.

2. *Théologie messianique*

Au cœur de son enseignement, elle avertit David que sa vie à lui est intimement liée à la vie même de Dieu et que c'est Dieu seul qui lui fera justice : pour cette raison, un messie ne saurait se sauver par soi-même. C'est là une instruction décisive qui résonnera encore dans les fins de nos évangiles. Quand les passants crieront à Jésus crucifié de « se sauver lui-même », si vraiment il est le messie (Mt 27, 39-44 et les passages parallèles des autres évangiles), on voudrait leur répondre que le premier précepte concernant un messie est précisément qu'il ne doit en aucun cas se sauver lui-même, comme Abigaïl l'a énoncé avant tout le monde : c'est Dieu qui le sauve.

Abigaïl annonce aussi « la maison stable » que le Seigneur assurera à David, évoquant par ces mots une postérité assurée. On retrouvera cette expression dans la bouche du prophète Nathan, bien des années plus tard, lorsqu'il s'adresse à David quand celui-ci est enfin devenu roi à Jérusalem : « Ta maison et ton règne seront pour toujours stables devant toi » (2 S 7, 16). Dans le même passage fleurissent aussi des expressions apparentées, toutes proférées par le même Nathan ; ne prenons qu'un exemple : « C'est le Seigneur qui fera une maison pour toi » (2 S 6, 11). Abigaïl dévoile aussi à David l'étonnante proximité qu'il a avec Dieu en une formule puissante et quelque peu énigmatique : « La vie de monseigneur le roi sera enclose dans l'enclos des vivants avec le Seigneur ton Dieu » (1 S 25, 26).

On peut dire que le secret du messie – du moins une part essentielle de ce secret – est révélé à David – et au lecteur – par cette femme. Si elle n'a pas voulu prévenir son mari, ce n'est donc pas au nom d'un goût pour la cachoterie digne d'un théâtre de boulevard ; c'est qu'elle a voulu arrêter David dans son projet meurtrier au nom d'une vérité plus profonde, et encore cachée de tous : ce que sont la personne et le témoignage du messie.

E. Conclusion : le messie secret et dévoilé

Juste après son onction, dans l'intimité de la maison paternelle à Bethléem (1 S 16), David doit lutter contre Goliath, le terrible philistin, en combat singulier (1 S 17). La victoire sur cet ennemi impressionnant engage tout Israël : si David est vainqueur, les Israélites seront les maîtres de la région ; dans le cas contraire, les Philistins domineront. On sait que le petit David, armé d'une fronde et d'un caillou viendra à bout rapidement de ce géant, bardé d'une cuirasse infrangible. La défaite du héros philistin réveille l'ardeur des Hébreux qui poursuivent et repoussent les Philistins dans leurs villes.

1. Chanter le secret

Quand David revient de ce combat, « les femmes sortirent de toutes les villes d'Israël en chantant – et il y avait des danses – à la rencontre du roi Saül, avec des tambours, de la joie et des sistres. Et ces femmes qui jouaient se répondaient et disaient : « Il a frappé, Saül, ses milliers et David ses myriades » (1 S 18, 6-7). Saül devient aussitôt jaloux, regarde David d'un mauvais œil et il comprend ce qui arrivera : parlant de David, il se dit : « Il ne lui manque plus que la royauté » (1 S 18, 8).

Cette intervention des femmes est capitale. Le texte le montre d'ailleurs en signalant que ces paroles des femmes ont laissé un souvenir persistant chez les Philistins. En effet, aux deux époques où David se réfugiera en Philistie, fuyant avec ses hommes la menace mortelle que Saül fait planer sur lui, les Philistins s'étonneront : comment ce vainqueur de Goliath pourra-t-il demander l'asile chez eux ? Et par deux fois, ils répèteront, avec crainte et perplexité, les paroles que les femmes chantaient naguère (1 S 21, 12 et 29, 5). Le chant des femmes a donc dépassé les frontières d'Israël et s'est répandu chez l'ennemi de toujours, comme porteur d'une annonce authentique.

Il est étonnant que les femmes « sortent de toutes les villes d'Israël », comme si la nouvelle de la victoire de David s'était répandue immédiatement et comme si, par un mouvement spontané, les femmes avaient décidé de quitter toutes ces cités où elles habitaient pour accueillir David par leurs chants. On dirait que ces femmes annoncent une réalité, que David porte, et qu'elles seules ont perçues : un véritable secret dont elles sont porteuses.

2. *Mimer le secret et son accouchement*

La danse de ces femmes mérite aussi attention : elle est appelée *meholah*¹⁰. Le mot n'est pas très courant dans la Bible hébraïque (huit occurrences) et il met en œuvre la racine *hul* qui désigne les mouvements d'une femme qui enfante, d'où le sens d'« enfanter » pour le verbe issu de cette racine. Dans le Proche-Orient ancien, une femme accouche généralement debout ou penchée vers l'arrière en étant soutenue par d'autres femmes. En tout cas, la position plutôt verticale implique tout un ensemble de mouvements particuliers : piétinements, balancements, différentes façons de tourner sur soi-même. La *meholah* serait donc une danse qui rappelle la mise au monde d'un enfant. La première apparition de ce terme dans la Bible se trouve en Ex 15, 20 : une fois que les Hébreux ont traversé la mer Rouge à pied sec, les femmes, menées par Miriam, sœur de Moïse et d'Aaron, chantent et dansent.

Miriam, la prophétesse, sœur d'Aaron, prit le tambour dans sa main et sortirent toutes les femmes derrière elle, avec tambours et avec danses (*meholah*). Miriam leur répondait : « Chantez à YHWH car vraiment il est grand ! Cheval et son cavalier, il les a jetés dans la mer » (Ex 15, 21).

La traversée de la mer Rouge a été rendue possible parce que les eaux se sont écartées et ont constitué « une muraille à droite et à gauche » (Ex 14, 29) et le peuple a pu passer dans le goulet central. C'est là une belle image de la naissance, la naissance d'un peuple, qui a échappé à l'esclavage en Égypte et débouche sur une vie nouvelle. La danse des femmes, leur *meholah*, mime cet enfantement¹¹.

La danse des femmes témoigne de la naissance d'un fils, au sens où David leur apparaît dans la réalité de son être¹². Il n'est plus « le petit »,

¹⁰ Sur ce mot et sur la danse des femmes dans la Bible, voir les beaux articles de Josselin ROUX, « La danse de la fille de Jephté (Jg 11, 29-40) ou L'enfantement de la vengeance », *Semitica et Classica*, vol. V, 2012, p. 29-42 ; « La danse de la prophétesse Miryam (Exode 15, 20-21) », in Rémi POIGNEAULT (dir.), *Présence de la danse dans l'Antiquité, présence de l'Antiquité dans la danse. Actes du colloque tenu à Clermont-Ferrand (11-13 décembre 2008)*, « Caesarodunum XLII-XLIII bis », Clermont-Ferrand, Centre de recherches André Piganiol, 2013, p. 15-33. L'auteur y développe une méditation très convaincante sur le terme *meholah*, danse issue de la gestuelle de l'enfantement.

¹¹ Stephen B. CHAPMAN est l'auteur d'un commentaire de notre premier livre de Samuel : *1 Samuel as Christian Scripture. A Theological Commentary*, Grand Rapids MI, William B. Eerdmans Publishing Company, 2016. Or cet auteur ne dit rien sur les femmes et leur danse. Théologiquement, il s'agit pourtant d'un passage éminemment important.

¹² Cette importance du déploiement des corps sur lequel j'ai beaucoup insisté – ici les femmes qui dansent et la reconnaissance du corps de David que l'on donnait pour mort avant son combat contre Goliath – consonne avec le principe de « *countercoherence* » que développe Mieke Bal dans son étude sur le livre des Juges (*Death & Dissymmetry. The*

« le gamin », « l'adolescent », comme on l'appelait dans les chapitres précédents (1 S 16-17) ; c'est désormais un homme qui s'est mis filialement sous la conduite de Dieu (1 S 17, 37) pour délivrer son peuple de l'étau philistin. Cet avènement ne concerne pas seulement David ; il s'ouvre à tous ceux qui veulent entrer dans ce secret de la vie avec Dieu que le messie manifeste dans sa personne, à qui sait voir et décrypter.

fr. Philippe Lefebvre O.P.

Politics of Coherence in the Book of Judges, Chicago IL, University of Chicago Press, 1988). L'autrice s'inscrit contre la tendance de certains commentateurs à privilégier la dimension publique dans les histoires racontées au détriment des histoires privées qui forment pourtant la trame essentielle. Bal milite pour une approche anthropologique plutôt qu'une approche seulement historique.



L'enfant

Voici Nicolas, à 8 ans, en 1962.

Il a le regard vague, ne sachant sans doute pas trop ce qu'il vient faire là, ce qu'on attend de lui. Les yeux plongés dans le noir, sans doute fatigués des cauchemars ou des angoisses. Et la bouche entrouverte, emplie d'un secret dont il ne sait que faire : impossible à ressortir, impossible à avaler, il lui restera toujours en travers de la gorge.

Nicolas, c'est moi. J'ai été à ce moment-là la victime des agressions sexuelles répétées du père D., prêtre directeur de l'école primaire de ... à L., de 1960 à 1963¹.

J'ai aujourd'hui 69 ans. Je suis à la retraite et préside une association de victimes d'agressions sexuelles commises au sein de l'Église, *Parler & reVivre*.

Mais le secret ne m'avait jamais sauté aux yeux. Que vient-il faire dans mon histoire ? Quand a-t-il surgi ? Sous quelle forme ? Comment a-t-il pu amplifier si longtemps et si violemment le drame que j'ai vécu, comme tant d'autres ?

Le secret

Le secret ne surgit jamais par hasard ou par inadvertance : tous les crimes et délits, sans exception, comportent leur part de secret délibéré. Quelle qu'en soit la forme (mensonge, omission, camouflage, déni, effacement de preuves, etc.), les détenteurs (le ou les criminels ; et leurs complices, personnes physiques ou morales), l'importance (du simple silence au maquillage savamment construit) ou le moment (lors des faits comme des années plus tard).

Pendant ce temps-là, la victime cherche généralement à clamer la vérité de ce qui lui est arrivé et à prouver sa bonne foi. Or il n'en va pas du tout de même dans les agressions à caractère sexuel : la victime devient alors – au moins dans un premier temps, qui peut durer des dizaines d'années – elle-même gardienne du secret. Pour une raison bien simple que je développerai : l'impossibilité de dire.

Mon agresseur a été signalé dans plusieurs agressions connues. Le supérieur de la congrégation a écrit avoir été « effrayé de lire qu'il a été en contact, pendant toute sa vie, avec des enfants », craignant que beaucoup d'entre eux « aient eu à souffrir de ses comportements abusifs ("voyeurisme sexuel, interrogatoire équivoque, perversion, abus de pouvoir...") »². Sans plus de précisions, guère possibles à collecter un demi-siècle après les faits.

Mais le père D. avait, bien entendu, jalousement gardé le secret ! Ainsi, le religieux chargé de rédiger sa notice nécrologique loue son « souvenir impérissable », « admir[ant s]on dévouement, [s]a bonté, [s]a générosité au service des enfants », et mentionnant ses « mains maternelles d'infirmier pour ceux qui avaient besoin de se faire soigner, mains chaleureuses et amicales pour ceux qui venaient le trouver pour demander

¹ Agression reconnue le 7 septembre 2022 par la Commission de Reconnaissance et Réparation (CRR) et la congrégation qui use alors d'un nouvel euphémisme : « La congrégation ne conteste pas que ... ».

² Ces extraits d'archives et ceux qui suivent, non datés, m'ont été remis le 23 juin 2022.

un conseil ou pour s'ouvrir d'une difficulté. » De quoi, au-delà de son autorité spirituelle ou hiérarchique, rendre les enfants redevables. Le secret de l'agresseur, « proférant régulièrement des menaces si nous ne gardions pas le secret »³, a donc été parfait.

Que dire aussi du secret de l'institution, dont le supérieur reconnaît avoir « été déçu de ne guère retrouver d'éléments utiles dans » son dossier ? N'a-t-elle rien vu, ou rien voulu voir, pendant si longtemps ? Et aujourd'hui, à défaut de pouvoir s'engager pour rechercher des faits précis et documentés, son discours n'est-il pas fait d'euphémismes pour en arriver à l'oubli ? Autant d'attitudes qui découragent les victimes de parler, face aux efforts à faire pour franchir ce mur d'atténuations.

Je pourrai en dire autant du secret de la famille. Je n'ai appris que début 2023, par le plus grand des hasards, que le père D. était un habitué de la maison ! J'y reviendrai dans le récit de mes plus récentes découvertes.

Ces complices aveugles, ignorants ou absents, qui n'ont pas pu voir ou pas su voir, et ces possibles imposteurs qui ont fui en jouant les innocents, portent aussi une lourde responsabilité : ils ont aidé le père D. à m'enfermer dans le silence et à me murer dans une tombe.

Le rapport de la CIASE⁴ les mentionne dès son premier paragraphe :

le déni et l'euphémisation des abus, la culture du secret et du silence, la peur du scandale, [...] tous ces traits caractéristiques d'une certaine culture au sein de l'Église catholique ont retardé la prise de conscience de la gravité du mal et l'édiction de mesures appropriées pour prévenir ces crimes, punir leurs auteurs et réparer le mal fait⁵.

Ainsi le secret, cette parole interdite et impossible pour la personne victime, est omniprésent, impressionnant : il donnera naissance, après l'agression sexuelle qui l'a induit, au psychotraumatisme durable de la victime. Les agressions sexuelles commises sur les enfants constituent ainsi « une œuvre de mort⁶ qui crée une dévastation intérieure et infinie de l'être », un véritable « empêchement d'être ». Mais que signifient réellement – dans les têtes et dans les chairs – ces trois mots « œuvre de mort » ? Comment surgit-elle ? Qu'a-t-on détruit ? Quelles en sont les conséquences ? Que peut-on en faire ? Quelles leçons en tirer pour aller vers plus d'Humanité ?

³ *De victimes à témoins*, recueil de témoignages publié par la CIASE, 2021, p. 29.

⁴ CIASE : Commission Indépendante sur les Abus Sexuels dans l'Église, qui a mené ses travaux de 2019 à 2021.

⁵ Rapport de la CIASE, 2021, téléchargeable sur <https://www.ciase.fr/rapport-final/>, §0001 p. 22.

⁶ *Ibid.*, §0019 p. 26. Trois mots vigoureusement répétés par le Président de la CIASE, Jean-Marc Sauvé, lors de la remise du rapport le 5 octobre 2021. *Idem* pour l'« empêchement d'être », §0212 p. 105.

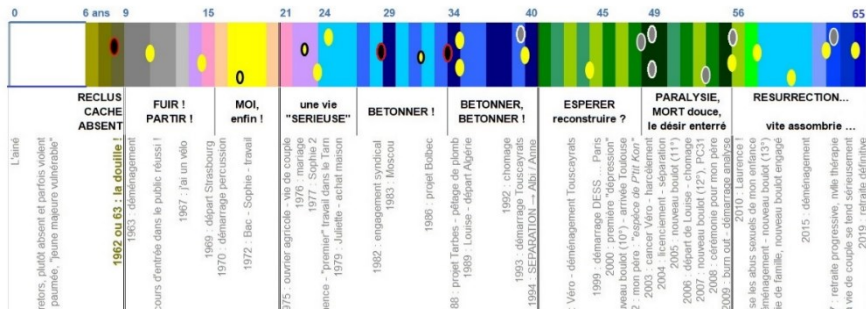
L'histoire d'une vie

C'est ce que j'expliquerai dans les pages qui suivent, pour tenter de mieux vous faire comprendre mon énigmatique empêchement d'être, ce qui s'est joué au plus profond, au plus intime. Au plus intime, parce que ces agressions sexuelles relèvent toutes de la même effrayante effraction du corps et de l'âme, et induisent toutes cet écrasant secret qui va nous travailler pendant toute la vie. Là où se décident nos vies et nos avenir. Je tenterai de vous faire partager la sidération, l'effroi, la peur, l'impression de folie, ... et finalement le silence qui nous saisissent. Nous, parce que d'une manière ou d'une autre, avec nos différences et nos histoires si singulières, avec les habits si variés revêtus par le secret, c'est peu ou prou le même processus qui se mettra en place pour la grande majorité des personnes victimes enfant. Et c'est bien ce processus qu'il est essentiel de comprendre.

Mon témoignage vous présentera mon parcours de vie, en compagnie de mon plus proche compagnon, celui de mes nuits surtout, pendant des décennies. Lorsque j'ai commencé à en prendre conscience en 2010, puis qu'il a commencé à faire surface en me harcelant, j'ai réalisé qu'il avait colonisé toute ma vie et qu'il n'avait toujours pas de nom ! Alors impossible de le laisser anonyme : je l'ai baptisé et l'ai appelé *La Bête immonde*. Je vais donc vous raconter « Ma vie avec la Bête ».

A. Ma vie avec la Bête

à C., J. et L.,
héritières des dégâts de la Bête



Les couleurs de ma vie

Légende : du plus **lumineux** au plus **noir**

Voilà le déroulé de ma vie, telle que je la présentais à mes psychologues successifs jusqu'en 2019.

Un grand désordre, une succession de périodes claires ou sombres, d'évènements lumineux ou noirs. Comment y trouver une cohérence, un fil conducteur que je puisse comprendre ? Je n'y suis jamais vraiment arrivé.

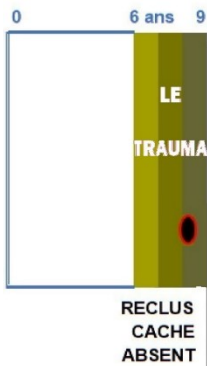
S'il y a bien une constante, c'est l'instabilité, la tempête permanente, une vie psychiquement *borderline* ; l'impossibilité de comprendre ce qui m'arrive et de maîtriser *a minima* mes choix.

J'avais le sentiment d'un profond mystère ! Et pourtant, j'ai commencé à réaliser, à soixante-cinq ans seulement, qu'il n'y avait là aucun mystère : seulement le secret de ce qui avait été enfoui, qui paraissait auparavant manquer de sens, et qui soudain s'éclaire et laisse apparaître son implacable logique.

Tout commence par le début. Par l'enfance dont je ne voulais précédemment jamais entendre parler. Alors je me suis résolu à remonter aux origines pour tenter de comprendre, et démarre un minutieux travail d'enquête et d'analyse sur les processus à l'œuvre : que s'est-il passé ?

1. *L'installation de la Bête : la mise au tombeau*

a) *L'agression : le trauma à cacher !*



Six premières années blanches, dont je ne peux quasiment rien vous dire faute de souvenirs. Si ce n'est en termes de contexte :

- je suis l'ainé, suivi immédiatement par une sœur, précieuse pour sa mémoire exceptionnelle ;
- issu d'un père colérique et retors, plutôt absent et parfois violent ;

- et d’une mère perdue, très croyante, passée de la vie parisienne à la pleine campagne, près d’une belle-famille inconnue. Nous pourrions probablement la qualifier aujourd’hui de “jeune majeure vulnérable”.

Et puis, à 6, 7 et 8 ans, l’école dans la congrégation, et les agressions sexuelles que j’ai subies de la part d’un prêtre, le directeur de mon école primaire : le trauma.

Pendant trois ans. L’impensable durée des faits. Mille jours, suivis de mille nuits : je n’arrive toujours pas à me représenter ce que cela a pu faire trembler dans ma petite tête d’enfant. La terreur répétée jour après jour.

Et pourtant moi comme d’autres. La répétition était largement plus courante dans l’Église catholique qu’ailleurs : « les violences perpétrées par le premier agresseur ont duré plus de 5 ans pour 6% de la population générale, contre 14% de la population agressée par un clerc ou un religieux »⁷. Voilà qui débouche sur un incroyable paradoxe : plus ça dure, plus les interdits sont proférés, plus le cerveau cloisonne pour se protéger, et mieux le secret est gardé !

Victime d’une amnésie traumatique particulièrement longue, je n’ai encore aujourd’hui aucun souvenir précis de ces agressions. Comme je n’ai aucun souvenir ni des institutrices, ni des copains, ni des salles de classe, ni des études, ni des devoirs. Aucun ! Ou plutôt si, deux :

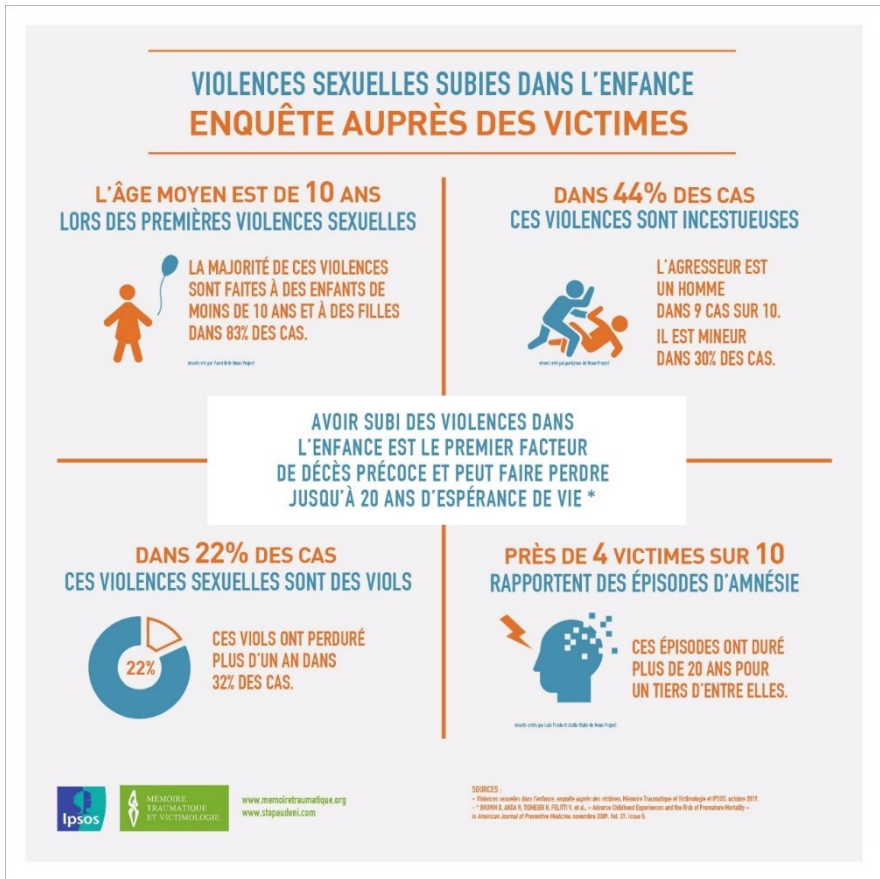
- Mon entrée dans la cour de récréation un matin de kermesse, encadré par mes parents : je fixais une porte avec la peur au ventre – mon seul souvenir très précis de la cour – et un profond sentiment d’humiliation au cœur,
- Mes départs à l’école le matin, prostré au fond d’une voiture chargée de garçons, en silence ; mais aucun souvenir des retours du soir.

Et trois souvenirs extrêmement précis de ma vie à la maison :

- La fuite : mes longs moments caché et introuvable dans le jardin et le bois de mes grands-parents.
- La peur : le souvenir complètement tactile de mes pouces vérifiant que les deux coins de la petite table derrière laquelle je me tenais étaient bien collés au mur, que personne ne puisse se faufiler derrière moi.
- Et ma tentative de suicide : le démontage de l’ampoule de la lampe, avant d’introduire les doigts dans la douille. « On peut en

⁷ *Ibid.*, §0626 p. 238.

mourir », m'avait-on dit pour me l'interdire. Mais on ne m'avait pas prévenu de la secousse et j'ai trop vite arraché ma main, par réflexe.



Mémoire traumatique et victimologie et IPSOS, octobre 2019.

Mon amnésie allait même plus loin : j'ignorais encore mi-2020, à 66 ans, le nom de mon agresseur et de l'école que j'avais fréquentée. Ma mère m'avait sciemment caché à deux reprises, en 2010 et en 2020, le nom de cette école dans laquelle j'étais allé.

Je ne découvrirai le nom de cette école que fin 2020, en retrouvant la trace d'un ancien voisin qui la fréquentait aussi. Il m'a également rappelé le nom des deux prêtres présents. Enfin, les indications de la congrégation me permettront d'identifier avec certitude le nom de mon agresseur deux ans plus tard, en juin 2022.

Puis en janvier 2023, ma sœur entendant prononcer pour la première fois son nom, me le confirmera du tac au tac, les yeux ronds :

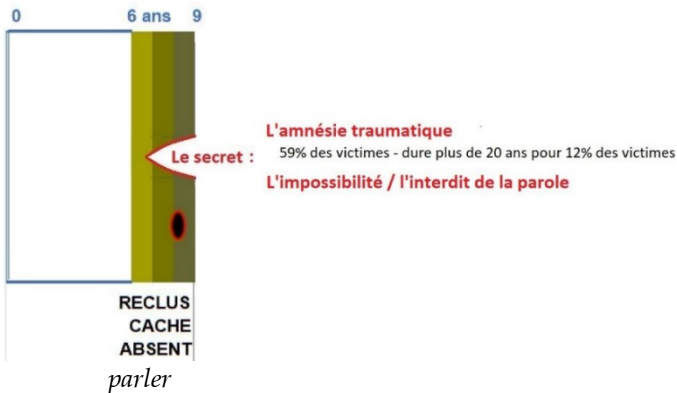
– « D. ? mais c'était un habitué de la maison ! »

C'est alors que je découvre, enfin, la raison de mes frayeurs chez moi !

Ma mère n'est donc pas innocente. Mais pour en arriver là, quelle autorité le père D. et le poids de la religion ont-ils bien pu exercer sur elle ? Quels événements ont-ils conduit à un tel déni ? Toujours est-il que le rapport de la CIASE me permet de qualifier cette agression d'« abus familial »⁸, et de mieux me représenter ce qui a pu arriver.

Mais comment une telle mise au secret a-t-elle été possible ?

b) *La naissance de la Bête : amnésie traumatique et impossibilité de*



Comment l'évènement traumatique a-t-il donné naissance au secret, à la Bête ?

Le secret s'est installé de deux manières différentes. D'abord inconsciente, par le corps : l'amnésie traumatique. La Dre Salmona, psychiatre, explique comment « une véritable tempête émotionnelle envahit son organisme et – parce qu'il représente un risque vital pour le cœur et le cerveau par l'excès d'adrénaline et de cortisol – déclenche des mécanismes neurobiologiques de sauvegarde qui ont pour effet de faire disjoncter le circuit émotionnel, et d'entraîner une anesthésie émotionnelle

⁸ *Ibid.*, §0375 à 0380 p. 165 à 167. C'est dans le cas des abus familiaux que les violences sont les plus longues (22% durent plus de 5 ans, contre 7% en moyenne), les plus graves (41% de viols, contre 27% en moyenne), et que les enfants sont les plus jeunes (41% des victimes l'ont été avant l'âge de 10 ans). Voir aussi un long chapitre du Rapport INSERM-EHESS, p. 79 à 85, téléchargeable sur le site de la CIASE <https://www.ciase.fr/rapport-final/>.

et physique en produisant des drogues dures morphine et kétamine-like »⁹.

L'amnésie traumatique, partielle ou totale, concerne 59% des personnes ayant subi des violences sexuelles dans l'enfance, et peut durer des mois, voire des dizaines d'années (plus de 40 ans pour 1% des victimes).

La seconde manière est beaucoup plus simple à comprendre, directe et brutale : l'interdiction de dire, l'impossibilité de parler. Elle concerne tout particulièrement l'Église catholique :

- D'abord l'interdiction de dire, puisque le prêtre agresseur assortissait de menaces le non-respect du secret. Plus subtilement, cette interdiction pouvait passer par « le détournement de la Bible au profit de justifications perverses », signale le rapport de la CIASE¹⁰. Rappelons-nous que le prêtre – « Mon Père » – représentait alors l'autorité divine, pour certains enfants davantage que celle des parents ! Ce qui fait que je me suis interrogé sur l'éventualité d'un inceste maternel.

Beaucoup d'enfants qui ont tenté d'en parler ont ainsi été rabroués, et l'expression "envoyés au diable" prend alors tout son sens : « Il proférait régulièrement des menaces si nous ne gardions pas le secret. Il était évident que l'enfer nous attendait à coup sûr », décrit une victime¹¹.

- On en arrive alors à l'impossibilité de parler : la parole va être tenue en cage pendant des années, voire des dizaines d'années, plus même que l'amnésie traumatique : par « honte (54% des cas), par manque de mots pour le dire (33%) et par la crainte de ne pas être crues (33%) »¹². Et cette impossibilité était d'autant plus forte que ma famille était proche de l'Église. Olivier Bobineau décrit « l'alternative intenable » à laquelle sont soumis les enfants victimes : « S'il parle, il devient traître au secret qu'on lui a demandé de tenir [... . Et] s'il dénonce l'agresseur, il introduit une faille dans le cercle familial »¹³.

⁹ Dre Muriel SALMONA, « Chapitre 7. L'amnésie traumatique : un mécanisme dissociatif pour survivre », in Roland COUTANCEAU (éd.), *Victimologie. Evaluation, traitement, résilience*, Malakoff, Dunod, 2018, téléchargeable sur <https://www.memoire-traumatique.org/>.

¹⁰ Rapport de la CIASE, *op. cit.*, §0911 p. 329.

¹¹ *De victimes à témoins, op. cit.*, p. 29.

¹² Rapport de la CIASE, *op. cit.*, §0425 p. 181, sur les raisons rapportées par les victimes pour expliquer leur mutisme.

¹³ Olivier BOBINEAU, Joseph MERLET & Constance LALO, *Le sacré incestueux. Les prêtres pédophiles*, « Société », Paris, Desclée de Brouwer, 2017. Chapitre 2 : Les victimes : les oubliées de l'Église ?, p. 35-69.

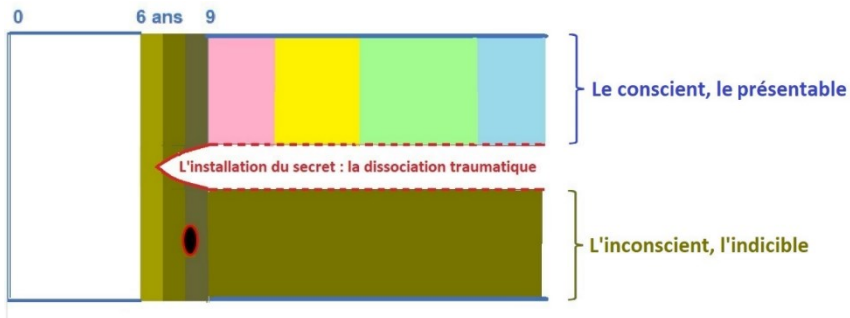
D'une manière légèrement différente, Patrick Goujon conjugue l'amnésie et l'impossibilité de dire dans le déni, en y mettant des mots très explicites :

Le déni n'oublie pas, il conserve. La souffrance ne disparaît pas ; elle n'a pas où aller. Elle se tapit ; elle se terre. Le déni travaille : il fait grincer le corps entier. Le déni comprime. Il atomise la douleur. Elle s'éparpille dans le corps et l'esprit. Elle se loge là où apparaît une faiblesse : des maux de dos, des craintes infantiles, un manque de liberté¹⁴.

Face à cette impossibilité de parler, j'ai recouvert le secret d'une chape de plomb... d'une véritable pierre tombale, qui va rester en place des dizaines d'années. Boris Cyrulnik parle du « caveau silencieux où s'agitent les fantômes »¹⁵.

Trois mots vont alors rythmer ma vie jusqu'à la quarantaine : humiliation – bétonner – nomade. Me voilà colonisé : c'est bien une histoire de colonisation. Et le colonisateur, ce sera bien la Bête !

c) *L'installation de la Bête : la dissociation traumatique*



J'ai donc continué à vivre ma vie, mais j'avais deux vies : ma vie publique d'une part, avec une façade présentable, pleine de libertés... mais sans boussole ; et de l'autre ma vie intime, indicible, très soigneusement cachée sous le masque de l'amnésie.

La Dre Salmona explique le phénomène ainsi :

La dissociation, système de survie en milieu très hostile, peut alors s'installer de manière permanente donnant l'impression à la victime de devenir un automate, d'être dévitalisée, confuse, comme un « mort-vivant ». Cette dissociation isole encore plus la victime, explique les phénomènes d'emprise, et désoriente les personnes qui sont en contact avec la victime.

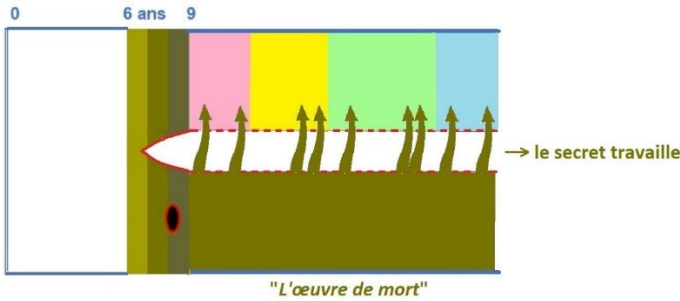
¹⁴ Patrick GOUJON, *Prière de ne pas abuser*, Paris, Seuil, 2021, p. 27.

¹⁵ Boris CYRULNIK, *Mourir de dire. La honte*, Paris, Odile Jacob, 2010.

Elle durera « tant que la personne restera dissociée »¹⁶.

Comment vont désormais cohabiter mes deux vies ? Il faut pour cela se pencher sur la façon dont le secret travaille : comment la Bête a-t-elle donc colonisé ma vie ?

d) *Le travail de la Bête : son « œuvre de mort »*



Le secret s'est installé. « L'œuvre de mort » s'ébranle alors, et la Bête se met au travail. Subrepticement, sans bruit, de façon souterraine, elle va distiller son venin dans ma vie, de manière totalement imprévisible, mais tout particulièrement lorsque la mémoire traumatique¹⁷, à des occasions aussi diverses qu'anodines, s'éveille : un mot, un geste, une odeur, etc.

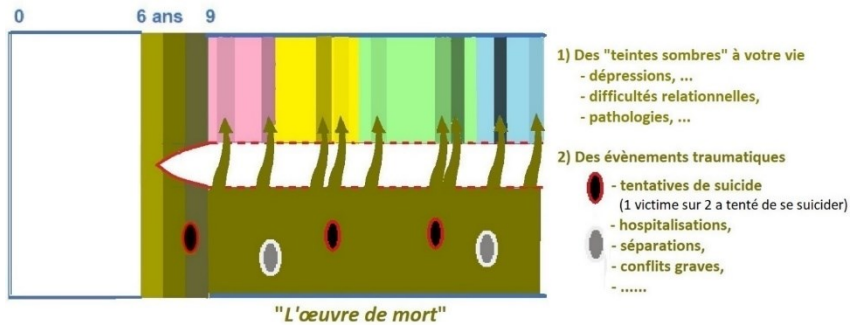
Pour bien dire comment « l'œuvre de mort » et son cortège de troubles ont veillé inlassablement sur moi, j'écrivais dans mon journal en 2004, à 50 ans :

...cette putain de mort qui rôde en permanence, je suis un mort vivant, un absent. Et je m'attache à bien conserver cette distance, cette frontière avec les autres. Alors bien sûr, chez mon psy, parler de la mort ! Quoi d'autre important ! Ou alors, le reste est si important, mais si lointain qu'il ne reste que la mort ! Et ça me déglingue !

¹⁶ Dre Muriel SALMONA, *op. cit.*

¹⁷ Dre Muriel SALMONA, « La dissociation traumatique et les troubles de la personnalité : ou comment devient-on étranger à soi-même », in Roland COUTANCEAU et Joanna SMITH, *Les troubles de la personnalité en criminologie et en victimologie*, Paris, Dunod, 2013. Téléchargeable sur <http://memoiretraumatique.org> : « La mémoire traumatique est cette mémoire piégée [par l'amnésie] dans l'amygdale, qui n'est pas devenue autobiographique » ; « Elle "s'allume" aussitôt qu'un lien, une situation, un affect ou une sensation rappellent les violences » passées.

e) *Les productions de la Bête, ou les effets de la dissociation traumatique*



Qu'a produit le secret ? Comment a agi la Bête ?

Elle a tout d'abord assombri – c'est moins voyant – certaines périodes de la vie, pendant des durées plus ou moins longues, répétées, difficiles.

Elle a aussi pu être à la source de comportements plus graves et plus soudains, qui ont remis en cause ma vie comme celle d'autres personnes, tels que tentatives de suicide, prises de risque en voiture ou ailleurs, ruptures, colères, et autres comportements *borderline*...

La Dre Salmona explique comment la violence subie

est à l'origine de troubles psychotraumatiques fréquents et qui peuvent s'installer de façon chronique, sous la forme de troubles de la personnalité, par l'intermédiaire d'une mémoire traumatique et d'une dissociation traumatique¹⁸.

Elle précise plus loin comment

les symptômes dissociatifs s'accompagneront aussi de sentiments d'irréalité, de confusion, de dépersonnalisation, avec la sensation d'être spectateur de sa vie, d'être toujours à côté des événements, et d'être totalement inadapté dans sa relation aux autres.

Je décrivais précisément dans mon journal, en 2009, comment je vivais ce sentiment confus d'être un Autre :

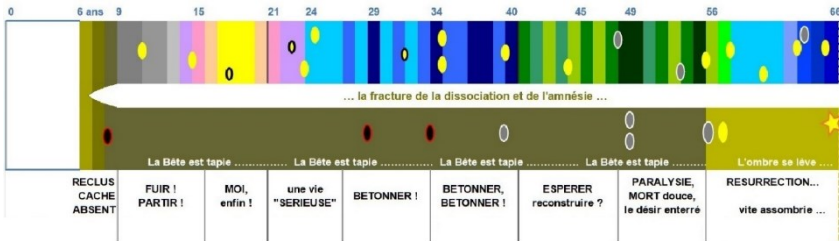
Reste cet étranger si longtemps absent, distant... Moi ! Celui que j'avais peur de fréquenter et que j'appelais pudiquement « Scalbert ! » ». Trop peur d'en faire un proche en le nommant familièrement « Nicolas » ... ou tout simplement « je » ! Moi est si longtemps resté un Autre...

¹⁸ Dre Muriel SALMONA, *op. cit.*

Décrire et faire comprendre une telle vie à celle ou celui qui n'a pas été colonisé par cette « œuvre de mort » relève quasiment de l'impossible. Comment agit au plus profond la blessure de la Bête immonde ? Un personnage de fiction y réussit remarquablement bien en racontant précisément, quelques jours avant de mourir, quelle a été l'intimité solitaire dans laquelle il a dû vivre, après une existence de proscrit dont nous ignorons tout de l'enfance :

Beaucoup d'hommes ont ainsi un monstre secret, un mal qu'ils nourrissent, un dragon qui les ronge, un désespoir qui habite leur nuit. Tel homme ressemble aux autres, va, vient. On ne sait pas qu'il a en lui une effroyable douleur parasite aux mille dents, laquelle vit dans ce misérable, qui en meurt. On ne sait pas que cet homme est un gouffre. Il est stagnant, mais profond. De temps en temps un trouble auquel on ne comprend rien se fait à sa surface. Une ride mystérieuse se plisse, puis s'évanouit, puis reparaît ; une bulle d'air monte et crève. C'est peu de chose, c'est terrible. C'est la respiration de la bête inconnue¹⁹.

Chaque mot me parle intensément : habité par une même bête inconnue, j'ai aussi ressenti le même désespoir, vécu ces mêmes troubles auxquels je n'ai rien compris, éprouvé ces mêmes effroyables douleurs dont j'ignorais les raisons, comme mes proches ou mon médecin.



2. Ma vie avec la Bête : 60 ans de vie éclatée, dissociée

Voilà donc ma vie fracturée, dissociée, minée par la Bête et le secret. Le sombre l'a pénétrée à n'importe quel moment !

Une enfance bien grise, dont je n'ai plus voulu entendre parler pendant longtemps : « je suis né à 15 ans », disais-je jusqu'il y a peu pour clore le sujet ! Un sentiment d'humiliation quasi-permanent, notamment chez trois psychologues fréquentés entre huit et douze ans. Mais j'ai en revanche le souvenir fondateur d'une première victoire, pour quitter les curés et rentrer dans un collège public : « Jamais plus je ne serai victime

¹⁹ Victor HUGO, *Les Misérables*, 5^e partie, livre 8, chapitre II. C'est Jean Valjean qui parle.

d'un prêtre pédophile », me suis-je alors juré. Ma pugnacité avait payé, je ne l'oublierai jamais.

Une adolescence remplie de découvertes, depuis les multiples petits boulots jusqu'à des apprentissages musicaux essentiels : l'occasion d'apprendre enfin ! Et surtout la chance énorme d'avoir fait la connaissance de quelques superbes personnes, aussi attentives qu'accueillantes, sans lesquelles je ne serais jamais devenu celui que je suis aujourd'hui ! Mais cette vie sans boussole, prête à partir chaque jour dans mille directions, m'épuise aussi.

Je tente donc de devenir responsable et sérieux à 22 ans. Mariage et naissance de mes premières filles : une vie normale emplie de bonheurs et d'amis. Je me forme enfin, par correspondance, puis démarre mon premier travail durable. Surgissent alors les premières contraintes, des conflits, des difficultés, simplement les petits aléas ordinaires d'une vie. Mais ces micro-événements sont autant d'occasions de rallumer ma mémoire traumatique et de déclencher des troubles parfois inquiétants, qui m'amèneront à des ruptures professionnelles (treize employeurs différents), à des conduites à risque, à des séparations familiales et à deux autres tentatives de suicide. « Bétonner, bétonner » devient mon mot d'ordre pour éviter que le sol ne s'effondre. Et sans rires ni larmes : anesthésie émotionnelle !

Ce n'est qu'à quarante ans, au moment de la séparation avec la mère de mes filles, que je m'interdis le suicide : « tu es responsable d'elles, tu n'en n'as plus le droit ! ». Ce qui n'empêche pas des désirs de mort de ressurgir sans crier gare !

Toujours mieux faire est un autre de mes mots d'ordre : premières études à l'université à 45 ans, directement en master. Mais aussi, ébloui, première dépression diagnostiquée. Je me lance alors, pour tenter d'atterrir sans dommage, dans des psychothérapies successives qui durent encore : psychiatres ou psychologues, j'en suis aujourd'hui à mon dixième thérapeute. Fréquemment insatisfait, je me laisse entraîner dans un travail d'écriture totalement improvisé, enrichi par des lectures approfondies : chercher, toujours chercher, encore et sans fin, pour tenter de comprendre.

Ce n'est qu'à partir de l'année 2020, ayant enfin trouvé un psychiatre spécialisé, que j'ai pu progressivement mettre bout à bout ces innombrables bribes, comprendre mon histoire, et mesurer le poids du vide affectif, de la culpabilité ou de mes insatiables doutes que le trauma et la Bête ont généré. Et au-delà, sur la manière dont ce traumatisme a pesé et pèse encore sur la vie de mes trois filles, n'ayant pas toujours réussi à les tenir à l'écart des effets de la Bête.

Une vie de combat au cours de laquelle j'ai eu de la chance – tout le monde ne l'a pas. À commencer par les personnes rencontrées qui ont su me dire le bon mot au bon moment, avec tact. Et je n'ai eu ni

hospitalisations, ni accidents graves, ni nouveaux traumatismes. J'ai réussi à échapper à la stigmatisation et j'ai toujours pu travailler malgré trois ans et demi de chômage. Et j'ai aussi connu des événements heureux, à commencer par la naissance et la présence de mes filles.

Victor Hugo raconte, à la veille de la mort de Jean Valjean, ce même combat qu'il a mené pour s'en sortir :

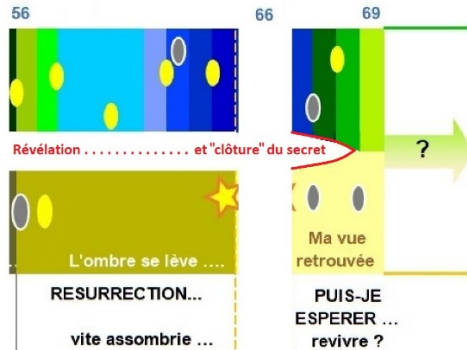
Lutte inouïe ! À de certains moments, c'est le pied qui glisse ; à d'autres instants, c'est le sol qui croule. [...] Que de blessures secrètes, que lui seul sentait saigner ! Que d'écorchures à sa lamentable existence ! Combien de fois s'était-il relevé sanglant, meurtri, brisé, éclairé, le désespoir au cœur, la sérénité dans l'âme ?

« Mais, au sortir d'une si sombre lutte, quelle paix lugubre, hélas ! »²⁰.

Là encore chaque mot me parle : la même lutte, les mêmes glissades, les mêmes écorchures, ... et la même paix lugubre !

Maintenant que j'ai identifié la Bête immonde, que j'ai pris conscience de ses méfaits, j'en viens au long et douloureux travail d'expulsion, indispensable pour espérer un jour déboucher sur une vie meilleure.

3. La révélation : la lente et impensable expulsion de la Bête



La révélation est le temps de la parole, de la levée du secret. C'est un véritable travail qui nécessite énergie, patience, ténacité, discernement, subtilité, quasiment impossible à mener sans l'appui de professionnels compétents qui sauront le guider. Ils sont encore rares, mais j'ai eu la chance d'en trouver grâce à l'existence de centres spécialisés.

À 55 ans, mon analyste change soudain de sujet : « Vous ne parlez jamais de votre enfance, vous ? » Alors je m'y suis mis et j'ai terminé par les faits suivants :

²⁰ Victor HUGO, *Les Misérables*, 5^e partie, livre 6, chapitre IV.

- l'école à L., avec le souvenir humiliant de cette porte dans la cour de récréation,
- la peur, coincé dans un coin derrière ma table, m'assurant avec les pouces que personne ne puisse se faufiler derrière,
- la douille électrique, parce qu'il paraît qu'on en meurt,
- la solitude, l'absence de copains, d'émotions, et de toute confiance possible,
- et les curés "la main dans la culotte", m'obligeant éternellement à la vigilance.

Mon analyste me dit en terminant la séance : « un évènement traumatique a dû avoir lieu, mais lequel ? » Il m'a fallu ensuite détailler, expliquer, assembler, réaliser... Mais désormais je sais, et je comprends : oui, il m'est bien arrivé quelque chose ! Mais quoi, exactement ? Mystère ! Cependant je « sais » ! Que m'apporte maintenant ce nouveau savoir ?

- d'abord une certitude qui me rassure : ma souffrance n'est pas un état d'âme, comme on me l'a si souvent dit, mais bien un état de fait : j'ai tout simplement une histoire singulière,
- et pourtant une vive inquiétude : cette histoire, pleine d'inconnues, sans témoins, sans preuves, que vais-je pouvoir en faire ? Et en la rapportant, ne me fera-t-on pas passer une fois de plus pour un fabulateur, pour un fou, comme m'a accusé ma mère plus tard ?

Alors mon histoire se fait d'abord discrète, puis revient en force et, avec ses manques, finit par me hanter : impossible d'en sortir, la Bête mise à nu me harcèle !

Perdue, l'analyste m'oriente un an et demi plus tard vers une hypnothérapeute. En une séance, le sac d'horreurs est jeté à la mer, la Bête est sous le tapis ! Ter-mi-né ! Et je publie – secrètement – son avis de décès.

Elle se fait oublier, j'arrête les thérapies, et suivent alors plusieurs années de bonheur dans une nouvelle vie de couple : nouvel amour, nouveau boulot, nouveau déménagement ! Mais où est le réel, où sont les illusions ? La mémoire traumatique recommence à envoyer des flashes et me conduit à une nouvelle thérapie, catastrophique. Cette torpeur aura duré huit ans. Huit années de perdues...

À l'annonce de ma retraite, à 65 ans, la Bête n'oublie toujours pas et refait franchement surface. Las de rebondir régulièrement entre répétitions et à-peu-près, je me rends dans un centre spécialisé et consulte un psychiatre victimologue. Je lui pose la question suivante :

- « Vous êtes un expert : suis-je fou, ou bien mon histoire est-elle vraie ? »
- Et il conclut, après neuf longues consultations mensuelles :
- « Oui, vous avez bien vécu ce traumatisme d'agressions sexuelles répétées, vous en avez bien été la victime, ce qui a débouché étant enfant sur votre tentative de suicide ».
- Ce que je traduis ainsi : vous avez bien été tué, vous êtes bien mort !
- « ... mais vous êtes bien là aujourd'hui, bienveillant et soutenant, et je ne vois pas chez vous de troubles du comportement ».

Ce que je traduis ainsi : vous êtes aujourd'hui bien vivant, en capacité de dire et porter votre vie !

Ce diagnostic me soulage immensément et a trois conséquences vitales :

- a) Oui, je suis bien une victime ! Alors que certains me répétaient sans fin « Arrête de jouer à la victime » !
- b) Oui, toute mon histoire m'appartient !
- c) Oui, je peux parler, dévoiler le secret. Je commence par mes filles, avant tout. Le cercle s'élargira petit à petit, et ma véritable histoire me rapproche de la plupart (amis, famille, relations ayant vécu une expérience analogue, ...), qui me découvrent sous mon vrai jour et comprennent enfin ! Quelques-uns, rares, prendront leur distance et resteront dans le déni... à commencer par ma mère !

Depuis trente ans, j'espérais brûler le triste portrait qui ouvre ce récit, marqué des traces de la Bête. Mais deux jours après avoir parlé pour la première fois à l'une de mes filles, début 2020, je rêvais que je le confiais à un grand peintre d'histoire pour en faire une immense peinture en hommage à nous tous, enfants mortifiés par les agressions sexuelles endurées ! Ce portrait m'est alors devenu extrêmement précieux !

J'avais désormais enclenché mon laborieux parcours pour redevenir UN, mettre fin à cette dissociation insensée, et finalement pouvoir exposer la Bête immonde à la vue du plus grand nombre, dans une vitrine soigneusement verrouillée. Mon histoire se poursuit aujourd'hui avec l'appui d'une psychologue formée et compétente.

Sortir de l'état de victime est donc un long combat, à poursuivre sans se résigner. Mais pour le mener faut-il encore pouvoir sortir de la solitude, et avoir l'énergie pour se mobiliser comme la confiance pour y

croire. N'oublions pas que beaucoup de victimes ont été détruites, ont du mal et ne le peuvent plus, quand elles n'en sont pas mortes, suicidées.

À 69 ans j'ai le sentiment d'entrevoir un avenir plus serein, et j'espère qu'il ne sera pas trop bref ! Mais n'est-ce pas un leurre ? Je n'ai ni la possibilité ni la prétention de « passer à autre chose », comme je l'ai trop souvent entendu dire : c'est tout simplement impossible, c'est ma vie. Cette expression, plus souvent maladroite que méchante, n'efface-t-elle pas d'un revers de main toute ma vie et tous mes efforts, comme toutes mes précieuses expériences patiemment acquises ? J'aspire simplement à reVivre comme chacun. Simplement mais pleinement.

4. *À qui a profité le secret ?*

Le secret qui a entouré mon histoire est finalement très clair : il a simplement porté sur les agressions sexuelles répétées dont j'ai été la victime. En revanche, il s'est largement étendu à tout ce qui les entouraient, sans exception : les faits, les acteurs, les lieux, les paroles dites, et tous les événements, petits ou grands, qui pouvaient avoir le moindre lien avec elles, à commencer par ma scolarité à l'école primaire.

Le secret a pris les formes les plus diverses pour brouiller les pistes : des interdits à l'amnésie pour assurer mon silence et la confusion qui s'en est suivie ; jusqu'aux contributions des tiers qui se sont transformés en complices par leurs silences coupables, leurs mensonges, leurs euphémismes et l'effacement de toute information permettant de remonter aux agressions.

Le crime était parfait, tous les indices ayant disparu ! Ne restait plus alors que mon démentiel « empêchement d'être » qui s'en est suivi.

De tous les acteurs de ce drame, mon agresseur est finalement le seul qui ait pu vivre sans inquiétude jusqu'à sa mort, en 1989. Deux ans auparavant, il avait même eu l'honneur de recevoir les louanges de l'association des anciens élèves²¹.

²¹ Compte-rendu de l'Assemblée générale annuelle des anciens élèves du collège St-J., le 28 novembre 1987.

B. L'œuvre de la parole : de la pesanteur du secret au retour vers la dignité

à Sabrina J.

et

à tous les appelants de Parler & reVivre
qui m'apprennent tant sur la parole et l'écoute

1. *L'importance essentielle de la parole des victimes*

Issues de ma double expérience personnelle, d'abord celle de victime, ensuite celle d'écouter d'autres victimes, les réflexions qui suivent ne prétendent ni à l'exhaustivité, ni à l'expertise. Mais elles s'appuient sur un savoir expérientiel²² irremplaçable aux yeux de Jean-Marc Sauvé :

Pour rendre compte de cette réalité tragique dans sa densité et sa complexité, ce sont les victimes qui, à l'évidence, détiennent le savoir et c'est par elles seules qu'il est possible d'y accéder, pour le mettre en mots et le restituer²³.

Les effets du secret

Le secret invisibilise à la fois le fait criminel qu'est l'agression sexuelle, mais aussi et peut-être surtout la personne qui l'a subie.

Il enferme et isole la victime, qui se retrouve seule pour débrouiller l'écheveau inextricable qui l'empêche d'être. Car elle se vit comme un objet sali et abject jeté par l'agresseur après consommation. « Un détracteur intime, lancinant, ne cesse alors de lui murmurer : "tu es un minable" »²⁴. Ce désarroi peut la conduire aux frontières de la folie ou de la mort.

Enfin en permettant à ces agressions sexuelles de se reproduire, impunément et à l'infini, le secret porte atteinte à chacun d'entre nous, à toute la société.

²² Rapport de la CIASE, *op. cit.*, §0193 p. 100 : « Les savoirs expérientiels sont des connaissances que chacun peut acquérir à partir d'un vécu propre, exprimé et confronté à une expérience collective qui s'adosse à des épreuves et des énigmes comparables, de sorte que cela donne lieu à un corpus partageable, qui n'emporte pas représentativité ou exhaustivité, mais fidélité à ce qu'il retrace. Il existe ainsi des savoirs expérientiels sur la maladie, le chômage de longue durée, la pauvreté, le divorce, les violences sexuelles ».

²³ *De victimes à témoins*, *op. cit.*, préface p. 4. Jean-Marc SAUVÉ en explique les raisons dans les deux phrases précédentes : « Les personnes ayant subi des violences sexuelles ont acquis, bien malgré elles, une connaissance et une expérience sans égales de ces douloureuses questions. Le travail d'établissement des faits, d'analyse des mécanismes des abus et de leurs conséquences de toutes natures devait en priorité prendre appui sur ce qu'elles avaient à dire et à transmettre ».

²⁴ Boris CYRULNIK, *Mourir de dire. La honte. op. cit.*

Cela dit, comment rendre visible le secret ? Comment redonner une Humanité, fondée sur la relation vraie à l'Autre ? Comment permettre le "Plus jamais ça !" ?

La réponse commence par la parole claire, expression de Soi, vraie, assumée. Elle est la source originelle indispensable pour pouvoir agir. À condition d'éviter les leurres qui ne résolvent rien.

Je voudrais expliquer ici comment ce parcours de parole long, douloureux, tortueux, semé d'embûches, ne peut aboutir qu'au prix de la bienveillance attentive d'une écoute vraie. Ce chemin est nécessaire aux victimes pour progressivement « se ressentir digne de reconnaissance »²⁵ avec autrui, et au sein de la société aller vers une vie bonne et digne.

2. *Les mille travestis du secret pour cacher les agressions sexuelles*

Le secret, conscient ou non, est multiforme. Il s'habille de mille manières, suivant son auteur, suivant les finalités qu'il poursuit, les risques qu'il encourt ou l'interlocuteur qu'il a en face de lui, suivant le moment ou les circonstances. Les mots sont alors à son service pour mieux déguiser la réalité, pour encore invisibiliser la victime et son drame.

Les travestissements de la victime

Commençons par le secret du point de vue de la victime. Le silence lui est imposé dès l'agression, par les menaces et les interdits répétés de l'agresseur qui la terrorise. Puis vient la totale impossibilité de parler : trop de honte, et les mots lui manquent. Ce silence peut aussi être pour beaucoup le moyen de se protéger des effets de la Bête. La victime veut enfin éviter tout risque de stigmatisation : plutôt se cacher et se protéger que subir une mise à l'écart supplémentaire. Le silence pourra ainsi durer un temps extrêmement long, voire ne jamais être rompu.

L'amnésie traumatique est une autre façon inconsciente de taire, de conserver le secret. Cette forme « pathologique » du secret emprisonne le traumatisme au plus profond du cerveau. Mais n'oublions pas qu'elle est aussi salvatrice, puisqu'elle préserve la victime de souvenirs destructeurs.

Le déni, conscient et/ou inconscient, cumule souvent le silence et l'effet de l'amnésie, en refusant de reconnaître la réalité traumatisante vécue. « Je le savais, dit Patrick Goujon, sans comprendre de quoi il

²⁵ Axel HONNETH, *La reconnaissance, histoire européenne d'une idée*, Paris, Gallimard, 2020. Il précise plus loin comment « La notion de reconnaissance insère chacun dans un jeu relationnel entre individus, de part en part pétri par une dépendance réciproque à l'égard de la considération ou de la reconnaissance que chacun rencontre dans l'autre ou les autres ».

retournait. J'avais à porter [...] un lourd secret, emmuré dans mes vertèbres, un cri étouffé avant même d'avoir pu être expulsé »²⁶.

Dans la pratique du secret par les agresseurs, la dénégation et le mensonge dominant. Les anciens agresseurs volontaires pour s'entretenir avec la CIASE, dont les agressions commises sont connues et avaient été jugées, ont un discours oscillant entre minimisation et dénégation/euphémisation²⁷.

Les travestissements de l'institution

Le secret du point de vue de l'institution est plus difficile à percevoir aujourd'hui, et pourtant il perdure selon différentes modalités :

- Comme pour les agresseurs les euphémismes, fréquemment utilisés pour mieux banaliser les faits. Ainsi « les actes perpétrés dans un cadre ecclésial ont été souvent euphémisés sous les termes de « gestes déplacés » ou de « difficultés avec les enfants », [comme] moins graves que les mêmes actes commis dans d'autres milieux »²⁸. Et pourtant 32% de ces actes sont des viols !
- L'omerta, si courante de nos jours pour cacher certaines affaires et éviter que les victimes ne parlent, ne se retrouvent, et s'affichent en disant « Nous » ! Ce non-dit pourra prendre plus élégamment une couverture de confidentialité, prétextant la confortable présomption d'innocence qui permet à l'agresseur – s'il est toujours vivant – et à l'institution, de dormir en toute tranquillité.
- Au-delà des mots, il faut aussi prendre conscience des attitudes, de toutes ces postures possibles qui condamnent la victime au silence : « Surtout ne parle pas ! » La distance, le détachement, la froideur, le rite (« Prions en silence » !), la compassion, l'institutionnalisation... sont autant de façons de garantir l'existence, le pouvoir, et la crédibilité (certes factice...) de l'institution, quels que soient les événements qui la traversent. Et de préserver cette fameuse culture du secret, « [...] lorsqu' [il] peut être privilégié par rapport à la vérité, lorsque cette dernière est susceptible de troubler dangereusement l'ordre social »²⁹ pour éviter le scandale.

²⁶ Patrick GOUJON, *Prière de ne pas abuser*, op. cit., p. 12.

²⁷ Rapport de la CIASE, op. cit., §0529 à §0531, p. 207-208, pour 10 agresseurs sur 11 entretiens.

²⁸ *Ibid.*, §0624 p. 237.

²⁹ *Ibid.*, §0667 p. 256. La CIASE parle ici de la doctrine canoniste développée après la réforme grégorienne du XII^e siècle.

Il y aurait enfin tant de choses à dire sur le fameux secret de Polichinelle !

Ces usages de la langue par les institutions, notamment ecclésiales, dans ces différents registres (médical, familial, religieux, administratif, communicant, ...) correspondent tous à des réalités éprouvées par les victimes. Ils brouillent tout ce qui pourrait faire parole commune entre elles et entre leurs histoires : il y a bien eu un évènement, il s'est bien passé quelque chose, mais cette histoire est inaudible, invisible, indicible, individualisée à l'extrême : ainsi le secret est solidement et durablement gardé ! Ces formulations réduisent souvent au silence les victimes dispersées et individualisées, car le rapport de force dans l'usage de la langue n'est pas équivalent.

Ces pratiques ont des conséquences directes pour les victimes :

- D'une part, en entravant leur possible désir de parler, face à un discours minimisant, faussement compatissant, voire culpabilisant ou stigmatisant. Cette attitude est particulièrement sensible dans certains diocèses³⁰. De ce fait, 18 mois après leur mise en place, les Commissions de Reconnaissance et de Réparation n'avaient reçu que 1'867 demandes³¹, soit par comparaison 27% de ce que la CIASE avait reçu en 17 mois (6'471 contacts de victimes)³² !
- D'autre part, elles freinent les indispensables réformes que l'Église doit mettre en place, y compris pour les victimes, en atténuant la pression sociale des fidèles comme de la société.

3. *Violences et secret font de la personne agressée un « étranger »*

La dissociation traumatique fait de la personne agressée un étranger, tant elle a des épisodes de vie incompréhensibles : elle ne peut pas s'expliquer raisonnablement ce qui lui arrive, et ce mystère la tient à distance de l'Autre. En écho, son entourage et ses interlocuteurs s'interrogent à leur tour : que se passe-t-il ? Pourquoi réagit-elle ainsi ? Qu'elle est étrange !

³⁰ Par exemple dans le Maine-et-Loire, les victimes de l'abbé Houard, figure bien connue des Angevins, dépasseraient probablement la centaine. Or l'INIRR (Instance nationale indépendante de reconnaissance et de réparation) n'avait reçu, à l'été 2023, que 14 demandes de réparation. L'évêque d'Angers en 2017 parlait simplement de « comportements inappropriés » à propos de deux victimes, des jeunes filles mineures au moment des faits.

³¹ Cumul du nombre de demandes de reconnaissance reçues par la CRR et l'INIRR au 30 juin 2023.

³² Rapport de la CIASE, *op. cit.*, §0144 p. 85.

Cette étrangeté l'expose alors au stigmat, dont l'enquête INSERM-EHESS rappelle le poids : « l'invisibilité du stigmat constitue une charge importante pour les individus en raison du poids du secret qui y est associé. [...] Toute prise de parole représente un risque d'être stigmatisé »³³. Et la victime en sait quelque chose, notamment dans les petites communautés : à l'annonce d'une affaire de violences sexuelles, c'est toujours elle qui est pointée du doigt, accusée en catimini de salir et mettre à bas l'Église, le village, le club de sport, ... Or elle a déjà trop souffert, alors pourquoi en rajouter et prendre de tels risques ?

Mais comment qualifier cette étrangeté ? Vladimir Jankélévitch va lui proposer un nom, en s'interrogeant sur une autre vie terriblement étrange, celle de Lazare qu'un auteur russe imagine après sa résurrection :

Il y a en lui quelque chose d'inexplicablement lointain, quelque chose qui n'a ni l'insistance d'un souvenir ni la pérennité d'une trace imprimée sur le corps, mais qui à jamais l'isole, le sépare des autres ; cette chose indéfinissable est une invisible barrière entre le ressuscité et le vivant... Nul ne peut dire ce que c'est ! Appelons-la un je-ne-sais-quoi... [...] On ne peut s'en approcher que sur la pointe de l'âme, en balbutiant [...] ³⁴.

Voilà ce qu'éprouvent beaucoup de victimes, ce « je-ne-sais-quoi » qui indique la difficulté à trouver les mots pour parler juste.

La victime n'a pas la même histoire que tout un chacun, ne parle peut-être pas la même langue, et son étrangeté l'exclue. Elle le perçoit très bien à travers le regard ou les interrogations muettes de certains de ses interlocuteurs que ce semblant de bizarrerie tient à distance. Comme s'il fallait veiller à ne pas se contaminer l'un l'autre !

Faute d'avoir les mots pour le dire, la victime se tait, n'arrive pas à communiquer. Voilà à mes yeux l'une des raisons pour laquelle les victimes anglo-saxonnes se désignent comme « survivors ». Mais cette appellation n'est guère satisfaisante car elle continue à séparer, alors qu'il est au contraire essentiel que la personne victime puisse se réintroduire dans une Humanité commune.

³³ Rapport INSERM-EHESS, *op. cit.*, p.189 : les derniers mots du chapitre « La sortie su silence ».

³⁴ Vladimir JANKELEVITCH, *Quelque part dans l'inachevé*, Paris, Gallimard, 1978, p. 50. À propos de la nouvelle Lazare (1906), dans le recueil de Leonid ANDREIEV, *Judas Iscariote*, Paris, José Corti, 2000.

4. *Le lent cheminement de la parole, hésitante et tortueuse*

Sortir

de cette condition [de victime] commence par une initiative, le plus souvent un acte de parole. Cette sortie du silence réclame un courage qu'une personne qui n'a pas connu cet enfer ne peut soupçonner : « c'est comme se jeter du deuxième étage de la tour Eiffel »³⁵.

Les auteurs de l'étude INSERM-EHESS constatent de la même manière « l'important effort nécessaire en premier lieu pour briser le silence »³⁶.

Oui, qu'il est difficile de parler !

Tout commence par le silence. Cette réserve, cette alternative, est d'abord un refuge essentiel, et même vital, pour que la victime fragilisée, parfois interrogée avec défiance, voire remise en cause, puisse protéger son histoire intime, n'importe quand. Mais son silence est habité ! Les mots se bousculent sans cesse dans sa tête et se cognent les uns aux autres, chacun en invitant un autre, à n'importe quelle occasion, de jour comme de nuit, inlassablement. Alors tous les moyens sont bons pour les chasser, obtenir un temps de répit.

La victime tient cependant à dire la vérité de son histoire. Un jour, au moins avant de mourir, disent beaucoup de personnes âgées. Voire parfois à la clamer, « si seulement j'en avais le courage ! » La parole est incontournable pour éclaircir ce halo de mystère qui brouille la perception de ses interlocuteurs, et parfois embrouille la sienne propre.

Alors combien de fois les mots sont arrivés au bord des lèvres, timides mais prêts à s'aventurer, bredouillant, presque inaudibles, ... avant de vite faire demi-tour pour se réfugier à l'abri ! Trop de peur, trop de danger, trop de dénégations qu'on risque de lui asséner, trop de signes de son interlocuteur pour lui faire comprendre que c'est insupportable à entendre. Alors malgré la douleur « je n'ai rien dit, explique l'une d'elles, je suis restée dans le secret en gardant ma souffrance qui s'amplifie »³⁷. La parole a parfois pu rester ainsi captive pendant des dizaines d'années. Voire éternellement, après avoir condamné la personne à un éternel face-à-face solitaire avec la Bête !

Parce que se délivrer, c'est aussi se livrer : « En livrant le secret qui me rend honteuse, je me mets en position de vulnérabilité, je donne aux

³⁵ *De victimes à témoins, op. cit.*, avant-propos p. 8.

³⁶ Rapport de la CIASE, *op. cit.*, §0422 p. 181. Il s'appuie sur le Rapport INSERM-EHESS, *op. cit.*, dans un long chapitre sur « La sortie du silence » (p. 121 à 189), qui commence notamment par « Un secret largement partagé ». Mais le développement de la CIASE sur « Les modalités de la prise de parole » ne concerne que les victimes majeures, sans équivalents pour les mineures.

³⁷ *De victimes à témoins, op. cit.*, p. 46.

autres une arme dont ils pourraient se servir contre moi »³⁸, explique une autre victime. C'est un grand saut dans le vide, une énorme prise de risques : la parole avance ainsi à tâtons, avec prudence, et ne peut jamais se faire brute, entière ; par crainte de se dévoiler, par pudeur, par peur de faire mal à l'autre... ou tout simplement pour ne pas s'exposer à des réactions malvenues ! Combien de victimes sont-elles ainsi restées muettes jusqu'à la mort ou au suicide, pendant que des euphémismes outrageants peuplaient les bavardages habituels. Gardons toujours toutes ces personnes dans nos pensées, mais jamais nous ne saurons combien elles ont été !

Quel dilemme, avec tous ces écueils ! Alors, parler ou ne pas parler ?

La parole prendra finalement son envol lorsque le courage de la victime rencontrera la bienveillance attentive d'un tiers avec lequel elle se sentira en confiance. Une fois la confiance confirmée, la victime rassurée pourra parler plus souvent, plus sereinement, et avancer doucement sur le chemin d'une reconstruction.

Sa prise de parole est plus souvent préméditée. Elle naît après avoir pesé le pour et le contre et mûrement évalué les risques encourus. Les occasions saisies sont très différentes les unes des autres : à un proche ou un intime, pour mieux être soi ; à un thérapeute, pour combattre les souffrances qui la tourmente ; sur une ligne d'écoute anonyme, parce qu'elle n'a personne à qui parler ; devant la CIASE ou dans une association de victimes, parce que leurs membres ont su découvrir ma langue ou bien la parlent aussi ; auprès du procureur, pour peut-être retrouver la trace d'autres proies du même agresseur³⁹ (puisque l'Église et ses diverses instances n'y aident pas...) ; auprès d'une commission de reconnaissance, pour être officiellement reconnue ; etc... Mais il arrive aussi que la parole surgisse par surprise, lors d'une rencontre inespérée qui a fait tilt ; et sa situation peut alors basculer soudainement.

Pour aller jusqu'au bout, cette parole doit enfin être accueillie.

Si elle est bien reçue, elle sera suivie d'autres. S'initie alors une véritable démarche de résilience, car ce bon accueil répare. Par le courage manifesté, l'énergie, la ténacité et l'habileté déployées, la victime peut alors, petit à petit, dire « Je », la tête haute.

³⁸ Boris CYRULNIK, *Mourir de dire. La honte, op. cit.*, Témoignage d'une jeune fille violée.

³⁹ Rapport INSERM-EHESS, *op. cit.*, p. 191 : « L'existence d'autres victimes du même agresseur aide les personnes abusées à s'affirmer victimes. Au contraire, la crainte d'être la seule victime et, en conséquence, de ne pas être crue, voire d'être "traitée de fou", est forte chez toutes les personnes interviewées ».

Mais si la confiance accordée est déçue, si la parole n'est pas suivie d'effets⁴⁰, si elle est déniée, bafouée ou récupérée, c'est un véritable crash et les conséquences peuvent être dramatiques : les efforts déployés ont été vains et la replongent dans les plaies du traumatisme originel, seule, dans la détresse⁴¹. Ce mauvais accueil sépare !

Il n'y a donc pas de dilemme : il faut parler ! La véritable question est plutôt de trouver les conditions pour le faire, à savoir que ses motivations soient entendues et que sa parole soit accueillie.

5. *Les conditions de la prise de parole*

Le prix de la parole

La prise de parole coûte terriblement cher à la victime. C'est avant tout un coût psychique inimaginable pour mettre à nu la salissure abjecte qui a violé son corps, son intimité et tout son être. Sans même avoir à citer le sperme, les odeurs ou l'haleine qui restent si présents dans un grand nombre de mémoires sensibles. Dire l'abjection s'assimile ainsi quasiment à un aveu, et renvoie à ce faux sentiment de culpabilité – tellement aberrant puisqu'il renverse les rôles ! – qui peut durer si longtemps. Voilà pourquoi tant de victimes répètent à juste titre que « la honte doit changer de camp ! »

La prise de parole porte aussi le risque insensé d'être pris pour le coupable et accusé de mensonge, tant ce qu'elle a à dire frôle l'impensable : « Et si on ne m'écoutait pas ? Et si on niait ? Et si on me dénigrait ? Et si on m'accusait de n'avoir pas réagi, voire de l'avoir provoqué ?... Et si on me faisait alors passer pour le coupable ? » Alors que d'efforts à faire pour trouver les mots justes !

La condition *sine qua non* de la prise de parole est la confiance de la victime. Ce qui implique qu'elle sente sa parole accueillie et écoutée, et qu'elle puisse déboucher sur des résultats tangibles.

L'attente de résultats tangibles

Cette persévérance dans le désir de parler, dans la volonté d'y arriver – un jour ! – malgré le coût que cela représente, tient à l'espoir de la victime d'obtenir des résultats tangibles. Sur quoi compte-t-elle tant, même intuitivement ?

⁴⁰ Rapport de la CIASE, *op. cit.*, §0430 p. 182 : « L'Église n'a réagi positivement que dans 10% des [413] interpellations qui lui sont parvenues ».

⁴¹ Boris CYRULNIK, *Mourir de dire. La honte, op. cit.* : « Confier un lourd secret n'est pas toujours un facteur de résilience. [...] Pour que la levée du déni ne provoque pas le retour du malheur, il faut que l'entourage évolue lui aussi en se rendant capable d'entendre le traumatisme et de soutenir le blessé ».

- Se soulager du pesant fardeau qui la mine et la tient à l'écart,
- S'engager dans un parcours de résilience qui lui amène des jours plus vivables,
- Faire entendre son histoire vraie aux proches auxquels elle tient le plus,
- Accéder à la reconnaissance de sa communauté, y compris officiellement,
- Être indemnisée tant cette histoire lui a coûté et l'a pénalisée,
- Laisser une trace de l'ignominie pour que « Plus jamais ça ! » ne se produise,
- Faire reconnaître par la justice, avec la condamnation de son agresseur, qu'elle a bien dit vrai ! Puis, plus rarement, obtenir sa demande de pardon,
- Et mourir l'esprit libéré, enfin, si elle n'a pas pu dire avant !

Toutes ces attentes, sans exception, sont légitimes et doivent être entendues. Ce ne sont pas des alternatives à choisir : elles se cumulent toujours, et souvent même toutes sont concernées. Elles sont constitutives des simples droits de la personne à une vie bonne et juste dans la société. La victime ne demande que son juste retour à la dignité.

L'attente d'une écoute vraie

Le premier des moyens à mettre en place est l'écoute. Nous sommes tous des écoutants potentiels ; et à parole difficile, écoute difficile ! Une victime a résumé ainsi à la CIASE sa perception de ce face-à-face si particulier : « J'ai une formule – j'aime bien les formules – : « "les muets parlent aux sourds". Le muet c'est moi ; les sourds c'est vous et la société »⁴². Alors comment faire ?

Trois éléments sont indispensables au déploiement d'une écoute vraie des victimes d'agressions sexuelles :

- 1) Se taire pour écouter. Recueillir dans la retenue et le silence, c'est respecter la parole que la victime nous adresse, le savoir d'expérience qu'elle déploie et que nous ne pouvons qu'ignorer.
- 2) Ne pas se substituer à la victime. Personne ne peut prendre sa place. Il ne s'agit pas de "relever la victime", alors qu'on l'a déjà empêchée de tenir debout ; il ne s'agit pas de dire ou écrire à sa place, tant elle a fait d'efforts pour chercher les mots justes. Non,

⁴² *De victimes à témoins, op. cit.*, extrait d'audition p. 162.

la reconnaître, c'est établir un lien, une médiation entre elle et la communauté, la société ; lui dégager la voie pour qu'elle passe de victime objet à témoin auteur et sujet de sa propre histoire. Visible désormais, elle pourra enfin exister. Cela demande patience et doigté à l'écouter, mais quelle joie d'avoir permis la naissance de la parole vraie de la victime.

- 3) Enfin écouter nous engage. La personne qui confie son histoire nous oblige à respecter nos promesses, les plus petites soient-elles. Car on ne peut oublier le prix qu'elle a mis pour arriver à parler.

Davantage question d'attitude éthique que de formation, ces trois points me semblent être l'essentiel de cette écoute si particulière. Si formation il y a, elle devrait d'abord commencer par ce qu'est une altérité en actes, plutôt que sur les techniques d'entretien. Surtout à notre époque de massification du *care*, qui peut trop souvent conduire à une forme d'« industrialisation » de la relation.

Souignons enfin qu'une écoute distraite peut être dramatique. Parler réouvre le trauma à vif et, en l'absence de confiance, la plaie béante laisse resurgir son cortège d'angoisses. En conséquence, si la parole n'a pas été accueillie avec une bienveillance attentive, avoir parlé avec tant d'espoirs peut devenir littéralement insupportable, et même rejeter quelques victimes au bord du suicide.

6. *De la présence au monde des personnes victimes*

Par cette reconnaissance, la victime peut enfin dire ouvertement « Je ». Mais ce « Je » reste trop souvent solitaire, alors qu'une pleine « reconnaissance insère chacun dans un jeu relationnel entre individus, de part en part pétri par une dépendance réciproque [...] »⁴³. Il faut pouvoir dire « Nous ». La tragédie vécue nous oblige et doit déboucher sur un parcours de reconstruction, de guérison et de compensation, et ce quelle que soit la durée restant à vivre. Afin que le « Je » solitaire devienne un « Nous » acteur et visible dans le corps social, un « Nous, témoins ». Pour enfin pouvoir reVivre, ensemble. Trois points sont constitutifs de ce retour à une véritable présence au monde : retrouver sa dignité, sa place d'acteur, et enfin s'inscrire dans l'histoire.

⁴³ Axel HONNETH, *La reconnaissance, histoire européenne d'une idée*, op. cit.

Retrouver sa dignité

Lorsqu'il s'agit de blessures infligées à l'intime, de crimes trop souvent cachés et tus, la parole doit s'afficher dans la sphère publique. Car nous sommes tous concernés.

En premier lieu pour des raisons de justice, car ces crimes et délits n'ont pas à rester impunis, et la société doit clairement signifier qu'ils sont intolérables et condamnables. Ensuite pour des raisons de connaissance et de réflexion⁴⁴. Enfin pour le coût faramineux que la société doit supporter, autant pour le prix de ces crimes⁴⁵ que pour les valeurs mises à mal qu'elle doit réaffirmer.

La première valeur à réhabiliter avec les victimes est la dignité. L'irrespect croissant rencontré sur la place publique explique sa présence dans le débat contemporain, et amène un nombre grandissant de personnes à se mobiliser pour elle.

Les « marches de la dignité » n'expriment pas seulement une demande de reconnaissance ; ce sont des marches de la fierté (pride), de la valeur intrinsèque des vies (matter), du respect inconditionnel dû d'emblée aux individus, pas simplement en tant qu'isolats, mais insérés dans leur histoire collective de souffrance et de cibles d'irrespect⁴⁶.

Cette dignité, c'est donc aussi faire commun, pouvoir dire « Nous ».

Retrouver sa place possible d'acteur

Après le temps d'expertise de la CIASE, qui a « m[is] les victimes au centre »⁴⁷, vient le temps des victimes acteurs, pleinement responsables. Or on a encore trop souvent tendance à les considérer avec une condescendance teintée de charité, comme si leurs blessures les empêchaient d'être vraiment actrices et responsables.

À cet égard, les associations et collectifs de victimes vivent très mal le fait d'être relégués par bon nombre d'institutions de l'Église à des rôles subalternes, sans information décente. Ce manque de reconnaissance les exclue. « Vous êtes trop peu nombreux », leur reproche-t-on en silence alors qu'on leur a si souvent fait signe de se taire. Cette relégation n'incite pas à faire commun, à s'associer, alors qu'il faudrait plutôt les y

⁴⁴ Il faut se féliciter, ici, du rôle immense joué par les médias lors de la publication du rapport de la CIASE.

⁴⁵ CIIVISE (Commission Indépendante sur l'Inceste et les Violences Sexuelles faites aux Enfants), Le coût du déni, avis du 12 juin 2023, téléchargeable sur https://www.ciivise.fr/wp-content/uploads/2023/06/Avis-Le-cout-du-deni_VFpdf-1.pdf. La CIIVISE estime son coût à 9,7 milliards d'euros, répartis entre dépenses publiques (72%) et perte de richesse engendrée (28%).

⁴⁶ Cynthia FLEURY, *Clinique de la dignité*, Seuil 2023, chapitre 2.

⁴⁷ Véronique MARGRON, *Un moment de vérité*, Albin Michel, mars 2019, p. 138.

encourager, si on tient vraiment au "Plus jamais ça !" De quoi a-t-on donc peur ?

Le savoir expérientiel irremplaçable qu'elles détiennent devrait être valorisé en les associant pleinement à la mise en place des actions de justice, de réparation, d'indemnisation, de prévention, de mémoire, etc. Voilà ce que serait faire œuvre de vie, mais le veut-on vraiment ? Et cela vaut pour toutes les personnes victimes d'agressions sexuelles enfant, où que ce soit, dans le cadre de l'Église mais aussi dans d'autres institutions, et tout particulièrement au sujet des drames familiaux.

S'inscrire dans l'histoire

La levée du secret, la prise de parole, les rencontres, les témoignages, les interviews,... transforment progressivement la victime en témoin. À condition d'être écoutée et entendue. Après avoir été travaillée par « l'œuvre de mort », son enjeu est bien de restaurer sa dignité, son Humanité. C'est dans ces conditions qu'elle pourra retourner la toxicité du traumatisme et de ses conséquences en énergie pour reVivre.

Mais le devoir de mémoire est avant tout un devoir de vérité, un impératif moral – pour éradiquer ces comportements criminels – et un devoir d'avenir : « C'est contre la hantise de l'oubli que la mémoire obligée tire sa source, son impulsion et finalement sa raison d'être »⁴⁸.

C'est aux personnes victimes qu'il appartient prioritairement de porter cette mémoire : elles seules peuvent rendre compte de leur expérience sensible, dire les faits, expliquer le comment et leurs conséquences, démonter les mécanismes vécus d'emprise et d'amnésie, les agressions et le secret, la construction du psychotraumatisme. Cela fait d'elles les sentinelles indispensables pour éviter que ces crimes ne se poursuivent ou ne se répètent.

Ce travail de mémoire doit enfin aller au-delà d'un simple stockage d'informations. Véritable pont entre les générations, il doit nourrir une mémoire « dynamique » ouverte aux transformations sociales à venir.

C. Trois réflexions pour poursuivre cette pensée en marche

Dès le départ, le secret fait partie intégrante du dispositif mis en place par l'agresseur sexuel pour paralyser sa proie, sidérée. Obstacle à toute prise de parole, il participe directement à la réduction de l'enfant (puis de l'adulte qu'il devient) au simple état d'objet corporel, et l'enterre durablement, muet.

Il y a là une dissymétrie fondamentale entre l'agresseur et sa victime dont il faut tenir compte, sachant que la violence est toujours un

⁴⁸ Johann MICHEL, *Le devoir de mémoire*, Paris, PUF, Que sais-je, 2018.

choix auquel la société ne peut consentir. Tant que cette dissymétrie demeure, la justice restaurative ne semble qu'une illusion qui ne saurait restituer solidement sa place de sujet à la personne victime.

La mise au tombeau perdurera jusqu'à une prise de parole ferme et durable. Alors comment la faire advenir au plus tôt ? Les conditions qui la rendent possible, de l'écoute attentive de ses entourages aux mesures concrètes indispensables, impliquent que la communauté d'appartenance de l'agresseur – ici l'Église – se fasse résolument proactive. Or c'est ce qui lui manque trop souvent aujourd'hui, et « la blessure de [son] attitude et du peu de considération reçue reste encore une plaie à vif »⁴⁹.

La culture étendue du secret de l'Église, emplies de silences et d'équivoques, demeure. Elle retarde longuement la prise de parole de la victime, ainsi maltraitée, tandis que son surplomb compassionnel la rabaisse. Les évolutions de l'Église sont indispensables, mais ne sont-elles pas que de pieuses intentions ? Cependant, n'est-ce qu'un sujet institutionnel ou organisationnel, alors que la persistance de ses postures interroge sur le dogme qui les régit ? Les représentants de Dieu sont-ils eux-mêmes sur terre, ou bien au ciel ? Et leur proximité du divin ne les empêche-t-elle pas d'accéder à l'humaine condition, et à ce qui peut faire souffrir ou mourir une personne ? L'Église n'a plus le monopole du discours sur la souffrance et, faute de se sentir entendus, les victimes et leurs proches continuent à s'en éloigner puis à la quitter.

Les personnes victimes continuent ainsi leur chemin et après la parole, obstacle lorsqu'elle se met à tourner en boucle indéfiniment, doit advenir le temps de la guérison du traumatisme et du retour à la vie, lorsqu'il est possible⁵⁰.

Être victime restera toujours une histoire destructrice ineffaçable, mais ce ne doit pas devenir un statut. Alors faut-il nous appeler autrement ? Je ne le sais pas. Demeurent avant tout Maryse, Christian, Saïda, Bruno, Mireille, Jérôme, Cécile, Quentin, Marie-Christine, Mathieu, Isabelle, Jean-François, Sabrina, Olivier, Florence, Éric, Sophie, Hugues, Marie-Thérèse, Thibault, et tant d'autres. De belles personnes vivantes et responsables, auxquelles l'histoire et le combat ont conféré une humilité et une humanité rares. Elles continuent à se battre contre l'empêchement d'être, seules et ensemble.

Être victime est une pensée en marche, jour après jour.

⁴⁹ Rapport de la CIASE, « Parole d'une victime », *op. cit.*, p. 15.

⁵⁰ Quant à la société, elle doit de son côté s'interroger sur le type de victimes qu'elle veut : des victimes terrées, étrangères et souffrantes, ou bien des victimes présentes et agissantes ? Ce second choix implique simplement de leur ouvrir toutes les portes qui les concernent : c'est peu, mais c'est énorme !

LES CHIFFRES DES VIOLENCES SEXUELLES SUR ENFANTS EN FRANCE

330'000	victimes mineures de violences sexuelles en lien avec l'Église catholique, entre 1950 et 2020. enquête INSERM-EHESS pour la CIASE, 2021
5'500'000	adultes ont subi des violences sexuelles dans leur enfance. enquête IPSOS pour l'association Mémoire Traumatique, 2019
160'000	enfants subissent des violences sexuelles chaque année. CIIVISE, 2023
3	enfants, dans chaque classe d'école primaire, ont subi ou subiront étant enfant une ou des agressions sexuelles.
9,7	milliards d'euros, c'est le coût pour la société française. CIIVISE, 2023

Nicolas Scalbert

Les mésusages de la parole et du secret

fr. Luc-Thomas Somme O.P.

A. Le mensonge

1. L'héritage augustinien

Saint Augustin consacre deux ouvrages au mensonge¹, le *De mendacio*, dernier ouvrage rédigé, en 395, avant son ordination épiscopale et le *Contra mendacium*, écrit 25 ans plus tard, en 420. L'un et l'autre concluent à une prohibition morale totale du mensonge.

a) *Contra mendacium*

Le *Contra mendacium* est une réponse à un évêque catholique, Consentius, qui le consulte sur la légitimité, pour contrer les hérétiques priscillianistes qui feignent l'orthodoxie, d'adopter la même stratégie en infiltrant les groupes hérétiques par simulation d'accord avec leur doctrine. Voici comment saint Augustin, dans ses *Rétractations* (II, LX) présente cet ouvrage :

Voici la raison qui m'a fait écrire ce livre. Les hérétiques Priscillianistes ayant pour méthode de cacher leur hérésie non seulement par la négation et le mensonge, mais encore par la parjure, il a semblé à quelques catholiques qu'ils devaient se déguiser en Priscillianistes pour pénétrer dans leurs repaires. J'ai composé mon ouvrage pour interdire cette dissimulation.

b) *De mendacio*

Le *De mendacio* commence par noter la complexité du problème (1). Saint Augustin élimine de la discussion les plaisanteries, qui ne relèvent pas à proprement parler du sujet (2). Il importe en effet tout d'abord de

¹ La bibliographie sur le sujet du mensonge est immense. On consultera avec profit celle, en ligne, fournie par les dossiers du GRIHL (Groupe de Recherches Interdisciplinaires sur l'Histoire du Littéraire) : <https://journals.openedition.org/dossiersgrihl/2103> (consulté le 05/12/2023). Parmi les articles de dictionnaire on relèvera celui de L. GODEFROY dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, celui de P. DAUBERCIES dans l'*Encyclopédie du Catholicisme*, celui d'Alberto BONDOLFI dans le *Dictionnaire Encyclopédique d'Éthique Chrétienne*, celui de Sandra LAUGIER dans le *Dictionnaire d'Éthique et de Philosophie Morale*. Voir aussi dans la Revue d'Éthique et de Théologie morale les articles de Luc-Thomas SOMME : « La vérité du mensonge » (2005/HS (N° 236), p. 33-54) et d'Alberto BONDOLFI : « Tu ne témoigneras pas faussement contre ton prochain » (Ex 20, 16). Quelques considérations historiques sur le prétendu caractère absolu du huitième (neuvième) commandement » (2005/4 (N° 237), pages 29 à 77). Pour un agréable survol des déplacements conceptuels, on peut encore recourir à Maria BETTETINI, *Petite histoire du mensonge*, « Littératures », Vanves, Hachette, 2003.

s'entendre sur la nature du mensonge (3). Ment celui qui ne pense pas ce qu'il dit, que ce soit vrai ou faux. On ne peut donc pas caractériser le mensonge par la fausseté du contenu du discours. Celui qui dit le faux en le croyant vrai ne ment pas (il se trompe simplement), alors que celui qui dit le vrai en le croyant faux ment. « Mentir c'est avoir une pensée dans l'esprit et, par paroles ou tout autre moyen d'expression, en énoncer une autre ». « C'est par l'intention de l'esprit et non par la vérité ou la fausseté des choses en elles-mêmes qu'il faut juger si quelqu'un ment ou ne ment pas ». Saint Augustin se demande alors pour quelle part l'intention de tromper entre dans la définition du mensonge (4). Tromper quelqu'un ne dépend pas que de celui qui trompe mais aussi de celui qui est trompé et de la relation de confiance ou de défiance qui existe entre eux. Un exemple fait saisir la complexité du problème. Un homme a la charge d'une personne qui ne lui fait pas confiance. Il sait que telle route est infestée de brigands ; pour la protéger il lui dit que la route n'a pas de brigands, car il sait qu'elle pensera le contraire et donc n'empruntera pas cette route. Il a dit le faux pour ne pas tromper. Autre version de ce cas. L'homme en question dit au contraire que cette route est pleine de brigands. Il dit le vrai mais pour tromper car il sait que l'autre ne le croira pas et tombera tête baissée dans le danger. Lequel des deux a donc menti, celui qui a dit le faux pour ne pas tromper ou celui qui a dit le vrai pour tromper ? Par ailleurs, on peut vouloir tromper quelqu'un pour son bien, par exemple parce que l'on pense que la nouvelle qui serait portée à sa connaissance lui ferait du mal. Inversement, le refus de tromper quelqu'un peut être motivé par le désir de le blesser. Saint Augustin ne tranche pas la question soulevée et préfère s'en tenir aux conditions sûres pour ne pas mentir, à savoir :

Nous éviterons donc toute témérité et tout mensonge si nous disons, quand les circonstances nous y obligent, ce que nous regardons comme vrai et digne de foi, avec l'intention de faire croire ce que nous disons. (...) Quand, en pleine conscience, nous énonçons ce que nous savons, pensons ou croyons vrai, sans autre intention que de persuader aux autres ce que nous disons.

Saint Augustin aborde alors la question de la qualification morale du mensonge. Est-il au moins parfois permis de mentir ? Il restreint sa réflexion aux mensonges indubitables, ceux par lesquels quelqu'un parle contre sa pensée avec l'intention de tromper (5). En faveur de la légitimité du mensonge, on trouve plusieurs exemples bibliques : Sara riant et niant l'avoir fait (Gn 18, 15), Jacob affirmant à son père qu'il est Ésaü (Gn 17, 19), et les sage-femmes qui sauvent, par leur mensonge, les premiers-nés des Hébreux de la mort avec l'approbation et la récompense du Seigneur (Ex 1, 19). Saint Augustin en appelle aussi au sens commun par rapport à deux exemples d'une permanente actualité :

Si quelqu'un se réfugie chez vous et que vous puissiez par un mensonge lui éviter la mort, ne mentirez-vous pas ? Si un malade vous demande sur son état un renseignement qu'il lui serait pernicieux de savoir et que même votre silence doive l'affecter gravement, osez-vous lui dire la vérité, au risque de le faire mourir, ou vous taire pour l'aider à se remettre par un honnête et miséricordieux mensonge ?

À contrario nombre de textes de l'Écriture condamnent le mensonge, au premier rang desquels : « Tu ne porteras pas de faux témoignage » (Ex 20, 16), ce qui, explique saint Augustin, condamne tout mensonge car par la parole tout homme rend témoignage à son âme. On peut aussi, par exemple, alléguer la prescription de Jésus (Mt 5, 37) : « Que votre parole soit oui, oui ; non, non, car ce qui se dit de plus, s'inspire du mal ». Les exemples de mensonge puisés dans l'Ancien Testament demandent à être interprétés (7). Soit il faut les prendre au sens figuré, en ce que les événements relatés sont porteurs d'une signification prophétique, soit il faut les considérer relativement à l'étape de développement moral de leurs auteurs. C'est cette deuxième interprétation qui est conservée dans le cas des sage-femmes égyptiennes :

Supposons un homme qui a l'habitude de mentir pour nuire. S'il ne ment plus que pour rendre service, il a fait de grands progrès. Autre chose est un fait louable en lui-même et autre chose un fait qu'on trouve préférable à un autre plus mauvais. On félicite d'une certaine manière un homme qui se porte bien et, d'une autre, un malade qui va mieux.

La contextualisation historique peut certes valoir pour l'Ancien Testament, mais n'y a-t-il pas aussi des cas de mensonges dans le Nouveau ? (8) Ni la simulation de Pierre et de Barnabé (Ga 2, 12), ni la circoncision de Timothée par Paul (Ac 16, 3), simple expression de la liberté de ce dernier, ne peuvent être invoquées pour une apologie du mensonge :

Paul a, devant tous, ramené Pierre dans le droit chemin pour que les Gentils ne fussent pas, par son exemple, contraints de judaïser. Et lui-même qui passait pour ennemi des traditions ancestrales a confirmé par sa prédication que, tout en refusant de les imposer aux Gentils, il n'a pas dédaigné de les observer, selon l'habitude de ses pères.

Saint Augustin prend ici le contre-pied des commentaires d'Origène et de saint Jérôme. Dans tous les cas, sa conclusion est ferme, à savoir qu'aucun texte de l'Écriture, tant de l'Ancien que du Nouveau Testament, ne peut légitimer le mensonge (9) :

Le mensonge ne saurait donc se prévaloir de l'autorité de l'Ancien Testament, soit parce qu'un acte ou une parole figurée n'est pas une tromperie, soit parce qu'on ne propose pas aux bons d'imiter ce qu'on

loue dans les méchants comme une amélioration relative. Il ne peut pas davantage se réclamer du Nouveau Testament, car on y propose à notre imitation la correction plutôt que la dissimulation et les larmes de Pierre plutôt que son reniement.

Saint Augustin aborde alors des objections courantes, telles que le mensonge commis pour sauver la vie de quelqu'un. Prenant au pied de la lettre l'affirmation de l'Écriture : « la bouche qui ment tue l'âme » (Sg 1, 11), il affirme que la vie de l'âme, anéantie par le mensonge, doit prévaloir sur la vie du corps (le fait que ce soit la vie de *mon* âme que je préfère à la vie de *son* corps n'entre pas pour lui en considération) : il faut préférer notre âme à la vie du prochain non moins qu'à notre propre vie. La logique qui meut saint Augustin veut que le mensonge soit toujours en lui-même mauvais, défendu, et incomparable à ce qui est néfaste et ne pourrait être empêché que moyennant le sacrifice de la vérité (10) :

Un homme vient à nous une corde à la main, nous demandant d'accomplir avec lui un acte infâme et nous certifiant que notre refus le décidera à se pendre. Faudra-t-il consentir à sa demande pour le sauver, comme ils disent, de la mort ? Ce serait absurde et criminel. Mais alors pourquoi serait-il permis de se corrompre l'âme par un mensonge pour qu'un autre garde son corps vivant ?

Le deuxième exemple est réglé selon le même principe. Il s'agit du cas où un mensonge est commis pour sauver une autre personne d'un viol :

Si un libertin vous fait violence sans que vous puissiez vous en délivrer par la force, la persuasion ou le mensonge, tout le monde conviendra que la passion d'autrui ne peut porter atteinte à votre honneur. C'est pourquoi l'âme étant, de l'aveu de tous, supérieure au corps, il faut à la pureté du corps préférer l'intégrité de l'âme, qui, elle, peut être gardée éternellement.

Le troisième exemple offre moins de difficulté : on ne peut pas mentir pour amener quelqu'un à la foi (11) :

Quelle confiance avoir en celui qui estime qu'on peut quelquefois mentir ? Ne ment-il pas, par hasard, en enseignant les vérités de la foi ? Comment savoir, quand il pense avoir un motif de mentir pour rendre service à son prochain, de le terrifier par un faux récit et de le détourner d'un plaisir coupable, s'il n'use pas de la même tromperie dans l'enseignement des vérités spirituelles ? Admettre et approuver cette méthode de conversion, c'est ruiner toute l'économie de la foi. Car cette foi étant ruinée on ne peut arriver à l'intelligence des vérités religieuses, alors qu'en nourrissant les petits enfants elle leur permet d'y atteindre. Et c'est ainsi qu'en ouvrant la porte au mensonge même officieux, on détruit toute la doctrine de la vérité pour la remplacer par toutes les licences de l'erreur. Ou bien celui qui ment préfère à la

vérité les intérêts temporels, les siens ou ceux des autres ; et y a-t-il rien de plus pervers ? ou bien il se sert du mensonge pour rendre quelqu'un apte à saisir la vérité, et par là il lui en barre l'accès, car voulant être persuasif quand il dit faux, il inspire la défiance quand il dit vrai.

Même menacé de viol le chrétien ne peut d'aucune manière renier sa foi au Christ par le mensonge :

Il faut écarter radicalement tout mensonge de l'enseignement religieux et des exposés qui s'y rattachent, quand on le professe ou quand on l'apprend. On ne saurait, en aucune manière, imaginer qu'il soit possible de trouver la moindre raison qui justifie le mensonge en cette matière. Il ne faut même pas mentir sur cette doctrine, pour y amener plus facilement quelqu'un. Car une fois le prestige de la vérité brisé ou légèrement amoindri, tout redevient douteux. On ne peut tenir les choses pour certaines qu'à la condition de les croire vraies. Libre à celui qui disserte, discute, prêche les choses éternelles, comme à celui qui raconte, explique les événements temporels qui tendent au développement de la religion et de la piété, de garder le silence, à l'occasion sur ce qu'il estime devoir taire. Mais il ne lui est jamais permis de mentir et, par suite, de ne rien cacher par un mensonge (17).

La conclusion se fait lapidaire : les bons ne mentent jamais. Pourtant, objecte encore saint Augustin, le mensonge ne doit-il pas être admis parfois comme un moindre mal (12), par exemple en acceptant, quoique chrétien, de sacrifier aux idoles afin d'échapper au déshonneur infligé par le persécuteur ? Tout d'abord, il faut dire que celui qui, en refusant le mensonge, doit souffrir le déshonneur ne consent nullement à celui-ci, sinon il faudrait assimiler le martyr au suicide (13). Saint Augustin illustre son propos par un exemple hautement suggestif de martyr (14) :

Il ne veut pas renier le Christ en sacrifiant aux démons et voilà qu'en raison de ce refus on va faire mourir sous ses yeux non pas un étranger, mais son propre père qui le supplie de ne pas persévérer dans son attitude pour l'arracher à la mort. N'est-il pas évident que s'il persiste dans la confession de sa foi, les seuls homicides seront les bourreaux de son père et que lui-même n'est pas parricide ? De même donc qu'il n'est pas complice de ce meurtre, si criminel, en préférant que son père, fût-il impie, fût-il menacé des peines éternelles, soit mis à mort, plutôt que de violer lui-même sa foi par un faux témoignage, de même il échappera à toute complicité s'il se refuse à toute mauvaise action, quoi que fassent ses persécuteurs à la suite de son refus. Que disent, en effet, ces persécuteurs, sinon : « Fais du mal pour que nous n'ayons pas à en faire ? (...) Pourquoi serions-nous leurs complices plutôt que de leur laisser le monopole de leur honte et de leur méchanceté ? » Ainsi, il faut affirmer que ce n'est pas approuver un

acte que de refuser de l'empêcher par un mensonge. Il n'y a pas de complicité, dès lors que je fais ce qui est en mon pouvoir : « Je n'ai pu éviter que l'acte qui était en mon pouvoir ; mais l'acte qui dépend d'un autre, si je ne peux l'arrêter par mes conseils, je ne dois pas l'empêcher par mon crime. Celui qui refuse de pécher à la place d'un autre n'approuve donc pas le pécheur. (...) L'acte qui relève de lui, il est en son pouvoir de ne pas l'accomplir, mais l'acte qui relève d'autrui, il n'a que sa volonté pour le condamner.

La question n'est pas ici de comparer les gravités des fautes des protagonistes du cas mais de discerner ce que moi je puis et dois faire :

L'homicide est, certes, plus grave que le vol ; pourtant voler est pire que de subir les coups d'un meurtrier. C'est pourquoi si on dit à un homme qu'on va le tuer, c'est-à-dire commettre sur lui un homicide s'il ne commet pas un vol, il doit, ne pouvant éviter l'une ou l'autre des deux actions, éviter celle qui serait un péché pour lui, plutôt que celle qui serait le péché d'un autre. Il n'est pas responsable du crime dont il est victime bien qu'il eût pu l'éviter à son assassin, en optant pour son propre péché.

La souillure du corps n'est rien par rapport à la souillure de l'âme, la première doit donc être parfois supportée pour éviter la seconde. Cette logique implacable va, selon sa propre cohérence, se donner toutefois une exception, à savoir le cas où je pourrais empêcher par mon péché, en l'occurrence de mensonge, la souillure de l'âme d'autrui. Je devrais alors le faire et ce ne serait pas un péché (15) :

Quant aux péchés qui sont commis sur un homme de manière à le rendre immonde, nous devrions les empêcher, fût-ce au prix de nos péchés. Car on ne saurait appeler péchés les actes qu'on accomplit pour éviter une telle souillure. Tout acte, en effet, qu'on jugerait blâmable, si on ne l'accomplissait pas, n'est pas un péché. Il résulte de là qu'il ne faut pas appeler souillure, la souillure qu'on n'a aucun pouvoir d'empêcher. (...) Rien de ce qu'il eût fait pour y échapper n'aurait été péché. Donc quiconque ment pour cela ne pêche pas.

Selon le même principe (16) :

On cherche quelqu'un pour attenter à sa pudeur. Supposons qu'il soit possible de le cacher grâce à un mensonge ; qui osera dire que, même dans ce cas, il ne faut pas mentir ? En revanche il est hors de question de le faire en lésant sciemment la réputation d'un autre.

Saint Augustin se lance alors dans une entreprise de classification des mensonges. On peut mentionner tout d'abord les mensonges injustes et les mensonges inutiles (18). C'est l'occasion ici de marquer la différence entre celui qui ment ponctuellement et celui qui aime à le faire habituellement :

il y a une différence entre un homme qui ment et un menteur. Le premier ment, mais quelquefois malgré lui. Le second aime mentir et son âme se délecte intérieurement dans le mensonge.

Vient ensuite une catégorie de mensonges moins immoraux : il s'agit des mensonges commis pour rendre service à quelqu'un sans nuire à personne (19). Saint Augustin les condamne par le fait qu'ils nuisent dans tous les cas à l'âme de celui qui commet le mensonge et manque ainsi à la vérité (20) :

Voici un homme qui cache son argent pour le mettre à l'abri du vol et de la violence. Vous l'avez vu. On vous interroge et vous mentez. Vous ne nuisez à personne, en mentant vous rendez service à celui qui avait intérêt à cacher son argent, vous ne couvrez pas un péché.

Oui, mais rétorque saint Augustin, vous commettez tout de même un de ces faux témoignages interdits par les commandements de Dieu. Non seulement le mensonge est interdit quand il nuit à autrui mais même quand il lui est utile, comme dans le cas où il est commis en faveur de la foi. Il n'est pas plus licite de mentir pour sauver la vie d'un homme, que celui-ci soit coupable ou même innocent (22 et 24).

Saint Augustin, enfin, distingue huit degrés de mensonge, tous interdits mais selon un ordre de gravité décroissant. Ils sont commis 1° pour amener quelqu'un à la foi ; 2° pour nuire à son prochain sans profiter à personne ; 3° pour rendre service à une personne, mais en portant préjudice à une autre, sans toutefois lui occasionner d'infamie corporelle ; 4° pour le seul plaisir de mentir et de tromper ; 5° pour rendre la conversation agréable ; 6° pour rendre service à quelqu'un sans porter tort à personne ; 7° pour sauver la vie de quelqu'un sans nuire à quiconque ; 8° pour éviter à une personne de subir un outrage impur. Saint Augustin justifie longuement que même le moins immoral de tous, le huitième, doit être évité. Il rappelle notamment qu'il n'est jamais permis de faire le mal pour éviter un plus grand mal (38), mais que l'on peut subir un moindre mal pour en éviter un grand (39).

Même la huitième catégorie de mensonges est défendue, car dans l'ordre du bien, la chasteté de l'âme est au-dessus de la pudeur du corps, et dans l'ordre du mal, ce que nous faisons nous-mêmes est plus grave que ce que nous laissons accomplir. [...] Croire qu'il y ait une catégorie de mensonges qui ne soit pas un péché, c'est se tromper soi-même honteusement tout en s'imaginant qu'il est honnête de tromper les autres (42).

2. *Saint Thomas d'Aquin*

Le mensonge est étudié, dans la *Somme de théologie* de saint Thomas d'Aquin, dans le volumineux traité consacré à la vertu de justice. Conformément à la pratique constante de cet auteur, le mensonge en tant qu'acte peccamineux n'est étudié qu'après la vertu à laquelle il s'oppose. Celle-ci est la vérité (*veritas*), au sens de véracité², objet de la question II-II, Q. 109. Pour saisir la malice du mensonge, il faut donc le percevoir comme manque à la vérité et préalablement comprendre ce que signifie celle-ci comme attitude morale.

L'étude de la vérité sera suivie de celle de l'amitié puis de la libéralité. Elles forment un ensemble de vertus sociales, relatives à la communication entre les hommes :

La société ne saurait s'organiser et se développer, comme il convient à la raison et à la dignité de l'homme, sans la droiture dans la communication, nouant la confiance mutuelle dans les échanges de signes de vérité, d'amitié et de générosité. Ces signes sont ramenés avec bonheur à trois modalités typiques : la parole, appelée à devenir un instrument de transparence dans la transmission des messages et des pensées ; les gestes, imprégnés d'affabilité, de courtoisie, destinés à semer la joie et à assurer la souplesse dans les relations de tout ordre ; et finalement, l'argent, qui symbolise l'ensemble des biens utiles et dont l'usage orienté par la générosité et la largesse, donne les assises les plus fermes à la solidarité entre les hommes³.

Les sources principales de la doctrine thomassienne sont ici le livre IV de *l'Éthique à Nicomaque* d'Aristote et saint Augustin.

a) *La vérité*

Il faut commencer par établir la nature vertueuse de la vérité (II-II, Q. 109, a. 1). Pour cela, il importe de distinguer la vérité de ce qui est dit de la vérité de celui qui dit. La première est la qualité d'un jugement, d'une parole ; elle désigne un rapport de conformité à la chose et n'est pas une vertu. La seconde, en revanche, est ce qui dispose à l'acte bon de dire le vrai ; elle remplit la condition de la vertu qui, selon Aristote, *rend bon celui qui la possède et aussi rend son œuvre bonne*. Elle n'est vertu ni théologique ni intellectuelle mais morale. Elle doit donc se conformer à la doctrine aristotélicienne du « juste milieu », alors même qu'il semblerait qu'elle ne se prêtât pas à l'excès : plus on dit vrai, mieux cela vaut⁴. Faut-il, par exemple, dire la vérité sur soi ? Pareille question montre le lien entre vérité et humilité. Il y a bien place ici pour un milieu entre excès et défaut, car on

² Cf. II-II, Q. 109, a. 1, c. : « *talis veritas, sive veracitas...* ».

³ C.-J. Pinto de OLIVEIRA, note 1, p. 675, à II-II, Q. 109, dans la *Somme de théologie*, en traduction française, aux éditions du Cerf (t. 3, 1995).

⁴ Cf. II-II, Q. 109, a. 1, obj. 3 : « *Quanto enim aliquis plus dicit verum, tanto melius est.* »

peut exagérer ou atténuer la vérité quant à l'objet. Mais par rapport à l'acte lui-même, il peut y avoir quelque chose de désordonné si la parole n'est pas adaptée aux circonstances :

Ainsi en est-il quand, sans juste motif, on fait son propre éloge, à supposer même qu'il soit vrai. Ainsi en est-il encore lorsque l'on rend public le mal que l'on a fait, soit par forfanterie, soit que la manifestation n'ait aucune utilité⁵. Ce désordre moral est bien de l'ordre de l'excès ou du défaut : ici, l'excès consiste à parler de soi alors qu'on devrait se taire, à se taire alors qu'on devrait parler⁶.

Il vaut la peine de bien remarquer ici la distinction entre la vérité de la locution et la vérité du locuteur : l'éloge inopportun de soi, même s'il est vrai quant à son contenu, est un acte contraire à la vérité comme vertu du sujet. En d'autres termes : celui qui se vante de quelque chose de vrai peut dire le vrai sans être vrai lui-même, sans être dans la vérité. La vertu de vérité incline d'ailleurs à ne pas dire tout le bien que l'on sait sur soi-même, conformément à la prudence et à la modestie. Cette diminution ne lèse pas la vérité, pourvu que l'on ne nie pas les qualités que l'on a, ce qui serait une fausseté, moins dommageable toutefois que de se vanter de qualités que l'on n'a pas⁷. Dans tous les cas, il est intéressant de noter que la vérité de la parole n'est pas à juger uniquement d'un point de vue logique ou en tout cas selon une objectivité pure ou froide ; elle est en effet un vecteur de relation interpersonnelle.

La vérité, en outre, est une vertu spéciale qui perfectionne le sujet en vue d'un bien qui est cette rectitude, cet ordre par lequel « paroles et actions sont conformes à la réalité qu'elles expriment comme le signe à la chose signifiée »⁸. La simplicité se rattache donc à la vérité, en s'opposant à la duplicité consistant à avoir une chose dans la pensée et à en exprimer une autre⁹. Plus précisément :

La simplicité est une vertu identique à celle de vérité ; elle n'en diffère que pour la raison, parce qu'on parle de vérité selon que les signes concordent avec les réalités signifiées, et l'on parle de simplicité selon qu'on ne poursuit pas des buts divergents en recherchant intérieurement autre chose que ce que l'on paraît poursuivre¹⁰.

Le rattachement de la vérité à la justice, comme une vertu secondaire à sa vertu principale, est référé à Cicéron. Saint Thomas le justifie par deux considérations. Tout d'abord la manifestation de la vérité

⁵ II-II, Q. 109, a. 1, ad 2.

⁶ II-II, Q. 109, a. 1, ad 3.

⁷ Cf. II-II, Q. 109, a. 4.

⁸ II-II, Q. 109, a. 2, c.

⁹ Cf. II-II, Q. 109, a. 2, ad 4.

¹⁰ II-II, Q. 111, a. 3, ad 2.

est relationnelle ; elle s'adresse à autrui¹¹ ; ensuite la vérité établit une égalité entre les signes et les choses, entre signifiant et signifié¹². La vérité ne réalise cependant qu'imparfaitement la notion de justice car la dette qui unit les interlocuteurs n'est pas légale mais morale : elle est celle par laquelle honnêtement un homme doit à un autre la manifestation de la vérité¹³. C'est le devoir par rapport à autrui ou, autrement appréhendé, le droit d'autrui, qui constitue l'objet principal de la manifestation de la vérité¹⁴. C'est là l'aspect proprement moral et volontaire de la vérité. Celle-ci n'est pas ici le contraire de l'erreur intellectuelle consistant à dire le faux en voulant dire le vrai. Elle est le contraire de la faute morale par laquelle on ne veut pas exprimer, manifester le vrai que l'on connaît, dans la mesure toutefois où on le peut et où on le doit :

Connaître la vérité se rapporte à l'intelligence. Mais par sa volonté qui dispose de ses habitus et de ses membres, l'homme peut produire des signes extérieurs pour faire connaître la vérité. C'est ainsi que la manifestation de la vérité est un acte de la volonté¹⁵.

Ce devoir de la manifestation de la vérité est justifié très clairement, en réponse à une objection, par la sociabilité naturelle de l'homme :

Parce que l'homme est un animal social, un homme doit à un autre, par nature, ce qui est indispensable au maintien de la société humaine. Or les hommes ne pourraient pas vivre ensemble s'ils n'avaient pas de confiance réciproque, c'est-à-dire s'ils ne se manifestaient pas la vérité. Donc, d'une certaine façon, la vertu de vérité rejoint la raison de dette¹⁶.

Il est clair que cette précision revêt une importance considérable comme présupposé indispensable à la compréhension de la sévérité concernant la prohibition du mensonge. La vérité est rapportée à un lien social et à une confiance. Les cas de parole extorquée, par exemple par la torture, ne ressortiront donc pas à ces conditions, même s'il faut, selon saint Thomas, prendre encore en compte la relation de signifiant à signifié.

b) *Le mensonge*

Il y a différentes manières de manquer à la vertu de vérité. Le mensonge le fait par parole et c'est cela qu'étudie d'abord saint Thomas.

¹¹ Cf. II-II, Q. 109, a. 3, c. : « *Est ad alterum. Manifestatio enim, quam diximus esse actum veritatis, est ad alterum : inquantum scilicet ea quae circa ipsum sunt, unus homo alteri manifestat.* »

¹² Cf. *ibid.* : « *Adaequat enim signa rebus existentibus circa ipsum.* »

¹³ Cf. *ibid.* : « *Potius debitum morale, inquantum scilicet ex honestate unus homo alteri debet veritatis manifestationem.* »

¹⁴ Cf. II-II, Q. 109, a. 3, ad 3 : « *In hac manifestatione veritatis principaliter homo intendit ius suum alteri reddere.* »

¹⁵ II-II, Q. 109, a. 3, ad 2.

¹⁶ II-II, Q. 109, a. 3, ad 1.

Vient ensuite la simulation ou hypocrisie, qui en est l'analogie par gestes et actions. Cette distinction d'ordre méthodologique n'empêche pas que, quel qu'en soit le mode, l'expression volontaire de quelque chose de faux s'apparente au mensonge :

Comme dit saint Augustin [*De doctrina christiana*], les mots tiennent la première place parmi les signes. C'est pourquoi, quand on définit le mensonge « une parole de signification fausse », on entend par là tous les signes. Aussi, celui qui aurait l'intention d'exprimer quelque chose de faux par gestes, ne serait pas innocent de mensonge¹⁷.

La nature du mensonge (a. 1)

Tout d'abord, la mise en rapport entre signifiant et signifié est œuvre de raison :

La vérité, et par conséquent les vices contraires, consistent à exprimer quelque chose à l'aide de certains signes, ce qui est un acte de la raison qui rattache le signe à la chose signifiée. En effet, toute représentation exige un rapprochement, œuvre propre de la raison ; ainsi les animaux expriment bien quelque chose, mais sans en avoir l'intention ; leur instinct les pousse à certains actes qui de fait sont expressifs¹⁸.

Mais la vérité dont il s'agit ici étant entendue au plan moral, il ne s'agit pas simplement d'une conformité entre signifiant et signifié. Il faut encore que le fait même de signifier soit volontaire, faute de quoi le propos serait logique mais non pas éthique : « Cependant, une expression ou énonciation n'est un acte moral qu'à condition d'être volontaire et intentionnelle, et son objet propre, c'est le vrai ou le faux »¹⁹.

Saint Thomas distingue alors deux éléments dans cette énonciation volontaire : « Or l'intention de la volonté déréglée peut se porter à deux choses : premièrement exprimer ce qui est faux, et deuxièmement, comme effet propre de cette énonciation du faux, tromper quelqu'un »²⁰.

Ce dédoublement est un apport de la pensée thomasienne ; il signifie que si le menteur ment pour tromper, il reste que le mensonge a sa consistance propre, antérieurement à cet effet : le désir de tromper appartient à l'effet ultime du mensonge, non à son espèce, de même qu'aucun effet n'appartient à l'espèce de ce qui le cause²¹. Si l'on ajoute la fausseté même de l'énoncé, on trouve donc trois éléments :

¹⁷ II-II, Q. 109, a. 1, ad 2.

¹⁸ II-II, Q. 110, a. 1, c.

¹⁹ *Ibid.* : « *In quantum tamen huiusmodi manifestatio sive enuntiatio est actus moralis, oportet quod sit voluntarius et ex intentione voluntatis dependet. Obiectum autem proprium manifestationis sive enuntiationis est verum vel falsum.* »

²⁰ *Ibid.* : « *Intentio vero voluntatis inordinatae potest ad duo ferri : quorum unum est ut falsum enuntietur ; aliud quidem est effectus propriae falsae enuntiationis, ut scilicet aliquis fallatur.* »

²¹ Cf. *ibid.*, ad 3.

Si ces trois conditions se trouvent réunies : fausseté de ce qui est dit, volonté d'exprimer cette fausseté, intention de tromper, le résultat est triple aussi : fausseté matérielle, puisqu'on dit quelque chose de faux ; fausseté formelle, puisqu'on veut le dire ; fausseté efficiente, puisqu'on a l'intention de le faire croire²².

La fausseté matérielle correspond à l'inexactitude de l'énoncé ; elle est une erreur, non une faute. Aussi celui qui dit le faux de bonne foi ne peut-il pas être accusé de mensonge :

Ainsi donc, dire ce qui est faux en le croyant vrai, c'est fausseté matérielle, mais non formelle, puisque étrangère à l'intention. Ce n'est donc pas un mensonge au sens propre du terme, car ce qui n'est pas intentionnel est accidentel et ne saurait donc constituer une différence spécifique²³.

Toute discordance entre l'intention du locuteur et le contenu de son discours n'a pas le même rapport de contrariété à la vérité : « Dire ce qui est vrai alors qu'on a l'intention de dire ce qui est faux est plus opposé à la vérité, comme vertu morale, que de dire ce qui est faux avec l'intention de dire vrai »²⁴. En effet : « On doit toujours juger une chose sur ce qui est en elle formellement et par sa nature même, plutôt que sur ce qui s'y trouve matériellement et par accident »²⁵.

Pas davantage la volonté de tromper, assurément qualifiable moralement de manière négative, ne constitue-t-elle formellement le mensonge :

Vouloir tromper quelqu'un, lui faire croire ce qui est faux, cela ne ressort pas spécifiquement au mensonge, mais à une certaine perfection du mensonge, de même qu'un être physique reçoit son espèce de sa forme, quand bien même l'effet de celle-ci serait absent²⁶.

Si, par exemple, l'interlocuteur ne se laisse pas tromper, le mensonge existe dès lors que l'énoncé qui lui est adressé est volontairement faux. Cela semble conduire à considérer les innocentes plaisanteries comme autant de mensonges, mais il ne faut pas ici anticiper sur l'article troisième relatif à la qualification morale du mensonge. Quoi qu'il en soit, « c'est la fausseté formelle qui constitue la raison de mensonge, à savoir la volonté d'exprimer ce qui est faux. C'est pourquoi on appelle "mensonge" (*mendacium*) ce que l'on dit "contre sa pensée" (*contra mentem*) »²⁷.

²² *Ibid.*, c.

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*, ad 1.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*, c.

²⁷ *Ibid.*

Les espèces du mensonge (a. 2)

Saint Thomas justifie la division tripartite en mensonges pernicieux, visant à nuire, officieux, cherchant à être utiles, et joyeux, énoncé par jeu. Cette classification repose sur la considération du but, et elle signifie aussi divers degrés de gravité. On peut y rapporter les huit espèces de mensonge énumérées par le *De mendacio* de saint Augustin. Les trois premiers sont des mensonges pernicieux placés par ordre de gravité décroissante : doctrinal et religieux, sans utilité pour personne et nuisible à quelqu'un, utile à l'un au préjudice d'un autre. Le quatrième est commis pour le seul plaisir de tromper et le cinquième, mensonge joyeux, pour le désir de plaire. Les trois derniers sont des mensonges officieux, placés aussi par ordre de gravité décroissante : celui qui ne nuit à personne et aide quelqu'un à garder son argent, à éviter la mort ou à éviter la souillure. Mais la division la plus essentielle des mensonges est empruntée à l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote : elle distingue la jactance, qui exagère la vérité, et l'ironie, qui la diminue : « Cette division est bien essentielle, puisque le mensonge, par sa nature même, est contraire à la vérité qui est une égalité à laquelle s'opposent directement l'excès et le défaut »²⁸.

Le mensonge est-il toujours un péché ? (a. 3)

Saint Thomas ne déploie pas moins de six objections. Sa thèse est conforme à celle du *De mendacio* de saint Augustin : tout mensonge est un péché. Il l'appuie aussi sur l'opinion d'Aristote. Il explique qu'il est contre-nature d'investir le langage d'une signification contraire à la pensée ; le mensonge est donc mauvais en soi (*malum ex genere*) :

Une chose mauvaise par nature ne peut jamais être bonne et licite ; parce que, pour qu'elle soit bonne, il est nécessaire que tous les éléments y concourent ; en effet, « le bien est produit par une cause parfaite, tandis que le mal résulte de n'importe quel défaut » selon Denys. Or, le mensonge est mauvais par nature ; c'est un acte dont la matière n'est pas ce qu'elle devrait être ; puisque les mots sont les signes naturels des pensées, il est contre nature et illégitime qu'on leur fasse signifier ce qu'on ne pense pas. Aussi Aristote dit-il que « le mensonge est par lui-même mauvais et haïssable, tandis que le vrai est bon et louable ». Tout mensonge est donc un péché, comme l'affirme saint Augustin²⁹.

Les réponses aux trois premières objections exemptent l'Écriture de l'accusation de légitimer le mensonge. Saint Thomas interprète les exemples allégués (les sage-femmes d'Égypte sauvant la vie des enfants des hébreux, Abraham faisant passer sa femme pour sa sœur, Jacob se faisant passer pour Ésaü, Judith mentant à Holopherne) à la manière

²⁸ a. 2, c.

²⁹ a. 3, c.

d'Augustin, soit selon un sens figuré soit en raison du motif louable de l'action pourtant condamnable. La réponse à la sixième objection maintient que même le mensonge joyeux, dépourvu de l'intention de tromper, comporte un désordre intrinsèque. La réponse à la cinquième objection excuse en deux cas le fait que l'on ne tienne pas sa promesse : soit que l'on ait promis indûment quelque chose de mal, soit que les circonstances ayant changé empêchent l'accomplissement de ce qui a été promis. Cette excuse de mensonge semble impliquer que, pour saint Thomas, toute promesse contiendrait implicitement ces conditions mêmes. La quatrième objection mérite une attention particulière ; elle soutient que le mensonge pourrait être admis parfois comme un moindre mal :

Il faut choisir un moindre mal pour en éviter un pire ; c'est ainsi que le médecin coupe un membre pour éviter l'infection du corps entier. Mais on fait moins de mal en communiquant une information fautive qu'en commettant ou en laissant commettre un homicide³⁰.

La réponse se fait résolument anti-utilitaire. Le fait que le mensonge puisse avoir une utilité ne saurait empêcher le désordre intrinsèque résidant dans la contradiction entre la pensée et la parole. Dans cette optique, pour autant que le mensonge soit intrinsèquement mauvais, dans la visée non-proportionnaliste de saint Thomas, il apparaît qu'il ne peut jamais être choisi en vue de quelque bien que ce soit :

Le mensonge a raison de péché non seulement à cause du tort fait au prochain, mais à cause du désordre qui lui est essentiel. Or, il n'est jamais permis d'employer un moyen désordonné, donc défendu, dans l'intérêt du prochain, par exemple de voler pour faire l'aumône (excepté dans un cas de nécessité où toutes choses deviennent communes). Il n'est donc jamais permis de dire un mensonge pour soustraire quelqu'un à n'importe quel danger³¹.

Il ajoute cependant : « Quoi qu'il soit permis de dissimuler prudemment la vérité, dit saint Augustin »³².

Saint Thomas n'en dit pas plus ici sur cette fameuse dissimulation prudente de la vérité. Il vaut donc la peine de recourir au *De mendacio* de saint Augustin qui inspire cette prise de position :

Dans tous nos actes, ce qui trouble le plus, même les gens de bien, ce sont les péchés où le mal et le bien se balancent ; on va jusqu'à ne pas les prendre pour des péchés si on a de telles raisons de les faire qu'on semblerait plutôt pécher, si on ne les faisait pas. Et ce principe a prévalu dans l'opinion des hommes, surtout au sujet des mensonges. On ne les juge plus des péchés, bien plus, on les croit de bonnes

³⁰ a. 3, obj. 4.

³¹ a. 3, ad 4.

³² *Ibid.*

actions, quand on ment par utilité, en faveur de quelqu'un qui a intérêt à être trompé ou quand le mensonge est le seul recours pour empêcher quelqu'un qui paraît sur le point de nuire à d'autres, de leur faire du mal. Pour justifier les mensonges de cette catégorie, on sort, en leur faveur, de nombreux exemples tirés des saintes Écritures. Or cacher la vérité n'est pas la même chose que proférer un mensonge. Bien que tout homme qui ment veuille cacher le vrai, pourtant tout homme qui veut cacher le vrai ne ment pas. Souvent, en effet, nous cachons la vérité non par le mensonge, mais par le silence³³.

Saint Augustin prend ensuite l'exemple de Jésus disant : « J'ai beaucoup de choses à vous dire mais vous ne pouvez pas encore les supporter » (Jn 16, 12), ainsi que celui d'Abraham disant de son épouse qu'elle est sa sœur. Il ne dit rien de faux puisque d'une part il ne nie pas la vérité, à savoir qu'elle est son épouse, en ne faisant que la cacher et que, d'autre part, à défaut d'être sa sœur par sa mère elle l'est bien par son père, ce qui fait que son affirmation n'est pas mensongère. Et saint Augustin de conclure : « Mentir ce n'est donc pas cacher le vrai en se taisant ; c'est exprimer le faux en parlant »³⁴. On a ici en germe la théorie de la restriction mentale.

Le mensonge est-il toujours péché mortel ? (a. 4)

En s'appuyant sur saint Augustin, en dépit d'une propension à juger sévèrement de la gravité du mensonge, saint Thomas répond par la négative. Sont ainsi exceptés les mensonges portant sur une chose indifférente tels que cela ne nuise pas au prochain, le mensonge joyeux où l'on cherche un peu de plaisir, et le péché officieux où l'on cherche en outre l'utilité du prochain³⁵.

c) Les mensonges en actes non-langagiers

La simulation et l'hypocrisie (II-II, Q. 111)

La simulation est un mensonge effectué non par paroles mais par actions. Elle est donc contraire à la vérité au même chef que le mensonge et, comme lui, est toujours un péché (a. 1), non toujours mortel (a. 4). Il faut noter à cet égard qu'il n'importe pas que la simulation vise elle-même une fin comme la gloire ou le profit, relevant d'une autre vertu ; il reste dans tous les cas que sa propre fin prochaine, qui est de feindre ce qui n'est pas, la pose en contradiction avec la vertu de vérité :

Le profit et la gloire sont les fins éloignées du simulateur comme du menteur. Aussi ne trouve-t-il pas sa signification dans ces fins-là, mais dans sa fin prochaine, qui est de se montrer autre qu'il n'est. Aussi

³³ AUGUSTIN, *De mendacio*, X, 23 (BA 2, 401).

³⁴ *Ibid.* (BA 2, 403).

³⁵ Cf. a. 4, c.

arrive-t-il que certain simule de grandes choses à son propre sujet, sans autre but que le plaisir de feindre, comme le dit Aristote, et comme nous l'avons dit plus haut, à propos du mensonge³⁶.

Quel qu'en soit le moyen exégétique, il s'agira donc de dédouaner l'Écriture de toute approbation de simulation, par exemple lorsque Jésus, dit Lc 24, 28, fait semblant d'aller plus loin en laissant les disciples d'Emmaüs. En outre, il convient de légitimer la discrétion par rapport à ses péchés comme l'analogie du silence légitime qui tait la vérité mais ne la nie pas :

On ment en paroles quand on signifie ce qui n'est pas, mais non quand on tait ce qui est, chose parfois permise. De même on simule quand, par des signes extérieurs tels que des actions, ou des choses, on signifie quelque chose qui n'est pas mais non si l'on omet de signifier ce qui est. C'est ainsi qu'il faut comprendre ce que saint Jérôme dit : « Le second remède après le naufrage, c'est de dissimuler son péché » pour qu'il ne scandalise pas autrui³⁷.

C'est pourquoi aussi le clerc ou le religieux qui vient à déchoir de la perfection requise par son état, n'a pas à ôter aussi son habit :

L'habit de sainteté, religieux ou cléricale, signifie un état qui oblige aux œuvres de perfection. C'est pourquoi si celui qui prend cet habit dans l'intention d'entrer dans l'état de perfection, en déchoit par faiblesse, il n'est pas simulateur ou hypocrite, parce qu'il n'est pas tenu de manifester son péché en quittant l'habit de sainteté. Il serait hypocrite et simulateur s'il avait pris cet habit afin de s'afficher comme un homme juste³⁸.

C'est l'occasion, et tel est l'objet de l'article deuxième, de préciser le lien entre simulation et hypocrisie : « L'hypocrisie est une simulation ; non pas n'importe laquelle, mais seulement celle où on simule un autre personnage, par exemple lorsqu'un pécheur simule le personnage de l'homme juste »³⁹.

La jactance (II-II, Q. 112)

La jactance est une exaltation induite de soi, ou par rapport à l'opinion des autres ou par rapport à ce qu'on est en réalité (a. 1). Selon ce deuxième sens, la jactance s'oppose par excès à la vertu de vérité. Elle a cependant partie liée avec l'orgueil, comme le note saint Grégoire dans ses *Morales sur Job*. Même si elle est formellement contraire à la vérité, la

³⁶ Q. 111, a. 3, ad 3.

³⁷ Q. 111, a. 1, ad 4.

³⁸ a. 2, ad 2.

³⁹ a. 2, c.

jactance, explique saint Thomas, naît de la vaine gloire : l'orgueil pousse en quelque sorte au mensonge de la surestimation de soi :

On peut considérer de deux façons le péché de jactance. D'abord selon l'espèce de l'acte. Et ainsi il s'oppose à la vérité, comme on vient de le dire à l'instant. On peut encore le considérer selon la cause dont il dérive, sinon toujours du moins le plus souvent. Et ainsi la jactance procède de l'orgueil, comme d'une cause qui la meut et la pousse de l'intérieur, car du fait qu'on s'élève intérieurement au-dessus de soi-même par arrogance, il s'ensuit souvent qu'à l'extérieur on se vante à l'excès. Mais parfois on cède à la jactance non par arrogance, mais par une certaine vanité, et on y prend plaisir parce qu'on est devenu tel par habitus. C'est pourquoi l'arrogance par laquelle on s'élève au-dessus de soi-même est une espèce d'orgueil, qui ne s'identifie pas à la jactance, mais qui la cause fréquemment, si bien que saint Grégoire la met parmi les espèces de l'orgueil. En effet, le vantard cherche le plus souvent à obtenir la gloire par sa jactance. Et c'est pourquoi, selon saint Grégoire, la jactance naît de la vaine gloire qui a pour elle raison de fin⁴⁰.

Elle ne revêt la gravité du péché mortel qu'en tant qu'analogue à un mensonge pernicieux. Quand elle s'apparente au péché joyeux ou au péché officieux, elle n'est que vénielle⁴¹.

L'ironie (II-II, Q. 113)

Il faut entendre « ironie », non pas au sens usuel du terme, mais au sens de l'ironie socratique par laquelle on affiche une sous-estimation de soi. La véritable humilité, par laquelle on n'exhibe pas ses qualités de manière ostentatoire, ne saurait ici être incriminée.

[Cela se fait] en respectant la vérité, lorsque l'on garde le silence sur ce qu'on a de meilleur, que l'on découvre ce qu'on a de moins bon en le mettant en avant, et alors qu'il en est ainsi réellement. Se diminuer ainsi n'est pas de l'ironie et ce n'est pas, par son genre, un péché à moins que ce ne soit gâté par quelque circonstance⁴².

Est en cause l'attitude consistant à

se déprécier en s'écartant de la vérité, par exemple en s'attribuant une vilénie que l'on ne se reconnaît pas, ou en niant une grande qualité dont on a pourtant conscience. C'est alors de l'ironie, laquelle est toujours un péché⁴³.

Nul n'est donc fondé à mentir à proprement parler par humilité ; ce serait en effet commettre un péché (le mensonge) pour en éviter un autre

⁴⁰ II-II, Q. 112, a. 1, ad 2.

⁴¹ *Ibid.*, a. 2.

⁴² II-II, Q. 113, a. 1, c.

⁴³ *Ibid.*

(l'orgueil)⁴⁴. Si le saint en vient à s'abaisser apparemment de manière exagérée aux yeux des hommes, c'est qu'il le fait conformément à la sagesse de Dieu et non des hommes⁴⁵ et que son désir de perfection le pousse à regarder subjectivement comme une faute ce dont il sait bien par ailleurs que ce n'en est pas objectivement une⁴⁶.

Quant à l'écart par rapport à la vérité, jactance et ironie présentent la même gravité. Quant à leur motif, la jactance apparaît pire.

[En effet] le plus souvent la jactance procède d'un motif plus bas : l'appétit du gain ou de l'honneur. Tandis que l'ironie évite, quoique de façon désordonnée, d'être pénible aux autres par de la prétention. Et à ce point de vue, Aristote déclare que la jactance est un péché plus grave que l'ironie⁴⁷.

Il peut arriver aussi, accidentellement, que l'ironie procède d'une ruse destinée à tromper ; elle est alors plus grave que la jactance même.

d) Les péchés de parole autres que le mensonge

II-II, Q. 67-71 traitent des péchés commis en paroles contre la justice commutative ; II-II, Q. 71-76 des injustices par paroles commises hors de tribunaux.

II-II, Q. 67, a. 2 établit que le juge doit statuer non selon ce qu'il sait en tant que personne privée mais d'après ce qui est porté à sa connaissance en tant qu'homme public.

Il peut cependant s'aider de son information privée pour discuter avec plus de rigueur les preuves produites et chercher à en découvrir le vice. Mais s'il ne peut les repousser par des moyens de droit, il est obligé de juger d'après ces preuves⁴⁸.

II-II, Q. 68 regarde les injustices commises dans l'accusation. En II-II, Q. 68, a. 1, saint Thomas distingue la dénonciation et l'accusation, la première visant l'amendement du coupable, la deuxième la punition du crime pour préserver la sécurité du bien commun. À la question de savoir si l'on est tenu d'accuser celui que l'on sait coupable, il répond :

Voilà pourquoi, s'il s'agit d'un crime dont les conséquences sont funestes pour l'État, on est tenu de l'accuser, à condition toutefois que l'on soit en mesure d'en fournir efficacement la preuve, laquelle est à la charge de l'accusateur ; ce devoir s'impose par exemple dans le cas du péché d'un individu qui tourne au détriment corporel ou spirituel d'un grand nombre. Mais si le péché n'est pas de nature à entraîner

⁴⁴ Cf. *ibid.*, ad 3.

⁴⁵ Cf. *ibid.*, ad 1.

⁴⁶ Cf. *ibid.*, ad 2.

⁴⁷ a. 2, c.

⁴⁸ II-II, Q. 67, a. 2, c.

de telles conséquences, ou s'il n'est pas possible de le prouver d'une manière suffisante, on n'est pas tenu d'intenter une accusation⁴⁹.

Cette réponse est complétée par l'examen de cas où il pourrait sembler que l'on ne puisse ou ne doive pas se porter accusateur : s'il s'agit d'un supérieur ou d'un ami. Quant au premier cas, saint Thomas reconnaît à l'inférieur le pouvoir d'accuser le supérieur, pourvu qu'il agisse par charité et sans être soi-même criminel (ad 2). Quant au deuxième cas, il rappelle que la primauté du bien commun limite l'obligation du secret (ad 3) :

Révéler des secrets au détriment d'une personne, c'est assurément agir contre la fidélité, mais non quand cette révélation est faite en vue du bien commun, qu'il faut toujours préférer au bien d'un individu. Aussi n'est-il jamais permis de recevoir un secret qui aille contre le bien commun. On peut d'ailleurs ajouter que ce qui est susceptible d'être prouvé efficacement par témoin n'est aucunement secret.

II-II, Q. 68, a. 2 précise que l'accusation doit être écrite, parce que la parole est sujette à l'oubli. II-II, Q. 68, a. 3 expose que c'est servir le bien commun que de dénoncer le criminel mais qu'il n'est pas licite de nuire injustement à autrui pour promouvoir le bien commun. Il n'est donc pas permis d'user de calomnie, c'est-à-dire d'accuser quelqu'un en le chargeant de faux crimes. Mais l'accusation fautive n'est calomnie que pour autant qu'elle soit intentionnelle ; il ne suffit donc pas d'établir la fausseté de l'accusation pour imputer à l'accusateur une calomnie ; il peut n'y avoir qu'une erreur, peu ou pas coupable (ad 1) :

On ne doit formuler une accusation que pour un fait dont on est absolument sûr, et au sujet duquel on ne peut invoquer l'excuse d'ignorance. Cependant, en accusant son prochain à tort, on n'est pas nécessairement un calomniateur ; il faudrait, pour l'être, qu'on lance par malice une accusation fautive. Mais si l'on n'a agi que par légèreté, par exemple, si l'on a trop facilement accordé foi à ce que l'on a entendu, l'accusation est téméraire. Mais parfois on est conduit à accuser par une erreur justifiée.

Après les injustices commises dans l'accusation (II-II, Q. 68), saint Thomas examine celles commises par l'accusé (II-II, Q. 69), puis par le témoin (II-II, Q. 70), enfin par les avocats (II-II, Q. 71).

Les injustices extrajudiciaires par paroles sont au nombre de 5 : l'injure (II-II, Q. 72), la diffamation (II-II, Q. 73), la médisance (II-II, Q. 74), la moquerie (II-II, Q. 75), la malédiction (II-II, Q. 76). L'injure consiste à publier ce qui va contre l'honneur d'une personne, soit que la connaissance en soit portée à d'autres, soit même à la personne concernée. Parmi les

⁴⁹ II-II, Q. 68, a. 1, c.

différents dommages que peuvent causer des paroles, *l'un des plus graves est de ravir à un homme les témoignages d'honneur et de vénération qui lui sont dus* (II-II, Q. 72, a. 1, ad 1). L'injure peut d'ailleurs s'exercer par des actions autres que la communication verbale. C'est de nouveau de son caractère intentionnel que l'injure tire sa gravité : la volonté de déshonorer autrui est matière à « un péché mortel qui n'est pas moins grave que le vol ou la rapine, car l'homme n'a pas moins d'attachement à son honneur qu'à ses possessions matérielles »⁵⁰.

3. *Un témoin ultérieur de la prohibition absolue du mensonge : Emmanuel Kant*

Dans son petit écrit de 1797 intitulé *Sur un prétendu droit de mentir par humanité*, Kant polémique avec Benjamin Constant. Celui-ci, dans *Des réactions politiques*, lui reproche l'affirmation d'un devoir absolu et illimité de dire la vérité, qu'il voit comme destructeur du lien social :

Le principe moral que dire la vérité est un devoir, s'il était pris de manière absolue et isolée, rendrait toute société impossible. Nous en avons la preuve dans les conséquences directes qu'a tirées de ce premier principe un philosophe allemand qui va jusqu'à prétendre qu'envers des assassins qui vous demanderaient si votre ami qu'ils poursuivent n'est pas réfugié dans votre maison, le mensonge serait un crime⁵¹.

Benjamin Constant met en corrélation le supposé devoir de dire la vérité avec un droit à l'entendre dire :

Dire la vérité est un devoir. Qu'est-ce qu'un devoir ? L'idée de devoir est inséparable de celle de droits : un devoir est ce qui, dans un être, correspond aux droits des autres. Là où il n'y a pas de droit, il n'y a pas de devoirs. Dire la vérité n'est donc un devoir qu'envers ceux qui ont droit à la vérité. Or nul homme n'a droit à la vérité qui nuit à autrui⁵².

Kant a beau jeu de relever les infirmités de ces affirmations. S'il y a un devoir de dire la vérité, rien ne prouve que ce devoir s'inscrive d'emblée et nécessairement dans une relation interpersonnelle. Je ne dois pas en effet seulement à l'autre, à qui je parle, la vérité, mais je me la dois non moins à moi-même, ou, pour le dire autrement, à l'humanité, commune en moi, à moi et à l'autre. En outre, il faut aussi lever l'ambiguïté

⁵⁰ II-II, Q. 72, a. 2, c.

⁵¹ Emmanuel KANT, *Œuvres philosophiques* III, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1986, « sur un prétendu droit de mentir par humanité », p. 435-441, citant (p. 435) Benjamin CONSTANT, *La France de l'an 1797*, sixième cahier n° 1, « Des réactions politiques », p. 123 (sans indication d'éditeur).

⁵² *Ibid.*, p. 435.

de ce prétendu devoir de dire la vérité. Il ne peut clairement s'agir que de ce que celui qui parle tient, à tort ou à raison, pour la vérité. On ne peut requérir le devoir d'une vérité objective, c'est-à-dire ne pas se tromper :

Il convient d'abord de remarquer que l'expression : avoir droit à la vérité, est vide de sens. On doit plutôt dire : l'homme a droit à sa propre véracité (*veracitas*), c'est-à-dire à la vérité subjective dans sa personne. Avoir droit objectivement à la vérité équivaldrait à dire que le fait qu'une proposition donnée doive être vraie ou fausse dépend, comme, d'une façon générale, en ce qui concerne le mien et le tien, de la volonté de l'homme ; ce qui conduirait alors à une étrange logique⁵³.

La thèse de Benjamin Constant recèle encore une déficience proche de la contradiction, car s'il soutient qu'un devoir illimité de dire la vérité nuit à la société, l'affirmation que « nul homme n'a droit à la vérité qui nuit à autrui » n'est pas moins problématique : la société, l'humanité devraient-elles être divisées entre ceux qui ont droit à la vérité et ceux qui n'y ont pas droit ? Et si tel est le cas, à qui appartiendra le soin d'opérer cette division ? Comment éviter que celui à qui, en raison des circonstances, il en coûte de dire la vérité, ne s'exonère trop facilement de ce devoir en décrétant que l'autre n'a pas de droit à l'exiger ?

Plus radicalement, la question est de savoir si le « devoir de dire la vérité » (celle-ci étant entendue désormais au sens, subjectif, de véracité) peut être mesuré ou limité par un critère d'utilité ou de nocivité. Que prétend-on dire en parlant d'une vérité qui nuit à autrui ? Surtout, suis-je responsable de l'effet éventuellement nuisible pour autrui de cet acte par lequel je dis la vérité ? Kant montre ici qu'au plan du droit civil, je suis pénalement responsable des effets résultants d'un mensonge mais non de ceux issus de la véracité :

Si tu as, par exemple, empêché d'agir *par un mensonge* quelqu'un qui se trouvait avoir alors des intentions meurtrières, tu es responsable d'un point de vue juridique de toutes les conséquences qui pourraient en résulter. Mais si tu t'en es tenu strictement à la vérité, la justice publique ne peut rien te faire quelles que soient les conséquences imprévues. Il peut toutefois se produire qu'après que tu as honnêtement répondu oui au meurtrier qui te demandait si celui qu'il voulait tuer était chez toi, celui-ci soit cependant sorti sans être remarqué et qu'ainsi il ait échappé au meurtrier, que le crime alors n'ait pas eu lieu ; mais supposons que tu aies menti et dit qu'il n'était pas chez toi, et qu'il soit réellement sorti (bien qu'à ton insu) ; si le meurtrier le rencontrait en train de sortir, et accomplissait son crime, tu peux alors être à bon droit accusé d'être la cause de sa mort. Car si tu avais dit la vérité telle que tu la savais, le meurtrier aurait peut-être

⁵³ *Ibid.*, p. 436.

été arrêté, pendant qu'il recherchait son ennemi dans la maison, par des voisins qui auraient accouru, et le crime aurait été empêché⁵⁴.

4. Jankélévitch entre purisme et réalisme

a) Le mensonge

Au cœur même de la seconde guerre mondiale, Vladimir Jankélévitch publie un ouvrage intitulé *Du mensonge*⁵⁵. Il s'ouvre sur cette affirmation splendide : « La possibilité du mensonge est donnée avec la conscience elle-même, dont elle mesure ensemble la grandeur et la bassesse »⁵⁶.

Il caractérise le mensonge par son intention trompeuse. À ce titre la litote n'est pas qualifiable de mensonge :

La litote n'est pas menteuse, mais au contraire elle se propose de nous induire en vérité par la voie indirecte de la simulation : loin de manœuvrer par égoïsme, elle nous éprouve pour voir si nous saurons comprendre. C'est donc l'intention trompeuse qui fait toute la différence du mensonge et des autres pseudégories.⁵⁷

Le mensonge ne se mesure donc pas au contenu du dit mais à la disposition, mauvaise en l'occurrence, de la conscience : « Ce qui définit le mensonge, c'est une disposition de conscience, et non pas le fait extérieur, épiphénoménal, de dire la non-vérité, l'"anirni sententia", dit saint Augustin, et non "rerum ipsarum veritas aut falsitas" »⁵⁸.

Ce soulignement de la valeur de l'intention conduit, contre ce purisme qu'est le vérisme, l'exigence de vérité à tout crin, à préférer l'amour à la vérité lorsque ces deux valeurs entrent en conflit :

Il y a une façon d'avoir raison qui est pire que l'imposture et que la calomnie, par exemple, quand on dit une vérité qui tue, et qu'on la dit pour tuer. Si l'on a tort d'avoir raison, quand on a raison sans savoir pourquoi, on a mille fois plus tort encore d'avoir raison sans amour ni charité⁵⁹.

Jankélévitch voit dans le mensonge, toujours conscient et volontaire, le péché par excellence :

Si le péché, loin d'être l'erreur, est une chose que l'on commet exprès, le mensonge devient par définition le péché κατ'ἐξοχήν non pas

⁵⁴ *Ibid.*, p. 437.

⁵⁵ Vladimir JANKELEVITCH, *Du mensonge*, Lyon, Confluences, 1942, 2ème éd. 1945, réédité in Philosophie morale, Paris, Flammarion, 1948. Les numéros de page dans le corps du texte renvoient à la dernière édition Flammarion.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 213.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 213.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 218.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 218.

forcément le plus grave, mais le plus caractéristique ; de la quintessence de péché. Car on ne ment jamais sans le vouloir⁶⁰.

Outre son caractère intentionnel, le mensonge se caractérise encore par la relation qu'il suppose en la falsifiant : on ment à un autre, parce qu'il y a un autre, parce que sa présence induit à lui mentir :

Cette raison suffisante qui fait du mensonge une tromperie, c'est-à-dire une induction en fausseté, c'est le milieu social ou plus exactement (car le duo est déjà un pluriel élémentaire), la présence de l'Autre ; il suffit du moi et du toi pour que, sans influx direct, un certain courant se développe qui résulte de la seule coprésence⁶¹.

L'origine du mensonge tient ainsi à la rivalité des égoïsmes : « Son origine véritable, c'est la rivalité compétitive des égoïsmes engagés dans la lutte pour la vie, en d'autres termes l'inaptitude des personnes à coexister *uno eodemque loco* »⁶².

Le mensonge, détériorant une relation qu'il suppose, présente cette complexité paradoxale de se présenter à la fois comme social et asocial, sociable et insociable dit Jankélévitch :

Le mensonge est donc à la fois sociable et insociable – insociable parce que l'universalité de la mauvaise foi enveloppe contradiction, comme l'indique la première maxime de l'impératif kantien, et sociable parce que le mensonge arrondit les angles, concilie en apparence les incompatibles et rend moins douloureux l'entrecroisement des intérêts.⁶³

En outre, le menteur a besoin de mêler la vérité à la fausseté pour mieux tromper. S'il était toujours et totalement faux, le mensonge deviendrait vrai par simple négation de son contenu. Le menteur joue sur l'incertitude, sème le doute :

Pour comble de malchance, le calomniateur, le mythomane et le persécuté ont quelquefois raison ! Ce serait trop beau s'il suffisait, pour être dans le vrai, d'élire toujours le contrepied de leurs fables... « Mille routes dévoient du blanc, une y va », dit Montaigne, qui rappelle que les Pythagoriciens identifiaient le bien au fini et certain, le mal à l'incertain et infini. Il faut en prendre son parti, les faux tableaux sont presque toujours signés et c'est même à cela qu'on les reconnaît. Il n'y a que les honnêtes citoyens qui n'aient pas leurs papiers en règle. Voilà bien, hélas ! le machiavélisme déroutant du mensonge ; il nous fait parfois l'aumône de quelques petites vérités

⁶⁰ *Ibid.*, p. 217.

⁶¹ *Ibid.*, p. 223.

⁶² *Ibid.*, p. 224.

⁶³ *Ibid.*, p. 225.

contrôlables pour achever de brouiller les pistes et afin que nous ne sachions plus à quel saint nous vouer⁶⁴.

Ainsi le mensonge ne peut-il pas annihiler totalement la vérité, à laquelle il ne cessera jamais d'être relatif, même quand il prétend l'occulter ou la contrefaire. Tout mensonge porte malgré lui son reliquat de vérité :

À chacun les menteurs qu'il a mérités et qui lui renvoient fidèlement son image, comme au consommateur peu exigeant les médiocres spectacles renvoient fidèlement l'image de sa vulgarité et de son mauvais goût. Même indignement trompée par des ingrats, la dupe a toujours tort ; ou plutôt tout le monde a un peu tort en cette affaire. [...] Ainsi donc, que chacun cherche de son côté, au lieu d'accuser la lune et l'incurable étroitesse de son prochain ; que chacun, pour son propre compte et par-devers soi, s'efforce vers ce sérieux de l'existence que submerge à l'ordinaire le flot de nos bavardages⁶⁵.

On dirait aujourd'hui que le mensonge revêt un caractère systémique dont nul n'est excepté en matière de culpabilité. Le mensonge prolifère sur le terreau de notre propre insincérité, laquelle n'est elle-même que le miroir d'un manque d'amour. Jankélévitch achève son petit ouvrage en appelant la générosité à sauver la vérité : « La cause fondamentale du mensonge est le manque de générosité, et la générosité seule, parce qu'elle est la source de l'existence retrouvée, nous fera innocents et transparents comme au premier matin du monde »⁶⁶.

b) *La sincérité*

Dans son *Traité des vertus*, Jankélévitch consacre un chapitre à la sincérité⁶⁷. Il y reprend son analyse de la conscience menteuse, réitère que « le menteur est superficiel, tendu et seul », que le mensonge est comme un message chiffré à interpréter et il brosse ensuite le portrait de la sincérité en trois traits : dire ce qu'on pense, faire comme on dit, devenir ce qu'on est. Quant au premier, vaut l'adage selon lequel toute vérité n'est pas à dire, en ce qu'elle doit être subordonnée au Bien :

Mais de ce que la vérité est vraie il ne résulte pas nécessairement qu'il faille la dire. Et pourquoi la discrétion ne serait-elle pas un devoir au même titre que la véracité ? Seul le Bien est à la fois normatif et impératif, c'est-à-dire exige, en tant que bon, d'être fait absolument⁶⁸.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 234.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 236.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 239-240.

⁶⁷ Vladimir JANKELEVITCH, *Les vertus et l'amour*, Paris, Flammarion, 1986 (édition remaniée et augmentée de celle publiée initialement chez Bordas en 1949).

⁶⁸ *Ibid.*, p. 220-221.

Ce à quoi le mensonge s'oppose n'est donc pas la vérité (comme exactitude du discours) mais la véracité (comme disposition intérieure), la sincérité, la bonne foi :

Comme l'âme du mensonge est la mauvaise foi, ainsi le seul symptôme décisif de la sincérité est la bonne foi qui nous fait croire, « bona fide », la parole soit vraie soit fausse que nous disons au moment où nous la disons. La vérité n'est donc pas indispensable à la véracité, et pas plus que l'erreur n'est la différence spécifique du mensonge. Ce qui importe ici n'est pas tant l'« adaequatio rei et mentis » que l'« adaequatio mentis secum » et la sincère conviction de conscience au plus secret du for intime. Ainsi tout est dans la bonne foi, dans la bonne volonté et dans la bonne intention d'une bonne et légère conscience, d'une conscience sincère⁶⁹.

Ainsi la charité doit-elle toujours l'emporter sur la vérité quoi qu'en disent les puristes⁷⁰. Même s'il doit toujours répugner à l'homme sincère, la complexité de la vie, le sporadisme des valeurs, la contradiction pratique qui survient parfois entre le vrai et le bien, imposent le mensonge comme un moindre mal⁷¹.

Jankélévitch achève sa réflexion par une typologie de « dix espèces de la bonne et de la mauvaise foi ». Particulièrement perspicace est la dénonciation de la « sincérité diabolique », c'est-à-dire l'utilisation d'un propos véridique à des fins haineuses, la vérité devenant ainsi une arme pour faire souffrir voire tuer. Cette véridicité mal intentionnée mérite plus, pour Jankélévitch, d'être blâmée comme mensonge qu'une altération de la vérité commandée par la charité. Jankélévitch, sans répudier un usage rhétorique du paradoxe et une utilisation accommodatrice de l'Écriture, reconduit l'essence du mensonge à sa malice, laquelle est elle-même réduite à l'intention :

Le sincère diabolique qui dit le vrai pour nuire, et le dit non pas à son insu ou malgré lui, comme le menteur peu conscient ou le trompeur trompé qui a raison ἄκων, sans le vouloir, mais le dit exprès, sciemment, pour faire mal : ce véridique malveillant est moralement un menteur, un menteur qui dit vrai – car on peut, selon Stepan Trofimovitch, mentir en disant la vérité (n'arrive-t-il pas que la vérité soit une calomnie ?) tout comme on peut dire la vérité en mentant ; « vera dicunt quando mentiuntur » dit saint Augustin des Priscillianistes ; ou encore : « Loquuntur mendaciter vera ». Il y en a, écrit l'apôtre aux Philippiens [Ph 1, 15], qui prêchent Jésus-Christ dans un esprit de dispute et d'envie, mais non point par charité : διὰ φθόνον καὶ ἔριν, ἐξ ἐριθείας et non pas ἐξ ἀγάπης ou δι' εὐδοκίαν ; ceux-là

⁶⁹ *Ibid.*, p. 222.

⁷⁰ Cf. *ibid.*, p. 244 ss.

⁷¹ Cf. *ibid.*, p. 271 ss.

annoncent la vérité mais d'un cœur qui n'est pas pur (οὐχ ἀγνῶς), d'un cœur sans bienveillance. « Non caste per invidiam et contentionem ». Ainsi l'on peut également prêcher « casto animo falsitatem » et « non caste animo veritatem »⁷².

5. Comte-Sponville et la louange de la bonne foi

Dans son *Petit traité des grandes vertus*, André Comte-Sponville consacre un chapitre à la « bonne foi », vertu *qui régit nos rapports à la vérité* : vertu de l'amour ou du respect de la vérité. Il se range à cette appellation de bonne foi, non sans marquer son hésitation par rapport à d'autres dénominations possibles : sincérité, véracité, véridicité, authenticité...

Bonne foi ne dit ni certitude ni vérité mais croyance et fidélité : *c'est croyance fidèle, et fidélité à ce qu'on croit*. Elle inclut la sincérité mais la dépasse dans la mesure où elle implique non seulement de ne pas mentir à autrui mais aussi à soi-même :

Être de bonne foi, ce n'est pas toujours dire la vérité, puisqu'on peut se tromper, mais c'est dire au moins la vérité sur ce qu'on croit, et cette vérité, quand bien même la croyance serait fausse, n'en serait pas moins vraie pour autant. C'est ce qu'on appelle aussi la sincérité (ou la véracité, ou la franchise...), et le contraire du mensonge, de l'hypocrisie, de la duplicité, bref de toutes les formes, privées ou publiques, de mauvaise foi. Mais il y a plus, c'est du moins une distinction que je propose, dans la bonne foi que dans la sincérité. Être sincère, c'est ne pas mentir à autrui ; être de bonne foi, c'est ne mentir ni à autrui ni à soi. La solitude de Robinson, dans son île, le dispensait d'être sincère (du moins jusqu'à l'arrivée de Vendredi), et rendait cette vertu, même, sans objet. La bonne foi n'en restait pas moins nécessaire, en tout cas louable, et due. À qui ? À soi, et cela suffit. La bonne foi est une sincérité à la fois transitive et réflexive. Elle règle, ou elle devrait régler, nos rapports à autrui aussi bien qu'à nous-même⁷³.

Cette vertu n'est pas complète ou suffisante car elle peut accompagner l'immoralité, telle que la méchanceté : on peut être un « salaud sincère », un « nazi de bonne foi ». En revanche elle est nécessaire à toute autre vertu : « Aucune vertu n'est vraie, ou n'est vraiment vertueuse, sans cette vertu de vérité. Vertu sans bonne foi c'est mauvaise foi, et ce n'est pas vertu »⁷⁴.

La vérité n'a pas besoin d'être qualifiée par d'autres vertus, alors que toute vertu demande à être vraie. Elle doit être aimée pour elle-même :

⁷² Cf. *ibid.*, p. 276.

⁷³ André COMTE-SPONVILLE, *Petit traité des grandes vertus*, Paris, PUF, 1995, p. 257.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 258.

« Fidélité au vrai d'abord : mieux vaut une vraie tristesse qu'une fausse joie »⁷⁵.

La Rochefoucauld :

la sincérité est une ouverture de cœur qui nous montre tels que nous sommes ; c'est un amour de la vérité, une répugnance à se déguiser, un désir de se dédommager de ses défauts et de les diminuer même par le mérite de les avouer⁷⁶.

La bonne foi est un amour qui préfère la vérité à soi :

Il s'agit d'aimer la vérité plus que soi... La vérité n'appartient pas au moi : c'est le moi qui lui appartient, ou qu'elle contient, et qu'elle traverse, et qu'elle dissout. Le moi est mensonger toujours, illusoire toujours, mauvais toujours. La bonne foi s'en déprend, c'est par quoi elle est bonne⁷⁷.

Elle est donc à l'opposé du narcissisme et de l'amour-propre.

La bonne foi n'exige pas de tout dire mais de ne dire que le vrai : « Il ne faut pas toujours dire tout, car ce serait sottise ; mais ce qu'on dit, il faut qu'il soit tel qu'on le pense, autrement c'est méchanceté »⁷⁸.

Pour Spinoza la raison, qui est universelle, ne peut commander aucun mensonge, car elle ruinerait ainsi la société. Cela vaut même pour le cas où il s'agit de préserver sa vie :

Demande-t-on si, en cas qu'un homme pût se délivrer par la mauvaise foi d'un péril de mort imminent, la règle de la conservation de l'être propre ne commanderait pas nettement la mauvaise foi ? Je réponds de même : si la raison commande cela, elle le commande donc à tous les hommes, et ainsi la raison commande d'une manière générale à tous les hommes de ne conclure entre eux pour l'union de leurs forces et l'établissement des droits communs que des accords trompeurs, c'est-à-dire commande de n'avoir pas en réalité de droits communs, ce qui est absurde⁷⁹.

Pour Comte-Sponville, comme pour Jankélévitch, il y a des cas où le mensonge est nécessaire comme un moindre mal : « il faut parfois se contenter du moindre mal, et le mensonge peut en être un »⁸⁰. Mais il en étend la possibilité hors des nécessités de l'amour pour autrui :

⁷⁵ *Ibid.*, p. 261.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 258-259.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 259.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 260.

⁷⁹ Baruch SPINOZA, *Ceuvres complètes*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1954, *Ethique*, IV, prop. 72 (l'homme libre n'agit jamais en trompeur, mais toujours de bonne foi), scolie (p. 551).

⁸⁰ A. COMTE-SPONVILLE, *Petit traité des grandes vertus*, op. cit. p. 265.

S'il faut mentir pour survivre, ou pour résister à la barbarie ou pour sauver celui qu'on aime, qu'on doit aimer, nul doute pour moi qu'il faille mentir, quand il n'y a pas d'autre moyen, ou quand tous les autres moyens seraient pires⁸¹.

Ce devoir de mentir, nonobstant le fait que mentir reste un mal mais un mal ici nécessaire comme le moindre, est imposé (contre la thèse de Kant) par le devoir de préférer autrui à soi :

Qu'est-ce que cette vertu si soucieuse de soi, de sa petite intégrité, de sa petite dignité, qu'elle est prête, pour se préserver, à livrer un innocent à des assassins ? Qu'est-ce que ce devoir sans prudence, sans compassion, sans charité ? Le mensonge est une faute ? Sans doute. Mais la sécheresse de cœur aussi, et plus grave ! La véracité est un devoir ? Soit. Mais l'assistance à personne en danger en est un autre, et plus pressant. Malheur à celui qui préfère sa conscience à son prochain⁸².

En consonance avec Jankélévitch, Comte-Sponville écrit donc :

Vous abritez un Juif ou un Résistant dans votre grenier. La Gestapo, qui le cherche, vous interroge. Allez-vous dire la vérité ? Allez-vous (ce qui reviendrait au même) refuser de répondre ? Bien sûr que non ! Tout homme d'honneur, tout homme de cœur, et même tout homme de devoir, se sentira non seulement autorisé mais tenu de mentir⁸³.

De même que Jankélévitch vitupérait contre le purisme et le vérisme, il ajoute :

À faire de la bonne foi un absolu on la perd, puisqu'elle n'est plus bonne, puisqu'elle n'est plus que véracité desséchée, mortifère, haïssable. Ce n'est plus bonne foi, c'est véridisme ; ce n'est plus vertu, c'est fanatisme. Fanatisme théorique, désincarné, abstrait : fanatisme de philosophe, qui aime la vérité à la folie. Mais aucune folie n'est bonne. Mais aucun fanatisme n'est vertueux⁸⁴.

Mais, dans l'exemple du mensonge à opposer à la Gestapo, contre Jankélévitch, il note que cela ne deviendrait pas du même coup dire la vérité, mais resterait un mensonge, simplement préférable à toute autre voie et du coup nécessaire, un mensonge qui laisserait intact notre attachement intérieur à la vérité, un mensonge de bonne foi :

S'il est légitime de mentir au méchant, par exemple quand notre vie est en jeu, ce n'est pas que nous nous mettions alors plus haut que la vérité, puisque cela ne nous empêche en rien de l'aimer, de la respecter, de nous y soumettre au moins intérieurement. C'est au nom

⁸¹ *Ibid.*, p. 264.

⁸² *Ibid.*, p. 266-267.

⁸³ *Ibid.*, p. 267.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 268.

de ce que l'on croit vrai, même, qu'on ment à l'assassin ou au barbare, et ce sont mensonges, en ce sens, de bonne foi⁸⁵.

Faut-il dire la vérité au mourant ? Comte-Sponville récusé assurément Kant qui répondrait qu'il le faut toujours, mais non moins Jankélévitch qui considère qu'il ne le faut jamais. Entre toujours et le jamais, il y a le discernement du respect à apporter à l'amour que le mourant lui-même porte à la vérité⁸⁶. Comte-Sponville conclut :

Il faut donc dire la vérité, ou le plus de vérité possible, puisque la vérité est une valeur, puisque la sincérité est une vertu ; mais pas toujours, mais pas à n'importe qui, mais pas à n'importe quel prix, mais pas n'importe comment ! Il faut dire la vérité autant qu'on peut, ou autant qu'on doit, disons autant qu'on peut le faire sans manquer par là à quelque vertu plus haute ou plus urgente⁸⁷.

La préférence de l'autre à ma propre véracité autorise et impose donc le mensonge, opposé à la sincérité transitive. Mais, pour autant, nulle entorse à la sincérité réflexive, à la sincérité envers soi-même, à la bonne foi n'est légitime, « car ce serait se mettre soi plus haut que la vérité »⁸⁸.

Il ne s'agit pas, en définitive, de préférer la vérité à l'amour ou l'amour à la vérité. L'amour prévaut, certes, *mais pour autant seulement qu'il est vrai*⁸⁹. Le « philosophe, au sens le plus fort et le plus ordinaire du terme » *sait que la vérité sans la charité n'est pas Dieu. Mais il sait aussi, ou il croit savoir, que la charité sans la vérité n'est qu'un mensonge parmi d'autres, et n'est pas la charité*⁹⁰.

B. L'occultation de la vérité selon saint Thomas

1. Le vol

Thomas distingue le vol (*furtum*) de la rapine (*rapina*)⁹¹. La rapine est simplement une dépossession ouverte et violente. Le vol, quant à lui, ne consiste pas seulement à prendre le bien d'autrui, mais aussi à le faire secrètement. Le vol, selon cette perspective, inclut donc le secret : il est une rapine secrète. Cette circonstance du secret accroît-elle ou diminue-t-elle la malice de l'acte ? « Pécher en secret est une circonstance qui diminue le péché »⁹², prétend une objection, puisque prendre plaisir à lui donner de

⁸⁵ *Ibid.*, p. 272.

⁸⁶ Cf. *ibid.*, p. 268-271.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 271.

⁸⁸ *Ibid.*

⁸⁹ Cf. *ibid.*, p. 275.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 274.

⁹¹ II-II, q. 66, a. 3.

⁹² *Ibid.*, obj. 1.

la publicité l'accroît. Thomas, dans sa réponse, distingue le secret – *occultatio* – selon qu'il est cause du péché ou selon qu'il n'en est qu'une circonstance. Dans le deuxième cas il en diminue la gravité, soit parce qu'il est un signe de honte, soit parce qu'il évite le scandale. Dans le premier, en revanche, le secret est utilisé pour pécher, et c'est le cas de la fraude, du dol et ici du vol ; alors loin de diminuer le péché il en constitue l'espèce :

Le secret est parfois une cause de péché, lorsque l'on en use pour pécher, par exemple pour frauder et tromper ; alors, loin d'être une circonstance atténuante, le secret constitue l'espèce du péché ; tel est le cas du vol. Mais parfois le secret n'est qu'une simple circonstance du péché et en atténue la gravité, soit parce qu'il est un signe de honte, soit parce qu'il évite le scandale⁹³.

2. *La ruse guerrière*

Est-il permis, en cas de guerre, d'user de ruse⁹⁴ ? Le terme latin employé est *insidiae*, que le dictionnaire latin-français Gaffiot propose de traduire par : embûches, piège, guet-apens. La réponse est affirmative, dans le seul cadre toutefois de la guerre juste, et associe les autorités de l'Écriture, d'Augustin et de Frontin. L'exemple de Jos 8, 2 est allégué, avec ce commentaire d'Augustin : « lorsqu'une guerre juste est entreprise, que l'on combatte ouvertement ou avec ruse, cela n'importe en rien à la justice »⁹⁵. D'où l'on peut déduire que pour Augustin, la ruse n'est pas un moyen intrinsèquement mauvais. Le recours au livre *Des Stratagèmes* de Frontin précise ce que sont ces *insidiae* licites : il est permis de cacher ses plans, pour qu'ils ne parviennent pas à l'ennemi. La ruse permise est de l'ordre de l'occultation (*occultatio* en latin), donc du secret. Cacher la vérité n'est-il pas contraire à la loyauté, s'interroge Thomas :

Les pièges et les tromperies semblent s'opposer à la loyauté, comme les mensonges. Parce que nous devons être de bonne foi envers tous, il ne faut mentir à personne, comme l'a montré saint Augustin. Puisque d'après lui, « on doit rester loyal envers son ennemi », il semble qu'il ne faille pas employer la ruse contre l'adversaire⁹⁶.

Thomas explique que cacher la vérité n'est pas assimilable au mensonge, interdit, qui consiste à parler contre elle. Cacher la vérité, c'est la taire. Mentir c'est la nier. D'autre part, pareille occultation ne saurait être caractérisée comme une fraude ni rapportée à une volonté désordonnée (et donc pécheresse). Bien au contraire, dit-il : « on ferait preuve en effet d'une

⁹³ *Ibid.*, ad 1.

⁹⁴ Cf. II-II, q. 40, a. 3.

⁹⁵ AUGUSTIN, *Quaest. in Haepstat.* VI, 10 sur Josué 8, 2. PL 34, 781.

⁹⁶ II-II, q. 40, a. 3, obj. 2.

volonté désordonnée si l'on voulait que rien ne fût caché par les autres »⁹⁷. Thomas bat ici en brèche le mythe délétère de l'universelle transparence :

Les ruses sont destinées à tromper l'ennemi. Or, il y a deux manières pour quelqu'un d'être trompé par les actions ou les paroles d'un autre. Ou bien, parce qu'on lui dit une chose fausse ou qu'on ne tient pas une promesse. Et cela est toujours illicite. Personne ne doit tromper l'ennemi de cette façon ; il y a en effet des droits de la guerre et des conventions qui doivent être observées, même entre ennemis, dit saint Ambroise.

Ou bien quelqu'un peut se tromper sur nos paroles ou nos actes parce que nous ne lui découvrons pas notre but ou notre pensée. Or, nous ne sommes pas toujours tenus de le faire car, même dans l'enseignement de la foi, il y a beaucoup de choses qu'il faut cacher, surtout aux infidèles, de peur qu'ils ne s'en moquent, selon saint Matthieu (7, 6) : Ne jetez pas aux chiens les choses saintes. À plus forte raison devons-nous cacher ce que nous préparons pour combattre les ennemis. C'est pourquoï, entre autres instructions militaires, celle-ci se place au premier rang : cacher ses plans, pour qu'ils ne parviennent pas à l'ennemi, comme on le voit dans le livre *Des Stratagèmes*, de Frontin. Cette dissimulation fait partie des ruses dont il est permis d'user dans les guerres justes. Et les ruses de ce genre ne sont pas appelées à proprement parler des tromperies ; elles ne s'opposent pas à la justice, ni à une volonté bien ordonnée. On ferait preuve en effet d'une volonté désordonnée si l'on voulait que rien ne nous fût caché par les autres⁹⁸.

Agir en secret pour tromper l'ennemi ne peut donc pas être, selon Thomas, caractérisé comme bon ou mauvais en soi. C'est permis et juste, par exemple, pour faire diversion ; c'est immoral et contraire à la justice s'il s'agit de signer un traité que l'on est décidé à ne pas honorer. Par conséquent, à la différence du mensonge, qui, pour lui comme pour Augustin, est toujours mauvais, l'usage du secret, dans ce contexte de guerre, ne l'est pas. Les services d'espionnage et de contre-espionnage peuvent avoir la conscience tranquille...

3. *Le témoignage*

Dans quelle mesure on est obligé de témoigner⁹⁹ ? Thomas répond, en s'appuyant sur saint Augustin, que l'on peut occulter la vérité à deux conditions : que la divulgation ne soit pas prescrite par un supérieur selon le droit et que l'occultation ne soit pas dommageable : « Saint Augustin autorise à tenir cachée la vérité lorsque l'autorité légitime n'exige pas sa

⁹⁷ II-II, q. 40, a. 3, c.

⁹⁸ *Ibid.*

⁹⁹ II-II, q. 70, a. 1.

divulgarion, et quand le silence n'est dommageable à personne en particulier »¹⁰⁰.

En effet, relève Thomas, hors du cas où il est prescrit :

Si le témoignage est demandé afin de délivrer un homme menacé injustement de la mort ou d'un châtement quelconque, d'un déshonneur immérité ou même d'un préjudice excessif, on est tenu de témoigner. Même si l'on ne nous demandait pas de déposer, il faudrait faire tout son possible pour révéler la vérité à celui qui pourrait aider l'accusé. Nous lisons, en effet, dans le Psaume (82,4) : « Sauvez le pauvre et l'indigent, délivrez-les de la main des méchants » ; dans les Proverbes (24, 11) : « Délivre ceux qu'on envoie à la mort », et dans l'épître aux Romains (1, 32) : « Ils sont dignes de mort non seulement ceux qui agissent ainsi, mais ceux qui les approuvent ». Or la Glose précise : « Se taire alors que l'on pourrait réfuter l'erreur, c'est l'approuver »¹⁰¹.

Ici donc, se taire serait immoralement nuisible à autrui. Notons qu'il s'agit ici d'aider un innocent, non un coupable. C'est en ce sens qu'il faut entendre aussi la suite :

Mais lorsqu'il s'agit de favoriser la condamnation, on n'est pas tenu de témoigner, à moins d'y être contraint par l'autorité légitime et selon l'ordre du droit. Parce que, si l'on cache la vérité à ce sujet, on ne cause à personne un tort précis¹⁰².

Cela n'a de sens que par rapport à un innocent. Il est bien évident que ne pas dénoncer un criminel cause un tort à tous ceux qui pourraient pâtir de son action.

Dans les réponses de l'article, Thomas distingue plusieurs cas de secret. Le premier est le secret sacramental, celui de confession. Il est, dit-il, inviolable. La raison avancée est la suivante :

Le prêtre ne doit en aucune façon apporter son témoignage sur un fait qui lui a été révélé sous le secret de la confession ; en effet, il ne le connaît pas comme homme, mais comme ministre de Dieu, et le lien du secret sacramental est plus strict que n'importe quel précepte humain¹⁰³.

Pour le secret confié en dehors de ce cadre, le premier principe avancé est le respect de la parole donnée, caractérisé comme relevant du droit naturel :

Lorsque le contenu de certains secrets n'oblige pas à les révéler, on pourra être obligé de les garder cachés par le fait même qu'ils nous

¹⁰⁰ *Ibid.*, ad 1.

¹⁰¹ *Ibid.*, c.

¹⁰² *Ibid.*

¹⁰³ *Ibid.*, ad 2.

auront été confiés sous le sceau du secret. On ne sera jamais autorisé à trahir de tels secrets, même sur l'ordre d'un supérieur, car le respect de la parole donnée est de droit naturel ; et rien ne peut être commandé à un homme qui soit contre le droit naturel¹⁰⁴.

Ce secret ne peut donc pas être enfreint, même sur ordre d'un supérieur, car le droit naturel prévaut sur le droit positif et ce droit naturel impose la loyauté, la fidélité (en latin : *fides*). Le texte qui vient d'être cité ménage une exception : certains secrets doivent être révélés, eu égard à leur contenu. Thomas en précise la raison : garder ce contenu serait dommageable :

Certains sont de telle nature qu'on est tenu de les révéler dès qu'on en aura eu connaissance ; par exemple ceux dont l'objet serait relatif à la ruine spirituelle ou matérielle de la société ou comporterait un grave dommage pour une personne ou quelque effet nuisible de ce genre. On est tenu de divulguer ce secret soit en apportant son témoignage, soit par dénonciation¹⁰⁵.

Il ajoute ce propos un peu déconcertant : « L'obligation du secret ne vaut pas contre un tel devoir, car on manquerait alors à la loyauté due à autrui »¹⁰⁶.

Comment expliquer que garder le secret, quand son contenu est dommageable, est contraire à la loyauté due à autrui ? La loyauté n'implique-t-elle pas plutôt justement de le garder ? En d'autres termes, ce qui est loyal à autrui est-il de garder ou de divulguer le secret ? Thomas donne une réponse dans un autre article, peu avant. Une objection avance justement qu'il est déloyal de trahir un secret, selon Pv 11, 13 Vg : « Le fourbe révèle les secrets, mais l'homme au cœur fidèle garde caché ce que son ami lui a confié ». Thomas répond :

Révéler des secrets au détriment d'une personne, c'est assurément agir contre la fidélité, mais non quand cette révélation est faite en vue du bien commun. Aussi n'est-il jamais permis de recevoir un secret qui aille contre le bien commun¹⁰⁷.

On peut regretter qu'ici Thomas n'envisage pas le cas du « secret embarrassant », celui dont on est dépositaire contre son gré : on peut être décidé à ne pas recevoir volontairement de secret qui aille contre le bien commun mais en avoir connaissance involontairement.

¹⁰⁴ *Ibid.*

¹⁰⁵ *Ibid.*

¹⁰⁶ *Ibid.*

¹⁰⁷ II-II, Q. 68, a. 1, ad 1.

4. Critique

L'apport positif de Thomas est premièrement de soumettre le secret au discernement. Il ne le sacralise pas comme un en-soi ou un tabou : il s'intéresse à ce qu'il faut en faire : le garder ou le dévoiler. Deuxièmement, il distingue le secret comme une circonstance de l'action et le secret qui fait corps avec celle-ci, qui entre dans son essence même, ce qui conduit à différencier la gravité : plus le secret fait corps avec l'action plus sa gravité (dans le fait de le garder ou de le dévoiler) sera grande. Troisièmement, ne pas mentir n'implique pas de devoir dire toute vérité, tout le temps, et à tout le monde. Autrement dit, on peut taire, cacher une vérité, ce qui est évidemment nécessaire justement pour garder un secret. Quatrièmement, qu'on puisse parfois le faire n'implique pas qu'on le puisse ou le doive toujours. Les éléments que Thomas invite à prendre en compte sont : Dieu dans le cas du secret de confession, le supérieur qui peut en certains cas ordonner la divulgation, la communauté et la personne d'autrui qui peuvent pâtir d'un secret gardé. Ces éléments sont ordonnés : ainsi le droit naturel prime sur le droit positif, la communauté sur la personne, etc. Clairement, lorsque garder le secret est gravement préjudiciable, on peut et même on doit, pour Thomas, le divulguer.

Cette réflexion de Thomas soulève cependant des questions, sinon des réserves. Tout d'abord la frontière entre le mensonge, illicite, qui est « dire une non-vérité », et le secret, licite, qui est « ne pas dire la vérité » est quelque peu poreuse : à la Gestapo qui demande si on abrite un juif se taire serait un aveu : comment le protéger sinon en niant ? D'autre part Thomas n'envisage, concernant la communauté, que le cas où garder le secret lui serait préjudiciable. La crise des abus sexuels met en évidence le cas contraire : celui où l'on a gardé le secret pour protéger la communauté, ou du moins l'institution et cela au terrible préjudice des victimes. C'est aussi le cas de bien des actions opaques voire illicites couvertes sous le label « secret d'État ». La primauté du bien commun sur le bien particulier peut conduire ici à l'abus de pouvoir et à l'abus sexuel. On ne peut pas accuser Thomas d'y incliner mais il faut reconnaître qu'il y a, chez lui (mais bien sûr, probablement, chez les autres auteurs de son époque) un angle mort qui l'autorise. Il voit bien que pour protéger une personne il faut parfois divulguer un secret, mais il ne parvient pas à maintenir cette perspective dès lors que la personne est envisagée par rapport à la communauté : il fait jouer alors la primauté du bien commun. Il lui est tellement évident que la partie est pour le tout, qu'il n'imagine pas que ce tout, que la communauté (en l'occurrence l'Église-institution) puisse agir contre la partie, contre la personne-victime. On touche au drame spirituel de victimes d'abus : parce que l'Église les a niées, elles n'ont pas d'autre chemin de vie que de nier cette Église et de briser par leur cri le silence du secret mortifère.

C. Le voile de la parole : la restriction mentale

Puisque garder le silence a souvent valeur d'aveu, occulter la vérité – ce que même les tenants de la ligne sévère quant au mensonge admettent – doit passer par une parole qui, sans cesser d'exprimer, dissimule. Pour que pareille attitude ne soit pas un mensonge pur et simple il faut supposer qu'autre est ce qui est exprimé et autre ce qui est dissimulé. Autrement dit : la visée de la vérité n'est pas totalement abandonnée mais privée de son intégrité. Le moyen d'y procéder a reçu l'appellation de « restriction mentale ». Dans l'article de l'encyclopédie *Catholicisme* qui lui est consacré, Jean-Marie Aubert la définit ainsi :

Un langage ambigu, pouvant avoir une double signification, l'une étant celle que cherche à cacher le locuteur, l'autre étant celle que souhaite entendre l'interlocuteur. Du fait du contexte, les mots employés peuvent avoir plusieurs sens¹⁰⁸.

Pareille équivoque est-elle moralement admissible ? Le même auteur poursuit :

Il n'y a pas mensonge dans l'intention de celui qui parle, car il cache simplement ou sous-entend la vérité qu'il ne doit pas révéler ou ne dit pas entièrement. Donc la restriction mentale ne lèse pas la vérité, car une de ses interprétations peut être vraie ; elle ne lèse pas non plus le secret, car l'interprétation qui lui correspond n'est pas affirmée comme la seule¹⁰⁹.

Cette légitimation optimiste demanderait à être pour le moins nuancée. Le philosophe Blaise Pascal ne manque pas de dénoncer dans la neuvième de ses célèbres *Provinciales* « la tragi-comédie des casuistes »¹¹⁰. Il y attaque spécialement un jésuite dénommé Sanchez, lequel affirme qu'il « est permis d'user de termes ambigus, en les faisant entendre en un autre sens qu'on ne les entend soi-même »¹¹¹. Il expose ainsi « la doctrine des restrictions mentales » :

On peut jurer qu'on n'a pas fait une chose, quoiqu'on l'ait faite effectivement, en entendant en soi-même qu'on ne l'a pas faite un certain jour ou avant qu'on fût né, ou en sous-entendant quelque autre circonstance pareille, sans que les paroles dont on se sert aient aucun sens qui le puisse faire connaître ; et cela est fort commode en

¹⁰⁸ *Catholicisme*, Paris, Letouzey et Ané, 1990, t. 12, p. 995.

¹⁰⁹ *Ibid.*

¹¹⁰ Blaise PASCAL, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1998, p. 679-680.

¹¹¹ Thomas SANCHEZ, *Op. Mor.*, p. 2, l. 3, c. 6, n. 13.

beaucoup de rencontres, et est toujours très juste, quand cela est nécessaire, ou utile pour la santé, l'honneur ou le bien¹¹².

Un autre jésuite, Filliutius (tr. 25, c. 11), poursuit Pascal, lave le procédé de tout soupçon de mensonge, car « c'est l'intention qui règle la qualité de l'action » :

Et il y donne encore, n. 328, un autre moyen plus sûr d'éviter le mensonge : c'est qu'après avoir dit tout haut : *Je jure que je n'ai point fait cela*, on ajoute tout bas, aujourd'hui, ou qu'après avoir dit tout haut, *Je jure*, on dise tout bas, que je dis, et que l'on continue ensuite tout haut, *que je n'ai point fait cela*¹¹³.

Ainsi la restriction mentale permet-t-elle notamment de s'exonérer des conséquences d'une promesse, car, explique Escobar (tr. 3, ex. 3, n. 48), toujours selon Pascal :

Les promesses n'obligent point, quand on n'a point intention de s'obliger en les faisant. Or il n'arrive guère qu'on ait cette intention, à moins que l'on confirme par serment ou par contrat : de sorte que quand on dit simplement : Je le ferai, on entend qu'on le fera si l'on ne change pas de volonté. Car on ne veut pas se priver par là de sa liberté¹¹⁵.

Pascal exagère-t-il pour les besoins de sa polémique ? Un décret du Saint-Office du 2 mars 1679, sous le pontificat du Pape Innocent XI, condamne 65 propositions constituant autant d'« erreurs d'une doctrine morale plus laxiste ». On en relève notamment ces deux du P. Thomas Sanchez, celui-là même que dénonçait Pascal (26 et 27)¹¹⁶ :

Si quelqu'un, soit seul, soit devant d'autres, soit qu'on l'interroge, soit spontanément, qu'il le fasse pour s'amuser ou pour un autre motif, jure qu'il n'a pas fait une chose qu'il a faite en réalité, en sous-entendant intérieurement quelque autre chose qu'il n'a pas faite, ou quelque autre manière que celle dont il l'a faite, ou quelque addition qui est vraie, il ne ment pas en réalité et n'est pas parjure.

Il peut y avoir des raisons justes d'user de ces amphibologies chaque fois que cela est nécessaire ou utile pour défendre sa vie, son honneur, ses biens, ou pour quelque autre acte de vertu, en sorte que la dissimulation de la vérité est alors censée utile et désirable.

Dira-t-on que ces propos ne reflètent qu'un état conjoncturel de la morale catholique ? Peu avant l'ouverture du Concile Vatican II un important manuel, en trois tomes, et non sans mérites, intitulé *La loi du*

¹¹² *Ibid.*

¹¹³ B. Pascal, *op. cit.* p. 679.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 680.

¹¹⁶ Voir DS 2126 et 2127.

Christ, était publié par le P. Bernard Häring, non point jésuite mais rédemptoriste, expert au Concile et contributeur à la rédaction de la Constitution pastorale *Gaudium et Spes*. Moderne par bien des aspects, cette œuvre connut un grand succès. Il est d'autant plus étonnamment symptomatique de trouver sous la plume de l'auteur des exemples de restrictions mentales jugées admissibles :

L'époux infidèle, harcelé outre mesure de questions, peut répondre pour sauver son mariage : « Je ne suis quand même pas un adultère ! », ou « Comment peux-tu me demander cela ? », ou : « Je récuse un pareil soupçon ! », ou, songeant à la confession et au pardon divin : « Je n'ai pas conscience d'une telle faute », ou mieux : « Épargnons-nous l'un à l'autre de telles questions et de tels soupçons ».

Lorsqu'on n'est pas moralement soumis à la douane, on peut répondre par un « Non » à la question : « Avez-vous quelque chose à déclarer ? »

On peut vanter, avec les formules courantes de politesse, même des aliments mal préparés. D'une manière ou d'une autre ces plats sont bons¹¹⁸ !

Pareils subterfuges peuvent-ils vraiment donner la bonne conscience d'avoir contourné le mensonge ? En tout cas, ils montrent la fragilité de la thèse soutenant que la licite occultation de la vérité éviterait tout recours à l'illicite mensonge. Dire que le mal consiste dans l'exagération, dans l'abus de la restriction mentale et non pas dans un emploi mesuré de celle-ci ne résout pas le problème d'une problématique faussée. Ce dont il s'agit, c'est d'un usage vertueux de la parole, dans le cadre d'une relation personnelle bienveillante, et non de retailler à son gré les concepts de vérité et de mensonge pour avoir la satisfaction, peut-être illusoire, de n'avoir pas péché. S'il ne faut pas mentir, c'est d'abord et surtout au sujet du mensonge lui-même.

La parole dissimulatrice

1. Le Prince de Machiavel

Écrit en 1513 et publié à titre posthume en 1532, *Le Prince* de Nicolas Machiavel (1469-1527) représente un tournant dans l'usage éthique de la parole. Le titre du chapitre XVIII pourrait induire facilement en erreur : *comment les princes doivent tenir leur parole*, traduit en latin par *Quomodo fides a principibus sit servanda*. L'attention est attirée sur le « comment » de la

¹¹⁸ Bernard HÄRING, *La loi du Christ. Théologie morale à l'intention des prêtres et des laïcs*, Paris, Desclée de Brouwer, 1956, p. 225.

fidélité, entendons : à la parole donnée, mais le contenu pose plutôt la question de savoir si, c'est-à-dire dans quelle mesure, le prince doit se lier ou se sentir lié par sa parole. La première phrase mentionne la thèse classique : « Chacun entend assez qu'il est fort louable à un prince de tenir sa parole et de vivre en intégrité, sans ruses ni tromperies »¹¹⁹.

D'emblée, toutefois, la position est minimale, car cette fidélité n'est pas proclamée comme obligatoire mais seulement comme louable. Surtout, le point de vue de l'utilité vient immédiatement en contraste dès la deuxième phrase :

Néanmoins on voit par expérience que les princes qui, de notre temps, ont fait de grandes choses, n'ont pas tenu grand compte de leur parole, qu'ils ont su par ruse circonvenir l'esprit des hommes, et qu'à la fin ils ont surpassé ceux qui se sont fondés sur la loyauté¹²⁰.

Le fait n'est pas déploré et cette formulation semble plutôt le vanter. Machiavel pose ensuite le principe d'une double « manière de combattre », c'est-à-dire d'exercer sa puissance, l'une, propre aux hommes : la loi, l'autre, propre aux bêtes : la force. L'originalité est ici de requérir les deux : « il est nécessaire au prince de savoir bien pratiquer et la bête et l'homme »¹²¹, et encore : « il faut qu'un prince sache user de l'une ou de l'autre nature, et que l'une sans l'autre n'est pas durable »¹²². La dualité devient alors celle du renard et du lion. On aperçoit dans ce choix l'attribut du renard qu'est la ruse :

Si donc un prince doit savoir bien user de la bête, il doit choisir le renard et le lion ; car le lion ne peut se défendre des filets, le renard des loups ; il faut donc être renard pour connaître les filets, et lion pour faire peur aux loups. Ceux qui veulent seulement faire les lions n'y entendent rien¹²³.

Et pour que le lecteur ne risque pas de se méprendre, être renard signifie ni plus ni moins que de renier sa parole, et fait l'objet du « précepte » de notre auteur au prince :

Partant, un seigneur avisé ne peut tenir sa parole quand cela se retournerait contre lui et quand les causes qui l'ont conduit à promettre ont disparu. D'autant que si les hommes étaient tous gens de bien, mon précepte serait nul, mais comme ils sont méchants et qu'ils ne tiendraient pas parole, etiam tu n'as pas à la tenir toi-même. [...] Combien de paix, combien de promesses ont été faites en vain et

¹¹⁹ Nicolas MACHIAVEL, *Le Prince*, Paris, Gallimard, 1980, p. 107-110.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 107.

¹²¹ *Ibid.*, p. 107.

¹²² *Ibid.*

¹²³ *Ibid.*, p. 107-108.

réduites à néant par l'infidélité des princes, et que celui qui a mieux su faire le renard s'en est toujours le mieux trouvé¹²⁴.

Le principe selon lequel la fidélité est le fait des « gens de bien » n'est pas nié. Simplement, puisque la majorité des hommes n'en est pas, le prince a tout intérêt à ne pas être meilleur qu'eux. La fidélité à la parole est désormais subordonnée à l'intérêt politique.

Mais ce prince qui renie sa parole doit feindre de l'honorer. Le conseil d'infidélité se double de celui de la dissimulation :

Jamais un prince n'a manqué d'excuses légitimes pour colorer son manque de parole [...] Il faut savoir bien colorer cette nature, être grand simulateur et dissimulateur¹²⁵.

C'est tout un art du paraître qui est ainsi exalté : « Il n'est donc pas nécessaire à un prince d'avoir toutes les qualités ci-dessus nommées, mais de paraître les avoir »¹²⁶.

Et encore :

Le prince doit donc soigneusement prendre garde que jamais ne lui sorte de la bouche propos qui ne soit plein des cinq qualités que j'ai dessus nommées. Il doit sembler, à qui l'entend et le voit, toute miséricorde, toute fidélité, toute intégrité, toute religion. Et rien n'est plus nécessaire que de sembler posséder cette dernière qualité¹²⁷.

Cet art de la feinte et de la dissimulation s'accompagne d'un flagrant mépris à l'égard de la plèbe qui se laisse duper :

Les hommes sont si simples et obéissent si bien aux nécessités présentes, que celui qui trompe trouvera toujours quelqu'un qui se laissera tromper¹²⁸.

La réussite dans la tromperie suffira à justifier celle-ci :

Les hommes, *in universali*, jugent plutôt aux yeux qu'aux mains, car chacun peut voir facilement, mais comprendre bien peu. Tout le monde voit bien ce que tu sembles, mais bien peu ont le sentiment de ce que tu es ; et ce peu de gens-là n'osent contredire l'opinion du plus grand nombre, qui ont de leur côté la majesté de l'État qui les soutient ; et pour les actions de tous les hommes et spécialement des princes (car là on n'en peut appeler à un autre juge), on regarde quel a été le succès. Qu'un prince se propose pour son but de vaincre et de maintenir l'État : les moyens seront toujours jugés honorables et loués de chacun ; car le vulgaire ne juge que de ce qu'il voit et de ce qui

¹²⁴ *Ibid.*, p. 108.

¹²⁵ *Ibid.*

¹²⁶ *Ibid.*, p. 108.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 109.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 108.

advient ; or en ce monde, il n’y a que le vulgaire ; et le petit nombre ne compte point, quand le grand nombre a de quoi s’appuyer¹²⁹.

Il s’agit non seulement de feindre des qualités mais d’en user à son gré et d’agir éventuellement à leur rencontre selon son propre avantage :

J’oserai bien dire que, s’il les a et qu’il les observe toujours, elles lui porteront dommage ; mais faisant beau semblant de les avoir, alors elles sont profitables ; comme de sembler être pitoyable, fidèle, humain, intègre, religieux ; et de l’être, mais s’étant bien préparé l’esprit, s’il faut ne l’être point, à pouvoir et savoir faire le contraire¹³⁰.

Le prince doit ainsi savoir ne pas les exercer lorsqu’elles seraient nuisibles à ses intérêts :

Et il faut aussi noter qu’un prince, surtout s’il est nouveau, ne peut bonnement observer toutes ces conditions par lesquelles on est estimé homme de bien ; car il est souvent contraint pour maintenir ses États, d’agir contre sa parole, contre la charité, contre l’humanité, contre la religion¹³¹.

Ce sont donc les circonstances qui permettent d’apprécier s’il est préférable de garder la ligne du bien ou de prendre délibérément celle du mal. Ce n’est plus l’éthique qui commande l’action mais l’occasion, l’événement :

Ce pourquoi il faut qu’il ait l’entendement prêt à tourner selon que les vents de fortune et variations des choses lui commandent, et, comme j’ai déjà dit, ne pas s’éloigner du bien, s’il peut, mais savoir entrer en mal, s’il le faut¹³².

Le souci de la vérité ne disparaît pas totalement mais, déconnecté de toute visée éthique, il s’arrime à l’intérêt du prince : si celui-ci s’affranchit sans vergogne de la vérité au gré de son intérêt, ce dernier le persuade de la requérir de ses conseillers ; ainsi le prince ne doit-il pas la vérité à ses subordonnés mais il est fondé de l’exiger d’eux. Machiavel explique ainsi, dans un chapitre ultérieur, « comment on doit fuir les flatteurs » (ch. XXIII).

2. De l’honnête dissimulation de Torquato Accetto

Le court traité *de l’honnête dissimulation*, redécouvert par Benedetto Croce, ne doit pas être jugé seulement comme « la petite brochure confidentielle d’un modeste et obscur secrétaire, commis aux écritures

¹²⁹ *Ibid.*, p. 109-110.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 108-109.

¹³¹ *Ibid.*, p. 109.

¹³² *Ibid.*

d'un grand de ce monde »¹³³. Torquato Accetto, né entre 1590 et 1598 et mort en 1640, y livre une originale apologie d'une attitude classiquement jugée repréhensible. Après avoir exposé la « conception de ce traité » (I) et affirmé prudemment « à quel point la vérité peut être belle » (II) et qu'« il n'est jamais permis de délaissier la vérité » (III) et avant de conclure à propos de la dissimulation qu'« en un jour seulement, il n'y aura pas besoin » (XXIII) et « comment dans le ciel chaque chose est claire » (XXV), l'auteur, ayant ainsi installé la vérité dans une niche eschatologique, plaide pour un emploi d'abord résigné mais ensuite assumé de cette feinte langagière. C'est comme moindre mal que la dissimulation est reconnue comme parfois nécessaire (V)¹³⁴.

Certains sont mieux disposés naturellement à son égard, à savoir ceux qui tempèrent leurs émotions ou du moins parviennent à en contenir l'expression (VI). L'habileté qu'elle suppose s'acquiert aussi par l'exercice (VII).

Sa nécessité étant ainsi posée, Accetto peut en produire une définition (VIII) : « La dissimulation est une activité qui consiste à ne pas faire voir les choses telles qu'elles sont. On simule ce qui n'est pas, on dissimule ce qui est ».

Quittant l'argument du moindre mal, Accetto avance audacieusement que la dissimulation est naturelle, en ce sens que la nature elle-même dissimule (IX) :

Et outre tout ce qui arrive aux hommes, pour peu que l'on considère la nature à toutes ses actions ici-bas, l'on s'aperçoit que toute la beauté n'est rien d'autre qu'une charmante dissimulation. Je parle de la beauté des corps qui restent soumis au changement. [...] Bien qu'il soit d'usage de dire que la beauté mortelle ne semble pas être chose terrestre, lorsqu'ensuite on considère le vrai, elle n'est rien d'autre qu'un cadavre dissimulé par la faveur de l'âge, qui se soutient encore grâce à l'assemblage de ces parties et de ces couleurs qui ne sont pas censées se séparer et céder à la force du temps et de la mort¹³⁵.

Dans une perspective similaire, Accetto soutient qu'il est naturel au cœur humain, au bénéfice de sa tranquillité, de demeurer caché (XXI) :

¹³³ Tels sont les termes du traducteur Thierry Gilleboeuf dans la postface à la dernière version française (ed. La Nerthe, 2015).

¹³⁴ Voir aussi (IX) : En partant du présupposé que dans la condition de la vie mortelle il puisse surgir de nombreux défauts, il s'ensuit que de graves désordres viennent au monde quand, si l'on ne parvient pas à les corriger, on ne recourt pas à cet expédient qui consiste à cacher les choses qui n'ont pas mérité de se laisser voir, soit qu'elles sont laides, soit qu'elles sont susceptibles de produire de terribles accidents.

¹³⁵ Torquato ACCETTO, *De l'honnête dissimulation*, trad. Thierry Gilleboeuf, La Nerthe, 2015, p. 23-24.

La nature a fait montre d'une grande diligence pour cacher le cœur, dans le pouvoir duquel réside non seulement la vie, mais la tranquillité de la vie, parce que c'est en restant fermé qu'il se maintient, comme le veut l'ordre naturel ; et quand il lui faut rester caché, conformément à la condition morale, il préserve la santé des opérations extérieures¹³⁶.

Naturelle, la dissimulation est surtout nécessaire pour ne pas être dupé par celle d'autrui. Être renard avec les renards, et plus rusé qu'eux : voilà ce qui commande la dissimulation ; l'argument est désormais commun : quoiqu'il puisse en coûter – pour autant qu'il en coûte – il faut bien, pour se défendre, employer les armes d'autrui (XI) :

Se garder des loups et des lions est d'autant plus facile que leur violence est connue, et qu'on n'en croise que rarement. Mais les renards sont nombreux parmi nous, sans qu'ils soient toujours connus, et quand on les connaît, il est malaisé d'avoir recours à l'art contre l'art : dans un cas pareil, celui qui saura le plus garder l'apparence d'un sot s'en tirera plus habilement, parce que, feignant de croire celui qui cherche à nous tromper, cela peut avoir pour conséquence que ce dernier croie à nos feintes, et c'est le rôle d'une grande intelligence que de laisser voir que l'on ne voit pas, quand on voit le plus, puisque le jeu se joue ainsi : avec les yeux qui semblent fermés alors qu'ils sont ouverts¹³⁷.

Exorcisée puis naturalisée et banalisée, la dissimulation devient finalement baptisée comme honnête, plaisante et utile (X) :

La dissimulation est honnête et utile et, qui plus est, elle regorge de plaisir, parce que si la victoire est toujours agréable [...] il est clair que vaincre par la seule force du génie procure une plus grande allégresse, d'autant plus quand il s'agit de se vaincre soi-même, ce qui constitue la victoire la plus glorieuse qui se puisse remporter¹³⁸.

Étrange écho de stoïcisme qui voit dans le fait de parvenir à masquer à autrui l'expression de sa propre sensibilité comme une preuve de vertu :

Cela se produit aussi grâce à la dissimulation qui permet, la raison dominant les sens, d'accueillir la paix complète, et bien que l'on ne ressente guère de douleur quand on tait ce que l'on voudrait dire ou que l'on renonce à faire tout ce qu'inspirent les sentiments, on tire néanmoins un plus grand plaisir à avoir fait montre de sobriété dans les paroles et les actes¹³⁹.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 48.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 27-28.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 25.

¹³⁹ *Ibid.*

La nécessaire *apathèia* s'avère particulièrement difficile en matière de colère : cette passion est la plus contraire de toutes à la paix que requiert la dissimulation (XV) :

Le principal naufrage de la dissimulation est la colère qui, de toutes les émotions, est la plus manifeste car elle est un éclair qui, jaillissant dans le cœur, fait monter les flammes au visage et, dans une effroyable lumière, s'embrace dans les yeux ; qui plus est, elle fait se bousculer les mots, où les concepts sont pratiquement avortés, sous une forme incomplète et une matière trop grossière, qui trahissent tout ce qui réside dans l'âme¹⁴⁰.

Un autre obstacle à la capacité de dissimuler est la vanité : « celui qui a une trop haute opinion de soi-même a bien du mal à dissimuler » (XVI) :

L'erreur que l'on peut commettre en faisant le tour de la question, qui tourne autour de l'opinion que nous avons de nous-mêmes, est généralement la raison qui fait déborder ce que l'on doit contenir au fond de son cœur, parce que celui qui s'estime plus qu'il ne vaut en réalité, s'oblige à parler comme un maître et, tous les autres lui paraissant valoir moins que lui, il fait étalage de savoir et dit bien des choses qu'il eût été préférable de taire pour lui. [...] Mais celui dont l'estime de soi reste dans les limites de la raison ne confie pas à la langue une juridiction plus importante que la lumière de l'intelligence qui la doit mouvoir¹⁴².

Entre modestie éthique et cynisme stratégique, la vertu elle-même doit se dissimuler à autrui pour ne pas exciter chez lui une dangereuse jalousie (XIX) :

La vertu, qui se cache à temps, triomphe d'elle-même en mettant en lieu sûr ses richesses, puisqu'il arrive parfois que le trésor de l'esprit n'en ait pas moins besoin de rester enfoui que celui des choses périssables. La tête coiffée de couronnes indues nourrit des soupçons à l'égard de toute tête où réside la sagesse, et bien souvent, c'est un surcroît de vertu que de dissimuler la vertu, non pas avec le voile du vice, mais en n'en montrant pas tous les rayons, pour ne pas offenser la vue infirme de l'envie et de la peur d'autrui¹⁴³.

Accetto pousse l'audace jusqu'à faire de la dissimulation le faite de la vertu. La conclusion du traité verse dans le dithyrambe (XXV) :

Ô vertu, qui es l'honneur de toutes les autres vertus, qui sont d'autant plus belles quand elles sont dissimulées d'une façon ou d'une autre, prenant l'honnêteté de ton voile, pour ne pas faire en vain étalage

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 36.

¹⁴² *Ibid.*, p. 38-39.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 44.

d'elles-mêmes. Ô refuge des défauts qui, en ton sein, ont pour habitude de se cacher. Toi qui rends de grands services aux grandes fortunes pour les soutenir, et qui tends la main aux petites, pour qu'on ne les voie pas partout s'écrouler à terre. Tes habits sont nécessaires par bon comme par mauvais temps, la nuit pas moins que le jour, pas plus dehors que chez soi. Je ne t'ai pas connue d'emblée, et j'ai appris petit à petit que, en effet, tu n'es rien d'autre que l'art de la patience, qui enseigne à la fois à ne pas tromper et à ne pas être trompé. Ne pas croire à toutes les promesses, ne pas nourrir tous les espoirs sont les choses qui te procréent¹⁴⁴.

Pour audacieuse, pragmatique et utilitariste qu'elle soit, l'apologie de la dissimulation par Accetto ne rompt donc pas totalement avec l'idéal éthique de la vertu. Il n'imagine pas l'exalter autrement qu'en en manifestant le caractère vertueux qui la tient du côté de la prudence :

La prudence, parmi tous les efforts qu'elle déploie, n'a rien de meilleur que toi, et bien qu'elle s'affiche parée de beaucoup d'autres, elle sait profiter de ton silence le moment venu, plus que de tout autre effet de ses industries¹⁴⁵.

« Ne pas tromper et ne pas être trompé » résume bien la voie moyenne d'Accetto en faveur d'un apparent oxymore : l'honnête dissimulation.

3. L'Homme de cour de Baltasar Gracian

Les 300 maximes de l'ouvrage du jésuite espagnol Baltasar Gracian (1601-1658) paru en 1647 constituent autant d'aphorismes à l'usage de celui qui veut réussir dans le monde. Le titre donné par la traduction française d'Amelot de la Houssaie¹⁴⁶ – *L'Homme de cour* – semble le destiner au public restreint qui cherche à trouver grâce auprès d'un souverain et à appartenir à son entourage. Les aphorismes de ce que l'on appelle aussi *l'Oracle manuel* peuvent toutefois s'entendre selon une acception plus large comme des conseils avisés pour vivre en société de manière réussie. Le propos dépasse largement aussi l'usage de la parole et du silence, mais plusieurs de ces maximes fournissent à cet égard des préconisations où l'utile se mêle à l'éthique.

Le sous-titre de l'ouvrage caractérise celui-ci comme « art de la prudence ». Le rapport de Gracian à la parole ne sera donc pas celui de la

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 56.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 57.

¹⁴⁶ La traduction française par Amelot de la HOUSSAIE (ed. Gallimard) n'est pas sans un défaut majeur, relevé par Benito PELEGRIN à l'occasion de sa traduction alternative (ed. Points Essais), à savoir une très grande, trop grande liberté par rapport à l'original. Cependant elle est celle qui a popularisé l'œuvre en milieu francophone et elle présente

mise en valeur d'un art oratoire qui serve à briller en société mais plutôt celui d'une parole adroite : « Parler à propos est plus nécessaire que parler éloquemment »¹⁴⁷.

a) *La vérité*

Gracian ne fait pas profession de mésestimer la vérité, mais il la considère, de manière désabusée, comme déclassée par l'omniprésent mensonge :

Le mensonge est toujours le premier en tout, il entraîne les sots par un *l'on dit* vulgaire, qui va de bouche en bouche. La vérité arrive toujours la dernière, et fort tard, parce qu'elle a pour guide un boiteux, qui est le temps¹⁴⁸.

Si Gracian se garde de louer le mensonge, il considère la vérité avec circonspection en tant qu'elle nous soumet au jugement d'autrui :

Rien ne demande plus de circonspection que la vérité, car c'est se saigner au cœur que de la dire. Il faut autant d'adresse pour la savoir dire que pour la savoir taire. Par un seul mensonge l'on perd tout ce que l'on a de bon renom. La tromperie passe pour une fausse monnaie ; et le trompeur pour un faussaire, qui est encore pis. Toutes les vérités ne se peuvent pas dire ; les unes parce qu'elles m'importent à moi-même, et les autres parce qu'elles importent à autrui¹⁴⁹.

La vérité est ainsi dépréciée, au point que Gracian n'hésite pas à la présenter comme théoriquement requise pour l'homme de bien, mais, pratiquement, dangereuse. Il faut, dit-il, « savoir jouer de la vérité » :

Elle est dangereuse, mais pourtant l'homme de bien ne peut pas laisser de la dire ; et c'est là qu'il est besoin d'artifice. Les habiles médecins de l'âme ont essayé tous les moyens de l'adoucir, car lorsqu'elle touche au vif, c'est la quintessence de l'amertume. La discrétion développe là toute son adresse ; avec une même vérité elle flatte l'un, et assomme l'autre. Il faut parler à ceux qui sont présents, sous le nom des absents ou des morts. À un bon entendeur, il ne lui faut qu'un signe ; et quand cela ne suffira pas, le meilleur expédient est de se taire. Les princes ne se guérissent pas avec des remèdes amers ; il est de l'art de la prudence de leur dorer la pilule¹⁵⁰.

une élégance littéraire qui lui font mériter de rester à l'honneur. Il est toutefois utile de consulter celle de Benito PELEGRIN, plus littérale et de lecture non moins agréable.

¹⁴⁷ Balthasar GRACIAN, *L'Homme de cour. Art de la prudence*, trad. Benito Pelegrin, Points Essais, 2012, p. 148.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 146.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 181.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 210.

b) *Le mensonge*

Compte-tenu de l'omniprésence du mensonge, il convient de se garder de toute crédulité mais aussi de toute défiance affectée :

La maturité du jugement se connaît à la difficulté de croire. Il est très ordinaire de mentir, il doit donc être extraordinaire de croire. Celui qui est facile à remuer se trouve souvent décontenancé. Mais il faut bien se garder de montrer du doute de la bonne foi d'autrui ; car cela passe de l'incivilité à l'offense, attendu que c'est le traiter de trompeur, ou de trompé ; encore n'est-ce pas là le plus grand mal. Car, outre cela, ne point croire est un indice de mentir, le menteur étant sujet à deux maux : à ne point croire, et à n'être point cru¹⁵¹.

c) *L'exagération*

Une règle consiste à ne pas exagérer : cela n'est pas bénéfique sur le long terme et est mensonger :

C'est faire en homme sage de ne parler jamais en superlatifs, car cette manière de parler blesse toujours, ou la vérité, ou la prudence. Les exagérations sont autant de prostitutions de la réputation, en ce qu'elles découvrent la petitesse de l'entendement et le mauvais goût de celui qui parle. Les louanges excessives réveillent la curiosité et aiguillonnent l'envie ; de sorte que, si le mérite ne correspond pas au prix qu'on lui a donné, comme il arrive d'ordinaire, l'opinion commune se révolte contre la tromperie, et tourne le flatteur et le flatté en ridicule. C'est pourquoi l'homme prudent va bride en main, et aime mieux pêcher par le trop peu que par le trop. L'excellence est rare, et, par conséquent, il faut mesurer son estime. L'exagération est une sorte de mensonge ; à exagérer, on se fait passer pour homme de mauvais goût et, qui pis est, pour homme de peu d'entendement¹⁵².

L'exagération est préjudiciable dans la mesure où elle constitue un trompe-l'œil qui finit par décevoir, puisque la réalité reste en-deçà de ce qu'elle promet :

C'est le malheur ordinaire de tout ce qui a été bien vanté, de n'arriver jamais au point de perfection que l'on s'était imaginé. La réalité n'a jamais pu égaler l'imagination, d'autant qu'il est aussi difficile d'avoir toutes les perfections qu'il est aisé d'en avoir l'idée. Comme l'imagination a le désir pour époux, elle conçoit toujours beaucoup au-delà de ce que les choses sont en effet. Quelque grandes que soient les perfections, elles ne contentent jamais l'idée. Et, comme chacun se trouve frustré de son attente, l'on se désabuse au lieu d'admirer.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 154.

¹⁵² *Ibid.*, p. 41.

L'espérance falsifie toujours la vérité. C'est pourquoi la prudence doit la corriger, en faisant en sorte que la jouissance surpasse le désir¹⁵³.

d) *Le silence et le secret*

Une autre règle est de ne pas dévoiler sa pensée, ce qui implique pour le sage de parler comme la foule et de garder pour lui sa propre vue : la discordance entre pensée et parole, imputable à celle qui sépare la sottise de la multitude de la sagesse d'une petite élite, n'est pas envisagée ici comme un mensonge mais comme un auxiliaire de sagesse :

La vérité est connue de très peu de gens, les fausses opinions sont reçues de tout le reste du monde. Il ne faut pas juger d'un sage par les choses qu'il dit, attendu qu'alors il ne parle que par emprunt, c'est-à-dire par la voix commune, quoique son sentiment démente cette voix. Le sage évite autant d'être contredit que de contredire. Plus son jugement le porte à la censure, et plus il se garde de la publier. L'opinion est libre, elle ne peut ni ne doit être violentée. Le sage se retire dans le sanctuaire de son silence ; et, s'il se communique quelquefois, ce n'est qu'à peu de gens, et toujours à d'autres sages¹⁵⁴.

Le silence est donc une protection contre la domination qui appartiendrait à qui découvrirait notre pensée :

Il n'y a point d'utilité, ni de plaisir, à jouer à jeu découvert. De ne se pas déclarer incontinent, c'est le moyen de tenir les esprits en suspens, surtout dans les choses importantes, qui font l'objet de l'attente universelle. Cela fait croire qu'il y a du mystère en tout, et le secret excite la vénération. Dans la manière de s'expliquer, on doit éviter de parler trop clairement ; et, dans la conversation, il ne faut pas toujours parler à cœur ouvert. Le silence est le sanctuaire de la prudence. Une résolution déclarée ne fut jamais estimée. Celui qui se déclare s'expose à la censure, et, s'il ne réussit pas, il est doublement malheureux¹⁵⁵.

Le silence n'est pas à comprendre nécessairement comme absence totale mais plutôt comme une économie de parole, une réserve donc :

On est toujours à temps pour lâcher la parole, mais non pour la retenir. Il faut parler comme l'on fait dans un testament, attendu qu'à moins de paroles, moins de procès. Il s'y faut accoutumer dans ce qui n'importe point, pour n'y point manquer quand il importera. Le silence tient beaucoup de la divinité. Quiconque est prompt à parler est toujours sur le point d'être vaincu, et convaincu¹⁵⁶.

La prudence commande la réserve dans l'usage de la parole, et même de savoir rester secret :

¹⁵³ *Ibid.*, p. 19.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 43.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 3.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 160.

Un cœur sans secret, c'est une lettre ouverte. Où il y a du fonds, les secrets y sont profonds, car il faut qu'il y ait de grands espaces et de grands creux, là où peut tenir à l'aise tout ce qu'on y jette. La retenue vient du grand empire que l'on a sur soi-même, et c'est là ce qui s'appelle un vrai triomphe. L'on paie tribut à autant de gens que l'on se découvre. La sûreté de la prudence consiste dans la modération intérieure. Les pièges qu'on tend à la discrétion sont de contredire, pour tirer une explication ; et de jeter des mots piquants, pour faire prendre feu. C'est alors que l'homme sage doit se tenir plus resserré. Les choses que l'on veut faire ne se doivent pas dire, et celles qui sont bonnes à dire ne sont pas bonnes à faire¹⁵⁷.

Gracian met en garde contre la satisfaction d'être dépositaire des secrets d'un grand car cela fait de la confiance une vulnérabilité dangereuse pour le prince. Il ne faut donc pas plus prêter l'oreille au secret que de le livrer :

N'être jamais en part des secrets de ses supérieurs. Tu croiras partager des poires, et tu partageras des pierres. Plusieurs ont péri d'avoir été confidants. Il en est des confidants comme de la croûte du pain dont on se sert en guise de cuiller, laquelle risque d'être avalée avec la soupe. La confiance du prince n'est point une faveur, mais un impôt. Plusieurs cassent leur miroir, à cause qu'il leur montre leur laideur. Le prince ne saurait voir celui qui l'a pu voir ; et jamais un témoin du mal n'est vu de bon œil. Il ne faut jamais être trop obligé à personne, encore moins aux grands. Services rendus sont plus sûrs auprès d'eux que grâces reçues ; mais surtout, les confidences d'amitié sont dangereuses. Celui qui a confié son secret à un autre s'est fait son esclave ; et dans les souverains, c'est une violence qui ne peut pas être de durée ; car ils aspirent avec impatience à racheter la liberté perdue, et pour y réussir, ils bouleverseront tout, et même la raison. Maxime pour les secrets : ni les ouïr, ni les dire¹⁵⁸.

La prudence est de ne point parler de soi : « Se louer, c'est vanité ; se blâmer, c'est bassesse. Et ce qui est un défaut de sagesse dans celui qui parle, est une peine pour ceux qui l'écoutent »¹⁵⁹.

Lorsqu'on ne peut éviter de parler de soi, il faut se garder de se plaindre mais plutôt vanter la bienfaisance dont on est l'objet :

Les plaintes ruinent toujours le crédit ; elles excitent plutôt la passion à nous offenser que la compassion à nous consoler ; elles ouvrent le passage à ceux qui les écoutent, pour nous faire la même chose que ceux de qui nous nous plaignons ; et la connaissance de l'injure faite par le premier sert d'excuse au second. [...] C'est bien une meilleure politique de publier les obligations que l'on a aux gens, afin d'exciter

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 179.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 237.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 117.

les autres à nous obliger aussi. Parler souvent des grâces reçues des personnes absentes, c'est rechercher celles de ceux qui sont présents ; c'est vendre le crédit des uns aux autres. Ainsi l'homme prudent ne doit jamais publier, ni les disgrâces, ni les défauts, mais bien les faveurs et les honneurs ; ce qui sert à conserver l'estime des amis, et à contenir les ennemis dans leur devoir¹⁶⁰.

Il faut « être plutôt fou avec tous, que sage tout seul »¹⁶¹ :

Car si tous le sont, il n'y a rien à perdre, disent les politiques ; au lieu que si la sagesse est toute seule, elle passera pour folie. Il faut donc suivre l'usage. Quelquefois le plus grand savoir est de ne rien savoir, ou du moins d'en faire semblant. L'on a besoin de vivre avec les autres, et les ignorants font le grand nombre. Pour vivre seul, il faut tenir beaucoup de la nature de Dieu, ou être tout à fait de celle des bêtes¹⁶².

Gracian maintient encore un lien théorique entre la parole et l'action, la première étant réputée l'ombre de la seconde :

Il faut dire de bonnes choses, et en faire de belles. L'un montre une bonne tête, et l'autre un bon cœur, et l'un et l'autre naissent de la supériorité de l'esprit. Les paroles sont l'ombre des actions. La parole est la femelle, et faire est le mâle. Il vaut mieux être le sujet du panégyrique que le panégyriste. Il vaut mieux recevoir des louanges que d'en donner. Le dire est aisé, le faire est difficile. Les beaux faits sont la substance de la vie, et les beaux mots en sont l'ornement. L'excellence des faits est de durée, celle des dits est passagère. Les actions sont le fruit des réflexions. Les uns sont sages, les autres sont vaillants¹⁶³.

e) *L'apparence*

Mais il faut non moins savoir paraître, quand bien même ce que l'on semble n'est pas réel. Ce qui importe, c'est ce que l'autre voit de nous :

Les choses ne passent point pour ce qu'elles sont, mais pour ce qu'elles paraissent être. Savoir faire, et le savoir montrer, c'est double savoir. Ce qui ne se voit point est comme s'il n'était point¹⁶⁴.

L'important est donc moins la réalité que l'apparence :

Les choses ne passent point pour ce qu'elles sont, mais pour ce dont elles ont l'apparence. Il n'y a guère de gens qui voient jusqu'au-

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 129.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 133

¹⁶² *Ibid.*

¹⁶³ *Ibid.*, p. 202.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 130.

dedans, presque tout le monde se contente des apparences. Il ne suffit pas d'avoir bonne intention, si l'action a mauvaise apparence¹⁶⁵.

f) *La dissimulation*

L'intérêt commande donc de dissimuler. D'ailleurs « dissimuler est le principal moyen de gouverner »¹⁶⁶. Cet art est théorisé et pleinement assumé :

Les passions sont les brèches de l'esprit. La science du plus grand usage est l'art de dissimuler. Celui qui montre son jeu risque de perdre. Que la circonspection combatte contre la curiosité. À ces gens qui épluchent de si près les paroles, couvre ton cœur d'une haie de défiance et de réserve. Qu'ils ne connaissent jamais ton goût, de peur qu'ils ne te préviennent, ou par la contradiction, ou par la flatterie¹⁶⁷.

Gracian met en exergue la maxime de Lysandre, déjà vantée par Machiavel : « se couvrir de la peau du renard, quand on ne peut se servir de celle du lion » :

L'adresse doit suppléer à la force. Si l'on ne saurait aller par le chemin royal de la force ouverte, il faut prendre la route détournée de l'artifice ; la ruse est bien plus expéditive que la force. Les sages ont plus souvent vaincu les braves, que les braves n'ont vaincu les sages¹⁶⁸.

Une autre dualité, celle de la colombe et du serpent, vient gloser l'Évangile en mettant en garde l'homme de bien sur le danger de n'être que colombe :

Que la finesse du serpent ait l'alternative de la candeur de la colombe. Il n'y a rien de plus facile que de tromper un homme de bien. Celui qui ne ment jamais croit aisément, et celui qui ne trompe jamais se confie beaucoup. Être trompé, ce n'est pas toujours une marque de bêtise, car c'est quelquefois la bonté qui en est cause. Deux sortes de gens savent bien prévenir le mal, les uns parce qu'ils ont appris que c'est à leurs dépens, et les autres parce qu'ils l'ont appris aux dépens d'autrui. L'adresse doit donc être aussi soigneuse de se précautionner, que la finesse l'est de tromper. Prenez garde de n'être pas si homme de bien que d'autres en prennent occasion d'être malhonnêtes gens. Soyez mêlé de colombe et de serpent ; ne soyez pas monstre, mais prodige¹⁶⁹.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 99.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 98.

¹⁶⁷ *Ibid.*

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 220.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 243.

g) *La feinte*

Une feinte utile consiste à jouer le sot. Gracian rejoint ici l'affectation d'ignorance que pratiquait déjà Socrate :

Quelquefois le plus habile homme joue ce personnage ; et il y a des occasions où le meilleur savoir consiste à feindre de ne pas savoir. Il ne faut pas ignorer, mais bien en faire semblant. Il importe peu d'être habile avec les sots, et prudent avec les fous. Il faut parler à chacun selon son caractère. L'ignorant n'est pas celui qui le fait, mais celui qui s'y laisse attraper ; c'est celui qui l'est, et non pas celui qui le contrefait. L'unique moyen de se faire aimer est de revêtir la peau du plus simple des animaux¹⁷⁰.

Une autre habileté est d'impressionner par une obscurité du discours qui sera interprétée comme de la profondeur :

La plupart n'estiment pas ce qu'ils comprennent, et admirent ce qu'ils n'entendent pas. Il faut que les choses coûtent pour être estimées. On passera pour habile, quand on ne sera pas entendu. Il faut toujours se montrer plus prudent et plus intelligent qu'il n'est besoin avec celui à qui l'on parle, mais avec proportion plutôt qu'avec excès. Et bien que le bon sens soit de grand poids parmi les habiles gens, le sublime est nécessaire pour plaire à la plupart du monde. Il faut leur ôter le moyen de censurer, en occupant tout leur esprit à concevoir. Plusieurs louent ce dont ils ne sauraient rendre raison quand on la leur demande, parce qu'ils respectent comme un mystère tout ce qui est difficile à comprendre, et l'exaltent à cause qu'ils l'entendent exalter¹⁷¹.

Le conseil d'obscurité n'est cependant qu'une des armes de l'arsenal. À d'autres moments il conviendra plutôt de « parler net » :

Parler net. Cela montre non seulement du dégagement, mais encore de la vivacité d'esprit. Quelques-uns conçoivent bien, et enfantent mal ; car, sans la clarté, les enfants de l'âme, c'est-à-dire les pensées et les expressions, ne sauraient venir au jour. Il en est de certaines gens comme de ces pots qui tiennent beaucoup et donnent peu : au contraire, d'autres en disent encore plus qu'ils n'en savent. Ce que la résolution est dans la volonté, l'expression l'est dans l'entendement ; ce sont deux grandes perfections. Les esprits nets sont plausibles ; souvent les esprits confus ont été admirés pour n'avoir pas été entendus. Quelquefois l'obscurité sied bien pour se distinguer du vulgaire. Mais comment les autres jugeront-ils de ce qu'ils écoutent, si ceux qui parlent ne conçoivent pas eux-mêmes ce qu'ils disent¹⁷² ?

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 240.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 253.

¹⁷² *Ibid.*, p. 216.

Dans la panoplie des techniques à employer viennent encore les « paroles de soie », c'est-à-dire doucereuses, propres à amadouer les plus acariâtres adversaires :

Les flèches percent le corps, les mauvaises paroles l'âme. Une bonne paste fait bonne bouche. C'est une grande adresse dans la vie que de savoir vendre l'air. Presque tout se paye avec des paroles, et elles suffisent pour tirer d'affaire dans l'impossible. L'on négocie en l'air, et avec de l'air ; et une haleine vigoureuse est de longue durée. Il faut avoir la bouche toujours pleine de sucre pour confire les paroles, car alors les ennemis même y prennent goût. L'unique moyen d'être aimable, c'est d'être affable¹⁷³.

Autre conseil : l'esquive par le mot d'esprit, par la pirouette. Là encore, il s'agit de n'être pas découvert sans pour autant être voué au silence, de trouver la parole qui déportera l'attention de l'auditeur :

C'est une adresse des gens d'esprit. Avec un mot de galanterie, ils sortent du plus difficile labyrinthe. Un sourire de bonne grâce leur fait esquiver la querelle la plus dangereuse. Le plus grand de tous les capitaines fondait toute sa réputation là-dessus. Une parole à deux ententes pallie agréablement une négative. Il n'y a rien de meilleur que de ne se faire jamais trop entendre¹⁷⁴.

Il faut cependant prendre garde au fait que l'intempérance dans la plaisanterie nuit à la crédibilité : il faut qu'ordinairement l'interlocuteur puisse nous prendre au sérieux, faute de quoi il nous traiterait comme menteur :

Outre que la prudence paraît dans le sérieux, le sérieux est plus estimé que le plaisant. Celui qui plaisante toujours n'est jamais homme tout-à-bon. Nous traitons ces gens-là comme les menteurs, en ne croyant jamais ni les uns, ni les autres, la gausserie n'étant pas moins suspecte que le mensonge. L'on ne sait jamais quand ils parlent par jugement, qui est autant que s'ils n'en avaient point. Il n'y a rien de plus déplaisant qu'une continuelle plaisanterie. En voulant s'acquérir la réputation de galant, on perd la réputation d'être cru sage. Il faut donner quelques moments à l'enjouement, et tout le reste au sérieux¹⁷⁵.

Si Gracian donne un relief tout particulier à l'apparence choisie, il n'en rejoint pas moins des règles plus classiques de sagesse, comme celle de cette forme de modestie qu'est la tempérance dans l'usage de la raison :

N'être pas trop fin. Il vaut mieux être réservé. Savoir plus qu'il ne faut, c'est émusser la pointe de son esprit, d'autant que d'ordinaire les

¹⁷³ *Ibid.*, p. 267.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 73.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 76.

subtilités sont faciles à rompre. La vérité bien autorisée est plus sûre. Il est bon d'avoir de l'entendement, mais non pas du flux de bouche. Le trop de raisonnement approche de la contestation. Un jugement solide, qui ne raisonne qu'autant qu'il faut, est bien meilleur¹⁷⁶.

h) La circonspection

Cette précaution dans sa propre conduite afin d'être cru s'accompagne d'une circonspection à l'égard des propos d'autrui : il ne faut pas accorder trop vite ou trop facilement foi à ce que l'on nous dit mais le soumettre à examen, au vu notamment de la qualité de la personne :

La vie se passe presque toute à s'informer. Ce que nous voyons est le moins essentiel. Nous vivons sur la foi d'autrui. L'ouïe est la seconde porte de la vérité, et la première du mensonge. D'ordinaire la vérité se voit, mais c'est un extraordinaire de l'entendre. Elle arrive rarement toute pure à nos oreilles, surtout lorsqu'elle vient de loin ; car alors elle prend quelque teinture des passions qu'elle rencontre sur sa route. Elle plaît ou déplaît, selon les couleurs que lui prête la passion ou l'intérêt, qui tend toujours à prévenir. Prends bien garde à celui qui loue ; encore plus à celui qui blâme. C'est là qu'on a besoin de toute sa pénétration pour découvrir l'intention de celui qui tierce, et de connaître avant coup à quel but il veut frapper. Sers-toi de ta réflexion à discerner les pièces fausses ou légères d'avec les bonnes¹⁷⁷.

i) La médisance

Pareille méfiance concerne la médisance. L'effort ne doit pas seulement être de trouver le bon usage de sa propre parole mais aussi de se garder du préjudice possible de celle d'autrui :

Comme il y a des imperfections que l'envie particulière étale aux yeux de la malice commune, il y a aussi des langues affilées qui détruisent plus promptement une grande réputation avec un mot jeté en l'air, que ne font d'autres avec toute leur impudence. Il est très facile d'avoir mauvais renom, parce que le mal se croit aisément, et que les sinistres impressions sont très difficiles à effacer. C'est donc au sage à se tenir sur ses gardes, car il est plus aisé de prévenir la médisance que d'y remédier¹⁷⁸.

Le péril que fait courir la médisance est extrême, car elle trouve facilement à se propager : la laisser se développer rend singulièrement difficile de la contenir :

Le vulgaire a beaucoup de têtes et de langues, et, par conséquent, encore plus d'yeux. Qu'il coure un mauvais bruit parmi ces langues, il ne faut que cela pour ternir la plus haute réputation ; et si ce bruit

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 239.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 80.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 86.

vient à se tourner en sobriquet, c'en est fait pour jamais de tout ce qu'un homme avait acquis d'estime. Ces railleries tombent d'ordinaire sur de certains défauts qui sautent aux yeux et qui, pour être singuliers, donnent ample matière aux lardons. Et comme il y a des imperfections que l'envie particulière étale aux yeux de la malice commune, il y a aussi des langues affilées qui détruisent plus promptement une grande réputation avec un mot jeté en l'air, que ne font d'autres avec toute leur impudence. Il est très facile d'avoir mauvais renom, parce que le mal se croit aisément, et que les sinistres impressions sont très difficiles à effacer. C'est donc au sage à se tenir sur ses gardes, car il est plus aisé de prévenir la médisance que d'y remédier¹⁷⁹.

Gracian se montre d'une grande sévérité envers les médisants. Il ne fait point ici de considération d'utilité et retrouve le chemin de l'éthique dans sa réprobation :

C'est une marque de mauvaise réputation, que de prendre plaisir à flétrir celle d'autrui. Quelques-uns voudraient laver ou du moins cacher leurs taches, en faisant remarquer celles des autres. Ils se consolent de leurs défauts sur ce que les autres en ont aussi, qui est la consolation des fous. Ces gens-là ont toujours la bouche puante, leur bouche étant l'égout des immondices civiles. Plus on creuse en ces matières et plus on s'embourbe. Il n'y a guère de gens qui n'aient un défaut originel, soit à droite, ou à gauche. Les fautes ne sont pas connues en ceux qui sont peu connus. Que l'homme prudent se garde bien d'être le registre des médisances ; c'est là s'ériger en modèle très désagréable, et être sans âme, bien que l'on soit en vie¹⁸⁰.

Il importe beaucoup de « n'avoir ni le bruit, ni le renom d'avoir méchante langue »¹⁸¹ :

Car c'est passer pour un fléau universel. Ne sois point ingénieux aux dépens d'autrui : ce qui est encore plus odieux que pénible. Chacun se venge du médisant en disant mal de lui ; et comme il est seul, il sera bien plutôt vaincu, que les autres, qui sont en grand nombre, ne seront convaincus. Le mal ne doit jamais être un sujet de contentement ni de commentaire. Le médisant est haï pour toujours ; et, si quelquefois de grands personnages conversent avec lui, c'est plutôt pour le plaisir d'entendre ses lardons, que par aucune estime qu'ils fassent de lui. Celui qui dit du mal s'en fait toujours dire encore davantage¹⁸².

Quant à se défendre de la médisance d'autrui, la meilleure arme, la meilleure vengeance, selon Gracian, est le mépris :

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 86.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 125.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 228.

¹⁸² *Ibid.*, p. 228.

Il n'y a point de plus haute vengeance que l'oubli ; car c'est ensevelir ces gens-là dans la poussière de leur néant. Les téméraires s'imaginent de s'éterniser en mettant le feu aux merveilles du monde et des siècles. L'art de réprimer la médisance, c'est de ne s'en point soucier. Y répondre, c'est se porter préjudice ; s'en offenser, c'est se décréditer, et donner à l'envie de quoi se complaire ; car il ne faut que cette ombre de défaut, sinon pour obscurcir entièrement une beauté parfaite, du moins pour lui ôter son plus vif éclat¹⁸³.

Les maximes de Gracian semblent moins cyniques que l'ouvrage de Machiavel. Leur destination diffère d'ailleurs, puisqu'elles ne s'adressent pas au peuple mais à tout homme de bien soucieux de réussite dans le monde. En outre, le jésuite extériorise occasionnellement des sentiments religieux. Il reste que la part proprement éthique semble plutôt un vestige et une base à partir de laquelle il s'agit de faire preuve non d'une prudence à proprement parler vertueuse mais plutôt d'habileté.

E. Le silence éloquent : *l'Art de se taire, principalement en matière de religion*, de l'Abbé Dinouart

L'ouvrage de l'Abbé Joseph Antoine Toussaint Dinouart (1716-1786) paraît en 1771. Contemporain des Lumières, il se démarque résolument des « nouveaux philosophes » et de leur libre pensée et appartient plutôt au courant de la littérature morale classique. Du reste, il est très largement un plagiat d'un livre très antérieur : la *Conduite pour se taire et pour parler, principalement en matière de religion*, de Jean-Baptiste Morvan de Bellegarde, paru en 1696.

Il n'offre pas de théorie de la parole ni du silence mais plutôt des maximes de type sapientiel et une typologie des formes d'un silence, pensé moins comme un vide de parole que comme une forme muette d'expression ou de dissimulation.

Une première partie décline l'art de se taire par rapport à la parole, une seconde par rapport à l'écriture. Trois courts chapitres composent la première partie. Ils énoncent : 14 principes nécessaires pour se taire, quatre couples antinomiques d'espèces de silence, huit causes des différentes espèces de silence.

L'introduction déclare :

Il faut savoir gouverner sa langue, prendre les moments qui conviennent pour la retenir, ou pour lui donner une liberté modérée ; suivre les règles que la prudence prescrit en cette matière ; distinguer dans les événements de la vie, les occasions où le silence doit être inviolable ; avoir une fermeté inflexible, lorsqu'il s'agit d'observer,

¹⁸³ *Ibid.*, p. 205.

sans se démentir, tout ce qu'on a jugé convenable pour bien se taire : or tout cela suppose réflexions, lumières et connaissance¹⁸⁴.

Ce sont donc des règles d'une sagesse graduée que l'ouvrage se propose d'assembler et d'exposer :

Le premier degré de la sagesse est de savoir se taire ; le second, de savoir parler peu, et de modérer dans le discours ; le troisième est de savoir beaucoup parler, sans parler mal et sans trop parler¹⁸⁵.

Les « principes nécessaires pour se taire » évoquent les apophtegmes des livres sapientiaux de la Bible ou encore les célèbres maximes de La Rochefoucauld, qualité littéraire en moins. On relève notamment :

On ne doit cesser de se taire, que quand on a quelque chose à dire qui vaut mieux que le silence (1).

Le temps de se taire doit être le premier dans l'ordre ; et on ne sait jamais bien parler, qu'on n'ait appris auparavant à se taire (3).

Il est certain qu'à prendre les choses en général, on risque moins à se taire qu'à parler (5).

On est naturellement porté à croire qu'un homme qui parle très peu n'est pas un grand génie, et qu'un autre qui parle trop est un homme étourdi, ou un fou. Il vaut mieux passer pour ne point être un génie du premier ordre, en demeurant souvent dans le silence, que pour un fou, en s'abandonnant à la démangeaison de trop parler (11)¹⁸⁶.

Plutôt que de taciturnité, il s'agit d'une tempérance de la parole : le silence n'est pas pure absence de parole mais la capacité de la contenir.

Plus originale est la typologie des silences, mis en paires contrastées, proposée par le deuxième chapitre :

Il est un silence prudent, et un silence artificieux.

Un silence complaisant, et un silence moqueur. Un silence spirituel, et un silence stupide.

Un silence d'approbation, et un silence de mépris. Un silence de politique.

Un silence d'humeur et de caprice¹⁸⁷.

Chacun d'eux fait l'objet d'une description.

¹⁸⁴ Joseph Antoine TOUSSAINT DINOUART, *Le silence éloquent. L'Art de se taire, principalement en matière de religion*, Éditions Jérôme Million, 2002, p. 38.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 39.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 39-41.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 42.

Le troisième chapitre rapporte ces différentes espèces à des types de personnes : « Les différentes manières de se taire naissent de la variété du tempérament et de l'esprit des hommes »¹⁸⁸.

Dinouart affaiblit ici la portée de son propos : il se situe moins dans la perspective de conseils, éthiques ou utilitaires, pour une bonne gestion dynamique du silence et de la parole que de descriptions caractérologiques statiques.

La deuxième partie, assez redondante par rapport à la première, promeut une tempérance similaire dans l'art de modérer sa plume.

Nonobstant l'absence d'originalité de ce plagiat et sa médiocre valeur littéraire, l'ouvrage de Dinouart met en valeur deux éléments utiles : 1° l'intrication du silence et de la parole, qui ne peuvent pas être pensés comme du pur opposés : il est des silences qui parlent et des paroles qui taisent, 2° l'ambivalence d'un silence à soumettre non moins au discernement éthique que la parole.

fr. Luc-Thomas Somme O.P.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 45.

Le secret médical, le respect de l'intime

Thierry Collaud

Le secret médical est une des formes les plus anciennes du secret professionnel. Avec le secret de la confession, il est un des secrets liés à une fonction parmi les plus forts, du moins dans notre imaginaire social. Dans la réalité, la confidentialité des données d'un patient que l'on tient habituellement pour l'objet du secret n'est pas du tout simple à garantir. Elle est fortement mise à mal ne serait-ce que par le nombre de personnes qui interviennent dans le soin. En 1982 déjà, Mark Siegler, un médecin américain réputé dans le domaine de l'éthique médicale, publiait un article intitulé « La confidentialité en médecine – un concept délabré »¹. En prenant l'exemple d'un patient arrivant dans son hôpital, il montrait que près de 75 professionnels, du simple fait de leur travail, avaient accès à des informations confidentielles à son propos. 40 ans après, la quasi-impossibilité de tenir une confidentialité stricte enclose dans un dialogue singulier médecin-patient s'est encore accentuée par la fragmentation de la prise en charge du patient qui s'est poursuivie, mais surtout par l'informatisation qui, dématérialisant les données, les rend infiniment accessibles.

Pourquoi alors nous semble-t-il qu'il faille malgré tout défendre le secret médical à tout prix ?

En cherchant des articles de presse traitant d'une « violation du secret médical », je suis tombé sur deux histoires qui montreront que ce qui est en jeu est plus qu'un flux de données à réguler. Dans un premier cas, on décrit une fuite de données résultant d'un piratage informatique de cabinets médicaux². Ceux-ci, ayant refusé de céder au chantage des hackers, ont vu les dossiers de plusieurs de leurs patients publiés sur le darknet. Un autre article plus ancien relate l'histoire d'une employée qui confie au médecin du personnel de son entreprise la dégradation de ses conditions de travail et le harcèlement moral qu'elle subit³. « Plusieurs rendez-vous ont lieu avant que la plaignante ne découvre que sa direction a reçu un courrier du docteur C. faisant état de leurs entretiens et émettant de sérieux doutes sur la réalité du harcèlement dont la salariée se plaint. »⁴ Le conseil de l'Ordre des médecins a sanctionné sévèrement le médecin en question pour « violation caractérisée du secret médical ». Dans le premier

¹ Cf. M. SIEGLER, « Confidentiality in medicine—a decrepit concept » *New England Journal of Medicine*, 307, n° 24, 1982, p. 1518-1521.

² Cf. *Le Temps*, 30 mars 2022.

³ Cf. *Sud-Ouest*, 21 juin 2012.

⁴ *Ibid.*

cas, on a affaire à une fuite de données. Dans le second, on voit bien que quelque chose de plus est brisé. La transmission des informations à la direction est une rupture de la relation de confiance que l'employée avait instaurée avec le médecin. Elle avait créé avec lui un espace d'intimité où elle croyait pouvoir dire en toute sécurité ce qui lui pesait et qu'elle ne confiait pas à d'autres. Avec la transmission de donnée confidentielle à la direction, c'est cette intimité qui a été brutalement ouverte. La confiance et l'alliance construites ont été trahies.

L'hypothèse que je voudrais défendre c'est que, si dans le secret médical il est bien question de la gestion d'informations relevant de la sphère privée, l'élément fort qu'il s'agit de protéger n'est pas principalement un quantum d'informations sensibles, mais, d'une manière plus large et plus dense, la relation elle-même qui s'est construite entre le soignant et le soigné. Cette relation est une alliance entre deux personnes qui implique un rapport de l'ordre de l'intime où la confiance joue un rôle primordial. L'intimité ainsi créée est un lieu nécessaire à la personne rendue plus vulnérable par la maladie pour qu'elle puisse créer la relation de confiance qui lui est nécessaire pour cheminer vers la guérison. Et c'est cette intimité que le secret protège principalement, largement au-delà de la rétention d'informations particulièrement sensibles.

A. Le secret médical

La pratique médicale implique un nécessaire dévoilement. Au sens propre comme au sens figuré, on se déshabille devant le médecin. On lui montre sans crainte ce que l'on maintient caché à la plupart des gens. Dès l'Antiquité le serment d'Hippocrate est conscient de l'ambiguïté de la posture du médecin, qui est appelé à entrer dans l'espace intime du fait de sa fonction. Il y est pour le bien du malade, mais il est en même temps dedans et dehors de la maison, à la fois dans le public et dans le privé. Il est amené à l'intérieur d'un espace protégé où il va voir et entendre ce que les autres, habituellement, ne voient et n'entendent pas. Il acquiert un statut ambigu et devient un pont possible entre le privé et le public. Le secret protège alors la sphère privée contre ceux qui acquièrent du fait de leur fonction la possibilité de l'exposer.

Serment d'Hippocrate : Dans quelque maison que j'entre, j'y entrerai pour l'utilité des malades, me préservant de tout méfait volontaire et corrupteur, et surtout de la séduction des femmes et des garçons, libres ou esclaves. Quoi que je voie ou entende dans la société pendant l'exercice ou même hors de l'exercice de ma profession, je tairai ce qui n'a jamais besoin d'être divulgué, regardant la discrétion comme un devoir en pareil cas.

Cet interdit de la trahison persiste dans les codes contemporains, comme celui de la Fédération de médecins suisses (FMH) :

Art. 11 : Secret médical dans un but de protection du patient : Le secret médical doit être sauvegardé dans le cadre des dispositions légales. Il couvre ce qui a été confié au médecin ou ce qui est venu à sa connaissance dans l'exercice de sa profession ou de toute autre manière...

Un peu plus loin, le code de la FMH montre bien qu'au-delà des informations qui peuvent être requises, par exemple par un juge, il y a une autre dimension à protéger qui est celle de l'intimité. La transmission d'informations confidentielles ne signifie pas une exposition totale de l'intimité du patient.

Art 22 : Le médecin doit observer le secret médical en toutes circonstances. La levée du secret médical ne le libère pas de son obligation de respecter la sphère intime de son patient.

On a donc une obligation du secret qui a accompagné la médecine de l'Antiquité jusqu'à nos jours et que l'éthique médicale contemporaine valide. Elle en a même formalisé et balisé l'usage. L'éthicien canadien Guy Durand⁵ en décrit quatre *fondements* :

1. Le principe d'autonomie du patient qui implique le droit fondamental de toute personne à garder des secrets, c'est-à-dire à ne révéler que ce qu'elle choisit elle-même.
2. Le respect de la frontière public-privé qu'aucun idéal de transparence ne devrait supprimer. On pourrait parler ici de la notion pudeur⁶ qui est un élément fondamental de toute relation et de toute confrontation de la personne à la sphère publique.
3. Le maintien et la réussite de la relation thérapeutique qui repose sur la confiance.
4. Le maintien de la confiance de la population dans le système de soin dans son ensemble.

Hippocrate mentionnait la nécessaire discrétion au sujet des choses « qui n'ont jamais besoin d'être divulguées ». Cette formule laisse sous-entendre qu'il y en a d'autres dont la divulgation n'est pas complètement protégée par le secret. Celui-ci a des limites. Il n'est jamais un absolu total. Le travail des éthiciens et des juristes et alors de délimiter le cadre de *la*

⁵ Cf. G. DURAND, *Introduction générale à la bioéthique*, 2^e éd., Montreal, Fides, 2005, p. 250-263.

⁶ Cf. B. N. SCHUMACHER, *La pudeur dans les soins*, « Prisme », St-Maurice, Saint-Augustin, 2021.

levée du secret. En effet, si la confidentialité s'impose comme un élément important de la relation de soin, un « principe *prima facie* » disent les Anglo-saxons, elle ne peut jamais être érigée en absolu. On admet que le secret puisse être rompu sous certaines conditions. Celles qui sont majoritairement acceptées de nos jours sont :

1. *L'autorisation du patient* qui renonce volontairement à la confidentialité et qui délie le médecin du secret. Cette situation n'est d'ailleurs pas sans ambiguïté dans la mesure où le malade ne se rend pas toujours complètement compte de quelles informations le médecin a pu recueillir dans son observation. Ainsi, même du temps d'Hippocrate, entrer dans une maison pour voir un patient permettait au médecin d'y voir bien d'autres choses encore. Actuellement, des examens de laboratoire réalisés dans un tout autre but peuvent par exemple renseigner le médecin sur la présence d'une ancienne maladie infectieuse qui peut donner des indications sur le mode de vie du patient.
2. *L'obligation légale.* Dans certains cas ce sont la loi ou un tribunal qui permettent de passer outre le secret, voire l'exigent. On a pu observer cela au moment de l'épidémie de COVID. Le médecin n'avait pas même la possibilité pratique de retenir l'information. Si un de ses patients était testé positif, le résultat était transmis directement à la santé publique par le laboratoire.
3. *L'obligation morale,* dans le cas où un tiers est mis gravement en danger comme lorsqu'un patient porteur du virus HIV et contagieux ne veut pas révéler sa séropositivité à ses partenaires, ou lorsqu'un patient révèle au médecin un projet de meurtre.

La rupture du secret, même si elle est autorisée légalement ou moralement, reste une transgression forte de la confidentialité et donc, comme le mot le suggère, amène à un ébranlement de la relation de confiance entre soignant et soigné. Il est cependant possible de ne pas rompre l'alliance entre les deux partenaires si la levée du secret se fait dans le cadre d'un processus prudent et progressif. Il s'agit d'abord de tenter dans un patient travail d'explication et de persuasion d'amener le patient à dévoiler lui-même l'information aux personnes concernées. S'il s'y refuse, il faudra beaucoup de doigté au médecin pour obtenir l'autorisation de parler lui-même. En dernier recours, il lui faudra « avertir le patient que, en conscience, [il] se voit obligé de briser la confidentialité évitant ainsi le mensonge et le double jeu »⁷.

⁷ G. DURAND, *op. cit.*, p. 262.

1. Fragilité de la confidentialité dans le système contemporain

Certains diront que dans le système de santé contemporain, la dissémination de l'information due à la multiplicité des acteurs, à la prise en charge par des équipes pluridisciplinaires plus que par un soignant unique, à l'intrication du soin et des protocoles de recherche ou à l'informatisation des données, rend la confidentialité quasi impossible à garantir⁸. Cela signifie-t-il l'obsolescence du secret médical ? Peut-être pas si on considère que si le secret est bien lié à la protection de données confidentielles, il y a une dimension du secret qui est plus large et qui touche au type de relation qui s'est établie entre le médecin et son malade. Plus que les données elles-mêmes, ce qui importe dans le secret médical, c'est l'attitude générale de celle ou celui qu'on a laissé entrer dans la maison, c'est-à-dire dans l'espace intime. C'est ce que dit le serment d'Hippocrate. C'est celui qui est entré qui va devoir respecter cette intimité. Il devra pour cela éviter deux perversions dans la gestion de l'intime : l'appropriation de l'autre, ici exprimée dans la séduction, et l'exposition de l'intimité exprimée par l'absence de discrétion. Nous allons y revenir, mais auparavant il faut éclairer un peu la notion d'intimité que nous avons convoquée.

B. L'intimité de la relation soignante comme vrai objet du secret médical

1. Le secret nécessite une alliance, une confiance

Le secret n'est pas le simple *non-dit*, l'absence ou le refus de l'information. Il dépasse la dimension cognitive. C'est la relation qui différencie le *secret* du *non-dit*. Ce qu'on y respecte n'est pas un savoir, un quantum de connaissance, mais une personne. Le secret est toujours au-delà du *non-dit* parce qu'il implique un au-delà du cognitif, une alliance qui se fonde sur une confiance partagée. De manière interpellante, les médecins antiques avaient poussé cette alliance jusqu'à l'amitié. C'est la figure du médecin-ami (*medicus amicus*⁹) que l'on trouve bien exprimée chez Celse, un auteur romain du I^e siècle de notre ère. Dans la préface de son *De medicina*, il oppose le médecin efficace qui est un proche, un *amicus*, au médecin étranger (*extraneus*), qui vient du dehors et qui ne crée pas de lien avec son patient parce que seul le profit l'intéresse.

⁸ Cf. *ibid.*, p. 262-263.

⁹ Cf. P. MUDRY, « Medicus amicus. Un trait romain dans la médecine antique », *Gesnerus*, 37, n° 1-2, 1980, p. 17-20.

À science égale, le médecin est plus efficace s'il est un ami (*amicum*), un intime de la famille, que s'il est un étranger (*extraneum*)¹⁰.

Un médecin ne peut soigner un grand nombre de malades. Le bon médecin, digne de son art, est celui qui ne s'éloigne pas trop de son patient. Mais ceux qui exercent en vue du gain, qui est proportionnel au nombre de patients, adoptent volontiers des doctrines qui n'exigent pas l'assiduité au lit du malade¹¹.

2. *L'intimité dans la relation de soin*

Il faut différencier deux sens possibles à la notion d'intimité. L'intimité c'est ce que l'on garde pour soi, mais aussi ce que l'on partage seulement avec une personne choisie. Étymologiquement, *intime* désigne ce qui est à l'intérieur d'un espace propre, ce qui n'est pas vu par d'autres et qui n'est connu que de la personne elle-même. C'est ce qui est dans le lieu privé et secret, c'est le jardin secret, ce qu'il y a de plus personnel, ce qu'on garde pour soi et qu'on ne va pas étaler au grand jour. Mais si l'intimité est ce qu'on ne partage pas avec n'importe qui, c'est aussi ce que l'on partage avec une personne choisie (intimité du couple, de la famille). L'intimité désigne alors une relation étroite qui se noue dans la confiance. L'espace de l'intimité propre ne disparaît pas, mais il s'élargit pour faire de la place à une personne à qui je fais confiance. Nous créons ensemble un espace commun, une nouvelle intimité. Il y a ouverture de la sphère intime, mais pour une personne spécifique uniquement et non pour tout le monde. L'intimité partagée n'est pas une concession faite à l'autre, mais elle est un plus pour les deux partenaires par l'échange du partage et de la confiance. Si on combine ces deux acceptions, on dira que l'intime est un lieu privé partagé *dans le secret* permettant une relation, une proximité offerte à celui dont on sait qu'il respectera le mystère où on l'introduit.

Il faut encore distinguer les différents types d'intimité qui coexistent chez la même personne. La proximité s'y dit dans des lieux différents et avec des intensités différentes. L'intimité amicale est autre que l'intimité amoureuse, autre aussi l'intimité soignante.

Cette confiance accordée, cette alliance nouée sont aussi des lieux de vulnérabilité. Toutes nos ouvertures, toutes nos expositions sont porteuses de la chance d'une rencontre, mais aussi de la menace d'une trahison.

¹⁰ CELSE, *De medicina*, pref. 73.

¹¹ *Ibid.*, pref. 3,4,9-10.

La trahison de l'intimité

Le texte du serment d'Hippocrate cité ci-dessus indique deux choses que doit éviter le médecin pour conserver la position juste dans le lieu de l'intime où il est appelé à entrer : la séduction (« ... me préservant ... de la séduction des femmes et des garçons, libres ou esclaves. ») et l'indiscrétion (« je tairai ce qui n'a jamais besoin d'être divulgué »). On décrit là deux manières de casser la relation de confiance qui s'est initiée à l'ouverture de la porte. D'une part, une trahison par *appropriation-fusion*, c'est-à-dire par une trop grande proximité, et d'autre part par une trop grande distance que l'on appellera *exposition-divulgation*.

L'appropriation-fusion

L'intimité implique une distance pudique, c'est-à-dire qui respecte l'autre dans son altérité et son mystère. L'entrée dans l'espace intime n'autorise pas tout. Il ne faut pas croire que parce qu'on nous a ouvert la porte, on peut aller fouiller dans tous les tiroirs. L'autre n'est pas appropriable, jamais il ne m'appartient. Ne pas tenir compte de cela conduit à ne pas respecter l'intimité en la surinvestissant, ce que j'appellerai *fusion/appropriation*. Il y a un certain fantasme soignant à s'enfermer dans une relation exclusive où on parlera de « mon médecin », ou de « mon patient ». On a alors une *suraccentuation de l'intimité* qui conduit à une relation de dépendance et d'attentes projectives que les psychiatres ont bien mise en évidence avec la notion de transfert. On construit, consciemment ou non, une « solitude à deux » qui est exclusion du tiers et qui est la porte ouverte à tous les abus. Reconnaître et respecter l'altérité d'autrui, c'est reconnaître qu'il y a en lui une part d'inappropriable, que je ne dois pas essayer d'ignorer ou de nier. En dehors de moi, il y a d'autres relations, d'autres intimités, d'autres histoires qui le constituent. Si intime que je sois avec lui, je ne serai jamais tout pour l'autre. L'intimité n'enferme pas complètement, les deux partenaires ne peuvent ignorer les multiples autres qui les constituent. « Le Tiers me regarde dans les yeux d'autrui »¹² dit Levinas. Ce sont les autres de la société qui ne cessent de nous observer et qui même à distance restent une instance critique potentielle. On a largement vu dans les histoires tragiques des personnes abusées que c'est justement le secret absolutisé conduisant à l'exclusion totale de ce Tiers social normatif et critique qui permet à l'abus de se répéter et de s'installer dans la durée. D'une manière plus spécifique, il y a aussi dans toute relation intime les ombres de tous ces tiers qui sont aussi intimes avec les partenaires. Et là encore, les abus ont bien montré que celui qui veut mettre la main sur une personne pour pouvoir la manipuler cherche à nier tous ces tiers pour prétendre à

¹² Emmanuel LEVINAS, *Totalité et infini*, « Le livre de poche », Paris, Librairie Générale Française, 1992, p. 234.

l'exclusivité de la relation. Les gourous et abuseurs de toute sorte poussent toujours leurs victimes à couper tous les autres liens d'intimité. Il y a donc chez toute personne si proche soit-elle une part d'inappropriable et de mystère que le familier doit respecter. La personne avec qui je suis intime a d'autres histoires, d'autres intimités qui ne m'appartiennent pas.

L'exposition-divulgation

L'autre extrême dans la trahison de l'intimité, du « nous », c'est sa divulgation, l'ouverture de la porte qui sépare le lieu intime d'avec le monde, l'exposition à la vue de tous de ce qui devait rester caché. La trahison peut être volontaire, soit par malveillance, soit parce que celui qui parle y trouve un intérêt. Dans le domaine du soin, la trahison n'a souvent pas ce côté volontaire, mais serait plutôt de l'ordre de la négligence. Du fait du setting particulier des soins et de la multiplicité des intervenants, on l'a dit plus haut, la confidentialité, mais aussi l'intimité est fragile et constamment menacée. La nudité est exposée à la vue de tous, on se partage les informations dans l'équipe soignante indépendamment des relations qui ont été établies ou non avec le patient, les informations concernant une personne, et recueillies dans le lieu intime, sont introduites dans les systèmes informatiques et échappent aux soignants proches pour être plus ou moins accessibles aux multiples départements de l'administration. Il peut se créer alors une image dépersonnalisée et caricaturale que ni le patient ni les soignants proches ne contrôlent plus et qui échappe dans l'espace public. Ainsi, face à cette fragilisation structurelle de l'intimité, le devoir éthique des soignants n'est pas uniquement de s'abstenir de la trahir volontairement, mais aussi de s'en faire les défenseurs en s'efforçant activement de la protéger et de la maintenir.

Une juste relation au tiers

L'intimité implique toujours un tiers, comme on l'a vu. C'est celui qui n'est pas dans l'intimité, celui à qui on tait « ce qui n'a pas besoin d'être divulgué » comme le dit le serment d'Hippocrate. Mais ce tiers n'est pas un tiers exclu, il reste malgré tout présent dans le jeu de l'intimité. Des relations non intimes, mais qui ne sont pas sans importance, sont nouées avec lui et il n'est jamais indifférent à ce qui peut se passer dans le lieu clos ni au fait même qu'il y en ait un. Et pour marquer encore cette importance du tiers, on dira que c'est même le rapport que les intimes entretiennent avec lui qui va déterminer le caractère moral du secret. *Le secret est vertueux* lorsqu'il tient compte du tiers, lorsqu'il permet de mettre dans une juste relation l'intime et le tiers. Cela signifie que toute relation, si privée soit elle, ne peut mettre de côté son insertion dans le public, dans une communauté qui porte les protagonistes et à laquelle ils sont redevables. Contrairement à l'adage, les amoureux ne sont pas seuls au monde. S'ils

peuvent le croire un petit moment, il leur faudra redescendre de leur nuage. En revanche, *le secret devient mortifère* s'il sert à s'enfermer dans une relation exclusive en expulsant le tiers. C'est alors la distance prise par rapport au tiers qui légitime le non-dit. « C'est notre secret, tu ne dois le dire à personne », dit l'abuseur. Les deux partenaires s'enferment dans une bulle d'autant plus problématique que, s'ils la croient étanche, elle ne l'est jamais complètement. Même les secrets les mieux gardés sont perçus par l'entourage et influencent celui-ci. Le non-dit parle au tiers. Premièrement parce que le non-dit n'est jamais total. Si le secret peut être gardé au niveau des paroles, il y a toute une communication non verbale qui se révèle en contradiction avec ce qui se dit. Ainsi le soignant qui sait que le malade va aller au-devant de temps difficiles peut dire : « Tout ira bien ! », alors que l'entier de son attitude dit le contraire. L'interlocuteur perçoit cette dissonance qui est extrêmement angoissante parce qu'elle suggère que tout n'est pas dit, que quelque chose est caché, mais que l'on ne sait pas quoi, ce qui ouvre la porte à tous les fantasmes. On donnera l'exemple d'Henriette, une personne souffrant de la maladie d'Alzheimer dont la petite fille a perdu son jeune bébé de trois mois. La famille avait décidé de ne rien lui dire et a continué de la visiter comme si de rien n'était. Or, au jour de l'enterrement de l'enfant, Henriette a fait une grave décompensation étant beaucoup plus désorientée et agitée que d'habitude. Elle avait été placée dans la position du tiers exclu et tenue dans le non-dit. Mais elle n'en avait pas moins perçu que quelque chose de grave s'était passé dans sa famille, malgré les sourires de façade. N'ayant pas les mots à mettre sur ce qu'elle ressentait elle n'avait pas pu l'intégrer dans une narration porteuse de sens. L'informulé/informulable était alors devenu une source d'angoisse importante, encore aggravée par le fait des distorsions cognitives induites par la maladie d'Alzheimer.

Parler au tiers sans rompre l'intimité

La nécessité de penser toujours le sujet en liens multiples et nécessaires nous fait poser l'hypothèse que, dans certaines situations, la rupture du secret médical pourrait être vue comme au service du lien, mettant le patient et le soignant dans leur véritable dimension d'appartenance à un tout plus grand. Quand le serment d'Hippocrate promet de taire « ce qui n'a jamais besoin d'être divulgué », est-ce que cela ne veut pas dire qu'il y a des choses qui ont besoin d'être révélées sans que cela ne remette en question la fonction du médecin et sa place à l'intérieur de la maison ? Autrement dit n'y aurait-il pas des informations qui peuvent être données à l'extérieur sans nécessairement détruire la confiance entre le soignant et le soigné ?

Dans le processus décrit ci-dessus par Durand dans le cas de rupture de la confidentialité, on voit que tout est fait pour maintenir

l'intimité. Il y a une information qu'il faut communiquer à l'extérieur, mais l'intimité peut continuer d'être possible si ce besoin est explicité et argumenté (si l'autre n'est pas violé) et s'il reste une place pour continuer l'alliance et l'intimité qu'elle suppose. Pour Maël Lemoine qui étudie les rapports entre intimité et secret médical, l'absolu de la confidentialité n'est pas une condition nécessaire au lien de confiance. On peut faire confiance en sachant que la loi autorise à divulguer certaines informations et même qu'elle y oblige¹³.

J'irais même plus loin. N'y a-t-il pas des informations à divulguer qui vont renforcer le lien de confiance et d'intimité parce qu'on aura permis à la personne de ne pas s'enfermer dans ce que j'ai appelé un *secret mortifère*, dans un non-dit qui la coupe de ces liens aux autres qui sont nécessaires pour vivre pleinement ? Il peut alors s'avérer salutaire d'aider l'autre à parler aux tiers de ce qu'il tient caché parce qu'il ne sait pas comment le dire ou qu'il ne se sent pas capable de porter seul cette parole. Rompre le secret dans ces conditions, c'est protéger le lien social qui environne l'intimité. Peut-être le patient sera-t-il fâché de cette aide non-voulue, mais j'en connais plusieurs qui en ont été reconnaissant et qui ont renforcé leurs liens de confiance vis-à-vis du médecin.

* * * *

Ce petit parcours autour du secret médical a tenté de montrer que celui-ci ne résidait pas uniquement dans un quantum d'informations à maintenir cachées. La confidentialité n'épuise pas le secret, mais est le signe du respect de quelque chose de plus vaste qui est l'intimité dans laquelle le soignant a été admis. On a aussi voulu montrer que les tiers ne sont pas uniquement ceux à qui on ne révèle pas l'information confidentielle, mais que leur relation au soignant et au soigné est beaucoup plus complexe. Rentrer dans l'intimité ne signifie pas couper tous les liens. Au contraire, l'intimité saine nécessite leur entretien. On a ainsi un paradoxe d'un secret qui ne concerne pas que les protagonistes, mais aussi les tiers. « Ce qui se passe entre-nous regarde tout le monde »¹⁴ dit encore Levinas. Le secret gagne en complexité et en subtilité. Cassant les binarité intérieur-extérieur, caché-dévoilé, il se montre dans le jeu complexe entre le privé et le public, la frontière des deux se révélant floue et poreuse.

Thierry Collaud

¹³ Cf. Maël LEMOINE, « Intimité et secret médical : Interprétation philosophique des rapports entre éthique et droit », *Médecine & droit*, n° 84, 2007, p. 73-79.

¹⁴ E. LEVINAS, *Totalité et infini*, « Le livre de poche », Paris, Librairie Générale Française, 1992.

Le secret militaire. Entre exigence et contingence

Thierry Cambournac

L'histoire – et dans celle-ci tout particulièrement l'histoire des conflits armés – regorge d'évènements dont le cours fut profondément marqué par la surprise. Réussir à garder le secret sur ses intentions et même sur ses actions est incontestablement une des clés du succès militaire. L'enseignement de l'art de la guerre met donc naturellement l'accent sur le secret et sa protection.

Pour autant les armées ne cultivent pas un absolutisme du secret. Celui-ci s'y appréhende toujours au sein d'un triptyque formé de la protection d'une information, de l'éthique et de la responsabilité.

A. La relativité du secret

Dans les armées françaises, la protection et la diffusion des informations sont régis par une classification très graduelle. Au bas de l'échelle de confidentialité, la mention diffusion restreinte est assez peu contraignante. Viennent ensuite 'confidentiel défense', secret défense, très secret. Encore plus sensible et protégée, la mention 'très secret rubis' s'applique au domaine de la dissuasion nucléaire. Logiquement cette dernière n'est ouverte qu'à un nombre très limité de personnes dont aucune ne peut reconstituer la totalité.

La simple énumération de ces degrés de protection n'est toutefois pas opératoire. Il est indispensable d'y associer la notion de 'besoin d'en connaître', comme le démontre l'exemple suivant.

Un officier déployé hors du territoire métropolitain avec l'unité qu'il commande prend connaissance d'une directive secret défense lui indiquant qu'au-delà de sa mission d'entraînement du moment il pourrait, si les circonstances l'exigeaient, avoir à accomplir telle ou telle mission, future au prix d'un engagement armé et d'une confrontation. La criticité du sujet justifie pleinement le niveau élevé de protection du document. Mais cette classification ne lui donne aucune directive quant à la nécessité d'en informer ses subordonnés. Seul le besoin d'en connaître lui commande de ne rien dévoiler de cette mission tant que les circonstances exceptionnelles qui en sont le présumé ne sont pas avérées. En revanche, il a désormais obligation de se préparer et d'entraîner sa troupe à l'éventuelle survenue de ces circonstances et à la mission qui en découle.

Le secret militaire comporte presque toujours une dimension de temporalité. Il est évident que le secret absolu qui a entouré le choix du lieu et de l'heure du débarquement le 6 juin 1944 a fortement contribué à sa réussite. À partir du moment où la flotte était visible depuis les côtes françaises, le maintien du silence radio n'avait plus de raison d'être et la coordination des opérations s'est opérée sur les ondes. Le délai de réaction de l'adversaire était alors trop long pour changer le cours de la bataille. Il n'y avait alors plus de raison de recourir au secret.

Dans les armées, comme dans le reste de la société, l'usage du secret – faut-il parler dans ce cas de mésusage du secret ? – peut avoir pour finalité réelle de cacher une réalité difficilement partageable. Lorsqu'à Sarajevo, un sous-officier décède accidentellement, le camion qu'il conduisait ayant sauté sur une mine posée par nos propres troupes, faut-il expliciter à sa famille et à tous ses camarades de combat la suite malheureuse de décisions et de pratiques discutables qui sont pour une part à l'origine de ce drame ? Chacun admettra que la révélation de cette réalité n'adoucirait pas la peine de sa famille, bien au contraire !

Il ne faut cependant pas ignorer que cette présentation des faits rend la recherche des vraies causes et responsables de l'accident beaucoup plus difficile, si ce n'est impossible. Si le rapport de commandement doit impérativement décrire la réalité sous tous ses aspects, y compris les plus contestables – ce qui fut le cas – la communication officielle ne peut qu'invoquer l'héroïsme de l'engagement de ce soldat. Cette décision de couvrir la réalité du sceau du secret résulte de la nécessité de conforter le sens et la légitimité de l'opération militaire. Elle est admissible parce que la réalité ainsi dissimulée ne relève d'aucune faute caractérisée ni d'aucun manquement à la loi.

Si donc, au sein du monde militaire comme partout ailleurs, toute vérité n'est pas bonne à dire, la préservation de la confidentialité y répond à trois critères : le besoin d'en connaître de celui à qui l'information est révélée ; le sens des responsabilités du récepteur dès qu'il est part au secret et la temporalité de l'information délivrée. La dérive consistant à couvrir d'une mention de secret une réalité peu reluisante y existe également mais sous une forte contrainte éthique et légale.

B. L'absolue exigence de la loi

La guerre est un déchainement des passions humaines qui longtemps n'a répondu à aucune règle ni aucun droit. Si dès le Moyen Âge émerge la notion de guerre juste – que l'on qualifiera de *jus ad bellum* – il faut attendre le début du XX^e siècle pour que se cristallise le *jus in bello*, c'est-à-dire les quelques règles de droit qui s'imposent dans la manière de

faire la guerre. C'est enfin en 1945 que sont arrêtées les notions de crime de guerre et crime contre l'humanité.

La France étant signataire de tous les traités internationaux qui traitent de ce sujet, ces règles s'imposent donc naturellement à ses armées.

Jusqu'au début des années 1960, le règlement de discipline générale consacrait dans son article premier l'obéissance aux ordres reçus comme la principale obligation faite aux soldats. Le soldat qui recevait un ordre illégal ou contraire au *jus in bello* était donc en risque de devoir personnellement arbitrer un conflit de droits. Ce fut notamment le cas pour certaines unités qui participèrent ou refusèrent de participer au putsch des généraux en Algérie en 1961.

C'est entre autres pour cette raison que, depuis lors, le règlement de discipline militaire fait obligation à chaque soldat de désobéir à un ordre manifestement illégal et lui refuse par avance l'excuse d'irresponsabilité.

Si dans sa formulation, cette obligation semble simple et évidente, elle peut malgré tout prêter à interprétation.

Dans ses fonctions, la sécurité du Président Mitterrand était assurée par une unité d'élite de la gendarmerie, le groupe de sécurité de la présidence de la république (GSPR). Le Président demanda à ce que le secret de l'existence de sa fille Mazarine soit protégée aux yeux du grand public. Le GSPR considéra que sa mission lui imposait d'employer tous les moyens possibles pour satisfaire cette requête du Président et instaura une cellule secrète d'écoutes téléphoniques, totalement illégale, afin de surveiller tous ceux qui étaient susceptibles de révéler cette filiation au grand jour. Lorsque, quelques années plus tard, ils furent mis en accusation, les gendarmes plaidèrent l'absolue nécessité de l'accomplissement de leur mission, 'le caractère sacré de la mission' ainsi que tout militaire le conçoit. Mais la justice retint finalement la transgression de la loi et les condamna, conformément au règlement de discipline générale.

Le caractère impératif de la norme juridique sous toutes ses formes est rappelé à tous lors des cérémonies de passation de commandement à la tête des unités. À cette occasion, le nouveau commandant est installé sur le front de toutes les troupes qui lui sont subordonnées par la formule suivante :

Vous reconnaissez désormais pour votre chef le colonel UNTEL, ici présent (il est alors désigné explicitement par un geste de la main) et vous lui obéirez en tout ce qu'il vous commandera pour le bien du service, l'exécution des règlements militaires, l'observation des lois et le succès des armes de la France.

Ce serait un grave contre-sens que de croire que cette graduation subordonne chaque élément à celui qui le suit et que donc le succès des armes pourrait prendre le pas sur l'observation des lois. Il s'agit d'une graduation cumulative, chaque élément s'ajoutant aux précédents, le succès des armes étant indiqué comme étant la motivation ultime de tout ce qui est entrepris.

À cette exigence juridique qui subordonne l'obéissance au strict respect du droit et de la loi s'est peu à peu ajoutée une exigence éthique tout aussi contraignante.

C. Une éthique désormais intransigeante

L'absolue nécessité du comportement éthique au combat est parfaitement illustrée par le récit que fait l'officier qui commandait l'unité qui reprit d'assaut le pont de Vrbanja à Sarajevo le 27 mai 1995 :

Lorsque j'ai donné l'ordre 'À l'assaut', dit-il, chacun de mes soldats sait qu'il met immédiatement sa vie en grand danger et que seule une violence instantanée, déchainée, individuelle, mais aussi collective car chacun compte sur la solidarité de son voisin d'épaule, peut permettre d'en sortir vivant. Mais à l'instant où j'ai hurlé 'cessez le feu', chaque soldat a du instantanément abandonner cette attitude d'extrême violence et prendre soin, soigner et reconforter ceux qu'il affrontait quelques instants auparavant.

Un tel contrôle de soi ne s'obtient qu'au prix d'un enseignement constant et d'une pratique permanente de l'éthique.

Lorsqu'en mai 2005 des soldats français déployés en opération en Côte d'Ivoire affrontent, blessent et arrêtent un bandit de grand chemin sanguinaire, leurs actions leur valent des félicitations. Si cet affrontement armé avait entraîné la mort au combat de ce bandit, ils auraient peut-être même été décorés pour leur courage. Malheureusement, au cours de son transfert vers l'hôpital, répondant à ce qu'ils ont pris pour un encouragement d'un de leurs supérieurs, ils l'étouffent et provoquent sa mort. Ces faits resteront quelques jours secrets et finiront par être révélés aux autorités.

Les auteurs de cet assassinat seront traduits en justice et condamnés, car même s'ils ont cru y être encouragés, la primauté absolue du respect de la loi leur faisait obligation de n'en rien faire.

Mais ces faits ont également fait, au nom de l'éthique, une 'victime' collatérale parce que celui qui est mis en situation d'avoir accès à une information 'secrète' devient instantanément pleinement coresponsable de la préservation de sa confidentialité ou au contraire de sa diffusion. Or dans la chaîne de commandement au-dessus d'eux se trouvait un officier dont la mission première était de piloter et contrôler les agissements de

cette unité sur le terrain. Si la justice n'a retenu aucune charge contre lui, le commandement a considéré qu'il avait soit ignoré soit couvert quelques temps les actes de ses subordonnés. Ce faisant, il avait de toute façon gravement manqué à ses responsabilités. Sa carrière s'est dès lors arrêtée là et il quitta les armées peu de temps après.

Les armées considèrent en effet que la responsabilité personnelle du chef est une dimension essentielle du commandement. La mésaventure qu'a connu un des plus brillants colonels de sa génération en est la plus parfaite illustration. Deux ans après la fin de son temps de commandement à la tête d'un régiment, une enquête révèle que sa période de responsabilité a coïncidé avec un temps de brimades et d'exactions au sein d'une des unités qui lui était subordonnée. À l'époque il n'en a rien su et n'a rien remarqué. Assumant sa responsabilité jusqu'au bout, ce colonel a immédiatement démissionné de l'armée de terre.

D. Et pourtant ?

Ces exigences légale et éthique questionnent gravement certaines formes modernes de conflit.

Longtemps les armées françaises ont rechigné à utiliser les drones armés, notamment pour effectuer certains types de missions consistant à la destruction ciblée de véhicules ou de positions dans le but d'éliminer des chefs terroristes particulièrement recherchés. De telles actions, si elles sont conduites seules ou extérieurement à un engagement armé, semblent assimilables à des assassinats. C'est pourquoi, en France, ces attaques de drones sont toujours programmées dans le cadre d'un engagement armé en cours et conduites depuis le terrain d'opérations, avec les risques qui accompagnent ces déploiements.

Plus complexes encore sont les questions que soulèvent les actions conduites dans le cadre des opérations clandestines de la France. Les agents des 'services' sont amenés à couvrir du sceau du secret des actions qui leur sont commandées par une autorité légalement habilitée à cet effet mais dont certains aspects peuvent enfreindre la loi. Ces personnes savent parfaitement quelles limites légales elles franchissent, en acceptent le besoin et la légitimité mais savent aussi qu'elles ne pourront pas se soustraire à la justice si elles sont découvertes.

Comme de nombreuses institutions, les armées françaises attachent une importance considérable à la préservation du secret chaque fois qu'elle est nécessaire. Cette exigence est d'autant plus vitale qu'elle conditionne souvent le succès de la mission.

Cette préservation induit la complète responsabilité de ceux qui détiennent l'information ou conduisent l'action restées secrètes. Par là

même elle les met dans l'obligation d'apprécier leur compatibilité avec la loi et l'éthique de la guerre et de devoir éventuellement en rendre des comptes.

Général Thierry Cambournac

Raison d'être et limites du secret en droit canonique

Astrid Kaptijn

De nos jours, le secret a plutôt mauvaise presse, tellement le souci de transparence est favorisé aussi bien dans la société que dans l'Église. Les affaires d'abus dans l'Église ont, entre autres, eu comme conséquence que la notion de secret est comprise comme la justification pour cacher des choses, autrement dit comme une dissimulation. Cette impression peut être plus forte encore si on examine la terminologie employée par l'Église. Différents termes ont des liens avec le secret. On trouve plus ou moins comme équivalents les mots confidentialité, discrétion, l'intimité ou la vie privée. Des termes plus techniques du droit canonique, tels que le sceau (*sigillum*) de la confession ou le for interne et externe, sont aussi en rapport avec le secret¹.

Le secret en droit canonique a déjà fait couler beaucoup d'encre, notamment par rapport à une de ses formes spécifiques, à savoir le secret sacramentel de la confession ou le sceau sacramentel. Dans cette contribution, nous ne l'évoquerons pas, car il fait l'objet d'une autre contribution dans cet ouvrage. Cependant, nous nous proposons de faire d'abord une brève présentation des raisons invoquées par l'Église pour justifier le maintien du secret dans certains cas. Dans un deuxième temps, nous présenterons brièvement différents types de secrets dans l'Église avant d'examiner les limites du secret telles que prévues dans le droit canonique.

A. La raison d'être du secret dans l'Église

Les documents officiels de l'Église parlent très peu du secret, sauf du secret de la confession, et ils n'expliquent pratiquement pas la raison d'être du secret. Un des rares documents qui est un peu explicite à ce sujet est une instruction de 1974 concernant le secret pontifical². Elle émane de la Secrétairerie d'État, suite à une audience avec le Pape. Bien que le sujet soit le secret pontifical, l'introduction de ce texte évoque les raisons d'être

¹ Cf. Ulrich RHODE, « Trasparenza e segreto nel diritto canonico », *Periodica*, vol. 107, n° 3, 2018, p. 465-492 (ici 466).

² Cf. SECRÉTAIRERIE D'ÉTAT, Instruction « *Secreta continere* », 4 février 1974, in AAS 66 1974, p. 89-92. Nous utilisons la traduction française, voir *La Documentation Catholique* 56, 1974, no 1645, p. 361-362.

justifiant de garder le secret de manière générale. Examinons d'abord de plus près cette introduction.

La première chose invoquée est le lien entre les actes extérieurs et leur origine intérieure, à savoir l'intimité du cœur de l'être humain. Suivent des références à certains textes bibliques, notamment Qohelet pour souligner qu'il y a un temps pour se taire et un temps pour parler, puis, on renvoie à l'épître de saint Jacques pour mettre en relief que l'homme parfait sait garder sa langue (Jc, 3, 2)³. Ensuite, le texte envisage la situation dans l'Église, notamment de ceux qui ont la charge d'annoncer l'Évangile et d'en témoigner et qui sont tenus au secret sacramental. L'évocation de ce dernier semble indiquer qu'on s'adresse ici surtout aux clercs, le secret sacramental renvoyant ainsi, à notre avis, à une obligation se basant sur la réception du sacrement de l'ordre de garder la confidentialité⁴. Car le texte poursuit en disant qu'ils doivent garder les paroles des croyants dans leur cœur pour que « les œuvres de Dieu soient bien et largement manifestées et pour que sa Parole poursuive sa course ». Puis, le texte fait état des motifs plus concrets pour garder le secret, à savoir qu'il ne faut pas révéler ce qui peut faire obstacle à l'édification de l'Église, et de même, ce qui peut nuire au bien commun ou alors, porter atteinte aux droits inviolables des personnes et des communautés. Nous constatons qu'on part ici des raisons morales pour aller vers une mise en pratique dans les actions, morales aussi bien que juridiques/canoniques. Les motifs concernent aussi bien les individus que les communautés, voire l'Église dans son ensemble. Différentes circonstances sont mentionnées : celle de révéler des informations secrètes, donc le fait en tant que tel, focalisant sur le contenu, mais aussi celles de révéler des informations secrètes de façon inopportune, donc une question de moyens, ou à un moment inopportun, autrement dit, une question de timing.

On distingue ensuite différents types de secret qui comportent tous une obligation en conscience : le secret de la confession est mentionné en premier, puis, le secret de la fonction, appelé aussi secret commis ou confié, et, enfin, le secret pontifical. Le texte laisse aussi entendre que d'autres autorités dans l'Église peuvent déterminer quand, comment et avec quelle gravité le secret doit être imposé dans les affaires publiques, pour le bien de toute la communauté. Les personnes tenues d'observer le secret y sont obligées non pas en vertu d'une loi extérieure, mais par leur propre dignité humaine. Ils doivent se faire un point d'honneur de garder le secret dans l'intérêt du bien public.

³ Au fait, la traduction œcuménique de la Bible parle non pas de tenir sa langue, mais de ne pas 'trébucher' lorsqu'on parle, de « tenir en bride son corps entier ».

⁴ Notre interprétation se base aussi sur le fait que le secret de la confession est mentionné ultérieurement comme un type de secret dans l'Église.

La Curie romaine est tenue par le secret commun dans le traitement des affaires pour le bien de l'Église universelle. Cette obligation morale est en fonction soit des ordres des supérieurs, soit de la nature et de l'importance de la question. Pour certaines affaires particulièrement importantes est demandé un secret spécial, appelé secret pontifical, que l'on a toujours la grave obligation de garder.

En guise de conclusion par rapport à la raison d'être du secret, nous pouvons souligner que l'obligation de garder le secret est ancré dans le cœur de l'être humain. Étonnamment, le texte insiste beaucoup sur les exigences de la dignité humaine de la personne qui doit garder le secret et non pas sur celle des personnes à protéger. La première est, à notre avis, à mettre en lien avec la conscience personnelle. La responsabilité personnelle à l'égard de cette obligation et l'engagement et le respect dont la personne témoigne par rapport aux motifs mentionnés ont des répercussions sur la dignité humaine de la personne.

Les motifs concernent surtout des éléments de la doctrine sociale, à savoir le bien commun et plus spécifiquement, l'édification de l'Église, puis, sur un plan plus juridique, sont mentionnés les droits des personnes et des communautés. Puisqu'on parle ici des droits inviolables, il s'agit des droits subjectifs qui trouvent leur origine soit dans la nature humaine, soit dans le baptême et qui sont exercés de façon individuelle ou collective.

Comme on peut le constater, le document envisage seulement l'obligation de garder le secret et non pas une éventuelle obligation ou incitation à le briser dans certaines circonstances. Par la suite, le document focalise surtout sur le secret pontifical en abordant la question des matières qui relèvent de ce secret, les personnes tenus de le garder, les sanctions et le serment à prêter lors de l'entrée en fonction. Nous reprenons certains de ces éléments ci-dessous.

Un des droits inviolables des personnes obligeant de garder le secret est le droit de protéger la bonne renommée d'une personne et son intimité. Le Code de Droit Canonique de 1983 le protège explicitement dans une liste des obligations et droits de tous les fidèles. Il prescrit : « Il n'est permis à personne de porter atteinte d'une manière illégitime à la bonne réputation d'autrui »⁵. Il faut souligner que cette norme permet quand même de faire des signalements lorsque cela est légitime. Une personne qui a des informations sûres par rapport à des choses qui, par le droit, sont considérés comme des délits, par exemple, a le droit de dénoncer l'auteur présumé du délit, car ce sera légitime. Le même canon interdit aussi de violer le droit d'une personne à préserver son intimité. Le droit à la légitime protection de sa bonne réputation et à l'intimité pour toutes les personnes impliquées dans des affaires d'abus sexuels est aussi

⁵ CIC/83, c.220.

rappelé dans la nouvelle version du *motu proprio* « *Vos estis lux mundi* » et même plus fortement qu'avant⁶. Et en lien direct avec ces droits, est mentionnée aussi la présomption d'innocence, mais tout en sauvegardant les obligations de signalement aux autorités civiles là où elles existent.

Ce droit à la protection de sa bonne renommée et à son intimité est enraciné dans le droit naturel. C'est pourquoi il est considéré comme un droit inviolable de la personne⁷. En même temps, on peut souligner des motifs théologiques qui tiennent à l'anthropologie chrétienne et notamment à la dignité et au respect de la personne humaine.

B. Différents types de secret en droit canonique

Nous venons de voir déjà qu'il existe différents types de secrets. À côté du secret de la confession, on parle du secret d'office et du secret pontifical. Le droit canonique connaît, en outre, un secret commun, disons pour le commun des fidèles, selon les circonstances. Nous passerons tous ces types de secret en revue.

1. Le secret d'office

Le secret d'office est souvent assimilé au secret professionnel en droit civil. Il existe une norme globale pour tous les personnels d'une curie diocésaine. Celle-ci comprend le vicaire général, le vicaire épiscopal, l'économiste diocésain, le chancelier, mais aussi le personnel du tribunal ecclésiastique. Toutes ces personnes doivent garder le secret dans les limites et selon les modalités fixées par le droit ou par l'Évêque⁸. On pourrait encore discuter si cela vaut de la même manière pour le personnel administratif, secrétaire et autres collaborateurs. Le canon parle des personnes qui reçoivent un office. Dans un sens strict, il s'agit d'un office ecclésiastique, tel que prévu par le droit canonique⁹, donc toutes les

⁶ Cf. PAPE FRANÇOIS, m.p. « *Vos estis lux mundi* » du 25 mars 2023, Art.5, §2 et Art.13, §7. Voir le site web du Vatican.

⁷ La Constitution *Gaudium et Spes* 26,2 évoquait aussi des droits universels et inviolables, avec la mention expresse du droit à la sauvegarde de la vie privée. C'est, entre autres, ce passage qui a inspiré le canon 220 du CIC/83.

⁸ Cf. CIC/83, c.471, 2°.

⁹ L'office ecclésiastique est une charge stable exercée en vue d'une fin spirituelle. Cf. CIC/83, c.145 §1. Vice versa, toutes les charges dans l'Église ne sont pas nécessairement des offices. Le caractère stable constitue ici le critère de distinction. L'Église attache une telle importance à certaines charges qu'elle en a fait des offices pour que ceux-ci soient toujours pourvus. On peut penser ici à l'office de l'Évêque de Rome et des autres évêques diocésains, les offices susmentionnés des personnels d'une curie diocésaine et l'office du curé p.e. Dans la société civile, on parlerait du poste : la personne qui occupe l'office/le poste peut partir, mais l'office/le poste existe encore et demande à être pourvu.

personnes énumérées ci-dessus. Le/la secrétaire et les autres collaborateurs n'occupent pas un office ecclésiastique.

Les personnels du tribunal ecclésiastique, official, juges diocésains, promoteur de justice, défenseur du lien sont tout spécialement obligés de garder ce secret d'office¹⁰. Cela vaut aussi pour le notaire ou le secrétaire puisque les documents (plaidoiries, délibération, vota/opinions et conclusions des juges) doivent rester secrets¹¹. Cela concerne surtout les procès matrimoniaux ou d'autres litiges. Des sanctions sont prévues pour les cas de violation du secret¹². Il est précisé qu'au cas où la révélation d'un acte de procédure peut porter préjudice aux parties, « les juges et les ministres du tribunal sont tenus de garder le secret inhérent à leur charge »¹³. Cela semble un peu incongru, étant donné que le secret d'office vaut toujours. Ici, on part de l'idée que les parties connaissent un certain nombre de documents du dossier, notamment ceux qu'elles ont apportés elles-mêmes. Sont concernés donc les documents dont les parties n'ont pas encore pris connaissance. Cette situation est à contrebalancer avec l'obligation de permettre aux parties et à leurs avocats de prendre connaissance des actes du procès. Cependant, dans les causes qui concernent le bien public, et cela est le cas pour les procès matrimoniaux ou les procès pénaux, le juge peut décider qu'un acte ne doit être montré à personne pour éviter de très graves dangers. Notons bien qu'il ne s'agit pas de l'ensemble des actes, mais d'un acte en particulier faisant partie du dossier et il est précisé en même temps qu'il faudra veiller à sauvegarder les droits de la défense¹⁴.

Les parties et les témoins ont fait leur déposition ou témoignage en toute liberté et selon la vérité. Cependant, ils n'ont pas nécessairement choisi leurs paroles en pensant aux éventuelles conséquences. Ainsi, les très graves dangers sont par exemple le risque de voir augmenter le conflit entre les parties, des répercussions de la part des parties à l'égard des témoins, voire même le risque d'un procès (civil) pour diffamation¹⁵. C'est pourquoi les juges ecclésiastiques peuvent garder secret l'un ou l'autre acte du dossier. C'est toutefois un moyen à utiliser de manière exceptionnelle, comme l'a indiqué le pape Jean-Paul II, afin de ne pas arriver à une distorsion de la norme¹⁶.

¹⁰ Cf. CIC, c.1455 §1.

¹¹ Cf. CIC, c.1602 §2 et c.1609.

¹² Cf. CIC, c.1457.

¹³ CIC, c.1455 §1.

¹⁴ Cf. CIC, c.1598, §1.

¹⁵ Cf. Renato CORONELLI, « Il significato ecclesiale del segreto », *Quaderni di diritto ecclesiale*, vol. 26, n° 1, 2013, p. 9-54 (ici 48).

¹⁶ Cf. Jean-Paul II, *Allocution à la Rote romaine du 26 janvier 1989*, n.6, cité par Renato Coronelli, *op. cit.*, p. 48, note 92.

2. *Le secret pontifical*

Il semblerait qu'une première apparition de ce qui ressemble au secret pontifical date de 1621 lorsque le pape Grégoire XV a insisté sur le secret à garder en conclave par rapport à l'élection du pape. Par la suite, c'est surtout le secret du Saint-Office, institué par le pape Clément XI en 1709, et qui obligeait les collaborateurs de la Sainte Congrégation de l'Inquisition, à être considéré comme un type spécial du secret d'office, étendu ensuite à d'autres congrégations et situations¹⁷.

Le secret pontifical n'est pas mentionné dans le Code de Droit Canonique. Il s'agit d'une notion dont les contours sont mal définis et du coup, elle est souvent comprise de manière (trop) étendue. Selon l'Instruction dont nous avons parlé en début de notre exposé, les matières qui relèvent du secret pontifical sont les suivantes :

- La préparation des documents pontificaux pour lesquels est expressément requis ce secret.

Cela concerne surtout les proches collaborateurs du pape. Par leur fonction, ils peuvent déjà être tenus par le secret d'office. Le secret pontifical y ajoute une obligation de secret tout spécifique. La distinction peut avoir son importance par rapport aux sanctions prévues pour violation du secret dans l'un ou l'autre cas.

- Les informations en lien avec les affaires traitées par la Secrétairerie d'État et qui doivent être étudiées sous le secret pontifical. Cela ne concerne donc pas toutes les affaires de ce dicastère.
- Les notifications, dénonciations et l'examen des doctrines et écrits imprimés devant le Dicastère de la Doctrine de la Foi. Ici, on retrouve donc l'origine première du secret du Saint-Office.
- Les dénonciations des délits contre la foi et les mœurs ou alors contre le sacrement de pénitence, ainsi que les procès et décisions dans ces cas. Les dénonciations non judiciaires sont normalement traitées au niveau local et portées à la connaissance de l'Ordinaire du lieu.

Sur ce point, il faudra signaler une évolution qui a, finalement, conduit à un changement en 2019. Suite au *motu proprio* du pape Jean-Paul II, « *Sacramentorum sanctitatis tutela* », publié en 2001 au sujet des délits les plus graves dont le traitement est réservé au Dicastère pour la Doctrine de

¹⁷ Cf. Ulrich RHODE, *op. cit.*, p. 467.

la Foi¹⁸ (cela concerne en pratique les délits contre la foi et les mœurs et contre certains sacrements), une Lettre circulaire adressée aux conférences épiscopales prévoyait que toutes ces causes sont soumises à la confidentialité, une notion qui était souvent comprise comme l'équivalent du secret pontifical, puisque le Dicastère est le successeur du Saint-Office¹⁹. Cela s'est répété en 2010 lorsque certaines normes ont été promulguées précisant notamment les procédures pour traiter ces causes réservées. À cette époque, on mentionnait aussi qu'une sanction indéterminée était prévue en cas de violation de ce secret²⁰. Des modifications en matière de ce secret pontifical pour ces délits réservés ont été apportées par la suite, en 2019. Elles concernent tout particulièrement les délits sexuels à l'égard des mineurs et des personnes vulnérables. Nous y revenons ci-dessous.

- Les rapports des représentants du Saint-Siège sur des questions qui sont couvertes par le secret pontifical. Cela ne concerne donc pas toutes les activités de ces représentants, que ce soient des nonces ou d'autres légats.
- Les informations que quelqu'un puisse connaître par sa fonction, relatives à la création des cardinaux. Ici, il faut penser aux personnes de la Curie romaine qui aident le Pape dans ses charges en s'occupant de ces élévations au cardinalat.
- Le même type d'informations connues en raison de la fonction, mais cette fois au sujet de la nomination d'évêques, ou de ceux qui, en droit, sont assimilés aux évêques diocésains, comme aussi des légats pontificaux.

Ce n'est pas seulement la nomination qui est visée, mais aussi les enquêtes en vue de ces nominations. Cela concerne en particulier aussi les évêques qui établissent tous les trois ans une liste de personnes épiscopables²¹ et, en général, c'est étendu aussi aux personnes qui peuvent être consultées par le nonce apostolique en vue de la nomination sur un siège déterminé²². Bien que ces personnes ne détiennent pas nécessairement une fonction qui les met en contacts avec ce type

¹⁸ La Constitution apostolique « *Praedicate Evangelium* » du pape François, publié le 19 mars 2022 et entrée en vigueur le 5 juin 2022, a réorganisé la Curie romaine et introduit la dénomination « Dicastère » pour les principaux organismes de la Curie abolissant ainsi la distinction employée jusque-là entre Congrégations et Conseils notamment.

¹⁹ Cf. CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, « Lettre circulaire pour aider les Conférences épiscopales à établir des Directives pour le traitement des cas d'abus sexuel commis par des clercs à l'égard de mineurs », 3 mai 2011. Voir site web du Vatican.

²⁰ Cf. CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, « *Normae de gravioribus delictis* », du 21 mai 2010, Art. 30, *La Documentation Catholique*, 107, 2010, n° 2452, p. 760-764 (ici p. 764).

²¹ Cf. CIC, c.377 §2.

²² Cf. CIC, c.377 §3.

d'information, on leur applique en général ce secret pontifical. Cela illustre le fait que les contours sont peu précis et donc susceptibles d'être élargis.

- Les informations connues par la fonction concernant la nomination de prélats et officiers majeurs de la Curie romaine.
- Tout ce qui concerne les chiffrements et les correspondances cryptées.
- Les affaires si graves et si importantes qu'elles requièrent, selon le jugement du Pape, d'un cardinal chef de dicastère ou d'un légat du Saint-Siège, le secret pontifical. Cela démontre que le secret pontifical ne relève pas que des décisions du pontife romain ou qu'il soit en lien tout spécialement avec la charge du pape. Il s'agit plutôt d'un type de secret particulièrement grave et contraignant pour lequel les sanctions en cas de violation sont importantes. En outre, des éventuelles exemptions de cette obligation, par exemple par le biais d'une dispense²³, ne sont apparemment pas prévues.

Dans l'ensemble, nous avons l'impression que les dispositions prévues dans cette Instruction de 1974, qui est pourtant, jusqu'à ce jour, le document le plus détaillé au sujet du secret pontifical, se présentent un peu comme « un serpent qui se mord la queue » : lorsqu'on veut expliquer les matières qui relèvent de ce secret, on dit à plusieurs reprises qu'elles concernent les documents dont on a précisé qu'ils relèvent du secret pontifical. Bref, cela n'apporte pas beaucoup de clarté.

Regardons maintenant de plus près les modifications apportées par le pape François en 2019. Elles concernent surtout, comme nous l'avons déjà annoncé, les causes d'abus sexuels. En mai 2019, le pape a publié un *motu proprio* intitulé « *Vos estis lux mundi* » qui apporte des précisions notamment au cas où des responsables se seraient rendus coupables de négligence ou d'obstruction dans le traitement des affaires de ce genre²⁴. Les procédures à suivre et les dicastères romains compétents sont précisés. Un des articles de ce document précise que le fait d'effectuer un signalement ne constitue pas une violation de l'obligation du secret

²³ Pour autant que l'obligation de garder le secret repose sur une loi purement ecclésiastique, une dispense de cette obligation serait envisageable. Cf. A. PERLASCA, « Il segeto pontificio », *Quaderni di diritto ecclesiale*, n° 26, 2013, p. 91-104 (ici p. 99-100, note 22).

²⁴ Cf. PAPE FRANÇOIS, m.p. « *Vos estis lux mundi* », du 7 mai 2019. Voir le site web du Vatican.

d'office²⁵ et qu'une contrainte à garder le silence ne peut pas être imposée à la personne qui fait ce signalement²⁶.

Quant au premier point, le texte renvoie à un article précédent qui mentionne l'obligation de signaler les abus pour les clercs et membres des instituts de vie consacrée et des sociétés de vie apostolique auprès de l'Ordinaire du lieu²⁷. La tension qui peut être le résultat de cette obligation par rapport au secret d'office est donc éliminée par l'article suivant qui précise que ces signalements ne constituent pas une violation du secret d'office. En outre, le tout dernier article de ce document parle du respect des lois de l'État et permet aux responsables dans l'Église de répondre aux éventuelles obligations de signalement auprès des autorités civiles²⁸. Cela signifie donc que, dans ces cas d'abus, ni le secret d'office, ni le secret pontifical ne constituent un obstacle, ils ne s'appliquent apparemment pas lorsque l'État requiert ces signalements aux autorités civiles.

Toutefois, en décembre 2019, le Pape est allé encore plus loin. Dans un rescrit pontifical, publié sous forme d'instruction, il a décidé que les dénonciations, les procès et les décisions dans le domaine des abus sexuels sur mineurs ou sur des personnes vulnérables ne sont pas couverts par le secret pontifical²⁹. Il s'agit donc d'un élargissement par rapport au document « *Vos estis lux mundi* », car sont concernés non seulement les signalements ou dénonciations, mais aussi les procès eux-mêmes et les décisions. Il est précisé, en outre, que la personne qui effectue un signalement, la personne qui se dit offensée (donc, la victime présumée) et les témoins ne peuvent pas être obligés à garder le silence lorsqu'ils effectuent des signalements³⁰.

Cependant, les personnes qui traitent ces affaires dans le cadre de leur fonction sont toujours tenues par le secret d'office, le but étant « de protéger la bonne renommée, l'image et la sphère privée de toutes les personnes impliquées »³¹. Les personnes impliquées sont tout particulièrement la victime présumée aussi bien que l'agresseur. Cependant, ce secret d'office n'empêche pas d'accomplir les obligations

²⁵ La traduction française parle ici de confidentialité, ce qui est moins précis. La version italienne emploie l'expression « segreto d'ufficio », c'est pourquoi nous l'adoptons également ici.

²⁶ Cf. *ibid.*, art.4, respectivement §1 et §3.

²⁷ Cf. *ibid.*, art.3, §1.

²⁸ Cf. *ibid.*, art.19.

²⁹ Rescrit pontifical donné en audience intégrant l'instruction avec les normes, publié le 6 décembre 2019, Art.1. Voir site web du Vatican parmi les documents de la Secrétairerie d'Etat. Il est d'ailleurs intéressant d'observer que le titre de cette instruction ne mentionne pas le secret pontifical. C'est une instruction sur la confidentialité des causes. Cependant, le premier article fait tout de suite mention du secret pontifical et c'est aussi cette expression qu'on rencontre dans les médias.

³⁰ Cf. *ibid.*, art.5.

³¹ *Ibid.*, art.3.

établies par les législations nationales ou les collaborations avec les autorités judiciaires civiles³². De ce rescrit, on pourrait tirer la conclusion que les autorités de l'Église peuvent désormais librement communiquer des informations concernant les signalements, les procès et la sentence aux personnes directement concernées, à savoir la victime présumée, l'accusé et les témoins. Ces mêmes autorités et aussi les personnes travaillant dans la curie diocésaine, bien qu'elles soient tenues de respecter le secret d'office, peuvent aussi honorer leurs devoirs civils en matière de signalements et collaborer avec les autorités étatiques. Il semblerait d'ailleurs que ce sont surtout les nombreuses demandes faites par les autorités des pays de divers continents d'avoir accès aux actes des causes canoniques d'abus à l'égard de mineurs qui ont motivé un changement des normes concernant le secret pontifical dans ces cas³³.

Le *motu proprio* « *Vos estis lux mundi* » avait été promulgué en 2019 pour une période de trois ans, ce qui explique qu'une nouvelle version a été publiée le 25 mars 2023³⁴. L'assouplissement et les exceptions au secret pontifical introduits en 2019, afin de permettre les signalements aux autorités civiles, ont été maintenus³⁵, mais la nouvelle version intègre aussi les assouplissements permis par le rescrit pontifical de décembre 2019. Ainsi, elle exempte de l'obligation de garder le silence non seulement la personne qui fait un signalement, mais aussi la personne qui se dit lésée, ainsi que les témoins³⁶. Cependant, le dernier article ne s'aligne pas complètement sur le rescrit pontifical puisqu'il parle seulement des éventuelles obligations de signalement aux autorités civiles compétentes, sans envisager une collaboration plus étendue avec ces mêmes autorités³⁷.

En 2020, la Congrégation pour la Doctrine de la Foi a rendu public un *Vademecum* afin de préciser certains points de procédure concernant les cas d'abus sexuel sur des mineurs commis par des clercs. On y a précisé que

[r]estant sauves les dispositions de l'instruction sur la confidentialité des causes, du 6 décembre 2019, l'autorité ecclésiastique compétente [...] informera la victime présumée et l'accusé de la manière qui convient, s'ils en font la demande, des diverses étapes de la procédure, en prenant soin de ne pas révéler d'informations relevant du secret

³² *Ibid.*, art.4.

³³ Cf. Matteo VISIOLI, « L'Istruzione sulla riservatezza delle cause. Considerazioni a margine del Rescriptum ex audientia SS.Mi del 6 dicembre 2019 », *Ius Ecclesiae* 32 (2929), n.2, p. 721-740 (ici p. 730-732).

³⁴ Voir ci-dessus note 6.

³⁵ Cf. *ibid.*, art. 4 et 20.

³⁶ Cf. *ibid.*, art.4.

³⁷ Cf. *ibid.*, art. 20.

pontifical ou de secret professionnel, dont la divulgation pourrait porter préjudice à des tiers³⁸.

On voit ici que la victime présumée et l'accusé peuvent soumettre une demande d'information concernant la procédure. Ce droit est limité aux personnes les plus directement impliquées dans la procédure, car les témoins ne sont pas mentionnés, et en plus, le droit d'être informé doit être réclamé, il ne crée pas une obligation pour les autorités ecclésiastiques de tenir ces mêmes personnes informées de manière spontanée. En même temps, ce qui a déjà changé avec le rescrit pontifical de décembre 2019 reste valable, autrement dit que le secret pontifical ne s'applique pas aux dénonciations, aux procès et aux décisions. Donc, d'une certaine manière, les droits des victimes présumées et des personnes accusées sont encore un peu accrus par ce droit d'être informé des étapes de la procédure.

La fin de la citation soulève cependant encore des questions, car nous ne voyons pas bien quelles pourraient être les informations qui relèvent encore du secret pontifical. Par contre, le secret d'office garde, bien évidemment, toute sa pertinence, pour les personnes impliquées dans ces procédures. En dehors de l'évêque diocésain ou du supérieur religieux, cela concerne aussi les personnels, soit à la curie romaine, soit dans les curies diocésaines, et les personnes qui mènent les enquêtes et qui sont impliquées dans les éventuels procès canoniques.

En même temps, nous observons l'interaction entre le besoin de transparence d'un côté et une certaine protection de l'autre. Un critère est mentionné ici. Il ne s'agit pas d'une obstruction à révéler ce qui relève soit du secret pontifical, soit du secret d'office. Le critère est plutôt celui d'une divulgation d'informations qui puisse porter préjudice à des tiers. Si tel est le cas, on ne devrait pas communiquer ces informations.

3. *Le secret commun*

Le secret commun n'est pas lié à un office ou à certaines fonctions dans l'Église, mais concerne les affaires de l'Église notamment dans le domaine du pouvoir exécutif et il peut concerner tout fidèle impliqué dans ces affaires.

Dans les élections, les suffrages doivent être secret³⁹ et cela vaut de manière particulière lorsqu'un(e) Supérieur(e) religieux/-se doit voter avec son conseil sur l'éventuel renvoi d'un membre de l'institut⁴⁰. Plus largement, lorsqu'une autorité de l'Église aura besoin d'un consentement

³⁸ CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, « Vademecum sur quelques points de procédure dans le traitement des cas d'abus sexuel sur mineur commis par des clercs », 2020, n.164. Voir site web du Vatican.

³⁹ Cf. CIC/83, c.172 §1, 2°.

⁴⁰ Cf. CIC/83, c.699 §1.

ou d'un conseil de la part d'un collègue ou d'un groupe de personnes, elle peut décider d'observer le secret si la gravité des affaires le demande⁴¹.

Les diocèses ont des archives secrètes qui contiennent les documents à garder secrets⁴². Relèvent de cette catégorie, par exemple, la liste des personnes qui sont désignées par l'Évêque diocésain pour gouverner le diocèse lorsqu'il ne sera plus en mesure de le faire⁴³. Ces archives secrètes ont été mentionnées pour la première fois de manière officielle par le pape Benoît XIV en 1741 par rapport aux mariages secrets ou mariages de conscience, comme on les appelait à l'époque⁴⁴. Ces mariages sont encore connus aujourd'hui en droit canonique⁴⁵ et peuvent être autorisés lorsque le mariage est interdit par le droit civil, mais en conformité avec le droit naturel⁴⁶. Ils sont célébrés sans publicité, donc sans publication des bans, et les personnes impliquées s'engagent à ne pas divulguer la nouvelle. C'est pourquoi ces célébrations ne sont pas mentionnées dans les registres paroissiaux, mais seulement dans les archives secrètes du diocèse.

Et mentionnons aussi le domaine du for interne dans l'Église, qui est défini parfois comme « tout ce qui a vocation à ne pas être rendu public »⁴⁷. Cette définition démontre un mécanisme du droit canonique qui permet justement de protéger l'intimité de la personne. Cela touche notamment le sceau sacramentel de la confession, mais dans le domaine extra-sacramentel il existe aussi un lien avec les archives secrètes. C'est le cas, par exemple, pour les dispenses d'empêchements matrimoniaux qui

⁴¹ Cf. CIC/83, c.127 §3.

⁴² Cf. CIC/83, c.489 §1.

⁴³ Cf. CIC/83, c.413 §1. Le droit canonique désigne cette situation par l'expression « siège empêché ». Cela advient lorsque l'Évêque diocésain n'est pas en mesure de communiquer même par lettre avec ces diocésains. On peut penser ici à des situations de captivité, d'exil ou d'incapacité. Voir c.412. Si on veut être très précis, ce document n'est peut-être pas à garder nécessairement dans les archives secrètes. Le canon dit qu'il sera « conservée en secret par le chancelier ». Une interprétation plus large de ce canon semble indiquée aussi par le canon 490 §1 qui prescrit que seul l'Évêque aura les clés des archives secrètes. Cependant, certains auteurs sont d'un autre avis. Voir Geraldina BONI, art. « Archivo secreto », in J. OTADUY, A. VIANA & J. SEDANO (dirs), *Diccionario general de derecho canónico*, Pamplona, Ed. Aranzadi, 2012, vol.I, p. 456-460 (ici 456).

⁴⁴ Cf. BENOÎT XIV, *Lettre encyclique « Satis vobis compertum »* du 17 novembre 1741, in *Codicis Iuris Canonici Fontes*, Emi Petri Card. Gasparri editi, vol. I, Romae, 1947, 701-705. Voir aussi Geraldina BONI, *op. cit.*

⁴⁵ Cf. CIC/83, cc.1130-1133.

⁴⁶ Dans la littérature, on trouve les exemples de mariages morganatiques, de mariages interdits par des lois raciales. Plus récemment, des mariages secrets ont aussi été célébrés pour éviter une perte de revenus à une veuve qui souhaitait se remarier pour se mettre en accord avec sa conscience.

⁴⁷ Jean WERCKMEISTER, *Petit dictionnaire du droit canonique*, Paris, Ed. du Cerf, 1993, p. 106-107.

sont occultes, autrement dit, qui ne peuvent pas être prouvés dans le for externe par des documents ou par des témoignages⁴⁸.

Dans le cadre des procès devant les tribunaux de l'Église, l'obligation de produire des documents peut ne pas être respectée lorsque cela comporte le danger de violer un secret qui doit être gardé⁴⁹ et cela vaut aussi pour les témoignages de certaines catégories de personnes⁵⁰.

C. Les limites

Les limites du secret sont liées à sa raison d'être comme les deux côtés de la médaille. On peut se poser la question de savoir dans quels cas on peut ou doit révéler des informations qui normalement sont secrètes. Le droit canonique ne donne pas d'indications à ce sujet autres que les valeurs du bien commun ou de l'édification de l'Église et les droits inviolables de la protection de sa bonne réputation et de son intimité, mentionnées plus haut. Toutefois, le bien commun est aussi la valeur qui fait la régulation de ces droits inviolables, car la liste des obligations et droits de tous les fidèles clôt par une norme qui dit : « En considération du bien commun, il revient à l'autorité ecclésiastique de régler l'exercice des droits propres aux fidèles »⁵¹. Un des critères ici pourrait être justement l'éventuel préjudice porté à une tierce personne.

Nous constatons donc que le bien commun est utilisé d'un côté pour justifier de garder secrets certaines informations, d'un autre côté, il peut jouer en faveur de la révélation de certaines informations. Dans le cas des délits, et notamment des abus sexuels, il est clair que le bien commun, plus précisément le souci d'éviter qu'il y ait d'autres victimes dans l'avenir, peut aller à l'encontre de la protection de la bonne réputation d'une personne, car ce sera de manière légitime.

Les indications du bien commun et de l'édification de l'Église, même si on prend en compte le critère du préjudice porté à autrui, sont formulées de manière imprécise et laissent place à des interprétations divergentes. Le discernement de l'autorité ecclésiastique sera donc primordial sur ce point. Le droit canonique indique quelques grandes lignes et valeurs, mais un discernement moral dans des situations concrètes sera nécessaire pour prendre les bonnes décisions. En ce qui concerne les droits inviolables de protection de la bonne renommée et de son intimité, qui font partie des droits de l'homme, on peut espérer qu'ils soient un peu mieux délimités, entre autres, grâce à la jurisprudence, même si elle est surtout séculière.

⁴⁸ Cf. CIC/83, c.1082 en lien avec le c.1074.

⁴⁹ Cf. CIC/83, c.1546 §1.

⁵⁰ Cf. CIC/783, c. 1548, §2, 1°.

⁵¹ CIC/83, c.223 §2.

En guise de conclusion, nous constatons que l'Église a apparemment déjà entamé des réflexions sur la terminologie qu'elle emploie. Dans plusieurs documents, nous avons rencontré le terme « confidentialité » à la place du secret pontifical. Elle semble donc manifester une certaine sensibilité au fait que le mot « secret » passe difficilement de nos jours. En même temps, il faut constater aussi que l'expression « secret pontifical » ne peut pas facilement être remplacé par la confidentialité, car il indique un degré spécifique de confidentialité obligeant des catégories de personnes bien précises et comportant des sanctions bien définies et graves.

Quant au secret pontifical, nous avons vu un certain nombre d'assouplissements, notamment concernant le domaine des abus sexuels. Ils ne visent cependant pas les autres délits réservés au Dicastère pour la Doctrine de la Foi, ni d'autres situations ou contenus énumérés dans le document de 1974. En 2013, un auteur souhaitait une reprise de l'ensemble de la matière concernant le secret pontifical dans une nouvelle législation⁵². Étant donné les modifications introduites ces dernières années concernant cette matière, il nous semble peu probable qu'une réorganisation entière sera encore entreprise bientôt.

Pour finir, nous sommes de l'avis que le secret dans l'Église ne se différencie pas tellement des types de secret dans l'État. Le secret d'office a son équivalent dans le secret professionnel de la société civile. Le secret pontifical touche des matières qui, dans la société aussi, sont considérées comme délicates et sont couvertes parfois par le secret d'État. Et une certaine confidentialité peut être comparée au secret commun tel que l'Église le conçoit. Bien évidemment, cette comparaison rapide mérite d'être approfondie avant de formuler sur cette question des jugements fondés.

Cette observation a pour but tout simplement d'alerter sur le fait que l'opinion publique reproche assez facilement à l'Église d'employer ce genre de pratiques du secret, sans se poser la question de savoir ce qu'il en est dans la société civile ou dans les législations séculières. Cela ne signifie pas que nous pensons que l'Église n'a pas besoin de s'interroger sur la nécessité et la pertinence de ces différents secrets ecclésiastiques, car nous sommes convaincue que les difficultés d'acceptation de ces secrets de nos jours tiennent aussi à un manque de transparence des informations et des procédures dans l'Église. Espérons que les réflexions sur le caractère synodal de l'Église et les exigences que celui-ci comporte pourront améliorer la compréhension de cette matière.

Si l'on examine notre sujet à la lumière de la thématique de notre colloque, on peut constater que le secret d'office laisse en effet dans l'oubli

⁵² Cf. Alberto PERLASCA, « Il segreto pontificio », *op. cit.*, p. 104.

le tiers. L'attention se focalise sur des informations confiées envisageant la relation entre la personne qui les confie et celle qui les conserve ou les traite. Les effets par rapport aux tierces personnes ne sont pas explicitement pris en compte. Dans le secret pontifical, il semble s'agir surtout de sujets importants pour l'Église qui doivent être protégées. Ce n'est que dans les affaires de nominations qu'une certaine protection des personnes et de leur réputation ou intimité peut jouer un rôle. Les répercussions par rapport aux tiers sont complètement négligées et cela semble aussi être le cas pour le secret commun.

Les cas d'abus sexuel nous ont révélé les conséquences par rapport aux tierces personnes et c'est là où nous avons vu apparaître très explicitement l'idée d'un préjudice à autrui. Cependant, celui-ci est utilisé pour justifier le maintien d'une certaine confidentialité et non pas comme un levier du secret. Il nous semble que toute la matière des secrets mérite d'être repensée à la lumière des questions relatives à cet oubli du tiers et aussi au besoin de transparence.

Astrid Kaptijn

Dieu, le confesseur, la personne blessée : quel(s) tiers dans le sacrement de pénitence ?

P. Bruno Gonçalves

Parce qu'il marque encore la mémoire, voire l'imagination collective, le secret de confession demeure pour nos contemporains une réalité captivante et étonnante, singulière et actuellement contestée. Le cinéma, comme un miroir de la société, s'en est servi pour bâtir des scénarios épiques. C'est le cas par exemple de « L'auberge rouge »¹ avec Fernandel ou encore du film d'Alfred Hitchcock « *I confess* »² plus connu dans les pays francophones sous son titre « La loi du silence ». Inspiré de la pièce française³ « Nos deux consciences » de Paul Anthelme, le scénario de ce film est construit autour d'une approche dramatique d'un prêtre qui, ayant confessé l'auteur d'un assassinat, se voit accusé de ce crime en lieu et place du pénitent qu'il a absous et dont il ne peut révéler le péché d'aucune manière. Si l'intrigue du film décrit une situation rarissime, elle introduit les enjeux de notre réflexion concernant les liens connexes qui tiennent ensemble les acteurs principaux du sacrement de pénitence⁴, à savoir le pénitent et le confesseur, la loi absolue du secret qui préside à la relation dans le sacrement, et tous ceux qui, consciemment ou pas, sont concernés par cette absolution sacramentelle parmi lesquels les personnes qui ont eu à souffrir des comportements pardonnés dans le sacrement. Ce dernier point a été l'objet d'un débat renouvelé à l'occasion des événements douloureux dont l'Église de France a pris conscience avec le rapport de la CIASE⁵ : comment intégrer dans la vie de l'Église les victimes d'abus et ce à tous les niveaux, y compris dans l'administration du sacrement de pénitence si cela est possible ? Les différents groupes de travail de la conférence des évêques de France et de la conférence des

¹ Ce film est sorti en 1951 au temps du cinéma muet et repris en 2007 sous le même titre. Si le titre est emprunté à une nouvelle de Balzac, l'histoire du film en est bien différente. Elle s'inspire du fait divers de l'auberge de Peyrebeille en Ardèche qui fut le théâtre d'une affaire criminelle qui conduisit le 2 octobre 1833 les époux Pierre et Marie Martin à la guillotine pour meurtre et vol de personnes qu'ils accueillaient dans leur auberge.

² Film sorti en 1953.

³ La pièce a été jouée pour la première fois le 15 novembre 1902 à Paris au théâtre de la Porte Saint-Martin.

⁴ Ce sacrement porte plusieurs noms comme sacrement de la confession ou encore de la réconciliation. Nous faisons le choix de le nommer ici comme il est désigné dans le Code de Droit Canonique de 1983 au titre IV du livre IV.

⁵ CIASE, *Les violences sexuelles dans l'Église catholique*, France 1950-2020, rapport de la commission indépendante sur les abus dans l'Église, Paris, 2021, 548 p.

religieux et religieuses de France⁶ post-CIASE, ont été un des cadres privilégiés de réflexion à ce sujet.

Avant de traiter plus directement notre sujet, nous voulons, en guise de prolégomène, évoquer la figure du tiers comme une personne non étrangère, c'est-à-dire intéressée à la réalité qui concerne au premier chef deux protagonistes du sacrement de pénitence que sont le pénitent et le confesseur. La notion de tiers ou de personne-tierce est riche d'acception. Par définition, elle est la partie qui s'ajoute à deux autres à qui elle est, a priori, étrangère. Est tiers toute personne physique ou morale qui vient s'insérer dans une relation initialement duale comme en droit du travail, l'employeur et son salarié. Est alors considéré comme un tiers un membre de la famille du salarié ou encore un syndicat d'entreprise.

Le tiers est souvent défini comme étant étranger au groupe considéré. Mais cette approche mérite sans doute d'être affinée. Si le tiers n'est pas forcément à l'origine de la relation de deux personnes, cela ne signifie pas qu'il n'y soit pas intéressé d'une manière ou d'une autre, soit par exemple parce qu'il a aidé à initier cette relation, soit parce qu'il a aidé à la maintenir, soit encore parce qu'il a un intérêt à faire valoir dans cette relation. Il est possible d'illustrer notre propos par un exemple. Ainsi, saint Aelred de Rielvaux, dans son traité sur l'amitié spirituelle, commence son dialogue avec son disciple Yves par ses mots : « nous voici toi et moi et, je l'espère un tiers entre nous, le Christ »⁷. Ici le Christ est le tiers qui permet la relation, il n'y est pas étranger en même temps qu'elle concerne au premier chef Aelred et Yves.

Le droit canonique connaît aussi la notion de tiers ou de personne tierce. On retrouve l'acception dans un certain nombre de canons⁸ du Code de Droit Canonique latin⁹. Ainsi, par exemple, le canon 1729 §1 permet, à une personne qui a été lésée à cause d'un délit, d'intervenir dans une cause pénale déjà initiée pour obtenir réparation des dommages causés. Elle est alors appelée intervenant tiers dans la cause¹⁰. La personne n'est pas à l'origine de la cause pénale qui a été introduite par le Promoteur de justice¹¹ mais elle est intéressée par la relation dans la mesure où elle a un

⁶ Notamment le groupe 2 en charge de la réflexion sur le sacrement de pénitence et du for interne.

⁷ AELRED DE RIELVAUX, *L'amitié spirituelle, vie monastique*, n° 30, Bellefontaine, Abbaye de Bellefontaine, 1994, p. 21.

⁸ Un canon est un article du Code de Droit Canonique. Sauf mention contraire, tous les canons cités dans ce travail appartiennent au Code de Droit Canonique latin de 1983.

⁹ Cf. c.61, 80 §3, 286, 1196, 1201 §2, 1203, 1496, 1497, 1522, 1542, 1568, 1596, 1597 et 1604 §1, soit 14 mentions directement d'une personne tierce.

¹⁰ Cf. c.1596.

¹¹ Cf. c.1721. Le droit pénal canonique ne connaît pas le système de la citation directe comme il existe en droit français pour les infractions délictuelles.

intérêt à agir. Cette notion d'intérêt à agir¹² est proprement juridique et conditionne la possibilité de se joindre à une action pénale dont les parties principales et suffisantes sont l'accusé et le Promoteur de justice. Ce dernier point est important car, ici, le tiers peut être ou ne pas être, son action étant relative à une action principale¹³.

S'il y a des tiers convoqués institutionnellement, comme pour une médiation, il y a aussi des tiers secrets comme c'est le cas dans le sacrement de la pénitence. Il ignore en effet qu'il est pris en compte, ou pas d'ailleurs, dans ce processus de réconciliation. Être un tiers muet par la force des choses fait de vous un tiers fragile dont les droits, ou tout du moins la prise en compte, n'est pas forcément garantie.

Nous allons traiter ce sujet du point de vue du droit de l'Église. Il s'agira donc principalement d'un point de vue canonique qui n'exclut pas le recours à d'autres lieux. Notre propos s'articule en deux moments. Le premier envisagera la personne blessée par le péché comme tiers dans le sacrement de pénitence. Le second moment regardera le prêtre comme le véritable tiers théologique du sacrement.

A. La personne lésée par le péché confessé comme premier tiers

Pour ce qui concerne le sacrement de pénitence, l'intuition première est que les deux parties en présence sont le pénitent, qui avoue ses péchés, et le confesseur qui les lui pardonne. Les tiers intéressés semblent les personnes qui ont été victimes des péchés confessés et qui semblent au premier abord ne pas être directement intégrées dans le processus.

Je voudrais cependant faire remarquer préliminairement qu'il existe d'autres tiers possibles. Il s'agit par exemple de l'interprète¹⁴ dont l'office aurait été nécessaire à la célébration du sacrement, mais également toutes les personnes qui, pour une raison ou pour une autre, ont eu connaissance des péchés à l'occasion de la célébration du sacrement. Un défaut de discrétion non intentionnel est toujours possible et quelques mots ou une bribe de phrase pourrait suffire à un sacristain ou un paroissien passant non loin du confessionnal de comprendre de quel péché il est question. Il faut ici relever que, dans un tel cas, l'obligation de conserver le secret sur ce qu'ils ont appris s'impose à eux¹⁵.

¹² Cf. c.1504 2°.

¹³ Dans les enquêtes préliminaires, les personnes lésées sont instruites de leur droit de se constituer tierce-partie dans le cas où une procédure pénale est effectivement initiée.

¹⁴ Cf. c.983 §2.

¹⁵ Contrairement au sceau sacramentel qui concerne uniquement le confesseur et qui est sanctionné par la peine d'excommunication *latae sententiae* réservé au Siège apostolique (c.1386 §1), lorsque la divulgation est directe, la trahison du simple secret est sanctionnée par une juste peine qui peut cependant aller jusqu'à l'excommunication (c.1386 §2).

Cette précision apportée, notre propos se concentre maintenant sur la personne lésée par le péché du pénitent comme tiers.

1. *La responsabilité du pénitent et du confesseur*

La miséricorde incluant la justice, c'est la notion de réparation qui inclut dans le sacrement les personnes lésées dans le sacrement. Normalement, en effet, la pénitence par laquelle est initiée également un processus de réparation, doit prendre en compte le péché et ses effets. Voler un caramel une fois et voler une forte sommes plusieurs fois relèvent bien tous les deux du péché de vol, mais les conséquences ne sont pas forcément les mêmes pour chacun des cas. Normalement, c'est au pénitent de confesser son péché « en espèce et en nombre »¹⁶ et c'est sa responsabilité d'intégrer ainsi celui qui a été victime de son comportement. En fonction de la nature et du nombre des péchés, il reçoit alors une pénitence proportionnée. Le rituel de la pénitence prévoit que : « si le pénitent a causé du dommage ou du scandale, [le confesseur] l'amènera à la résolution de réparer comme il le doit »¹⁷. La prise en considération du tiers dépend donc de la qualité de l'aveu, qui est de la responsabilité du pénitent, mais aussi de la pénitence imposée, qui est de la responsabilité du confesseur. La pratique du sacrement manifeste que sur ces deux points, il y a sans doute matière à réflexion devant des confessions très globales, qui accusent plus des dispositions que des actes, et devant également des pénitences qui oublient ce rapport de proportion qui concourent à la justice et à une juste pédagogie.

2. *La réparation comme élément de fructuosité*

Le c.959 demande deux attitudes nécessaires au pénitent pour la validité de l'absolution sollicitée : la confession des péchés à un ministre compétent d'une part et la contrition accompagné de son propos de s'amender, c'est-à-dire de se convertir et de changer de vie de l'autre¹⁸. Les deux conditions du canon ne font pas mention directement de la réparation et il faut bien constater ici que cette dernière n'appartient donc pas, comme prérequis nécessaire, à recevoir valablement le pardon de ses péchés.

C'est le c.981 qui parle de la réparation en évoquant « les satisfactions salutaires et convenables » selon la nature et le nombre des

¹⁶ C.988 §1.

¹⁷ Cf. *Célébrer la pénitence et la réconciliation*, rituel, Paris, Chalet-Tardy, 1991, p. 20.

¹⁸ Un sacrement est valide lorsque les conditions objectives comme subjectives sont rassemblées pour réaliser dans le sacrement les effets qui y sont attachés.

péchés¹⁹. Ce même canon précise que « le pénitent est tenu par l'obligation de les accomplir personnellement ». Il est question ici non de la validité du sacrement mais bien de sa fructuosité²⁰. Concrètement, il est terminé le temps où le pénitent ne recevait l'absolution qu'une fois sa pénitence accomplie. Sa réalisation est désormais postérieure à la célébration du sacrement et oblige en conscience le pénitent sans pour autant remettre en cause la validité de l'absolution conférée.

Devant le drame des abus, cette approche canonique a été discutée voire contestée. Plusieurs personnes estiment alors que la conversion et le propos de s'amender passent forcément par le fait d'assumer ses actes devant la justice civile et/ou canonique. Une autre position consiste à dire qu'à défaut de dénonciation qui assume l'acte, il est difficile de parler d'une satisfaction suffisante pour que le sacrement soit fructueux et produise donc véritablement le fruit de grâce qui lui est propre. Faut-il dans un tel cas accorder l'absolution ?

3. Une tension entre deux valeurs de justice

Alors, plusieurs propositions se sont faites jour dans l'optique de défendre la sainteté du sacrement qui pourrait être célébré dans des conditions inadéquates, pour lui faire produire un fruit de grâce mais également pour que la victime d'abus, notamment sexuel, soit « prise en compte » à la hauteur de l'offense. Très clairement, aucune de ces propositions n'est vraiment satisfaisante dans la mesure où il y a ici une tension entre deux options en justice qui ont chacune leur légitimité.

La première est donc d'estimer nécessaire la dénonciation comme le seul moyen que la justice soit effectivement rendue en termes de réparation et comme la manifestation, pour ne pas dire la seule manifestation, de la contrition véritable du pénitent. Ici l'option est de sauvegarder la logique du sacrement en honorant la prise en compte de la tierce victime de manière optimale. Il semble cependant difficile de réduire la réparation possible à la seule dénonciation, ne serait-ce que parce que certains délits se réparent naturellement assez mal comme c'est le cas de l'homicide. Par ailleurs, cette option porte atteinte au sceau sacramentel qui est connaturel au sacrement de pénitence. On peut aussi questionner la pertinence du confesseur à mettre en doute la qualité de la contrition du pénitent au motif qu'il ne veut pas se dénoncer. Le principe du sacrement est au contraire de présumer la contrition du pénitent²¹ même si cette dernière peut être renversée. À ce sujet, il convient sans doute de ne pas

¹⁹ Il convient de préciser que la pénitence est normalement recherchée avec le pénitent. Cf. *Célébrer la pénitence et la réconciliation, op. cit.*, p. 37.

²⁰ Un sacrement est fructueux quand celui qui le reçoit est convenablement disposé à cette réception et en reçoit donc la grâce propre.

²¹ Cf. Thomas POUSSIER, *Le secret de confession*, Paris, Salvator, 2021, p. 124 et s.

faire un chemin à rebours²² en attendant plus du pénitent que ce que l'Église²³ réclame de lui sous peine de retomber dans le vieux débat entre contrition et attrition²⁴. On lit dans le catéchisme de l'Église catholique :

1451 Parmi les actes du pénitent, la contrition vient en premier lieu. Elle est « une douleur de l'âme et une détestation du péché commis avec la résolution de ne plus pécher à l'avenir » (Cc. Trente : DS 1676). [...] Par elle-même, cependant, la contrition imparfaite n'obtient pas le pardon des péchés graves, mais elle dispose à l'obtenir dans le sacrement de la Pénitence (cf. Cc. Trente : DS 1678 ; 1705)²⁵.

L'autre option est de considérer que l'adage juridique *nemo tenetur se detegere*²⁶, reçu dans les législations pénales nationales et en droit canonique, interdit d'imposer tout acte d'auto-incrimination à un pénitent, ce qui constituerait le fait de devoir se dénoncer. Ce droit de ne pas s'auto-incriminer est reconnu comme un droit naturel de toute personne mise en cause.

4. Vers de nouvelles solutions ?

Très clairement, il n'est pas facile de dépasser la tension inhérente à ces deux options. Quelles options sont alors possibles pour que le tiers blessé ne devienne pas un tiers potentiellement ignoré ? Comme déjà évoqué, l'absolution dépend de la contrition et de l'aveu, il est donc impossible de suspendre l'absolution à une condition quelconque, particulièrement celle de se dénoncer. Seul un doute sérieux permet de refuser ou de différer l'absolution et ce, dans des cas tout à fait exceptionnels. Pour autant, le confesseur reste tenu par le sceau sacramentel.

Aujourd'hui, on assiste à une multiplication de Vademecum diocésains ou émanant de congrégations religieuses pour aider le confesseur à accompagner le pénitent sur un chemin de reconnaissance de ses actes devant les institutions judiciaires.

Une des hypothèses soulevées seraient de constituer certains comportements comme des péchés dont l'absolution serait réservée à

²² Devant la situation actuelle de l'Église, il y a sans doute la tentation du retour à une Église uniquement des purs qui porte en elle une exigence déséquilibrée.

²³ Il faut rappeler qu'il n'est pas requis d'exiger une contrition parfaite du pénitent pour que le confesseur puisse l'absoudre validement. « Mais l'acte essentiel de la Pénitence, de la part du pénitent, est la contrition, à savoir un rejet net et ferme du péché commis, en même temps que la résolution de ne plus le commettre ». JEAN-PAUL II, « *Reconciliatio et paenitentia* », en ligne : [https://www.vatican.va/content/john-paulii/fr/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_02121984_reconciliatio-et-paenitentia.html] consulté le 15 mars 2023.

²⁴ Cf. Guillaume de MENTHIÈRE, *Le sacrement de réconciliation*, Paris, Téqui, 2001, p. 214 et s.

²⁵ *Catéchisme de l'Église catholique*, Paris, Mame/Plon, 1992, n° 1451-1453, p. 311-312.

²⁶ Nul n'est tenu de déposer contre soi-même.

l'Ordinaire du lieu. Comme il n'existe plus en droit canonique de péché réservé – la miséricorde n'ayant pas de limite – mais des délits dont la rémission est réservée, il faudrait alors pénaliser certains comportements par une peine dite *latae sententiae*, c'est-à-dire des peines qui s'appliquent automatiquement avec la commission du délit. Cette procédure est sans doute possible mais son caractère « administratif » peut aussi rebuter le pénitent qui ne se présentera pas au tribunal de la pénitence sachant qu'il faudra qu'une démarche supplémentaire soit accomplie devant une autorité pour être absous du délit. Il faut considérer que le nombre de pénitents s'accusant de délits très graves contre la dignité des personnes sont en fait très peu nombreux. Le sacrement peut les aider à cheminer vers plus de lumière dans leur vie. Le rendre rebutant, c'est aussi se priver d'un moyen de lutter contre les abus.

B. Le prêtre et la défense du sceau sacramentel comme œuvre de Dieu

1. La défense du sigillum sacramentale

Les réflexions en cours doivent intégrer différents textes concernant la discipline du sacrement. Il y a notamment le c.983 §1 sur le caractère inviolable du sceau sacramentel, c'est-à-dire du secret qui tient le confesseur tant sur l'identité du pénitent et sur les péchés confessés que sur tous les éléments connexes relatifs aux péchés. Le c.984 §1 lui fait même obligation de ne pas utiliser les connaissances acquises dans le sacrement si cela porte préjudice au pénitent.

Plus encore, un texte de la Pénitencerie apostolique du 29 juin 2019 rappelle et explicite clairement la norme concernant le secret sacramentel. Il est ainsi précisé :

L'interdiction absolue imposée par le sceau sacramentel est telle qu'elle empêche le prêtre de parler du contenu de la confession avec le pénitent lui-même, en dehors du sacrement, « sauf explicite consentement du pénitent, et mieux encore si ce consentement n'est pas demandé ». Le sceau ne relève donc pas non plus de la volonté du pénitent, qui une fois célébré le sacrement, n'a pas le pouvoir de relever le confesseur de l'obligation du secret, parce que ce devoir vient directement de Dieu. [...] Par sa nature particulière, le sceau sacramentel va jusqu'à lier le confesseur également « intérieurement », au point qu'il lui est interdit de se souvenir volontairement de la confession et qu'il est tenu d'en écarter tout souvenir involontaire. [...] En présence de péchés comprenant des cas de délits, il n'est jamais permis de mettre comme condition à l'absolution, l'obligation de se

rendre à la justice civile, en vertu du principe naturel, accepté dans toutes les législations, selon lequel « *nemo tenetur se detegere* »²⁷.

Cette position a encore été confortée par une réponse particulière apportée par la Pénitencerie apostolique à la suite d'une consultation du groupe de travail n° 2 de la Conférence des évêques de France pour donner suite au rapport de la CIASE²⁸.

Le texte de la pénitencerie est d'une grande clarté. Il impose un secret total qui ne peut être trahit ni directement ni indirectement, par exemple en imposant une pénitence qui révèle le péché du pénitent. Même la mort du pénitent ne délie pas le confesseur²⁹.

D'une certaine manière, ce secrets'impose même au pénitent qui en est pourtant le bénéficiaire. À ce sujet, la doctrine n'a pas toujours été unanime. Ainsi, dans la mouvance de la doctrine de saint Alphonse de Ligouri, Émile Jombart défend la position selon laquelle le secret est en faveur du pénitent qui en dispose comme il croit bon en précisant cependant que : « la permission du pénitent ne peut jamais être présumée mais doit être expresse et complètement libre »³⁰. Charles de Clercq adopte une position identique, indiquant que le pénitent peut librement dispenser le confesseur du secret. « Le secret sacramental ne lie plus dans la mesure où le pénitent, d'une façon expresse et libre, aurait permis au confesseur de parler »³¹ affirme-t-il dans le traité du chanoine Raoul Naz.

Cette position est aujourd'hui minoritaire pour ne pas dire quasi-inexistante. La doctrine majoritaire³² estime, en effet, que le pénitent pourrait faire l'objet de pression pour libérer le confesseur de l'obligation du secret. La prudence commande donc de conserver le secret même avec l'autorisation du pénitent de le dévoiler. Par ailleurs, il faut considérer que le c.1550 §2-2 tient les confesseurs incapables de témoigner judiciairement de ce qu'ils ont appris lors de la confession, « même si le pénitent demande qu'ils parlent ».

²⁷ Mauro PIACENZA, « Note de la pénitencerie apostolique sur l'importance du for interne et l'inviolabilité du sceau sacramental », Vatican.va, en ligne : [http://www.vatican.va/roman_curia/tribunals/apost_penit/documents/rc_trib_ap_pen_pro_20190629_forointerno_fr.html], consulté le 7 janvier 2021.

²⁸ Cf. annexe.

²⁹ Cf. Émile JOMBART, V° « confesseur », in Raoul NAZ, *Dictionnaire de droit canonique*, t. IV, Paris, Letouzey et Ané, 1937, p. 41.

³⁰ *Ibid.*

³¹ Charles de CLERCQ, « Des sacrements », in Raoul NAZ, *Traité de droit canonique*, 2^e édition, t. 2, Paris, Letouzey et Ané, 1954, p. 161.

³² Cf. par exemple Thomas POUSSIER, *Le secret de confession*, op. cit., p. 95 et s.

2. *Le prêtre non ut homo, sed ut Deus*

Au-delà même d'une attitude prudentielle de la défense de la liberté effective du pénitent qui accepterait de délier le confesseur alors qu'il n'est pas vraiment libre intérieurement ou extérieurement de le faire, l'interdiction absolue de trahir le *sigillum sacramentale* tire son origine d'une réalité théologique essentielle. Il s'agit ici du lien entre le confesseur agissant non en son nom propre mais bien en place et lieu du Seigneur de toutes miséricordes lui-même. Ce lien propre à l'action des sacrements qui sont l'œuvre de Dieu lui-même est exposé clairement par saint Thomas d'Aquin dans sa Somme théologique, dans laquelle il écrit que le secret de confession « appartient à l'essence du sacrement, en tant que [le prêtre] connaît cela en tant que Dieu, dont il tient la place pour la confession »³³.

Dans le Dictionnaire de droit canonique de Naz, Émile Jombart tire les conséquences de cette réalité en affirmant que le prêtre convoqué en justice sur des faits qu'il connaît par le sacrement peut prétendre : « qu'il ne sait rien »³⁴.

Dans sa même note déjà citée, la pénitencerie apostolique rappelle, elle aussi :

Le prêtre, en effet, prend connaissance des péchés du pénitent « non ut homo, sed ut Deus – non en tant qu'homme, mais en tant que Dieu » [...], au point qu'il « ignore » simplement ce qui lui a été dit en confession, parce qu'il ne l'a pas écouté en tant qu'homme, mais précisément au nom de Dieu. Le confesseur pourrait même « jurer », sans aucun préjudice pour sa conscience, « ne pas savoir » ce qu'il sait seulement en tant que ministre de Dieu³⁵.

Le contenu échangé entre le pénitent et le confesseur est tellement l'affaire de Dieu et du pénitent que ceux qui le malmèneraient, par jeu ou provocation, en le répandant par le biais de moyens de communications sociales, sont sanctionnables. Alors qu'elle avait été sanctionnée comme délit par un décret de 1973, la divulgation du contenu d'une confession sacramentelle par un média ou l'enregistrement de ce contenu n'était plus un délit sanctionné par le code de 1983. Cependant, un décret de la Congrégation pour la doctrine de la foi du 23 septembre 1988³⁶ a disposé d'une norme pénale à ce sujet pour protéger la dignité du sacrement. Cette norme est désormais codifiée au c.1386 §3³⁷.

³³ Thomas d'AQUIN, *Summa theologiae*, suppl., Q. 11, a. 4, resp.

³⁴ Émile JOMBART, V° « confesseur », *op. cit.*, p. 41.

³⁵ Cf. Mauro PIACENZA, « Note de la pénitencerie apostolique sur l'importance du for interne et l'inviolabilité du sceau sacramentel », *op. cit.*

³⁶ Cf. *Acta Apostolicae Sedis* 80, 1988, p. 1367.

³⁷ Il convient de modifier une erreur de traduction du canon sur le site du Vatican en remplaçant un « et » par un « ou » (enregistre ou divulgue).

Si nous tirons toutes les conséquences de ce développement, on peut considérer également que le prêtre devient un tiers dans le sacrement de pénitence. Il est donné comme signe physique de la présence du Christ qui pardonne mais qui ne dispose aucunement de tout ce qu'il a. C'est l'œuvre de Dieu même dont il ne sait rien surnaturellement et dont il ne peut disposer aucunement. C'est en cela que nous l'avons nommé en introduction de notre étude comme un tiers théologique car, si la compréhension de sa place instrumentale dans l'économie sacramentelle se comprend surnaturellement, il reste naturellement au regard de la société comme un des acteurs du sacrement de la pénitence dont il ne saurait s'escamoter.

Bruno Gonçalves c.o.
Professeur extraordinaire à la Faculté de droit canonique de
l'Institut catholique de Paris (EA 7403)

Annexe

Le 21 décembre 2022, Rome

Révérend Père,

Nous avons dûment reçu votre estimée lettre du 19 décembre 2022 dans laquelle vous avez bien voulu présenter quelques questions canoniques concernant le sceau sacramentel.

Compte tenu du fait que la clarté de la “Note de la Pénitencerie apostolique sur l’importance du for interne et de l’inviolabilité du sceau sacramentel” a été réaffirmée à plusieurs reprises par le Souverain Pontife François, qui, le 21 juin 2019, l’a approuvée et en a ordonné la publication, la réponse sur les questions présentées est évidemment conséquente.

Le Saint-Père, avec la force de son Magistère, a recommandé à plusieurs reprises que le concept du for interne soit pris dans toute sa gravité, sans conditionnement, réaffirmant l’inviolabilité absolue du sceau sacramentel, garantie “indispensable” du Sacrement de la Réconciliation.

Même si ces concepts semblent actuellement largement incompris, ou même, dans certains cas, on voudrait parfois se conformer à celui des États dans lesquels on vit, il est jugé urgent de rappeler l’inviolabilité absolue du sceau sacramentel, puisqu’il est fondé sur la loi divine. Toute tentative de forcer l’inviolabilité du sceau constituerait une offense inacceptable à la *libertas Ecclesiae* nécessaire à l’accomplissement de sa mission.

Le texte de la Note ne peut et ne veut en aucun cas être une justification ou une forme de tolérance des cas exécrables d’abus perpétrés par des membres du clergé : aucun compromis n’est acceptable pour promouvoir la protection des mineurs et des personnes vulnérables et pour prévenir et s’opposer à toute forme d’abus, comme le Pape François l’a constamment répété. La Note précise comment “la défense du sceau sacramentel et la sainteté de la confession ne peuvent jamais constituer une forme quelconque de connivence avec le mal”, en soulignant que la structure même du Sacrement de la Réconciliation a pour condition de validité un repentir sincère, ainsi que la ferme intention de s’amender et de ne pas répéter le mal commis.

Citer le canon 982 dans ce contexte serait une erreur, puisque le canon considère la fausse dénonciation d’un confesseur innocent, faite à l’autorité ecclésiastique, tout dans le for externe, y compris la rétractation nécessaire. La loi pénale exige une interprétation stricte ; nul ne peut être puni pour un acte qui n’est pas expressément prévu comme une infraction par la loi, ni avec des peines qui ne sont pas établies par elle.

Réaffirmant toutefois que la compétence de la Pénitencerie Apostolique concerne exclusivement le for interne, nous espérons que de ces explications résultera un bien pour la *salus animarum*. En vous communiquant ce qui précède, je profite de l'occasion qui m'est offerte pour vous assurer de mes prières tout en vous priant d'agrèer, Révérend Père, l'expression de ma profonde considération.

Très paternellement dans le Seigneur.

Mauro Card. Piacenza
Pénitencier Majeur

Bibliographie

I. Livres, revues, articles, brochures

- ACCETTO, Torquato, *Traité de l'honnête dissimulation*, trad. Thierry Gilleboeuf, Toulon, La Nerthe, 2015.
- ANDREIEV, Leonid, *Judas Iscariote*, Paris, José Corti, 2000.
- BAL, Mieke, *Death & Dissymmetry: The Politics of Coherence in the Book of Judges*, Chicago, University of Chicago Press, 1988.
- BETTETINI, Maria, *Petite histoire du mensonge*, « Littératures », Vanves, Hachette, 2003.
- BOBINEAU, Olivier, MERLET Joseph & LALO Constance, *Le sacré incestueux. Les prêtres pédophiles*, « Société », Paris, Desclée De Brouwer, , 2017.
- BONI, Geraldina, art. « Archivo secreto », in J. OTADUY, A. VIANA & J. SEDANO (dirs), *Diccionario general de derecho canónico*, vol. I, Pamplona, Ed. Aranzadi, 2012, p. 456-460.
- CHAPMAN, Stephen B., *1 Samuel as Christian Scripture. A Theological Commentary*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids MI, 2016.
- CLERCQ, Charles de, « Des sacrements », *Traité de droit canonique*, in Raoul NAZ, Paris, Letouzey et Ané, 2^e édition, t. 2, 1954.
- COMTE-SPONVILLE, André, *Petit traité des grandes vertus*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995.
- CORONELLI, Renato, « Il significato ecclesiale del segreto », *Quaderni di diritto ecclesiale*, vol. 26, n° 1, 2013, p. 9-54.
- CYRULNIK, Boris, *Mourir de dire. La honte*, Paris, Odile Jacob, 2010.
- DEGROOTE, Ludovic, *Un petit viol*, « Recueil », Ceyzérieu, Champ Vallon, 2009.
- DURAND, Guy, *Introduction générale à la bioéthique. Histoire, concepts et outils*, Montreal, Fides (2^e éd.), 2005.
- FLEURY, Cynthia, *Clinique de la dignité*, Paris, Seuil, 2023.

- GOLDSCHMIT, Marc, *L'écriture du messianique. La philosophie secrète de Walter Benjamin*, « Le Bel Aujourd'hui », Paris, Hermann éditeurs, 2010.
- GOUJON, Patrick, *Prière de ne pas abuser*, Paris, Seuil, 2021.
- GRACIAN, Baltasar, *L'Homme de cour*, (1664), trad. d'Amelot de la Houssaie, La Bibliothèque électronique du Québec, « Collection Philosophie », Volume 13 : version 1.
- HÄRING, Bernard, *La loi du Christ. Théologie morale à l'intention des prêtres et des laïcs*, Paris, Desclée de Brouwer, 1956.
- HONNETH, Axel, *La reconnaissance, histoire européenne d'une idée*, Paris, Gallimard, 2020.
- JANKELEVITCH, Vladimir, *Du mensonge*, Lyon, Confluences, 1942, 2ème éd. 1945, réédité in *Philosophie morale*, Paris, Flammarion, 1948.
- JANKELEVITCH, Vladimir, *Quelque part dans l'inachevé*, Paris, Gallimard, 1978.
- JANKELEVITCH, Vladimir, *Les vertus et l'amour*, t. 1 – Traité des vertus II, Paris, Flammarion, 1986.
- JOBLING, David, *1 Samuel, Berit Olam, Studies in Hebrew Narrative & Poetry*, Collegeville, The Liturgical Press, 1998.
- JOMBART, Émile, V° « Confesseur », *Dictionnaire de droit canonique*, t. IV, in Raoul NAZ (dir.), Paris, Letouzey et Ané, 1949, p. 65-66.
- LEFEBVRE, Philippe, *Livres de Samuel et récits de résurrection. Le messie ressuscité « selon les Écritures »*, « Lectio divina 196 », Paris, Cerf, 2004.
- LEVINAS, Emmanuel, *Totalité et infini*, « Le livre de poche », Paris, Librairie Générale Française, 1992.
- LEMOINE, Maël, « Intimité et secret médical : Interprétation philosophique des rapports entre éthique et droit », *Médecine & droit*, n° 84, 2007, p. 73-79.
- MARGRON, Véronique, *Un moment de vérité*, Paris, Albin Michel, 2019.
- MENTHIÈRE, Guillaume de, *Le sacrement de réconciliation*, Paris, Téqui, 2001.
- MICHEL, Johann, *Le devoir de mémoire*, « Que sais-je », Paris, PUF, 2018.

- MORVAN de BELLEGARDE, Jean-Baptiste, *La Conduite pour se taire et pour parler, principalement en matière de religion*, Paris, Simon Benard, EO, 1696.
- MUDRY, Philippe, « Medicus amicus. Un trait romain dans la médecine antique », in *Gesnerus*, 37, n° 1-2, 1980, p. 7-20.
- PERLASCA, Alberto, « Il segereto pontificio », *Quaderni di diritto ecclesiale*, n° 26, 2013, p. 91-104.
- PIACENZA, Mauro « Note de la pénitencerie apostolique sur l'importance du for interne et l'inviolabilité du sceau sacramentel », Vatican.va, en ligne : http://www.vatican.va/roman_curia/tribunals/apost_penit/documents/rc_trib_appen_pro_20190629_forointerno_fr.htmlPOUSSIER, Thomas, *Le secret de confession*, Paris, Salvator, 2021.
- RHODE, Ulrich, « Trasparenza e segreto nel diritto canonico », *Periodica*, Vol. 107, n° 3, 2018, p. 465-492.
- ROUX, Josselin, « La danse de la prophétesse Miryam (Exode 15, 20-21) », in Rémi POIGNEAULT (dir.), *Présence de la danse dans l'Antiquité, présence de l'Antiquité dans la danse*, Actes du colloque tenu à Clermont-Ferrand (11-13 décembre 2008), « Caesarodunum XLII-XLIII bis », Centre de recherches André Piganiol, Clermont-Ferrand, 2013, p. 15-33.
- ROUX, Josselin, « La danse de la fille de Jephté (Jg 11, 29-40) ou L'enfantement de la vengeance », *Semitica et Classica*, vol. V, 2012, p. 29-42.
- SALMONA, Muriel, « Chapitre 7. L'amnésie traumatique : un mécanisme dissociatif pour survivre », in Roland COUTANCEAU (éd.), *Victimologie. Evaluation, traitement, résilience*, Dunod, 2018.
- SALMONA, Muriel, « La dissociation traumatique et les troubles de la personnalité : ou comment devient-on étranger à soi-même », in COUTANCEAU Roland & SMITH Joanna, *Les troubles de la personnalité en criminologie et en victimologie*, Paris, Dunod, 2013.
- SCHUMACHER, Bernard N., *La pudeur dans les soins*, « Prisme », Saint-Maurice, Saint-Augustin, 2021.
- SIEGLER, Mark, « Confidentiality in medicine – a decrepit concept », *New England Journal of Medicine*, 307, n° 24, 1982, p. 1518-1521.

SOMME, Luc-Thomas, « La vérité du mensonge », *Revue d'Éthique et de Théologie morale*, HS, n° 236, 2005, p. 33-54.

TOUSSAINT DINOUART, Joseph Antoine, *L'Art de se taire, principalement en matière de religion*, Paris, Payot, 2018 [1771].

VISIOLI, Matteo, « L'Istruzione sulla riservatezza delle cause. Considerazioni a margine del Rescriptum ex audientia SS.Mi del 6 dicembre 2019 », *Ius Ecclesiae*, 32 (2929) n°2, p. 721-740.

WERCKMEISTER, Jean, *Petit dictionnaire du droit canonique*, Paris, Éd. du Cerf, 1993.

Patristique

AUGUSTIN, *De mendacio*, et *Contra mendacium*, in *Œuvres de Saint Augustin*, Brepols, Bibliothèque augustinienne, vol. 2, 1948.

THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, Paris, Cerf, 1984-1986.

GRÉGOIRE LE GRAND, *Morales sur Job*, Paris, Cerf, Collection Sources chrétiennes, 1952.

Textes de l'Église

Catéchisme de l'Église catholique, Paris, Mame/Plon, 1992.

PAPE FRANÇOIS, *Motu Proprio*, « *Vos estis lux mundi* », 25 mars 2023.

PAPE JEAN-PAUL II, *Reconciliatio et paenitentia*, en ligne : https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_02121984_reconciliatio-et-paenitentia.html.

SECRÉTAIRERIE D'ÉTAT, Instruction « *Secreta continere* », 4 février 1974, in AAS 66 (1974) 89-92. Pour la traduction française, voir *La Documentation Catholique* 56 (1974) no 1645.

VATICAN II, Constitution pastorale *Gaudium et Spes*.

Dictionnaires

Dictionnaire de théologie catholique, Paris, Éditions Letouzey et Ané.

Encyclopédie du Catholicisme, Paris, Éditions Letouzey et Ané.

Dictionnaire Encyclopédique d'Éthique Chrétienne, Paris, Ed. du Cerf, 2013.

Dictionnaire d'Éthique et de Philosophie Morale, Paris, Presses Universitaires de France, 2004.

Rapports

De victimes à témoins, recueil de témoignages publié par la CIASE (Commission Indépendante sur les Abus Sexuels dans l'Église), 2021.

Rapport de la CIASE, 2021, téléchargeable sur
<https://www.ciase.fr/rapport-final/>.

Rapport INSERM-EHESS, téléchargeable sur le site de la CIASE
<https://www.ciase.fr/rapport-final/>.

CIIVISE (Commission Indépendante sur l'Inceste et les Violences Sexuelles faites aux Enfants), *Le coût du déni*, avis du 12 juin 2023, téléchargeable sur :https://www.ciivise.fr/wp-content/uploads/2023/06/Avis-Le-cout-du-deni_VFpdf-1.pdf.

Auteurs classiques

ARISTOTE, *L'Éthique à Nicomaque*, Paris, Vrin, Collection Bibliothèque des textes philosophiques, 1990.

CONSTANT, Benjamin, *La France de l'an 1797*, sixième cahier n° 1, « Des réactions politiques ».

HUGO, Victor, *Les Misérables*.

KANT, Emmanuel, *Œuvres philosophiques III*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1986, « sur un prétendu droit de mentir par humanité ».

MACHIAVEL, Nicolas, *Le Prince*, Paris, Gallimard, 1980.

MONTAIGNE, Michel de, *Les Essais*, « Bibliothèque de la Pléiade 14 », Paris, Gallimard, 2007.

PASCAL, Blaise, *Les Provinciales*, Œuvres complètes, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1998.

II Sites web

GRIHL (Groupe de Recherches Interdisciplinaires sur l'Histoire du Littéraire) : <https://journals.openedition.org/dossiersgrihl/2103>.

Index des noms

- Accetto Torquato..... 90, 91,
93, 94
- Andreiev Leonid 40
- Aristote58, 63, 66, 68
- Augustin saint 2, 51, 52, 53,
54, 55, 56, 57, 58, 61, 63, 64, 65,
72, 75, 81
- Bal Miek 14
- Bettetini Maria 51
- Bobineau Olivier 26
- Bondolfi Alberto..... 51
- Boni Geraldina 136
- Chapman Stephen B. 14
- Clercq Charles de 148
- Comte-Sponville André 76,
77, 78, 79
- Constant Benjamin..... 70, 71
- Coronelli Renato 129
- Cyrulnik Boris27, 36, 42, 43
- Daubercies Pierre 51
- Degroote Ludovic 17
- Durand Guy.....111, 112, 117
- Fleury Cynthia..... 46
- François pape.....128, 131, 132
- Godefroy Louis 51
- Goldschmit Marc..... 5
- Goujon Patrick..... 27, 37, 38
- Gracian Baltasar 94, 95, 98,
99, 100, 101, 102, 104, 105
- Häring Bernard 87
- Honneth Axel 37, 45
- Jankelevitch Vladimir..... 40, 72,
74
- Jobling David..... 8
- Jombart Émile 148, 149
- Kant Emmanuel..... 70, 71, 78, 79
- Laugier Sandra 51
- Lefebvre Philippe 2, 3, 11, 15
- Lemoine Maël 118
- Levinas Emmanuel 115, 118
- Machiavel Nicolas..... 87, 88,
90, 100, 105
- Margron Véronique 46
- Michel Johann..... 47
- Montaigne Michel de..... 73
- Morvan de Bellegarde
Jean-Baptiste..... 105
- Mudry Philippe 113
- Pascal Blaise 3, 85, 86
- Perlasca Alberto 132, 138
- Poussier Thomas 145, 148
- Rhode Ulrich..... 125, 130
- Roux Josselin..... 14
- Salmona Muriel 25, 26, 27,
28, 29
- Schumacher Bernard N. 111
- Siegler Mark..... 109
- Somme Luc-Thomas 1, 2, 4,
5, 1, 2, 51, 107
- Thomas d'Aquin saint 4, 5
- Toussaint Dinouart
Joseph Antoine..... 105, 106
- Visioli Matteo 134
- Werckmeister Jean 136

Table des matières

Introduction	1
Quand Dieu crée le secret – L’écriture du secret messianique (Lectures de 1 Samuel)	3
<i>fr. Phillipe Lefevre O.P.</i>	
A. Le secret et son écriture	4
B. Le secret d’Anne avec Dieu (1 S 1-2)	5
1. Une stérilité habitée ?	5
2. La prière devant Dieu	6
3. Le mauvais lecteur reste en dehors du secret.....	7
4. Le cantique d’Anne	8
5. L’essentiel est secret.....	8
C. Le secret de Jonathan	9
1. Partir en secret	9
2. Le secret du don	10
3. Jonathan : figure secrète du Christ.....	10
D. Le secret d’Abigaïl	11
1. Une femme « sensée » (1 S 25, 3).....	11
2. Théologie messianique	12
E. Conclusion : le messie secret et dévoilé	13
1. Chanter le secret	13
2. Mimer le secret et son accouchement	14
La mise au tombeau d’une victime d’agression sexuelle dans l’Église – Chronique et leçons d’un empêchement d’être	17
<i>Nicolas Scalbert</i>	
A. Ma vie avec la Bête	21
1. L’installation de la Bête : la mise au tombeau	22
2. Ma vie avec la Bête : 60 ans de vie éclatée, dissociée.....	30
3. La révélation : la lente et impensable expulsion de la Bête	32
4. À qui a profité le secret ?.....	35

B. L'œuvre de la parole : de la pesanteur du secret au retour vers la dignité.....	36
1. L'importance essentielle de la parole des victimes	36
2. Les mille travestis du secret pour cacher les agressions sexuelles.....	37
3. Violences et secret font de la personne agressée un « étranger »	39
4. Le lent cheminement de la parole, hésitante et tortueuse	41
5. Les conditions de la prise de parole	43
6. De la présence au monde des personnes victimes.....	45
C. Trois réflexions pour poursuivre cette pensée en marche.....	47

Les mésusages de la parole et du secret.....	51
<i>fr. Luc-Thomas Somme O.P.</i>	

A. Le mensonge	51
1. L'héritage augustinien.....	51
2. Saint Thomas d'Aquin.....	58
3. Un témoin ultérieur de la prohibition absolue du mensonge : Emmanuel Kant	70
4. Jankélévitch entre purisme et réalisme	72
5. Comte-Sponville et la louange de la bonne foi	76
B. L'occultation de la vérité selon saint Thomas.....	79
1. Le vol	79
2. La ruse guerrière	80
3. Le témoignage	81
4. Critique.....	84
C. Le voile de la parole : la restriction mentale	85
D. La parole dissimulatrice	87
1. Le Prince de Machiavel	87
2. De l'honnête dissimulation de Torquato Accetto	90
3. L'Homme de cour de Baltasar Gracian	94
E. Le silence éloquent : l'Art de se taire, principalement en matière de religion, de l'Abbé Dinouart	105

Le secret médical, le respect de l'intime.....	109
<i>Thierry Collaud</i>	
A. Le secret médical	110
1. Fragilité de la confidentialité dans le système contemporain	113
B. L'intimité de la relation soignante comme vrai objet du secret médical	113
1. Le secret nécessite une alliance, une confiance	113
2. L'intimité dans la relation de soin	114
Le secret militaire. Entre exigence et contingence	119
<i>Thierry Cambournac</i>	
A. La relativité du secret.....	119
B. L'absolue exigence de la loi.....	120
C. Une éthique désormais intransigeante	122
D. Et pourtant ?	123
Raison d'être et limites du secret en droit canonique	125
<i>Astrid Kaptijn</i>	
A. La raison d'être du secret dans l'Église	125
B. Différents types de secret en droit canonique	128
1. Le secret d'office.....	128
2. Le secret pontifical	130
3. Le secret commun	135
C. Les limites	137
Dieu, le confesseur, la personne blessée : quel(s) tiers dans le sacrement de pénitence ?.....	141
<i>P. Bruno Gonçalves</i>	
A. La personne lésée par le péché confessé comme premier tiers.....	143
1. La responsabilité du pénitent et du confesseur	144
2. La réparation comme élément de fructuosité.....	144
3. Une tension entre deux valeurs de justice	145
4. Vers de nouvelles solutions ?	146

B. Le prêtre et la défense du sceau sacramentel comme œuvre de Dieu.....	147
1. La défense du sigillum sacramentale	147
2. Le prêtre non ut homo, sed ut Deus	149
Annexe.....	151
Bibliographie	153
I. Livres, revues, articles, brochures.....	153
II Sites web.....	157
Index des noms.....	159
Table des matières.....	161

Autres titres dans la collection :

1. COLLAUD Thierry, *Le statut de la personne démente. Eléments d'une anthropologie théologique de l'homme malade à partir de la maladie d'Alzheimer.*, vol. 1, 2003, 320 pages.
2. MITENDO Nkelenge Hilaire, *Vers une sacramentalité du système matrimonial négro-africain. Une analyse des concepts de contrat-alliance appliqués au mariage.*, vol. 2, 2003, 412 pages.
3. BERTHOUSOZ Écrits de Roger O.P., présentés par Anto Gavric O.P., *Théologien dans le dialogue social*, vol. 3, 2006, 416 pages.
4. MÜLLER Denis, SHERWIN Michael O.P., MAILLARD Nathalie, TITUS Craig Steven, *Sujet moral et communauté*, vol. 4, 2007, 394 pages.
5. SHERWIN Michael O.P., TITUS Craig Steven (éd.), *Renouveler toutes choses en Christ. Vers un renouveau thomiste de la théologie morale.*, vol. 5, 2009, 236 pages.
6. COLLAUD Thierry, LEMAIRE Véronique Gay-Crosier, BURLACU Magdalena (éds.), *Alzheimer, une personne quoi qu'il arrive*, vol. 6, 2013, 182 pages.
7. MINASSIAN Marie-Dominique, *De la crèche à la croix. Eléments d'une théologie du don chez frère Christophe Lebreton, moine de Tibhirine.*, vol. 7, 2014, 298 pages.
8. COLLAUD Thierry, LEMAIRE Véronique Gay-Crosier, BURLACU Magdalena (éds.), *L'économie de communion, une utopie ?*, vol. 8, 2015, 196 pages.
9. GLINECKI Wojciech, « *L'affirmation* » de l'homme dans le personnalisme de Jacques Maritain et son apport dans la vision intégrale de l'être humain., vol. 9, 2022, 322 pages.
10. L'EUCARISTIE Claire de (LEURIDAN Martine), *Honte du corps ou gloire du corps. La honte de Gn3 comme atout pour l'homme d'après la Théologie du corps de saint JEAN-PAUL II.*, vol. 10, 2023, 486 pages.
11. PINCKAERS, Servais-Théodore, *La personne du Christ et la vie du chrétien. La morale liturgique de saint Léon le Grand. Préface et édition critique du texte inédit par Luc-Thomas Somme O.P.*, vol. 11, 2023, 162 pages.
12. SOMME Luc-Thomas, *Éclairs éthiques*, vol. 12, 2023, 421 pages.