

Elle attribue donc à la castration, danger externe, un statut de réalité première.

3. Une synthèse est-elle possible ? Peut-être.

La seconde théorie n'est-elle que régression par rapport à la première ? Assertion un peu simple, malgré l'étrange invocation d'une castration conçue comme danger réel externe ; ou du moins sa menace, puis la, soi disant réaliste, perception de ses effets. Peut-être s'agit-il là, d'une occultation par Freud d'une précédente théorie, d'un refoulement de celle-ci. Non sans retours du refoulé, qui, on le sait, ne revient jamais à l'identique²⁶.

VI ET L'ESPÉRANCE

Ce n'est pas un concept freudien...

On chercherait en vain un terme comme celui de « *Hoffnung* » dans le tome XVIII des *Gesammelte Werke*. Mais peut-on imaginer un tel effort à l'assaut de l'angoisse, étalé sur des décennies, tant en matière clinique qu'en élaboration théorique, sinon comme témoignage d'une « vertu » – non nommée – qui fait tout de même penser à l'espérance ?²⁷

Jean-Pierre MAÏDANI-GÉRARD

Psychanalyste, théologien
Paris

26. Cette hypothèse des refoulements, suivis de retours, d'une théorie dans le parcours de Freud est un thème cher à Jean Laplanche. Qui l'applique, entre autres, aux avatars de la théorie de la séduction. Mettre Freud à l'épreuve de la psychanalyse, ce ne serait pas chercher avant tout dans l'histoire anecdotico-biographique du fondateur de la psychanalyse de quoi le « psychanalyser » ; ce serait soumettre à l'analyse l'aventure souvent sinueuse des concepts de l'auteur et de ses théories. En « théorisant », Freud « s'auto-théorise », ce qui est probablement la façon par excellence de procéder à sa propre analyse, jamais finie.

27. Voir à ce propos ce que dit le texte d'Yvonne DE WAAL, « Angoisse et espérance dans la Bible, la cure, la vie » lorsqu'elle aborde un parallèle possible entre les vertus théologiques chrétiennes traditionnelles – dont l'espérance – et les vertus « laïques » nécessaires à l'analyse.

PSYCHOLOGISER L'ESPÉRANCE ?

I

ESPÉRANCE ET ESPOIR : PRÉCISIONS PSYCHOLOGIQUES

Le terme « espérance » n'appartient pas au vocabulaire psychologique, très probablement à cause de son passé théologique, mais certainement à cause de son caractère trop générique qui rend difficile toute opérationnalisation de ce concept. Toutefois, tout comme l'« angoisse », l'« espérance » peut aussi présenter les avantages de tout terme générique qui se dessine comme un dénominateur commun à travers une multitude d'attitudes, de comportements et d'états cliniques. Il est, donc, fort probable que l'utilisation de ce concept aurait une pertinence clinique.

L'espérance est le dénominateur commun qui se cache derrière une série d'attitudes :

– la confiance de base – et il faut ici distinguer entre confiance en soi, aux autres et au monde ;



- la capacité de se projeter vers l'avenir en réalisant des projets par anticipation des effets bénéfiques ;
- les capacités d'attente, et de patience, et ainsi...
- la capacité d'outrepasser les peines provisoires et indispensables en vue de l'obtention des résultats postérieurs désirés.

Pendant longtemps la théologie a fait de l'espérance une vertu « théologale », typiquement chrétienne, dont le croyant serait le propriétaire exclusif. Ne pouvant pas toutefois nier le caractère fondamental que l'espérance a pour l'existence humaine, la théologie se sent obligée de distinguer entre un « espoir humain » et une espérance chrétienne. Les deux notions se distinguent en général quant à leur objet : l'espoir humain serait un « *effort naturel* en vue du progrès humain ¹ » dont l'objet matériel serait le bonheur terrestre, tandis que l'espérance aurait comme objet la béatitude éternelle et Dieu lui-même en tant que le bien ².

Il reste incontestable que, du point de vue du contenu, la spécificité de l'espérance dans le cadre chrétien est d'avoir l'éternité comme objet. L'espérance chrétienne s'identifie presque à la foi en la résurrection. Comme le dit le cardinal Danneels dans un fascicule récent sur l'espérance, « la délivrance de la mort est l'unique objet de l'espérance de l'homme » et l'espérance du chrétien trouve dans la Résurrection son fondement définitif ³. Aux espérances profanes, que le même cardinal caractérise d'« utopies », et qui à partir de la Renaissance auraient succédé à la seule espérance dont la source se trouvait dans la religion, le cardinal reproche le fait de ne pas être une « véritable » espérance ⁴.

Toutefois, bien que le contenu de l'espérance dans le cadre de la religion soit spécifique, les structures psychiques qui la soutiennent, les dynamismes qui gèrent son oscillation entre le désespoir et l'espérance pathologique de celui

1. T. LE GOAZIOU, « Espérance », *in fine*, p. 847.

2. Cf. J.-H. NICOLAS, « Espérance », *in fine*, col. 1230.

3. G. DANNEELS, « Espérer », *in fine*, p. 24-25.

4. G. DANNEELS, *op. cit.*, p. 19-20.

qui prend ses désirs pour la réalité sont identiques à celles du dit « espoir humain ». La confiance de base, l'attente et la patience, la réalisation des projets avec effort et dont l'acquisition des résultats n'est pas certaine se trouvent aussi, du point de vue psychologique, dans l'espérance du non-croyant et il serait par conséquent injustifiable de réserver l'exclusivité de cette « vertu » aux seuls croyants. D'ailleurs, la communauté des structures qui animent tant l'espérance que l'espoir est déjà suggérée par l'analogie entre les autres vertus théologales auxquelles l'espérance est liée, c'est-à-dire la foi et la charité, et la définition même de l'espoir, qui selon Hobbes déjà est « l'appétit joint à l'opinion qu'on atteindra son objet ⁵ ». Un parallélisme entre foi et charité d'un côté, opinion et appétit de l'autre a déjà été proposé ⁶.

C'est une autre question pour la psychologie de se demander quels sont les effets psychologiques spécifiques induits par le contenu particulier de l'espérance chrétienne. Il est possible que les contenus représentatifs de la foi en la résurrection et en la vie éternelle mobilisent le psychisme de telle manière que, si pour l'homme en général, l'espérance peut être traduite en terme de tolérabilité des « peines » à subir et d'attente en vue d'obtenir des biens désirés, chez l'homme croyant le seuil de la tolérabilité et de la capacité d'attente serait plus élevé du fait que la réalisation du bonheur attendu est postposée après la mort. Le besoin d'une certaine attestation dans le présent des effets espérés est soumis à cette perspective de pouvoir négliger les « signes » d'ici et maintenant, dans l'espoir de l'éternel. Un deuxième effet d'ordre psychologique, spécifique à l'espérance chrétienne, résulte de l'introduction de Dieu comme partenaire dans la relation religieuse et comme agent de promesse. Cette introduction fonctionnerait comme une image anthropomorphique de la réalité anthropologique qui est que l'espérance a besoin de l'altérité pour se nourrir.

5. HOBBS, *Léviathan*, ch. 6 ; trad. par F. TRICAUD, p. 51.

6. L'espoir est une tension de l'âme provenant d'un désir et d'un jugement de probabilité, de même que l'espérance, vertu théologale, est issue de la charité et de la foi (R. Sève, *Espoir*, *in fine*, p. 848).



Notre propos n'est pas toutefois de définir ici la spécificité du religieux dans l'espérance, spécificité qui peut d'ailleurs être examinée également selon le risque des dérivations pathologiques. Ce qui importe ici, c'est de souligner l'identité des structures psychiques qui soutiennent aussi bien l'espérance que l'espoir dit humain. C'est pourquoi nous estimons que, du point de vue psychologique, nous ne pouvons plus continuer à distinguer les deux termes. En parlant donc indistinctement d'« espérance », nous essayerons, dans la suite de cet exposé, d'aborder certaines des dimensions psychologiques de cette vieille vertu « théologique », tout en démontrant, là où cela s'avérera propice, l'intérêt anthropologique et psychologique des conceptions théologiques.

II

ANGOISSE, ESPÉRANCE ET ACTION

Une imbrication complexe.

Le fait, par exemple, que nous nous posons la question de savoir si l'espérance est le contraire, si elle est en continuité ou en discontinuité de l'angoisse ou si elle est son remède, permet également d'indiquer que l'espérance peut devenir un concept psychologique. S'il en est ainsi, quelle est la place de ce dernier par rapport à l'angoisse ?

D'après un regard clinique, mettre en opposition simple, sans plus, l'angoisse et l'espérance relèverait de la naïveté. Sans abuser d'une rhétorique sophiste, l'expérience clinique démontre qu'il y a une *espérance de l'angoisse*. Cette dernière n'est pas que la réaction accablante du sujet qui se trouve devant une situation traumatique mais elle a un rôle salutaire en tant que signal d'alarme, dispositif mis en action par le moi, devant une situation de danger, pour se référer à la deuxième théorie freudienne de l'angoisse. D'autre part, il existe une *angoisse de l'espérance* quand

l'éloignement de la satisfaction souhaitée devient insupportable. Il y a également une *angoisse dans l'espérance* qui agit comme le moteur de cette dernière.

L'espérance (dit Paul Ricœur) à la différence d'un savoir absolu, n'opère aucune *Aufhebung* rassurante ; elle ne « surmonte » pas, mais « affronte » ; elle ne « réconcilie » pas, mais « console » ; c'est pourquoi l'angoisse l'accompagnera jusqu'au dernier jour⁷.

L'espérance, d'ailleurs, n'est pas exempte de peur. Si toutefois l'angoisse est la peur devant l'immaîtrisable, l'espérance se situe dans la maîtrise de cette peur. À l'une comme à l'autre, il est question d'avenir qu'il faut gérer ; avenir menaçant pour l'angoisse, futur pour l'espérance devant lequel le sujet dispose d'un « *locus of control* » interne salutaire.

L'altérité constitue d'ailleurs une autre dimension qui différencie l'espérance de l'angoisse. Dans l'angoisse le sujet se trouve figé dans l'une des deux positions : soit il est tout, soit il n'est rien. Ricœur souligne d'ailleurs que « la conscience narcissique est à elle-même source d'angoisse⁸ ». Par contre, pour que l'espérance anime et dynamise la vie psychique, le sujet doit voyager entre ces deux positions : nous avons vu l'intérêt de la représentation du partenaire divin dans la notion chrétienne de l'espérance. Dans son article sur l'angoisse et l'anxiété, Paul Lievens s'exprime ainsi :

C'est par la dimension positive de l'amour, de la sympathie et du désir que nous puisons les motivations d'agir et la force de passer outre à des calculs d'anxieux qui, à la limite, sont stériles et paralysants⁹.

Dans la tentative de spécifier les contours psychologiques de l'espérance, le concept d'angoisse peut s'avérer utile pour une raison supplémentaire. L'angoisse, en tant que

7. P. RICŒUR, « Vraie et fausse angoisse », *in fine*, p. 335.

8. P. RICŒUR, *op. cit.*, p. 322.

9. P. LIEVENS, *Réflexions sur les concepts d'angoisse et d'anxiété*, *in fine*, p. 485.



peur diffuse et généralisée devant quelque chose d'immaitrisable – et immaitrisable parce que souvent innommable – se distingue traditionnellement de la peur d'un objet précis et déterminé. Nous suggérons une distinction analogue concernant l'espérance : d'une part, il y a une espérance qui s'objective à tel ou tel projet concret, à l'un ou l'autre but circonscrit, à telle « récompense » attendue. D'autre part, il y aurait une espérance diffuse, sans objet déterminé, qui serait l'ouverture généralisée à la vie, à l'existence. Autant l'angoisse est fondamentale, concerne la vie et la mort, et « découvre le néant – ou du néant », pour se référer à Ricœur, autant l'espérance, fondamentale également, concerne la vie et la mort mais cette fois-ci en tant que pari d'ouverture inconditionnelle, injustifiable, qui ne se concrétise pas nécessairement dans tel ou tel contenu.

Enfin, tout comme l'angoisse peut être insensée, l'espérance peut l'être également. La présence du bien sur le mal que la théologie présente dans son discours sur l'origine de la création et sur le *télos* du monde n'est qu'un postulat, un pari d'espérance et pas une conclusion de vérification empirique. D'ailleurs, l'observation clinique ne peut ni valider ni invalider cette espérance : la haine et l'amour s'entremêlent dès le début de l'existence et on est incapable de vérifier une présence de l'une ou de l'autre. Ricœur illustre clairement le caractère insensé commun à l'angoisse et à l'espérance :

L'acte d'espérance, certes, présente une totalité bonne de l'être à l'origine et à la fin du « soupir à la création » ; mais ce pressentiment n'est que l'idée régulatrice de mon tact métaphysique ; et il reste inextricablement mêlé à l'angoisse qui présente une totalité proprement insensée. Que « cela soit bon » je ne le vois pas : je l'espère dans la nuit. Et puis, suis-je dans l'espérance ? C'est pourquoi, bien que l'espérance soit le vrai contraire de l'angoisse, je ne diffère guère de mon ami désespéré ; (...) Rien n'est plus proche de l'angoisse du non-sens que la timide espérance¹⁰.

10. P. RICŒUR, *op. cit.*, p. 334.

L'Action.

Quels sont les éléments qui, malgré l'imbrication serrée entre angoisse et espérance, permettent de faire le saut de la première à la deuxième ? Par impossibilité de s'étendre sur l'ensemble de ces éléments, nous nous limiterons à en décrire un qui paraît essentiel : c'est la place de l'action. Comme il a été décrit ci-dessus, celui qui est dans l'espérance, n'est pas plus naïf ni plus savant que l'angoissé ou le déprimé. Il sait qu'il ne sait pas, il partage avec eux l'incertitude de la chose attendue ; tous les deux se trouvent sans réponse devant l'inconnu. Toutefois, si l'inconnu reste immaitrisable pour l'angoisse, il devient maitrisable parce que l'espérance est action. Si, par exemple, la chose est immaitrisable parce qu'elle reste innommable, l'espérance nomme les choses. Nommer c'est créer et ceci s'illustre tant dans le récit de la Genèse que dans la théorie du langage performatif d'Austin.

Lorsque la souffrance devient source d'angoisse, elle est paralysante. Or, devant elle, il n'y a que l'action qui peut s'avérer salutaire : au-delà de toute tentative de conférer un sens à la souffrance, ce qui peut se tourner en intellectualisation stérile, l'espérance s'atteste dès que le sujet agit aux côtés de la victime ou dès qu'il sort de son ipséité, quand il s'agit de sa souffrance propre, pour s'ouvrir à autrui.

Nous soutenons donc la thèse que l'action est l'espérance de l'espérance. « Agir, au sens le plus général, dit H. Arendt, signifie prendre une initiative, entreprendre (comme l'indique le grec *archein*, "commencer", "guider" et éventuellement "gouverner"), mettre en mouvement¹¹ ». De même que, dans l'angoisse, le nouveau est vécu comme menaçant, de même, dans l'espérance et dans l'action, l'inconnu devient surprise qui séduit, qui motive, qui dynamise. Puisque l'action est commencement, il faut savoir que le caractère d'inattendu, de surprise, est inhérent à tout commencement : « Le nouveau, dit l'auteur de *La condition de l'homme moderne*, a toujours contre lui les

11. H. ARENDT, *La condition de l'homme moderne*, in *fine*, p. 233.



chances écrasantes des lois statistiques et de leur probabilité (...) le nouveau apparaît donc toujours comme un miracle. Le fait que l'homme est capable d'action signifie que de sa part on peut s'attendre à l'inattendu¹² ». Les *acting-out*, les comportements anxieux de l'angoissé, l'hypermobilité du maniaque ne peuvent pas nous tromper : il s'agit moins d'action-crédation ici que du *travail* ou de l'*œuvre*, ces derniers étant régis, comme dirait Arendt, respectivement par la nécessité et l'utilité¹³.

Dans l'action et dans la parole, l'homme se révèle agent et non plus sujet passif. En outre, « la révélation de l'agent exige que l'homme apparaisse, soit vu et entendu par d'autres, et la notion d'un espace d'apparence, à son tour, implique la constitution d'un *domaine public*¹⁴ ». Nous retrouvons ainsi, par le biais de l'action, ce que nous avons décrit ci-dessus et qui constitue un trait caractéristique de l'espérance par rapport à l'angoisse : le passage du repli sur soi à la dimension de l'altérité et ainsi l'ouverture à autrui.

En outre, si l'espérance est fragile, c'est exactement parce qu'elle est action. La fragilité est un trait propre à l'action. Tout d'abord, parce que l'action n'existe qu'aussi longtemps que les acteurs l'entretiennent. En second lieu, parce que, du fait de la pluralité des agents, « pour chaque agent le résultat de l'action coïncide rarement avec son intention originaire¹⁵ ». En troisième lieu, la fragilité existe parce que le sens de l'action ne se révélera que lorsque celle-ci s'achèvera : contrairement à la fabrication qui se concrétise dans son produit fini et dans l'image stable de celui-ci, l'action ne s'éclaire qu'à la fin, quand souvent les acteurs n'y sont plus¹⁶. De la même manière, l'espérance, parce qu'elle est action, est fragile : elle dépend de l'interaction des partenaires et, du coup, ce qui est obtenu à la fin peut ne pas coïncider avec les désirs d'origine. L'espérance, toutefois, n'y est pour rien et ceci ne diminue pas sa valeur, bien au contraire. Enfin, le sens de l'espérance ne se révèle

12. H. ARENDT, *op. cit.*, p. 234.

13. Cf. H. ARENDT, *op. cit.*, p. 233.

14. Cf. Préface de P. Ricoeur à H. Arendt, *op. cit.*, p. 23.

15. *Id.*, *ibid.*, p. 26.

16. Cf. H. ARENDT, *op. cit.*, p. 250.

qu'à la fin, si fin il y a. En réalité, puisqu'elle est constitutive de l'existence humaine, elle n'aurait pas de fin, et ceci à cause de la fragilité des affaires humaines. « Si nous sommes incapables, selon la discipline de Heidegger, de prédire avec assurance l'issue, la fin d'une action, c'est simplement que cette action n'a pas de fin. Le processus d'un acte peut littéralement durer jusqu'à la fin des temps, jusqu'à la fin de l'humanité¹⁷ ».

L'espérance étant une manière de gérer l'avenir, elle dispose face à l'imprévisibilité la force de promesse, et ceci grâce au fait qu'elle est action. L'imprévisibilité de l'action est double, selon Arendt : l'une vient de la faiblesse fondamentale des hommes qui ne peuvent jamais garantir aujourd'hui qui ils seront demain, l'autre est l'impossibilité de prédire les conséquences d'un acte du fait de la pluralité des agents¹⁸. Face à cette imprévisibilité la fonction de la promesse est « de dominer cette double obscurité des affaires humaines, et comme telle, elle s'oppose à une sécurité qui repose sur la domination de soi et le gouvernement d'autrui » : la promesse devient ainsi, « îlot de certitude dans un océan d'incertitude¹⁹ ».

Le fait que l'espérance est basée sur la promesse parcourt toute la tradition biblique et la théologie de l'espérance tout entière : l'espérance d'Israël, précise le cardinal Danneels, ne repose pas sur un pari mais sur Dieu qui est un Dieu des promesses²⁰.

Là où la force de la promesse devient épatante, d'une manière identique à l'espérance et à l'action, c'est, à notre avis, dans la natalité. En analysant l'importance de la promesse pour l'imprévisibilité de l'action humaine, Arendt observe que là où il semble, à première vue, que la loi la plus sûre à laquelle obéissent les affaires humaines soit la loi de la mortalité, intervient, presque miraculeusement, le fait de la natalité, « le miracle qui sauve le monde ». Et c'est à travers la promesse de la natalité que la philosophe lie action et espérance :

17. H. ARENDT, *op. cit.*, p. 298.

18. *Ibid.*, p. 310.

19. *Ibid.*, p. 311.

20. G. DANNEELS, *Espérer, in fine*, p. 21.



c'est la naissance d'hommes nouveaux, le fait qu'ils commencent à nouveau, l'action dont ils sont capables par droit de naissance. Seule l'expérience totale de cette capacité peut octroyer aux affaires humaines la foi et l'espérance, ces deux caractéristiques essentielles de l'existence (...) ²¹.

Toutefois, l'espérance n'est pas qu'une manière d'assumer l'avenir. Il a souvent été oublié qu'elle l'est également face au passé. Et si, vis-à-vis de l'imprévisibilité de l'action, l'homme dispose du remède de la promesse, vis-à-vis de l'irréversibilité de l'action, l'homme dispose du remède du pardon. L'espérance du pardon face au passé, espérance inhérente à l'action, fait que notre capacité d'agir ne reste pas enfermée dans un acte unique dont nous ne pourrions jamais nous relever ²². Si l'espérance est pardon, parce qu'elle est action, elle acquiert par conséquent un grand pouvoir qui est celui de commencer du neuf, d'innover ²³. Le châtement est aussi une autre possibilité devant l'irréversibilité de l'action. Mais, comme le précise la philosophe, tout en partageant avec le châtement la force de mettre un terme à une chose qui, sans intervention, pourrait continuer indéfiniment, le pardon a, en plus, ce caractère de réaction inattendue, nouvelle, non conditionnée par l'acte qui l'a provoquée et, enfin, libre des conséquences de cet acte ²⁴.

21. H. ARENDT, *op. cit.*, p. 314 (souligné par nous).

22. *Ibid.*, p. 303.

23. Cf. sur le caractère novateur du pardon, *ibid.*, p. 306. Ce caractère rejoint pour une fois encore la définition de l'espérance comme création, évoquée ci-dessus.

24. *Ibid.*, p. 307. Cette espérance du pardon dans le traitement du passé semble être fort critiquée par KUNDERA dans *La plaisanterie* : « La plupart des gens, selon Kundera, croient à la pérennité de la mémoire (des hommes, des choses, des actes, des nations) et à la possibilité de réparer (des actes, des erreurs, des péchés, des torts). L'une est aussi fausse que l'autre. La vérité se situe juste à l'opposé : tout sera oublié et rien ne sera réparé. Le rôle de la réparation (et par la vengeance et par le pardon) sera tenu par l'oubli » (Gallimard, Folio, p. 422). L'oubli donc peut aussi aspirer appartenir à l'espérance. À notre avis, il n'existe pas une incompatibilité absolue entre l'oubli et le pardon, en tant que modes d'espérance quant à la gestion du passé. Le pardon relevant du registre individuel, il est difficile d'imaginer un pardon collectif, au moins d'après la connaissance empirique de l'histoire dont l'homme dispose jusqu'aujourd'hui. L'oubli de Kundera relève, très probablement, de la conscience historique et non du traitement individuel du passé.

Notre thèse que l'espérance, notamment dans son rapport à l'angoisse, est définie au fond comme action, peut s'avérer sartrienne, si on se réfère au moins à la conférence de Sartre publiée sous le titre *L'existentialisme est un humanisme*. Dans ce texte, le philosophe français lie l'action à l'espoir et cette liaison se présente comme la seule issue de l'homme par rapport à l'angoisse existentielle ²⁵. « Il n'y a, selon Sartre, d'espoir que dans l'action de l'homme et la seule chose qui permet à l'homme de vivre, c'est l'acte ²⁶ ». L'angoisse est intrinsèquement liée avec cet espoir qu'est l'action. Loin de conduire à l'inaction et au quietisme qui, comme le dit Sartre « est l'attitude des gens qui disent : les autres peuvent faire ce que je ne peux pas faire ²⁷ », l'angoisse doit conduire l'homme à la responsabilité et à l'action : « l'homme n'est rien d'autre que son projet, il n'existe que dans la mesure où il se réalise, il n'est rien d'autre que l'ensemble de ses actes ²⁸ ». Bien que ce soit dans l'action que se trouve l'espoir de l'homme, toutefois, Sartre appelle cet espoir aussi désespoir. Il précise cependant que ce sont les chrétiens qui « par mauvaise foi, confondant leur propre désespoir (ndlr : l'absence de Dieu comme fondement de l'espérance) avec le nôtre, peuvent nous appeler désespérés ²⁹ ».

Qui dit action, dit effort. On retrouve ainsi, dans la description de l'espérance, des constituants de ses vieilles définitions théologiques. L'espoir n'est pas, selon Thomas d'Aquin, la simple anticipation d'une satisfaction, mais la mise en branle de l'activité ou de la force ³⁰. C'est ce caractère d'effort qui spécifie l'espérance par rapport au simple vouloir naturel ³¹. C'est, croyons-nous, dans ce caractère d'effort inhérent à l'action que réside la spécificité de l'espérance par rapport à l'optimisme. L'espérance ne peut pas se confondre avec l'optimisme ; ce dernier

25. et que Sartre distingue de l'anxiété. Cf. J.-P. SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme, in fine*, p. 33-34.

26. J.-P. SARTRE, *op. cit.*, p. 56.

27. *Ibid.*, p. 51.

28. *Ibid.*

29. *Ibid.*, p. 78.

30. THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae*, Ia, IIae, q. 40, a. 1.

31. J.-H. NICOLAS, *Espérance, in fine*, col. 1217.



se réfère au tempérament. Être optimiste ou pessimiste n'a rien à voir avec le courage de l'action qui se trouve aux antipodes de la lâcheté. L'espérance est l'envers de la lâcheté. Pour revenir à l'espoir-désespoir de Sartre, celui qui est lâche

n'est pas comme ça à partir d'une organisation physiologique mais il est comme ça parce qu'il s'est construit comme lâche par ses actes (...). Ce qui fait la lâcheté, c'est l'acte de renoncer ou de céder, un tempérament ce n'est pas un acte³².

C'est par conséquent grâce à l'action que l'espérance n'est pas une question de tempérament. Le lâche a, d'ailleurs, toujours la possibilité de ne plus l'être, tout comme le héros qui peut cesser d'être un héros³³.

Pari ou certitude ?

L'élément de l'effort, inhérent à l'espérance, ne résulte pas seulement du fait que, pour utiliser la terminologie scolastique, il ne s'agit pas que du simple vouloir naturel, mais que l'*intentio* y est comprise. L'effort y est présent parce que l'espérance est une attitude « à risque ». Celui qui espère n'a jamais la certitude absolue de l'obtention des choses espérées. Ainsi, quand le cardinal Danneels se demande si l'espérance se fonde sur ce qui a été ou sur l'imprévisible, en posant ainsi la question de savoir s'il s'agit d'une certitude ou d'un pari³⁴, nous pensons que l'espérance oscille entre les deux, ou plus précisément elle est l'entre-deux.

Il existe une part de certitude qui fonde l'espoir, en terme de signes. Tout comme l'angoisse qui ne vient pas dans le psychisme comme un état objectif et isolé mais qui s'étoffe à travers les traumatismes, l'espérance s'étoffe sur des expériences gratifiantes. L'espérance chrétienne, par exemple, a son fondement dans les signes de Dieu, et ceci

32. J.-P. SARTRE, *op. cit.*, p. 54-55.

33. Cf. J.-P. SARTRE, *op. cit.*, p. 55-56.

34. Cf. G. DANNEELS, *op. cit.*, p. 17.

non seulement dans une perspective historique (en se référant au Jésus de l'histoire), mais dans un continuum où l'espérance dans l'expérience religieuse a besoin pour se nourrir des signes de la présence du partenaire divin. Nous trouvons cet élément de la nécessité des signes, fragmentaires et par éclats, cet élément où l'espérance prend momentanément chair, d'une grande pertinence clinique, malheureusement parfois obnubilée. Comment attendons-nous de la part d'un sujet une ouverture inconditionnelle à l'espérance lorsque aucune « preuve » n'arrive dans sa vie pour re-dynamiser cette espérance ? Il nous faut des pistes pour distinguer entre un pessimisme, qui est de l'ordre du tempérament, un désespoir qui est celui du lâche, et un désespoir qui est lié à l'histoire du sujet dont il n'est pas toujours responsable.

D'autre part, la part d'incertitude qui est dans l'espérance la fait vaciller vers le pari. Nous présenterons dans la suite la logique de ce pari. Soulignons toutefois ici que si l'espérance est l'entre-deux de la certitude et du pari, elle se perd quand elle se fixe dans l'un ou l'autre pôle. L'attente du certain n'a rien de l'effort courageux de l'action. Le pari sans le moindre fondement expérientiel ressortit plutôt au caractère ludique du turfiste.

III

ESPÉRANCE ET HIÉRARCHIE DES VERTUS THÉOLOGALES

L'espérance, déjà dans les écrits pauliniens, intervient entre la foi et la charité. Nombreuses sont les tentatives pour expliquer les relations entre ces vertus en termes de causalité, de motif, d'ordre chronologique d'apparition et de progression, de dynamisation réciproque et, enfin, en termes de hiérarchie. Au départ, par exemple, la foi, puis l'amour qui traduit celle-ci dans la vie et enfin l'espérance qui regarde vers l'avenir. Foi à l'origine, charité dans le



présent, espérance pour le futur. Une autre conception paulinienne souligne la précarité de l'espérance devant la charité : la grandeur de la première vertu est de disparaître devant l'objet auquel elle conduit. Toutefois, de manière générale, le schéma paulinien allie les trois vertus et souligne leur complémentarité au-delà de la nature transitoire de l'espérance³⁵.

Cependant, la patristique – notamment grecque – construit un modèle hiérarchique. Chez Origène, « la foi est le premier principe du salut et de son fondement, l'espérance en est la croissance et l'augmentation, la charité la perfection et le sommet³⁶ ». La patristique va associer les trois vertus avec des étapes distinctes de la vie spirituelle et le schéma produit sera repris largement par la tradition monastique, remarque A. de Vogüé. Clément d'Alexandrie distinguait déjà trois degrés de la vie spirituelle : le premier est l'enseignement de la crainte, le second, c'est l'espérance, qui nous fait désirer les biens les meilleurs ; la charité enfin amène à la perfection³⁷. Les Pères cappadociens distinguent trois « classes d'hommes sauvés » : les *esclaves*, qui craignent la peine, les *mercenaires* qui ne regardent qu'au salaire et les *filis*, qui s'élevant plus haut révèrent Dieu comme leur Père³⁸. La tradition monastique, comme nous le voyons déjà chez Cassien, met en rapport ces trois étapes et motifs respectifs avec les trois vertus. La crainte du châtement suppose la foi : quand on croit en Dieu qui interdit et punit le péché, on redoute son jugement. De même, le désir d'une récompense correspond à l'espérance, et l'amour du Bien ou de Dieu n'est pas autre chose que la charité³⁹. Ce modèle est appliqué par les Pères aux relations humaines : éviter les fautes par crainte d'être puni, travailler pour obtenir sa récompense, aimer et agir en fils.

35. Cf. A. DE VOGÜÉ, *Désirer la vie éternelle*, in *fine*, p. 32-35.

36. ORIGÈNE, *Comm. Epître. Rom.*, P. G. 14, 981 a.

37. Cf. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates* 4, 7 ; Stählin 2, 272, 53-1.

38. Cf. É. BOULARAND, *Désintéressement*, in *fine*, col. 562.

39. Cf. JEAN CASSIEN, *Conférences*, XII, 6-13 ; Sources Chrétiennes, 54, trad. par Dom E. Pichery, p. 104-118.

Nous ne pouvons pas ici commenter toutes les dimensions qui se cachent derrière ce modèle hiérarchique. Nous nous limiterons à deux aspects qui concernent plus particulièrement notre tentative ici de psychologiser l'espérance. L'une concerne la relation de l'espérance avec la crainte, l'autre sa relation avec l'amour et, du coup, avec la notion du désintéressement ou du placement (récompense, calcul).

Espérance et crainte.

Il est tout à fait étonnant que le schéma hiérarchique présenté ci-dessus dans la patristique et dans la tradition monastique (schéma dont d'ailleurs ces traditions n'ont pas l'exclusivité), du fait peut-être qu'il a été transmis depuis lors, avec des nuances chaque fois différentes, dans la culture théologique, a imprégné la morale et revient actuellement, en partie, dans les théories qui soutiennent la psychologie du développement moral. Dans le courant néo-piagetien et notamment kohlbergien, en psychologie morale, distinction est faite entre le premier stade développemental où l'enfant agit par crainte de punition et le second stade où il agit par espoir de récompense (dans les stades suivants, il y a une logique de progression vers l'autonomie morale et une logique de vertu par décentration du sujet, cette dernière étant proche du « désintéressement »).

Est-il toutefois pertinent de dissocier la crainte de l'espérance, et de soumettre hiérarchiquement la première à la deuxième ? Dans son *Éthique*, Spinoza prétend qu'« il n'y a pas d'espoir sans crainte, ni de crainte sans espoir⁴⁰ ». Et un commentateur précise que, puisque la probabilité d'obtention du bien n'est ni parfaite (\neq assurance) ni nulle (\neq désespoir), l'esprit ne peut qu'osciller, au gré des circonstances, entre l'espoir d'obtenir et la crainte de perdre⁴¹. Ceci fait dire à Démonax que « seul est libre

40. SPINOZA, *Éthique*, III, Définition des affections, § 12-13 et expl.

41. R. SÈVE, *Espoir*, in *fine*, p. 848.



celui qui n'a ni espoir ni crainte⁴² ». Enfin, Thomas d'Aquin observe qu'à mesure que la charité augmente, on voit augmenter à la fois le désir de posséder Dieu et la crainte de le perdre⁴³.

D'autre part, l'expérience quotidienne ne confirme pas une assimilation ou une contemporanéité pure et simple entre espérance et crainte. Comme il a été remarqué, dans certains cas, un bien peut être espéré sans que sa non-obtention soit crainte (l'exemple du gain à la loterie a été cité). En plus, comme Hobbes le précise, un espoir suffisamment fondé élimine la crainte⁴⁴. La désirabilité de l'objet affermit par elle-même l'espoir et ainsi ce dernier n'est pas strictement proportionnel au jugement de probabilité.

Comment interpréter cette apparente incompatibilité entre ces différentes conceptions de la relation entre crainte et espérance ?

Nous estimons que des observations de différents ordres – et notamment d'ordre logique – y sont mêlées. D'une part, il existe une contemporanéité entre les deux attitudes, si par crainte on entend la peur du contraire de ce que l'espérance espère : il s'agit au fond du même objet et la dialectique espérance-crainte est analogue à celle du désir et du manque. D'autre part, si on se situe du point de vue du développement, la hiérarchie qui est défendue tant par la tradition théologique que par la psychologie morale reste pertinente lorsqu'on observe que la crainte de punition n'a pas le même objet que l'espoir de récompense. Ladite sainte crainte de Dieu dans la littérature ascétique, par exemple, se base sur les représentations du Jugement dernier et de l'enfer, tandis que l'objet de l'espérance monastique est la béatitude divine et la communion avec un Dieu objet de désir. De manière analogue, les motifs de l'intensification du travail d'un employé selon qu'il

42. DÉMONAX, dans *Vie de Démonax* d'après Lucien de Samosate, 20; L. PAQUET, *Les cyniques grecs. Fragments et témoignages*, Les Presses de l'Université d'Ottawa, 1988, p. 230.

43. Cf. THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae*, IIa, IIae, q. 79 a. 10.

44. HOBBS, *Les éléments du droit naturel et politique*, I, 9, 8; trad. par R. Roux, p. 171.

espère une promotion ou selon qu'il craint un licenciement, ne sont pas identiques.

Par conséquent, tout en ne se confondant pas avec la crainte dans ses objectifs, l'espérance, parce qu'incertitude, est en même temps tissée de crainte si l'on entend, cette fois, par crainte, la peur d'être frustré de la chose espérée.

Espérance et récompense.

Désintéressement de l'amour ?

Les choses sont plus complexes quand on examine les relations entre l'espérance et l'amour. Nous avons vu que la première est quelque part subordonnée à la deuxième à cause de son caractère précaire. Très tôt, la théologie s'est confrontée au problème de l'incompatibilité apparente entre une espérance qui ressortit à l'attitude du mercenaire et la vertu de charité qui, par définition, est amour pur et désintéressé de l'objet aimé pour lui-même. À côté du fondement néo-testamentaire (« il n'y a pas de crainte dans l'amour, mais l'amour parfait bannit la crainte », 1 Jn 4, 18), certains courants théologiques et surtout mystiques ont développé une conception de l'amour exempt de tout mélange d'intérêt propre, amour devant lequel l'espérance garde un esprit mercantile. Ainsi, si l'espérance est peut-être nécessaire pour introduire l'homme dans l'amour de Dieu, elle est appelée, dans un second temps, à céder sa place devant l'amour parfait. L'une des conséquences de cette conception a été la difficulté de sauvegarder à l'espérance une égalité de niveau avec l'amour.

L'incompatibilité apparente entre les deux vertus théologiques devient l'objet du grand débat du XVII^e siècle, connu comme la controverse Fénelon-Bossuet. Les adversaires dans cette querelle tombent tous les deux dans le même piège : ils n'arrivent pas à définir une place propre et autonome à la vertu de l'espérance. Pire encore, ils distinguent une espérance intéressée d'une espérance désintéressée, chacune des deux correspondant respectivement à l'amour imparfait et à l'amour parfait. La distinction entre les deux sortes d'amour est reprise à Thomas d'Aquin, pour



qui l'amour parfait est « celui par lequel on aime quelqu'un en lui-même, en lui voulant du bien comme un homme aime son ami. L'amour imparfait est celui par lequel on aime une chose, non en elle-même, mais afin qu'il nous revienne quelque bien, comme un homme aime la chose qu'il convoite⁴⁵ ». Dans la querelle du pur amour qui reprend cette distinction en lui faisant correspondre la distinction entre les deux niveaux d'espérance, on n'arrive plus à saisir en quoi l'espérance désintéressée serait différente de l'amour parfait.

Le pape Innocent XII a voulu clore le débat en condamnant une série de propositions soutenues lors de la querelle. Il a condamné ainsi les propositions suivantes :

Il y a un état habituel d'amour de Dieu qui est une charité pure et sans aucun mélange du motif de l'intérêt propre (...). Ni la crainte du châtement, ni le désir des récompenses n'ont plus de part à cet amour (...). En cet état on ne veut plus le salut, comme salut propre, comme délivrance éternelle, comme récompense de nos mérites, comme le plus grand de nos intérêts ; mais on le veut d'une volonté pleine comme la gloire et le bon plaisir de Dieu⁴⁶.

En poussant à l'extrême la logique de cette condamnation on arrive à des textes contemporains, où on se trouve perplexe, dans un premier temps, devant des formulations comme celle qui suit : « Le développement dogmatique a de mieux en mieux montré que l'espérance d'une rétribution, d'une récompense, est l'acte d'une vertu authentiquement surnaturelle et théologique, et que, même chez le chrétien parfait, il y a toujours place légitime pour le désir du ciel et la crainte de l'enfer⁴⁷ ».

Espérance mercantile ?

L'espérance est-elle donc mercantile et donc incompatible avec l'amour ? Dans une tentative d'esquisser une réponse, certaines pistes seront ici proposées.

45. THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae*, Ia, IIae, q. 17, a. 8.

46. Cité dans É. BOULARAND, *Désintéressement, in fine*, col. 585. Cf. pour une introduction et une bibliographie sur la querelle du pur amour, l'article de É. Boularand ainsi que J.-H. Nicolas, *Espérance, in fine*.

47. R. HAMEL, *Espérance, in fine*, col. 455.

Tout d'abord, la conception de l'amour parfait que nous venons de présenter n'est pas indépendante de la conception de l'amour en soi, cette dernière ayant une longue tradition philosophique et une grande variété d'acceptions.

En deuxième lieu, la notion de désintéressement a moins un contenu psychologique (comme s'il s'agissait d'une sorte d'annulation du principe de plaisir ou de la recherche de la satisfaction) mais plutôt un contenu moral. Il s'agit moins de l'interpréter en termes de « moi ou l'autre » qu'en termes de détachement des biens temporels et terrestres devant la béatitude de Dieu et les choses divines et éternelles, pour utiliser la vieille distinction augustinienne.

En troisième lieu, plusieurs modèles provenant des différentes disciplines semblent converger aujourd'hui sur le fait que nos choix, y compris nos choix éthiques, sont soumis à la logique économique. Que ce soit la psychanalyse freudienne, les théories socio-économiques sur le « choix rationnel » ou les théories modernes sur l'interaction dans les jeux, il semble que la logique utilitariste n'est pas à bannir mais que, tout en étant notre fondement biologique et naturel, elle est compatible avec la conception d'un altruisme qui ne confond pas le sacrifice avec le masochisme, et avec la conception d'une espérance qui ne confond pas le calcul de la récompense avec l'attitude du mercenaire.

Il y a nécessité d'une conception réaliste de l'espérance. Celle-ci est animée du désir d'obtenir les choses souhaitées, et en même temps tissée du choix rationnel et économique de l'individu qui calcule les coûts et les bénéfices. Le sacrifice ainsi ne s'identifie pas au masochisme : il sauvegarde sa valeur parce que, inscrit dans une logique de calcul, il est l'acceptation de la perte d'un bien non parce qu'il y trouve du plaisir, mais dans l'espérance d'un bien supposé plus grand. Bien que la spécificité de l'homme se trouve dans le fait qu'il a développé ses propres manières de calculer des prix et des biens (comme par exemple la sublimation) qui ne sont pas données dans la nature, l'homme continue d'être un agent de l'économie libidinale comme d'ailleurs un agent de l'économie domestique ou politique.



Dilemme du prisonnier itératif et stratégies de l'espérance.

Bien qu'elle soit du calcul – anticipation des biens espérés et consentement à payer le prix par choix rationnel –, l'espérance ne se trouve pas en contradiction avec l'amour. Une conception réaliste de l'amour ne la coupe pas de ses fondements biologiques : la réciprocité des interactions de l'espèce humaine constitue le moyen d'accumuler le plus de bénéfices pour l'ensemble de cette espèce. À travers la convergence sur une logique « utilitariste » dans les théories contemporaines provenant des différents horizons scientifiques, Francis Martens tente d'esquisser dans un article récent paru dans *Louvain*⁴⁸, une conception de l'altruisme qui serait compatible avec la logique économique. Pour parvenir à son but, il utilise largement les conclusions que nous pouvons tirer dudit « dilemme du prisonnier itératif » et de sa modélisation plus récente par Axelrod, dont la synthèse des travaux a été publiée en français il y a quelques années⁴⁹.

Dans ce dilemme, où il s'agit moins d'une question logique que du pari que nous faisons sur la nature humaine, deux prisonniers se trouvent devant trois scénarios pendant l'interrogatoire de la police, qui n'a pas de preuves quant au fait d'avoir brûlé le feu rouge au volant d'une voiture volée et qui a, donc, tout intérêt à leur faire avouer la chose. Chacun des deux prisonniers, ignorant ce que l'autre va faire, se trouve devant le dilemme suivant : si l'autre le vend et lui-même choisit de ne pas dénoncer le camarade, il sera dupe. Si aucun des deux ne parle, ils y gagneront tous les deux. Par contre, si tous les deux avouent, ils n'en tireront qu'un maigre gain. La tentation dite « égoïste » est de faire cavalier seul au lieu de collaborer sous peine d'être piégé par les intentions de l'autre qui sont inconnues.

Axelrod a modélisé ce dilemme en soumettant les sujets à une série d'interactions successives où les sujets savaient qu'ils seraient amenés à interagir de nouveau. Ils devraient donc développer une stratégie « à long terme » où

48. F. MARTENS, *Éthique et démolition. L'altruisme est-il un bon placement ?*, in *fine*.

49. R. AXELROD, *Donnant donnant*, in *fine*.

l'expérience « vécue » des interactions antérieures leur servirait de « leçon » quant à la « coopérativité » ou à l'« égoïsme » des partenaires et devenait ainsi un facteur décisif pour le choix de l'attitude à adopter pendant l'interaction suivante. Parmi les diverses stratégies, la stratégie baptisée *Tit for Tat* (en français, *Donnant donnant*) présente des caractéristiques qui décrivent les traits de l'espérance humaine que nous appelons réaliste. Dans le *Donnant donnant*, le sujet est *bienveillant*, parce qu'il prend toujours – au départ – l'initiative de coopérer dans l'interaction. Il est ensuite *susceptible*, quand il se fait respecter au coup par coup ; il est *indulgent* parce qu'il restaure la coopération dès que possible. Il est *transparent*, se laissant facilement identifier par ses partenaires. Comme le dit Francis Martens, « ni trop naïf, ni trop malin, *Tit for Tat* ne se lance jamais dans l'escalade des représailles⁵⁰ ».

Toutefois cette sorte d'espérance basée sur la préférence donnée à la coopération est la réponse la plus rentable pour le groupe dans son ensemble et qui se trouve devant la perspective des interactions ultérieures. Au niveau individuel, et à court terme, le sujet est tenté de faire cavalier seul, et c'est peut-être ici que la vertu, dit Martens, « intervient comme facteur qui, en différant les bénéfices de nos actes, est capable de nous faire renoncer aux compensations immédiates⁵¹ ». Nous retrouvons ici les éléments de prolongement de l'attente et de l'éloignement de la récompense immédiate qui caractérisent l'espérance humaine, que ce soit dans la perspective chrétienne d'une vie au-delà ou dans la perspective philosophique de H. Arendt de l'espérance fondée sur la natalité. Nous concluons donc que l'espérance rejoint l'amour parce que la coopération « est régie par une réciprocité dont on accepte de voir médiatiser infiniment les effets⁵² ». Toutefois, là où l'espérance devient pur pari éthique, c'est en situation indécidable, là où le risque d'être dupe n'est pas évaluable.

50. F. MARTENS, *op. cit.*, p. 37 ; nous retrouvons ainsi le pardon qui a précédemment été présenté comme trait essentiel de l'espérance.

51. *Ibid.*, p. 38.

52. *Ibid.*, p. 39.



L'économie de l'espérance chrétienne.

Cette conception pragmatique d'une espérance qui n'est ni aux antipodes de l'économie de rentabilité dans l'espèce humaine, ni aux antipodes de l'amour et de l'altruisme que gère la logique de réciprocité et d'acceptation des effets non immédiats, peut s'appliquer également à l'espérance chrétienne. Des tentatives existent dans les sciences de la religion pour lui appliquer des théories économiques⁵³. Au-delà des limites⁵⁴ que de telles tentatives peuvent présenter (utilité peut-être purement métaphorique de ces modèles, spécificité du capital religieux qui serait selon Bourdieu une forme particulière de « capital symbolique »), ces tentatives ont toutefois le mérite de présenter un regard sur la religion, qui, pour le sujet qui nous intéresse ici, permet une compréhension de l'espérance moins éthérée tout en ne diminuant pas sa valeur. Que ce soit en termes de « capitalisation », de « maximisation » ou encore d'« optimalisation de la satisfaction » (la distinction terminologique est vraiment secondaire)⁵⁵, la production d'un capital religieux est un concept pertinent pour la recherche scientifique de la religion.

Iannaccone a essayé d'appliquer la théorie économique du choix rationnel – dont les constituants sont le comportement maximaliste, l'équilibre du marché et la stabilité des préférences – à la religion, et ceci tant au niveau individuel qu'au niveau de groupes religieux ou enfin au niveau macro-social. Au niveau individuel, qui nous intéresse ici plus particulièrement, il y a moyen, selon Iannaccone, d'analyser le comportement religieux d'un individu – pratiques, attitudes, appartenance, choix du partenaire dans le mariage, âge de conversion – selon la logique qui est celle de mettre en relation et d'évaluer

53. Cf. pour une première approche, L. IANNAKONE, *Religious Practice : A Human Capital Approach*, in *fine* : *Religious Markets and the Economics of Religion*, in *fine* : *Voodoo Economics? Reviewing the Rational Choice Approach to Religion*, in *fine*.

54. Cf. pour une première approche, Y. LAMBERT, *Les religions comme système de maximisation*, in *fine* : L. VOYÉ, *Religion et économie*, in *fine*.

55. Cf. Y. LAMBERT, *Les religions comme système de maximisation*, in *fine*.

les coûts et les bénéfices. Bien que le langage puisse apparaître, à première vue, choquant, dans cette perspective les « produits » religieux sont semblables aux produits profanes mais avec des avantages et des désavantages spécifiques. D'une part, ils offrent la perspective d'obtenir des biens spécifiques : « vie éternelle, la paix dans le monde, la béatitude infinie⁵⁶ ». D'autre part, ces produits religieux comportent un risque inhérent : leur existence et leur efficacité ne sont qu'un sujet de confiance sans plus, ce qui entraîne d'ailleurs Iannaccone à classer ces produits parmi les « *experience goods* » qui, par opposition aux « *search goods* », doivent être « achetés » et consommés avant que leur qualité ne soit connue⁵⁷. Pour l'obtention des biens religieux il faut, en termes de coût, consacrer du temps, de l'argent, faire des sacrifices, y consacrer travail et effort.

Notre but ici n'est toutefois ni de présenter la pertinence ou l'utilité de ces modèles économiques appliqués à l'étude du religieux, ni de commencer à analyser leurs limites. Cependant, la lecture qu'offrent ces modèles de la pratique religieuse, de la satisfaction religieuse et des biens promis en termes d'investissement et de prix à payer dans l'espoir de certains bénéfices, nous oblige à démystifier peut-être une espérance chrétienne trop éthérée et qui est doublée d'une conception irréaliste d'un amour qui fait semblant d'ignorer le tissage de l'altruisme avec la réciprocité et la rentabilité. Aussi platement pragmatique que puisse nous apparaître une pareille conception, les exemples bibliques ne manquent pas qui, comme il a été remarqué, expriment une terminologie du coût et des bénéfices et qui se basent sur le principe de maximisation de ces derniers⁵⁸.

56. L. IANNAKONE, *Religious Markets and the Economics of Religion*, in *fine*, p. 125.

57. I. IANNAKONE, *op. cit.*, p. 125.

58. « Honore ton père et ta mère afin que se prolongent tes jours sur la terre » (Ex 20, 12) ; « Mets en Yahvé ta réjouissance : il l'accordera plus que les désirs de ton cœur » (Ps 37, 4) ; « Ne vous amassez point des trésors sur la terre, où la mite et le ver consomment, où les voleurs percent et cambriolent. Mais amassez-vous des trésors dans le ciel : là, point de voleurs qui perforent et cambriolent » (Mt 6, 19-20), pour n'en citer que quelques-uns.



La grandeur de l'espérance ne se base pas sur une attitude exempte de tout calcul. Bien au contraire, ce n'est que du calcul mais dont la grandeur humaine et éthique porte sur le fait que nous sommes, nous humains, prêts à payer très cher pour des biens très incertains. Plus l'objet de l'espérance est incertain, plus le risque est grand et plus l'espérance acquiert l'aspect héroïque qui caractérise l'action humaine : agir en héros, c'est-à-dire, en connaissance des risques aussi bien que de la cause.

Vassilis SAROGLOU

Chercheur aspirant FNRS
à l'université catholique de Louvain⁵⁹

Bibliographie

- ARENDET H., *La condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy, Paris, 1983 (1961).
- AXELROD R., *Donnant donnant* (trad. de l'américain par M. Garène), Odile Jacob, Paris, 1992 (1984).
- BOULARAND É., *Désintéressement*, dans *Dictionnaire de Spiritualité*, 1957, t. 3, col. 550-591.
- DANNEELS G., *Espérer ? (Paroles de vie)*, Service de Presse de l'archevêché, Malines, 1995.
- DE VOGÜÉ A., *Désirer la vie éternelle. L'espérance hier et aujourd'hui*, (coll. *Vie monastique*, 32), Abbaye de Bellefontaine, 1995.
- HAMEL R., *Espérance*, dans *Catholicisme*, 1956, t. 4, col. 446-459.
- IANNACONE L., *Religious Practice : A Human Capital Approach*, dans *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1990, 29, 3, p. 297-314.
- IANNACONE L., *Religious Markets and the Economics of Religion*, dans *Social Compass*, 1992, 39, 1, 123-131.
- IANNACONE L., *Voodoo Economics ? Reviewing the Rational Choice Approach to Religion*, dans *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1995, 34, 1, p. 76-89.
- LAMBERT Y., *Les religions comme systèmes de maximisation*, dans *Social Compass*, 1992, 39, 1, p. 133-145.
- LE GOAZIOU T., *Espérance*, dans *Encyclopédie philosophique universelle* (sous la direction d'A. Jacob), II : *Les notions philosophiques*, t. 1, Presses universitaires de France, Paris, 1990, p. 847-848.

⁵⁹. Centre de psychologie de la religion. Chargé de cours invité à l'Institut catholique de Lille. FLSH. Département de psychologie. Docteur en psychologie, théologien.

- LIEVENS P., *Réflexions sur les concepts d'angoisse et d'anxiété*, dans *Acta psychiatrica Belgica*, 1983, 83, p. 451-487.
- MARTENS F., *Éthique et démoralisation. L'altruisme est-il un bon placement ?*, dans *Louvain*, 1995, 64, p. 31-39.
- NICOLAS J.-H., *Espérance*, dans *Dictionnaire de Spiritualité*, 1961, t. 4, II^e partie, col. 1208-1233.
- RICŒUR P., *Histoire et vérité*, II^e partie, ch. IV, « Puissance de l'affirmation. Vraie et fausse angoisse », Seuil, Paris, 1955, p. 317-335.
- SARTRE J.-P., *L'existentialisme est un humanisme*, (coll. *Folio/essais*, 284), Gallimard, Paris, 1996 (1946).
- SÈVE R., *Espoir*, dans *Encyclopédie philosophique universelle* (sous la direction d'A. Jacob), II : *Les notions philosophiques*, t. 1, Presses universitaires de France, Paris, 1990, p. 848.
- VOYÉ L., *Religion et économie : apports et limites de l'analyse du religieux à partir de cadres théoriques empruntés dans l'économie*, dans *Social Compass*, 1992, 39, 1, p. 159-169.

LES « DONNÉS » AU MOYEN ÂGE

Une forme de vie religieuse laïque

Charles de Miramon

À la fin du *x*^e siècle, des mouvements religieux laïcs se développent en Occident. À côté des moines et des clercs, émerge une élite de laïcs qui s'impliquent dans un mode de vie à mi-chemin entre le statut d'un laïc et celui d'un religieux. Les « donnés » sont des laïcs ou, plus rarement, des clercs qui passent contrat avec une institution religieuse : un hôpital, une léproserie ou un monastère. En échange de la dévolution de l'ensemble de leurs biens et de leur personne physique, ils reçoivent la confraternité de l'institution, c'est-à-dire la possibilité de participer à ses biens temporels et spirituels. Généralement les donnés conservent leur vie durant, l'usufruit de leurs biens. Ce livre constitue la première étude sur les donnés dans l'Occident latin, depuis leur apparition jusqu'à la fin du Moyen Âge. Il analyse le contexte et les facteurs qui ont conduit à leur apparition dans le paysage religieux de l'Europe du *x*^e siècle et étudie le régime juridique des donnés tel qu'il était défini par le droit de l'Église.

Charles de Miramon, né en 1969, est docteur en histoire et chargé de recherches au CNRS.

Coll. *Cerf-Histoire* - Mai 1999

ÉROS AU MOYEN ÂGE.

Désir, plaisir et *delectatio morosa*

Charles Baladier

Cette étude établit, sur le problème du plaisir, un parallèle entre les conceptions des théologiens et l'érotique des troubadours au début du *xii*^e siècle. Les premiers considéraient alors le désir comme étant déjà habité, sinon corrompu, par un authentique plaisir, contrairement à ce qu'enseignaient les philosophes grecs. Et ils désignaient cette expérience psychique par l'expression *delectatio morosa* (*morosa* évoque la complaisance qui s'attarde à savourer le plaisir inhérent au désir lui-même.) Or c'est bien une telle expérience psychique, mais portée à l'extrême, qui caractérise les délices que l'amant courtois goûte fantasmatiquement dans la longue désirance de sa Dame interdite et inaccessible.

Charles Baladier a été professeur de philosophie puis directeur des départements de philosophie et de sciences humaines (de 1969 à 1990) à l'Encyclopaedia universalis.

Coll. *Cerf-Histoire* - Env. 230 p. - Avril 1999.

cerf

