

PASCAL JACOB

La morale chrétienne
Carcen ou libération ?

DESCLÉE DE BROUWER

La morale chrétienne Carcan ou libération ?

Tous droits de traduction,
d'adaptation et de reproduction
réservés pour tous pays.

© 2015, Groupe Artège
Éditions Desclée de Brouwer
10, rue Mercœur - 75011 Paris
9, espace Méditerranée - 66000 Perpignan

www.editionsddb.fr

ISBN : 978-2-22006-714-8
ISBN epub : 978-2-22007-801-4

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

que l'on est convié, qui permettrait de mieux connaître les positions respectives en présence et de découvrir dans la position adverse, quand c'est le cas, les questions inéluctables qu'elle peut contenir et la part de validité universalisable dont elle peut être prégnante²¹. »

Ici on peut légitimement s'interroger. René Simon ne doit pas ignorer que l'auteur de l'encyclique s'est informé sur « les positions respectives » des « différentes parties en présence ». Autrement dit, Simon sait qu'il n'est pas le premier à faire preuve d'exigence critique.

Un tel débat critique, continue-t-il, « est souhaitable à l'intérieur même de l'Église catholique. Prendre le texte papal purement et simplement comme irréformable, parce que c'est la parole du pape, est difficilement tenable²². »

Peut-on penser que l'Église construise une doctrine comme un rempart imprenable, étanche à toute sollicitation du réel, la regardant briller de ses mille feux au milieu d'une foule qui n'en a cure ? Il se pourrait en même temps qu'une pastorale qui se construirait en voulant atténuer la rigueur doctrinale procède elle-même d'une vision trop formaliste de la doctrine et ne conduise finalement qu'à une exhortation un peu creuse à faire de son mieux.

La morale chrétienne n'est pas contenue dans les seuls documents du « Magistère », c'est-à-dire dans les seuls documents de ceux qui, dans l'Église catholique, ont la mission de conserver l'intégrité de la foi. Elle a ses fondements bibliques, bien sûr. On la trouve aussi dans les écrits des Pères ou des docteurs de l'Église. Comme croyant, on a toutes les raisons de s'en tenir à ce que définit le *Catéchisme de l'Église catholique* au numéro 2034 :

« Le pontife romain et les évêques en “docteurs authentiques, pourvus de l’autorité du Christ, prêchent au peuple à eux confié la foi qui doit être crue et appliquée dans les mœurs” (LG 25). Le *magistère ordinaire* et universel du Pape et des évêques en communion avec lui enseigne aux fidèles la vérité à croire, la charité à pratiquer, la béatitude à espérer. »

Nous n’entrerons pas ici dans le débat théologique des degrés de l’assentiment dû aux divers textes pontificaux. Disons seulement que l’affirmation selon laquelle un texte n’est pas donné comme infaillible ne signifie pas qu’il est probablement un tissu d’erreurs. Ensuite, la Bible n’est peut-être pas là pour donner un code juridique C’est justement le rôle du Magistère de dire le sens du texte biblique. Celui-ci doit être lu à la lumière de la foi chrétienne, foi transmise dans la succession apostolique avec la primauté de Pierre et de ses successeurs.

Il est frappant de voir que le Magistère romain s’adresse souvent non pas seulement au croyant mais à « tout homme de bonne volonté ». C’est que l’éthique est en effet un lieu de rencontre privilégié, qui permet aux hommes de vivre ensemble. Comme le souligne Aristote :

« Il n’y a en effet qu’une chose qui soit propre aux hommes par rapport aux autres animaux : le fait que seuls ils aient la perception du bien, du mal, du juste, de l’injuste et des autres notions de ce genre. Or avoir de telles notions en commun c’est ce qui fait une famille et une cité²³. »

C’est dire que dans une société sécularisée comme la nôtre, la recherche des valeurs les plus communes est une nécessité, et il n’est pas anodin de voir une religion qui se dit précisément *catholique*²⁴ s’ouvrir pour cela même à la discussion rationnelle.

C'est à cette discussion que nous voudrions montrer dans quelle mesure le philosophe, lorsqu'il est chrétien, peut prendre part.

Les principes

Une préoccupation légitime

Les moralistes chrétiens qui publient aujourd'hui sont tous animés notamment de trois préoccupations fort légitimes. La première est d'enraciner la morale davantage dans l'Écriture. La deuxième est de présenter la morale de façon plus positive et moins juridique. Il s'agit tout à la fois de lui conserver son exigence d'universalité et sa capacité à éclairer les situations les plus concrètes et les plus inédites. La troisième, c'est de présenter cette morale chrétienne de telle sorte qu'elle soit recevable aujourd'hui, par les hommes de notre temps.

Il est bien connu que c'est sur l'éthique sexuelle que la morale chrétienne est la plus discutée. L'encyclique de Paul VI sur la régulation des naissances publiée en 1968, *Humanae Vitae*, marque une rupture très nette. Elle provoque dans le monde chrétien et au-delà, chez les simples fidèles comme chez beaucoup de théologiens, une véritable incompréhension. L'une des raisons en est qu'elle fait appel à la loi naturelle pour établir une norme morale intemporelle qui s'impose à la conscience de chacun.

Or cela paraît immédiatement en contradiction avec les promesses du deuxième Concile du Vatican qui venait de s'achever.

D'abord parce que celui-ci, notamment dans sa constitution *Gaudium et Spes*, semblait avoir donné à la morale conjugale

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

auteur :

« Traite l'humanité en ta personne et en celle de l'autre jamais simplement comme un moyen, mais toujours aussi comme une fin⁵¹. »⁵²

Examinons cela de plus près.

Ce fondement est kantien. Il est tributaire de la conception que Kant se fait de la morale, qui est avant tout une morale du devoir basée sur la pure raison et non sur la nature humaine telle que l'on peut la connaître empiriquement⁵³.

Au premier niveau universel fonctionne l'impératif catégorique, qui se résume au fond à « respecte l'homme », c'est-à-dire ne réduit pas autrui au rang de moyen⁵⁴. »

Ces normes universelles et abstraites sont vides : « Si l'on se contentait de l'impératif *respecte la personne d'autrui*, il est bien des questions qui ne seraient guère éclairées⁵⁵. » Kant d'ailleurs ne dit pas « respecte la personne » mais « respecte l'humanité » en toi et en autrui. C'est justement parce que l'objet du respect est une abstraction quasi mathématique que la morale de Kant peut-être une morale formelle qui se veut pure de tout ce qui relèverait de l'expérience.

Cette dimension universelle représenterait ainsi « l'idéal utopique de l'humanité⁵⁶ ».

Cette position est assez conforme à Kant pour qui l'éthique dicte un absolu et ne cherche pas à savoir ce qui est possible, ni même quelles conséquences résulteront du fait que j'accomplis mon devoir. C'est pourquoi Kant traduit l'exigence morale sous la forme de l'impératif que notre auteur traduit ainsi :

« Agis de telle façon que ta maxime puisse être universalisée⁵⁷. »

Cette maxime est parfois interprétée de façon incorrecte : « Le bon sens populaire traduit souvent cela en disant à quelqu'un qui se conduit mal : “Si tout le monde faisait comme toi, il n’y aurait plus moyen de vivre !⁵⁸” »

La lecture qui est faite de Kant est ici inattentive. Car s’il y a une chose que Kant refuse, c’est que l’on prenne en considération les conséquences, même prévisibles, pour déterminer la valeur morale d’un acte. Cela est particulièrement clair dans l’un des rares cas concrets qu’examine Kant : puis-je faire une fausse promesse ?

Kant va précisément s’efforcer de montrer qu’agir moralement, c’est se déterminer par pur respect du devoir et non pas par crainte des conséquences.

Ainsi Kant oppose la prudence au devoir. Selon lui, la prudence se détermine à partir des conséquences, et le devoir selon une maxime « dont je peux vouloir qu’elle devienne une loi universelle ». Reste à savoir si je le peux. La réponse de Kant doit être bien comprise, comme le montre le texte ci-dessous :

« Soit, par exemple, la question suivante : ne puis-je pas, si je suis dans l’embarras, faire une promesse avec l’intention de ne pas la tenir ? [...] »

Une certaine prudence, reconnaît Kant, jugerait de cela en raison des conséquences pour moi :

« Cela peut être sans doute prudent plus d’une fois, à la vérité, je vois bien que ce n’est pas assez de me tirer, grâce à ce subterfuge, d’un embarras actuel, qu’il me faut encore bien considérer si de ce mensonge ne peut pas résulter pour moi dans l’avenir un désagrément bien plus grand que tous ceux dont je

me délivre pour l'instant. »

Du coup, se demande Kant, une plus grande prudence ne serait-elle pas de ne pas faire de promesse que je pourrais ne pas tenir ?

« Et comme, en dépit de toute ma prétendue *finesse*, les conséquences ne sont pas si aisées à prévoir que le fait d'avoir une fois perdu la confiance d'autrui ne puisse m'être bien plus préjudiciable que tout le mal que je songe en ce moment à éviter, n'est-ce pas agir *avec plus de prudence* que de se conduire ici d'après une maxime universelle et de se faire une habitude de ne rien promettre qu'avec l'intention de le tenir ? »

Seulement nous ne devons pas, pour Kant, nous déterminer à partir des conséquences, mais à partir du pur devoir.

« Mais il me paraît ici bientôt évident qu'une telle maxime n'en est pas moins toujours uniquement fondée sur les conséquences à craindre. Or c'est pourtant tout autre chose que d'être sincère par devoir, et de l'être par crainte des conséquences désavantageuses ; tandis que dans le premier cas le concept de l'action en soi-même contient déjà une loi pour moi, dans le second cas il faut avant tout que je cherche à découvrir autre part quels effets peuvent bien être liés pour moi à l'action. »

Kant va donc montrer comment fonctionne son critère d'universalisation. La maxime qui en s'universalisant se détruit elle-même ne peut être l'indice du devoir :

« Après tout, en ce qui concerne la réponse à cette question, si une promesse trompeuse est conforme au devoir, le moyen de

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Freud, le moraliste salésien souligne comme une fonction ou finalité de l'acte sexuel la « jouissance érotique ». Il semble qu'il y ait là une certaine confusion.

Qu'en effet la sexualité soit le lieu d'une jouissance n'est nié par personne. Que cette jouissance puisse être cherchée pour elle-même est un fait. Mais dire qu'elle est une finalité intrinsèque de l'acte sexuel repose justement sur cette conception freudienne de la sexualité comme satisfaction de pulsions érotiques qui ne voit la sexualité humaine que comme une variante de la sexualité animale.

La confusion me semble se situer ici : l'acte conjugal dont parle Paul VI n'est pas l'acte sexuel dont parle Freud.

Paul VI parle bien d'une union des époux signifiée par l'union de corps, une union qui exprime également le don mutuel des époux. Cette union est le lieu d'une jouissance physique, c'est évident, mais ce n'est pas cette jouissance qui donne sens à cet acte.

Il y a en effet entre la jouissance et les significations que l'acte conjugal a pour finalité d'incarner cette différence que la jouissance ne concerne les époux qu'individuellement. Leur don mutuel et leur fécondité sont au contraire des réalités personnelles qui n'existent que dans leur relation. Aussi la sexualité ne s'élève-t-elle à une dimension personnelle que lorsque les époux ne sont pas réduits l'un pour l'autre à un objet de jouissance. Il s'ensuit que la jouissance ne saurait à elle seule justifier l'acte conjugal, ni être la mesure de sa valeur humaine.

Réduire l'acte conjugal à un acte sexuel serait un peu comme réduire la vie conjugale à la vie sexuelle. Cette réduction est dans l'air du temps, mais rend peut-être compte du désenchantement des années post-soixante-huit, lorsque les prophètes de la libération sexuelle, revenus de leurs barricades et de leurs espoirs d'un éternel Woodstock, ont expérimenté

combien une sexualité privée de sens est aussi privée de joie⁷⁶.

Du reste, Freud considère la psychanalyse comme une science naturelle, et non comme une éthique. L'objet de cette science naturelle est l'homme comme corps animé de pulsions qui sont produites par des excitations. Il manque à Freud, pour s'élever au niveau éthique (ce qui n'est pas son intention), d'envisager cette dynamique de jouissance dans une dynamique plus élevée qui est celle de l'amour. Mais pour cela, il aurait fallu à Freud une anthropologie qui fasse droit à la notion de « personne ». Dire que nous sommes des personnes, c'est dire que nous pouvons ordonner les dynamismes de notre corps au service de l'amour et donc du bien d'autrui. Nous le pouvons parce que nous avons une intériorité, une conscience qui nous permet d'intégrer au niveau de notre vie personnelle des dynamismes de notre corps.

Aussi faut-il apercevoir que Paul VI parle des finalités morales, on pourrait dire existentielles et personnelles, de la sexualité, laquelle prend tout son sens dans la conjugalité. Freud parle de finalités biologiques, avec un point de vue matérialiste sur l'homme. Ce qui est déterminant pour Freud, c'est que la pulsion sexuelle cherche son objet, et doit normalement le trouver dans la personne de l'autre sexe. Ainsi pour lui la sexualité « normale » est tournée vers la reproduction, et les sexualités anormales, ou perverses, sont celles qui n'y sont pas tournées. La finalité qu'est le plaisir est en fait un moyen, comme une ruse dont se sert la nature, pour assurer la reproduction de l'espèce. Il ne s'agit pas de finalités morales, mais biologiques ou tout au plus sociales.

De ce fait, la question de « respecter » des finalités antagonistes ne se pose pas. Les époux n'ont pas un « devoir de jouir » qui s'opposerait à un « devoir de fécondité » et à un

« devoir de tendresse ».

Lacan

Lacan expose comment l'enfant, pour grandir, a besoin de séparations et d'interdits. C'est le thème de la « division du sujet », qui est davantage une théorie lacanienne fort intéressante qu'une « loi anthropologique ». « La vie morale est le prolongement et l'entretien de ce processus » par lequel le sujet « vient au monde » et est « entretenu dans sa liberté de sujet⁷⁷ ». Passer de l'infans (monde du même) au parlêtre capable de devenir sujet en renonçant au monde du même pour trouver l'autre. Renoncer est aussi Ré-annoncer : se remettre dans le champ de la parole. Rôle ici de l'inter-dit, porté par la loi du père qui interdit la fusion.

L'analyse psychologique de Lacan n'est pas sans intérêt. Faut-il en faire une « loi éthique » ?

« La loi éthique la plus fondamentale est celle qui s'inscrit dans la loi anthropologique de la division du sujet [cf. Lacan]. On pourrait formuler cette loi éthique de la façon suivante : *Deviens toujours plus ce que tu es : un sujet, un corps signifiant, se recevant d'autrui et se donnant à lui, au cœur d'institutions régulant un échange symbolique. [...]*⁷⁸ »

Là encore, affirmer que « se repérer à des normes, même si c'est pour s'y opposer ou les transgresser, est structurant⁷⁹ » ne permet pas de dire que la transgression est moralement bonne. Si elle peut être un point critique, et donc pourquoi pas une occasion de progrès, pour un être en croissance, cela ne signifie pas que la transgression soit, pour l'adulte, un acte moralement bon. Il y a ici une étonnante confusion entre l'ordre de la

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

traits essentiels de cette réalité que nous cherchons à nommer par ce mot. Comme nous l'avons souligné, le mot lui-même est souvent le témoin de cet essentiel : un être qui parle, qui a une identité et une histoire, qui entre en relation, et dont la nature est si élevée que cet être peut disposer de lui-même.

Ainsi le langage ne peut se réduire à un code arbitraire qui serait seulement objet d'interprétation. Il est lui-même le résultat d'une interprétation étroitement dépendante de l'expérience que nous avons du monde et dans laquelle le monde nous est donné. Dire que le langage est déjà un « acte herméneutique », c'est simplement reconnaître que nous cherchons, par le langage, à exprimer notre connaissance du réel au-delà de tout historicisme⁸⁸.

Or le « tournant herméneutique » qui se réclame de Ricœur en adopte des conclusions méthodologiques qui demandent à être observées de plus près, surtout lorsqu'elles remettent en cause le rapport du croyant à la vérité, en particulier pour notre propos à la vérité morale.

La pensée de Ricœur est en effet directement tributaire de Kant, dont il adopte le rejet de la métaphysique réaliste. Il entend greffer sa réflexion sur l'herméneutique sur la phénoménologie de Husserl, en s'inspirant de l'existentialisme de Heidegger et de la philosophie de l'interprétation de Gadamer dont il discute cependant les présupposés. Ces philosophes sont d'un grand intérêt, mais sans doute est-il précipité de leur accorder une autorité telle que l'on en viendrait à vouloir que la théologie elle-même emprunte le « tournant herméneutique » qu'ils appellent de leurs vœux en philosophie.

L'historicisme

L'historicisme est l'affirmation qu'il n'y a pas de vérité anhistorique, c'est-à-dire indépendante de l'histoire. Lointainement enraciné dans la pensée d'Héraclite⁸⁹, relayé par Hegel, Marx et surtout Nietzsche, l'historicisme conduit beaucoup de contemporains à croire que, dès lors que l'on décrit l'histoire selon laquelle une thèse s'est développée, on ruine aussitôt sa prétention à sortir de l'histoire pour valoir comme vérité définitive.

La sociologie se fait volontiers une spécialité de ce procédé. Puisque l'on constate que les choses changent, on leur dénie toute identité stable : celle-ci n'étant qu'une construction qu'il reste à « déconstruire » pour manifester la vanité d'une tentative de définition. Or faut-il vraiment choisir entre l'idée que les choses changent et l'idée qu'elles ont une identité ? Ce n'est pas sûr, et d'ailleurs chacun d'entre nous naît, grandit et meurt sans pour autant changer d'identité : c'est le propre de tout ce qui change en demeurant soi-même.

L'erreur de l'historicisme est de croire que l'histoire dissout toute vérité ou encore que, comme le dit Marx, la vérité est le produit de l'histoire. Or l'histoire n'est pas ce qui nous dérobe la vérité, elle est le chemin qu'emprunte nécessairement notre recherche de la vérité. Pour reprendre cette belle expression de Paul Ricœur, l'histoire et la vérité ne nous mettent pas dans un dilemme mortel, mais devant un paradoxe vivant⁹⁰ : la vérité est un bien commun, non pas un objet que l'on s'approprie mais un milieu dans lequel on échange. Ce « milieu » possède une histoire et en même temps la transcende, ce qui fait de tout philosophe notre contemporain, lui ouvrant une fécondité nouvelle que même lui ne pouvait soupçonner.

Ce serait donc une erreur, pour le coup, d'en appeler à l'histoire des idées contre l'idée de vérité. Davantage qu'une

erreur, ce serait une faute. Comme nous le verrons plus bas, l'historicisme nourrit un relativisme qui conduit davantage à l'arbitraire qu'à la liberté. Le scepticisme de bon aloi qu'affiche ordinairement le détracteur de toute vérité a généralement tout d'un doute que l'on pourrait qualifier de « stratégique ». Car autant celui qui cherche à se tenir dans la vérité sait la fragilité des opinions, autant celui qui nie la possibilité d'une vérité intemporelle peut espérer par là imposer durablement sa propre opinion.

On trouve chez Paul Ricœur une tentative très intéressante d'éviter l'historicisme, attentive cependant à la dimension historique de toute pensée. Tout regard historique sur une réalité qui change est comme tiraillé entre une recherche de rationalité qui voudrait constituer la totalité de l'histoire en un système, et une attention à la singularité des événements. Cette équivoque est essentielle au métier de l'historien. Mais l'historicisme commence lorsque l'on renonce à quitter une simple description historique de l'évolution d'une notion, comme s'il n'était pas possible d'échapper au devenir perpétuel qui condamnerait tôt ou tard toute pensée à une péremption définitive. Ainsi décrira-t-on l'histoire de la notion de droit naturel avec profit, mais l'historicisme refusera toute légitimité à un effort de s'élever à un point de vue « anhistorique » qui essaie d'établir, même modestement, des affirmations philosophiques universellement valables concernant cette notion de droit naturel.

Pour un chrétien, il faut ajouter qu'il en va du réalisme de la foi. Celle-ci n'est pas une doctrine que seuls peuvent saisir ceux qui sont capables de passer les énoncés dogmatiques au crible du « tournant herméneutique ». Le réalisme de la foi, si essentiel à l'intelligence de la foi, s'accommode mal du rejet de l'idée de vérité.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

livre de Marie BALMARY, *L'homme aux statues*, Grasset, 1997, qui montre tout ce que la construction freudienne doit à la propre personnalité de son auteur et à ses propres fantômes.

73. Chez Freud, la libido est l'énergie sexuelle source de la pulsion.

74. ADLER, *Le tempérament nerveux, partie théorique*, 3, (1911), Paris, Éditions Payot, 1970, 306 pages, collection : Petite bibliothèque Payot. P. 63.

75. *Initiation...*, p. 477-478.

76. Pour une brillante analyse de cette réalité, il faut lire J.-C. GUILLEBAUD, *La tyrannie du plaisir*, Éditions du Seuil, coll. Points, 2000.

77. Xavier THÉVENOT, *Morale Fondamentale*, Don Bosco Editions et DDB - 2007 », p. 183-184.

78. *Ibid.*

79. Xavier THÉVENOT, *Repères Éthiques*, p.12.

80. Xavier THÉVENOT, *Homosexualités masculines et morale chrétienne*, p.72

81. Paul Ricœur est un philosophe français né en 1913. Doyen de l'Université Paris-X (Nanterre) et professeur à l'Université de Chicago. Mort en 2005, il est un philosophe majeur, notamment par sa lecture de Freud. Ici, les citations sont extraites de son essai « De la morale à l'Éthique et aux éthiques », Conférence donnée au Centre Pompidou et publiée dans l'ouvrage collectif *Un siècle de philosophie*, Gallimard, Folio Essais, 2000.

82. Xavier THÉVENOT, « Les chances d'une herméneutique trinitaire », *Laval théologique et philosophique*, vol. 53, n° 2, 1997, p. 403-413. Cet article, qui contient toutefois de très belles idées, est disponible sur le net : <http://id.erudit.org/iderudit/401084ar>

83. C'est un peu la thèse « inclusiviste », connue notamment par Rahner : la foi de l'Église serait comme la somme ou la synthèse

des croyances de chacun de ceux qui se disent catholiques. Il n'y aurait donc pas de dogmes définitifs.

84. Paul RICŒUR, « *Éthique et Morale* (1990) », in *Lectures* 1, Points, 1999.

85. « La théologie morale comme triple herméneutique », *Revue d'éthique et de théologie morale*, 2006/4 (n°242), p. 47-70.

86. *Catéchisme de l'Église catholique*, § 150.

87. « En fin de compte, à travers l'action de l'Esprit Saint et sous la conduite du Magistère, l'Église transmet à toutes les générations tout ce qui a été révélé dans le Christ. » BENOÎT XVI, *Verbum Domini*, 18.

88. L'historicisme est une attitude de l'esprit qui considère que toute affirmation n'a de sens que relativement à un contexte historique. Il n'y a donc pas pour lui de vérité valable en tout temps et en tout lieu.

89. Héraclite, philosophe de l'antiquité, enseignait que tout n'est que mouvement : « On ne se baigne jamais dans le même fleuve. »

90. Paul RICŒUR, *Histoire et Vérité*, Seuil 1955, p. 45-65.

91. C'est le mot exemplaire attribué à Aristote à qui l'on reprochait de s'écarter des thèses de son maître Platon : « Je suis ami de Platon, mais plus encore ami de la vérité. »

92. Il s'agit de ce que l'on appelle aussi l'Église enseignante, par opposition à l'Église enseignée. Le pape et les évêques ont la charge d'enseigner, alors que les théologiens font partie de l'Église enseignée. L'autorité de celui qui enseigne ne lui vient pas de ses diplômes.

93. René SIMON, « À la recherche d'une éthique commune : apport de la foi chrétienne », *Laval théologique et philosophique*, vol. 53, n° 2, 1997, p. 415-433.

94. René Simon écrit au même endroit : « Faut-il rappeler que l'évolution sur le terrain même de l'éthique et de la morale est

réelle dans la tradition chrétienne et dans l'Église catholique romaine en particulier. Il suffirait de rappeler la position de celle-ci sur les questions de l'esclavage, du servage, de la "juste" guerre, du prêt à intérêt, de la place de la femme dans la société civile et dans la communauté ecclésiale, du refus séculaire de la liberté de conscience et de la liberté religieuse, des droits de l'homme, etc., pour s'apercevoir que la critique externe a conduit les autorités religieuses à modifier leurs positions éthico-morales. Ces errements ou tout simplement le fait même de l'évolution de la position du Magistère de l'Église catholique en matière d'éthique et de morale devrait le conduire à une prise de conscience de sa faillibilité. On peut regretter l'absence trop fréquente, sur ces problèmes et quelques autres, d'une critique interne qui l'arrimerait plus fermement aux sources de la foi pour trouver dans celles-ci les raisons du changement. » Il faudra y revenir.

95. « Pour s'en tenir à l'essentiel, on peut estimer que les pages critiques que *Veritatis splendor* a consacrées à l'examen de certaines doctrines contemporaines, appellent en réalité elles-mêmes un débat critique sur les jugements portés sur ces doctrines et les positions du document magistériel ». Article cité.

96. Saint AUGUSTIN, *Contra Epistulam Manichaei quam vocant fundamenti* 5, 6, PL 42, 176 (cité en CEC 119).

97. Cf. le *Code de droit canonique*, canon 750. Ce canon n'oblige pas bien évidemment à être catholique, mais définit le droit catholique, c'est-à-dire ici l'attitude juste qui convient au catholique devant l'enseignement du Magistère de l'Église Catholique.

98. Servais PINCKAERS, « *Étude sur quelques publications de X. Thévenot en morale* », RT XCIII (1993) 463-477.

99. C'est Mgr Giraud qui parle.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

effet, le 1^{er} concile de Nicée a condamné ceux qui se châtraient pour conserver la chasteté. Donc, pour quelque cause que ce soit, on ne pourra retrancher un membre à quelqu'un¹²⁶. »

À cette objection, il répond :

« On ne peut couper un membre que s'il n'y a pas d'autre manière d'assurer la santé du corps entier. Mais on pourra toujours garantir le salut de l'âme par d'autres moyens que la mutilation corporelle, car le péché est essentiellement volontaire ; la mutilation ne sera donc jamais permise pour supprimer l'occasion de pécher. Aussi, commentant la parole de l'Évangile (Mt 19, 12) : "Il y a des eunuques qui se sont eux-mêmes rendus tels à cause du royaume des cieux", saint Jean Chrysostome explique : "Il ne s'agit pas de l'ablation d'un membre, mais de mettre fin aux mauvaises pensées ; car celui qui se mutile est voué à la malédiction ; il s'assimile ainsi aux homicides." Puis il ajoute : "D'ailleurs par là on n'apaise pas la concupiscence, elle devient plus tyrannique. La convoitise qui est en nous a, en effet, d'autres causes, notamment les désirs impurs et le manque de vigilance ; l'ablation d'un membre ne supprime pas aussi sûrement les tentations que le fait de mettre un frein à ses pensées". »

Xavier Thévenot croit pouvoir rapprocher ce texte de la question de la transsexualité. Concernant l'ablation des organes génitaux, il estime qu'ici il s'agit d'un cas où « saint Thomas prévoit que l'on puisse mettre fin à la capacité de fécondité exigée par la nature : le cas de la mutilation des organes génitaux¹²⁷ ». Et il commente en note : « On a là un élément de réflexion sur les opérations que réclament les sujets transsexuels. »

Une lecture un peu attentive du texte de saint Thomas montre qu'il écrit exactement le contraire : la mutilation de celui qui « se fait eunuque pour le royaume des cieux » ne consiste pas dans l'ablation du membre, mais il s'agit de mettre fin aux mauvaises pensées. Saint Thomas ne veut pas dire que, pour mettre fin aux mauvaises pensées, il faut se mutiler, puisqu'il invoque contre cette idée l'autorité du concile de Nicée et celle de saint Jean Chrysostome.

C'est dire que la question morale ne peut jamais se poser en termes d'exceptions, pour la simple raison qu'elle ne se pose pas sous la forme du « que dois-je faire » mais du « qu'est-il bon de faire ». Or transgresser une exigence morale, c'est par définition faire ce qui est mal, et il est absurde de prétendre qu'il serait bon de faire le mal. La raison profonde, que nous retrouverons, est que l'exigence morale n'a pas sa source dans la loi, ni même dans la pure volonté d'un législateur – fût-il divin –, mais dans l'être, et plus profondément dans la nature de la personne humaine dont la raison peut découvrir ce qui est ordonné à son bien. Lorsqu'une loi, civile ou morale, se trouve commander quelque chose qui serait objectivement mauvais, alors il est bon de ne pas s'y soumettre, par obéissance à sa conscience et surtout à l'objectivité de la loi morale reconnue par la conscience. C'est sur ce principe, incidemment, qu'ont été jugés les criminels nazis au procès de Nuremberg.

Poser la question en termes de bien nous place dans une toute autre perspective. Il s'agit en effet de chercher à définir l'acte que je prévois de poser dans sa relation aux divers biens¹²⁸. Il faudrait lire en entier à ce sujet la réflexion de Mgr Livio Méлина :

« Nous pourrions dire que la perspective utilitariste de l'agir, alors qu'elle rend le sujet agent responsable de tout, le constitue

ensuite irresponsable de ce qui dépend justement de lui : ses actions. À l'inverse : nous ne sommes pas responsables de la bonne marche du monde, mais d'accomplir des actions bonnes. La prétention de se placer à la place de la Providence divine, abandonnant notre condition de créature, ne peut que comporter la prétention de dépasser les limites du bien et du mal, s'arrogeant le pouvoir de transgresser la loi morale, lorsque nous prévoyons nous-mêmes les conséquences bonnes de cette transgression. Seule la reconnaissance des limites de notre responsabilité nous permet de préserver la dimension morale intrinsèque de nos choix¹²⁹. »

C'est ici que le jugement de la conscience est déterminant : il lui revient en effet non pas de *décider* si, dans ce cas-là, il est bon de transgresser l'interdit moral. Il lui revient de *juger* si l'acte posé ou qui va être posé est objectivement un acte de vol, de mensonge, ou autre chose.

D'une part c'est bien un jugement, au sens où le juge doit dire comment qualifier, en termes de droit, les actes dont il a connaissance.

Ainsi la véritable liberté est-elle non pas dans la transgression, mais dans l'intelligence qui permet au sujet de se déterminer en toute connaissance de cause, à partir d'un jugement éclairé.

D'autre part c'est bien un jugement de la conscience morale, à laquelle il faut s'intéresser de plus près pour éviter de poser la question en de mauvais termes.

Si l'on revient donc à notre cas concret, la conscience en situation n'est pas là pour décider de la transgression, mais pour discerner le bien auquel elle a à s'ordonner. Tromper le criminel est peut-être un devoir, un peu comme le soldat qui dissimule ses intentions à l'ennemi. La question pour la conscience n'est

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

quotidienne, cela se traduit par des jugements du type « cela est dépassé », dans lesquels il n'est pas question de vérité mais d'évolution.

Cependant il s'agit d'une dictature, dès lors que ce n'est pas la vérité qui s'impose par sa présence, ou une opinion par les arguments en sa faveur, mais seulement une interprétation qui s'impose par la puissance des volontés qui la soutiennent et qui se réclament de la « marche de l'histoire ».

Incidentement, on voit ici pourquoi la figure du sociologue s'impose aujourd'hui : en décrivant l'évolution des sociétés, il paraît livrer une histoire de la vérité et même en deviner le futur.

Intelligence de la foi

Ouverte à la vérité, la morale chrétienne est certes religieuse en son fondement ultime, mais elle n'oppose jamais sa foi à une raison qui devrait se soumettre en renonçant à elle-même. Au contraire, elle essaie de montrer que la raison humaine, si elle veut être pleinement elle-même, doit reconnaître sa vocation à l'universel.

La manière dont Benoît XVI présente cet universel est particulièrement audacieuse. C'est un texte qui vaut la peine d'être lu de près.

« Dieu ne devient pas plus divin si nous le repoussons loin de nous dans un pur et impénétrable volontarisme, mais le Dieu véritablement divin est le Dieu qui s'est montré comme Logos et qui, comme Logos, a agi pour nous avec amour. Assurément, comme le dit Paul, l'amour "surpasse" la connaissance et il est capable de saisir plus que la seule pensée (cf. Ep 3, 19), mais il reste néanmoins l'amour du Dieu-Logos, ce pourquoi le culte chrétien est, comme le dit encore Paul, "λογικήλατεία", un culte

qui est en harmonie avec la Parole éternelle et notre raison¹⁵⁰. »

Benoît XVI donne ci-dessus d'une façon très synthétique le principe sans doute le plus élevé de la morale chrétienne, qui en même temps rend compte de son harmonie avec la raison humaine : Dieu est raison (logos), et en tant que raison agit avec amour. L'amour n'est donc pas non plus étranger à la raison. Pour un chrétien, l'universalité de la norme morale n'est pas simplement une universalité logique et abstraite qui en ferait une « utopie mobilisatrice ». C'est une universalité qui s'enracine dans celle de Dieu lui-même, en tant que raison créatrice et cause universelle de la nature créée.

Les chrétiens eux-mêmes ont parfois tendance à voir dans les normes morales des règles issues de la seule volonté divine, auxquelles par conséquent notre raison pourrait parfois déroger en raison des exigences particulières d'une situation. C'est tomber dans un volontarisme que l'on pourrait qualifier de « religieux », mais qui n'est pas moins mauvais que le précédent. Un tel volontarisme se manifeste par une propension exagérée à faire appel à l'argument d'autorité : « Le pape a dit... ». En vérité, le pape ne demande à personne de renoncer à son intelligence. Car renoncer à son intelligence, même dans l'observation de normes morales religieuses, c'est renoncer à se conduire en homme libre. Ce n'est pas non plus se conduire en homme libre que de ne se conduire que par sa pure subjectivité, car au fond ce n'est pas se conduire en homme.

Être libre, c'est se déterminer soi-même à partir d'une connaissance adéquate de la réalité, dans laquelle la raison peut reconnaître des exigences morales universelles. Ces exigences, elle peut les traduire sous forme de normes universelles. Celles-ci prennent des formes négatives « ne pas commettre de meurtre » ou positive « honorer ses parents ».

Parce que notre raison est l'œuvre d'une raison créatrice, elle trouve dans les normes universelles une lumière qui ne lui est pas étrangère. C'est ce qu'écrit Paul VI :

« [La conscience] est illuminée par l'intuition de certains principes normatifs, naturels dans la raison humaine¹⁵¹ ; la conscience n'est pas la source du bien et du mal ; elle est le sentiment, l'écoute d'une voix, qui s'appelle justement la voix de la conscience, elle est le rappel de la conformité qu'une action doit avoir à une exigence intrinsèque à l'homme, afin que l'homme soit vrai et parfait. C'est-à-dire qu'elle est l'intimation subjective et immédiate d'une loi, que nous devons appeler naturelle, même si beaucoup aujourd'hui ne veulent plus entendre parler de loi naturelle¹⁵². »

La Bible donne encore un indice intéressant sur cette question de la loi morale : « Nous savons bien que la Loi est bonne, pourvu qu'on en fasse un usage légitime, sachant que la Loi n'est pas faite pour le juste, mais pour les gens sans loi et les rebelles, pour les impies et les pécheurs, pour les sacrilèges et les profanes, pour les parricides et les matricides, les homicides¹⁵³... » Ainsi la légitimité de la loi est au-delà d'elle, d'une part et d'autre part elle n'est pas faite « pour le juste ». Cela est assurément vrai des lois humaines, mais aussi finalement de toutes les formulations de la loi naturelle. Qui donc a besoin que l'on dise l'interdit du meurtre, par exemple ? Dès lors qu'un homme est juste, nul besoin de lui mettre sous les yeux les exigences de la justice. Autrement dit, la loi n'est pas première, elle est ce que devrait savoir l'homme s'il était juste, par la seule lumière de sa conscience.

Depuis Kant, les moralistes ont tendance à partir de la loi que la raison pratique¹⁵⁴ se donne elle-même à partir du concept d'un être libre, échappant à l'impulsion de tout objet extérieur et

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

l'historicisme et au volontarisme, et à tous les arbitraires qu'enfantent ces deux attitudes de l'esprit. Sans doute cette métaphysique de la subjectivité reste-t-elle en grande partie à écrire, entre une métaphysique qui ne serait qu'une extension de la cosmologie d'Aristote et un existentialisme qui finirait par dissoudre l'être dans l'histoire.

La réflexion chrétienne est précieuse ici, parce que la notion de nature qu'elle développe est certainement capable de dépasser l'opposition entre les « Anciens » et les « Modernes ». En cherchant à rendre compte de l'Incarnation, elle a dû développer une conception de la nature divine du Christ. Ainsi le concept de nature est élevé au-dessus de la conception cosmologique des Anciens, sans pour autant être vidé de tout contenu ontologique et tout en préservant la liberté en Dieu. Mais pour autant, nous ne sommes pas devant une conception théologique, puisque la nature humaine possède sa consistance propre que toute intelligence peut apercevoir.

Il ne s'agit pas non plus, il peut être utile de le préciser, d'un droit de la nature en nous, qui mènerait à étendre ce droit à tous les êtres naturels (plantes, animaux). Ce n'est pas le cosmos ou la nature qui est sujet de droits, mais la personne de nature humaine. C'est la raison pour laquelle l'idée de droits de la personne humaine n'implique pas l'abandon de l'idée de nature, pas plus que l'idée de nature humaine ne détruit celle de liberté humaine en « enfermant » l'homme dans une définition.

Pour le comprendre, il faut simplement ne pas se laisser enfermer dans l'alternative entre un essentialisme dogmatique qui prétendrait tirer *a priori* tout précepte de la nature humaine, et un existentialisme extrême pour lequel l'homme est d'abord « néant » avant de choisir ce qu'il sera.

Il faut aussi ne pas déduire de l'histoire d'un concept que ce concept est purement historique, comme on le fait facilement

avec le concept de loi naturelle. Car l'histoire d'un concept est aussi l'histoire de la façon dont les hommes ont approché une réalité, et c'est bien cette réalité qui nous intéresse, au-delà de l'histoire de son approche.

Dire que l'homme est par nature libre, c'est dire que ce qu'il est aussi ce qui lui permet de devenir ce qu'il sera. Parler de son être comme d'un « néant », comme le fait Sartre, ne relève-t-il pas d'un artifice de langage, dans la mesure où il appartient à son être de détenir la maîtrise de ce qu'il va être ? Ce qui précisément consiste à être un sujet libre.

Un idéal utopique ?

Il est étonnant de voir comment le Magistère catholique défend cette notion de nature, pourtant d'origine philosophique, jusqu'à l'intégrer dans son enseignement le plus ordinaire¹⁷³.

D'un point de vue théologique, la notion de nature est si importante que, sans elle, une théologie de la grâce ne peut sauvegarder la liberté humaine. Comment resterait-il libre, l'homme mû par la grâce, s'il n'est pas en même temps au principe de ses actes¹⁷⁴. Aussi le refus de la nature par certains théologiens conduit à une conception de la grâce qui est probablement celle de Luther, mais qui n'a plus rien à voir avec la théologie catholique.

C'est qu'en effet pour le Magistère, qui fait sien ici l'enseignement de saint Thomas, la norme la plus universelle est le principe premier de l'éthique : « Il faut faire le bien et éviter le mal. » Or le bien n'est pas un concept vide et abstrait, il est la perfection conforme aux exigences de la nature d'un être, c'est-à-dire à son essence considérée comme un principe qui ordonne cet être à des finalités.

La question de la loi naturelle est centrale. L'enseignement constant de l'Église, synthétisé par la CTI dans un document fort intéressant¹⁷⁵, est philosophiquement servi par une conception très classique de la nature dont on retrouve les principes chez Aristote et saint Thomas¹⁷⁶. Une conception qui certes n'est pas figée, et qui a su s'enrichir au fil des siècles. Ainsi, alors que saint Thomas emprunte beaucoup à Cicéron pour élaborer sa conception du droit naturel, la pensée chrétienne a su rester ouverte à ce que d'autres traditions pouvaient dire de fécond sur ce sujet.

Le document de la CTI résume cela d'une façon admirable :

« La nature [...] désigne le principe de l'identité ontologique spécifique d'un sujet, c'est-à-dire son essence qui se définit par un ensemble de caractéristiques intelligibles stables. Cette essence prend le nom de nature surtout quand elle est envisagée comme le principe interne du mouvement qui oriente le sujet vers son accomplissement. Loin de renvoyer à une donnée statique, la notion de nature signifie le principe dynamique réel du développement homogène du sujet et de ses activités spécifiques. La notion de nature a d'abord été formée pour penser les réalités matérielles et sensibles, mais elle ne se limite pas à ce domaine "physique" et s'applique analogiquement aux réalités spirituelles¹⁷⁷. »

Ce passage, très dense, dit quelque chose qui relève de l'expérience la plus commune, et pourtant cette notion de nature prête aujourd'hui tellement à confusion qu'il est bon d'expliquer un peu cela.

Lorsque nous parlons de la nature d'une chose, nous parlons de ce qu'elle est, mais dans un sens un peu particulier. Car nous

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

situation concrète : seule la conscience du sujet, le jugement de sa raison pratique, peut formuler la norme immédiate de l'action. Mais en même temps elle n'abandonne pas la conscience à la seule subjectivité : elle vise à faire acquérir au sujet les dispositions intellectuelles et affectives qui lui permettent de s'ouvrir à la vérité morale de telle sorte que son jugement soit adéquat. La loi naturelle ne saurait donc être présentée comme un ensemble déjà constitué de règles qui s'imposent *a priori* au sujet moral, mais elle est une source d'inspiration objective pour sa démarche, éminemment personnelle, de prise de décision¹⁹⁶. »

C'est une position d'équilibre à laquelle appelait en son temps Jean-Marie Aubert¹⁹⁷ : le droit naturel ne renvoie pas à une nature close ni à un contenu statique et immuable, mais il n'est pas non plus susceptible de n'importe quelle interprétation au gré de notre « créativité éthique ».

La science morale vise à faire acquérir deux connaissances : l'une est celle de la dimension objective de la morale, que la science morale peut enseigner, et qui permet un jugement certain que l'on pourrait dire scientifique. Il concerne en particulier la finalité de la réflexion éthique, la moralité objective de l'acte humain, les passions, les vertus et la loi. L'autre est une connaissance par connaturalité ou affective, qui fait que le sujet juge selon ce qu'il est, selon ses inclinations les plus profondes. Après tout, une maman a-t-elle besoin d'un apprentissage particulier pour savoir comment agir vis-à-vis de son enfant ? Donner à l'homme une telle connaissance, non pas simplement « livresque » mais existentielle, voilà sans doute la finalité dernière de la philosophie morale.

Il n'est pas question ici de donner un exposé exhaustif et

complet de cette connaissance par connaturalité. Je souhaite simplement rassembler des éléments que nous avons aperçus, et attirer l'attention sur la finesse avec laquelle, dans la partie de la *Somme Théologique* que l'on appelle le *Traité des actes humains*¹⁹⁸, saint Thomas analyse l'acte humain en moraliste. Analyse morale, c'est-à-dire à la lumière de la loi naturelle qui nous ordonne au bien.

La syndérèse

Une connaissance innée

Comme toute science, la science morale tient tout entière à des principes premiers, qui sont donc les plus universels. Cette universalité, nous l'avons déjà souligné, n'est pas une utopie abstraite et vide et n'est donc pas équivalente au « niveau universel » des normes que propose Ricœur. Par son intelligence pratique, chacun reconnaît de façon innée le principe premier selon lequel « il faut faire le bien et éviter le mal¹⁹⁹ ». Saint Thomas nomme *syndérèse* cette disposition très fondamentale de l'intelligence pratique²⁰⁰ qui permet à une personne de connaître les premiers principes de la moralité de façon innée, par la connaissance très immédiate de sa propre nature.

La syndérèse est un fait d'expérience très commun, mais qu'il n'est pas si facile d'interpréter. Jean-Jacques Rousseau y réduit toute la conscience morale, en faisant ainsi de celle-ci un instinct divin infaillible. Il nous a habitués par-là à faire de la conscience une instance absolument souveraine. Jugeant des principes premiers, elle ne peut en effet le faire à partir de principes qui soient encore plus premiers.

Cette disposition, nous pourrions tout aussi bien l'appeler le

bon sens, malgré toutes les ambiguïtés de cette expression, ou encore le *sens commun*.

Comme « bon sens », la syndérèse est en nous quelque chose qui n'est pas le fruit d'un raisonnement, mais d'une connaissance naturelle. La façon dont en parle saint Thomas est assez intéressante : il en parle comme d'une connaissance dans laquelle la connaissance humaine *confine* à la connaissance angélique. Loin d'être le fruit de longues études, elle est une connaissance naturelle et innée dont saint Thomas²⁰¹ parle comme d'une connaissance toujours disponible.

C'est ici que la différence avec Kant et Rousseau prend sa racine, et cette racine a des dimensions religieuses.

Avec Rousseau d'abord. Dans sa célèbre « profession de foi du Vicaire savoyard » où s'exprime toute la religiosité de l'auteur, au livre IV de l'*Émile*, Rousseau parle de la conscience en des termes qui pourraient s'appliquer à la syndérèse « Conscience ! Conscience ! Instinct divin, immortelle et céleste ; voix guide assuré d'un être ignorant et borné, mais intelligent et libre », jusqu'à ce qu'il ajoute « juge infallible du bien et du mal²⁰² ». Car la syndérèse ne juge pas de l'acte concret. Elle presse de faire le bien, elle reproche le mal qui est fait, mais ne saisit que les grands principes de la moralité. Et la conscience, comme nous le verrons plus loin, est bien faillible dans son jugement.

Avec Kant ensuite, héritier direct de Rousseau²⁰³ et de Luther. Saint Thomas n'ignore pas qu'il y a dans tout homme un penchant au mal. Mais contrairement à Luther et donc à Kant saint Thomas ne croit pas que notre nature soit totalement corrompue. Car, dit-il, autant le bien peut être pur, autant le mal n'est jamais si pur qu'il ne s'y mêle quelque bien. C'est que le mal est un manque, une sorte d'absence de bien. Or il est

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

rhéteur des démonstrations proprement dites²²³.

Ainsi, va dire par exemple saint Thomas, il est le plus souvent juste de rendre un dépôt, mais il faut encore tenir compte des circonstances.

« La vérité et la rectitude ne sont pas les mêmes pour tous quand on arrive aux conclusions particulières de la raison pratique, et même là où se réalise l'identité, tous ne les reconnaissent pas. Par exemple, il est vrai et droit aux yeux de tous que l'on agisse selon la raison. De ce principe il s'ensuit comme une conclusion [...] qu'il faut rendre les dépôts. Et ceci est vrai comme règle dans la plupart des cas ; mais il peut se faire qu'en certains cas il devienne nuisible et par conséquent déraisonnable de restituer un dépôt : par exemple si quelqu'un réclame ce qu'il a confié en dépôt en vue de combattre la patrie²²⁴. »

Le mot « déraisonnable » doit ici attirer notre attention, car la loi naturelle est la lumière de la raison, de telle sorte que ce qui est raisonnable est, de soi, conforme à la loi naturelle. Ainsi ce n'est pas la loi naturelle qui comporte des exceptions, mais ce sont ses applications particulières, et en effet « [...donc], en quelques cas, (la loi de nature dans certaines de ses applications particulières) peut comporter des exceptions ».

Ainsi ce n'est pas la loi naturelle comme telle qui admet des exceptions, mais ce sont certaines conclusions générales que l'on en tire qui, elles, peuvent n'être que vraisemblables.

Il est étonnant de lire la suite : « Quand bien même les préceptes de la loi naturelle seraient repris explicitement par la loi divine positive, comme c'est le cas dans le décalogue, saint Thomas pense que ces préceptes aussi peuvent subir légitimement des transgressions, afin de sauvegarder la justice ». Et citant saint Thomas :

« Les préceptes du Décalogue, dans l'idée de justice qu'ils expriment, sont invariables. Mais dans l'application aux cas d'espèce, telle détermination, par exemple que tel ou tel acte soit un homicide, un vol ou un adultère, cela n'est pas immuable.²²⁵ »

Mais il est évident que cette incertitude ne vient pas du précepte, mais de notre propre difficulté à prendre en compte tous les éléments pour poser un jugement moral : il se peut que nous n'arrivions à pas à déterminer si tel ou tel acte est un vol, mais la question n'est pas qu'il sera juste de transgresser l'interdit du vol. Ainsi, prendre l'objet d'autrui sans son consentement est le plus souvent un vol, sauf dans certaines circonstances. Mais un vol sera toujours un acte mauvais, quelles que soient les circonstances. L'exception n'est donc pas de l'ordre de la transgression, mais au contraire elle procède de notre capacité à nous mouvoir intellectuellement dans le vraisemblable pour y saisir le vrai.

Quelles sont donc ces « exceptions » dont parle saint Thomas ? Il est utile de lire la suite du texte qui n'est pas citée :

« Elle (la loi naturelle) peut comporter des exceptions, d'abord dans sa rectitude, à cause d'empêchements particuliers (de la même façon que les natures soumises à la génération et à la corruption manquent leurs effets dans un petit nombre de cas, à cause d'empêchements) ; elle comporte encore des exceptions quant à sa connaissance, parce que certains ont une raison faussée par la passion, par une coutume mauvaise ou par une mauvaise disposition de la nature. Ainsi jadis, chez les peuples germains, le pillage n'était pas considéré comme une iniquité, alors qu'il est expressément contraire à la loi naturelle, comme le rapporte Jules César dans son livre sur "la guerre des

Gaules”. »

Ces exceptions, on le voit, ne sont pas des exceptions qui rendraient justes des transgressions de la loi naturelle. Elles sont des défaillances de la conscience humaine ou des situations qui exigent un discernement plus fin, à cause d’empêchements particuliers (par exemple des circonstances qui empêchent qu’il soit juste de rendre un dépôt), ou à cause des passions ou de mauvaises dispositions qui empêchent de la connaître.

Admettre que c’est la loi naturelle qui est sujette à des exceptions serait admettre la possibilité que le mal soit justifié. Dans une éthique de la justification dans laquelle le bien et le mal sont définis par la loi, cela peut se comprendre. Cela est assez net dans les points de discernement pratique proposés au chrétien qui a « cru devoir recourir à l’avortement » pour « sortir d’une impasse » :

« Ce chrétien s’est-il efforcé, dans sa vie quotidienne, d’être immédiatement ou médiatement solidaire de ceux qui sont dans la nécessité ? La décision a-t-elle été prise dans un climat de prière qui a accepté les interpellations de la Parole de Dieu ? Le désir a-t-il existé, de discerner avec un membre de la communauté ecclésiale ? Y a-t-il eu une réflexion sérieuse, qui s’est efforcée de dépasser les dictées de l’angoisse et des peurs de soi-même, le conjoint ou l’entourage ? A-t-on osé regarder bien en face la gravité objective de l’acte abortif ? Y a-t-il eu enfin un climat d’humilité permettant de reconnaître que la décision a peut-être été erronée ?²²⁶ »

Si l’on devait résumer ces questions d’un point de vue catholique, l’auteur estime que l’acte d’avorter pourrait être justifié si l’on est bien sûr que c’est un péché mortel : on est

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

prudence ou non, par exemple ? Est-ce du « tapage », ou au contraire une intervention légitime ?

Le jugement prudentiel ne détruit pas non plus l'universalité de la norme. La question pour ce dernier n'est pas de faire simplement le plus efficace, mais de juger comment poser l'acte bon qui a été retenu. Car une chose est de révéler une vérité à celui qui y a droit, une chose autre est le moment choisi, les mots utilisés.

Approchons-nous un peu de cette réalité qu'est l'acte humain. Il y a dans une action véritablement humaine plusieurs actes, non pas forcément chronologiquement ordonnés, mais distincts par leur objet, c'est-à-dire par ce sur quoi ils s'appliquent, et par leur fonction.

L'acte humain

L'intention

L'acte humain est d'abord celui qui est porté par une intention, par laquelle la volonté prend consciemment un bien comme finalité. Les difficultés où nous nous trouvons dans telle ou telle situation singulière nous obligent à revenir à notre intention profonde. Celle-ci n'est pas nécessairement l'intention ultime d'être heureux. C'est plutôt la finalité que nous poursuivons dans la situation spécifique. Ainsi l'étudiant qui cherche à s'inscrire à un examen le fait parce qu'il y voit un bien, ultimement ordonné à son bonheur. Occasion peut-être de voir combien nous sommes souvent peu conscients de nos intentions profondes, d'où suit l'incertitude sur ce qu'il est bon de faire.

Il est aussi utile de s'interroger sur la cohérence qu'il y a

entre cette fin subjectivement poursuivie et la finalité objective qui est celle déjà de notre nature humaine (le bonheur comme accomplissement de notre nature humaine), ou bien qui est celle de notre état de vie (la finalité objective de l'éducation, par exemple, s'impose à tous les acteurs de l'éducation, parents ou enseignants : mener l'enfant à l'âge adulte).

Incidemment et comme on l'a déjà remarqué, l'intention d'agir par pur devoir ne suffit pas. Cette question n'a de sens que si l'on a d'abord montré qu'il est bon d'agir par pur devoir. Si j'agis par devoir c'est parce que je pense que cela est bon : mais alors suis-je encore dans le pur devoir ? La notion de bien retrouve sa priorité. Mais comment allons-nous connaître ce bien si nous avons barré, avec Kant notamment, la connaissance de l'être, et en particulier de l'être humain pour avoir renoncé à l'idée de nature humaine ?

Or même Kant est obligé de revenir à cette idée de nature, c'est-à-dire à ce qu'est l'homme, pour fonder l'éthique. Si l'homme n'est rien, alors tout est possible en effet. S'il est vrai que l'homme s'invente purement et simplement, comme le croit Sartre, alors en effet plus rien ne peut guider l'action ni permettre d'en juger. La question morale s'évanouit et laisse la place à la loi du plus fort. Agir sans raison deviendrait le comble de la liberté. Kant ne dit pas que l'homme n'est rien, il dit qu'il est un être doué de raison. Une raison qui, chez Kant, est son propre bien, incapable donc de se porter sur autre chose qu'elle-même sans estimer alors qu'elle renonce à sa liberté.

L'expérience que nous pouvons faire de notre conscience morale nous a montré que nous n'abdiquons pas notre liberté en nous ordonnant à un bien.

Il faut encore ajouter que ce qui rend bonne l'intention d'une fin, ce n'est pas seulement que cette fin soit bonne, c'est-à-dire effectivement ordonnée au vrai bien des réalités

concernées par l'action. C'est aussi que la volonté veuille l'atteindre par des moyens eux-mêmes bons.

Depuis Machiavel notamment, l'idée qu'une fin bonne pourrait justifier des moyens en eux-mêmes mauvais a fait son chemin. À vrai dire, c'est là encore une vision très juridique de l'éthique. La véritable question éthique n'est pas d'abord de savoir si nous avons le droit de faire ceci ou cela, mais de savoir si les actes concrets que nous posons sont bons ou non.

Une fois cette fin déterminée, et à condition qu'elle soit bonne, il est nécessaire de délibérer pour savoir comment l'atteindre par des moyens bons eux aussi.

La délibération

La recherche du bien

La délibération, parfois appelée conseil, est la démarche par laquelle la raison, aidée par le savoir et l'expérience d'autrui, détermine l'ensemble des moyens possibles pour atteindre la fin visée par l'intention. Cela, la raison ne peut le faire qu'à la lumière de la finalité poursuivie. Aussi Aristote fait-il cette remarque très précieuse que nous ne devons jamais délibérer sur la finalité. Jamais un homme sain d'esprit ne se demande s'il veut ou non être heureux. Mais d'une façon peut-être plus concrète, un système scolaire qui mettrait en délibération la question de savoir quelle finalité cherche l'école ne serait pas dans son rôle, un peu comme une équipe de football qui remettrait en question l'intention de gagner un match. Or le fait est que plus nous voulons décider des finalités elles-mêmes, plus nous sommes hésitants sur le sens à donner à nos actes.

On le voit bien sur les débats concernant l'éducation affective et sexuelle : quelle est la finalité de la sexualité ? Est-

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

procédures auxquelles revient le rôle de cataplasme de la mauvaise conscience.

La joie

Enfin, on appelle « *fruitio* », ou joie, l'acte par lequel la volonté se « repose » dans le bien atteint. Elle en jouit, c'est-à-dire elle en éprouve une joie qui dépend d'une part de la qualité du bien, mais d'autre part de la disposition de la volonté par rapport à ce bien. Et cette disposition, pour partie, est le fruit d'une éducation.

La joie, ou le plaisir dans notre sensibilité, est le signe qu'une disposition a été satisfaite. Une bonne disposition, comme la générosité par exemple, donne à celui qui la met en œuvre une joie et un plaisir qui sont moralement bons. Trop souvent on néglige le fait que faire le bien doit aussi faire du bien, sans quoi nos dispositions ne sont pas si bonnes. C'est que nous sommes habitués, encore par le fait du volontarisme, à vivre l'exigence morale comme une certaine contrainte. Or si elle est avant tout l'exigence de notre être, elle a le sens d'une croissance bienfaisante de celui-ci, c'est-à-dire de notre personne.

La joie est en réalité le signe de la liberté. Ce que nous faisons par devoir ne nous apporte de la joie que si nous éprouvons que nous sommes restés libres, c'est-à-dire qu'en faisant notre devoir nous nous sommes ordonnés au vrai bien. Ce bien, il a fallu que notre conscience morale le discerne dans notre situation concrète et il est bon que notre personne l'éprouve.

Ici l'éthique kantienne trouve sans doute encore une limite, parce que le sublime inspire le respect mais ne remplit pas de

joie, il saisit d'un sentiment qui peut aller, selon les termes mêmes de Kant, de la « vénération » à l'« admiration pétrifié » en passant par le « doux effroi ».

Seul le beau produit l'amour et la joie, mais il suppose, précise Kant, l'accord de la sensibilité et de l'intelligence. Il n'est pas indifférent de trouver dans une action bonne une joie de bien faire, qui n'est pas un plaisir égoïste mais la plupart du temps une joie partagée.

Si l'action bonne produit une joie bonne, la question peut se poser de la signification de la joie à l'action. Ici encore, saint Thomas me paraît faire preuve d'un grand équilibre. Il se demande si la délectation²⁵⁶ est la mesure et la règle du bien et du mal moraux dans son œuvre maîtresse, la **Somme Théologique**²⁵⁷. Autrement dit, quel signe la joie est-elle ? Saint Thomas s'appuie d'abord sur saint Augustin : « Le but des soucis et des pensées est le plaisir auquel l'homme s'efforce de parvenir²⁵⁸. » Aristote quant à lui écrit : « Le plaisir est la fin architectonique, d'après laquelle nous jugeons tout et disons telle chose mauvaise et telle autre bonne, purement et simplement²⁵⁹. »

Le raisonnement de Saint Thomas est intéressant :

« La bonté ou la malice morale consiste principalement dans la volonté [...] Or que la volonté soit bonne ou mauvaise, nous le savons surtout par la fin. D'autre part, on considère comme fin ce en quoi la volonté se repose. Et puisque le repos de la volonté et de tout appétit dans le bien est le plaisir, l'homme est jugé bon ou mauvais surtout d'après les joies de sa volonté ; car celui-là est bon et vertueux qui trouve sa joie dans les activités des vertus ; et mauvais celui qui se complaît dans les œuvres mauvaises²⁶⁰. »

L'homme est moralement ce que sont ses joies. Ici encore, la nature humaine est ce qui donne sens.

La délectation est le signe d'une finalité atteinte. Lorsque cette finalité est celle de notre nature, par exemple l'atteinte de la vérité, c'est donc une délectation conforme à notre nature. Mais puisque la conformité à la nature humaine comme humaine, comme raisonnable, est l'essence même de la règle morale pour l'homme, la moralité se trouve en définitive plus achevée, plus actuelle dans la délectation, ou plutôt dans l'opération qui s'achève dans une délectation que dans l'opération toute seule. De la sorte, délectation et loi morale se rejoignent dans le principe même de la moralité.

C'est la fin qui est en fait le principe, puisque nous agissons toujours en vue d'une fin. Saint Thomas va même jusqu'à dire que la bonté morale de la joie est cause, d'une certaine manière, de la bonté morale de l'opération :

« Comme la joie rend parfaite l'action à la manière d'une fin, l'action ne peut être bonne que s'il s'y ajoute une délectation dans le bien. En effet la bonté d'une chose dépend de sa fin. Et ainsi la bonté de la joie est d'une certaine manière cause de la bonté dans l'action²⁶¹. »

À ce moment-là de l'acte moral se manifeste un élément très fondamental, qui est la relation entre la liberté, le vrai et le bien que Jean-Paul II résume ainsi : « Le bien de la personne est d'être dans la vérité et de *faire* la vérité²⁶². »

La certitude morale par connaturalité

Le terme du jugement prudentiel, c'est-à-dire son point

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

pour qui la fin de la vie morale est le bonheur.

239.. Laissons de côté ici la question du moindre mal en politique, qui nous entraînerait trop loin.

240.. Nous sommes ici dans *Éthique à Nicomaque*, III.

241.. Ce qui fait que cette circonstance devient un élément essentiel de l'acte.

242.. Le récit n'est pas dicté par Dieu, il est seulement inspiré. Cela signifie qu'il a aussi son origine dans une expérience des choses que tout le monde peut partager. De la sorte, on peut y trouver une certaine sagesse même si l'on ne partage pas la foi en son caractère inspiré.

243.. C'est la réflexion d'Albert CAMUS dans *La Peste* : « Peut-on être un saint sans Dieu, c'est le seul problème concret que je connaisse aujourd'hui. » Le docteur Rieux répond : « Je n'ai pas de goût, je crois, pour l'héroïsme et la sainteté. Ce qui m'intéresse, c'est d'être un homme », montrant par là que la question morale n'est pas religieuse par essence.

244.. BENOÎT XVI, *Caritas in veritate*, III, n°34.

245.. Je parle ici de l'idéologie libérale, c'est-à-dire de l'illusion selon laquelle la liberté doit résoudre tous les problèmes indépendamment de l'idée d'une vérité.

246.. Xavier THÉVENOT, *Repères éthiques*, 1982, p. 82.

247.. Vatican II, *Gaudium et Spes*, §51.

248.. Vatican II, *Gaudium et Spes*, §51, 3.

249.. Vatican II, *Gaudium et Spes*, §51.

250.. *Über dem Papst als Ausdruck für den bindenden Anspruch der kirchlichen Autorität steht noch das eigene Gewissen, dem zuallererst zu gehorchen ist, notfalls auch gegen die Forderung der kirchlichen Autorität. Lexikon für Theologie und Kirche*, vol III, Herder, Freiburg 1968, p. 328.

251.. J. RATZINGER, *Appelés à la communion*, Paris, Fayard, 1993, p. 139-163.

- 252.. *Ibid.*
- 253.. Voir ce qui a été dit plus haut au sujet des « exceptions ».
- 254.. Marc 2, 27-28.
- 255.. Georges BERNANOS, *Les chemins de la Croix-des-Ames*, 13 janvier 1945, p. 475.
- 256.. Le vocabulaire du plaisir chez saint Thomas est assez souple. Selon le contexte, la joie peut être désignée par des mots divers : *beatitudo*, *gaudium*, *delectatio*.
- 257.. Saint THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique*, Ia-IIae, q.34, a.4.
- 258.. Saint AUGUSTIN, *Enarrationes in psalmis* 7,10, P.L., t.36, col.103.
- 259.. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, livre VII, chap.11.
- 260.. Saint THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique*, Ia-IIae, q.34, a.4.
- 261.. Saint Thomas D'AQUIN, *Somme Théologique*, Ia-IIae, q.34, a.4, sol.3.
- 262.. JEAN-PAUL II, *Discours à des enseignants de théologie morale* : AAS 78 (1986), p. 1099. (DC 1986, n°1918, p. 483-485).
- 263.. On trouvera chez le P. Thomas Philippe de lumineux développements sur le rôle du cœur dans la vie morale, en particulier dans *Dieu s'est réservé la science du Cœur, et Cœur de Dieu, Cœur de l'homme*.
- 264.. Saint THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique*, IIa IIae, q. 45 art. 2.
- 265.. Voir sur ce sujet Joseph de FINANCE, *Être et agir dans la philosophie de saint Thomas*, Paris, Beauchesne, 1945. Il montre en particulier la fécondité qu'une philosophie de l'Action comme celle de Blondel ne peut trouver que dans une philosophie de l'Être.

Un exemple : la régulation des naissances

Une exigence de l'amour conjugal...

Dans une éthique des valeurs, la vie morale consisterait essentiellement à chercher un compromis entre des valeurs. C'est le cas, par exemple, au sujet de la norme morale énoncée par *Humanae Vitae* concernant la contraception.

Assez naturellement, le texte invoqué pour parler des « conflits de devoirs » est la note de l'épiscopat français, commentant l'encyclique *Humanae Vitae*, qui énonce : « A ce sujet, nous rappellerons simplement l'enseignement constant de la morale : quand on est dans une alternative de devoirs où, quelle que soit la décision prise, on ne peut éviter un mal, la sagesse traditionnelle prévoit de rechercher devant Dieu quel devoir, en l'occurrence, est majeur. »

C'est juste, mais il n'est pas évident que ce sage précepte s'applique ici.

Expliquons-nous brièvement : la norme d'*Humanae Vitae* est un précepte négatif, qui découle du fait que l'acte contraceptif est toujours un mal qui, par conséquent, ne peut jamais être considéré comme bon. S'il est un mal, en effet, c'est parce qu'il introduit « une limitation substantielle à l'intérieur de ce don réciproque [le don conjugal] et exprime un refus objectif de donner à l'autre, respectivement, tout le bien de la féminité ou de la masculinité. En un mot, la contraception contredit la vérité de l'amour conjugal²⁶⁶. »

Nous ne sommes pas ici devant des exigences contradictoires, mais devant une réalité à laquelle nous ne pouvons porter atteinte parce qu'elle est notre propre humanité. Il ne s'agit donc pas non plus de *valeurs* contradictoires que la

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Table des matières

Avant propos

Introduction

Mais au fait, qu'est-ce que la morale ?

Intention de cette réflexion

Indispensable philosophie

Sans esprit de système

Les hésitations de la morale chrétienne

Un renouveau nécessaire

Affrontements

Les principes

 Une préoccupation légitime

 Inutile morale ?

Les maîtres du temps

 Vue d'ensemble

 Kant

 Une lecture discutable de Kant...

 ...qui conduit à une éthique relativiste

 Une méprise concernant l'universel

 Edgar Morin

 La psychanalyse

 Paul Ricœur

 Morale et éthique

 Le thème de l'interprétation

 Herméneutique et vérité

 L'historicisme

Du bon usage des philosophes

Magistère catholique et morale chrétienne

Les fondements de la réflexion morale

L'objectivité morale

Une morale abstraite ?

L'expérience commune de la conscience morale

Connais-toi toi-même

Le volontarisme : sources, limites et enjeux

Ses sources : le nominalisme médiéval

Le règne de l'arbitraire

Dictature du relativisme

Intelligence de la foi

La loi naturelle

Faut-il encore parler de nature ?

Oser quitter Kant

Une nature libre

Un idéal utopique ?

Morale chrétienne et nature

Culture sans nature ?

Grâce sans nature ?

Une éthique des valeurs ?

Entre découverte et invention

La syndérèse

Une connaissance innée

Une expérience de la transcendance

Le jugement de conscience

Le jugement prudentiel

Une conscience faillible

La question des exceptions

Le moindre mal

La conclusion pratique

L'acte humain

L'intention

La délibération
Le choix
Le consentement
L'exécution
La joie

La certitude morale par connaturalité

Un exemple : la régulation des naissances

Une exigence de l'amour conjugal...
Enracinée dans la nature de la personne sexuée
Une portée théologique forte
Un malentendu récurrent

Conclusion

Achevé d'imprimer par XXXXXX,
en XXXXX 2015
N° d'imprimeur :

Dépôt légal : XXXXXXXX 2015

Imprimé en France