

Pascal Jacob

**LA MORALE  
CHRÉTIENNE  
EST-ELLE  
LAÏQUE ?**

La Morale Chrétienne est-elle laïque ?

Pascal Jacob

**LA MORALE CHRÉTIENNE EST-  
ELLE LAÏQUE ?**

ARTÈGE

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

philosophe doit nécessairement le conduire aux conclusions que le théologien découvre grâce à sa foi.

Par principe, la différence majeure entre la philosophie et la théologie est que celle-ci se construit sur l'argument d'autorité, celle-là sur l'autorité de l'argument. La théologie réclame à son principe un acte de foi que la philosophie ne réclame pas, et que l'on n'a pas à exiger d'elle.

Il arrive qu'un philosophe ou un théologien fasse un usage théologique des philosophes lorsqu'il s'appuie sur eux comme sur une autorité, qu'il s'agisse de Freud ou de saint Thomas. Cela situe sa réflexion d'emblée dans une ambiguïté qu'il faudra certainement lever.

On citera ici des philosophes et des théologiens. Les philosophes comme tels n'ont pas d'autorité, on ne peut donc les invoquer que de deux façons : soit lorsque l'on considère que leurs propos peuvent être, au moment où on les cite, reconnus par l'intelligence du lecteur. Soit parce qu'il est opportun de rappeler, à ce moment précis, ce qu'a réellement dit cet auteur.

Les auteurs théologiques ont de leur côté une autorité que ne reconnaît que celui qui prétend partager leur foi, c'est évident. Aussi, leurs propos peuvent être repris pour leur portée simplement philosophique. Pour le croyant, il est important de ne pas mettre tous les théologiens sur le même plan, mais il est aussi important de savoir que tous les systèmes philosophiques ne se valent pas au regard de la foi. En même temps, l'Église catholique ne cesse de dire que la compréhension de la foi réclame non pas un système philosophique particulier, mais une pensée philosophique qui ne renonce pas à sa vocation première qui est la recherche de la vérité par les seules lumières de la raison.

Que faut-il entendre par là ? La figure de Socrate est

emblématique d'une pensée philosophique qui ne cherche surtout pas à s'ériger en système philosophique. Socrate ne se pose pas en détenteur mais en amoureux de la vérité. Il n'est pour autant ni un sceptique ni un relativiste, mais refuse d'une manière absolue l'argument d'autorité. C'est pour Socrate dans le dialogue que l'esprit peut accoucher de la vérité, et chacun possède le droit d'y prendre part.

Il en résulte deux choses particulièrement importantes :

La première, c'est qu'il n'est pas superflu de décomplexer notre rapport à la vérité. Dire qu'il y a des vérités morales objectives n'est pas une offense à la liberté de penser mais au contraire donne du sens à cette liberté. Affirmer que « ceci est vrai » n'est pas prétendre être l'unique détenteur de la Vérité, c'est au contraire reconnaître en chacun la capacité de reconnaître ce qui est vrai, capacité qui se trouve au fondement de notre dignité et de notre capacité de vivre ensemble. C'est qu'il ne suffit pas d'affirmer que telle thèse est vraie, il faut encore proposer des arguments rationnellement contraignants ou au moins vraisemblables.

La seconde, et c'est ce qui justifie notre approche, est que le discours de l'Église est en grande partie recevable sans présupposer la foi. En éthique, particulièrement, l'Église prétend souvent s'adresser à tout homme. C'est que pour elle, la nature humaine (et non la volonté divine) est le principe immédiat de l'éthique. Que cette nature soit créée par le Dieu de la Bible relève de la foi. Que nous puissions connaître quelque chose de cette nature humaine, est cependant le principe même de toute tentative de dire quelque chose à propos de l'homme.

C'est sur cette pensée proposée par l'Église en matière morale, dont la nature est philosophique, que nous voudrions porter un regard philosophique. Vouloir en faire abstraction, l'ignorer par un laïcisme étroit et déplacé, ce serait se

condamner à ne plus pouvoir dialoguer avec nos contemporains autrement qu'à travers des émotions partagées ou un très sentimental humanitarisme. En même temps, le risque est sans cesse présent pour les croyants d'emprisonner leur *pensée* philosophique dans un *système* philosophique.

Dégagée des modes idéologiques du moment, la morale chrétienne peut là seulement apparaître dans sa portée universelle, audible pour les hommes de toutes langues, races et cultures. Elle apparaît surtout d'une actualité permanente.

## **Sans esprit de système**

C'est volontairement que sont laissées ici de côté les discussions sur les « systèmes philosophiques ». L'objection contemporaine à une pensée philosophique non systématique mais réaliste s'appuie ordinairement sur Kant : n'a-t-il pas montré que l'on ne pouvait faire l'impasse, sur la question de la condition transcendantale de la connaissance des objets ? En d'autres termes, pouvons-nous parler des choses avant d'examiner la manière dont nous les connaissons et ce qu'il en est du coup du statut de cette connaissance ? Après Kant, beaucoup de théologiens ont reçu de la tradition kantienne l'idée que nous ne pouvons pas parler du réel, mais seulement de la façon dont nous l'interprétons.

Cette question kantienne des limites de notre connaissance n'est pas sans intérêt. La réflexion qu'elle suscite aujourd'hui prend la forme de disputes infinies autour de l'interprétation de la réponse que propose Heidegger<sup>14</sup>, que chaque auteur entend « dépasser », « réinterpréter » ou « relire » en dépassant en même temps les interprétations et les relectures qui en ont été

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

prochain comme toi-même. En Christ il n’y a plus ni homme ni femme... »

Universels et permanents, ces préceptes sont vides, ce sont des « utopies mobilisatrices » :

« Mais en même temps, ces préceptes premiers, à la limite, sont vides, sans contenu. “Aimer” ne me dit rien sur la façon de construire cet amour dans la société et dans le couple. Par exemple, aimer est-ce ne jamais divorcer ou, au contraire, divorcer en cas d’échec du couple ? Est-ce se refuser à des relations préconjugales ou vivre un mariage à l’essai ? »

Il y a dans cette approche morale une primauté évidente de la loi : ces préceptes sont donnés par une loi supérieure mais extérieure. Ils ne sont pas tirés directement de notre intelligence, sans quoi ils ne seraient pas vides. C’est la raison pour laquelle la réflexion morale de l’école de Thévenot va mettre en œuvre le vocabulaire de la créativité, que l’on retrouvera plus loin.

Et cependant, à y regarder de plus près, l’exigence d’aimer ne serait pas vide si elle pouvait apparaître à partir de la connaissance par l’intelligence d’une réalité dans laquelle cette exigence d’amour s’enracinerait. Au fond, le « tu dois aimer » n’apparaît pas vide à celui qui sait ce qu’aimer veut dire.

« Cette dimension universelle de la morale est donc nécessaire, mais insuffisante. Nécessaire, elle l’est comme toute “utopie” mobilisatrice. [...] Il ne suffit pas d’être le défenseur en paroles du respect de la vie pour que celle-ci soit obtenue. C’est pourquoi la morale doit toujours être munie d’une deuxième dimension ».

Cette deuxième dimension est la dimension particulière.

« Sous cet aspect [de la dimension particulière], la morale va s'efforcer de rechercher non plus l'idéal utopique de l'humanité, mais ce qui, dans telle société donnée, permet habituellement de construire la paix, l'amour, l'épanouissement... Autrement dit, la morale particulière cherche à donner chair aux préceptes premiers de l'amour en construisant des normes concrètes. Voici, dit par exemple le moraliste, ce qu'il est bon habituellement de faire si tu veux t'épanouir en couple ou en société : ne divorce pas, parle dans ton couple. »

Ainsi il est habituellement bon de ne pas divorcer. Par le mot « bon », il faut entendre ici ce qui permet « l'épanouissement ». On voit ici que le bien se conjugue au futur et au conditionnel.

Il va en découler trois choses. D'abord elles sont le fruit d'une expérience « dans telle conjoncture socioculturelle précise ». Ensuite ces normes ne sont pas intemporelles. Enfin elles obéissent à un principe pragmatique, elles doivent montrer leur efficacité :

« Le deuxième constat est que, sous cet aspect particulier, la morale n'est ni éternelle ni universelle. [...] L'élaboration des normes est soumise à un certain aléa parce que cette élaboration se fait par des personnes ou des groupes soumis à des idéologies, à des erreurs scientifiques, à des pressions intérieures et extérieures. Une norme a toujours besoin de montrer son efficacité pour pouvoir se maintenir. » Il y a donc d'emblée un certain pragmatisme. La norme morale n'est pas fondée dans la nature des choses, mais elle tient sa légitimité de ce qu'elle fonctionne le plus souvent.

Enfin, « Il est évident que, sous peine d'irréalisme, la morale doit prendre en compte l'unicité de chaque personne, de chaque

situation humaine. La morale recherche alors ce qui s'avère effectivement possible dans telle situation concrète donnée. » C'est la dimension singulière, qui donc prend en compte ce qui est possible.

« Voilà donc, les trois dimensions de la morale qu'il faut toujours bien articuler ensemble si l'on veut se construire.

S'enfermer dans la dimension universelle, c'est se condamner à un prophétisme imaginaire et inefficace qui provoque inévitablement un jour la désespérance.

Se contenter de la dimension particulière, c'est s'emprisonner dans un légalisme desséchant et aliénant ; or, l'homme est vie et non pas loi.

Se réfugier dans le singulier, c'est être myope, c'est ne pas prendre au sérieux la dimension collective de toute conduite, c'est finalement se vouer à la vaine solitude et à la violence parce que c'est nier le semblable.

Ainsi il est vrai et faux à la fois de dire que la morale change et ne change pas. Tout dépend en fait de la dimension de la morale que l'on vise en parlant de changement. »<sup>18</sup>

Un idéal utopique, des normes relatives à l'expérience d'une société, une situation faite de conflits entre des impératifs contradictoires. Et, pour finir, une pensée « en boucle » qui ne veut se figer sur aucun de ces niveaux.

Peut-être pressent-on déjà d'inévitables questions : quel est l'intérêt d'un idéal utopique pour éclairer l'action concrètement possible ? Penser en boucle, c'est une idée, mais quel intérêt pour un agir qui, lui, n'est pas en boucle mais irréversible ? Va-t-on échapper au relativisme puisque c'est la situation qui décide en définitive ? Ne va-t-on pas confondre « ce qui semble possible » avec « ce qui est moralement bon » ?

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

À propos du même passage, Delbos écrit :

« On s'est beaucoup servi de cet exemple pour prétendre que le formalisme de Kant n'avait pu tenter de spécifier des devoirs concrets qu'en se détruisant lui-même. Il semble, en effet, ici que Kant explique l'immoralité de l'acte, non plus par la contradiction intrinsèque de la maxime érigée en loi avec elle-même, mais par la contradiction toute extrinsèque des conséquences de l'acte avec le dessein de la volonté. [...] Mais cette interprétation littérale de la pensée de Kant doit apparaître suspecte, si l'on songe que Kant a dit maintes fois que l'on ne devait pas confondre avec l'action morale [...] l'action inspirée par la prévision des conséquences. »<sup>44</sup>

Le critère kantien n'est donc pas un conséquentialisme<sup>45</sup> qui se déduirait de l'universalisation d'une maxime, puisque ces conséquences, observent Kant, sont infinies. Certes, on pourrait voir dans ce texte l'idée selon laquelle, pour Kant, un monde où une promesse pourrait ne pas être tenue serait invivable. Ce n'est pas là cependant le cœur de son rationalisme moral. Le problème pour lui est surtout que la notion même de promesse serait détruite. C'est ce caractère irrationnel de la maxime qui, élevée à l'universel, devient logiquement contradictoire, et non ses conséquences, qui selon Kant la rendent immorale.

Ainsi Kant écrit à propos du mensonge :

« “Dire la vérité n'est un devoir qu'envers ceux qui ont *droit à la vérité*”, [est] une mauvaise formule, la vérité n'étant pas une propriété sur laquelle on puisse accorder des droits à l'un et en refuser à l'autre, et ensuite surtout parce que le devoir de la véracité (le seul dont il soit ici question) n'admet pas cette distinction entre certaines personnes envers qui l'on aurait à le

remplir, et d'autres à l'égard desquelles on pourrait s'en affranchir, mais que c'est un *devoir absolu* qui s'applique dans tous les cas. »

La morale kantienne ne se meut que dans cette dimension universelle, elle ne peut donc fonder un discernement qui, tout en prétendant encore agir en morale, prendrait en compte une dimension aussi singulière que les conséquences ou les circonstances.

### **... qui conduit à une Éthique relativiste**

Sans doute Thévenot, à cause de cette conception des normes universelles, ne peut en rester là.

Il est obligé de poser une seconde dimension, la dimension particulière. Elle définit « ce qu'il est bon habituellement de faire ». L'échec de la morale formelle conduit à se contenter d'une morale empirique, c'est-à-dire fondée sur l'expérience. « Si tu veux t'épanouir en couple ou en société, ne divorce pas, parle dans ton couple. » Comme je n'ai cependant aucune idée de la nature de cet épanouissement (qu'est-ce qu'« être épanoui ? »), cette dimension reste aussi volontariste que la première. « Parle dans ton couple. » Pour quoi faire ? « Ne divorce pas. » Pourquoi pas ? Fonder la morale sur une utopie la rend nécessairement inopérante, parce que l'utopie ne saurait éclairer le réel, qui lui résiste toujours. La simple expérience ne suffit pas non plus, puisque ce qui s'est le plus souvent passé ne se reproduira peut-être pas.

Sa réflexion sur cette dimension particulière amène Xavier Thévenot à trois constats :

Le premier est le caractère empirique de cette morale, dépendante de l'expérience et du contexte socioculturel. C'est

déjà un pas vers le relativisme, inévitable dès lors que l'on ne pouvait se contenter des principes universels, vides et utopiques.

Le deuxième est qu'une norme morale n'est ni éternelle ni universelle, on s'en doute. L'exemple donné est d'ailleurs éloquent : « Au Moyen-Âge<sup>46</sup>, les théologiens considéraient comme péché mortel le fait pour un homme d'avoir une relation sexuelle avec son épouse quand celle-ci était enceinte. » Ce que Thévenot précise ailleurs<sup>47</sup>, c'est l'on croyait alors que « le sperme tuait le fœtus ». Ce n'était pas le fait que la femme fût enceinte qui était visé, mais le fait que le sperme était considéré comme létal pour le fœtus. En conscience, celui qui croit, même à tort, qu'il peut tuer le fœtus en s'unissant à son épouse n'a-t-il pas le devoir de s'abstenir ?

Enfin le troisième, la norme est soumise à un aléa du fait que les hommes peuvent se tromper : elle « doit montrer son efficacité pour pouvoir se maintenir ». Si la norme morale est empirique, alors en effet elle va être relative, et ne vaudra sans doute pas dans toute situation singulière. En même temps, une norme qui n'éclaire pas ma situation singulière a peu d'intérêt.

Ce second niveau de norme est, selon Thévenot, produit par la communauté humaine. Empirique, il recouvre donc des normes morales qui ne sont en aucun cas intemporelles.

« Mais il importe de bien comprendre quel est le rôle de la norme dans la vie quotidienne. Une norme n'est pas une recette. Elle a pour fonction de désigner le chemin le plus habituel d'humanisation. Elle est pour chacun comme un repère qui l'oblige à sortir de ses impressions immédiates pour soupeser l'enjeu réel de ses conduites. [La norme] est le fruit d'une réflexion sur l'expérience humaine et chrétienne qui a pris en compte toutes les dimensions de l'agir, y compris ses

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

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 joie<sup>63</sup>.

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. 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 Thévenot ne semble pas avoir perçu 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**

Thévenot fait volontiers référence à Lacan, qui expose comment l'enfant, pour grandir, a besoin de séparations. C'est le thème de la « division du sujet », qui est davantage une théorie lacanienne fort intéressante qu'une « loi anthropologique ». Il expose d'une façon très pédagogique ces remarques très intéressantes de Lacan : « 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 sujet ». 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 Réannoncer : 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. [...] »*<sup>64</sup>

Là encore, affirmer que « se repérer à des normes, même si c'est pour s'y opposer ou les transgresser, est structurant »<sup>65</sup> 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 croissance psychologique et celui du bien moral, mais qui n'est pas surprenante dans une vision où l'éthique consiste finalement à inventer sa propre humanité.

C'est encore une telle confusion que commet Xavier Thévenot à propos de la fidélité dans un couple, lorsqu'il écrit par exemple qu'« il y a des infidélités sexuelles qui rendent le sujet, au moins momentanément, plus disponible à son conjoint, qui lui font faire un pas dans sa maturation psychologique, voire qui lui permettent d'accéder à un autre type de fidélité profonde à lui-même et à l'autre »<sup>66</sup>. Ce type d'affirmation traduit bien la confusion entre ce que peut dire, avec une extrême prudence, un

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

simplement reconnaître que nous cherchons, par le langage, à exprimer notre connaissance du réel au-delà de tout historicisme<sup>72</sup>.

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 enracinée dans la pensée d'Héraclite<sup>73</sup>, 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 s'est parfois fait une spécialité de ce procédé. Puisque l'on constate que les choses changent, on leur dénie

toute identité stable : celle-ci n'est alors 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 vivant<sup>74</sup> : 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 tirailé 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.

### *Du bon usage des philosophes*

À trop vouloir intégrer les « acquis des sciences humaines », au nom de l'historicité de la vérité, on risque de construire une pensée kaléidoscopique qui aura du mal à tenir ensemble des positions aussi diverses que le sont les auteurs dont nous venons de parler. Sans compter qu'en philosophie, on accorde aux auteurs une place moins importante qu'en théologie.

À la différence en effet de ce qu'impose la méthode

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

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.

68. 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>

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

70. *Catéchisme de l'Église Catholique*, § 150.

71. « 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.

72. 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 de vérité valable en tout temps et en tout lieu.

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

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

75. 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. »

76. 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.

77. 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.

78. 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.

79. « 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.

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

81. 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.

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

83. C'est Mgr Giraud qui parle.

84. Hervé Giraud, *Xavier Thévenot, une fidélité à l'Église, une fidélité au Magistère*, Colloque du 22 octobre 2005.

85. Collectif, *Initiation à la pratique de la théologie*, t. IV, Cerf, 1983, 712 p. (3 éditions, 3<sup>e</sup> édition remaniée).

86. Collectif, *Initiation à la pratique de la théologie*, p. 484.

87. Collectif, *Initiation à la pratique de la théologie*, p. 480.

88. Collectif, *Initiation à la pratique de la théologie*, p. 460.

89. Collectif, *Initiation à la pratique de la théologie*, p. 463.

90. Collectif, *Initiation à la pratique de la théologie*, p. 460.

91. Collectif, *Initiation à la pratique de la théologie*, p. 475.

92. Pinckaers cite ici *Homosexualités Masculines*, p. 198 et 204.

## Chapitre 2

# Les fondements de la réflexion morale

### L'objectivité morale

Parler d'objectivité morale, c'est admettre que la réflexion morale porte sur un objet. Son objet est l'acte humain. Un acte porté par la volonté d'un être doué de raison, capable de rendre compte de son acte devant toute raison.

En prenant ses principes chez Kant, on ne rencontre finalement pas dans les normes universelles une lumière suffisante. Les normes kantiennees sont vides, puisqu'elles sont purement formelles. Alors qu'il exprime fréquemment son souci de ne pas tomber dans le situationnisme, Thévenot réfléchit finalement en conséquentialiste<sup>1</sup>. Cela est très net dans sa conception de l'objet de l'acte.

Ainsi écrit-il :

« Quand une personne agit, deux réalités se produisent simultanément : 1. Sa conduite prend une signification ; elle « dit » quelque chose ; 2. Sa conduite la mène quelque part, c'est-à-dire lui fait prendre une certaine direction ; ceci parfois malgré sa volonté contraire. Par exemple, un couple recourt à la fivete. [...] leur conduite prend une direction objective qu'ils ne maîtrisent pas en tout point : deux échecs répétés de la fivete les éprouvent au-delà de ce qu'ils pensaient au départ ; ils se retrouvent avec trois embryons surnuméraires dont ils ne savent

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

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 génitaux »<sup>19</sup>. 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 – fut-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 biens<sup>20</sup>. Il faudrait lire en entier à ce sujet la réflexion de 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 choix. »<sup>21</sup>

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 situation, 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 pas de savoir si je peux mentir pour sauver une vie, mais si l'acte que j'ai posé là dans l'intention de sauver une vie doit être moralement appelé un mensonge. Car si mon devoir est de dissimuler la vérité, il faut bien le faire, mais le faire sans commettre de faute morale. On conviendra que cela peut être difficile, voire dans certaines circonstances paraître impossible, du fait de l'urgence. Mais notre conscience a davantage besoin de vérité que d'un vague discours déculpabilisant.

Du point de vue du chrétien, la raison est évidente : la réflexion morale n'a pas pour but de nous libérer de la culpabilité, ni de nous y enfermer mais de permettre à la conscience morale de juger en vérité sans se croire responsable du monde entier mais seulement de ses propres actes. Seul le pardon demandé et reçu libère de la culpabilité lorsque le mal est commis, et non pas la tentative désespérée de dissoudre le mal dans la bonne intention.

## **L'expérience commune de la conscience morale**

*Connais-toi toi-même*

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

Dieu.

L'idée qu'il soit raisonnable de chercher la vérité cède le pas à l'idée très nietzschéenne que tout n'est qu'interprétation : « Interprétation, non explication. Il n'y a aucun état de fait, tout est fluctuant, insaisissable, évanescent : ce qu'il y a de plus durable ce sont encore nos opinions. Projeter un sens – dans la plupart des cas une nouvelle interprétation superposée à une vieille interprétation devenue incompréhensible et qui maintenant n'est plus elle-même que signe. »<sup>42</sup>

L'interprétation pour Nietzsche est créatrice non pas d'une vérité immuable, mais de valeurs et donc d'action. Avec lui, c'est l'action comme expression de notre volonté de puissance qui devient sa propre norme, car il n'y a pas de vérité. Dans notre vie 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, « λογική λατρεία », un culte qui est en harmonie avec la Parole éternelle et notre raison. »<sup>43</sup>

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 humaine<sup>44</sup> ; 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 naturelle. »<sup>45</sup>

La Bible donne encore un indice intéressant sur cette question de la loi morale : « Nous savons bien que la Loi est

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

savoir. Je peux vouloir commettre un adultère, et alors commander à ma raison de me montrer le bien auquel cet adultère me conduirait. Mais ce n'est pas ma volonté qui juge du bien et du mal.

Kant a cru, selon ses propres mots, devoir « abolir le savoir pour faire place à la foi ». Peut-être la foi n'en demande-t-elle pas tant, sûrement même a-t-elle besoin de l'intelligence et du savoir.

En restaurant la confiance en l'intelligence, saint Thomas n'est pas un « intellectualiste » au sens péjoratif que l'on donne parfois au mot<sup>63</sup>. Il permet de comprendre la liberté autrement que comme une autonomie, bien plutôt comme une capacité de se déterminer soi-même à partir d'une connaissance adéquate de la réalité. Or ce que nous connaissons du réel est précisément sa nature : non pas seulement son essence, mais cette essence comme tension à des finalités, comme nous le verrons plus bas. C'est que le mot « nature » a plusieurs sens, même dans le langage le plus courant. Nous allons nous promener dans la nature, nous nous interrogeons sur la nature d'un objet...

On craint parfois qu'un « retour » à l'idée de nature soit un retour à l'univers grec : inégalitaire et incompatible avec l'idée de droits de l'homme, la vision que les Anciens ont de la nature semble foncièrement incompatible avec la modernité qui pose la subjectivité comme fondement des valeurs<sup>64</sup>. Comme le souligne Luc Ferry, il serait simpliste d'opposer ainsi les Anciens et les Modernes. Les Anciens seraient du côté de la nature et les modernes du côté de la liberté et de l'histoire, de telle sorte qu'une critique de la modernité signifierait nécessairement un retour aux Anciens, avec le risque de perdre les « acquis de la modernité » que sont les « droits de l'homme ».

L'intelligence chrétienne me semble proposer une voie

moyenne, accoutumée qu'elle est à scruter le mystère d'un Dieu personnel, éternel et immuable qui cependant vient s'incarner dans l'histoire.

Si la notion de subjectivité est une notion moderne, alors nulle pensée n'est plus moderne que la pensée chrétienne, qui justement inaugure la notion de personne comme sujet d'une dignité particulière qu'il tient de sa nature raisonnable et, ultimement, de son statut d'image de Dieu. On peut dire que la modernité est née de la conscience de cette dignité, que la pensée chrétienne nous a rendus capables de reconnaître même si nous ne partageons pas la foi chrétienne. Ainsi l'idée de nature, telle que la pensée chrétienne permet de l'élaborer, n'est pas l'idée d'un cosmos inégalitaire et immuable. Elle donne à l'humanisme moderne l'assise dont il a besoin pour échapper à 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. 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 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 ordinaire<sup>65</sup>.

D'un point de vue théologique, la notion de nature est si

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

herméneutique ».

La condition subjective de la valeur, qui est l'acte par lequel nous reconnaissons dans notre désir ou dans notre volonté l'origine de la valeur d'une chose, n'est pas suffisante. Il faut aller plus loin, et enraciner la valeur dans le bien, c'est-à-dire dans ce qui est de soi apte à accomplir la perfection d'un être.

L'approche de Paul Ricœur représente une tentative intéressante de dépasser à la fois le subjectivisme et le rationalisme kantien :

« Je suis lacune et manque d'autre chose que de pain et d'eau. De quoi ? d'entités ? de formes idéales qui auraient nom justice, égalité, solidarité ? Parlerons-nous d'inclinations idéales que nous opposerions à des inclinations vitales ? Nous risquerions ici de tomber dans le piège des abstractions mortes. La justice, l'égalité, ne sont jamais que des règles vivantes d'intégration des personnes dans un nous. En dernière analyse, c'est l'autre qui vaut. Il faut toujours en revenir là. C'est donc bien de l'autre que je manque. Le moi est lacunaire par rapport à l'autre moi. Il me complète comme l'aliment. L'être du sujet n'est pas solipsiste ; il est être en commun. C'est ainsi que la sphère des relations intersubjectives peut être l'analogue de la sphère vitale et que le monde des besoins fournit la métaphore fondamentale de l'appétit : l'autre moi, comme le non moi – comme par exemple l'aliment – viennent combler le moi. »<sup>85</sup>

Il serait encore insuffisant d'affirmer qu'autrui ne vaut que parce qu'il me complète. Il faut aller jusqu'à reconnaître que l'autre vaut parce qu'il est en lui-même, indépendamment de moi, et même de nous, un bien. C'est là ce que l'on nomme la dignité de la personne.

## *Entre découverte et invention*

Les difficultés concernant la loi naturelle ont d'abord leur origine dans le volontarisme médiéval, comme on l'a vu. Le volontarisme médiéval, qui trouve un aboutissement chez Descartes, conduit à considérer la nature comme un vaste mécanisme sans signification morale, et la loi morale comme l'expression de la volonté arbitraire de Dieu.

Il en résulte que l'idée qu'une loi soit à la fois « naturelle » et « morale » apparaît contradictoire et amène Kant à séparer de façon radicale la nature et la morale. Il impose l'idée que la nature « est *l'existence* des choses en tant qu'elle est déterminée suivant des lois universelles »<sup>86</sup> et conduit Kant à fonder la morale sur la raison pure pratique.

Mais puisque la raison pratique ne veut plus, ou ne croit plus à la possibilité de s'appuyer sur la nature des choses, en particulier sur la nature humaine, elle va chercher à interroger l'existence humaine. C'est là le projet de l'existentialisme, en particulier celui de Heidegger. Ce qui pour lui caractérise l'existence humaine, c'est en particulier son historicité (l'homme se donne une essence dans une histoire), sa facticité (l'existence est un fait brut dont il ne faut pas chercher de justification), sa finitude et son être-pour-la-mort (de telle sorte que, selon l'expression de Heidegger, le sens de l'être est le néant).

Ayant perdu la référence à une nature, le philosophe existentialiste creuse cette perspective volontariste. Il s'agit non pas d'être fidèle aux exigences de notre nature « déjà-là », mais d'aller vers notre humanisation, mais une humanisation dont chacun doit déterminer le contenu.

La loi naturelle au contraire est fondamentalement une

exigence de notre nature. Si elle peut être exprimée sans prendre la forme d'un arbitraire, c'est parce qu'elle est tirée de la nature des choses que l'intelligence peut connaître en vérité, et qu'elle n'est pas « inventée » par la « raison herméneutique ». Là est la ligne de partage entre une approche volontariste de type kantien, et une approche réaliste qui admet que notre désir naturel de savoir ne saurait être vain.

Cette loi naturelle est plus une lumière pour la conscience qu'un ensemble de normes abstraites qu'il s'agirait d'appliquer besogneusement.

« La science morale ne peut fournir au sujet agissant une norme qui s'appliquerait de façon adéquate et comme automatique à la 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 décision. »<sup>87</sup>

C'est une position d'équilibre à laquelle appelait en son temps Jean-Marie Aubert<sup>88</sup> : 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

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

comme le bien à faire ou le mal à ne pas faire, et ceci à la lumière des principes saisis au moyen de la syndérèse.

Ces principes, le chrétien les appelle aussi « loi naturelle », mais il en voit le fondement dans la loi éternelle, c'est-à-dire dans la volonté divine. Non pas bien sûr une volonté arbitraire, nous l'avons dit, mais une volonté qui exprime sa sagesse. Il est étonnant que, pour soutenir une morale de l'autonomie de la conscience, on en vienne à rejeter comme du moralisme « la conception imaginaire de la volonté de Dieu qui préexiste au discernement libre de l'être humain »<sup>108</sup>. Ne faut-il pas plutôt dire qu'en discernant ce qu'il est bon de faire, la conscience juge du même coup que l'action est conforme à la volonté éternelle et immuable de Dieu qui préexiste effectivement à chacun de nos actes ?

La vérité est un bien, et non pas seulement une valeur. Elle est un bien pour l'homme parce que celui qui la connaît peut agir plus librement. Le médecin qui sait qu'un homme est malade et va mourir peut juger en conscience qu'il doit dire la vérité à cet homme. S'il hésite, sa conscience morale lui témoigne qu'il serait menteur en lui cachant cette vérité, c'est-à-dire en lui cachant un bien auquel il a droit.

La prudence va consister pour lui non pas à décider s'il doit mentir ou non, mais à savoir comment lui dire la vérité, à quel moment, en présence de qui, par exemple.

Le jugement prudentiel n'est pas un jugement purement déductif qui s'imposerait logiquement à partir de normes abstraites. Il s'agit de juger comment l'action à poser peut incarner la norme universelle. La rectitude de la conscience ne vient donc pas de la souveraineté de sa décision mais de la conformité de l'acte posé au bien réel des réalités concernées, ce qui signifie que ce jugement peut être objectivement faux.

Dire que notre conscience est faillible, c'est dire que la lumière de la loi naturelle, très forte lorsqu'il s'agit des principes moraux les plus élevés, peut aussi se trouver très obscurcie. C'est le sens de ces passages, souvent mal interprétés, où saint Thomas semble parler d'exceptions à la loi naturelle.

## La question des exceptions

Ainsi en va-t-il de l'exemple du dépôt : ne pas rendre son dépôt à un homme devenu fou, si ce dépôt est une arme par exemple, n'est pas une injustice. Ce n'est donc pas une exception, ni une transgression. C'est au contraire la conscience qui juge comment se traduit, dans sa situation, l'exigence de bien faire. En refusant de rendre le dépôt, je ne me l'approprie pas, je protège concrètement la vie d'innocents.

En posant la question de savoir s'il peut y avoir des dispenses à la loi naturelle, Xavier Thévenot cite saint Thomas pour montrer que ce dernier « pense que des préceptes éthiques tout à fait premiers peuvent être transgressés dans le but d'une fidélité à Dieu »<sup>109</sup>.

« La raison pratique, dit saint Thomas, s'occupe de réalités contingentes<sup>110</sup>, et notamment des actions humaines. C'est pourquoi, bien que dans les principes universels il y ait quelque nécessité, plus on aborde les choses particulières, plus on rencontre *d'exceptions*. » L'auteur souligne ce terme *exception*, qui traduit ici le mot *defectus*.

Ce *defectus* est bien connu du lecteur d'Aristote. L'incertitude qu'affronte le jugement moral n'est pas de l'ordre des principes, mais de l'ordre des vérités simplement constantes, qui sont de l'ordre de ce qui arrive « le plus souvent », et qui sera donc de l'ordre du probable. Nous voyons bien au cours de

notre existence que nous devons souvent nous contenter de ce genre de vérités. La richesse est-elle une chose belle et rend-elle heureux ? La prison permet-elle à un criminel de revenir dans le droit chemin ?

Le moraliste est là devant des réalités dont on dit qu'elles sont contingentes, c'est-à-dire qu'elles peuvent être autrement qu'elles ne sont. Cette contingence, le mathématicien ne la rencontre pas dans ses objets d'étude, et c'est pourquoi sa science est exacte. Il ne la rencontre pas, parce que la contingence des choses, c'est-à-dire le fait qu'elles puissent être autrement qu'elles ne sont, vient d'une part de la matière, et d'autre part de la liberté.

Ainsi un carré mathématique, ou un point, n'a pas de matière, et c'est pourquoi le carré a des propriétés constantes et nécessaires, et c'est aussi pourquoi on peut dire que le point a un diamètre égal à zéro.

Les réalités matérielles admettent une certaine contingence : un arbre n'est pas une réalité mathématique, et donc poussera plus ou moins droit.

L'homme aussi est une réalité matérielle, il a un corps, il vit dans le temps, et c'est pourquoi le jugement de prudence va énoncer des vérités parfois seulement probables. Surtout, l'homme a une liberté, qui accentue cette contingence.

Celle-ci ne se situe pas au niveau des principes universels, parce que la nature de la personne humaine est une réalité assez universelle. Ce qui convient à la personne, c'est-à-dire à un individu de cette nature, parce que cette personne est libre et incarnée, peut varier selon les temps et les lieux. Ce sont ces principes que l'on appelle les principes propres et qui justifient les variations du droit positif, voire les variations des exigences du droit naturel.

C'est ainsi que l'Église catholique a condamné le prêt à

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

pourquoi mentir est-il un mal ?

Dire que c'est mal parce que la loi l'interdit serait retomber dans le volontarisme et dans cette fâcheuse morale de l'obligation. En vérité, la loi l'interdit parce que c'est mal, non l'inverse. Ne faut-il pas dire que le mensonge est un mal parce qu'il prive l'intelligence de son bien qui est la vérité ? La vérité est un bien pour l'intelligence, d'abord parce que notre intelligence est faite pour la contempler, et ensuite parce que la vérité est nécessaire à l'exercice de notre liberté. À celui qui va mourir, la vérité sur sa santé est un bien qui lui permet d'affronter la mort librement.

Mentir est donc un acte d'injustice devant ce qui est dû à l'intelligence d'autrui. Or d'un point de vue objectif, la question est de savoir si cette vérité est *due* à l'agent de la Gestapo.

Si l'on doit qualifier moralement l'acte qui est posé, à partir de la finalité à laquelle il est de soi proportionné, ne sommes-nous pas plus proches d'un acte à double effet dans lequel l'effet auquel est de soi ordonné cet acte est un bien, celui de la vie de l'innocent ? Ce n'est pas certain.

Faut-il dire que de même qu'« en cas de nécessité tout est commun », c'est-à-dire que le droit d'un chacun sur ses biens tombe devant le droit à la vie du mourant, le droit à la vérité de l'agent de la gestapo ne tombe-t-il pas devant le droit à la vie de l'innocent ?

Sans doute dira-t-on que c'est là une étrange gymnastique de l'esprit pour en arriver à dire quelque chose comme « non, il n'est pas là ». Là n'est pas la question, car il s'agit de répondre à la même question : quel est le bien à faire ?

Aristote apporte sur ce sujet quelques principes très éclairants pour cette réflexion. Il observe d'abord<sup>129</sup> que

« Les actes faits par contrainte et involontairement sont

accompagnés d'un sentiment de tristesse, tandis que les actes ayant pour fin une chose agréable ou noble sont faits avec plaisir. »

Or la première contrainte qu'il examine est celle qu'exerce sur nous la crainte, en prenant un exemple très parlant :

« Mais pour les actes accomplis par crainte de plus grands maux ou pour quelque noble motif (par exemple, si un tyran nous ordonne d'accomplir une action honteuse, alors qu'il tient en son pouvoir nos parents et nos enfants, et qu'en accomplissant cette action nous assurerions leur salut, et en refusant de la faire, leur mort), pour de telles actions la question est débattue de savoir si elles sont volontaires ou involontaires. »

Puisqu'il est question de conscience, c'est-à-dire d'un savoir commun, Aristote propose ce principe de discernement :

« Les actions de cette nature sont aussi parfois objet d'éloge quand on souffre avec constance quelque chose de honteux ou d'affligeant en contrepartie de grands et beaux avantages ; dans le cas opposé, au contraire, elles sont objet de blâme, car endurer les plus grandes indignités pour n'en retirer qu'un avantage nul ou médiocre est le fait d'une âme basse. Dans le cas de certaines actions, ce n'est pas l'éloge qu'on provoque, mais l'indulgence : c'est lorsqu'on accomplit une action qu'on ne doit pas faire, pour éviter des maux qui surpassent les forces humaines et que personne ne pourrait supporter. Cependant il existe sans doute des actes qu'on ne peut jamais être contraint d'accomplir, et auxquels nous devons préférer subir la mort la plus épouvantable. »

Dans le cas qui nous occupe, cacher la vérité à l'agresseur injuste n'est-il pas le bien qui nous oblige, et qu'il nous faut atteindre avec les moyens dont nous disposons, sachant qu'au fond nous agissons aussi sous une contrainte dont l'agresseur est lui-même responsable. Ainsi celui qui trompe l'agresseur injuste n'est-il pas dans une situation semblable à ce capitaine de navire que la tempête contraint à passer la cargaison par-dessus bord ?

## La conclusion pratique

La conclusion pratique d'un jugement moral, c'est-à-dire au fond la réponse à la question « que faire ? », doit éviter ces deux écueils : le premier qui considère l'exigence morale comme un simple idéal, le second qui le rejette simplement pour se plier seulement aux exigences de la situation. Dans les deux cas, l'exigence morale disparaît.

Cette réflexion n'est pas étrangère à la pensée de saint Thomas, et sa manière de procéder peut nous éclairer.

Celui-ci consacre une question de la *Somme Théologique* à ce qu'il appelle la rapine : « La rapine comporte une certaine violence et contrainte par laquelle on arrache à quelqu'un, contrairement à la justice, ce qui lui appartient. »<sup>130</sup>

La rapine est donc un vol, mais l'une des « circonstances » de ce vol, la violence, transforme sa nature morale<sup>131</sup>. Cependant saint Thomas ajoute : « Aussi quiconque s'empare du bien d'autrui par la violence, s'il n'est qu'un simple particulier et n'est pas investi d'un pouvoir officiel, agit d'une manière illicite et commet une rapine, ainsi qu'on le voit avec les bandits. » Ce qui pourrait être une circonstance par rapport à un autre acte ne vient pas excuser l'acte mauvais mais en

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

« Le vrai sens de l'autorité doctrinale du pape, rappelle le cardinal Ratzinger, réside dans son rôle de tuteur de la mémoire chrétienne. Le pape n'impose rien d'extérieur ; il développe la mémoire chrétienne et la défend. Le toast à la conscience doit précéder celui au pape, car sans conscience, pas de papauté. Tout son pouvoir est celui de la conscience : service d'un double souvenir, sur lequel repose la foi et qu'il faut toujours purifier, agrandir et défendre contre la destruction de la conscience, menacée aussi bien par la subjectivité qui oublie son propre fondement que par les pressions d'un conformisme social et culturel. »<sup>142</sup>

Le texte de 1968 ne se situe pas en deçà de cette exigence, parce que l'exigence morale rappelée par l'Église n'est pas une « demande » de l'autorité de l'Église. Cette dernière n'en est pas la source, elle se met au service de la conscience morale à laquelle elle rappelle des vérités qu'elle devrait reconnaître dans l'ordre des choses. En quelque sorte l'autorité de l'Église fait mémoire du bien, elle ne le décrète pas.

Le choix est ainsi guidé par cette mémoire du bien qu'est la conscience morale. Choisir n'est pas un acte arbitraire, c'est d'une certaine manière reconnaître dans un moyen le bien auquel nous appelle notre nature humaine.

La question du choix est particulièrement intéressante à propos de cette question de la régulation des naissances. Si une conception vraie de la sexualité humaine conduit à comprendre que tout ce qui prive l'union conjugale de son ouverture à la vie lui porte atteinte, il reste que la vie conjugale se vit à deux. Or on a trop l'habitude de considérer la contraception comme un acte individuel, dans lequel chacun des époux aurait un pouvoir souverain de décision.

C'est passer un peu rapidement sur le fait que beaucoup de

femmes, en particulier, ne vivent pas la conjugalité comme un don réciproque des personnes, mais plutôt comme une violence subie. Beaucoup d'hommes voient en effet la sexualité comme une sorte de droit, descendant du « repos du guerrier », dont ils se désintéressent d'autant plus des conséquences que la contraception est censée les régler.

Il est clair dans ces conditions qu'il ne s'agit pas alors d'appeler bien ce qui ne l'est pas, mais de voir que si l'on veut rendre une personne capable de bien agir, il faut renoncer à le faire en un instant. Posons la question autrement : si la relation sexuelle n'est plus volontaire, si elle s'apparente davantage à un viol qu'à un don conjugal, la difficulté est de déterminer dans quelle mesure il peut y avoir matière à un acte contraceptif ? Sans doute serait-il plus fécond d'explorer cette question, plutôt que de vouloir instituer abstraitement des « exceptions » à des exigences morales qui sont, en réalité, nos propres exigences de bonheur. Il se peut, sur ce sujet précis comme sur tant d'autres, qu'il soit prudent d'examiner l'ordre dans lequel les problèmes doivent être résolus pour que le choix de ce qui est reconnu comme bon soit lui-même reconnu comme possible. Lorsqu'une femme est contrainte par son mari à des rapports non consentis, le problème moral prioritaire n'est certes pas l'usage d'un contraceptif.

En 1961, en pleine décolonisation du Congo Belge, la revue *Studi Cattolici* demanda à trois théologiens si les femmes nubiles, et en particulier les religieuses, pouvaient moralement prendre une pilule pour inhiber l'ovulation. Les trois théologiens, avec des argumentations diverses, répondirent par l'affirmative, sans nécessairement être d'accord entre eux sur le raisonnement qui les conduisaient à répondre ainsi. Mgr Palazzini, secrétaire de la congrégation du Concile, invoque l'acte à double effet. Le P. Hürth, jésuite, y voit un cas de

légitime défense, tandis que Mgr Lambruschini, professeur au Latran, y voit une mutilation justifiée pour la santé physique et spirituelle. Ce qui est intéressant ici, c'est qu'il s'agit non pas de dire si, dans tel et tel cas, l'acte contraceptif deviendrait un bien ou un moindre mal moral, mais bien de déterminer la valeur morale de l'acte à partir de son objet. En l'occurrence, il serait absurde d'expliquer à une femme qui subit des violences sexuelles qu'elle ne doit pas porter atteinte à l'intégrité du don conjugal.

Cette diversité des analyses ne signifie pas que l'exigence morale soit suspendue, comme cela peut être le cas pour les lois humaines<sup>143</sup>. Elle signifie que le jugement de conscience est un jugement difficile, dans lequel les plus savants peuvent arriver à des conclusions diverses.

Si l'on s'aperçoit que l'exigence morale n'est pas celle d'une règle purement juridique et formelle mais celle de notre nature humaine, alors elle prend un sens dans toute situation humaine, et un sens en faveur de l'homme. C'est ce grand principe de la loi morale que rappelle l'Évangile : « l'homme n'est pas fait pour le Sabbat (c'est-à-dire pour la loi), mais le Sabbat pour l'homme »<sup>144</sup>. Au fond, la vraie raison pour laquelle les hommes et les femmes de notre temps ne reçoivent pas ce discours moral d'*Humanae Vitae*, c'est qu'ils ne voient pas en quoi c'est une exigence de leur amour conjugal. Cela suppose en effet de comprendre la sexualité comme l'expression d'un don réciproque des personnes, et surtout de la vivre comme telle, ce qui n'est pas une chose aisée.

## **Le consentement**

Trouver les moyens n'est pas le tout. Reste à leur donner

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

71. Et donc aussi, c'est vrai, capable de déraison, comme l'observe Edgard Morin après Rousseau et tant d'autres.
72. CTI, *À la recherche d'une éthique universelle. Nouveau regard sur la loi naturelle*, 2011 n°37.
73. On lira avec profit à ce sujet Victor LARGET et Philippe DESPINE (dir), *La famille, invention humaine ou dessein divin*, Les éditions du net, 2012.
74. Il est naturel à l'homme, c'est-à-dire conforme à sa nature d'animal doué de « logos », d'avoir une culture. Mais celle-ci n'est pas produite nécessairement ni uniformément, du fait justement que ce « logos » n'est pas biologique mais d'ordre spirituel. Ainsi la culture est l'œuvre de l'esprit et de la liberté, que l'homme possède par sa nature d'homme qui est une nature raisonnable.
75. Le mot « habitus » ne serait pas bien traduit par le mot « habitude », dont il ne possède pas la signification de « mécanisme plus ou moins inconscient ». L'habitus est une disposition habituelle acquise par nos actes, comme le courage (habitus vertueux) ou la lâcheté (habitus vicieux). Il ne détruit pas le caractère libre et volontaire de nos actes, mais nous dispose simplement, comme une « seconde nature ».
76. Saint Thomas D'AQUIN, *Somme contre les Gentils*, III, 138.
77. Xavier THÉVENOT, *Morale fondamentale*, p. 164.
78. CTI, *À la recherche d'une éthique universelle. Nouveau regard sur la loi naturelle*, 2011 n°37.
79. KANT, *La religion dans les limites de la simple raison*, Préface.
80. Cette perspective ne peut qu'évoquer le « Discours sur la dignité humaine » de Pic de la Mirandole.
81. « Hétéronomie » signifie obéissance à une loi étrangère à soi, par opposition à « autonomie » qui signifie obéissance à sa propre loi. Dans le langage kantien qui identifie la liberté à l'autonomie, le fait de recevoir sa loi d'un autre est donc une atteinte à la liberté.
82. L'immanentisme, d'une manière générale, considère que l'ordre surnaturel répond à une exigence de notre nature, au risque d'en méconnaître la gratuité de la grâce.
83. L'extrincèsisme est l'opposé de l'immanentisme : il considère que l'ordre surnaturel se greffe sur la nature comme quelque chose d'étranger, avec le risque de nier la nécessité de la grâce.
84. Cette tradition est celle de la modernité et du modernisme. Initiée par le nominalisme médiéval, elle s'achève dans la postmodernité sous la figure de Nietzsche par l'affirmation de la mort de Dieu.
85. Paul RICOEUR, *Le volontaire et l'involontaire*, I, p 122.

86. KANT, *Prolégomènes à toute métaphysique future*, I, § 14.
87. CTI, *À la recherche d'une éthique universelle. Nouveau regard sur la loi naturelle*, 2011 n°45.
88. Jean-Marie AUBERT, « *Herméneutique du droit naturel* », *Recherches de Sciences Religieuses*, 59, 1971.
89. Saint Thomas D'AQUIN, *Somme Théologique*, questions 6-21
90. Un ouvrage majeur sur cette question des premiers principes : Léo ELDERS, *Au cœur de la philosophie de saint Thomas*, Presses Universitaires de l'IPC/Parole et Silence, 2009.
91. L'intelligence pratique est notre intelligence cherchant à déterminer le bien à faire.
92. Cette question est traitée en particulier dans la *Question Disputée sur la Vérité*, question 16.
93. ROUSSEAU, *Emile*, Paris, Gallimard, La Pléiade, Œuvres Complètes volume IV, p 558-635.
94. Kant reçoit en effet de Rousseau l'idée que le principe de la morale ne réside ni dans des principes spéculatifs ni dans un sentiment affectif, mais dans un sentiment moral « présent au cœur de tout homme et qui s'étend bien au-delà des principes particuliers de la pitié et de la complaisance ; le sentiment de la beauté et de la dignité de la nature humaine » (*Observations sur le sentiment du beau et du sublime*, sect. II, Œuvres Complètes tome I, Gallimard Pléiade p. 463).
95. En particulier dans *Amour et Responsabilité*, Stock, 1979. Wojtyła montre que cet appel à faire le bien peut être interprété comme une vocation, c'est-à-dire un appel à répondre à cet amour du bien.
96. La phénoménologie est une tradition philosophique initiée par Edmund Husserl, et qui cherche à prendre son point de départ dans l'expérience de la conscience, en particulier dans l'expérience du fait que notre conscience est toujours « conscience de quelque chose ».
97. *Confessions*, X, XXVII, 38.
98. Martin HEIDEGGER, *Qu'appelle-t-on penser ?*, PUF-Quadrige, 1959, p. 145 sqq.
99. Les grands criminels de l'histoire manifestent bien que l'homme peut aussi refuser de répondre à cette vocation au bien, même si eux, de leur côté, estimaient sans doute que c'était là leur mission historique.
100. IaIIae q1 a3 et ad3 ; q60 a1 ad3 ; IIaIIae q11 a1 ad3 ; q19 a3 ; q66 a4 ad2 ; IISent, d36, q1 a5 ad5 ; etc. Noter que cette fin est en quelque sorte attachée à l'acte : voler a pour objet de prendre injustement le bien d'autrui. L'objet se confond avec la définition même de l'acte. On sait qu'en matière

pratique, c'est la fin qui est principe de définition.

101. Mentir a pour objet « per se » de mettre l'erreur dans une intelligence qui a droit au vrai. L'acte extérieur n'est pas ici simplement « parler » : parler serait l'acte physique, matériel.

102. IaIIae q18 a2 ad3.

103. Mais ici pénalement et non moralement.

104. Saint Thomas D'AQUIN, *Somme Théologique*, IIaIIae q. 64 art. 7.

105. CTI, *À la recherche d'une éthique universelle. Nouveau regard sur la loi naturelle*, 2011 n°45.

106. *Catéchisme de l'Église Catholique*, n°1780.

107. Concrétion, c'est-à-dire un processus par lequel la vérité sur le bien vient prendre une signification concrète dans la situation singulière. C'est le passage de « agis avec justice » à « voilà quel salaire mérite ce travail ».

108. Marie-Jo THIEL « Comptes rendus critiques », *Revue d'éthique et de théologie morale*, 2008/2 n°249, p. 119-138.

109. *Homosexualités masculines et morale chrétienne*, p. 244.

110. Le mot « contingent » signifie « non nécessaire », ou encore « qui peut ne pas être ». Dire que les actions humaines sont contingentes, cela signifie par exemple que « dire la vérité » n'est pas nécessairement bon, car il faut encore la dire convenablement, à la personne qui convient, et qu'il peut être bon au contraire de la taire [dans le cadre du secret professionnel par exemple].

111. Cf. Père VILLAIN, *l'enseignement social de l'Église, Spes*, 1953, T.I., pp. 102 à 135.

112. Cf. *Catéchisme de l'Église Catholique*, n° 2267.

113. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, I, 1.

114. *Somme Théologique*, IaIIae, q. 100, art. 8.

115. *Somme Théologique*, IaIIae, q.94, art. 4.

116. Xavier THÉVENOT, « Avortement et discernement moral chrétien », in dir. Doré J., *Éthique religion foi*, Revue Le Point Théologique.

117. Matthieu, XXIII, 13-39.

118. Jean, IV, 5-42.

119. Jean, VIII, 1-11.

120. La question du moindre mal est traitée d'une façon qui me semble philosophiquement très satisfaisante dans le livre de Jean-Pascal PERRENX, *Théologie Morale Fondamentale*, Éditions Téqui.

121. Karol WOJTYLA, *Personne et Acte*, Le Centurion, 1983, p. 178.

122. Sur cette question voir en particulier KANT, *Critique de la Raison Pratique, Analytique de la raison pratique*, chapitre III.

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

dans la subjectivité de chacun et peuvent se manifester de bien d'autres manières. Les époux peuvent aussi ne chercher dans leur union sexuelle que le seul plaisir. Ce sont là des significations subjectives. Ces significations n'ont pas la même portée. Le langage corporel n'est vrai que si la réalité, à savoir le don conjugal, qu'il est fait pour exprimer, est présente. Le plaisir en revanche n'est pas l'élément qui justifie le don conjugal, même si les époux peuvent le rechercher et n'ont pas à le mépriser ou le tenir pour indigne. Tributaire ici de la conception freudienne de la sexualité, Thévenot oppose ensuite cette « finalité » aux deux autres (union et procréation) pour montrer que les trois finalités peuvent être en conflit.

Il passe ainsi à côté de la spécificité du don conjugal. Car tout amour et toute tendresse, ni toute recherche de plaisir, ne sauraient justifier l'union conjugale. L'exigence propre de l'amour conjugal est ici. De même que, lorsque nous parlons, il nous faut veiller à ce que nos paroles expriment adéquatement notre pensée, de même l'amour s'exprime à travers un langage du corps dont il s'agit de prendre en compte la grammaire<sup>13</sup>. Il y a une vérité de la parole corporelle conjugale, qui ne dépend pas de la seule intention subjective.

Or justement tout le propos de l'Encyclique est de s'attacher non pas aux significations subjectives que le couple *peut produire*, mais aux significations objectives de l'acte lui-même. Ces significations ne sont pas, encore une fois, à chercher dans la seule biologie de la sexualité, mais dans la nature de l'homme comme personne, être de relation et de don. Il ne s'agit pas donc des « significations possibles », mais des significations sans lesquelles l'acte perd sa qualité d'acte d'amour conjugal pour ne plus être en effet qu'un acte biologique.

C'est la raison pour laquelle, incidemment, on se trompe en

comparant la sexualité humaine à la « sexualité » animale. Celle-ci n'a pas d'autre signification que la procréation, à laquelle peut s'ajouter la recherche du plaisir chez certaines espèces. Sans doute l'animal est-il même capable d'une certaine tendresse. En aucun cas cependant l'accouplement animal ne signifie le don mutuel des animaux, tout simplement parce que l'animal n'est pas une personne.

Dans le texte que nous citons ci-dessous, Xavier Thévenot croit pouvoir énoncer à partir de là des critères selon lesquels la contraception serait justifiée, mais ces critères sont rendus inopérants par ce malentendu.

Voyons rapidement ceux qui sont manifestement trop vagues, comme par exemple : « La contraception devrait être efficace, réversible et la plus satisfaisante possible pour les conjoints. »

« Efficace » : aucune méthode contraceptive, dès lors qu'elle n'est pas une stérilisation définitive, n'est « efficace » de façon absolue. Se mettre dans la disposition de rechercher l'efficacité absolue, c'est prendre le risque de s'inscrire dans une logique dans laquelle l'avortement provoqué sera le palliatif de tout échec contraceptif. C'est pourquoi on se trompe à vouloir faire de la contraception un moyen de limiter le nombre d'avortements.

« Réversible » : on comprend bien qu'il s'agit de dire que la stérilisation recherchée doit être temporaire. Mais là encore, c'est passer à côté de la question : ce n'est pas l'ensemble de la vie conjugale dans sa totalité dont on parle, mais de chaque acte conjugal en particulier. Or une fois l'acte conjugal amputé de sa disponibilité à transmettre la vie, il est irréversible de l'avoir fait même si la stérilisation a été temporaire. Ainsi celui qui ment pose un acte qui n'est pas irréversible : il peut avouer finalement la vérité, ou même cette vérité peut-être découverte ou donnée

par un tiers. Mais « avoir menti » n'est pas réversible.

« La plus satisfaisante possible pour les conjoints » : là encore, la satisfaction des conjoints est un critère bien subjectif. Une sexualité humainement dégradante peut, jusqu'à un certain moment, être jugée satisfaisante par chacun des « partenaires ». Là n'est donc pas la question. Il s'agit de savoir si tel acte, quelle que soit la satisfaction qu'il procure, est bon ou non.

Deux critères donnés sont plus significatifs d'une certaine méprise :

« Les motivations de la régulation doivent être conformes aux exigences de l'amour évangélique. » Si l'on se souvient que pour notre auteur le contenu de cet amour est vide, puisqu'il relève de l'idéal utopique, le chrétien reste embarrassé. De ce strict point de vue évangélique, il s'agit surtout de savoir si le discernement du caractère évangélique de la méthode de régulation appartient aux seuls époux chrétiens, ou si le magistère n'en est pas le garant. C'est là bien sûr une question de foi, mais que les chrétiens ne peuvent négliger.

« Toute méthode exige, pour être humanisante, un dialogue régulier et profond entre les deux conjoints. » Or le propos de Paul VI est justement de montrer que la contraception est intrinsèquement déshumanisante, parce qu'elle prive la sexualité de sa signification humaine. Ainsi il y a des méthodes objectivement déshumanisantes, qu'aucun dialogue ne rendra humanisantes. Notamment, les méthodes qui privent l'acte conjugal de son ouverture à la vie ne sont pas mauvaises parce que l'acte est infécond, mais parce objectivement l'acte n'est plus totalement un don conjugal.

## **L'avortement provoqué**

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

l'ultime sursaut de notre puissance qui nous amènerait à lui retirer cette vie que nous ne savons pas sauver et dont nous ignorons, depuis son commencement, la vocation qui lui vaut d'exister.

## Le transsexualisme

L'idéologie du Gender cherche à répandre l'idée selon laquelle l'identité sexuelle relève du choix. C'est pourquoi la transsexualité pourrait bien en devenir l'icône. Le transsexualisme est défini par Thévenot<sup>30</sup> d'une manière dont nous laissons la discussion de côté : « Un transsexuel est un homme qui se ressent comme étant du sexe opposé et qui souhaite très profondément faire coïncider son corps et son image corporelle avec son *être-femme* intérieur. » La question éthique est pour Thévenot ici celle de l'opération :

« L'Église, par son *Magistère*, s'est-elle prononcée explicitement sur cette opération ? À ma connaissance, non. Toutefois, une certaine tradition de l'Église est nettement en défaveur de ces opérations. En effet, le Magistère a toujours considéré que l'homme n'est pas propriétaire de son corps et de son être, mais seulement usufruitier c'est-à-dire qu'aux yeux du magistère, il n'est pas légitime éthiquement de modifier la nature sexuée de quelqu'un. »

Thévenot cite Pie XII : « [...] Parce qu'il est usufruitier et non propriétaire, il n'a pas un pouvoir illimité de poser des actes de destruction ou de mutilation de caractère anatomique ou fonctionnel » avant de reconnaître :

« Ces extraits de Pie XII ne concernaient évidemment pas l'ablation des organes génitaux, ni la pratique des piqûres d'hormone pour devenir femme. Mais certains théologiens penseraient qu'on pourrait les extrapoler pour réfléchir à l'opération des transsexuels », puisque le transsexuel cherche lui aussi à « préserver son être ». Difficile de faire plus imprécis et de ramener à texte à un sujet plus différent.

D'une part en effet il ne semble pas certain qu'il existe des théologiens qui le pensent ou même l'affirment. D'autre part Thévenot associe l'opération par laquelle le transsexuel modifie son corps à une mutilation, pour ensuite rapprocher cela du fait que, pour le magistère, toute mutilation n'est pas illicite.

Ce paralogisme est assez fort. Car de ce que l'opération transsexuelle est une mutilation, et que toute mutilation n'est pas illicite, on ne peut en vérité rien conclure. En outre, cette opération n'est pas une opération visant à préserver l'existence d'un sujet, mais elle vise à le transformer en ce qu'il estime, très subjectivement, être véritablement.

La position de l'Église catholique sur cette question est assez peu connue, mais peu se comprendre à partir d'une philosophie de l'homme réaliste. Être homme ou femme n'est pas d'abord une orientation sexuelle dont on pourrait décider, mais une identité qu'il s'agit de reconnaître. Le sentiment subjectif d'appartenir à l'autre sexe, qui va conduire certaines personnes à une telle opération, ne peut enlever le fait que cette opération ne produit qu'un changement anatomique. D'après le site américain *Catholic News Service*<sup>31</sup>, le Vatican aurait envoyé aux évêques en 2000 un document dans lequel il est fait deux remarques : la première est que cette opération [*sexual reassignment surgery* ou SRS] pourrait être acceptable moralement dans certains cas extrêmes, s'il existe médicalement

une probabilité de guérir ainsi le mal-être du patient. La seconde remarque est que la cause de ce sentiment subjectif doit être plus souvent recherchée dans l'ordre psychologique que dans l'ordre anatomique.

Pour qui se penche un peu sur l'idéologie du Gender, celle-ci apparaît comme très exemplaire de ce projet de définir nous-mêmes le réel en le réduisant à ce qui relève de notre production. Inutile ici d'en rappeler le détail et les critiques que l'on peut faire à cette idéologie<sup>32</sup>. Née de revendications féministes, elle est moins une hypothèse scientifique qu'un montage intellectuel mis au service d'ambitions politiques. Il est certain que celui qui, dès les principes de sa pensée, réduirait le naturel au biologique serait mal armé pour en réfuter les conclusions. C'est donc aussi un vrai défi pour une pensée chrétienne et une raison supplémentaire pour réinvestir la notion de nature, sous peine d'un stérile fidéisme.

## **La question de l'homosexualité**

Il faut reconnaître à Xavier Thévenot le mérite de s'être penché de façon approfondie sur la question. Mais il est conduit, par sa méthode, à s'écarter significativement du Magistère, comme le montre l'étude de cas proposée dans *Repères Éthiques* : « Par exemple, un des conjoints d'un couple hétérosexuel se découvre homosexuel, que va-t-il devoir faire pour construire sa vie affective en respectant celle de sa femme ? »<sup>33</sup>

Est-ce bien la question ? Construire sa vie affective, c'est construire une vie affective ordonnée, sauf à donner dans l'esthétisme moral déjà évoqué.

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

pulsionnelles et sociales »<sup>57</sup>, et son discours est toujours « risqué et marqué par la relativité de ses conditions d'énonciation dans le temps et dans l'espace »<sup>58</sup>.

La Bible ne donnant pas directement les normes recherchées, elle sera utilisée « comme norme normante », en vue de « chercher si et dans quelle mesure telle conduite sexuelle examinée est en conformité avec l'*agapè*, c'est-à-dire avec l'accueil du Royaume inauguré en Jésus de Nazareth »<sup>59</sup>.

Ayant refermé la Bible dont la lettre est souvent bien peu adaptée aux questions actuelles, un moraliste comme Thévenot se tourne ensuite vers la Tradition, au lieu de relire la Bible à la lumière de la Tradition. Celle-ci, de son côté, est pour Thévenot porteuse de normes toujours « situées », simples « traces historiques des réponses qu'ont apportées les chrétiens du passé à la question de leur réalisation d'hommes libres se soumettant à la seigneurie du Christ »<sup>60</sup>.

Xavier Thévenot veut sortir d'un dilemme qu'il présente lui-même entre une « méthode déductive » et une « méthode inductive »<sup>61</sup>.

La méthode déductive, nous dit-il, « consiste à élaborer la réflexion éthique en partant de péripeties bibliques ou d'extraits de la Tradition qui parlent explicitement du problème soumis à l'examen ». Sont alors soulignées trois impasses de cette méthode, relativement à l'éthique conçue comme « la tentative constamment renouvelée de vivre à la suite du Ressuscité dans la complexité et l'antagonisme des situations humaines, avec tout ce que cela comporte d'inconnus et d'aléas. »

La première impasse est que cette méthode est inefficace à propos des thèmes qui n'ont jamais été abordés par l'Écriture ou la Tradition. À vrai dire, Thévenot ne précise pas en quoi il y a là une impasse. Il reconnaît d'ailleurs que « les premiers

chrétiens ont dû, eux aussi, élaborer une réflexion éthique sur certains problèmes à partir d'un silence total des écrits bibliques ». C'est bien là le signe que l'Église, comme présence du Ressuscité, est apte à tirer de l'ancien et du nouveau du trésor de la révélation. Le chrétien attentif au fait que « l'Église ne tire pas de la seule Écriture Sainte sa certitude sur tous les points de la Révélation »<sup>62</sup> échappe de la sorte à une sorte de fondamentalisme biblique qui risque soit d'absolutiser des normes contenues dans les Écritures, soit de rejeter comme relative toute norme qui n'y serait pas contenue.

La deuxième impasse que souligne Thévenot est que « la méthode inductive risque de transformer la foi chrétienne en une religion du Livre. » Ce serait en effet le cas si on ignorait la Tradition, qui justement nous permet d'échapper à la première impasse.

Enfin la troisième impasse serait le risque de « s'enfermer dans l'universalité des principes abstraits. Dès lors, celui qui discerne devient incapable de prendre sérieusement en compte la particularité et la singularité des situations ». Mais cela n'est un risque que si précisément on conçoit la morale comme un ensemble de préceptes qui ne s'adressent qu'à notre volonté. S'il y a des préceptes, ils s'adressent à l'intelligence afin d'éclairer la situation singulière et non en vue d'une application aveugle. Ainsi l'action ne se déduit pas en effet d'une « péricope », mais la « péricope » donne à l'intelligence des vérités qu'elle peut reconnaître et qui sont une lumière pour l'action.

Thévenot oppose à cette méthode déductive une « méthode inductive » qu'il juge aussi insatisfaisante parce que « oubliant l'universalité de la Parole de Dieu et de certaines dimensions humaines, il est tenté d'utiliser le constat scientifique, et

notamment la statistique, comme source unique et inavouée de normativité éthique. Or un fait ne peut jamais être normatif au seul titre de sa facticité ».

Thévenot croit pouvoir sortir de ce dilemme entre ces deux méthodes déductives et inductives mais ne parvient pas à échapper au relativisme. Les normes ne sont pour lui que des « avertissements de nos prédécesseurs ». Ce sont les sciences humaines qui, en définitive, permettent de mieux répondre à la question de savoir si « la conduite sexuelle de tel sujet ou de tel groupe va dans le sens de l'humanisation, telle que celle-ci est promue dans l'Évangile »<sup>63</sup>.

Notons d'abord que l'idée selon laquelle l'Évangile « promet une humanisation » demanderait quelques éclaircissements. Est-ce une idée de notre humanisation qu'il faut y chercher ? Qui peut et doit nous dire quelle idée d'humanisation y serait promue ? La question de savoir si une conduite va dans le sens de l'humanisation est en soi obscure tant que la question de savoir ce qu'est l'homme en son essence n'est pas élucidée. C'est donc encore la nature humaine qui revient par la fenêtre.

### *Accueillir les sciences humaines sans s'y assujettir*

C'est précisément aux sciences humaines que Thévenot demande de lui dire qui est l'homme. Il prend chez Lacan, chez Freud, et en général dans la psychanalyse, une conception de l'homme et surtout de la sexualité qui n'est pas la conception biblique. La Bible et la Tradition, détachées l'une de l'autre, se trouvent interprétées comme de simples expériences situées culturellement et la vérité définitive est recherchée dans les

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

## Chapitre 4

### **Une morale profondément humaine**

#### **Une philosophie de la nature de la personne**

##### *Partir du réel*

On ne peut en vérité se passer d'un maître, parce que, comme le rappelle Descartes, « nous avons été enfants avant que d'être hommes ». Un maître n'est pas quelqu'un dont on adopte sans réfléchir les conclusions. On en adopte les principes et la méthode. Descartes lui-même, qui passe pour le philosophe de l'autonomie intellectuelle par excellence, cherche ce principe dans l'acte de penser (le fameux Cogito) et la méthode dans celle des géomètres. On ne pense pas sans principes ni méthode, et nous ne les inventons pas.

À ceux qui croient que la philosophie est une simple affaire de bon sens, Descartes répond avec ce que l'on peut interpréter comme une certaine ironie que « le bon sens est la chose du monde la mieux partagée ; car chacun pense en être si bien pourvu que ceux même qui sont les plus difficiles à contenter en toute autre chose n'ont point coutume d'en désirer plus qu'ils en ont. »<sup>1</sup>

Nous avons tous du bon sens, c'est donc entendu, mais ce n'est pas cela qui fait la différence, prévient immédiatement notre philosophe : « Car ce n'est pas assez d'avoir l'esprit bon, mais le principal est de l'appliquer bien. » Ainsi c'est la

méthode qui est importante. Il est donc précieux de trouver chez un maître des principes et des méthodes qui vont permettre à notre pensée d'avoir toute sa fécondité.

Il est vrai que l'Église catholique, depuis longtemps, demande aux théologiens de prendre comme maître saint Thomas, en prévenant que « parce qu'il cherchait la vérité sans réserve, il sut, dans son réalisme, en reconnaître l'objectivité. Sa philosophie est vraiment celle de l'être et non du simple apparaître. »<sup>2</sup> La préférence accordée par l'Église à sa méthode et à sa doctrine n'est pas exclusive mais « exemplaire »<sup>3</sup>. Il ne s'agit donc pas de s'enfermer dans un système, mais d'exercer une pensée philosophique à l'école d'un penseur pour qui le réel compte davantage que ses propres conclusions.

### *L'exemple de saint Thomas*

Saint Thomas est aussi philosophe. Sa philosophie est une philosophie de l'être, c'est-à-dire que son souci est de rendre compte du réel. Elle est donc ouverte à tout ce qui, dans tous les autres développements de la pensée philosophique, participe de ce même souci. Nous avons vu qu'en éthique, son analyse de l'objectivité de l'acte humain permet à la conscience de chercher à poser un jugement en vérité. Car c'est bien cela qu'il faut attendre de l'éthique : ni un ensemble de recettes ou de normes tombées du ciel, ni une recherche du compromis, mais une lumière pour la conscience qui doit juger en vérité et s'ordonner, selon notre désir le plus fondamental, à la vérité du bien.

L'approche de saint Thomas, comme celle d'Aristote, est d'inspiration réaliste. Ce qui caractérise cette tradition, outre une confiance réfléchie dans les capacités de l'intelligence humaine, est le souci de ne pas se clore en un système, afin

d'être disponible à ce que les autres pensées philosophiques, ou les autres sciences, peuvent avoir de fécond. C'est la raison pour laquelle la théologie chrétienne a pu recevoir de la pensée d'Aristote, de Platon et d'autres encore, une telle fécondité.

Saint Thomas philosophe ne reconnaît pas l'argument d'autorité, même lorsqu'il vient de son maître Aristote, et peut-être encore moins lorsqu'il vient d'une autorité théologique. On peut dire qu'il fait sienne cette attitude qu'Aristote avait vis-à-vis de son maître Platon : « Je suis ami de Platon, mais plus encore de la vérité. » En ce sens, il est exemplaire, aussi bien pour le philosophe que pour le théologien, s'il veut prendre ce qu'il y a de bon dans une tradition philosophique sans pour autant rompre avec sa propre tradition.

Parmi les nombreux courants philosophiques apparus ces derniers siècles, le personnalisme a conquis une place particulière dans le discours de l'éthique chrétienne. Ceci non seulement dans l'œuvre de Karol Wojtyła, mais jusque dans des textes du Magistère Catholique<sup>4</sup>. Et pourtant, lorsque ce philosophe personnaliste devenu pape publie sous le titre de *La splendeur de la Vérité* un document majeur sur la théologie morale, c'est saint Thomas qu'il prend comme maître.

Lorsque Joseph Ratzinger, devenu pape à son tour, prend la parole à son sujet, il a ces mots étonnants :

« Avec saint Thomas et avec la grande tradition philosophique, nous sommes convaincus qu'en réalité, l'homme ne connaît pas seulement les fonctions, objet des sciences naturelles, mais connaît quelque chose de l'être lui-même, par exemple, il connaît la personne, le Toi de l'autre, et non seulement l'aspect physique et biologique de son être. »<sup>5</sup>

Dans cette « grande tradition philosophique » qui part

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

On oppose souvent une éthique de conviction, faites de grands principes, à une éthique de responsabilité, qui s'efforce d'en justifier la transgression au nom des exigences du réel. Empruntant ses principes à une éthique kantienne, c'est sans doute inévitable. L'éthique de saint Thomas permet, quant à elle, d'éviter une telle schizophrénie. Être responsable, c'est en effet pouvoir répondre de ses actes en prenant appui sur ses convictions, en montrant comment ces convictions se sont montrées pertinentes pour guider l'agir dans une situation difficile.

Il est devenu classique, à la suite de Max Weber, d'opposer à la morale kantienne, considérée comme une éthique de la conviction, une éthique de la responsabilité :

« Il est indispensable que nous nous rendions clairement compte du fait suivant : toute activité orientée selon l'éthique peut être subordonnée à deux maximes totalement différentes et irréductiblement opposées. Elle peut s'orienter selon l'éthique de la responsabilité ou selon l'éthique de la conviction. Cela ne veut pas dire que l'éthique de conviction est identique à l'absence de responsabilité et l'éthique de responsabilité à l'absence de conviction. Il n'en est évidemment pas question. Toutefois il y a une opposition abyssale entre l'attitude de celui qui agit selon les maximes de l'éthique de conviction – dans un langage religieux nous dirions : « Le chrétien fait son devoir et en ce qui concerne le résultat de l'action il s'en remet à Dieu »<sup>17</sup> – et l'attitude de celui qui agit selon l'éthique de responsabilité qui dit : « Nous devons répondre des conséquences prévisibles de nos actes. »<sup>18</sup>

Et pourtant, ajoute plus loin Weber, « l'éthique de la conviction et l'éthique de la responsabilité ne sont pas

contradictoires, mais elles se complètent l'une l'autre et constituent ensemble l'homme authentique, c'est-à-dire un homme qui peut prétendre à la "vocation politique" »<sup>19</sup>.

Dans son *Dictionnaire d'éthique*, Weber en tire les conséquences : « La distinction entre l'éthique de conviction et l'éthique de la responsabilité débouche sur un choix raisonné (et non pas arbitraire) en faveur d'une morale conséquentialiste »<sup>20</sup>

Comment comprendre cette opposition ? L'Éthique de conviction telle que Weber la rejette est celle de Kant, que l'on rencontre encore ici : il s'agit de faire son devoir, quelles qu'en soient les conséquences. Ce devoir est dicté par la raison qui se reconnaît elle-même dans une maxime lorsqu'on élève celle-ci à l'universel : puis-je mentir à un homme, fut-il fou, qui en cherche un autre caché chez moi ? Non, car dire la vérité est le devoir de tout être rationnel qui agit selon ce qu'il est, donc selon la raison pure.

Cette éthique de conviction, kantienne, que Weber a sous les yeux, est évidemment insoutenable. Qui ne mentirait pas à un criminel pour sauver un innocent ? Qui ne volerait pas du pain pour nourrir ses enfants ?

L'éthique de conviction apparaît comme une belle construction rationnelle, dont on voit bientôt qu'elle n'est pas raisonnable. Et c'est pourquoi Weber lui oppose, non pas radicalement mais comme son correctif, une éthique de la responsabilité : avoir une attitude éthique, c'est répondre des conséquences probables de mes actes.

L'option pour une telle éthique procède d'un constat assez simple : nos actes ne peuvent pas avoir des conséquences exclusivement bonnes.

« Il n'existe aucune éthique au monde, continue Weber, qui

puisse négliger ceci : pour atteindre des fins “bonnes”, nous sommes la plupart du temps obligés de compter avec, d’une part des moyens moralement malhonnêtes ou pour le moins dangereux, et d’autre part la possibilité ou encore l’éventualité de conséquences fâcheuses. Aucune éthique au monde ne peut nous dire non plus à quel moment et dans quelle mesure une fin moralement bonne justifie les moyens et les conséquences moralement dangereuses. »

L’éthique de conviction a cet inconvénient qu’elle nous montre la vie morale comme la nécessité de respecter des obligations. Il y a devant nous des devoirs, dictés par la raison, mais aussi par la religion, par l’État, par les différents groupes auxquels nous appartenons. Et ces devoirs entrent en conflit. La morale, pour une éthique de conviction comme pour une éthique de la responsabilité, c’est une question de devoir : devoir de respecter des normes idéales, ou devoir d’assumer les conséquences prévisibles de ses actes.

Du point de vue de l’éthique de conviction, l’éthique de responsabilité est une sorte de trahison. Mais du point de vue de Weber, c’est simplement du réalisme, un refus de s’en tenir à un idéalisme moral qui, finalement, évacue le réel au nom de l’idée, ce qui est le propre de toute idéologie.

Une limite de l’éthique de responsabilité telle qu’elle est définie par Weber, et qui fait aussi sa force dans les esprits, c’est de tenir sa légitimité du refus d’une éthique qui ne paraît pas acceptable. La question qu’il faut nous poser, c’est donc de savoir si cette opposition est légitime. Est-on nécessairement irresponsable si l’on agit par conviction, ou ce qui est semblable : faut-il s’asseoir sur ses convictions pour agir de façon responsable ?

Par exemple, dois-je refuser l’avortement à une femme quitte

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

rationalité qui ne prend pas appui sur la connaissance d'un bien en dehors d'elle-même. Tandis que chez saint Thomas la volonté se reconnaît comme un *appétit*, c'est-à-dire comme une inclination à un bien qu'elle ne peut se donner à elle-même, chez Kant la volonté est à elle-même son propre bien. Il y a entre les deux approches une différence fondamentale. Pour Kant, la dignité du sujet consiste en cette capacité à être, par sa volonté, « suprême législateur ». Sa conscience, si l'on peut dire, est une instance purement décisionnelle. L'acte de la conscience n'est pas de connaître un autre bien qu'elle-même mais de tirer la loi morale de son propre fond. Elle est fondamentalement une volonté, et une volonté qui se veut volonté pure. Cette volonté pure et désintéressée ne recherche pas le bonheur, mais croit seulement que son agir moral peut la rendre digne du bonheur. Chez saint Thomas, la conscience n'est pas d'abord décisionnelle. Elle est d'abord un acte de connaissance d'une nature humaine qui, si l'on peut parler ainsi, la déborde. Certes j'ai une volonté, mais j'ai aussi un corps, en tant qu'animal raisonnable. La question morale n'est pas de savoir ce que je « dois » faire dans l'absolu, mais de savoir ce que signifie concrètement « agir selon la raison » dans telle situation donnée.

Pour Kant, l'homme est un être rationnel, ce qui n'implique pas nécessairement la condition corporelle. Ainsi, s'il est vrai que « l'éthique est fondée entièrement sur le concept d'un être rationnel s'obligeant pour cela même à des principes inconditionnés », alors on ne trouvera pas dans ce concept d'être rationnel une éthique de la sexualité, tant que tel ou tel acte ne portera pas atteinte à l'autonomie de la volonté, c'est-à-dire à la nature d'un être rationnel.

Voilà pourquoi un moraliste qui prendrait ses principes chez Kant ne pourrait élaborer une éthique des actes qui engagent notre condition corporelle sans emprunter, lorsque le principe de

l'autonomie ne suffit plus, les chemins hasardeux et d'ailleurs peu kantien du conséquentialisme.

Pour quitter en effet le ciel abstrait du devoir, et s'engager dans l'action effective à laquelle nous invite notre condition corporelle, la conscience autonome n'a pas beaucoup<sup>28</sup> d'autres ressources que de s'appuyer sur les conséquences probables de ses actes, et de se décider pour ce qui lui semblera le moins mauvais.

La morale du devoir de Kant n'est bien sûr pas monstrueuse. Lorsque le nazi Eichmann l'invoque pour se justifier, en disant que conformément à l'éthique de Kant il a fait son devoir de fonctionnaire, Kant répondrait facilement que la loi morale commande aussi le respect inconditionnel de la personne, puisque la personne est celle qui est capable d'énoncer cette loi morale. Il reste que le critère de la pure rationalité ne suffit pas puisqu'il ne rend pas compte du fait qu'il est bon d'agir par pure rationalité, et conduit à identifier le bien avec la conformité à la loi. N'est-il pas contradictoire que le citoyen n'obéisse pas à la loi de la Cité ? Les procès de Nuremberg l'ont montré, la soumission à la loi n'est pas toujours une bonne chose.

Les sources religieuses protestantes de Kant sont ici visibles, sans doute. Dans une mentalité protestante, en effet, la relation à Dieu est particulièrement marquée par cette notion de culpabilité. Voué à l'enfer par le péché originel, l'homme se sauve par la foi seule et non par les actes, une foi qui arrache à Dieu un salut immérité. Si la morale consiste en un ensemble de devoirs, il finit par y avoir conflit, et la question n'est pas tant de savoir ce qu'il est bon de faire que de savoir comment échapper à la culpabilité.

Il y a entre le devoir kantien et le bonheur aristotélicien la distance qu'il y a entre le sublime et le beau<sup>29</sup>. Le sublime

impose le respect voire la crainte, tandis que le beau suscite l'amour.

Aussi Aristote a-t-il raison de dire :

« L'amitié semble aussi constituer le lien des cités, et les législateurs paraissent y attacher un plus grand prix qu'à la justice même en effet, la concorde, qui paraît bien être un sentiment voisin de l'amitié, est ce que recherchent avant tout les législateurs, alors que l'esprit de faction, qui est son ennemie, est ce qu'ils pourchassent avec le plus d'énergie. Et quand les hommes sont amis il n'y a plus besoin de justice, tandis que s'ils se contentent d'être justes, ils ont en outre besoin d'amitié, et la plus haute expression de la justice est, dans l'opinion générale, de la nature de l'amitié. »<sup>30</sup>

En fondant l'éthique sur le respect, Kant rend si peu compte de notre lien social que le droit est là pour forcer en quelque sorte les hommes à respecter les conditions de la vie commune, même s'ils étaient des démons. Aristote la fonde sur notre amour inné du bien. Or le bien n'est pas seulement attirant pour notre volonté, il prend devant notre intelligence la figure du beau. La beauté réjouit notre intelligence et suscite l'amour, comme déjà Platon le disait par la bouche de Diotime dans *Le Banquet*.

Toute âme, observe Platon, éprouve les émotions liées à la beauté qu'il énumère ainsi : la stupeur, l'étonnement joyeux, le désir, l'amour et l'effroi accompagné de plaisir, mais surtout l'âme amoureuse. C'est encore à la beauté du bien que se rattache l'exigence morale, antérieurement à toute idée de devoir ou d'obligation.

La même Diotime expose à ses auditeurs que le beau a cette faculté de susciter l'amour par lequel on tend à s'unir à l'objet aimé et ainsi avoir une fécondité qui est une certaine

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

Si la relation sexuelle seule suffit à ouvrir le droit au mariage, même entre des personnes de même sexe, pourquoi ne pas marier entre elles trois, quatre, dix personnes qui vivent ensemble et ont des rapports sexuels à trois, quatre, ou dix ? Après tout, si l'on admet qu'il n'est pas choquant que deux adultes consentants et de même sexe aient un rapport sexuel, pourquoi serait-on choqué qu'ils aient ce rapport à plusieurs, voire entre sœurs ou entre frères<sup>42</sup> ?

Cet exemple montre comment dès lors que le droit ne cherche plus ses fondements dans la structure objective du réel, mais dans le seul désir, il n'est alors plus porteur de sens et n'est plus que le reflet arbitraire et changeant des désirs humains. Ainsi en va-t-il du désir d'enfant lorsqu'il se prend pour un droit à l'enfant.

### *La « loi de gradualité »*

Il est notoire que, dans la réalité de nos situations, nous ne pouvons pas toujours, pour des raisons diverses, observer hic et nunc les exigences morales. Nous vivons dans le temps, avec d'autres personnes, et nous sommes souvent engagés dans des voies dont il n'est pas facile de sortir immédiatement. C'est à cette réalité que répond ce que l'on appelle la « loi de gradualité ». Mais là aussi, Xavier Thévenot en a une approche qui, parce qu'elle est tributaire de principes erronés, conduit à des contresens. C'est le cas notamment sur la question de la loi de gradualité.

« Jean-Paul II introduit dans son exhortation apostolique [*Familiaris Consortio*] la notion de loi de gradualité qui est une invitation à cheminer vers plus d'amour, en tenant bien compte

des situations dans leur complexité. [...] s'il s'avère que le recours à un procédé artificiel de contraception est indispensable, alors le couple chrétien peut considérer que la recommandation magistérielle n'est pas pour lui une norme à observer immédiatement. »<sup>43</sup>

Reconnaissons simplement que la conclusion de Thévenot s'oppose frontalement à l'enseignement moral, mais aussi pastoral, du magistère. Nous ne sommes pas devant une « recommandation » du magistère, mais devant une loi naturelle dont on ne peut diminuer l'exigence.

L'exigence de l'être, qui est au fond notre propre exigence, est beaucoup plus intime que notre volonté subjective. Affirmer cette exigence ne signifie pas se tenir dans une rigidité morale écrasante. C'est au contraire se maintenir dans cette idée que, finalement, seule la vérité rend libre. Comme nous ne sommes pas les auteurs de notre justification, nous ne pouvons renoncer à l'idée de vérité, même et surtout en raison des exigences de la miséricorde.

« Ne diminuer en rien la salutaire doctrine du Christ est une forme éminente de charité envers les âmes. Mais cela doit toujours être accompagné de la patience et de la bonté dont le Seigneur lui-même a donné l'exemple en traitant avec les hommes. Venu non pour juger, mais pour sauver, il fut certes intransigeant avec le mal, mais miséricordieux envers les personnes. »<sup>44</sup>

Pour un chrétien s'ajoute la notion de la grâce, dont nous ne traiterons pas, puisqu'elle n'est pas une réalité naturelle, mais qui manifeste s'il le fallait encore un peu plus la distance de la pensée de Xavier Thévenot avec le magistère catholique lorsqu'il

estime que la norme morale ne s'applique qu'à ceux qui estiment possible son observation.

« Retenir qu'il existe des situations dans lesquelles, de fait, il ne serait pas possible aux époux d'être fidèles à toutes les exigences de la vérité de l'amour conjugal équivaudrait à oublier cet événement de grâce qui caractérise la Nouvelle Alliance : la grâce de l'Esprit-Saint rend possible ce qui n'est pas possible à l'homme laissé à ses seules forces. Il est donc nécessaire de soutenir les époux dans leur vie spirituelle, de les inviter à recourir fréquemment aux sacrements de la confession et de l'Eucharistie pour un retour continu, une conversion permanente à la vérité de leur amour conjugal. »<sup>45</sup>

Cela montre l'origine nécessaire de toute pastorale : l'efficacité de la grâce. C'est pourquoi Jean-Paul II souligne : « Notre charité pastorale envers les époux consiste à être toujours disponibles pour leur offrir le pardon de leurs péchés, à travers le sacrement de pénitence et non à diminuer à leurs yeux la grandeur et la dignité de leur amour conjugal. »<sup>46</sup>

On pourrait encore citer en entier le discours de Paul VI de 1970, qui est comme son propre commentaire de *Humanae Vitae* :

« Les époux savent du moins que les exigences de vie morale conjugale que l'Église leur rappelle ne sont pas des lois intolérables ni impraticables, mais un don de Dieu pour les aider à accéder, à travers et par-delà leurs faiblesses, aux richesses d'un amour pleinement humain et chrétien. Dès lors, loin d'avoir l'angoissant sentiment de se trouver comme acculés à une impasse, et, suivant les cas, de s'enliser peut-être dans la sensualité en abandonnant toute pratique sacramentelle, voire en

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

conjugal qui unit les époux dans leur corps.

« Que tu es belle, que tu es charmante, ô amour, ô délices ! Dans ton élan tu ressembles au palmier, tes seins en sont les grappes. J'ai dit : je monterai au palmier, j'en saisirai les régimes. Tes seins, qu'ils soient des grappes de raisin, le parfum de ton souffle, celui des pommes ; tes discours, un vin exquis ! Il va droit à mon bien-aimé, comme il coule sur les lèvres de ceux qui sommeillent. Je suis à mon bien-aimé, et vers moi se porte son désir. Viens, mon bien-aimé, allons aux champs ! Nous passerons la nuit dans les villages... »<sup>63</sup>

Ce n'est pas un amour éthéré ou vaguement romantique. L'image est celle du jeune homme et de la jeune femme qui se désirent avec ardeur, et dont le désir tend à s'achever dans l'union des corps. La sexualité est vue du coup non pas comme une sorte de résidu d'une animalité passée, mais davantage comme le signe par lequel un amour plus élevé se rend visible<sup>64</sup>. L'expérience qui est faite à travers la sexualité, c'est que le corps qui suscite le désir n'est pas à même de le combler.

C'est en effet vers la personne que se porte le désir. Vers une personne de chair, mais qui elle aussi transcende sa chair, pourrait-on dire, parce qu'elle est celle qui consent ou non à se donner à ce désir. Ne donner que son corps, c'est finalement se refuser à l'autre, mais c'est aussi laisser son corps être objet. Se donner par son corps, dans un geste d'affection, dans une relation sexuelle, ou par une simple présence, c'est au contraire répondre adéquatement au désir dans la mesure où c'est offrir sa personne.

Du coup, on voit bien que provoquer le désir sans être prêt à y répondre, ou se voiler au regard et donc au désir de l'autre, sont des attitudes qui finalement font du corps un masque. Que

le corps soit masqué ou au contraire exhibé, c'est toujours la même fonction, il capture ou refuse le regard, mais à chaque fois pour le détourner de la personne.

La seconde grande vérité que le christianisme propose à notre culture, c'est que si le Verbe qui est la deuxième personne de La Trinité s'incarne, c'est que le corps n'est pas indigne de la divinité, mais au contraire cette incarnation élève le corps humain à sa plus haute dignité. À tel point que saint Paul va dire qu'il est le Temple de l'Esprit. C'est le mérite du pape Jean-Paul II d'avoir donné, dans ses catéchèses du mercredi, une approche théologique du corps enracinée dans une philosophie personnaliste. Sa richesse et son originalité par rapport à une approche morale philosophique « ordinaire », c'est de donner une anthropologie qui accorde au corps une place décisive. Pour Jean-Paul II en effet, la personne se définit avant tout non pas par sa rationalité mais par sa capacité de se donner. Cette remarque permet d'aller un peu plus loin dans la philosophie de la nature de la personne ébauchée plus haut.

La personne humaine tient sa dignité de ce qu'elle est voulue pour elle-même. C'est la raison pour laquelle le mot personne a été choisi pour désigner cet individu unique et irremplaçable qu'est la personne humaine. Tiré du mot « *persona* » qui désigne le masque que portait l'acteur de théâtre, il souligne le fait que la personne est l'être qui a la faculté de parler, et ainsi de se poser face à autrui, en relation avec lui. L'origine théâtrale du mot renvoie également au fait que la personne est l'être qui, par ses actions, écrit une histoire, autant qu'elle s'inscrit elle-même dans une histoire. Avoir une histoire, ce n'est pas seulement exister dans le temps, comme toute autre réalité du monde. C'est aussi, et surtout, ne pas pouvoir être réduite à l'un des moments de son existence : la personne mûrit, évolue, et cette transformation n'est pas tant le

fruit de la nature que de ses actes, qui la transforment et, d'une certaine façon, la façonnent.

Dire que la personne est voulue pour elle-même signifie que, du fait qu'elle a la capacité de déterminer ses propres finalités, ne peut être traitée comme un moyen (comme c'est le cas par exemple de l'esclavage), mais toujours comme une fin. Ainsi, la dignité de la personne d'un enfant réclame que l'enfant ne soit pas voulu comme un moyen (par exemple pour satisfaire tel besoin des parents), mais qu'il soit voulu pour lui-même, c'est-à-dire pour son bonheur personnel.

Elle est confiée à elle-même, et la possession qu'elle a d'elle-même la rend capable de se donner.

Confiée à son propre conseil, la personne humaine ne reçoit pas de la nature, de façon innée, la connaissance de ce qu'elle doit faire. Ce qui, bien sûr, lui permet d'être libre, mais aussi responsable.

Dire que la personne se possède, est dire évidemment qu'elle n'est pas l'objet d'un autre, mais que le respect de sa dignité réclame qu'elle soit reconnue comme le sujet de ses actes. C'est aussi admettre que l'acte le plus radical qu'elle puisse poser est le don de soi. Or la raison d'être du don, c'est l'amour. Donner, en effet, suppose une gratuité qui vient de ce que l'on veut le bien de l'autre, et l'amour est précisément cette bienveillance.

Si la volonté est un « appétit du bien », et si l'acte libre est celui par lequel elle s'ordonne au bien, il est évident que l'acte sera d'autant plus libre que le bien sera un vrai bien, et sera d'autant plus parfait que le bien sera un grand bien. Or la personne humaine est la créature la plus parfaite dans la nature.

L'acte de se donner est la forme la plus parfaite de l'amour. Aimer en effet suppose de vouloir le bien d'autrui, et surtout comporte une notion d'union à autrui.

L'amour est un mouvement par lequel nous cherchons à unir

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

vertu n'est pas l'intériorisation d'habitudes ou de représentations socialement déterminées. C'est la différence entre la loi morale naturelle, qui est en conformité avec ce que nous sommes, et la norme sociale, qui émerge simplement des comportements sociaux historiquement déterminés.

34. En allemand : *Teufeln*, c'est-à-dire des êtres maléfiques.

35. On lira avec profit là-dessus Charles TAYLOR, *Hegel et la société moderne*, coll. « passages », ed. du Cerf.

36. HEGEL, *La phénoménologie de l'Esprit*, Aubier tome II, p. 230sqq. Dans ce texte difficile d'accès, Hegel montre que la raison humaine, si elle ne se reconnaît pas médiatrice entre l'universel et l'homme individuel, se retourne contre ce dernier comme une force destructrice.

37. « Trois éléments spécifiquement totalitaires sont propres à toute pensée idéologique. Premièrement la prétention de tout expliquer, deuxièmement l'affranchissement de toute expérience, troisièmement "le penser idéologique" ordonne les faits en une procédure absolument logique qui part d'une prémisse tenue pour axiome et en déduit tout le reste ; [...] elle procède avec une cohérence qui n'existe nulle part dans le domaine de la réalité. » *Les origines du totalitarisme, Le système totalitaire*, Essais, Points Le Seuil, p. 219.

38. La raison pratique est chez Kant la raison en tant qu'elle se pose la question « que dois-je faire ? »

39. C'est la voie qu'emprunte notamment Hans Kelsen. Finalement, le positivisme juridique est dans la ligne du relativisme : l'homme est mesure de toute chose.

40. Juspositivisme : théorie selon laquelle le droit positif n'est mesuré par rien d'extérieur à lui-même.

41. *Somme Théologique*, IaIIae q95 art. 1.

42. Sur ce sujet très sensible, je renvoie notamment à Thibaud COLIN et ses deux ouvrages : *Le mariage Gay, enjeux d'une revendication*, Eyrolles, 2005, et *Les lendemains du mariage gay*, Salvator, 2012.

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

44. *Humanae Vitae*, n° 29, cité in *La Splendeur de la Vérité*. n° 95.

45. JEAN-PAUL II, Allocution à un séminaire sur la procréation responsable, 17 septembre 1983, DC 1861 p. 970.

46. JEAN-PAUL II, Allocution à un séminaire sur la procréation responsable, 1er mars 1984, Osservatore Romano du 2/3/84.

47. Paul VI le 4 mai 1970 aux Équipes Notre-Dame DC 7/6/1970, p.502.

48. Le n° 34.

49. JEAN-PAUL II, *Familiaris Consortio*, n° 34.

50. Le mot est de la même racine que « eikos », qui désigne en grec le vraisemblable, et à partir de là ce qui ressemble [d'où le mot « icône »], mais aussi ce qui convient. L'épikie est la reconnaissance de ce qui est plus convenable, malgré la lettre de loi. Elle désigne donc une certaine indulgence qui corrige la loi, parce que l'acte qui a été posé est plus convenable à l'esprit de la loi. On se référera à Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1143a 19-24.
51. Xavier THÉVENOT, *Une Éthique au risque de l'Évangile*, Paris, DDB/Cerf, 1993, p. 48-49.
52. Les Salmaticenses désigne les théologiens de l'école de Salamanque en Espagne. On fait débiter cette école avec Francisco de Vitoria (vers 1483-1546), et son apogée arrive avec Domingo de Soto (1494-1560) et Melchor Cano (1509-1560). Ils s'intéressent surtout à renouveler la pensée du droit.
53. Xavier THÉVENOT, *Une éthique au risque de l'Évangile*, Paris, DDB/erf, 1993, p. 49
54. Ia IIae, q. 96 art. 6. C'est le texte auquel renvoie celui des *Salmaticenses*.
55. Sa malice, c'est-à-dire de ce qui fait qu'elle est moralement mauvaise.
56. *Theologia moralis*, Lib. I Tract. II, III de *Epikieia Legis* : “*Epikieia est exceptio casus ob circumstantias, ex quibus certo, vel saltem probabiliter iudicatur legislatorem noluisse illum casum sub lege comprehendere. haec epikieia non solum locum habet in legibus humanis, sed etiam in naturalibus, ubi action posit, ex circumstantiis a militia denudari*”.
57. *Haec autem virtus epikieiae non solum habet locum respectu legis humanae : sed etiam respectu diuinae & naturalis. [Salmaticenses, Cursus Theologia moralis, Tome III, I, cap V de disp. Leg. § 4.*
58. BENOÎT XVI, Discours au Bundestag, 22 septembre 2011.
59. Au numéro 17 de la collection « Documenti e Studi », dirigée par la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, *Sulla pastorale dei divorziati risposati*, LEV, Cité du Vatican 1998, p. 20-29.
60. Cité par HAMEL, Edouard, S.J. « L'usage de l'épikie. » *Studia Moralia* 3 (1965) : p. 52.
61. I Macc. 2, 34-41.
62. Saint Thomas D'AQUIN, *Somme Théologique*, IaIIae, q 120 art 1.
63. Cantique des Cantiques, 7.
64. Sans doute est-ce là la limite de la vision freudienne de la sexualité. Freud la voit comme un système pulsionnel, tandis que la tradition chrétienne la voit comme le langage d'une communion des personnes.
65. *Amour et Responsabilité*, Stock, III, 6.

66. On trouve une illustration du ressentiment dans la fable de La Fontaine « Le renard et le raisin », dans laquelle le renard, parce qu'il est impuissant à l'atteindre, juge le raisin « trop vert ».
67. Saint AUGUSTIN, *De la nature et de la Grâce*, chap. 69.
68. Denis LA BALME, *L'amour carnivore, essai sur le cannibalisme amoureux*, Connaissances et savoirs, Paris, 2010.
69. Jean-Paul SARTRE, *L'Être et le Néant* (1943), Gallimard, p. 435.
70. Alix SAINT-ANDRÉ, *L'ange et le liquide de réservoir à freins*, Gallimard, p. 225.
71. Ontologique signifie : qui concerne l'être d'une chose.
72. En étant attentif au fait que le mot « évangile » signifie « bonne nouvelle », on s'avisera que le mot « bon » ne signifie pas « ce qui fait plaisir », mais ce qui est apte à rendre un être meilleur. L'Évangile est donc l'annonce de quelque chose qui mène l'homme à la vocation surnaturelle de sa nature.
73. Genèse, chap. III
74. Il faut lire ici l'encyclique de BENOÎT XVI *Caritas in Veritate*, en particulier le chapitre III.

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

*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*

L'obligation morale

Éviter le pire, est-ce faire le bien ?

*La conclusion pratique*

L'acte humain

*L'intention*

*La délibération*

La recherche du bien

La question du mal moral

*Le choix*

*Le consentement*

*L'exécution*

*La joie*

La certitude morale par connaturalité

## **Chapitre 3 :**

### **Points de débat**

#### **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

#### **L'avortement provoqué**

Une position claire

Le regard détourné

#### **L'euthanasie**

#### **Le transsexualisme**

#### **La question de l'homosexualité**

#### **La FIVETE**

#### **Une méthodologie discutabile**

La Bible n'est pas un manuel d'éthique

Accueillir les sciences humaines sans s'y assujettir

Les illusions d'une conscience créatrice

## **Chapitre 4 :**

## **Une morale profondément humaine**

### **Une philosophie de la nature de la personne**

Partir du réel

L'exemple de saint Thomas

Une personne sans nature ?

Les réductions de la personne

*La réduction au corps : corps sans personne*

*La réduction à la relation : personne sans corps*

### **Une véritable éthique de la responsabilité**

Une éthique raisonnable

La conviction au service de la responsabilité

### **L'éthique chrétienne : une éthique des vertus**

Agir selon une mesure

Une morale du bien et non du devoir

Rien d'humain ne nous est étranger

### **Une éthique équilibrée**

La morale et le droit

La « loi de gradualité »

L'épikie

### **La place du corps**

### **L'Éthique comme sagesse du Cœur**

## **Chapitre 5 :**

## **Les trois défis lancés à la pensée moderne**

**Le défi du nihilisme métaphysique**

**Le défi du cynisme moral**

**Le défi de l'individualisme asocial**

**Conclusion**

**Bibliographie**

**Pour redécouvrir la morale chrétienne**

Ouvrages les plus accessibles

Ouvrage de formation

Magistère Romain