

Actes académiques

Double défi pour l'école laïque : enseigner la morale et les faits religieux



Sous la direction de
Isabelle Saint-Martin et Philippe Gaudin

Riveneuve

La littérature comme laboratoire de la réflexion morale

Frédérique LEICHTER-FLACK
Université Paris Ouest Nanterre la Défense

Dans nos sociétés ouvertes, la morale ne tombe plus du ciel. Non bien sûr que la religion n'ait plus sa place dans le débat public ; mais même les esprits religieux reconnaissent à présent que ce qu'eux peuvent considérer comme prescrit d'en haut doit aujourd'hui passer au crible de la discussion éthique avec d'autres auxquels l'autorité transcendante ne parle pas. Les religions savent désormais que la parole de Dieu doit pouvoir se traduire dans la langue des non-croyants. La démocratie est un espace d'instabilité et de conflictualité des valeurs, une renégociation permanente des valeurs qui nous font vivre et agir. L'effort louable et précieux de neutralité maximale de l'État en matière de morale bute toujours, à un moment ou à un autre, sur des conceptions conflictuelles de la vie bonne. Répéter qu'on doit s'en tenir à une stricte neutralité est souvent une supercherie : outre qu'il y a des valeurs qu'une démocratie libérale comme la nôtre ne peut pas tolérer (les limites de sa tolérance sont précisément l'un des enjeux qu'une morale laïque doit s'efforcer de penser), la neutralité revendiquée entérine souvent, à sa manière, ses propres partis pris. Quels sont nos présupposés ? Quels sont les principes auxquels nous tenons, les uns et les autres ? Quelles sont les valeurs sur lesquelles notre communauté nationale et politique s'est progressivement construite, prenant appui sur elles et contribuant à les instituer dans la loi ? Comment penser leur évolution, leur mise à jour nécessaire ? La plupart des débats politiques et sociétaux qui creusent des fractures au sein de la communauté nationale reposent sur une confrontation de différents idéaux de la vie bonne qu'on n'a

pas appris à déchiffrer comme tels – et dont on n'a pas appris à gérer le conflit.

Or cela peut sinon s'enseigner, du moins se travailler, et dès le plus jeune âge. Mon propos consistera ici à défendre l'idée qu'un enseignement laïque de la morale doit se concevoir comme une méthode d'apprentissage de la discussion, une initiation à la gestion du dissensus moral. L'objectif démocratique et laïque d'un apprentissage de la morale à l'école, pourrait bien être d'organiser ce dissensus spontané, comme un espace de discussion sur ce qui nous tient ensemble, avec comme double objectif de réévaluer en permanence la part de sédimentation historique dont notre arsenal juridique est l'héritier, et de faire émerger de l'en-commun. Cela suppose donc non pas tant de transmettre un contenu structuré, mais de construire une approche, une manière de poser les problèmes, une méthode de questionnement capable de rendre lisibles, déchiffrables, et discutables, les enjeux moraux sur lesquels le conflit politique et la violence sociétale peuvent, sinon, toujours ressurgir.

Partager l'expérience d'autrui par la lecture des récits qui en rendent compte, vérifier concrètement qu'il y a plusieurs manières de voir, de sentir, de juger, et de comprendre un même problème, prendre conscience que le raisonnement principiel est vite pris en défaut par la singularité toujours inédite des réalités vécues et que la rationalité doit aussi, en matière de perception morale, faire une place à l'émotion, c'est ce à quoi l'étude de la littérature peut nous aider. Aussi voudrais-je proposer ici quelques remarques sur la contribution possible des lettres à l'enseignement laïque de la morale.

Dans l'enseignement des lettres, les excès passés des lectures moralisantes de la littérature ont conduit à évacuer parfois trop radicalement tout angle de lecture moral des grands textes. Mais si la prétention à tirer des leçons de morale d'un texte, ou la méfiance envers le risque des lectures « immorales », sont des pratiques datées, la tentative de se réfugier dans la seule étude de la « littérarité » comme si l'on pouvait abstraitement la couper de toute référence aux idées, à l'expérience humaine et aux enjeux moraux, est une illusion qui ne tient pas compte de ce que signifie lire une histoire. Ni l'écriture et le style, ni la langue et la grammaire, ne sont séparables des enjeux moraux dont le récit de l'expérience d'autrui est nécessairement

empreint. Dans le *Tiers Livre*, Rabelais raconte comment un fou arbitre avec une grande sagesse un litige de rue. Un pauvre porte-faix s'était installé pour manger son pain, au pied de la broche où un commerçant faisait cuire ses rôtis, profitant de la bonne odeur pendant son maigre repas sans saveur. Le rôtiisseur le laisse faire, puis exige de lui paiement pour avoir profité du fumet de ses rôtis. Le porte-faix, bien sûr, argue que le rôti n'a pas été cuit pour lui, que le fumet s'en échappait de toute façon. Le marchand crie qu'il n'est pas là pour offrir gratuitement le fumet de ses viandes à tous les pauvres hères de passage. La dispute s'envenime, et on demande son arbitrage au fou. Le fou exige alors du porte-faix une pièce de monnaie, qu'il fait tinter plusieurs fois de suite puis rend à son propriétaire : l'homme qui a « mangé son pain à la fumée du rôti » a payé le rôtiisseur « au son de son argent », déclare-t-il alors pour clore la controverse – à la grande satisfaction des témoins. Mais qu'est-ce que cet arbitrage, sinon une manière de tirer parti de la marge d'interprétation de la grammaire ? Un complément « circonstanciel » – « à la fumée du rôti », « au son de son argent » – est-il nécessaire ou superflu ? Sa suppression ou sa présence modifient-elles marginalement, ou radicalement, le sens du verbe qu'il circonstancie ? La grammaire n'en décide pas seule, c'est l'interprétation humaine – politique, sociale, morale – qui vient lui assigner son sens, ou maintenir ouverte son ambiguïté. Dans le jeu de la syntaxe, c'est tout un débat sur la justice, les inégalités, la répartition des ressources et des sorts, qui se noue. Est-ce que le pauvre nuit au riche en vivant sous ses yeux ? Est-ce que le riche déborde sur l'espace gratuit du pauvre ? Qu'est-ce qui est libre de droits, qu'est-ce qui se paie ? Même la langue porte des enjeux de morale sur lesquels on ne sera pas d'accord.

Car la morale n'est jamais abstraite, jamais uniquement principielle : elle ne se présente qu'en situation. Ses problèmes, ses dissensions, ses conflits et dilemmes douloureux, sont la matière même de la littérature. Un grand texte est toujours une manière de rendre compte de la complexité du monde. Aussi peut-on user de la fiction littéraire comme d'une école de la réflexion morale, un laboratoire dans lequel les cas de conscience sont mis au jour, éprouvés, discutés, travaillés. Aborder ainsi les grands textes suppose un enseignement participatif et interactif, dans lequel l'enseignant anime le débat, confronte les prises de parti, déstabilise les positions

des uns et des autres en obligeant chacun à faire un pas de côté. Bien choisi, un récit oblige en effet les élèves à réagir. Partir des réactions spontanées des lecteurs (et non d'une supposée intention de l'auteur, qu'il est vain de poursuivre) est une bonne manière de faire toucher du doigt le rôle des émotions, l'investissement que chacun met de sa propre vie dans ses tentatives d'interprétation de celle des autres... C'est aussi l'occasion de montrer la manipulation que la fiction nous fait subir, les procédés par lesquels elle sait produire des effets sur nous. Une histoire, c'est toujours une manière de raconter des faits qui n'existent pas sans le récit qu'on en livre.

Films ou romans, bien des œuvres sont bâties sur des scénarios complexes dans lesquelles la détermination des responsabilités n'est pas facile à établir, où il n'y a ni méchant, ni gentil, mais un écheveau d'intérêts, de devoirs en conflit, d'émotions contradictoires, d'intentions échouées. Dilemmes et cas de conscience, partagés avec des personnages qui en subissent pour nous les affres, nous aident à distinguer bons et mauvais arguments, à filtrer les principes actifs à la source de nos décisions, à prendre conscience aussi que dans la réflexion sur le juste, le rationnel n'est pas seul en lice. Pourquoi la princesse de Clèves refuse-t-elle d'épouser le duc de Nemours, même quand, désormais veuve, elle est libre de le faire sans offenser personne ? De quoi sont faits ses scrupules ? Est-ce une question de morale ? Cette honte subtile est-elle quelque chose qui nous concerne encore ? Quel rapport entre le code d'honneur d'une cour de récréation d'aujourd'hui et l'honneur, ressort de presque toute la fiction littéraire du XVII^e siècle ? Pourquoi y a-t-il des choses qu'on se refusera toujours à faire ? En situation, toute une part de l'éthique qui nous fait agir ne se laisse pas formuler dans les termes d'un discours théorique ou principiel. Le détour par l'expérience morale de la fiction est aussi une manière de renouer avec des notions anciennes et discréditées, comme le sacrifice, l'engagement, le dévouement, dont le désarroi actuel dit bien combien il nous est difficile de nous en passer tout à fait.

Dans cet usage de la littérature comme réserve de sens et d'expérience morale, il ne faut pas craindre de prendre la fiction de biais et de déplacer l'angle du questionnement, en faisant réagir sur des textes décalés par rapport aux sujets contemporains sur lesquels on souhaite attirer l'attention. Les œuvres littéraires qui « parlent

de » ce que l'on souhaite aborder, qui traitent de tel ou tel thème moral prédéfini, sont rarement les plus fécondes pour nourrir la réflexion éthique. *La Métamorphose* de Kafka n'a sans doute pas été écrite pour réfléchir sur l'euthanasie, sur le handicap lourd ou sur la dépendance ; mais les défis que pose un être cher, un membre de la famille, brusquement victime d'un accident de la vie, transformé en une chose qui n'a apparemment plus rien d'humain, avec laquelle on ne communique plus, dont on ne sait plus quoi penser ni quoi faire, invitent à s'interroger sur ce qu'est une famille. Jusqu'où se doit-on à un frère ? Y a-t-il un point où l'on peut dire : jusqu'ici, et pas plus loin ? Est-il permis de douter qu'il y a encore quelqu'un à l'intérieur de ce corps qui ne répond plus et qu'on ne reconnaît plus ? Toutes ces questions – et bien d'autres – se dessinent à partir de la confrontation des réactions spontanées, telle qu'une question très simple permet de les mesurer à la lecture de la nouvelle de Kafka : du côté de qui est-on plutôt ? de Gregor ? ou de Grete, sa sœur, qui, à la fin, s'écrie entre deux sanglots (peut-être simulés ?) « il faut qu'on s'en débarrasse, c'est la seule solution » ? Les deux lectures partisans sont possibles, et c'est de leur confrontation que naît la conscience de l'ambivalence éthique qu'un tel accident de la vie provoque¹.

À cet affutage du regard moral auquel la mise en discussion des lectures conduit, les textes dits « sacrés » peuvent également contribuer ; à condition d'être justement ressaisis comme des œuvres littéraires ouvertes à l'interprétation plurielle. Le texte biblique est en effet un formidable texte littéraire, dans lequel chaque mot, chaque omission, chaque redondance, chaque détail est surinvesti et contribue à la polysémie du texte. Ressaisir les textes « sacrés » comme littérature, c'est aussi un moyen de contourner l'écueil de l'enseignement des religions comme enseignement de la croyance d'autrui ou parcours touristique dans les rituels et prescriptions des autres. Le sens des textes sacrés n'est en effet pas fixé une fois pour toutes, verrouillé dans l'interprétation qu'en propose tel ou tel courant religieux. Réinterprétés au fil de siècles d'exégèses et de traditions herméneutiques variées, réécrits tout au long de l'histoire

1. Pour une réflexion sur cette nouvelle, et d'autres exemples d'œuvres « décalées » offrant une fécondité critique pour penser nos problèmes d'éthique contemporains, je renvoie à mon livre *Le Laboratoire des cas de conscience*, Paris, Alma, 2012.

de la littérature, les mythes bibliques ont « joué », ont servi des objectifs politiques ou sociaux, incarné des interrogations éthiques ou spirituelles différentes. Frotter ces interprétations les unes contre les autres, obliger le texte biblique à nous parler ici et maintenant sans dissimuler les problèmes qu'il nous pose, c'est encore une manière de trouver un terrain de sens commun capable de faire dialoguer croyants et non-croyants de tous bords. L'épisode de la ligature d'Isaac a toujours été une épreuve pour son lecteur : toutes les interprétations qui en existent sont autant de manières de traiter, dissimuler, panser le malaise que cette histoire suscite. Reconnaître que ce qui compte, c'est moins ce que le texte veut dire que ce que nous décidons d'en faire aujourd'hui, ce n'est pas renvoyer les religions dans leurs cordes, c'est au contraire reconnaître que les questions qu'elles se posent et celles qu'une morale laïque peut formuler, ne sont pas forcément si différentes – qu'on invite ou non Dieu dans le débat. Et c'est aussi prendre acte de ce que le texte biblique ne doit ni ne peut fonctionner tout nu, mais ne prend vie qu'accompagné des innombrables commentaires oraux, traditions herméneutiques, réécritures littéraires, qui travaillent ses zones d'ombre, creusent ou comblent ses aspérités, révèlent ce à quoi tenaient les hommes qui s'y sont aventurés.

Cette éducation au regard moral, par la lecture et la mise en discussion des grands textes littéraires, peut ainsi s'offrir comme une méthode de gestion de la conflictualité morale, propédeutique, dès l'école, à la renégociation permanente des valeurs en démocratie. Nous ne sommes pas obligés de partager le même idéal de la vie bonne ; les normes ne sont plus fixes, ni ancrées dans cette verticalité qui, des siècles durant, a empêché l'ordre social et l'ordre moral d'être interrogés séparément ; mais l'essentiel est de nous reconnaître capables de discuter ensemble, et d'arbitrer de concert, ce qu'il est plus juste de faire.

On raconte que Hillel l'ancien, fameux pédagogue et grand rabbin de l'Antiquité, fut un jour interpellé par un païen qui le mettait au défi de lui enseigner toute la Torah pendant qu'il se tiendrait debout sur un pied. Hillel releva le défi, et lui répondit : « Ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'il te fasse, c'est l'essentiel du message. Maintenant va et étudie ». On reconnaît sans peine dans sa réponse ce qu'en morale on a coutume de désigner comme la « règle

d'or » – soit une règle d'éthique de la réciprocité susceptible d'être reconnue universellement. Mais l'essentiel n'est pas seulement dans l'énoncé de la règle d'or, dans le consensus somme toute assez facile à trouver sur les grands principes formels propédeutiques à une morale commune. Hillel a ajouté des mots qu'on oublie souvent de rapporter : « Maintenant, va et étudie » : car une fois la règle d'or rappelée debout sur un pied, il reste encore tout à faire. Il faut comprendre ce que devient l'exigence morale en situation, comment appliquer les principes au contact des réalités toujours singulières, toujours inédites, de l'existence concrète. La morale abstraite, déconnectée des mille et une exceptions singulières que le réel offre à ses grilles de lecture, ne peut pas suffire. Encore faut-il pouvoir décider ce qu'il est juste de faire en situation. Si cela ne s'apprend pas à l'avance, cela peut se travailler, se pratiquer, s'essayer, dans ce laboratoire d'expérience morale auquel la littérature nous donne accès afin d'y trouver ce qui nous tient ensemble et ce à quoi l'on tient.