



UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE LOUVAIN
FACULTÉ DE THÉOLOGIE ET DROIT CANONIQUE

La conscience morale

- Pour une théologie et une pédagogie comme projet de libération -

(TOME I)

Promoteur : Monsieur Eric GAZIAUX

Thèse présentée par
Eduardo Tadeu CRISTINO
en vue de l'obtention
du grade de *docteur en Théologie*

Louvain-la-Neuve

Février 2005

Qu'il me soit permis, au seuil de ce travail, d'exprimer ma gratitude à tous ceux qui m'ont accompagné dans ma recherche, dont cette thèse est le fruit.

Mes cordiaux remerciements à Éric Gaziaux, promoteur de cette thèse, pour son écoute, ses remarques, sa sympathie.

Ma gratitude à Marciano Vidal, pour ses suggestions et son amitié.

Mes remerciements à la Congrégation des rédemptoristes, pour le pain et les rêves partagés, et pour la fidélité, même dans la rupture.

Ma reconnaissance à la *Fondation Sedes Sapientiae* dont le soutien m'a permis de travailler sereinement, même dans des temps troublés.

Mon affection finalement à la famille Hannecart, pour son accueil et sa tendresse.

À Nathalie

*parfois, on ne sait comment
une clarté mûrie dans la chair
d'une longue leçon de ténèbres
éclôt et l'esprit peut toucher un instant*

*ce que ni mots, ni musique, ni rien
ne peuvent imaginer, ni dire –*

LAURAND GASPAR – *Nuits*

*Que la joie est simple au bout du cheminement obscur !
Comme ces minces pellicules donnent corps à la lumière !*

*Regarde comme il fond ce peu
de blanc tombé au fond de l'œil !*

*Les amandiers dans la nuit !
Ô les dents de clarté !
Pulsation sourde d'étoiles
dans l'épaisseur de la terre –*

LAURAND GASPAR - *Amandiers*

Introduction générale

1. *Inquiétudes*

Y a-t-il encore quelque chose à dire et peut-on encore dire quelque chose sur la conscience morale ? Faut-il encore oser penser la conscience morale ? Les ouvrages nombreux et divergents sur la conscience, la suspicion qui plane sur la conscience à l'époque contemporaine, le désarroi qui menace ceux qui entreprennent d'en comprendre le sens inspirent une réponse négative à ces interrogations.

Une inquiétude théologique et existentielle nous a néanmoins amené à voir dans ces interrogations la possibilité de revisiter une sagesse déjà éprouvée, à découvrir des données jusqu'alors peu connues, à avoir le courage de proposer de nouvelles formulations et d'y articuler de nouveaux éléments. Mais cette inquiétude se manifestait avant tout comme une perplexité devant la sensibilité changeante et même ambivalente qui réside au cœur de l'être humain et qui fait de son identité – identité éthique en l'occurrence – une construction, plutôt qu'un acquis, une mouvance, plutôt qu'une fixité, une continuité dans une discontinuité.

Ce présupposé recentrait alors la problématique de la conscience sur la compréhension de son évolution. Comment la conscience évolue-t-elle ? Est-il possible de former la conscience ? Y a-t-il des conditions qui permettent à l'être humain de développer sa capacité de juger et de prendre une décision éthique ? De plus, pour nous, qui avons œuvré et vécu auprès de nombreuses communautés chrétiennes où les personnes – tous âges confondus –

cherchaient à façonner leur identité à la lumière de l'Évangile, l'acuité de ces questions se révélait sous un jour particulier : le visage du Dieu chrétien confère-t-il au processus d'évolution de la conscience du croyant une caractéristique originale ? Si oui, en quoi consiste-t-elle ? Voilà posé l'objet de ce travail.

Mais nous ne sommes pas le premier à poursuivre cet objectif. Le sujet a déjà été souvent parcouru. Il faut ajouter que la conscience n'est pas non plus domaine exclusif des moralistes. Nombre d'auteurs – théologiens, philosophes, psychologues, pédagogues, anthropologues ou encore sociologues – se sont penchés sur la problématique, l'examinant sous ses multiples aspects et révélant que, plus que n'importe quelle autre dimension de la vie humaine, la conscience morale est essentiellement polymorphe. Il fallait donc depuis le départ établir les limites du travail, les options méthodologiques et principalement une hypothèse de travail pour nous guider dans l'élaboration de la réponse aux questions soulevées.

2. *Itinéraire*

En travaillant en théologie, il fallait écouter le discours de celle-ci sur la conscience et nous en inspirer pour élaborer une synthèse qui soit cohérente avec lui, sans en être une simple répétition. Nous pouvons ainsi présenter la première partie de cet écrit. Précisons tout de suite que l'impossibilité de connaître tout ce qui a été écrit sur la conscience, même si nous nous contentons des dernières décennies, nous a obligé de nous décider pour quelques auteurs. Nous avons retenu, d'une part, les noms de Jean-Marie Aubert, de Bernhard Häring, de Paul Valadier, de Marciano Vidal pour un examen plus étendu de la question, et, d'autre part, nous avons résolu d'analyser quelques théologiens moralistes latino-américains, avec lesquels nous partageons le même horizon culturel. Nous reviendrons sur les raisons de ces choix, au moment approprié.

Dans la formulation des questions initiales, nous avons déjà perçu que nous trouverions dans la pensée de Paulo Freire, auteur d'une œuvre pédagogique d'une portée remarquable, des éléments importants autour desquels nous pourrions composer des réponses à notre problématique. Mais connaissant l'œuvre de Freire, le contexte dans lequel elle a été écrite, le but dans lequel elle a été composée et surtout la particularité fondamentale de notre problématique, nous nous sommes intéressé davantage à l'anthropologie (philosophique) qui

la soutient qu'à la pratique pédagogique proposée par l'auteur. L'anthropologie de Freire constitue donc la deuxième partie de ce travail.

À partir de la rencontre des deux parties antérieures et parfois de leur confrontation, nous avons pu formuler l'hypothèse suivante : la formation de la conscience morale fait partie d'un processus d'humanisation, compris comme mouvement de libération des potentialités de chaque être humain. Nous y retrouvons le projet éthique le plus authentiquement humain et chrétien, le projet de libération de la liberté, dans ses dimensions à la fois individuelle et sociale.

Il a donc fallu développer cette hypothèse en nous référant à quelques intuitions fondamentales de Freire, en les vérifiant moyennant les données théologiques des auteurs travaillés et à travers la critique d'autres penseurs auxquels nous avons indirectement eu recours, comme Henrique Cláudio de Lima Vaz, Jean Ladrière ou encore Paul Ricœur. Il a fallu aussi reconnaître l'insuffisance de la pensée de Paulo Freire pour des questions importantes pour notre sujet et donc chercher ailleurs des réponses qui n'étaient pas pour autant contradictoires avec son horizon. Il a fallu toucher – avec la curiosité du chercheur, mais aussi avec la crainte du croyant – la révélation toujours mystérieuse, parce que pleine d'amour, du dessein (du désir ?) de Dieu pour l'homme et entendre du Fils de Dieu – et Fils de l'homme – la parole qui remet à la vie. Ainsi la troisième partie de ce texte a-t-elle été composée.

Une première caractéristique de notre travail est que, dans ses limites, il veut ouvrir des perspectives. Dès lors, il se situe dans une dimension fondamentale, il espère répondre à la question du sujet de la décision morale. Certes, il questionne aussi le comment et le pourquoi du jugement moral, mais il ne présente ni une pédagogie pour la conscience, ni des exercices pour développer la sensibilité éthique ni, moins encore, l'interprétation des étapes du développement de la conscience morale. De manière plus ou moins réussie, d'autres l'ont déjà fait. Nous nous insérons dans une tradition qui interprète la découverte morale et l'approfondissement du sens éthique comme la tâche d'une vie entière, qui a certes son départ dans des éléments de l'histoire première du sujet éthique – éléments dont nous ne nous occuperons pas dans ce texte –, mais qui ne s'arrête pas à une étape de l'existence.

Une autre particularité de notre réflexion consiste dans le fait que nous y accueillons volontiers l'héritage qui nous est transmis par la théologie morale catholique. Nous essayons d'en faire bon usage, mais nous cherchons à y intégrer d'autres sensibilités ; dans la fidélité, ce texte essaie d'être créatif. Nous pouvons en dire de même à propos de l'auteur de la « *Pedagogia do Oprimido* ». Notre travail est débiteur de la sensibilité et des articulations de Paulo Freire, mais il ne coïncide pas toujours avec elles. Parfois il s'en distancie, quelquefois il les critique.

Nous pouvons dire finalement que le présent texte porte la marque d'un engagement. Ici et là, se manifestent des options – existentielles et théologiques – nées de notre itinéraire croyant et académique qui donnent à l'ensemble une configuration personnelle. La neutralité scientifique n'existe pas, même si – et cela doit être souligné –, dans la rédaction de chacune de ces pages, c'est l'honnêteté intellectuelle qui nous a guidé.

Pour être cohérent avec ces dernières remarques, nous jugeons approprié de continuer cette présentation sous le signe de nos options théologiques et philosophiques. Dans les pages qui suivent, comme nous ferons d'ailleurs avec les auteurs étudiés, nous élargirons nos considérations à l'horizon éthico-théologique dans lequel nous nous situons. Nous encadrerons nos réflexions et clarifierons les présupposés à partir desquels nous avons bâti notre texte.

3. L'intérêt éthique d'une problématique

En théologie morale, nous serions facilement tentés d'attribuer la question de la formation de la conscience morale au domaine de la théologie pastorale ou pratique ou spirituelle, d'un côté, et, d'un autre côté, à la sociologie, à la psychologie ou encore à la pédagogie¹. Discutant les « principes premiers » ou exerçant une fonction éminemment critique, la réflexion morale ne devrait pas s'occuper des problèmes pratiques et moins encore établir des « formules pédagogiques *prêt-à-porter* », au risque de se détourner de sa mission

¹ Voir G. GONZALÉZ ARNAIZ, *Autonomía y heteronomía. Dimensiones de la conciencia moral. Una perspectiva sociológica*, dans *Cuadernos de Realidades Sociales* 23-24 (1984), p. 31-65 ; St. ROBILLIARD, *La formation morale de la conscience : le discernement et le témoignage*, dans *Communio* 18 (1993), p.43-58.

ou même de compromettre sa spécificité spéculative. La question de la formation de la conscience ne relèverait donc pas de la théologie morale en tant que telle.

Notre avis est plus nuancé. L'éthique comme science de la moralité – nous le savons – a pour une de ses tâches premières de faire la distinction entre les questions morales et celles qui ne le sont pas. Mais elle cherche aussi une réponse adéquate et suffisante à ces questions morales dans la mesure où elles marquent l'homme soucieux de l'authenticité de sa vie comme être moral et demandent donc une réponse qui tend à éclairer l'ensemble de l'existence humaine. C'est dans ce contexte que la réflexion éthique en général et la théologie morale en particulier apportent une contribution qu'aucune théorie de l'éducation ne peut fournir. En effet, les théories de l'éducation, dans leurs diverses branches – pédagogiques, psychologiques ou sociologiques – ne peuvent s'occuper que des aspects « empiriques » de la formation de la conscience. Or, il faut d'abord analyser la dimension philosophique ou éthique qui soutient cette action empirique dans sa signification éthique. Sans un tel approfondissement critique des précompréhensions de la pratique pédagogique, l'étude de la conscience morale reste assez partielle. Cela veut dire que le problème de la formation de la conscience analysé en dehors du champ éthique ne peut qu'être tragiquement simplifié et réduit à son aspect secondaire². C'est pourquoi – répétons-le – nous avons résolu de recourir à l'anthropologie philosophique de Paulo Freire plutôt qu'à son système pédagogique à proprement parler.

D'un autre côté, il faut remettre en question le caractère purement spéculatif de la théologie morale. Le théologien moraliste doit en effet, d'une part, vérifier la pertinence de

² Voir H. JUROS, *Formation de la conscience et éthique. Remarques méthodologiques*, dans *Concilium* 130 (1977), p. 58-60. L'auteur affirme que l'« on reconnaîtra cependant que l'éthique ne simplifie pas la tâche de la pédagogie morale, dans la mesure où il faut effectuer un choix entre les différentes manières dont l'éthique envisage la conscience. Concevoir ce qu'est la conscience, c'est la fonction d'un certain statut de l'éthique (...), statut qui est dépendant de la manière dont on met l'éthique en œuvre. (...) En conséquence, les différentes manières de concevoir la conscience en éthique sont méthodologiquement dépendantes d'une philosophie ou d'une théologie déterminée. (...) La question concernant la conscience (...) doit être recherchée et conçue en liaison avec les questions suivantes : "qu'est-ce que la morale ?", "qu'est-ce que l'homme ?" et devra tenir compte ici des réponses théoriques à de telles questions » (p. 59-60). Pour exemplifier cette problématique dans les sciences psycho-pédagogiques, voir l'article d'E. PÉREZ DELGADO, *Educar moralmente ¿ para qué ? Debate actual en ciencias humanas sobre los fines de la educación moral*, dans *Escritos del Vedat* 27 (1997), p. 113-153.

son savoir en se confrontant au monde vécu, en brisant ainsi la fascination du système théorique parfait qui ne présente finalement qu'un intérêt très limité pour l'être humain. Il doit, d'autre part, justifier son propre engagement théologique, dans la mesure où son savoir théorique ne peut être délié de la foi de sa communauté et du service à celle-ci, sous peine de retirer au discours théologique son soubassement primordial. En ce qui concerne l'objectif de ce travail – répétons-le – cela signifie que la question « En quoi le visage du Dieu chrétien confère-t-il à la formation de la conscience une caractéristique originale ? » est la question centrale, même si elle n'est pas toujours apparente.

La réflexion éthico-théologique sur la conscience morale et sa formation permet à la communauté de foi de vérifier le bien-fondé des raisons de sa *praxis*, en assumant une attitude critique ou, pour mieux dire, prophétique, qui comporte le risque ou encore la tentation toujours présente de l'idolâtrie de soi et l'ombre du *non-sens*, à la fois. Mais elle est aussi l'occasion d'articuler un dialogue bien fondé, crédible, enrichissant, libre de toute autosuffisance, avec d'autres regards sur la thématique, celui de la philosophie, celui des sciences humaines, celui des autres traditions religieuses. Une fois de plus, la théologie morale contribue ainsi à l'élucidation ou, au moins, à la connaissance des problématiques réelles qui inquiètent et, parfois, déchirent nos contemporains dans leur soif d'authenticité éthique.

4. Présupposé théorique

Si nous prenons comme point de départ de notre réflexion les questions et les réponses déjà formulées par une partie significative des théologiens moralistes, et si nous les revisitons à partir de l'anthropologie de Paulo Freire, notre discours a aussi un horizon, celui du *sens* ou du *sens de la vie*. « Porteur d'un univers qui dépasse notre conscience immédiate et nous permet de devenir créateurs, inventeurs »³, le *sens* rencontre dans la réflexion morale un foyer privilégié, car, plus que n'importe quelle autre question, celle-ci « suscite une attitude, une orientation personnelle, une aspiration aux valeurs »⁴. Pourrions-nous alors parler de conscience morale ou de formation de la conscience morale ou, plus globalement, pourrions-

³ A. GESCHÉ, *Le sens* (coll. *Dieu pour penser*), Paris, Cerf, 2003, p. 16.

⁴ M. CANTO-SPERBER, *L'inquiétude morale et la vie humaine*, Paris, PUF, 2001, p. 41.

nous faire de la théologie morale sans affronter ou, au moins, sans garder toujours présente cette question à l'esprit ?

4.1. *Le sens ou le sens existentiel*

La polysémie du vocable *sens*⁵ impose une option de départ. Quand nous nous référons ici au *sens*, c'est bien du *sens existentiel* qu'il s'agit. En effet, en renonçant à la relative neutralité de son acception linguistique (*sens* logico-linguistique, *sens* herméneutique, *sens* épistémologique, etc.), préoccupé par la structure sémantique du langage dans sa qualité de lieu des *significations* et seulement ainsi d'élaboration du *sens de la vie*, le *sens existentiel* pénètre dans le terrain de l'existence du sujet orientée vers les fins qu'il se donne ou par lesquelles il se sent mû. Ainsi compris, le sens se configure substantiellement comme « sens de la vie ». Nous reviendrons par la suite sur cette question.

Examiner les origines de cette acception du *sens* et chercher ses rapports avec la vie morale équivaut à rencontrer le cœur même de la pensée occidentale, au point que des auteurs comme Gerhardt sont d'avis que cette acception *existentielle* du *sens* s'identifie en quelque sorte avec l'interrogation qui inaugure la réflexion philosophique en Grèce antique⁶. En quoi consiste cette question ? Globalement, elle peut être comprise comme le « pourquoi de la vie ou de l'existence » ou, en d'autres termes, la quête d'une *justification* de la vie moyennant une *fin*⁷. Nous n'allons pas retracer ici la genèse de cette question, ce qui dépasserait l'objectif de notre travail. Nous n'allons pas non plus analyser le noyau éthique qui la constitue. Cependant, deux aspects dans l'origine et dans l'actualité de la réflexion sur le sens nous semblent d'importance capitale pour justifier notre option et pour comprendre la structure de la réflexion que nous entendons entreprendre à propos de la conscience morale en état de formation. Examinons-les.

⁵ Voir C. VAN PEURSEN, *L'« Existence » fait-elle sens ?*, dans G. BRENT MADISON, *Sens et existence. En hommage à Paul Ricœur*, Paris, Seuil, 1975, p. 96-98.

⁶ G. GERHARDT, *Sinn des Lebens*, dans *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 9 (1995), p. 815-824. Voir aussi A. GOMEZ-MULLER, *Éthique, coexistence et sens* (coll. *Anthropologiques*), Paris, Desclée de Brouwer, 1999, p. 29-37.

⁷ Voir K. JASPERS, *Introduction à la philosophie* (trad. J. Hersch), Paris, 1965, p. 129-130.

4.2. *L'être et la théorie de la représentation*

Tout d'abord, soulignons une distinction importante entre l'objet primordial de la réflexion philosophique antique, lieu de l'apparition du *sens* en tant que question, et celui de la pensée contemporaine. Pour les Anciens, ce n'était pas le langage comme lieu des significations ou comme *représentation* qui constituait la matière fondamentale de la méditation philosophique, mais l'*être* comme contenu signifié du langage, qu'il soit le cosmos, la vie, l'homme, le divin ou même l'*être* dans son unité absolue.

Il est vrai que, de manière embryonnaire, nous pouvons déjà voir chez Aristote comment la *représentation*⁸ en tant que telle commence à occuper une place importante dans l'univers mental grec. Mais la référence à l'*être* se maintiendra pour longtemps comme la donnée philosophique essentielle. C'est beaucoup plus tard qu'une véritable « théorie de la représentation » s'imposera et l'on parlera même d'un nouveau « régime gnoséologique »⁹.

⁸ Nous nous référons à la « représentation » ou à la « théorie de la représentation » pour parler de l'évolution ou plutôt du passage vérifié dans la pensée occidentale, surtout en ce qui concerne la théorie de l'identité intentionnelle de la forme en acte du sujet connaissant et de la forme en acte de l'objet connu, dans l'acte de la connaissance (Aristote, Thomas d'Aquin), par la théorie de l'objet représenté comme terme ou fin de l'acte de la connaissance (Duns Scot, le nominalisme). Dans le premier cas, « la représentation, n'est pas ce qui est (*id quod*) immédiatement connu, mais c'est le moyen dans lequel (*medium in quo*) l'acte du sujet connaissant s'identifie intentionnellement avec l'acte de l'objet, en étant donc l'objet, connu dans sa *forme réelle* (et non seulement représentée), la cause *finale* de la connaissance ». Par contre, dans le second cas, l'objet représenté devient l'*id quod* ou terme de l'acte de la connaissance. Cette position s'impose dans l'histoire de la philosophie occidentale en obtenant un « statut presque canonique dans la pensée contemporaine ». Lima Vaz voit indiquée dans ce déplacement la direction de la nouvelle époque de civilisation, la *modernité*. En effet, celle-ci, en ce qui concerne la théorie de la connaissance, peut être considérée comme « le cycle dans lequel l'homme occidental tente de refaire la demeure symbolique de son existence dans le monde, en la situant dans les coordonnées et dans les perspectives de l'espace de la *représentation*. [Ce qui signifie] assumer le projet démiurgique d'édifier un monde symbolique soumis à un système de mesure immanent à l'homme, ou encore, d'essayer comme projet de civilisation, la transposition du paradigme de l'homme mesure du plan de la *theoria* vers le plan de la *tekhné* ». On parlera alors du « triomphe de la *représentation* sur l'*être* ». Voir H. C. de LIMA VAZ, *Escritos de Filosofia* (t. III : *Filosofia e Cultura*), São Paulo, Ed. Loyola, 1997, p. 160-166. Voir aussi A. J. CASCARDI, *Subjektivité et modernité* (coll. *L'interrogation philosophique*), trad. de Ph. Brabanter, Paris, PUF, 1995, p.157-159.

⁹ A. DE LIBERA, *La querelle des universaux de Platon à la fin du Moyen-Âge*, Paris, Seuil, 1996, p. 92-102.

Globalement, nous pouvons considérer que le *nominalisme* constitue le moment charnière de cette nouvelle vision¹⁰.

Cette véritable « révolution copernicienne » ne laissera indemne aucun niveau du savoir, qu'il soit celui de la théorie de la connaissance – où il a son origine – ou celui de la connaissance de la nature, de la politique, de la métaphysique, de la morale. Il semble éclairant de considérer la distinction classique entre les trois types de savoir – le savoir *théorique*, le savoir *pratique* et le savoir *poiétique* – pour comprendre ce processus. C'est en mettant en avant la raison instrumentale que la « théorie de la représentation » comporte, de façon inévitable, une extension du « modèle *poiétique* de connaissance » (qui vise le « faire » (*ποιήσις*) un objet selon son utilité – raison instrumentale) vers, d'une part, le domaine de la « connaissance *théorétique* » (dont l'objet est l'*être* des choses examiné et contemplé dans sa vérité) et, d'autre part, le domaine de la « connaissance *pratique* » (qui recherche l'« agir vertueux » selon l'*ethos*, décrit et compris dans sa bonté). Dans cette perspective, l'objet se réduit toujours à un *produit* de l'activité *poiétique* du sujet.

Nous faisons ici abstraction de l'indéniable fécondité de ce modèle en ce qui concerne la connaissance de la nature, dont la révolution scientifique et la révolution technique sont à la fois le fruit et le témoin définitifs. Force est par contre de constater que le primat de la *représentation* sur l'*être*, lié à l'extension du savoir *poiétique* aux champs du savoir *théorique* et du savoir *pratique*, a eu comme conséquence un réaménagement radical des lignes d'intelligibilité à travers lesquelles l'homme pense et interprète la réalité : il commence à

¹⁰ La multiplication d'études historiques sur le thème dans les dernières années suggère la préoccupation de comprendre le noyau de cet événement critico-spéculatif majeur dans la pensée occidentale. Parmi les nombreux travaux disponibles, voir K. H. TACHAU, *Vision and Certitude in the Age of Ockham : Optics, Epistemology and the Foundations of Semantics (1250-1345)*, Leiden, E. J. Brill, 1988 et Cl. PANNACIO, *Les mots, les Concepts, les Choses : la sémantique de Guillaume d'Occam et le nominalisme d'aujourd'hui*, Montréal/Paris, Bellarmin/Vrin, 1991. En ce qui concerne l'enjeu nominaliste dans la théologie morale, voir le livre déjà classique de L. VEREECKE, *De Guillaume d'Ockham à saint Alphonse de Liguori : études d'histoire de la théologie morale moderne, 1330-1787 (Bibliotheca Historica Congregationis Ssmi. Redemptoris)*, t. 12, Rome, 1986. Voir aussi J. ANDONEGUI, *Metafísica, ética, teología: la perspectiva de Duns Escoto*, dans *Carthaginensia* 9 (1993), p. 189-227.

établir des normes, des valeurs, des fins selon des principes fondateurs que lui-même établit et qui répondent avant tout à la satisfaction de ses besoins naturels ou artificiellement éveillés¹¹.

Cela se montre particulièrement problématique en ce qui concerne la réflexion éthique¹², car il s'agit d'une réinterprétation foncière des concepts de base de la connaissance de l'action humaine, laquelle est libre, mais, selon notre perspective théologique, fondamentalement ordonnée vers l'univers du bien, des valeurs et des fins¹³. S'ébauche ici la crise du *sens* ou plutôt la crise du *non-sens*, dont le relativisme est l'expression quotidienne et le nihilisme la cristallisation accomplie, et qui semble être un des signes les plus inquiétants de la crise de la modernité dans le monde contemporain¹⁴. Nous sommes d'avis que la problématique de la formation ou du mûrissement de la conscience morale trouve ici un de ses défis majeurs.

¹¹ H. C. de LIMA VAZ, *Escritos de Filosofia* (t. III : *Filosofia e Cultura*), p. 164. On trouvera aussi une analyse élargie de la problématique croissante des rapports entre le savoir *poiétique* et l'éthique dans l'œuvre de P. KEMP, *L'irremplaçable. Une éthique de la technologie*, Paris, Cerf, 1997. En ce qui concerne les thèmes traités ci-dessus, voir surtout son introduction (p. 17-37) et sa première partie (p. 41-107). Nous nous référons aussi à la série de leçons autour de la problématique moderne prononcées par H. DE DIJN, dans le cadre de la « Chaire Francqui au titre belge » et publiée sous le titre général *Coupures, figures et problèmes de la modernité*, Louvain-la-Neuve, Institut supérieur de philosophie, 2001.

¹² Par ailleurs, à cause d'un développement très important du modèle *poiétique*, les sciences herméneutiques ou humaines traversent une crise permanente d'ordre épistémologique au moins dans la définition de leur structure formelle : la méthode empirico-formelle qui a si bien régi les sciences de la nature se montre inapplicable dans la rigueur de ses procédures de mesures en ce qui concerne l'individu humain, son comportement, son œuvre.

¹³ « Il nous faut (...) prendre en compte la réalité si l'on veut éviter tout discours incantatoire et impuissant. mais il nous faut, tout autant, mettre en jeu des déterminations plus hautes, sans lesquelles l'homme est incapable de s'arracher à ses pesanteurs et d'entrer en désir. (...) L'homme est un être de confins et d'absolu, de rêves et de vision. Sans cet "excès", il ne peut rien, il reste cloué au sol. Le réel doit prendre en compte ce qui l'excède – tout comme d'ailleurs, à son tour, l'excès prendra en compte le réel pour le mener jusqu'au bout. L'idée d'excès implique qu'il faut à l'homme des "fins outrancières", c'est-à-dire qui dépassent les fins souhaitées (justice, liberté, etc.) ». A. GESCHÉ, *Le sens*, p. 98.

¹⁴ P. VALADIER, *Morale pour temps de nihilisme*, dans A. GESCHÉ et P. SCOLAS, *Et si Dieu n'existait pas ?* Cerf-Université catholique de Louvain/Faculté de théologie, Paris-Louvain-la-Neuve, 2001, p. 101-104 et *La fausse innocence du relativisme culturel*, dans *Études* 3871/2 (1997), p. 47-56.

4.3. Crise du sens et crise de la conscience

Au risque d'être en désaccord avec une partie de la réflexion contemporaine critiquant la « prétention onto-théologique à dériver le bien de l'« être » »¹⁵, nous osons dire que, dans son acception la plus large, la question du *sens* est, pour l'homme, la question posée par la nécessité de traduire la vérité de l'*être* dans la vérité de la *connaissance*. C'est ainsi que le *sens* dessine ce que nous appellerions volontiers le *visage humain de la vérité*, ce qui veut dire que notre aspiration innée consiste en ce que le *sens* que nous donnons aux propositions que nous énonçons et, à travers elles, aux choses ou aux événements, corresponde en quelque sorte à la vérité de leur *être*. À l'évidence, un tel mouvement suppose aussi un retour de l'éthique à l'anthropologie¹⁶.

Or, étant donné que l'*être se dit de plusieurs manières* (Aristote), nous comprenons la pluralité des *sens* de notre énonciation de l'être. Dès lors, « découvrir le *sens* dans la forêt des *sens* possibles est la tâche par excellence de l'être humain, en tant que porteur du *logos*, car à lui seulement, ouvert fondamentalement à l'*être* et à la *vérité*, est offert le risque suprême d'énoncer le *sens* véritable et d'interpréter ainsi les raisons de l'*être* en raison de son propre *vivre* »¹⁷. Comment ne pas voir dans cet entrelacement entre vérité, existence et sens, l'origine de l'éthique en tant que science des raisons véritables de l'*ethos* ?

Or, comme le souligne Giancarlo Movia, à l'époque classique déjà on commence, avec les sophistes, à revendiquer la « *φύσις* » dans sa dimension empirique comme seule source de biens pour l'individu, car c'est d'elle que jailliraient les « besoins naturels » de l'homme et c'est en elle que se trouveraient leurs satisfactions¹⁸. Selon Lima Vaz, nous assistons ainsi à une *immanentisation* du *sens* dans la *volonté de pouvoir* ou dans la quête de satisfaction illimitée. Nous devinons dans ce glissement que c'est alors l'homme qui devient « la mesure de toutes choses, de celles qui sont pour qu'elles soient et de celles qui ne sont

¹⁵ A. GOMEZ-MULLER, *Éthique, coexistence et sens*, p. 33.

¹⁶ Une vision tout autre de la problématique est proposée par J.-M. FERRY, *Valeurs et normes. La question éthique* (coll. *Philosophie et société*), Bruxelles, Éd. de l'Université de Bruxelles, 2002, p. 43-47.

¹⁷ H. C. de LIMA VAZ, *Escritos de Filosofia* (t. III : *Filosofia e Cultura*), p. 167.

¹⁸ G. MOVIA, *Apparenze, essere e verità : comentario storico-filosofico del « Sofista » di Platone*, Milan, Vita e Pensiero, 1991, p. 76-79.

pas pour qu'elles ne soient pas »¹⁹. Comment ne pas voir dans ce passage un lien direct avec l'affirmation croissante du modèle *poiétique* comme modèle herméneutique fondamental, comme nous venons de le voir ci-dessus ?

En outre, on occultera mal que ce déplacement symbolique de l'*être* vers la *phusis* exerce une influence toute particulière sur l'éthique, d'un côté, et signifie en quelque sorte le surgissement d'une forme radicale de *non-sens* ou de négation du *sens* dans le monde contemporain, d'un autre côté. Examinons ce dernier aspect et, ensuite, posons des conclusions en ce qui concerne l'aspect éthique de notre réflexion.

Si, dans la perspective adoptée, le *sens* traduit la vérité de l'*être* en *vérité pour le sujet*, toute forme de *sens* exprime d'une certaine façon une référence ou correspondance avec l'*être*. Or, avec cette inversion de forces – de l'*être* vers la *phusis* –, l'alternative possible au primat de l'*être* est sa *déconstruction* à travers la substitution de l'*apparence* à l'*être* ou du *simulacre* à la *vérité*²⁰. Résumons-le sous la forme d'une assertion : le *sens* se réfère à l'*être*, le *non-sens* trouve son ancrage dans le domaine de la seule *apparence*.

Cette expérience fondamentale des Grecs semble illuminer notre expérience actuelle. Ce que l'on vérifie dans la pensée contemporaine est une ample élaboration théorique de la *logique de l'apparence*. En effet, celle-ci reçoit un statut gnoséologique sophistiqué dans ce que nous appellerions les *diverses versions de la théorie de la représentation* et une puissante élaboration *épistémologique* dans les diverses formes sous lesquelles se révèle le modèle *poiétique* de la connaissance. Cela signifie que la rationalité moderne s'édifie et s'exerce en ayant comme horizon ultime le monde des phénomènes et s'identifie en quelque sorte avec l'apparition du *sujet* dans le rôle théorique majeur du travail de la raison moderne. « Le sujet se présente comme le corrélat intentionnel actif du flux intarissable des phénomènes offerts à sa *poiësis*, à son œuvre de construction d'un monde qui se propose d'être finalement un monde pleinement humain. Ainsi le *sujet* accomplit la fonction de *hipokeimenon*, de substance première, mais comprise en tant qu'activité (*energéia*) qui soutient l'édifice symbolique de la culture moderne. (...) [C'est le *modèle poiétique*] qui guide le sujet dans

¹⁹ H. C. de LIMA VAZ, *Escritos de Filosofia* (t. III : *Filosofia e Cultura*), p. 168.

²⁰ *Ibid.*, p. 103-118 et 166 ; *Ética e Razão moderna*, dans *Síntese* 68 (1995), p. 53-85 ; G. MOVIA, *Apparenze, essere e verità : comentario storico-filosofico del « Sofista » di Platone*, p. 238-239.

l'immense entreprise de construction de la techno-science et dans la nouvelle formulation des anciens savoirs sur l'agir humain, sur la société et sur l'être, selon de nouveaux présupposés »²¹.

C'est alors que l'on comprend la *crise moderne du sens* comme la suite logique du fait que l'homme, laissé seul dans la dramatique expérience de production du *sens* ou plutôt de l'*apparence du sens* (ou d'un *non-sens*), se trouve écrasé sous l'énorme poids de la raison instrumentale ou technique (le *modèle poiétique*) à laquelle il doit se soumettre²². Pourtant, comme nous l'avons vu, le *modèle poiétique* de connaissance se prête essentiellement au champ des grandeurs mesurables, ce qui n'est pas le cas de la *liberté*. Celle-ci, sous l'influence de celui-là, se fixe alors dans son moment initial qui est le simple pouvoir de choisir, c'est-à-dire dans le *libre arbitre*.

À ce niveau, la liberté s'arroge le *faire* ou la *poièsis* du *sens*, « le trait le plus caractéristique du visage du *sujet* dans la modernité »²³. Cependant, dans ce parcours qui n'est autre que celui du drame de la culture moderne, le *sujet* assume le visage d'*individu*, en courant le risque de s'aliéner dans le labyrinthe subjectif de l'arbitraire et de l'autosuffisance. D'ailleurs, c'est ainsi que l'on comprend comment la liberté, en tant qu'absolu du sens rendu immanent, devient un, ou plutôt *le* thème central de la réflexion de tous les systèmes philosophiques depuis Descartes et comment la *revendication d'être libre* est au centre de toutes les révolutions modernes que ce soit dans le champ de la société, de la politique ou de la culture, avec les conséquences qu'on connaît²⁴.

Aussitôt, il faut clarifier deux points qui nous semblent importants. Tout d'abord, il n'est guère possible de nier que la liberté soit le lieu de naissance du *sens*. Cela ne se produit pourtant qu'à condition qu'elle soit en étroite relation avec l'exercice de la raison dans sa *dimension contemplative*, c'est-à-dire dans l'exercice d'une intelligence qui dépasse son aspect formel ou, comme Paulo Freire le dirait, dans l'exercice de sa capacité admirative. C'est dans cette perspective qu'on peut parler d'une libération de la liberté, qui devient ainsi

²¹ H. C. de LIMA VAZ, *Escritos de Filosofia* (t. III : *Filosofia e Cultura*), p. 169-170.

²² M. PERINE, *Ética e sociedade. Razão teórica versus razão técnica*, dans *Síntese* 93 (2002), p. 49-68.

²³ H. C. de LIMA VAZ, *Escritos de Filosofia* (t. III : *Filosofia e Cultura*), p. 171.

²⁴ Voir V. CAMPS, *La imaginación ética*, Barcelona, Ed. Ariel, 1980, 127-160.

une sorte d'adhésion existentielle au bien²⁵ ou, pour rejoindre le Nouveau testament, l'accomplissement de la vocation humaine première²⁶. Mais une seconde possibilité est aussi réelle. La liberté peut devenir également lieu de naissance du *non-sens*. Quand la *raison contemplative* ou *admirative* devient *raison fabricante*, la liberté se voit prisonnière du cercle d'immanence radical qui est l'individu, incapable de dépasser les limites de sa propre appréhension du monde et de lui-même. Le *tournant anthropocentrique* comporte ce risque. En lui, le *modèle poétique* est doté des prérogatives normatives non seulement dans le champ de la connaissance de la nature, mais aussi dans l'exercice de la liberté. Terrible contradiction entre le fait d'avoir plus que jamais la conscience d'être fini et situé et la prétention d'atteindre l'infini, d'être individuellement le créateur absolu du *sens*. D'où la multiplicité irréductible des *sens* vérifiée de nos jours : chaque groupe humain ou – pire – chaque individu serait l'auteur d'une totalisation de *sens* avec un caractère radicalement particulier. Devant toute idée d'une universalisation du *sens* et de la valeur, l'idéologie individualiste libérale dominante, fruit et matrice à la fois de ce *modus vivendi* et *cognoscendi*, se fait son accusatrice. Toute universalité du *sens* serait une mauvaise utopie, susceptible de justifier la terreur²⁷.

Cependant, c'est dans cette crise de l'univers symbolique qu'on doit chercher les causes les plus fondamentales, d'une part, de la violence dans ses formes les plus variées, autant de fois repoussée et autant de fois recrudescence dans le monde moderne et au fond de laquelle jaillirait une véritable guerre de *sens* et de *valeurs* et, d'autre part, de la mort vécue comme contradiction absolue au cœur de la vie et de cette sorte évitée et évacuée de l'imaginaire culturel ou vécue comme *non-sens* absolu en faisant irruption dans l'univers humain du *sens*²⁸. Est-il possible encore de revendiquer pour le sujet situé et fini la responsabilité proprement infinie de supporter tout l'univers humain du *sens*, c'est-à-dire de le constituer en tant que dernier fondement de la vérité de l'être que le *sens* doit faire briller pour l'homme ? « Si nous considérons la modernité du point de vue de ce devoir éthique fondamental qui est, pour l'homme, l'instauration du sens dans sa vie – le devoir de réaliser la

²⁵ *Veritatis splendor*, 42-45.

²⁶ Rm 2,15.

²⁷ A. GOMEZ-MULLER, *Éthique, coexistence et sens*, p. 218.

²⁸ C. PICHSTOCK, *Necrophilia : the Middle of Modernity ; a Study of Death, Signs and the Eucharist*, dans *Modern Theology* 12 (1996), p. 405-433 ; voir aussi R. HESSE, *Na lógica da morte moderna*, dans *Síntese* 35 (1985), p. 79-90.

vérité de son existence, le spectacle qu'elle nous offre – triomphante et en profonde crise à la fois – est le déclenchement apparemment incontrôlable du *non-sens* de la violence et de la mort : violence brutale des armes et des moyens de destruction massive, violence subtile de la publicité et de la manipulation de l'information, violence aveugle du terrorisme, violence silencieuse et universelle de l'injustice dans les relations politiques, sociales et économiques entre individus, groupes et nations ; et au terme de ces chemins de violence et de bien d'autres, les grimaces insensées de la mort moderne »²⁹.

4.4. *Institution et don du sens et conscience morale*

Pour reprendre le cœur de notre sujet, partons d'un constat dont nous ne pouvons faire abstraction, car il fait partie de la conscience commune de nos contemporains : la vie humaine est précaire et inéluctablement marquée par la finitude. De ce fait, la mort, signe par excellence de cette condition, met l'homme devant une question incontournable : soit – première possibilité – l'existence, en tant que projet et aspiration à *être plus*, a un *sens*, soit – deuxième possibilité – la vie est un *non-sens*, un désespoir, soit – troisième possibilité, qui semble être l'option de la civilisation moderne – la vie n'a pas *un sens*, mais elle se trouve dans une forêt de *sens*, véritable mer de références, où chaque individu, muni de la seule boussole de sa réalisation immédiate, institue à son gré *son sens* et *sa valeur*, qui, de ce fait, ne possèdent plus dorénavant que « le statut de simples “opinions”, relatives et équivalentes sur le plan “public” »³⁰.

Nous n'insisterons pas sur les deux dernières possibilités, dont les limites ont déjà été suffisamment indiquées. Arrêtons-nous donc à la première, qui correspond à notre option théologique, et ce à trois titres. Tout d'abord parce qu'elle permet à l'être humain de reconnaître que la vie, certes finie, est aussi un donné initial sur lequel il peut construire et dans lequel l'homme s'expérimente comme désir d'un absolu qui l'attend. Deuxièmement parce que, dans cette perspective, l'homme reconnaît que sa liberté ne se réalise que grâce à une liberté qui le transcende, une liberté capable de libérer la sienne de la menace continue

²⁹ H. C. de LIMA VAZ, *Escritos de Filosofia* (t. III : *Filosofia e Cultura*), p. 174.

³⁰ A. GOMEZ-MULLER, *Éthique, coexistence et sens*, p. 220.

du *non-sens*³¹. Finalement parce qu'elle permet à l'être humain de se reconnaître en tant que *personne*, c'est-à-dire en tant que sujet conscient et libre qui établit une relation de *con-sensus* (*communication* ou *dialogue*) avec le monde, avec l'autre et avec l'Absolu.

Il s'agit ici d'un processus qui, dans ses conséquences ultimes, ouvre l'homme et sa conscience morale à l'Absolu, Absolu face auquel la conscience ne meurt pas, comme le prétendait Merleau-Ponty, mais qui la fonde dans la « prise de conscience » (conscientisation) et d'être finie et d'être traversée par une volonté d'infini³².

Le *sens* fait d'abord irruption. Il se présente à l'homme, il lui vient comme *don*, incomplet, certes, mais *don*, *don* d'un tiers, de son entourage, de son milieu, de sa culture, de son histoire, mais aussi *don* qui dépasse les limites de l'histoire en tant qu'enchaînement de faits. Il s'attache à une interprétation de l'histoire en tant qu'espace d'une révélation, c'est-à-dire précisément comme espace d'un *don*. Mais l'être humain doit ensuite compléter le *sens*, se l'approprier, poser sur lui son empreinte, le re-construire, lui donner son corps pour qu'il puisse « prendre corps ».

En bref, nous pouvons tirer deux conclusions. Tout d'abord, il faut reconnaître qu'« après avoir tenté de donner un sens au monde, en proclamant la mort de Dieu, l'homme fait l'expérience de ce que, sans un sens *donné* à l'origine et indépendant de lui, aucun sens véritable n'est possible : *le sens est transcendant ou il ne se donne pas* »³³. Secondement, mais non moins important, il semble que si la liberté humaine croît dans la mesure où elle assume cette donnée initiale qui la dépasse, elle contribue activement à son incorporation comme élément existentiel, avec toutes les limites ou conditionnements que cela implique, mais sans lesquels elle n'existerait pas vraiment.

À notre avis, cette perspective s'éloigne du risque d'une simple *transcendantalisation* absolue du *sens*³⁴, caractéristique majeure des sociétés dites archaïques, où un *sens* circule partout sans jamais être le fait d'un individu singulier, avec les conséquences politico-sociales

³¹ Voir A. GESCHÉ, *Le sens*, p. 23, section 5 et p. 24-47 ; mais aussi le chapitre II, p. 49-78.

³² *Ibid.*, p. 50-52.

³³ *Ibid.*, p. 119.

³⁴ *Ibid.*, p. 9.

qu'on peut bien entrevoir³⁵. Mais elle refuse également de s'aligner sur la négation complète de toute ouverture du *sens* ou sur sa radicale sécularisation, processus qui semble conduire, d'une part, à la perte ou à la négation du *sens* même dans ses conditions de possibilité et, d'autre part, à de nombreuses formes d'absolutisation d'une donnée culturelle partielle qui prennent les caractéristiques de plus en plus accentuées du fanatisme politique ou religieux, avec tout leur contexte de violence³⁶.

En ce qui concerne notre sujet central, le *sens*, comme *don* et *tâche*, se présente alors comme constitutif de la vie morale en tant qu'horizon herméneutique en face duquel l'homme examine l'ensemble de son existence et décide de sa *praxis*. Autrement dit, le *sens* correspond à cet *astrolabe* capable de situer la conscience par rapport aux innombrables références qui l'entourent et de l'amener à comprendre l'intime de la question de fond de l'existence qui est sa propre fragilité³⁷.

Il est d'ailleurs intéressant de remarquer que nos prédécesseurs en théologie morale avaient une lecture semblable en ce qui concerne la relation entre la conscience morale et la *loi* dite *naturelle*. Cependant une seule et fondamentale différence établit la distance entre la *loi* et le *sens* en ce qui concerne la vie morale et la conscience. Alors que la *loi naturelle* – qui réside certes, comme le démontre Jean-Marie Aubert³⁸, au plus intime de l'homme – se présente comme achevée, le *sens*, *don* et *tâche*, exige l'exercice de confrontation avec la vérité dont la lumière continue ne cesse de manifester de nouveaux aspects de la topographie

³⁵ F. CRESPI, *Perte du sens et expérience religieuse*, dans G. VATTIMO (éd.), *La sécularisation de la pensée* (coll. *L'ordre philosophique*), Paris, Seuil, 1988, p. 115. CRESPI affirme qu'avec la « transcendance du sens », « le représentant de l'autorité est aussi le représentant par excellence du sens immanent-transcendant qui unit la communauté et en fonde la structure », *ibid.*

³⁶ *Ibid.*, p. 117.

³⁷ Voir M. CANTO-SPERBER, *L'inquiétude morale et la vie humaine*, p. 219-220.

³⁸ « Le fondement de la loi naturelle et du droit naturel est la loi éternelle dont ils constituent une participation, envisagée sous deux aspects étroitement connexes. Mais de même que loi et droit supposent par définition une réalité sous-jacente dont ils émanent immédiatement, de même la loi et le droit naturels ont un fondement prochain, médiation de la causalité divine, qui est la nature humaine ou d'une manière plus concrète la personne humaine. (...) La notion de nature humaine veut simplement exprimer *ce qui constitue l'homme* dans sa totalité, en insistant sur ce qui le spécifie, le rend différent des autres êtres et le constitue en dignité, sorte de fond commun décelable à travers tous les actes de tous les hommes (...) ». J.-M. AUBERT, *Loi de Dieu. Loi des hommes* (coll. *Le Mystère Chrétien*), Tournai, Desclée, 1964, p. 47-48.

de la vie. *Don* et *tâche* qui se présentent comme mobiles ou plutôt comme horizon dans lequel l'existence humaine construit son authenticité à travers les gestes qu'elle pose et découvre sa raison d'être à travers une lecture conséquente de sa vie.

Il est juste alors de voir une intime relation entre le *sens* comme don et tâche et la formation ou le développement de la conscience morale : c'est parce qu'elle appréhende un *sens* que la conscience peut se donner des balises d'action, créer des sensibilités ou, comme le disaient les Anciens, former un *habitus*, et peut émettre des jugements subjectifs, personnels, certes, mais tout en gardant un rapport d'objectivité vis-à-vis de cet horizon plus large toujours à découvrir, de cette lumière qui dévoile sans relâche la complexité de la réalité de la vie, et ce dans un mouvement de *dialogue* ou d'ouverture sans lequel le *sens* se cache, se replie dans la forêt de sens possibles, qui, de ce fait, restent toujours comme possibilités n'arrivant jamais à la condition d'engagement existentiel dans le « monde concret »³⁹.

5. *Pour recommencer*

Ces données initiales ont déjà laissé entrevoir des intuitions qui seront vérifiées et développées au cours de ce travail. C'est autour de ces intuitions que nous voulons comprendre l'effort de mûrissement de la conscience morale. Dès lors, nous nous laisserons éclairer à présent par des théologiens avertis et instruire par le regard de Paulo Freire sur l'être humain.

³⁹ Voir P. KEMP, *Théorie de l'engagement* (t. I : *Pathétique de l'engagement*), Paris, Seuil, 1973, p. 147-166.

PREMIÈRE PARTIE

THÉOLOGIE ET CONSCIENCE MORALE

Introduction

Nous avons dit que ce travail s'inscrit dans une lignée, qu'il s'articule avec un héritage théologique sur la conscience morale, qui lui indique des perspectives, qui l'interroge, qui soulève des difficultés. Cependant, il n'est pas aisé d'accéder à cet héritage, dans la mesure où il s'étend à travers des ouvrages et perspectives très diverses dans leur forme et dans leur intérêt.

En fait, il y a peu de théologiens moralistes qui directement ou indirectement ne se soient guère penchés sur le thème de la conscience morale. Si Thomas d'Aquin est le père d'une longue tradition sur le sujet et si Alphonse de Liguori est le premier théologien à écrire un traité spécifique sur la conscience, plus proches de nous, nous trouvons des études très diversifiées sur la problématique, telles que celles de Philippe Delhay, d'Antonio Hortelano, de Karl Golser, ou encore de Domenico Capone, pour ne retenir que quelques noms de la morale de la période qui commence avec Vatican II. Étant donné l'impossibilité pratique de dialoguer avec tous les moralistes, il fallait en choisir quelques-uns.

Quelques critères ont prévalu dans ce choix. Tout d'abord, le critère d'actualité. C'est-à-dire que nous avons choisi des auteurs qui ont publié plus ou moins récemment – depuis un quart de siècle –, ce qui nous permet de nous insérer dans la tradition théologique à partir de ses derniers maillons, de ses relectures les plus récentes. Deuxièmement, il fallait considérer des auteurs de sensibilités différentes, afin que la perspective du travail soit la plus large possible. Il fallait également que le champ d'influence des auteurs soit assez vaste pour que notre discours rende justice à la pluralité d'opinions dans la communauté théologique. De

plus, nous avons besoin de synthèses conséquentes – même si condensées –, pour faciliter notre travail, d’une part, et pour lui conférer un certain degré d’intérêt, d’autre part.

Ainsi les noms de Jean-Marie Aubert, de Bernhard Häring, de Paul Valadier, de Marciano Vidal se sont-ils naturellement imposés. L’œuvre des quatre théologiens est assez récente et leurs publications constituent des références pour tous ceux qui étudient la problématique morale. D’autre part, ces auteurs présentent des sensibilités théologiques et philosophiques assez différentes, sans qu’elles soient pour autant contradictoires, il suffit de signaler l’influence thomiste d’Aubert, le personnalisme d’Häring, l’accent nietzschéen de Valadier et les inquiétudes pastorales de Vidal. Il faut finalement ajouter que si, dans les milieux francophones, l’importance d’Aubert et dernièrement surtout de Valadier est incontestée, l’ascendant d’Häring sur la réflexion ibéro-américaine et anglo-saxonne reste d’actualité et l’œuvre de Vidal est incontournable aussi bien dans les pays de langue espagnole que portugaise. C’est donc autour de ces quatre auteurs que nous avons établi les quatre premiers chapitres de ce texte.

Mais il fallait aussi donner la parole à d’autres sensibilités, à une théologie qui nous ouvrît à une compréhension particulière de la problématique éthique et qui, en même temps, constituât un passage entre la pensée théologique et l’anthropologie que nous étudierons ensuite. C’est auprès des moralistes latino-américains que nous avons trouvé ce point d’articulation. En nous référant aux critères qui viennent d’être cités, nous avons interrogé Tony Mifsud, Bernardino Leers et Antônio Moser, Carlos Novoa, Nilo Agostini et José Marcos Bach. Nous avons ainsi consacré notre cinquième chapitre à la théologie morale latino-américaine.

Mais nous ne trouverons pas dans ce travail des résumés des ouvrages des moralistes. Nous avons opté pour un effort herméneutique qui cherche à mettre en exergue la spécificité de la pensée de chaque auteur et c’est dans cet effort que nous essayons de leur être fidèle. Pour cela, nous avons structuré les cinq premiers chapitres selon le schéma suivant : comment comprendre les fondements de la réflexion éthique ? Par rapport à ceux-ci, où la conscience morale se situe-t-elle ? Quelle est sa spécificité ? Peut-on parler d’une conscience morale chrétienne ? Si dans les premières questions nous cherchions à analyser la structure de la conscience, dans la dernière nous ouvrirons indirectement la voie pour notre problématique centrale.

Cependant, si important soit ce parcours à travers la pensée théologique contemporaine et si riches soient les contributions des théologiens étudiés, nous ne pouvions en rester là. Il était nécessaire de réaliser une synthèse sur le thème. Et une synthèse qui ne fût pas un simple remaniement des données recueillies, mais qui constituât déjà une interprétation originale de la conscience morale, en même temps qu'une conclusion pour cette première tâche. C'est le sixième chapitre.

À la fin de cette première partie, nous constaterons que le thème de la formation de la conscience morale reste ouvert. La conscience se montre certes déjà dans ses aspects pluriels. Mais ces aspects – surtout tels qu'ils sont présentés dans le sixième chapitre – constituent plutôt des interrogations, dont les ouvertures nous seront utiles pour comprendre les dimensions de l'homme qui rendent non seulement possible, mais inéluctable l'approfondissement de la capacité de sa conscience morale de bien juger et de bien décider.

CHAPITRE I

Jean-Marie Aubert: la conscience et la loi

Auteur important de la théologie morale francophone dans la seconde moitié du XX^e siècle, Jean-Marie Aubert¹, s'il n'a pas écrit de traité spécifique à propos de la conscience morale, s'est cependant intéressé à ce sujet à de nombreuses reprises. Dans l'ensemble de son œuvre, se détachent trois textes sur la conscience morale : le chapitre *Conscience morale et engagement de la personne*, du manuel de théologie morale² rédigé en 1976 ; ensuite sa contribution *Conscience et loi*³, dans la synthèse théologique *Initiation à la pratique théologique*⁴, de 1983 ; et finalement le chapitre *La norme morale*, dans le compendium *Abrégé de la morale catholique*⁵. Ces textes se distinguent par leur densité et par l'angle d'approche de la problématique, c'est-à-dire la considération de la conscience à partir de sa composante rationnelle et ses relations internes avec la loi. Ces deux points caractérisent la pensée d'Aubert et feront l'objet de notre attention dans le présent chapitre.

¹¹ Jean-Marie AUBERT est né en 1916. Professeur émérite de l'Université de Strasbourg, il est connu par ses nombreuses publications, parmi lesquelles *Loi de Dieu, loi des hommes* (coll. *Le mystère chrétien*), Tournai, Desclée, 1964 ; *Morale sociale pour notre temps*, Paris, Desclée, 1970 ; *Sexualité, amour et mariage*, Paris, Beauchesne, 1971 ; *Pour une théologie de l'âge industriel. Église et croissance du monde*, Paris, Cerf, 1971.

² *Vivre en chrétien au XX^e siècle*, t. 1, Mulhouse, Éd. Salvator, 1976, p. 166-201.

³ Dorénavant, le chapitre en question sera dénommé *Conscience et loi*.

⁴ B. LAURENT et F. REFOULÉ, *Initiation à la pratique de la théologie*, t. 4, Paris, Cerf, p. 200-248.

⁵ *Abrégé de la morale catholique*, Paris, Desclée, 1988, p. 87-114.

Avant de passer à ces considérations, nous donnerons quelques indications de base à propos de la théologie de Jean-Marie Aubert comme introduction à son approche de la conscience morale.

1. *Les axes d'une théologie*

Jean-Marie Aubert s'insère dans la tradition morale thomiste⁶. Rationalité et loi sont ainsi associées en vue de l'exigence d'une « objectivité évangélique éthique » qui se révèle notamment dans ce que l'auteur appelle « *l'anthropologie présupposée par l'évangile* » : le message de Jésus se veut universel. Dans ce cadre plus large, Aubert ne croit pas à la possibilité d'une théologie morale « considérée comme absolument autonome ». Pour les chrétiens, la morale comme foi vécue peut être comprise comme la volonté de Dieu réalisée dans leur vie quotidienne⁷.

C'est la relation entre la *métaphysique* et la *morale*, perçue comme indissoluble, qui se trouve à l'origine de cette approche⁸. L'être humain découvre son véritable sens dans son ouverture à une plénitude encore plus grande de son être ; l'être se dévoile dans l'idée d'un devoir-être ; ou encore, l'être est porté vers le devoir-être. Derrière cette conception dynamique de l'homme, il y a nécessairement une certaine idée d'obligation, qui sera la référence de tout le discours moral, celui de la loi naturelle ou celui de la conscience morale.

La traditionnelle distinction conceptuelle entre *nature humaine* et *personne humaine*, quant à elle, est également toujours présente dans la théologie de Jean-Marie Aubert⁹. Bien que les deux concepts ne puissent être compris séparément, c'est leur différenciation qui rend possible la compréhension de la *vie éthique* et, ensuite, de la conscience morale. Le concept

⁶ Voir J.-M. AUBERT, *L'agire morale*, Naples, 1977, p. 28-49.

⁷ J.-M. AUBERT, *Les orientations actuelles de la théologie morale*, dans *Seminarium* 28 (1988), p. 327-329. Sur l'état de la question tel qu'il était défini par l'auteur dans les années 1980, voir J.-M. AUBERT, *Débats autour de la morale fondamentale*, dans *StMor* 20 (1982), p. 195-221 et aussi *Abrégé de la morale catholique*, p. 181.

⁸ Voir *Abrégé de la morale catholique*, p. 18-24.

⁹ Voir *ibid.*, p. 63-67 ; 97-100.

de *personne* évoque un être humain particulier ; celui de *nature humaine* met en relief ce que les êtres humains ont de commun entre eux. Plus précisément, la *personne* est la réalisation existentielle et individuelle de la *nature humaine*. Néanmoins, l'auteur affirme que cette dernière est la seule capable d'harmoniser les particularités personnelles et l'universalité humaine¹⁰. Le moraliste français entend que le point de rencontre entre ces deux catégories, « la médiation entre la nature humaine universelle et la personne humaine, singulière et unique », est l'*acte de décision*. Celui-ci est l'expression de la capacité humaine à réaliser sa nature d'une manière singularisée et personnelle. C'est à cette intersection que se trouve précisément le domaine de l'éthique¹¹.

Finalement, Aubert, dans sa théologie, met l'accent sur la dimension rationnelle de l'être humain. L'homme est, par définition, doué de raison ; ses procédés doivent toujours se soumettre à la raison, qui est en lui comme « une lumière intérieure ». L'image de Dieu qui se trouve dans l'être humain se montre avant tout dans sa capacité de « se diriger par sa pensée libre » et de s'éloigner du chaos¹². Cette mise en relief de la dimension rationnelle sera déterminante pour la considération des sujets relatifs à la loi morale, comme nous aurons l'occasion de le préciser plus loin.

2. Qu'est-ce qu'est la conscience morale ?

2.1. La matrice thomiste

À la base de la lecture faite par Jean-Marie Aubert à propos du phénomène de la conscience morale, se trouve également la doctrine thomiste¹³. Cette doctrine peut, dans notre

¹⁰ « La prise de conscience moderne des droits de l'homme est venue rappeler que les êtres humains individuels, les personnes, ne sont tels que parce qu'ils sont liés entre eux par ces exigences qui dépassent chaque personnalité et créent une solidarité inter-personnelle ». *Abrégé de la morale catholique*, p. 63.

¹¹ *Vivre en chrétien au XX^e siècle*, p. 167-168.

¹² *Abrégé de la morale catholique*, p. 88.

¹³ Pour la doctrine thomiste de la conscience morale, voir Ph. DELHAYE, *La conscience morale du chrétien*, Tournai, Desclée, 1964 ; R. C. de HARO, *La consciencia moral*, Madrid, Rialp, 1978 ; G. CAVALCOLI, *Il concetto di coscienza in S. Tommaso*, dans *Divus Thomas* 95 (1992), p. 55-77 ou encore T. KENNEDY, *L'idea*

optique, être résumée en quatre points principaux : la conscience morale est un acte ; la conscience morale est un acte de l'intelligence ; la conscience morale est un acte de l'intelligence qui applique les premiers principes de la vie morale (syndérèse), perçus dans la loi naturelle, aux cas particuliers ; cet acte est un jugement pratique en vue d'une action. Considérons brièvement ces points.

Pour Thomas d'Aquin, le terme *conscience* indique d'abord le rapport d'un acte de l'intelligence à autre chose qu'elle-même, une application d'une connaissance à quelque autre chose. C'est une fonction de la raison pratique. Ce rapport ou cette application se réalise moyennant un acte¹⁴. Dans le cadre moral, cet acte constitue un jugement d'appréciation sur ce qui est déjà fait ou est à faire. Son objectif est l'action concrète. D'où la caractéristique éminemment pratique du jugement de la conscience¹⁵.

Comme condition essentielle de ce qu'on appelle moralité dans les actions humaines, il faut un principe permanent auquel se référer pour toutes les actions. Ce principe a pour propriété de résister à tout mal et d'approuver le bien. Il est la source du jugement de la conscience. Il est « la loi de notre intelligence dont l'objet comprend les préceptes de la loi naturelle, qui sont les principes premiers de l'action humaine »¹⁶. Ainsi sont posés les trois principes internes du jugement moral : la loi naturelle, la syndérèse et la conscience morale. La *loi naturelle* invoque les principes universaux du droit ; la *syndérèse*, qui est un habitus, formule ces principes ; la *conscience*, à son tour, applique la loi naturelle telle qu'elle est comprise par la syndérèse dans le cadre d'un raisonnement qui concerne une action particulière¹⁷.

di coscienza morale secondo S. Tommaso D'Aquino, dans M. NALEPA et T. KENNEDY, *La Coscienza morale oggi*, Rome, Ed. Ac. Alphonsianæ, 1987, p. 145-175. Voir aussi O. H. PESCH, *Thomas d'Aquin, limites et grandeurs de la théologie médiévale. Une introduction* (coll. *Cogitatio Fidei*), Paris, Cerf, 1994.

¹⁴ *Somme théologique*, I, q. 79, a.13.

¹⁵ Saint Thomas insiste beaucoup sur la distinction entre le jugement pratique qui ressort de la conscience morale et le jugement spéculatif, œuvre de la raison théorique : « L'intelligence spéculative cherche la vérité en soi, tandis que l'intelligence pratique ou la conscience cherche la même vérité, mais en vue d'une action » (*De animæ*, III, lect. 15, n. 820).

¹⁶ *De veritate*, d. XXIV, q.2, a. 4.

¹⁷ *II Sent.*, d. XXIV, q. 2, a.4.

2.2. Conscience fondamentale et jugement moral

En partant de la distinction commune dans la tradition scolastique entre syndérèse et conscience, Aubert considère aussi la conscience morale selon deux niveaux. Tout d'abord, il examine le phénomène de la conscience en tant que *conscience fondamentale ou originaire* et ensuite en tant que *fonction de jugement moral*.

2.2.1. LA CONSCIENCE FONDAMENTALE¹⁸

La conscience fondamentale ou ordinaire, que les médiévaux ont nommé *syndérèse*, est le synonyme de la personne qui s'engage librement dans une *orientation vitale*, à travers une option qu'elle juge essentielle pour sa réalisation¹⁹.

C'est cette orientation vitale qui caractérise fondamentalement la vie humaine. Il est vrai que l'homme est soumis au devenir comme tous les autres êtres ; nombreux sont les déterminismes qui le conditionnent dans sa quotidienneté, dans les gestes les plus simples. Pourtant, l'homme se possède soi-même, à la différence de n'importe quel autre être. Il est le seul capable de dominer ou, au moins, de donner du sens à ses conditionnements : il arrive que dans des moments parfois décisifs, les circonstances lui permettant une marge de liberté très restreinte, l'homme devienne autre que ce qu'il était, en se construisant dans son devenir. C'est à lui d'instaurer une continuité entre ce qu'il était et ce qu'il est, en préparant ce qu'il veut être. Ce processus équivaut à une connaissance active de son intériorité et en quelque sorte à la constitution de sa subjectivité. Il s'agit d'un processus très intuitif et complexe d'orientation éthique personnelle capable d'introduire la continuité ou une globalité de sens dans l'ensemble des décisions particulières²⁰.

¹⁸ *Vivre en chrétien au XX^e siècle*, p. 168-169, 185-186 et *Conscience et loi*, p. 213-215.

¹⁹ Voir S. DIANICH, *L'opzione fondamentale nel pensiero di San Tommaso*, Brescia, Morcelliana, 1968. En résumé, dans ce livre, l'auteur développe la thèse selon laquelle la *syndérèse*, comme la comprend saint Thomas, correspond *grosso modo* à la catégorie actuelle d'*option fondamentale*.

²⁰ Nous aurons l'occasion de développer ce point en traitant la question de la *narrativité de la vie éthique* et le développement de la conscience dans la dernière partie de notre travail.

Cela n'est possible que s'il y a un point stable, une référence, une source unique pour toutes ces décisions simples ou importantes qui tissent la trame de la vie de chacun. C'est sur cette base que l'on peut dire qu'il y a une unité à la base des décisions, un lien entre ce que chaque être humain était, ce qu'il est et ce qu'il veut ; bref, une « unicité révélatrice » de ce qu'est la personne dans son originalité. Cette instance correspond à un choix fondamental constitutif des autres choix. Il s'agit de l'*option fondamentale* ou *conscience fondamentale*.

Il est évident que cette conscience n'est pas hermétiquement fermée sur elle-même et qu'il ne s'agit pas non plus de choix arbitraires. Elle porte une dimension communautaire qui évoque la cohésion des membres d'un même groupe social autour d'une question particulière. Les sciences humaines ont démontré que la conscience fondamentale a toujours un caractère communautaire. Son développement entretient des relations étroites avec le milieu culturel dans lequel elle est insérée, ce qui ne veut pas dire qu'elle s'identifie simplement avec ce qu'on appelle le sens commun. Ces relations, qu'elles soient d'adhésion ou même d'opposition, entraîneront l'émergence du sens de la responsabilité chez chaque personne.

2.2.2. LA CONSCIENCE COMME JUGEMENT MORAL²¹

Aubert considère le jugement des actes humains concrets comme le *rôle dérivé* de la conscience. Cette fonction *dérivée* donne une force d'existence concrète à la conscience fondamentale. Celle-ci ne prend corps que dans les décisions particulières, dans les jugements qu'elle porte sur des réalités autres qu'elle-même. Si la conscience, au sens général, est toujours conscience d'autre chose que d'elle-même, si elle est porteuse d'une réalité qui ne s'identifie pas avec elle, ou encore si elle vise cette autre chose et la montre en elle-même, sans s'identifier avec elle, de même, la conscience morale n'est jamais passive ou spéculaire. Elle fait son choix, elle se décide et elle s'identifie avec son choix dans l'acte de décision. De cette façon, elle se porte au-dehors du sujet, capable de jugements de valeur, qui concernent toujours la réalisation de la personne à travers les biens dont elle a besoin et à travers les relations avec autrui puisque la personne humaine est être-avec-les-autres²².

²¹ *Vivre en chrétien au XX^e siècle*, p. 168-169, 185-186 et *Conscience et loi*, p. 217-222.

²² Nous approfondirons ce point en traitant les caractéristiques de l'être humain dans l'anthropologie philosophique de Paulo Freire, dans la deuxième partie de ce travail.

De ce fait, la conscience projette la personne dans le monde extérieur afin qu'elle puisse l'appréhender et le faire sien. Et c'est dans cette projection que les choix particuliers se concrétisent, en conservant leur relation et en recevant leur sens de la conscience fondamentale. Ce qu'on appelle *faute morale* surgit quand une décision particulière contredit l'orientation de la conscience fondamentale²³.

En d'autres termes, cela signifie que l'autorité de la conscience fondamentale requiert l'unicité évoquée plus haut entre la fin globale poursuivie et les moyens choisis dans les décisions particulières. C'est à la raison qu'il appartient de vérifier ce rapport d'unicité, car c'est toujours à elle de discerner l'universel dans le particulier²⁴. Ainsi « peut-on dire, avec la tradition thomiste, que la *raison est norme fondamentale* de moralité, ce qui revient à dire que cette norme est la volonté de Dieu, car la raison est le lieu privilégié en l'homme où se réalise son être image de Dieu, au point que toute régulation éthique rationnelle est une participation à la loi de Dieu »²⁵.

À présent, il convient de s'interroger avec Jean-Marie Aubert sur ce rapport entre la conscience morale de la personne et Dieu. Jusqu'à quel point s'établit la relation entre la conscience morale et la foi ? Peut-on qualifier une conscience morale de conscience morale chrétienne ? Quelles en sont les conséquences ?

²³ Dans la réalité vécue, cette homogénéité entre les choix particuliers et la conscience fondamentale n'est pas toujours aisée. Il faut admettre que le bien et le mal sont souvent inextricablement mêlés et que la conscience se trouve parfois dans un état de perplexité.

²⁴ À ce propos, voir T. HORVATH, *Caritas est in ratione. Die Lehre des hl. Thomas über die Einheit der intellektiven und affektiven Begnadung des Menschen*, Münster, Aschendorff, 1966.

²⁵ *Conscience et loi*, p. 219.

3. Conscience morale et foi chrétienne

3.1. Morale et foi, nature et grâce²⁶

Nous avons rappelé plus haut combien la métaphysique joue un rôle important dans la morale pour la théologie de Jean-Marie Aubert. Or, la métaphysique connaît aussi une place privilégiée dans la pensée de l'auteur à propos de la foi. C'est donc la métaphysique présente dans ces deux domaines qui peut éclairer les relations entre foi et morale. Aubert se penche sur le sujet en appliquant à la morale la doctrine traditionnelle des rapports entre la grâce et la nature.

Parce qu'il a été créé, l'homme conserve en lui un appel à une relation de dialogue avec Dieu. Dans cette relation, il est invité à une « vie supérieure » qui n'est pas la négation ou l'abandon de son « être natif de créature », mais plutôt quelque chose qui lui permet d'approfondir sa nature en vue de son propre développement. Cette « réalité créationnelle de l'homme » est le soubassement anthropologique nécessaire et commun à tous les êtres humains. C'est cette « image du Créateur dans la créature » qui rend possible la transmission du message évangélique.

Il est vrai que le message évangélique guérit l'homme du péché, mais il ne détruit pas la spécificité de l'homme existant avant son appel par le Christ. Il y a une véritable « divinisation de cette structure » quand l'appel du Christ touche l'humanité, étant donné que le Christ lui-même en a fait l'expérience. De ce fait, Aubert conclut que le chrétien doit dépasser l'engagement éthique dans son aspect naturel (anthropologique) et le faire dans « l'amour de charité qui l'introduit dans une *vie nouvelle*, celle de l'amour de Dieu pour les hommes » (aspect théologal de la vie morale). Ainsi comprise comme un commandement éthique, cette vie nouvelle revêt un caractère totalisant, capable de transformer tout être humain. Elle est l'âme de la vie morale, l'âme qui anime la vie humaine dans sa naturalité. L'« impact » de la vie théologale sur la vie naturelle se vérifie alors : la « lumière supérieure de la foi » ouvre à une meilleure connaissance de la vie humaine et de ses exigences.

²⁶ J.-M. AUBERT, *Les orientations actuelles de la Théologie morale* (1988), p. 326-330.

L'auteur signale que cet « impact » garde néanmoins toujours une dimension universelle²⁷ : le message du Christ est proposé à tous. De plus, un tel appel universel suppose une réceptivité, un écho intérieur chez chaque être humain, écho qui a, lui aussi, une signification universelle, un « fonds commun », exprimé traditionnellement par le concept de « nature humaine avec son correspondant éthique de loi naturelle ». Mais il reste toujours un « impact », en quelque sorte une impulsion « extérieure » à la vie morale humaine.

Pour essayer de résoudre la possible difficulté engendrée par ce caractère extrinsèque de la norme morale, Aubert affirme que le message évangélique ne se veut pas pour autant radicalement hétérogène à l'homme. Il émane d'une initiative divine, il est transcendant. Mais il est essentiellement l'« accomplissement, la réalisation et la restauration d'un ordre des choses antérieur à lui », en référence à une structure préalable ayant une signification morale.

3.2. La spécificité chrétienne par rapport à la conscience morale ou le discernement de la foi

Dans *Vivre en chrétien au XX^e siècle*, Jean-Marie Aubert évoque le dynamisme essentiel de la vocation humaine, tel qu'il est compris par les chrétiens : « l'homme est appelé à se réaliser dans une imitation de plus en plus parfaite de Dieu, de sa créativité en particulier »²⁸. Cette « imitation » se fait à travers toutes les décisions humaines concrètes librement choisies et qui gardent un lien profond avec la foi, acte radical, une option fondamentale qu'une personne prend face à la personne du Christ. Certes, la foi ne se réduit pas à un acte moral, mais en constituant la personnalité de celui qui la vit, elle lance les bases de toutes les autres décisions de la personne, y compris les options d'ordre moral.

C'est donc dans le champ de la conscience fondamentale actualisée par chaque décision que se situe la spécificité de la conscience morale chrétienne. Aubert considère que la *conscience fondamentale* du chrétien est déterminée par le discernement exercé grâce à la foi, décision première, ou « acte fondateur de la personnalité du croyant ». Cela revient à dire

²⁷ Voir *Abrégé de la morale catholique*, p 24-32. Voir aussi J.-M. AUBERT, *Y a-t-il des normes morales universelles ?*, dans RevSR 55 (1981), p. 170-188.

²⁸ *Vivre en chrétien au XX^e siècle*, p. 167.

que chez les chrétiens la conscience fondamentale, source de toutes valeurs, correspond à la foi²⁹. L'auteur rappelle qu'il ne s'agit nullement de l'apparition d'un nouveau champ éthique, propre aux chrétiens, mais de l'émergence d'un discernement qui spécifie dialectiquement la conscience du chrétien dans les choix possibles communs à tous les êtres humains : « la foi s'éprouve par et dans le discernement qui est sa mise en œuvre »³⁰.

La fonction de la foi chrétienne est toujours d'actualiser l'œuvre de Jésus. À travers elle, l'être humain devient le « témoin et le diffuseur de l'amour-agapé que le Christ est venu apporter au monde ». C'est un critère fondamental face aux décisions éthiques concrètes : le discernement de la conscience chrétienne s'inclinera toujours pour « la décision qui apporte plus d'amour, plus d'unité entre les hommes et en même temps qui respecte le mieux la souveraine dignité de la personne humaine »³¹.

Citant des textes comme Rm 12,2³², 2Co 13,5³³, ou encore Ph 1,9-11³⁴, Aubert indique l'aspect formel de la foi chrétienne, son « rôle discriminatoire » des choix concrets : la foi ne se limite pas à une pure intériorité ou intentionnalité que seul le chrétien percevrait en sa conscience. Intériorité et intentionnalité doivent se traduire et se prouver dans la décision et le choix.

²⁹ *Vivre en chrétien au XX^e siècle*, p. 186.

³⁰ « [La foi] joue un rôle de discernement portant sur des choix possibles que le chrétien partage avec les incroyants. Elle est une nouvelle manière de mener une vie d'homme (vivre en Christ), de l'homme, appelé à s'épanouir en toutes ses virtualités, comme image et fils de Dieu », *Conscience et loi*, p. 216. La foi a un « rôle critique (le discernement) dans la mesure où elle respecte l'universalité de la raison humaine et n'aboutit pas à une morale propre aux chrétiens, alors que la foi elle-même se veut universelle, c'est-à-dire pouvant être annoncée à tout homme », *Abrégé de la morale catholique*, p. 181.

³¹ *Conscience et loi*, p. 216.

³² « Ne vous modeliez pas sur le monde présent, mais que le renouvellement de votre jugement vous transforme et vous fasse discerner quelle est la volonté de Dieu, ce qui est bon, ce qui lui plaît, ce qui est parfait ».

³³ « Examinez-vous vous-mêmes. Voyez si vous êtes dans la foi. Éprouvez-vous vous-mêmes. Ne reconnaissez-vous pas que Jésus Christ est en vous ? ».

³⁴ « Que votre charité croissant toujours de plus en plus s'épanche en cette vraie science et ce tact affiné qui vous donneront de discerner le meilleur et de vous rendre purs et sans reproches pour le jour du Seigneur, dans la pleine maturité de ce fruit de justice que nous portons par Jésus Christ, pour la gloire et la louange de Dieu ».

Le discernement chrétien de la conscience ou discernement de la foi s'exprime de plusieurs manières, parfois conjuguées, parfois isolées : d'abord, il se manifeste par l'accent mis sur « telle ou telle valeur plus menacée ou oubliée » (par exemple, le prix de la vie) ; ensuite par le renoncement à certains biens en faveur d'un « témoignage eschatologique » ou de la progression du Royaume de Dieu (par exemple, les solutions non violentes dans les cas où elles sont possibles) ; puis par une « souplesse dans quelques éléments de l'échelle de valeurs » subséquemment à des situations particulières (par exemple privilégier les valeurs économiques communes en situation de pénurie) ; et « surtout par une attention plus grande portée aux pauvres, aux opprimés et par un sens critique toujours en alerte face au danger d'absolutiser les réalités matérielles et la jouissance du présent »³⁵. L'auteur considère encore que la conscience fondamentale du chrétien se manifeste aussi par sa dimension communautaire due à son appartenance aux « communautés naturelles », mais surtout à la communauté ecclésiale, qui est pour la conscience le lieu fondamental de mûrissement et de ressourcement en vue d'un témoignage. C'est dans ce cadre que peut se comprendre « le problème d'une catéchèse, d'une pédagogie de la foi avertie des exigences contemporaines ». Enfin, le « discernement du péché » intervient comme un autre élément propre à la conscience chrétienne : celle-ci se concentre sur le danger du refus de l'amour dans les situations particulières. Il s'agit d'un jugement moral qui tient en compte non seulement le danger qui menace l'homme, « non pas seulement sous la forme de l'infraction à la loi, mais comme une dégradation toujours possible »³⁶.

4. La conscience morale et la loi morale : entre l'objectivité et la subjectivité de l'agir humain

Comme nous l'avons déjà signalé plus haut, il n'est pas possible d'aborder la pensée morale de Jean-Marie Aubert sans considérer la place singulière que le théologien français octroie à la loi. Ainsi, l'auteur ne parle de conscience morale qu'en y associant la loi, qui est,

³⁵ *Conscience et loi*, p. 217.

³⁶ *Ibid.* et *Abrégé de la morale catholique*, p. 179-181.

selon lui, « un peu comme le deuxième versant de la conscience morale », ou encore « le versant objectif de la conscience morale, tourné vers le monde »³⁷.

L'auteur souligne la difficulté d'une telle considération : la dépréciation actuelle de la catégorie *loi* même parmi les chrétiens le démontre bien. La *loi* n'est vue que dans sa fonction sociale contraignante et répressive, quelque chose d'absolument extrinsèque à la conscience. Cette méfiance vis-à-vis de la loi se trouverait ancrée d'une part dans le progrès de la science et de la technique qui indique que tout est possible à l'homme et, chez les chrétiens, dans la réaction à « l'inflation legaliste dans l'Église »³⁸.

Or, Aubert estime que la loi morale joue un rôle unique comme soutien de la conscience : celui de médiateur avec le monde. Examinons l'articulation entre la conscience et la loi dans la pratique de l'expérience morale telle qu'elle est proposée par le théologien français.

4.1. La fonction de la loi morale et sa relation avec la conscience

Le fait de croître et de se développer librement correspond à la structure de fond de l'être humain et signifie sa vocation essentielle. De plus, l'universalité de cette structure est la condition d'existence de cette communauté. Elle constitue aussi le cadre commun où s'inscrivent les décisions particulières de chaque personne³⁹. Dans l'exercice quotidien de ses décisions, l'homme a besoin d'une mesure ou référence qui lui permette d'évaluer ses choix ou jugements particuliers dans leur complexité⁴⁰ en vue de la réalisation de sa vocation

³⁷ Nous considérons comme assez significatif le fait qu'Aubert associe la conscience morale et la loi morale, en accordant un rôle majeur à cette seconde instance. Ainsi, dans *Abrégé de la morale catholique*, le thème de la conscience (p. 106-114) est abordé dans le chapitre intitulé *La norme morale*, qui a pour autres thèmes *la Loi du Christ* (p. 90-97), *la Loi naturelle* (p. 97-103) et *les Lois humaines* (p. 103-105). De même, le thème de la *conscience* est traité dans le chapitre *Conscience et loi*, aux pages 200-222 et celui de la *loi* aux pages 222-248.

³⁸ *Conscience et loi*, p. 222-225.

³⁹ *Abrégé de la morale catholique*, p. 89.

⁴⁰ Aubert souligne à plusieurs reprises la « complexité » de l'acte humain ; il s'agit de faire appel à la théorie classique des actes humains, qui les considère à partir de la tripartite *intention, objet, fin*. Voir *Abrégé de la morale catholique*, p. 79-81.

essentielle. La loi morale correspond à cette instance. C'est elle qui préside au développement de l'être humain⁴¹.

Mais comment l'homme fait-il la découverte de cette mesure de ses actes ? Tout être humain perçoit la loi morale à partir du moment où sa conscience appréhende le monde et la société. L'homme fait cette découverte comme la perception rationnelle d'une nécessité liant ses décisions. Il se rend ainsi capable d'« adapter chacun de ses actes au but qui leur donne tout leur sens ». Cela constitue un processus de nature rationnelle, car c'est en effet le propre de la raison d'établir le rapport entre l'acte et son sens⁴².

La loi morale se réfère donc toujours à l'agir concret et à son objectif ; dans la pratique, elle vérifie la correspondance entre « l'acte humain dans sa complexité » et le but fondamental de la personne. Ainsi devient-elle le garant du lien entre la personne et son action objective.

En bref, la mesure des actes libres est la loi morale, « régulation rationnelle et objective de l'agir humain » appliquée par la conscience morale, responsable des décisions, dans chaque cas précis. À côté de la conscience et de sa liberté, la loi morale a sa place au niveau le plus intime de la vie morale. Elle entretient un lien essentiel et congénital avec la liberté, de telle sorte qu'elles ne peuvent se comprendre que l'une par rapport à l'autre⁴³.

Jean-Marie Aubert démontre ce lien naturel entre la loi et la liberté en deux temps. Tout d'abord, il considère que la liberté ne peut rien faire lorsqu'elle se maintient dans le champ illimité des possibilités qui s'offrent à elle. À ce « stade de contemplation des alternatives » elle n'est que simple potentialité. C'est donc quand elle devient décision concrète, choix particulier, qu'elle connaît une existence réelle : « la liberté ne peut rester en suspens ; (...) elle est au service de la vie et la vie oblige à se décider. *L'être humain est obligé d'user de sa liberté* »⁴⁴.

⁴¹ *Abrégé de la morale catholique*, p. 107.

⁴² *Ibid.*, p. 87 ; voir aussi *Conscience et loi*, p. 225-226.

⁴³ *Conscience et loi*, p. 226-227. Voir aussi *La liberté du chrétien face aux normes éthiques*, dans *L'agire morale*, Naples, 1977, p. 28-49.

⁴⁴ *Ibid.*

L'objet de la décision ne peut être livré à l'arbitraire. Il doit avoir un sens, une rationalité. Il ne s'agit plus du simple besoin d'user de la liberté, mais d'en user conformément à une fin estimée digne de l'homme. Voici la place d'une *loi morale fondamentale*. Elle prescrit à la conscience l'utilisation « de sa liberté conformément à une fin digne de l'homme ». La loi morale réclame un contenu à la liberté, c'est-à-dire qu'elle amène la conscience à conformer la vie à une norme régulatrice : la réalisation de la personne. Cette *loi morale fondamentale* s'identifie à ce que la tradition a appelé *loi naturelle*⁴⁵.

4.2. *Loi morale et Loi du Christ*

Enfin, Aubert s'interroge sur l'articulation de cette *loi morale* éminemment rationnelle et la « nouveauté évangélique », cette réalité qualifiée par saint Paul de *Loi du Christ* (1Co 9,2 ; Ga 6,2) ou *loi de liberté* (Ga 5,2-13). Selon saint Thomas, la Loi du Christ est « la grâce du Saint-Esprit, qui est donnée par la foi du Christ »⁴⁶. Elle ne s'identifie donc pas avec la loi naturelle, même si toutes deux ont une origine divine, due au fait de la création. Ce qui caractérise fondamentalement la *loi du Christ* est son caractère transcendant et son efficacité. Quant à sa nouveauté, elle ne réside pas dans une nouvelle légalité, mais dans « le dépassement de l'idée même de loi, qui est la grâce et la présence de l'Esprit de Dieu » et qui transforme l'homme pour en faire un fils adoptif de Dieu.

⁴⁵ En ce qui concerne le thème de la *loi naturelle*, Aubert rappelle, avec la tradition scolastique, que le terme *nature* appliqué à l'homme exprime soit les exigences éthiques conformes au vouloir de Dieu créateur de l'homme, soit, en particulier chez saint Thomas, le principe de l'activité humaine totale, corps et âme. Cette acception est très éloignée de la manière dont nos contemporains comprennent le terme *nature*, comme le reconnaît l'auteur. Mais cela ne remet pas en question son contenu qui s'identifie à « la globalité de la définition de l'homme », sa dignité, sa réalité d'être spirituel, doué de raison et de liberté. Dans ce contexte, *loi naturelle* désigne plutôt l'exigence de réalisation de l'homme, dans son ensemble, corps et âme. Ainsi, le concept de *droits humains*, très valorisé actuellement, peut servir en quelque sorte d'équivalent moderne à la *loi naturelle*. *Conscience et loi*, p. 228-233. Voir aussi *Abrégé de la morale catholique*, p. 97-103, et surtout p. 101-102.

⁴⁶ *Somme théologique* I-II, q. 106, a. 1.

Le Christ est la cause et l'auteur de cette *loi nouvelle* : il possède l'Esprit en plénitude et réalise la loi en sa totalité. « Il est donc comme la norme vivante que le chrétien doit imiter »⁴⁷.

Le contenu de cette *loi du Christ* est essentiellement l'amour de charité venant de Dieu, l'amour de Dieu envers lui-même et envers l'être humain. Cet amour inaugure une vie nouvelle qui éveille les hommes et les rassemble en une humanité unifiée et réconciliée. L'autre aspect de cette loi est la liberté, car qui dit *loi d'amour*, dit aussi *loi de liberté* ; « l'aspect contraignant inclus dans l'idée de loi n'est plus ce qui meut la décision ; il est comme oublié dans l'irradiation de l'amour agissant, comme un dynamisme épanouissant »⁴⁸.

Le rapport entre la loi morale et la loi du Christ est donc l'équivalent éthique du rapport entre nature et grâce. Celle-ci ne détruit pas celle-là, mais la perfectionne. « La *loi nouvelle* assume les exigences éthiques de la nature humaine pour les amener à leur accomplissement plénier dans la liberté et les élever à la dignité d'activités d'enfants de Dieu. C'est en ce sens que la charité peut être vue comme l'âme de la vie morale renouvelée »⁴⁹.

5. Reprise schématique

Selon Jean-Marie Aubert, conscience morale et loi morale forment un ensemble. Présidant le développement de l'homme, la loi est la mesure qui lui permet d'évaluer ses choix en vue de sa première vocation qui est de croître librement. Elle correspond au principe objectif de la vie morale.

La conscience, quant à elle, comme principe subjectif de la vie morale, doit être comprise à deux niveaux. Le premier correspond à la *conscience fondamentale* : l'homme est capable de donner une *orientation générale* à sa vie (option fondamentale), en garantissant ainsi une certaine unité vitale essentielle dans les actes particuliers qui font son histoire. Le

⁴⁷ *Abrégé de la morale catholique*, p. 101.

⁴⁸ « Le Saint-Esprit nous incline de telle manière qu'il nous fait agir volontairement et qu'il fait de nous des amis de Dieu. Dès lors les fils de Dieu sont libres, le Saint-Esprit les menant par l'amour et non comme des esclaves par la crainte », saint THOMAS, *Somme contra gentiles* 4, 22.

⁴⁹ *Conscience et loi*, p. 234.

second niveau de la conscience morale équivaut au jugement moral que l'être humain porte sur chaque action particulière de son existence ; c'est à ce second niveau que le premier s'éprouve et se confirme. De l'homogénéité entre ces deux niveaux de la conscience dépend la rectitude morale de toutes les décisions.

Chez les chrétiens, la foi et ses exigences correspondent à la conscience fondamentale. De cette façon, c'est la foi qui guidera toujours les jugements concrets vers une décision qui garantisse plus d'amour ou d'unité entre les hommes, en respectant toujours le principe de base de la dignité de la personne humaine.

Les exigences de la foi qui correspondent à la *vie nouvelle*, ou *loi du Christ* ou encore *loi de liberté* ne sont pas une nouvelle légalité ; elles sont l'accomplissement de la *loi naturelle*, expression du principe de l'activité humaine totale (corps et âme), à travers *l'amour de charité* qui élève les décisions humaines à la dignité d'activités des enfants de Dieu.

CHAPITRE II

Bernhard Häring: conscience, fidélité et liberté créatives

Le rédemptoriste Bernhard Häring est probablement le théologien moraliste le plus connu du XX^e siècle¹. Il est l’auteur d’une contribution majeure dans la rénovation de la théologie morale, avant le concile déjà, avec son célèbre *Das Gesetz Christi*² (1954-1958), œuvre emblématique du changement qui s’amorçait pour la morale catholique dans les années 1950³. Vingt-cinq ans après, il se propose – entreprise inédite chez un moraliste – de composer un second manuel de théologie morale, complètement nouveau, qui prenne en compte le grand changement de paradigmes qu’ont représenté Vatican II et les récents acquis

¹ Bernhard HÄRING est né à Böttingen, en Allemagne, en 1912 et est mort à Gars-am-Inn, en 1998. Professeur de théologie morale pendant plusieurs années à l’Académie Alphonsienne, à Rome, il a aussi enseigné dans plusieurs institutions aux États-Unis, en Afrique et en Amérique latine. HÄRING est considéré comme un des architectes de la Constitution pastorale *Gaudium et spes*. Parmi les nombreux ouvrages que compte sa bibliographie, mentionnons : *La morale après le Concile*, Paris, Desclée, 1967 ; *Etica cristiana in un’epoca di secolarizzazione*, Rome, Éd. Paoline, 1972 ; *La théologie morale : idées maîtresses*, Paris, Cerf, 1992.

² *La loi du Christ*, Tournai, Desclée, 1955-1959.

³ Ch.-E. CURRAN affirme que *Das Gesetz Christi* est le travail le plus créatif et le plus important de la théologie morale du XX^e siècle (« *Free and Faithful in Christ* ». *A critical Evaluation*, dans *StMor* 20 [1982], p. 145) ; voir aussi du même auteur, *History and Contemporary Issues. Studies in Moral Theology*, New York, Continuum, 1996, p. 20 et L. LORENZETTI, *In ricordo di Bernhard Häring*, dans *Rivista di Teologia Morale* 30 (1998), p. 341.

de la théologie et des sciences humaines. Il publie alors, à partir de 1978, les trois volumes de *Free and Faithful in Christ*⁴.

Considéré par l'auteur comme une synthèse provenant d'une nouvelle approche de la morale, ce texte constitue notre référence pour faire l'état de la question de la *conscience morale* dans la pensée du théologien allemand. C'est à partir du premier volume du manuel (la morale fondamentale), et à partir de sa méthodologie et de ses présupposés que se construit le présent chapitre. C'est logiquement dans la partie consacrée à la conscience morale⁵ que l'on trouve l'exposé le plus précis de Häring sur le sujet en question.

Préalablement à l'analyse des textes sur la conscience morale, un regard sur *Libres dans le Christ*, sa méthode et son contenu, et sur sa place dans l'ensemble de l'œuvre théologique de Häring nous aidera à situer les affirmations de l'auteur et à en dégager le but.

1. L'horizon de *Libres dans le Christ*

1.1. Un nouveau choix méthodologique

La première caractéristique de *Libres dans le Christ* (LdC) correspond à son style littéraire : il s'agit plutôt d'un ensemble d'*essais* que d'un *traité* à proprement parler. Cela convient parfaitement à la proposition de l'auteur qui conçoit l'*éthique chrétienne* comme *liberté créative*. Il revient au lecteur d'élaborer l'ordre des éléments fournis par l'auteur et, de

⁴ Après avoir écrit et publié originalement son manuel en anglais, l'auteur n'a guère tardé à en présenter une seconde rédaction en langue allemande, publiée entre 1979-1981 : *Frei in Christus : Moraltheologie für die Praxis des christlichen Lebens*, Freiburg-Basel-Wien, Herder. Cette œuvre a été traduite immédiatement en italien, en espagnol et en portugais ; cependant les lecteurs français n'en connaîtront la traduction partielle que vingt ans après : *Libres dans le Christ*, t. 1, Paris, Cerf, 1998, dorénavant citée LdC.

⁵ LdC, p. 262-347.

cette façon, de construire lui-même sa vie morale, de manière originale, libre et créative⁶. Vu les objectifs pratiques et pastoraux de l'auteur, cette option s'avère parfaitement cohérente⁷.

Directement liée à ces objectifs, une autre caractéristique a cependant entraîné de fortes critiques de la part de plusieurs moralistes à l'ouvrage de l'auteur. On a reproché à Häring un excessif abandon des bases philosophiques dans sa réflexion. On en est même arrivé à dénoncer un certain manque de rigueur dans l'argumentation théologique de quelques parties de son exposé. Certains ont par ailleurs affirmé que *LdC* ressemble davantage à un traité de spiritualité qu'à un manuel de théologie pour ce qui est de la vie morale⁸.

Il est bien vrai que le langage employé par l'auteur provient plutôt d'une tradition biblique et spirituelle. On observe aussi une certaine prise de distance quant à l'utilisation de la philosophie comme outil principal de la composition du manuel. Si *La loi du Christ* était un texte remarquable en ce qui concerne l'articulation permanente des nombreux concepts empruntés aux courants de pensée de la première moitié du siècle dernier, particulièrement de la phénoménologie et du personnalisme, en vue de la compréhension de la structure de l'acte et de la vie morale⁹, c'est maintenant dans l'anthropologie et dans la psychologie que Bernhard Häring reconnaît les interlocuteurs les plus appropriés pour sa nouvelle entreprise théologique. En ce sens, *LdC* se différencie de l'ancien manuel, et ce y compris dans la façon d'argumenter et de se structurer.

Néanmoins, ces critiques n'enlèvent rien à l'importance de *LdC* dans l'ensemble de la théologie morale contemporaine. L'œuvre se caractérise par sa quête de nouveaux paradigmes pour l'éthique théologique au carrefour d'un langage éminemment religieux et des recherches en sciences humaines¹⁰. Ch.-E. Curran, un des théologiens critiques par rapport au manuel de

⁶ Voir V. GÓMEZ MIER, *La refundación de la moral católica : el cambio de matriz disciplinar después del Concilio Vaticano II*, Estella, Éd. Verbo Divino, 1995, p. 172-173.

⁷ Le titre original de l'œuvre en allemand est d'ailleurs un vrai programme de travail : *Frei in Christus : Moralthologie für die Praxis des christlichen Lebens*.

⁸ Voir Ch.-E. CURRAN, « *Free and Faithful in Christ* ». *A critical Evaluation* (1982).

⁹ Voir Ph. DELHAYE, dans son introduction à *La loi du Christ*, édition de 1960, p. XI-XVI.

¹⁰ Pour cette double considération, voir V. GÓMEZ MIER, *La refundación de la moral católica*, p. 171-174 ; M. VIDAL, *Bernhard Häring y la renovación de la moral fundamental*, dans *Estudios Eclesiásticos* 74

Häring, reconnaît qu'aucune œuvre contemporaine n'a été capable de fournir une vision aussi globale et synthétique (*wholistic exposition*) de la vie morale chrétienne¹¹.

Un autre élément à prendre en considération dans ce débat est celui qu'a avancé le Père Häring lui-même dans son introduction au manuel : il y reconnaît que *La loi du Christ* ainsi que d'autres de ses écrits précédents « étaient encore beaucoup trop européens ». Le Concile et de fréquents voyages par la suite dans de nombreux pays, surtout dans le tiers-monde, l'ont obligé à « désapprendre et apprendre », une démarche qui a engendré de nouvelles questions et de nouvelles manières de voir et de vivre la foi chrétienne. De nouveaux points de vue se sont dégagés dans sa réflexion et ont influencé directement son nouveau choix méthodologique, qui correspond, selon lui, à une manière plus libre d'approcher les thèmes éthiques¹².

En bref, même si on le considère comme plus ou moins réussi, *Libres dans le Christ* reste une référence majeure dans l'ensemble de l'œuvre morale et pastorale du théologien allemand. Celui-ci s'y révèle de plus en plus préoccupé de trouver une proximité existentielle entre son exposé et les chrétiens dans leur effort quotidien de vivre le projet d'humanité que contient l'Évangile¹³.

Passons à présent à une considération globale des présupposés théoriques de la théologie de Häring tels qu'ils apparaissent dans *LdC*. Cela nous permettra ensuite d'envisager de manière plus avertie son approche de la conscience morale.

(1999), p. 488-491. Voir aussi la synthèse critique de S. BALOBAN, *Spirito e vita cristiana nella teologia morale di Bernhard Häring*, Roma, Academia Alfonsiana, 1988, p. 95-97.

¹¹ Ch.-E. CURRAN, « *Free and Faithful in Christ* ». *A critical Evaluation* (1982), p.174.

¹² *LdC*, p. 11.

¹³ *LdC*, p. 16-17.

1.2. Une morale de sensibilité religieuse : les soubassements christologique et personnaliste de LdC

Marciano Vidal signale que le but de Häring dans *LdC* est l'intégration de l'attitude religieuse et de l'attitude éthique dans l'existence chrétienne¹⁴. Ce projet théologique repose logiquement sur deux piliers inséparables : l'un proprement théologique, l'autre de portée anthropologique.

Du point de vue théologique, Häring propose une radicalisation christocentrique qui « tente de *synthétiser* le théocentrisme avec l'anthropocentrisme chrétien » dans la morale¹⁵. Le Christ est le lieu de rencontre entre l'appel de Dieu et la réponse de l'homme et il ne peut être compris qu'à partir de sa dimension de Parole incarnée et révélatrice de l'amour de Dieu par l'être humain. Ce projet se révélait déjà présent dans *La loi du Christ*. Néanmoins, dans *LdC*, d'autres aspects le précisent davantage. Par exemple, le moraliste souligne la « dimension pneumatologique » de cette synthèse christocentrique et ses conséquences pour la théologie morale : « le Christ est conduit par l'Esprit à se donner totalement à ses frères et sœurs, à être un Évangile vivant pour les pauvres et le libérateur des opprimés. (...) Ceux qui sont baptisés dans l'Esprit et "appartiennent au Christ-Jésus ont crucifié la chair avec ses passions et ses convoitises. Puisque l'Esprit est notre vie, que l'Esprit nous fasse aussi agir" (Ga 5,24-25) »¹⁶. Il s'agit clairement d'une approche chrétienne de la morale. C'est avec le chrétien que l'auteur veut établir le dialogue ; Häring écrit à partir de la foi, pour les chrétiens, en vue de leur vie chrétienne.

En ce qui concerne les présupposés anthropologiques, Häring est fidèle à sa *formation personnaliste*. D'une harmonisation entre l'importance centrale de l'être humain considéré comme personne et la portée irremplaçable de la communauté humaine pour son évolution, jaillissent les concepts privilégiés du manuel, concepts d'une étonnante actualité vingt ans

¹⁴ M. VIDAL, *Bernhard Häring y la renovación de la moral fundamental* (1999), p. 483-485.

¹⁵ *LdC*, p. 16. Une question s'impose quant au traitement christologique de la morale par B. Häring. Il s'agit de la discussion autour de la *morale autonome* et de l'*éthique de la foi* : pour être acceptable, le discours chrétien sur la morale doit-il s'abstenir de tout argument spécifiquement théologique ou de foi ? L'option théologique de l'auteur semble écarter cette position, comme nous le verrons ensuite. Voir *LdC*, p. 290.

¹⁶ *LdC*, p. 32-33.

après sa première édition : *liberté* et *fidélité*, *responsabilité* et *coresponsabilité*, *libération* et *solidarité*. Leur réalisation est précédée d'une compréhension par la personne, un apprentissage qui se fait en communauté et dépend à la fois de l'engagement personnel, de l'écoute mutuelle, et du partage d'expériences et de réflexions. Selon le théologien, la référence permanente de nos contemporains aux réalités qui se cachent derrière ces concepts et leur utilisation de plus en plus fréquente sont des « signes des temps » en faveur d'une nouvelle morale¹⁷.

Parmi ces concepts, la catégorie fondatrice de *LdC* est celle de *liberté*, omniprésente dans l'approche de la morale fondamentale¹⁸. De cette façon, nous pouvons dire sans hésitation que *LdC* s'insère bien dans la démarche moderne de la théologie morale¹⁹. Néanmoins, en restant inscrite dans une *perspective religieuse*, cette catégorie est particulièrement nuancée dans la pensée du maître rédemptoriste : « Chaque fois que je pense à la liberté, et que j'en parle, surgissent en mon cœur les mots "fidélité au Christ", à celui qui est fidèle, qui est la liberté incarnée, notre libérateur »²⁰.

La *fidélité* au Christ se révèle être ainsi une préoccupation constante chez Häring. « Être libre pour quelque grand dessein et plus encore pour le Christ et pour le Règne » exige « en dernière instance la liberté du sujet de s'engager »²¹. Dans *LdC*, la *fidélité* a un dynamisme particulier ; la fidélité et l'engagement se rejoignent.

Mais il n'y a pas de fidélité véritable sans créativité. C'est dans les nouvelles réponses données dans de nouvelles situations que la liberté s'exerce. La *créativité* correspond alors à la force dynamique qui nous « guide pour repenser un grand nombre de doctrines, de traditions, d'enseignements et de pratiques et distinguer entre le dépôt de la foi et les idéologies, tabous ou autres facteurs de perturbation »²². D'un côté, la fidélité ainsi conçue ne

¹⁷ Voir *LdC*, p. 12 et 90-106.

¹⁸ P. EMONET, *De la loi à la liberté. Un exemple de l'évolution de la morale : Bernhard Häring*, dans *Choisir* (281), p. 10-13.

¹⁹ Voir *LdC* p. 79-80.

²⁰ *LdC*, p. 13. Voir aussi p. 141-173.

²¹ *LdC*, p. 98.

²² *LdC*, p. 14.

se prête pas à une utilisation en vue d'un discours d'inflexion traditionaliste, de l'autre, le concept de créativité ne mène pas non plus à une vision non-engagée du discours éthique.

Pour récapituler, *LdC* représente une théologie morale avec des préoccupations religieuses. Les sous-titres des originaux anglais et allemand le soulignent : *Moral Theology for Priests and Laity* ou *Moraltheologie für die Praxis des christlichen Lebens*. D'une part, la concentration christologique de la pensée de l'auteur est le point d'articulation de tout l'édifice moral. D'autre part, une valorisation non négligeable des sciences humaines garantit la communicabilité de cette morale et ouvre la voie à la considération de l'être humain et de son agir dans des catégories comme la liberté, la fidélité, la créativité ou la responsabilité.

Ce parcours dans les fondements théoriques de *LdC* nous permet de situer son approche de la conscience morale, une des parties majeures du texte. Comment Häring situe-t-il les concepts de liberté et de fidélité dans sa théologie de la conscience ? Que signifie l'affirmation que la conscience doit être créative ? Quel est le sens de l'idée de conscience morale chrétienne ? Telles seront les questions auxquelles nous chercherons une réponse.

2. Qu'est-ce qu'est la conscience morale ?

2.1. La considération religieuse de la conscience morale

Le thème de la conscience morale a toujours été très cher à Häring. Il s'est d'ailleurs inscrit volontairement dans la tradition de saint Alphonse de Liguori, qu'il a surnommé *l'avocat de la conscience*²³.

En fait, saint Alphonse a été le premier théologien catholique à composer un traité spécifique sur la conscience morale, qu'il a significativement placé au seuil de sa *Theologia Moralis*. Selon Liguori, dans le sens rigoureusement formel, la vie morale se développe *dans* et *avec* la conscience de la personne. En soutenant la doctrine du primat de la conscience, à qui revient toujours la « promulgation des lois », c'est-à-dire la reconnaissance du caractère

²³ B. HÄRING, S. Alphonse, *l'avocat de la conscience*, dans *Communicationes C.Ss.R.* 53 (1987).

contraignant d'un précepte dans des situations concrètes, Alphonse instaure une morale très sensible à l'histoire et aux besoins personnels et, avec cette préoccupation, leur propose la praxis religieuse, la prière par exemple, comme lieu approprié du discernement de la conscience, de l'illumination de la vérité et donc de la rencontre avec Dieu, soit le chemin de salut²⁴.

Le fait que Häring considère la conscience morale dans *LdC* selon une perspective religieuse est sans doute redevable à cette influence intellectuelle et spirituelle. D'ailleurs, cette orientation du moraliste allemand s'était déjà manifestée dans *La loi du Christ*²⁵ et a été entérinée par Vatican II qui, dans la constitution *Gaudium et spes*, a accordé une place centrale à l'aspect religieux dans les paragraphes 16 et 17, dédiés à la conscience morale : la conscience, affirme la Constitution pastorale, « est le centre le plus intime et le plus secret de l'homme, le sanctuaire où il est seul avec Dieu et où sa voix se fait entendre »²⁶.

²⁴ Pour Liguori, dont l'œuvre morale s'organise autour de préoccupations éminemment pastorales, afin d'évaluer la moralité d'un acte, il faut se pencher sur l'ordre de l'intentionnalité et donc sur la conscience morale en action : « le péché formel est dans l'ordre de l'intentionnalité, le péché matériel, quant à lui, est improprement dit péché, car il appartient à l'ordre des faits. *Actuum humanorum regula proxima, sive formalis est conscientia* ». Voir notre mémoire *La conscience morale et l'encyclique Veritatis Splendor : Présentation et réflexions critiques*, Louvain-la-Neuve, 2000, p. 97-101. Voir aussi M. VIDAL, *La conciencia en el proyecto moral de Alfonso de Liguori*, dans *Moralia* 19 (1996) 389-410 ; *La « praxis », rasgo característico de la moral alfonsiana y reto a la teología moral actual*, dans *StMor* 25 (1987), p. 299-326 ; *Estudios recientes sobre la Moral de San Alfonso*, dans *Moralia* 22 (1999), p. 129-140 ; D. CAPONE, *La « Theologia Moralis » di S. Alfonso : prudenzialità nella scienza casistica per la prudenza nella coscienza*, dans *StMor* 25 (1987), p. 27-78.

²⁵ « En vérité, plus la composante morale de la conscience morale s'épanouit en profondeur, plus nécessairement aussi apparaît au jour sa base religieuse. Prise à la racine de son être, la conscience morale est un phénomène religieux : seule la ressemblance divine inscrite en l'homme nous en fournit l'ultime explication. Les dernières profondeurs de la conscience morale ne sont transparentes que lorsque l'homme entend, au-delà des valeurs qui exigent, *le commandement de Celui qu'il vaut la peine d'aimer*, et dans le cri de sa propre âme, l'écho de Quelqu'un qui l'appelle », *La loi du Christ*, t. 1, p. 199.

²⁶ La chronique du Concile a retenu l'importance de sa collaboration au sein de la commission de rédaction de *Gaudium et spes*. Rien d'étonnant donc que la perspective religieuse dans le traitement de la conscience morale s'y vérifie aussi. Sur la doctrine de la conscience morale dans les documents de Vatican II, voir S. MAJORANO, *Coscienza e verità morale nel Vaticano II*, dans M. NALEPA et T. KENNEDY, *La Coscienza morale oggi*, p. 259-278. Voir aussi D. CAPONE, *La teologia della coscienza morale nel concilio e dopo il concilio*, dans *StMor* 25 (1986), p. 221-249.

Cette approche religieuse de la conscience morale correspond de manière évidente aux deux traits essentiels de *LdC*, décrits antérieurement. Le christocentrisme et l'héritage personnaliste s'harmonisent pour permettre à la conscience de se découvrir et de se développer.

Pour ce qui se réfère au *christocentrisme*, Häring dit, par exemple, que « la conscience nous avertit que notre vrai *moi* est uni au Christ et que nous ne pouvons trouver notre nom unique qu'en écoutant et en répondant à celui qui nous appelle par ce nom ». Quant à l'influence personnaliste, nous pouvons la percevoir clairement quand Häring dit que la *personne* ne peut être conçue comme simple *individu*. L'*autre* est un élément irremplaçable dans la constitution de l'homme comme personne. En effet, c'est ce jeu de constitution entre la *personne* et l'*autre* qui donne naissance à ce qu'on appelle la vie morale. « La conscience morale est la faculté morale de la personne, le noyau intime, le sanctuaire dans lequel elle se connaît par la confrontation avec Dieu et avec ses semblables. Nous ne pouvons nous confronter avec nous-mêmes que dans la mesure où nous rencontrons l'Autre, et les autres, dans la clarté »²⁷.

Cette autoconnaissance de la conscience morale dans une confrontation avec une réalité autre qu'elle-même se vérifie de manière analogue avec la conscience dans le sens large du terme ; elle est toujours conscience d'une autre chose, même quand elle se considère elle-même, *elle-même* qui alors devient autre. La conscience morale se dévoile quand elle rencontre l'*autre*. Or cet *autre* a une double identification chez Häring. L'*autre* s'identifie les autres êtres humains, mais aussi et surtout Dieu et son Verbe, le vis-à-vis de l'homme par excellence. Il n'est pas difficile dès lors d'envisager dans l'édifice moral de l'auteur allemand que les soubassements de cette rencontre avec Dieu reposent sur le fait que l'homme est un être créé dans le Verbe. C'est cette voix créatrice de Dieu qui résonne dans la conscience²⁸.

Force est de constater que le christocentrisme de la conscience morale chez Häring ne se replie pas sur lui-même. Il ouvre plutôt à la possibilité d'une conception « holistique » de la conscience morale²⁹. La « conception holistique » signifie le dépassement des « théories

²⁷ *LdC*, p. 262.

²⁸ *LdC*, p. 290-291.

²⁹ *LdC*, p. 274.

incomplètes » à propos de la conscience morale, répandues autant dans le domaine théologique que dans le domaine des sciences humaines, et ouvre à une vision plus large de la conscience morale. Pour notre auteur, cette vision « holistique » ne peut se concevoir en théologie qu'à partir d'une christologie conçue comme anthropologie³⁰.

2.2. Des théories incomplètes sur la conscience morale

2.2.1. UN ÉQUILIBRE FRAGILE DANS LA THÉOLOGIE³¹

Préoccupé par l'appauvrissement du concept de conscience dans l'histoire de la théologie, Häring indique comment des courants de la théologie morale ont réduit la conscience morale à la notion de simple *faculté*, quelques-uns l'identifiant à une faculté de l'intelligence, d'autres à une faculté de la volonté. Fort présent dans le passé, ce réductionnisme se percevrait encore aujourd'hui.

Pour l'auteur, Thomas d'Aquin avait déjà décrit correctement la complexité de cette réalité fondamentale de l'être humain qu'est la conscience, même si son point de départ pour la considérer était son aspect intellectuel et rationnel. Selon Thomas – nous apprend Häring – la conscience est une « *conclusion effective de la syndérèse* sur ce qui est l'expression correcte de l'amour du prochain, de la justice, etc. ». La syndérèse, quant à elle, « est la qualité innée de l'intelligence pratique comportant les principes moraux dans la mesure où ceux-ci sont immédiatement perçus comme me liant et liant tout être humain ». Mais cette intelligence ou connaissance du bien ne se réduit pas à son aspect rationnel. Il s'agit tout d'abord d'une connaissance « qui vient du fond du cœur, une connaissance de salut, de plénitude ». Elle comporte *quelque chose d'intuitif* qui la pousse vers le bien connu par la raison.

Ce regard sur la conscience morale n'a pourtant pas été entériné par un thomisme postérieur très répandu. Certains théologiens ont tendu à considérer la connaissance du bien

³⁰ Voir *LdC*, p. 148-173.

³¹ *LdC*, p. 268-271.

sous son seul aspect intellectuel ; on a fait de la conscience morale une instance ou un acte assujéti uniquement au domaine de la raison, une simplification de l'acte de la conscience comme application, sans plus, d'un principe ou d'une loi rationnelle aux circonstances particulières.

Parallèlement à la doctrine thomiste, des penseurs comme Bonaventure, Alexander de Hales et Henri de Gand se sont attachés à démontrer que la conscience est plus liée à la volonté qu'à l'intelligence. Ils démontrent comment la syndérèse qui se concrétise dans les décisions de la conscience est « une disposition innée de la volonté à aimer et désirer ce qui est connu comme le bien », un « amour passionné qui embrase le plus intime de l'homme pour le bien ». La force dynamique de se décider pour ce bien trouve sa source dans la tendance profonde et innée de la volonté à aimer et à se réaliser.

Comme nous le verrons par la suite, Häring propose une interaction entre les deux modèles moraux, celui de tendance rationnelle et celui de tendance volitive. Auparavant, nous examinerons cependant d'autres lectures réductionnistes sur la conscience morale issues cette fois des sciences humaines.

2.2.2. RÉDUCTIONNISME DANS LES SCIENCES HUMAINES ET SOCIALES³²

En premier lieu, Häring examine la psychologie, en particulier dans l'étude qu'elle consacre aux théories de l'apprentissage. Le comportementalisme ou le béhaviorisme à la suite de B. F. Skinner ou les théories de l'adaptation comme celle de A. S. Neill sont critiqués dans leur tentative de réduction du phénomène de la conscience à sa composante sociale³³. Häring rejette ce regard sur la conscience morale.

À la base de ces conceptions, selon lui, se trouve en grande partie la pensée de Emile Durkheim pour qui la morale « est faite pour la discipline, pour l'ordre, et naît d'un contrat

³² *LdC*, p.271-274.

³³ A. S. Neill, par exemple, va même jusqu'à « recommander aux professeurs d'oublier complètement tout concept moral et tout appel à la conscience : la seule chose qui compte est l'adaptation à l'école, la loyauté vis-à-vis de la société ». *LdC*, p. 272. Voir A. S. NEILL, *Libres enfants de Summerhill*, Paris, Gallimard, 1985.

avec la société ». La conscience est dès lors, selon Durkheim, fondamentalement liée au maintien des institutions³⁴.

D'autres courants reçoivent aussi la critique de l'auteur. Tel est le cas de certains courants psychologiques et psychanalytiques qui font reposer sur le *surmoi* freudien toute compréhension de la moralité et donc de la conscience. Ils « ne connaissent que les niveaux primitifs et ces fonctions qui peuvent être comprises en dehors de la liberté et des ressources intérieures de la conscience »³⁵. Ainsi, il est clair qu'« on ne peut nier que dans les processus sociaux, dans les relations sociales et dans le domaine psychique, il y a des dimensions qui, d'une certaine façon, échappent à cette liberté profonde qui prend source dans les profondeurs de la conscience morale »³⁶.

Bernhard Häring se propose de dénoncer les psychologues, les sociologues, les éducateurs et même les moralistes qui réduisent la conscience à un ou à quelques-uns de ses aspects et sont « incapables de transcender les morales conventionnelles soucieuses de règlements, de l'ordre, et qui mettent leur confiance surtout dans les sanctions et les récompenses »³⁷.

2.2.3. CONSCIENCE MORALE DANS UNE PERSPECTIVE HOLISTIQUE

« La conscience n'est pas seulement une faculté. Elle n'est pas plus dans la volonté que dans l'intelligence, elle est une force dynamique dans l'une et l'autre, parce que l'une et l'autre résident conjointement dans les plus grandes profondeurs de notre vie psychique et spirituelle »³⁸. Ainsi s'exprime Häring pour rejeter les « réductionnismes » autant théologiques que psychologiques.

L'auteur n'en reste pas à la négation de ces théories. Pour lui, la conscience morale est l'*élément articulateur* de tout le sens de la vie de l'être humain. C'est chez Eric Fromm qu'il

³⁴ Voir E. Durkheim, *Éducation et sociologie*, Paris, PUF, 1992.

³⁵ *LdC*, p. 274.

³⁶ *LdC*, p. 273.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *LdC*, p. 275.

trouvera les fondements des sciences humaines pour son projet théologico-moral. En fait, le psychologue américain avait déjà écrit dans les années 1960 que la conscience est « la réaction de notre personnalité totale à son fonctionnement correct ou son dysfonctionnement, non au fonctionnement de telle ou telle capacité qui constituent notre existence humaine et individuelle »³⁹.

Certes, l'auteur de *LdC* reconnaît que dans leurs profondeurs l'intelligence et la volonté sont en quelque sorte distinctes. Néanmoins la conscience les invite continuellement à se rejoindre et dénonce leur éloignement si c'est le cas. Si l'attrait de l'intelligence pour le vrai et le bien se voit troublé par la volonté qui lutte contre lui, la personne souffre, elle est comme coupée en deux « moi » différents. La conscience, racine et source d'unité de toutes les puissances de la personne, est alors torturée et souffre d'une douleur spontanée, irréfléchie. L'homme, image du Créateur, perçoit instinctivement « l'image de la Trinité qui recule horrifiée devant cette défiguration de la ressemblance divine »⁴⁰.

D'où vient le fait que la raison soit instinctivement appelée à connaître le bien ? Où se trouvent les racines de l'appel à l'unité et à la plénitude de la conscience ? « Il ne peut y avoir de vraie plénitude intérieure que dans l'ouverture à la lumière qui est dans le monde depuis le commencement »⁴¹. Il semble clair que Häring trouve dans l'acte créateur de Dieu la source et l'appel au bien et à la plénitude de la conscience.

Cependant, même si cette source et cet appel résident dans chaque être humain, l'évolution dans la découverte du bien dépend d'une manière tout à fait particulière « des symboles créés par l'interaction de multiples esprits dans de mutuelles relations humaines »⁴². C'est la même aspiration de dignité et de plénitude chez tous les hommes qui parvient à nourrir le désir d'autoconnaissance et de plénitude de chaque personne.

³⁹ E. FROMM, *Man and Himself*, New York, Forwcect Premier, 1969, p. 149.

⁴⁰ *LdC*, p. 276.

⁴¹ *LdC*, p. 277.

⁴² *Ibid.*

Ce désir d'autoconnaissance et de plénitude ne peut exister que dans l'exercice de la liberté⁴³. Concrètement, cet exercice de la liberté s'active dans le *jugement de la conscience*, qui est l'endroit où s'active la fonction d'articulation de la vie morale. En plus, selon le moraliste allemand, pour être vécu dans la liberté, le jugement de la conscience ne se résume pas à la pure application d'une loi antérieure et extrinsèque dans une décision. La conscience est appelée à y exercer une certaine *créativité*. C'est-à-dire que, dans chaque circonstance de l'existence, la personne doit se décider dans la *liberté* et prendre une décision *créative* requise pour le *caractère inédit* de tout événement de son histoire personnelle⁴⁴.

Quand la personne recherche réellement ce qui est bon et droit et suit l'aspiration de dignité et plénitude qui l'habite, il existe une espèce d'« indéfectibilité » dans sa conscience. C'est alors que celle-ci exerce son *jugement créatif et fidèle* ; elle ordonne qu'intelligence, volonté et effectivité se conforment et son impératif dans une telle circonstance possède une « majesté morale » soutenue par la dynamique interne de la personne. Et cela, même si elle commet une erreur d'appréciation et exerce un jugement erroné, à condition qu'il ne soit pas dû à une négligence ou à une mauvaise volonté.

Mais il ne s'agit pas d'une créativité irresponsable ou non-engagée. Fidèle aux principes généraux de *LdC*, Häring place la créativité de la conscience aux côtés d'une *fidélité* diligente envers l'option fondamentale⁴⁵, référence qui insère les gestes particuliers dans le sens plus global de la vie de la personne. Cette *fidélité à l'option fondamentale* se montre dans la mesure où le jugement est vécu dans la recherche attentive de la vérité dans chaque décision. Le théologien identifie cette *recherche attentive de la vérité* à la vertu de la

⁴³ « Nicolas Berdiaev exprime bien ma vision personnelle de la liberté : “J’aime effectivement la liberté plus que tout. L’homme surgit de la liberté et va vers la liberté. À la base de ma philosophie j’ai placé la liberté de préférence à l’être”. (...) Être appelé par Dieu dans la liberté et pour la liberté nous donne de participer à son dessein créateur ». *LdC*, p. 90.

⁴⁴ Voir *Norma e libertà*, dans K. DEMMER et B. SCHÜLLER, *Fede cristiana e agire morale*, Assis, Ed. Cittadella, 1980, p. 201-230.

⁴⁵ « La théologie traditionnelle a prêté une attention sérieuse à la décision fondamentale en vue des fins dernières. (...) Toutes les décisions individuelles et la qualité de la liberté dépendent de ce choix. La décision fondamentale dispose si notre vie va consister à l’écouter [Dieu] et à lui répondre par toutes nos attitudes et décisions. En langage profane, il s’agit de donner un sens ultime à l’existence et d’exprimer ce sens en chacun des aspects de notre vie durant toute notre existence ». *LdC*, p. 196.

prudence. La présence de cette vertu est la condition pour que le jugement de la conscience soit libre, créatif et fidèle⁴⁶.

De plus, il ne s'agit pas non plus d'un processus isolé et individuel. « La conscience de soi et une autoréflexion authentiques ne sont pas possibles existentiellement sans l'expérience de la rencontre avec l'autre »⁴⁷ ; il est question d'une rencontre de personnes dans la singularité et dans l'identité de chacune, dans le respect mutuel de leur conscience, ce qui constitue un chemin de libération réciproque. C'est ainsi, dans la correspondance de consciences, que la conscience apprend à émettre des jugements créatifs et fidèles. Dans ce mouvement de *réciprocité*, les consciences s'appuient mutuellement et se forment dans la liberté et la créativité⁴⁸.

A ce moment de l'exposé, quelques conclusions s'imposent déjà. Tout d'abord, à propos de l'identité de la conscience morale pour Bernhard Häring. La conscience morale est une dynamique d'intégration entre les divers niveaux de la vie de l'homme : l'intelligence, la volonté, l'affectivité. Plus qu'une faculté, elle se révèle être un jeu d'articulation du monde intérieur de l'être humain dans sa recherche de réalisation, c'est-à-dire dans sa recherche du bon et du vrai.

Ensuite une conclusion sur la place de la conscience dans une visée anthropothéologique bien précise. Pour le moraliste allemand, l'homme a été créé en vue d'une plénitude biologique, psychique et spirituelle⁴⁹. La conscience morale est l'ouverture fondamentale que l'homme porte sur cette plénitude à laquelle il est appelé. Elle se réfère à l'identité totale de l'homme, point d'intégration des dynamiques intellectuelles, volitives et émotionnelles qui résident dans les profondeurs de la vie psychique et spirituelle de l'être humain. En ce sens, elle représente le noyau le plus intime où l'homme est touché par l'Esprit créateur et, en quelque sorte, conduit vers un horizon de plénitude. Quand l'intelligence et la

⁴⁶ En ce point précis, notre auteur rejoint pleinement la pensée de Thomas d'Aquin sur la conscience. Voir *LdC*, p. 270.

⁴⁷ *LdC*, p. 310.

⁴⁸ Pour le thème de la réciprocité de consciences, voir M. NÉDONCELLE, *La réciprocité de consciences. Essai sur la nature de la personne*, Paris, Aubier-Montaigne, 1942.

⁴⁹ *LdC*, p. 130-140.

volonté s'opposent, la personne souffre, parce qu'elle subit une « coupure en deux » et la conscience est « blessée ».

Finalement, une conclusion qui souligne un aspect plutôt pédagogique de la vie de la conscience. L'intégration et la plénitude exigées par la conscience sont à la fois éprouvées et exigées par l'être humain dans son ouverture à l'autre « car notre compréhension de nous-mêmes et notre croissance dans la connaissance du bien dépendent grandement des symboles créés par l'interaction de multiples esprits dans de mutuelles relations humaines »⁵⁰. C'est dans la mesure où la personne expérimente l'amour et le respect de son entourage en tant que personnes dotées de conscience (réciprocité) qu'elle devient capable de connaître la profondeur et la dynamique de sa propre conscience et ce, d'une manière créative.

3. Une conscience spécifiquement chrétienne

A plusieurs reprises, Häring s'est refusé à prendre parti dans le débat théologique qui a opposé le projet d'une éthique spécifiquement chrétienne et une conception autonome de la morale⁵¹. Selon lui, ce débat est le fruit d'un regard réductionniste de la théologie et de la vie morales ; il a lieu d'abord parce que l'on parle de la pratique morale (théologique ou existentielle) généralement circonscrite aux aspects normatifs de l'éthique⁵² et ensuite parce qu'il y a un véritable fossé entre la morale et la spiritualité, dans la théologie autant que dans la vie chrétienne⁵³.

⁵⁰ LdC, p. 277.

⁵¹ Voir B. HÄRING, *Le sacré et le bien. Religion et moralité dans leurs rapports mutuels*, Paris, Fleurus, 1963, p. 253-258 et ID., *La théologie morale*, 1992, p.25-27 et 155-168. Dans ce dernier ouvrage, l'auteur rappelle que dans les discussions sur les tendances en théologie morale, « le risque est grand de voir les deux tendances s'opposer inutilement : d'une part, les défenseurs d'une stricte éthique de la foi et, d'autre part, les protagonistes d'une éthique autonome dans le contexte de la foi chrétienne. À mon sens, les deux courants sont complémentaires et peuvent se rencontrer de manière fructueuse, pour autant qu'on en comprenne bien le sens » (p. 160). On trouvera une synthèse sur le débat entre la « morale autonome » et l'« éthique de la foi » dans l'article de J.-M. AUBERT, *Débats autour de la morale fondamentale*, dans *StMor* 20 (1982), p. 195-221.

⁵² LdC, p. 291.

⁵³ LdC, p. 295.

L'auteur propose un dépassement de cette problématique à partir d'un élargissement du regard sur la conscience morale en tant que chrétienne. Quand on parle de conscience morale chrétienne, il ne s'agit d'aucune supériorité des chrétiens par rapport aux autres humains. Par là, on veut indiquer plutôt une configuration propre de la vie de celui dont la conscience « est marquée par sa rencontre avec le Christ, par sa joie d'être une nouvelle créature dans le Christ, et par sa connaissance, à travers le Christ, du Père et de ses frères »⁵⁴.

3.1. Conscience morale et foi chrétienne

La conscience morale chrétienne rencontre son fondement et sa fermeté dans la foi qui est accueil du Christ en tant qu'envoyé du Père. Cette rencontre avec le Christ signifie avant tout l'établissement de nouvelles relations avec Dieu, implique aussi directement de nouvelles relations avec les autres humains et une nouvelle intelligence de soi de celui qui vit la foi. La foi a donc un caractère *englobant* ; elle influence la vie tout entière du croyant.

Häring signale que saint Paul avait déjà développé cet aspect englobant de la foi surtout en ce qui concerne la vie morale. Pour l'apôtre, « la foi est toute attitude du chrétien, assimilant aussi ses jugements de valeur morale. Le chrétien n'est pas divisé à l'intérieur de lui-même entre une "économie" naturelle, et une autre surnaturelle ; il n'y a qu'un jugement de conscience et il est déterminé par sa foi »⁵⁵.

Il est certain que la foi ne correspond nullement à un code de lois ou à un catalogue de formulations ni pour Paul ni pour Häring, bien au contraire, comme on le verra par la suite. Elle détermine le jugement de la conscience dans la mesure où celle-ci est une *attitude existentielle* due à l'adhésion au Christ, une *sensibilité* face à la vie et à ses composantes, une *manière d'articuler* celles-ci et de leur donner un sens.

En ce sens, si quelqu'un met la loi et l'obligation en première place dans la vie morale, avant la foi comprise comme grâce librement accueillie, il met en péril l'authenticité de la conscience chrétienne. Alors que le légaliste s'arrête devant une loi abstraite, celui qui a la

⁵⁴ LdC, p. 290.

⁵⁵ LdC, p. 291.

conscience de la foi, en tournant son attention vers l'amour de Dieu, se libère des lois pour « être libre pour son prochain et devenir fidèle dans le Christ »⁵⁶. En effet, la conscience morale connaît un changement de perspective substantiel dans sa manière de juger : les commandements positifs et les commandements de l'Évangile prennent la préséance par rapport aux interdits, la nouvelle Alliance remplace l'ancienne. Les Béatitudes, les « commandements but » et les « fruits de l'Esprit » s'imposent dans la morale ; simples *parenesis* pour une certaine morale, ils deviennent ici des éléments constitutifs d'une éthique normative chrétienne autrement comprise. « Aimer Dieu de tout notre cœur et nous aimer les uns les autres comme le Christ nous a aimés n'est pas pur idéal, mais bien un idéal *normatif* qui exige que tous nos désirs, actes et efforts soient orientés dans cette direction. [...] Ce haut idéal nous rapproche continuellement du Christ et se montre à la fois plus exigeant et plus gratifiant »⁵⁷.

3.2. *La prudence et le discernement : les vertus de la conscience morale chrétienne*

Comme les vierges de la parabole (Mt 25,1-13), la conscience est appelée à être toujours en état de veille. Comme la vérité de Dieu se manifeste toujours *ici* et *maintenant*, seule la vigilance rend le chrétien capable de la pénétrer. « Par la vigilance, une conscience spécifiquement chrétienne est saisie par la richesse et les tensions de l'histoire du salut »⁵⁸.

La vigilance n'est autre que l'attitude existentielle correspondant à la vertu de la *prudence*. C'est l'attitude qui donne à la conscience morale une sensibilité accrue et qui l'aide à déchiffrer, au sein des situations les plus complexes, l'appel du Christ à une vie conforme à la grâce. Pour cette raison, la prudence pousse la conscience morale à la créativité et la fidélité dans chacun de ses jugements. En effet, ceux-ci sont, ni plus ni moins, le verdict de la prudence : après avoir apprécié les réalités objectives, elle va organiser les actions adaptées (créativité), prenant en compte les dons de Dieu et les besoins humains (fidélité).

⁵⁶ *LdC*, p. 293.

⁵⁷ *LdC*, p. 296. Voir aussi *Norma e libertà*, p. 211.

⁵⁸ *LdC*, p. 298.

L'activation de la prudence prend cours pendant un *processus critique* qui est le *discernement*. Dans une société pluraliste et parfois très confuse, face à tant d'idéologies et aux doutes du quotidien, le chrétien se voit appelé à l'exercice critique d'une sensibilité qui « éprouvera les esprits pour voir s'ils viennent de Dieu » (1Jn 4,1). La condition pour le discernement de la conscience chrétienne est son ouverture à l'Esprit du Christ. À ce propos, Paul se manifestait ainsi aux Philippiens : « Que votre charité croissant toujours de plus en plus s'épanche en cette vraie science et ce tact qui vous donneront de discerner le meilleur » (Ph 1,9-10).

Par ailleurs, comme conséquence de la réciprocité de consciences, le discernement ne se réalise pas seulement pour le profit personnel. Pour le chrétien, il concerne le bien commun de l'Église et le bien de chacun de ses frères, il concerne aussi le bien de toute la société humaine dans la mesure où l'Église s'y trouve insérée et trouve sa raison d'être dans son service. D'autre part, le discernement critique des autres peut aider à démontrer et à illuminer l'échec et les fautes de la personne et à les dépasser.

Nous pouvons conclure que, pour Bernhard Häring, grâce à la prudence ou vigilance et au discernement, la conscience morale adulte se nourrit de la conscience critique pour bien exercer le discernement. Cette action critique de la conscience se réfère toujours à elle-même, à la communauté humaine en général et, pour les chrétiens, à l'Église en particulier. Pour que cette action ne s'exerce pas comme une « critique méchante », elle doit être vécue comme un ministère de continuel service au bien commun, en s'appuyant sur « un fond d'appréciation du bien » et dans la croyance profonde que l'étincelle divine se trouve à l'intérieur de la réalité ou des personnes qu'on critique⁵⁹.

Résumons avec l'auteur la caractéristique de la conscience chrétienne. « Nous pouvons dire que nous possédons une conscience spécifiquement chrétienne quand nous nous trouvons profondément enracinés dans le Christ, attentifs à sa présence et à ses dons, prêts à nous unir à lui dans son amour pour tout son peuple. Tout sera vérifié pour voir si tout peut être offert au Christ comme réponse correcte à son amour, à ses dons et aux besoins des frères »⁶⁰.

⁵⁹ *LdC*, p. 302.

⁶⁰ *LdC*, p. 303.

4. *La réciprocité de consciences : l'interpellation de l'autre*

Aux côtés de la créativité et de la fidélité, nous pouvons dire que la *réciprocité* est la marque distinctive de la théologie de la conscience morale de Bernhard Häring. « Il est certain, dit le théologien, que la conscience signifie aussi autoréflexion, conscience de soi, vivre en paix avec soi, faire l'expérience de sa plénitude croissante en totalité, ou de ce qui la menace. Mais une conscience de soi et une autoréflexion authentiques ne sont pas possibles existentiellement sans l'expérience de la rencontre avec l'autre »⁶¹.

Cette rencontre avec l'autre favorise l'accès de la personne à son identité et à son intégrité, ce qui a lieu quand deux perspectives différentes issues de deux histoires distinctes se rejoignent et entrent en dialogue. Le respect envers la singularité de chacune de ces histoires ou de ces personnes et la fidélité à l'être de l'autre qui se révèle renforcent la confiance personnelle et permet à chacun de libérer sa vérité la plus profonde. Le respect de soi et le respect de l'autre se renforcent et le *surmoi* qui, comme les masques des tragédies, impose toujours la monotonie des rôles répétitifs et sans liberté, peut être dépassé en faisant place à la liberté et à la fidélité créative.

Mais la réciprocité de consciences ne s'arrête pas à cette expérience d'autoconnaissance et d'autorévélation qui s'impliquent mutuellement. Il semble que Bernhard Häring y voie le cadre privilégié pour la pédagogie d'une conscience morale mûre et saine. Dans la théologie de Häring, la réciprocité de consciences occupe la place de ce qu'une partie non négligeable de la théologie morale attribuait à la loi⁶². Il est clair que pour lui la loi et les normes continuent à être une dimension très importante dans la vie morale⁶³. Cependant, la conscience « reçoit moins de lumière et moins d'encouragement de lois abstraites qu'elle n'en reçoit d'une personne exemplaire qui vit vraiment sous l'autorité de sa conscience et respecte totalement la conscience des autres »⁶⁴.

⁶¹ *LdC*, p. 310.

⁶² Voir le chapitre précédent *Jean-Marie Aubert : la conscience et la loi*.

⁶³ Voir *LdC*, p. 349-332. Voir aussi *La théologie morale*, p. 115-152.

⁶⁴ *LdC*, p. 330.

Quand l’auteur parle de réciprocité et donc de formation de la conscience morale, il envisage un large horizon de relations et un processus continu. Il se réfère aux relations entre parents et enfants et entre éducateurs et disciples⁶⁵, entre ceux qui, dans l’Église, ont la charge de l’enseignement, les théologiens⁶⁶ et la hiérarchie⁶⁷ ainsi que tout le peuple de Dieu. Mais le cadre ne se restreint pas à cela. Toute relation authentiquement humaine, c’est-à-dire vécue dans la liberté, est potentiellement un moment privilégié pour que la conscience mûrisse progressivement et devienne capable de bien juger. La formation de la conscience est un projet pour toute la vie, elle ne s’arrête jamais.

En ce qui concerne le processus de formation de la conscience spécifiquement chrétienne, Bernhard Häring ajoute que « toute éducation chrétienne devrait être, d’une certaine manière, une formation de la conscience postbaptismale, [car] nous devrions voir ce que nous avons reçu dans le baptême et de quelle manière nous pouvons porter du fruit comme membres du corps du Christ »⁶⁸.

5. *Reprise schématique*

Pour Häring, la conscience morale ne se résume pas à une des facultés de l’être humain. Elle ne fait pas partie de l’intelligence rationnelle seule. Elle n’est pas non plus simple expression de la volonté ou encore de l’affectivité de l’homme. Elle est plutôt notre dynamisme d’articulation le plus profond.

La conscience est le garant de l’unité entre les diverses attitudes et moments de notre histoire ; elle les articule sur l’axe de toute la vie morale qu’est l’option fondamentale⁶⁹. Pour

⁶⁵ LdC, p. 285-289.

⁶⁶ LdC, p. 296.

⁶⁷ LdC, p. 330-333.

⁶⁸ LdC, p. 294.

⁶⁹ Cette perspective semble rejoindre les préoccupations de Paul Ricœur à propos de la problématique de l’*identité morale*. Elle trouve également une correspondance avec les articulations de divers moralistes en ce qui concerne l’*option fondamentale*. Nous aurons l’occasion d’y revenir à plusieurs reprises.

exercer cette fonction dynamique, la conscience morale ne peut vivre et émettre ses jugements de manière authentique si elle ne le fait pas de manière créative et fidèle.

La conscience doit être créative dans la mesure où l'aspect inédit des circonstances de la vie exigent toujours des réponses appropriées. Aucun code ne peut prévoir l'infinité de circonstances. Il revient à la conscience d'y trouver la meilleure réponse. La conscience doit être fidèle parce que, dans la poursuite de la vérité dans chacun de ses jugements, elle cherche une harmonie personnelle qui prenne en compte raison, volonté, affectivité dans le moment présent, mais avec le regard orienté vers l'histoire personnelle considérée comme un ensemble où se dessine l'option fondamentale comme diapason pour chaque choix particulier.

L'apprentissage qui conduit à ce stade de mûrissement, c'est-à-dire à la créativité et à la fidélité, se fait à travers la rencontre avec l'autre – humain ou divin – quand les consciences peuvent se manifester dans le respect mutuel et dans l'ouverture. Cette rencontre qualifiée entre deux ou plusieurs personnes aide chacune à abandonner des comportements répétitifs et stéréotypés et initie chacune à l'exercice d'une autocritique qui conduit au dépassement de soi-même.

Fidèle à sa conception de la théologie morale, entendue comme une réflexion qui doit « aider les fidèles et le théologien lui-même à trouver une unité de vie, une identité satisfaisante et un plein accomplissement, c'est-à-dire, l'unité même de la foi et de la vie »⁷⁰, Häring construit son discours sur la conscience morale comme une exhortation spirituelle envers les chrétiens. S'il est vrai que l'insistance sur la dimension christologique du développement de la conscience rend son essai difficilement acceptable dans le débat éthique avec d'autres éthiciens, moralistes ou personnes qui ne partagent pas son horizon de foi, il convient néanmoins de souligner que les catégories de créativité, de fidélité et de réciprocité constituent tout un programme en vue d'un projet de libération des potentialités de l'être humain qui a comme point de départ un regard sur l'homme comme naturellement appelé à la plénitude.

Les familles, les communautés, l'Église et la société en général ont une grande responsabilité dans la formation de la conscience, dans sa construction comme créativité et

⁷⁰ *La théologie morale. Idées maîtresses*, p. 35.

fidélité. C'est surtout à ces niveaux que la réciprocité de consciences peut s'exercer. Particulièrement, l'Église exerce son ministère comme prophète infatigable dans la défense de la liberté, à travers la pratique en son sein du respect à la créativité et de l'appel à la fidélité contre toute forme d'oppression de la conscience⁷¹.

⁷¹ B. HÄRING veut que sa théologie morale fondamentale ait des incidences pratiques sur l'agir de l'homme croyant ou non. Sa théologie se conclut par une dénonciation des « péchés contre la liberté et la santé » de la conscience, soit une invitation à les dépasser : « Ne pas dépasser les niveaux les moins exigeants de la conscience. Ne pas apprendre à désapprendre. Ne pas aller au-delà d'une vision statique de la vie, des normes, des règles et de la conscience. Apprendre beaucoup de choses, mais pas ce qui est bon et vrai. Refuser de s'engager dans une action en faveur de la liberté et de la dignité de tous et, conséquemment, ne pas renforcer sa liberté personnelle, mais plutôt la mettre en danger. Nourrir la passivité dans l'éducation. Rechercher davantage la soumission et l'uniformité que la croissance dans la responsabilité morale. Étouffer l'initiative et la liberté créative. Éviter le risque et préférer la fuite et le non-engagement au lieu de se compromettre pour des idéaux communs et une vocation ardue. Favoriser une éducation purement intellectualiste ou volontariste. Appuyer les formes centralisatrices et autoritaires de gouvernement qui étouffent la subsidiarité ou la collégialité, et favorisent une obéissance aveugle. Permettre que d'autres manipulent nos consciences. Ne pas manifester contre

la manipulation de la conscience des autres par un système de récompense et de châtement, au lieu de proposer des motivations authentiques et de faire appel à la conscience sincère. Tolérer la manipulation de l'opinion publique. Refuser d'écouter les prophètes et d'acquérir le discernement. Diviser la religion en deux parties séparées : une dogmatique (doctrines abstraites qui ne se souviennent pas de la plénitude et du salut de l'homme), et une morale proposée sans un système convaincant de valeur ; une orthodoxie séparée de l'orthopraxie. Céder à des groupes de pression au lieu de défendre la cause des faibles et des opprimés. Justifier l'oppression violente ou ne pas parler et agir à propos de la libération qu'en termes de réactions violentes. Proposer une éthique d'interdits et de contrôles au détriment d'une éthique de liberté et fidélité créatives », *LdC*, p. 307-308.

CHAPITRE III

Paul Valadier: conscience et morale

La théologie morale d'expression française trouve en Paul Valadier un de ses auteurs les plus créatifs¹. Une préoccupation didactique liée à un langage riche et nuancé donne à ses textes une transparence remarquable, même si les thèmes traités s'avèrent de grande complexité². Son œuvre se caractérise par, d'un côté, une conception particulière des rapports entre les thèmes de morale fondamentale et d'éthique sociale, confrontée à la pensée de philosophes comme Nietzsche par exemple, et, d'un autre côté, l'acuité des observations de l'auteur à l'heure d'interpréter les grands défis de la raison contemporaine en général et de la raison théologique en particulier.

¹ Philosophe et moraliste, le jésuite Paul Valadier a été professeur pendant plusieurs années à l'Université catholique de Lyon et à l'Institut d'études politiques de Paris, et il a été longtemps directeur de la revue *Études*. Ses livres et articles sont marqués par une intelligente articulation des thèmes de morale fondamentale et d'éthique sociale. Parmi ses nombreux travaux nous retiendrons : *Agir politique. Décision morale et pluralisme politique*, Paris, Cerf, 1980 ; *Inévitable morale*, Paris, Seuil, 1990 ; *Éloge de la conscience* (coll. *Esprit*), Paris, Seuil, 1994 ; *L'anarchie de valeurs. Le relativisme moral est-il fatal ?*, Paris, Albin Michel, 1997 ; *Un christianisme d'avenir. Pour une nouvelle alliance entre raison et foi*, Paris, Seuil, 1999.

² À titre d'exemple, retenons le livre *Des repères pour agir*, Paris, Desclée de Brower/Bellarmin, 1977. Dans cette œuvre, après avoir analysé les relations entre la conscience morale et ses référents ou les « repères pour son agir », Valadier donne au lecteur une série de « pistes » pour tirer profit du livre : des références

Dans ses nombreux ouvrages, se côtoient et s'élucident des thèmes comme la liberté et l'engagement politique, les valeurs et le développement des cultures, la conscience et la société de consommation. Chez Paul Valadier, plus que chez d'autres moralistes, la morale *fondamentale* est vouée à être le *fondement* d'une réflexion éthique à propos du quotidien humain dans ses aspects politique, économique et relationnel. Chez Paul Valadier la *théologie morale fondamentale* est vouée à la pratique.

Le thème de la conscience morale est un exemple significatif de cette préoccupation *théologico-pastorale* de l'auteur, comme nous aurons l'occasion de l'explicitier par la suite. De plus, il s'agit de l'un des sujets les plus caractéristiques de son œuvre. L'auteur, en effet, accorde une attention fondamentale à la décision et à l'engagement moral, ainsi qu'au processus qui les génère : sa réflexion morale s'enracine dans un examen pointu de la conscience morale, dans ses limites et dans son caractère irremplaçable³.

Afin de présenter la réflexion de Valadier à propos de la conscience morale, nous nous pencherons sur deux de ses livres – *Des repères pour agir* (1977) et *Éloge de la conscience* (1994) – bien que nombre de ses articles constituent également des balises pour localiser le thème dans l'ensemble de la morale de l'auteur.

Avant d'y arriver, nous commenterons – comme nous l'avons fait pour les auteurs précédents – les grands traits directifs de la pensée du théologien français, afin de mieux situer son discours à propos de la conscience morale.

bibliques, une bibliographie commentée, des indications pour des travaux de groupes sur le thème et des indications pour la vie spirituelle (voir p. 93-107).

³ « Même si la conscience contemporaine est fragile et incertaine, on imagine mal sa mise à l'écart. (...) Il faut bien susciter l'adhésion raisonnable et réfléchie de la subjectivité humaine pour que la morale soit voulue comme morale (et à plus forte raison comme morale religieuse venant d'un Dieu Père créateur et miséricordieux) ». *Petite apologie de la conscience*, dans *Études* 370 (1989), p. 374.

1. Philosophie et morale, valeurs et volonté : les axes d'une théologie

1.1. Philosophie et théologie morale

La pensée morale de Paul Valadier se distingue par une grande préoccupation épistémologique. L'auteur insiste sur la relation unique que, selon lui, la théologie morale doit entretenir avec la philosophie. Il affirme que, pour la morale chrétienne, la méditation philosophique et le regard théologique font partie d'un tout. Comment ces deux niveaux s'articulent-ils ?

1.1.1. CRITIQUE ENVERS LA RAISON PHILOSOPHIQUE

Les démarches philosophique et théologique ne sont pas étrangères l'une à l'autre et doivent être considérées en tant que parties d'un *acte majeur* à travers lequel *l'existence chrétienne tente de se dire sous sa modalité active*. Bien entendu, dans la recherche du moraliste, il n'y a pas de confusion entre les deux instances. Chacune maintient sa méthode et sa procédure propre. Mais la pertinence du discours moral repose sur la capacité du théologien d'articuler les rationalités actuelles qui rendent possible l'approche des grands problèmes humains dans un discours de foi capable d'aider l'être humain à évaluer son agir dans un contexte déterminé. Il ne s'agit pas d'un débat aux conséquences simplement académiques : « à travers lui [le dialogue entre la philosophie et le discours de la foi], il y va de la pertinence de la foi à tenir une parole crédible, à hauteur des problèmes actuels, sans l'agressivité dogmatique de qui pense qu'il suffit de répéter avec autorité ce qu'on est censé savoir depuis toujours, mais dans le souci de fidélité à la nouveauté évangélique »⁴.

Certes, l'auteur n'oublie pas les questions les plus souvent soulevées lorsqu'il est question aujourd'hui d'intégrer le discours de la rationalité philosophique dans la théologie morale. Elles sont d'ailleurs nombreuses et pertinentes. Retenons les principales.

⁴ P. VALADIER, *La philosophie dans la théologie morale*, dans *Laval théologique et philosophique*, 42 (1986), p. 159-160.

La première se réfère à l'éclatement interne évident de la raison sous le poids du criticisme actuel. La seconde procède des immenses erreurs pratiques de cette même raison vérifiées au cours des années douloureuses du XX^e siècle et qui ont conduit au dogmatisme, à l'intolérance, aux systèmes totalitaires de pensée et de vie politique. En effet, de telles difficultés ont amené beaucoup de nos contemporains à soupçonner la raison de constituer un espace malsain pour l'homme⁵.

Un autre motif qui amène certains à refuser à la philosophie une place majeure dans le discours théologico-moral n'est pas moins pénétrant. Il s'agit de sa fragilité pratique face à la forte concurrence que lui font les sciences humaines et herméneutiques et même les autres sciences plus généralement comprises. Un certain « discours scientifique » offre non seulement des raisonnements ou des explications plus acceptables pour nos contemporains, mais il en arrive même à considérer comme superflu, pour ne pas dire inutile, le discours philosophique. Dorénavant – dit-on – nous en sommes à l'époque de la technique où toute spéculation, toute recherche de fondement ou de compréhension globalisante hors cette technique n'a plus de sens et s'avère impossible. Il s'agit de la thèse de la raison humaine « en débris » à jamais. Dans un tel contexte, pourquoi alors recourrait-on à un savoir si critiqué et peu écouté par nos contemporains, celui de la philosophie, pour l'élaboration du discours théologique, qui, lui aussi, est déjà mis à l'épreuve pour des raisons semblables ?

Une dernière difficulté, dans une toute autre perspective, se réfère à une certaine conception de la foi chrétienne actuellement très courante, qui voit dans la Révélation la lumière intégrale, elle seule capable de donner des motivations et des raisons au comportement du croyant, sans besoin de se référer à la raison si ce n'est qu'à la condition qu'elle la confirme⁶.

Ces questions touchent en fait la question fondamentale de l'identité de la philosophie dans la culture contemporaine. Paul Valadier le sait et c'est lui-même qui les soulève. En

⁵ Ce point sera développé davantage dans le paragraphe 3.2 ci-dessous.

⁶ Comme exemple de ce type de pensée, consulter le document de la COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Pour situer la morale chrétienne*, dans DC 1675 (1975), col.420-426. Mais ne pourrions-nous pas voir l'expression du même discours dans des groupes religieux qui se caractérisent par une visée fort spiritualisante et qui fondent leur vie dans une lecture très littérale des Ecritures et de la tradition chrétienne ?

reconnaissant la légitimité au moins partielle de quelques-unes de ces questions, l'auteur propose des réponses averties.

1.1.2. LA PHILOSOPHIE EN ŒUVRE DANS LA THÉOLOGIE MORALE

Valadier reconnaît aux objections mentionnées ci-dessus le mérite de purger la raison philosophique – et théologique, ajoutons-nous – d'un certain sentiment d'omnipotence qui la caractérisait auparavant. Le moment du deuil d'une raison unique et triomphaliste est arrivé. C'est l'heure de la quête d'une « raison pluraliste soucieuse de se diversifier et d'éprouver les richesses du réel, et donc aussi de déployer les innombrables possibilités que cachait un rationalisme étroit »⁷. On ne peut nier, à présent, que les nouvelles rationalités scientifiques et leurs acquis constituent des références indispensables pour les décisions morales et que ces nouveaux savoirs scientifiques constituent, par eux-mêmes, des défis nouveaux auxquels la philosophie et la morale doivent s'intéresser pour pouvoir y répondre.

Mais avant tout, l'auteur rappelle que la mission d'examiner et de critiquer les fondements de tout savoir, afin d'éviter que celui-ci ne se cloisonne sur lui-même, est l'une des tâches majeures – sinon la plus importante – de la philosophie. Elle ne peut y renoncer sous peine de perdre sa spécificité, et cela même si, au cours de l'histoire, la philosophie n'a pas toujours réussi à écarter toute prétention d'hégémonie propre aux discours dogmatiques. Effectivement, elle tente d'éviter le développement de partialités dans le discours qui, s'il ignore d'autres approches et dimensions du réel, devient dogmatique. C'est son rôle de faire place à l'universel dans tout discours⁸.

Cette première idée se réfère directement à la question de la philosophie en tant que telle. Néanmoins, ce qui nous intéresse le plus est l'articulation proposée par Valadier entre philosophie et théologie morale et la manière dont cette articulation répond aux questions signalées ci-dessus. Pour Valadier, nous l'avons déjà avancé, la philosophie est l'instrument sans lequel la morale n'est pas capable de lire, d'interpréter et de juger les rationalités contemporaines. Une articulation morale qui ne prenne pas le risque de faire usage du

⁷ *La philosophie dans la théologie morale* (1986), p. 163.

⁸ *Ibid.*, p. 164.

« détour critique » nécessaire, à travers la connaissance et l'appropriation des rationalités diverses, est condamnée à la répétition de principes connus depuis toujours, et constitue, dans la pratique, un refus de voir la réalité présente. Pourtant, en théologie, ce refus de la réalité ne semble pas être le plus cohérent par rapport à la Révélation telle que les chrétiens la comprennent⁹.

Comment se produit cette rencontre entre philosophie et théologie morale ? L'auteur souligne que le discours moral se construit à partir d'une connaissance et d'une appropriation critiques des données de la réalité. Ce processus s'effectue à travers le dialogue et la confrontation entre les diverses rationalités (celle de la foi – spécifique du théologien – incluse), dont le seuil inéluctable est la réflexion philosophique. C'est dans le débat des rationalités – parfois conflictuel, parfois bien articulé – que les valeurs éthiques impliquées en chacune d'elles se précisent et se déterminent. « La décision morale ne peut mûrir aujourd'hui que dans la discussion commune des diverses rationalités », souligne l'auteur¹⁰.

Pour la théologie morale, à l'instar de la philosophie, entrer dans ce débat signifie entrer dans le langage et les rationalités communes, ce qui implique alors qu'elle ne puisse rester située dans le seul registre de la tradition théologique, afin de ne pas courir le risque de devenir « un discours ésotérique ou d'une secte ». La théologie doit situer son discours dans le terrain des rationalités communes, ce qui pour elle signifie de dire toujours « des paroles neuves d'une manière neuve ». C'est ainsi que le théologien moraliste peut contribuer à la vitalité des discussions actuelles, dans un « esprit démocratique » et à la recherche commune du sens.

Dans cette recherche commune, le moraliste contribue aussi à la désarticulation des mirages technocratiques déjà mentionnés, grâce auxquels beaucoup de nos contemporains croient aisément pouvoir éluder la réflexion éthique, puisque les possibilités techniques

⁹ « Certes au premier abord parce que le moraliste doit se risquer dans des enquêtes parfois longues, se confronter avec des disciplines complexes et mal maîtrisées par lui, se retenir de conclure avant d'avoir ouvert le dossier, la parole théologique semble comme dépossédée de son aplomb et d'une certitude qu'elle doit plutôt reconquérir après l'avoir quelque peu perdue. Mais ce détour (kénotique ?) semble bien le prix pour qu'une parole morale mûrisse et soit lestée du poids de l'expérience », *La philosophie dans la théologie morale* (1986), p. 163.

¹⁰ *Ibid.*, p. 164.

existent (euthanasie, génie génétique, organisation de l'économie ou du travail, etc.). Dans ce sens, il partage avec le philosophe la tâche de susciter, dans le débat éthique, la volonté d'être raisonnable. C'est ainsi que ce débat permet au théologien lui-même de tester la *valeur de ses valeurs*, tenues souvent à tort comme incontestables ou évidentes tant qu'on ne les a pas soumises au feu du débat commun¹¹.

Finalement, la philosophie amène la théologie morale à « désirer la raison comme lieu possible de rencontre entre les hommes, médiation grâce à laquelle ils sont en recherche de sens, et se mettent en état de rencontrer un *logos* qui éclaire et fortifie leur *logoi* », plutôt qu'à proposer un corps de méthodes ou de principes auxquels on doit tout simplement adhérer¹². Ainsi la morale répond à sa tâche première qui est « d'aider l'homme à se penser dans le monde qu'il trouve, ou dans lequel il est à l'œuvre pour s'humaniser et humaniser ce monde »¹³.

Mais, s'il s'avère incontournable, ce projet philosophico-théologique ne s'annonce guère simple. Comme signalé ci-dessus, la rationalité vit, à partir de l'intérieur, une période de déchirement, noyée dans ses contradictions et à la recherche d'un port capable de rendre à l'homme la force d'une vie authentique. Marquée elle aussi par la turbulence présente, la théologie morale ne peut éviter de prendre part à cette quête de sens et d'authenticité, car, selon Valadier, c'est là sa raison d'être. Quel est l'itinéraire que propose l'auteur pour accomplir cette mission ?

1.2. La morale des valeurs et de la volonté

1.2.1. L'ÉCHEC DE LA PRÉTENTION MODERNE À L'AUTONOMIE : LE TEMPS DU NIHILISME

Quiconque s'intéresse aux thèmes de morale ne peut échapper au constat qu'on ne peut plus penser la morale à partir d'un univers symbolique et référentiel ordonné, objectif, accessible à tous de la même manière et avec la même intensité. Si l'on peut encore envisager

¹¹ *La philosophie dans la théologie morale* (1986), p. 165.

¹² *Ibid.*, p. 166.

¹³ P. VALADIER, *Penser la morale en termes de valeurs*, dans *Études* 3905 (1999), p. 643.

quelques références communes (les droits de l'homme, par exemple), Paul Valadier rappelle que même celles-ci ne sont interprétées que de manière très diverse par les individus en fonction de leurs convictions, souvent liées à leur groupe d'appartenance. Par conséquent, leur actualisation ne fait pas l'unanimité. Comme on le verra par la suite, la pluralité de cultures et d'opinions, la consolidation des sciences comme source de savoirs différents et parfois très contrastés entre eux, et surtout le fait que l'« homme moderne se considère seul dans un monde qui lui est étranger »¹⁴, entraînent cette situation inédite où toutes les opinions se valent, ce qui veut dire aussi qu'aucune n'a pratiquement de véritable valeur ou de consistance. Valadier identifie notre temps comme celui du *nihilisme* et préconise un nouvel âge pour la morale, qui fait elle-même partie de la turbulence environnante¹⁵.

La première conséquence du nihilisme pour la morale, selon l'auteur, est positive. En théologie, le nihilisme permet de « sortir de l'opposition stérile entre autonomie et hétéronomie, entre morale humaine et morale religieuse », car il met en échec les prétentions de l'une et de l'autre et cela à partir d'elles-mêmes¹⁶. Qu'est-ce que cela signifie dans la pratique ?

¹⁴ Le constat de H. ARENDT n'est pas autre, dans *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1983, p. 285.

¹⁵ « Nombre d'éléments de notre culture brouillent notre intelligence des choses, rendent difficile l'adhésion ferme et réglée aux normes morales, déstabilisent les volontés dans leur quête de sens. Et si donc il y a problème pour la morale, c'est moins parce que nous ignorerions les grandes références fondatrices (...) que parce que nous ne voyons pas clairement comment les mettre en œuvre, voire même parce qu'elles ont perdu leur caractère intangible, impératif, évident, et donc que nous éprouvons comme un recul ou une réserve à les suivre. On pourrait ajouter d'ailleurs que la complexité de nos sociétés rend encore plus forts ces réticences et ces retraits, parce que nous perdons de vue quelles sont les références ou les repères qu'il conviendrait de suivre, comme si noyés dans le brouillard nous ne pouvions plus nous confier à nos instruments d'orientation. Je vais (...) tenter d'esquisser cette situation culturelle, en la désignant sous le terme de "nihilisme" », *Morale pour le temps de nihilisme*, dans A. GESCHÉ et P. SCOLAS, *Et si Dieu n'existait pas ?* Paris/Louvain-la-Neuve, Cerf/Faculté de théologie, 2001, p. 95-96.

¹⁶ *Morale pour le temps de nihilisme*, p. 98. Ailleurs, dans l'*Éloge de la conscience*, Valadier défend le dépassement de l'opposition entre morale autonome et morale hétéronome dans et hors le discours théologique, avec une autre qualité d'argument, non moins remarquable. Il se demande si « cette thèse d'une modernité morale et religieuse entièrement fondée sur une autonomie rebelle à l'hétéronomie est vraiment défendable ». Il avance deux raisons principales pour justifier sa position. D'abord « il convient de se méfier des oppositions duelles, propres à un imaginaire spéculaire. (...) Ces dualismes simplistes autorisent tous les retournements et les renversements de positions, les mésaventures qui montrent que le problème est mal posé ». Ensuite l'auteur

Procédons, comme Valadier, par étapes. Tout d'abord, il est à rappeler qu'en dépit de certains groupes traditionalistes, les temps d'une morale hétéronome ou éminemment religieuse en Occident sont déjà éloignés et leur retour semble très improbable. Cela se doit, en grande partie, à l'influence et à l'action du projet moral moderne, en particulier dans sa composition kantienne, la *morale autonome*. L'autonomie morale – soit l'homme qui trouve dans sa raison et par elle la loi qui lui impose ses devoirs et lui enseigne l'authentique liberté face à ses penchants – a été d'une telle virulence pour la morale religieuse qu'« on peut soutenir que Kant détruit en réalité toute morale chrétienne dûment entendue et opère une sécularisation ou un anthropomorphisme mortel pour le christianisme »¹⁷. L'homme sera dorénavant tenu d'obéir à la raison pratique qui est en lui et qui est l'instance impérative, hautement respectable et même honorée comme « sacrée ».

Mais si la morale autonome a provoqué d'énormes dégâts dans les morales religieuses, le moment est arrivé où même les prétentions à l'autonomie ont été remises en question. En effet, le « nihilisme » sape ces prétentions dans la mesure où il émet de sérieux soupçons sur la puissance et l'assurance attribuées par la modernité à la raison pratique¹⁸. L'autonomie n'a-t-elle pas été manipulée par les idéologies les plus diverses ? N'apparaît-elle pas « comme un

rappelle que « l'individu ne devient moral, donc autonome, que par la rencontre avec l'hétéronomie des règles sociales, et encore faut-il reconnaître la relativité de cette autonomie, toujours frangée par le manque et l'incapacité à percer pleinement le secret de ses propres décisions. Il n'y a donc pas lieu d'opposer deux termes qui ne tiennent que l'un par l'autre » (p. 127).

¹⁷ *Morale pour le temps de nihilisme*, p. 97.

¹⁸ Sous la forme d'interrogations et à la suite de Nietzsche, Paul Valadier montre la pertinence des critiques nihilistes : L'« affirmation de la raison pratique, de son caractère inconditionnellement impératif, de son universalité en tout homme, de sa puissance d'opposition aux penchants et aux passions, n'est-elle pas, quoi qu'elle en ait et bien qu'elle affirme son indépendance envers une transcendance, la trace en l'homme d'une transcendance maintenue ? Kant fait-il autre chose que d'intérioriser en l'homme l'inconditionnalité d'une référence incontournable et d'importer dans la conscience l'Idéal dans son caractère impitoyable et nécessaire ? Idéal peut-être encore plus impitoyable qu'il n'est pas référé à une instance transcendante et donc distante de soi, ou personnelle et par conséquent capable d'ouvrir à une relation dialogale ? Est-ce vraiment se donner à soi-même la loi (autonomie) que de se proposer d'obéir inconditionnellement à un principe qui s'oppose ainsi à toute une part de soi-même et divise l'homme en l'obligeant à désavouer ou à suspecter la sensibilité en lui, et plus généralement ces passions sans lesquelles il n'y aurait ni vie ni actions ? N'est-ce pas, sous prétexte de rechercher la vie bonne, diviser la vie contre elle-même, et prolonger un ascétisme redoutable, typiquement chrétien bien qu'on nie son fondement divin ? ». *Morale pour le temps de nihilisme*, p. 97-98.

mensonge ou une illusion ou encore comme une couverture qui a servi à bien des manipulations dont le moderne soi-disant autonome n'a pas soupçonné la perversité » ? Valadier va encore plus loin. Outre ces manipulations ou mobilisations, ce qui creuse encore plus le soupçon sur l'autonomie serait la vanité aveugle qui conduit l'homme à la mort : « l'embrigadement de masses entières et de militants dévoués n'a abouti qu'à l'échec, à la dévastation de sociétés entières, au saccage de l'environnement, bref à la mort. (...) Ainsi ces fameuses valeurs qu'une conscience autonome se donnait en toute liberté n'étaient peut-être après tout que le piège d'un idéal mortifère ». Il s'agit aussi de l'idéal qui refuse la *vie comme une puissance* qu'on accueille dans le concret de l'existence, de la nature, du corps, du *hic et nunc*. Pour les temps nouveaux, pour dépasser les conflits entre une morale qui n'a plus la force de s'imposer (la morale hétéronome ou dite « religieuse ») et la morale autonome, une nouvelle et vraie morale doit nécessairement transférer son horizon de l'« idéal », où tout est possible, c'est-à-dire irréel, vers l'attention « à l'accueil de la vie, au dire-oui de ce qui se présente, toujours neuf et toujours inattendu »¹⁹.

Il reste à savoir quels sont les traits caractéristiques et les exigences pratiques de l'élaboration de cette « nouvelle morale », surpassement de la morale hétéronome autant que de l'idéal de la morale autonome.

1.2.2. MORALE ET VOLONTÉ

Le moment actuel de la culture occidentale n'est autre que celui de « la mort presque sans deuil d'une civilisation des Idéaux », juge Valadier. La démobilisation sociale croissante dans ses formes traditionnelles et idéologiques serait due à un refus collectif, bien qu'inconscient, des grands « Idéaux » qui se sont révélés être de véritables processus manipulateurs dans leur caractère prétendument absolu. Mais la préoccupation pour la réalisation personnelle telle qu'on la perçoit aujourd'hui ne serait-elle pas un grand « Idéal » bien présent dans nos sociétés ? Et l'accroissement du nombre de groupes fondamentalistes ne remettrait-il pas aussi en question cette analyse ? L'intégrisme politique et religieux n'est-il guère lui aussi d'actualité ?

¹⁹ *Morale pour le temps de nihilisme*, p. 99-100.

Valadier évoque qu'un tel refus des « Idéaux » ne se vit ni impunément ni de manière absolue. Il est bien vrai que l'intérêt individuel s'est converti en la seule « cause » vraiment digne de valeur en Occident. De plus, en ces temps de relativisme et d'utilitarisme, les « Idéaux » resurgissent sous les formes les plus diverses, par exemple, sous la forme de fondamentalismes et d'intégrismes, véritables « bricolages en vue d'offrir des certitudes et des “volontés de croyances” à ceux qui en ont besoin. »²⁰.

Ce qui se vérifie est que, comme les *Idéaux* ne s'imposent plus par eux-mêmes, il faut qu'on leur donne l'autorité ou la force d'une « puissance indiscutable ». D'une part, on pourrait voir ici le retour d'une morale hétéronome ; d'autre part, et plus fondamentalement, il s'agit ici de l'écho du vide engendré par la « volonté manquante » – comme le décelait Nietzsche – à la recherche d'un succédané. Valadier s'explique : incapable de vouloir par soi-même son identité et de se donner les moyens d'y arriver, l'homme suit simplement l'histoire, dans une perte de sens continuelle. La « force de mort » en constitue la conséquence la plus frappante et les formes les plus variées de violence qu'on expérimente actuellement en sont l'expression²¹.

Cette « mort presque sans deuil des Idéaux » recèle un autre aspect. L'abandon des absolus – même s'il n'est pas unanime, comme nous l'avons vu ci-dessus – conduit en quelque sorte à un *processus de libération*. Elle implique une façon de voir le monde dans son « innocence » : le monde n'est pas constitué de mécanismes prédéterminés, l'histoire ne conduit pas l'humanité à un point inexorable à travers un jeu de forces où chaque individu se voit attribuer un rôle imposé de l'extérieur. Le monde est tout simplement là et *l'homme est le créateur*, ou plutôt, le *découvreur* du sens de chaque nouvel événement, ce qui suppose un engagement de la vie à travers « la discipline de soi, le souci de rendre compte de ses

²⁰ *Morale pour le temps de nihilisme*, p. 103. On rappellera que ces fondamentalismes si clairement condamnés aujourd'hui dans leurs formes religieuses, connaissent des manifestations beaucoup plus subtiles, comme un certain radicalisme écologiste ou féministe.

²¹ « L'interprétation du présent en termes de nihilisme rend compte d'un échec majeur des thèses de l'autonomie. Ce qui apparaît désormais, c'est la décomposition interne des volontés, leur incapacité à s'affirmer, l'impossibilité de se donner une identité, la dérive vers la confusion et l'indifférenciation des sexes et des rôles sociaux. Toute affirmation d'une différence apparaît comme une intolérance insupportable, on ne supporte plus le sens de la distance, pour parler comme Nietzsche, et nos mœurs démocratiques ruinent toute forme de hiérarchie qui maintenait distanciation et différence ». *Morale pour le temps de nihilisme*, p. 103.

promesses, le sens de la distance désintéressée et le culte de la “vertu qui donne” sans égard pour une réciprocité de restitution »²².

Mais nous pourrions percevoir ici, de prime abord, une manifestation encore de la morale kantienne : ces éléments-là ne sont-ils pas constitutifs de la morale autonome ? Non. Il s’agit ici d’une toute autre perspective, celle de la *réalité* qui est donnée à l’homme et qui, dans la *volonté* cultivée, doit être accueillie ou qui, dans une volonté manquante, est méprisée.

Pour l’époque de la mort des Idéaux, c’est donc une *morale de la volonté* que Paul Valadier propose. Cette morale de la volonté n’offre pas une réponse définitive aux ambiguïtés de notre culture, mais constitue plutôt une manière de prendre en compte et, si c’est possible, d’articuler les diverses difficultés soulevées.

1.2.3. THÉOLOGIE DE LA VOLONTÉ

Pour fonder cette *morale de la volonté* en théologie, l’auteur se penche sur l’originalité du dogme chrétien. Or, la donnée centrale de celui-ci est l’incarnation de Dieu dans l’histoire. C’est la *kénose* qui définit en quelque sorte toute la compréhension chrétienne de Dieu, de l’homme et du monde. La vie et, à sa suite, la théologie morales sont ainsi fondamentalement marquées par la grandeur de Dieu qui se révèle dans la faiblesse et qui ne s’impose pas, mais qui se propose. En Jésus-Christ, *Dieu révèle que son seul désir est celui d’un Père qui ne veut que des fils capables de répondre à son désir*. La Parole d’Alliance est une proposition si respectueuse qu’elle va jusqu’à l’acceptation d’être méconnue et refusée, mais qui cherche à susciter le désir de répondre au désir du Père. Autrement dit, la Parole aide l’homme à redécouvrir ou, plutôt, à constituer sa *volonté* comme *puissance* capable de répondre au désir de Dieu et de faire face à la violence et à la non-responsabilité ; la Parole est comme un murmure qui appelle l’humain « à désirer quelque chose plutôt que rien, la vie plutôt que la mort, l’amour plutôt que le désespoir »²³.

²² *Morale pour le temps de nihilisme*, p. 104.

²³ *Ibid.*, p. 105-106. La parole de Dieu à son peuple, telle qu’elle est retenue de manière solennelle dans Dt 30,15-20, nous semble fondatrice de cette intuition théologique: « Vois, je mets aujourd’hui devant toi la vie et le bien, la mort et le mal. Car je te prescris aujourd’hui d’aimer l’Éternel, ton Dieu, de marcher dans ses

Il n'y a pas de réponses définitives aux grandes et imprévisibles questions de la vie, car il n'y a pas non plus une essence de l'homme à laquelle chaque individu devrait se conformer. L'humanité va se construire de manière imprévisible dans sa confrontation avec les multiples événements de l'histoire, en se cherchant dans sa fragilité et dans la créativité. C'est la tâche de l'homme singulier, avec son charisme unique. Mais que l'on ne se trompe pas, il ne s'agit pas ici de la proposition d'un nouvel individualisme sur le modèle de la culture contemporaine et qui renforcerait l'homme dans sa perplexité, mais plutôt d'un *personnalisme qui responsabilise* : il n'est pas possible de se construire soi-même par procuration ou par imitation. De plus, cette construction ne se fait pas dans la solitude ou dans l'isolationnisme. L'humanité fait corps, comme l'a toujours rappelé la foi chrétienne. Ce sont les relations réciproques entre les hommes qui leur permettent de se construire sans cesse. Celles-ci les constituent comme des êtres *solidaires* et *inachevés*. L'homme est *solidaire*, car « appelé à se construire dans la concrétude de son histoire, de ses affects et de ses passions » ; *inachevé*, car « acceptant son essentielle dépendance (hétéronomie) à l'égard de son passé, des autres, de l'avenir à construire »²⁴.

Dès lors, pour Paul Valadier, dans ces temps de « nihilisme », la vie morale se constitue moins de lois devant lesquelles on se plierait inconditionnellement, que d'une attention constante aux pièges et au « mensonge de l'idéal, de tout idéal », ce qui implique la recherche des formes actuelles du mal, ou – comme le souligne l'auteur – de ce qui blesse la relation, tue la vie, anéantit les puissances d'espérer ou d'aimer de nos contemporains²⁵.

Il s'agit d'une libération de la volonté dans la construction d'une vie morale qui tient beaucoup de l'art ; la vie morale se pose ainsi comme « un ensemble de gestes par lesquels on s'essaie à donner forme à ce qui surgit, comme la tentative de mettre du charme et de la beauté dans la vie en repoussant l'horreur et l'ignoble ». Comme l'artiste, l'homme devient en quelque sorte créateur à l'image de Dieu, *créateur des valeurs*, non en leur forme abstraite (la justice, la compassion, la paix), mais en leur donnant des contenus concrets *ici et maintenant*,

voies, et d'observer ses commandements, ses lois et ses coutumes et ses ordonnances, afin que tu vives et que tu multiplies, et que l'Éternel, ton Dieu, te bénisse dans le pays dont tu vas entrer en possession ».

²⁴ *Morale pour le temps de nihilisme*, p. 106.

²⁵ *Ibid.*

dans le respect d'un principe de réalité qui nous rappelle que « entre l'idéal et le réel, il faut savoir choisir le réel parce qu'il est le creuset de l'idéal »²⁶.

Mais ici une question s'impose : organiser simplement la vie morale autour des valeurs dans leur manifestation concrète – et, plus radicalement, autour de la création des valeurs – n'exposerait pas la morale, encore une fois, à la confusion d'une multitude d'idées qui s'équivalent ?

1.2.4. UNE MORALE DES VALEURS

L'usage de la catégorie *valeur* en morale est assez récent. Il ne fait aucun doute que le concept de *valeur* est intimement lié à la subjectivité, une des catégories fondatrices de la modernité philosophique. Néanmoins, son utilisation comme catégorie morale est postérieure et, de plus, ne fait pas l'unanimité parmi les philosophes²⁷. Il suffit de rappeler ici le désaccord entre la morale d'inspiration kantienne, presque hégémonique dans ses diverses versions, et la *théorie des valeurs*, même si celle-ci se présente en quelque sorte comme héritière de celle-là²⁸.

²⁶ *Morale pour le temps de nihilisme*, p. 107.

²⁷ P. Valadier rappelle que E. Weil s'oppose à l'utilisation des valeurs comme catégorie philosophique de la morale : « En l'absence d'une morale philosophique, toutes les valeurs se valent, ce qui signifie qu'aucune d'entre elles ne vaut rien », cité dans *Penser la morale en termes de valeurs* (1999), p. 641. Nous réviendrons sur cette problématique dans le chapitre III de la troisième partie de ce travail.

²⁸ En rappelant la structure réelle des problèmes moraux dans l'œuvre de M. Scheler, nom incontournable quand on parle de l'éthique des valeurs, F. Gomá fait remarquer que l'auteur allemand organise sa théorie à partir d'une *éthique matérielle des valeurs*, tandis que la morale de l'autonomie kantienne est d'inflexion formaliste : « si Kant había sentido que la voluntad absolutamente buena queda indeterminada respecto a todos los objetos y contiene sólo la *forma del querer* en general, como *autonomía*, Scheler reconociendo el grand mérito de Kant y aceptando los argumentos que éste utiliza llega a otro resultado : el fundamento de la ética es el *sistema de valores*, cuyo *contenido* o *materia* es captado o reconocido por una intuición afectiva. (...) El principio fundamental de la ética de Kant es que las normas morales han de ser universales, valederas para todo sujeto humano, cualquiera que sea su raza, país, situación, etc. Sólo se impone universalmente aquello que es necesario, mientras que los hechos, aunque sean aceptados por muchos, son particulares y contingentes. (...) Scheler, en cambio, ha visto claro que *los valores son a priori, autónomos y condición de la aspiración* hacia la posesión de los bienes », *Scheler y la ética de los valores*, dans V. CAMPS, *Historia de la ética* (t. III : *La ética contemporánea*), Barcelone, Ed. Crítica, 1989, p. 313-314.

Deux objections sont habituellement avancées contre la *morale des valeurs*. L'une considère les conséquences pour la pratique et la réflexion morales, l'autre en envisage les conséquences pour la relation de la morale avec les sciences dites objectives et pour la rationalité même de la morale.

Détaillons ces deux objections. Tout d'abord, il faut considérer qu'une morale des valeurs engendrerait un relativisme mortel pour l'éthique, car il n'existerait plus aucun point d'ancrage à partir duquel un jugement moral – même instable – puisse prétendre une vérité, sinon universelle, au moins communicable²⁹. Ensuite, il semble que l'ancrage du discours moral sur les *valeurs* renforcerait la situation déjà redoutable de la morale par rapport aux sciences dites objectives : celles-ci, fièrement bâties sur la connaissance expérimentale rigoureuse et, en conséquence, selon la mentalité moderne, porteuses du prestige de la raison avérée, tandis que le discours moral s'occuperait des principes sans fondements réels, à la limite irrationnels³⁰.

Valadier reconnaît ces difficultés, mais, dans ses travaux plus récents, la catégorie de valeurs est de plus en plus utilisée³¹. Elle s'articule de manière logique avec la *morale de la*

²⁹ Les discussions sur l'éthique dans le contexte postmoderne sont à l'ordre du jour. Caractéristique déterminante de ce contexte, le relativisme culturel trouve son expression maximale dans une théorie du langage avec des conséquences directes pour une théorie éthique. Aucune réalité ne correspond au langage. Celui-ci n'est qu'un jeu de métaphores, dont l'utilisation répétée dans un groupe déterminé finit par produire des effets de vérité. Le langage est une construction et c'est dans la construction d'entités linguistiques que se « fabriquent » les vérités de ce groupe. La tolérance est la vertu qui doit être conquise dans ce contexte. En contrepartie, cette tolérance et la solidarité globalement comprise ne seraient possibles qu'entre les membres du même groupe, ou entre les « adeptes » de la même vérité, car la communication avec ceux qui ont fait partie de la construction de la vérité est au-delà de la limite de ce langage commun ; il n'y a aucun sens pratique et concret, le concept même d'humanité étant remis en question. Pour la réflexion éthique les conséquences sont destructrices : « L'identification morale est vide de sens dès lors qu'elle n'est plus liée à des habitudes d'action ». R. RORTY, *Universalisme et tri économique*, dans *Diogène* 173 (1996), p. 5. Voir aussi P. VALADIER, *La fausse innocence du relativisme culturel*, dans *Études* 3871 (1997), p. 47-51.

³⁰ *Penser la morale en termes de valeurs* (1999), p. 642.

³¹ Pour vérifier cette évolution dans la pensée de l'auteur, prenons, par exemple, l'utilisation plutôt mitigée de la catégorie *valeurs* dans *Notre précarité, chance pour la vie morale*, dans *Christus* 34 (1987), p. 134-144, par rapport à *Penser la morale en termes de valeurs* (1999).

volonté, comme formulée dans le paragraphe ci-dessus. L’auteur joue sur l’ambiguïté propre du concept de valeur pour découvrir comment son application peut être utile dans le discours moral, dans l’espace culturel qui est le nôtre : l’ère de la pluralité. Comment s’expriment cette articulation et cette application selon le théologien français ?

Les valeurs se situent au croisement de deux forces. D’une part, il y a l’ensemble de normes ou de principes, reçus ou d’une société donnée ou d’une sphère de l’existence humaine. D’autre part, il y a l’assomption d’un choix par le sujet qui prend sur lui de décider en fonction de ce qu’il juge bon ou préférable de faire entre plusieurs possibilités. Ces deux forces ne sont pas isolées ; elles se conforment plutôt l’une à l’autre³².

C’est paradoxal, mais l’on perçoit comment, dans cette interprétation, l’ambiguïté ou plutôt l’*ambivalence* propre à la réalité des valeurs les préserve des extrêmes du « subjectivisme radical » et de l’« objectivisme aliénant ». En effet, dans la *décision morale*, dans une situation concrète, l’homme ne se voit nullement appelé au choix arbitraire d’une valeur abstraite.

L’analyse que Valadier fait de la *décision morale* à partir des quatre étapes qui la constitueraient précise ce qui vient d’être affirmé. Au départ de toute décision, dans une situation réelle – insistons avec Valadier –, l’homme sent en lui une sorte d’*interdit fondateur* : « il faut empêcher que cette situation dans laquelle je suis ne se dégrade » ; il s’agit ici de l’expression la plus simple et pour cela la plus importante de la volonté morale. À cette espèce d’impératif, qui n’est autre qu’une impulsion à l’humanisation, succède la *construction* personnelle d’une réponse par une *analyse rationnelle* des composantes de la situation. À cet effet, Valadier rappelle que, dans la complexité de nos temps, l’écoute de la parole des sciences ou rationalités modernes constitue un élément qu’on ne peut négliger. On ne peut négliger non plus l’écoute d’autrui, surtout de ceux qui sont concernés par ce qu’il est préférable de faire. C’est ainsi que s’ouvre la voie d’une troisième composante de la décision morale, qui est la confrontation avec les *normes ou références* qui structurent le champ social et qui composent la tradition la plus légitime, l’histoire de l’homme et de son humanisation. Finalement, à la suite de tout ce processus, émergent les *finalités* ou *buts* qu’on choisit

³² *Penser la morale en termes de valeurs* (1999), p. 645.

d'atteindre, soit les *valeurs* « qui guident et fondent une décision estimée raisonnable, ou la seule jugée à la hauteur du cas à traiter »³³.

Tout d'abord on comprend que la décision morale, telle qu'elle est comprise par Paul Valadier, n'est pas l'affaire du sujet seul, cloisonné dans son individualité ou autonomie, comme il ne s'agit pas non plus d'un processus indépendant de la liberté ou aliénant de l'homme. Ensuite, on découvre que *vouloir une valeur*, comme le dit l'auteur à la suite de Nietzsche, est *créer une valeur*, c'est découvrir par où passe la solution la plus heureuse, c'est « inventer par où passe la réalisation de cette valeur », démarche qui ne sera jamais accomplie, car face à chaque nouvelle situation, il faudra toujours créer les valeurs à nouveau, dans le risque de notre précarité, la seule chance pour qu'existe une vie morale³⁴.

Ainsi notre question de départ a besoin d'être redéfinie. Il ne s'agit pas de se demander quels sont les fondements des valeurs – comme s'ils devaient s'appuyer sur une force extérieure à l'homme³⁵ – mais de se pencher sur la grave question du comment « aider une volonté à vouloir les valeurs personnellement, donc à les “créer”, à les assumer en leur imprimant sa marque »³⁶. La problématique majeure de la *morale des valeurs* s'accorde alors avec la question centrale de la *morale de la volonté* : comment susciter le désir ou la volonté morale³⁷ ?

Il nous semble que cette question centrale de la pensée de Paul Valadier nous renvoie au thème fondamental de notre texte, la conscience morale et son développement. Le sujet de la morale de valeurs et de la morale de la volonté est la conscience morale, car autre n'est pas l'instance « créatrice » des valeurs, ni le siège de la volonté. Il nous reste encore à interroger

³³ *Penser la morale en termes de valeurs* (1999), p. 645-646.

³⁴ Voir P. VALADIER, *Notre précarité, chance pour la vie morale*, dans *Christus* 34 (1987), p. 134-144.

³⁵ Pour Valadier, la recherche d'un tel soubassement reposerait sur une vision d'une transcendance comme pure extériorité par rapport à l'acte d'une liberté qui la reconnaîtrait. Voir à ce sujet, P. VALADIER, *Valeurs et transcendance*, dans *Quelles valeurs pour demain ?* Paris, Seuil, 1998, p. 184-196.

³⁶ *Penser la morale en termes de valeurs* (1999), p. 649.

³⁷ La première et la plus grande difficulté dans l'éducation morale pour Valadier, et pour nous également, réside dans l'éveil de cette *volonté morale*, cette volonté de dépasser les limites du temps présent à travers la mise en œuvre de la capacité de construction permanente du soi dans les relations avec les autres et avec le monde. Voir *Des repères pour agir*, p. 37-50.

l'auteur à propos de l'importance qu'il accorde à la conscience morale. Comment ne pas retomber dans les pièges de l'autonomie et du relativisme qu'il a lui-même dénoncés ? D'autre part, comment comprendre et favoriser le mûrissement absolument nécessaire de l'être humain en tant que sujet moral ? Quel est le parcours que l'auteur propose à la conscience morale pour qu'elle soit authentique ? Plus fondamentalement, comment définir cette conscience morale ?

2. *Qu'est-ce que la conscience morale ?*

Comme nous avons eu l'occasion de le souligner, au cœur de la réflexion morale de Paul Valadier, se trouve le thème de la conscience morale. Fidèle à sa méthode théologique, le moraliste français ancre sa réflexion dans une analyse des apports philosophiques au sujet. Nietzsche et Thomas d'Aquin, Rousseau et Kant, Hanna Arendt et Habermas y sont présents. L'auteur démontre, encore une fois, qu'une manière privilégiée de connaître l'humain et ce qu'il a de plus intérieur – sa conscience – réside dans le « détour philosophique », axe articulateur pour arriver à une approche cohérente de la vie et de ce qu'elle a de plus profond.

Nous trouvons aussi chez le penseur français le souci de démontrer que la manière de considérer la conscience morale – thème de morale fondamentale par excellence – a des implications dans la vie quotidienne : la conscience nourrit des relations à la fois de dépendance et de détermination avec la vie sociale et politique et ne peut être isolée de ces processus.

Finalement, il faut souligner que pour Paul Valadier il n'est pas possible de considérer la conscience morale comme un problème particulier, séparé ou autonome dans la vie morale. C'est une question impossible si elle est formulée isolément. En fait, l'auteur le rappelle, quand on parle de conscience morale, c'est au noyau le plus fondamental ou à la condition *sine qua non* de la vie morale que l'on se réfère. Autrement dit, traiter de la conscience est aborder la vie morale à partir de son axe central qui est la *décision*, « c'est-à-dire le choix que fait la personne de s'engager dans un acte qu'elle assume de manière à pouvoir en rendre compte *devant elle-même* comme *devant autrui*, et *devant Dieu si elle est croyante* »³⁸.

³⁸ *Éloge de la conscience*, p. 11 (nous soulignons).

2.1. La conscience, un thème qui traverse l'histoire

Paul Valadier part du constat qu'il est bien vrai que plus que jamais la question de la conscience dans la réflexion morale est d'actualité. Elle est aussi très présente dans la vie de nos contemporains. Néanmoins, si l'appel à la conscience morale dans les situations les plus variées semble bel et bien être un trait d'identification de la modernité – et il l'est certainement – la conscience, en quelque sorte insaisissable dans sa complexité, est depuis longtemps vécue comme un référent de la vie morale. En fait, même sous des formes variées, selon la sensibilité de l'époque ou d'un groupe déterminé, sous quelques-uns de ses aspects les plus divers, parfois déconcertants, la conscience a toujours été reconnue comme fondement éthique.

Quoi qu'il en soit, les hypothèses sur la conscience dérivent d'un certain regard ou d'une certaine sensibilité qui saisissent plutôt l'homme dans son individualité – ou dans sa personnalité, comme nous le dirions aujourd'hui. Ce regard ou cette sensibilité ne sont pas toujours clairs ou développés. Ils peuvent être identifiés comme étant encore en germe ou déjà bien structurés. Ce qui est certain c'est qu'au cours de l'histoire, ils connaissent une structuration ou un développement.

Valadier évoque comme premier grand exemple de cette sensibilité le drame d'*Antigone*. Dans son texte, Sophocle laisse en effet entrevoir cette sensibilité, il y a déjà vingt-cinq siècles, dans la protestation d'Antigone contre Créon, dont l'arbitraire allait à l'encontre des lois divines et du « devoir imprescriptible » de les suivre. Voici la « première protestation de la conscience individuelle devant l'injustice et l'abus du pouvoir »³⁹. Nous

³⁹ Telle est l'importance de ce passage pour l'histoire de la conscience morale, que nous nous permettons transcrire ici quelques fragments du texte de Sophocle : il s'agit du passage où Créon accuse Antigone d'avoir désobéi à son décret qui interdisait la mise au tombeau de son frère Polynice. Remarquons l'autorité de jugement qu'Antigone s'attribue à elle-même : « Créon (à *Antigone*) : Et tu as osé passer outre à mon ordonnance ? Antigone : Oui, car ce n'est pas Zeus qui l'a promulguée, et la justice qui siège auprès des dieux de sous terre n'en a point tracé de telles parmi les hommes. Je ne croyais pas, certes, que tes édits eussent tant de pouvoir qu'ils permissent à un mortel de violer les lois divines (...). Créon : (...) Mais ce que je déteste, c'est qu'un coupable, quand il se voit pris sur le fait, cherche à peindre son crime en beau. (...) Antigone : En

constatons aussi une expression de cette sensibilité quand Saint-Paul, dans la *Première Lettre aux Corinthiens* (4,4) dit que « sa propre conscience à lui, Paul, ne lui reproche rien, mais ce non-reproche, tout fondé qu'il soit, reste encore sous le jugement de Dieu qui en vérifie seul en quelque sorte le bien fondé ». Nous ne pouvons certainement identifier ni chez Paul ni chez Antigone la conscience morale dans la plénitude de son acception moderne, mais on ne peut nier que s'y trouve l'expression de ses fondements.

Nous rencontrons ces mêmes fondements, à présent approfondis, chez Jan Patočka, quand le philosophe et dissident tchèque, au moment de la constitution de la « *Charte 77* », dit que « tout devoir moral repose sur ce qu'on pourrait appeler le devoir de l'homme envers lui-même »⁴⁰ ou encore quand le pape Jean-Paul II affirme qu'« aucune autorité humaine n'a le droit d'intervenir dans la conscience de quiconque » et que « la conscience est le témoin de la transcendance de la personne, même en face de la société, et, comme telle, est inviolable »⁴¹.

Ainsi la conscience morale ou, au moins, la sensibilité qui est à son origine traverse-t-elle l'histoire de l'humanité. Son développement et son évocation de plus en plus fréquente sont la preuve de l'affirmation croissante de l'homme individuel en tant que sujet moral, un processus qui présente des difficultés considérables.

Ces difficultés s'inscrivent au centre du projet d'individualisation de l'humanité et de ses conditions de possibilité. Elles lancent le soupçon d'une inefficacité de fond sur la conscience morale ; paradoxalement, d'autre part, des défenseurs enthousiastes du développement humain voudraient ériger la conscience morale en absolu. Celle-ci est alors tendue entre le tout et le rien.

vérité pouvais-je acquérir plus d'honneur qu'en mettant mon frère au tombeau ? Tous ceux qui m'entendent oseraient m'approuver, si la crainte ne leur fermait la bouche. Car la tyrannie, entre autres privilèges, peut faire et dire ce qui lui plaît. Créon : Tu es seule, à Thèbes, à professer de pareilles opinions. Antigone : Ils pensent comme moi, mais ils se mordent les lèvres. Créon : Ne rougis-tu pas de t'écarter du sentiment commun ? (...) ». Citation de SOPHOCLE, *Antigone*, dans *Théâtre complet*, Paris, GF-Flammarion, 1964, p. 79-80.

⁴⁰ Cette organisation tchèque de défense des droits de l'homme créée en 1977 par Václav. Havel, Jan Patočka et autres, est considérée comme un des mouvements qui ont préludé à la chute du régime autoritaire et à son remplacement par « l'humanisme et le patriotisme », en novembre et décembre 1989.

⁴¹ Tous ces exemples sont donnés par P. Valadier, dans *Éloge de la conscience*, p. 13-20.

2.2. La conscience morale « entre le tout et le rien »

Valadier est convaincu que ni la négation absolue de la conscience morale ni son affirmation sans condition ne correspondent à ce qui la constitue fondamentalement. La question sur la capacité de l'homme à discerner authentiquement le bien du mal et de se décider pour le bien ne peut pas être résolu avec un simple « oui » ou un unique « non ». L'auteur, néanmoins, considère qu'il est important de connaître l'impasse à laquelle conduisent ces réponses. C'est sur les plans philosophique, théologique et scientifique qu'on la vérifie.

2.2.1. LA NÉGATION ET L’AFFIRMATION PHILOSOPHIQUES DE LA CONSCIENCE MORALE

Nombreux sont ceux qui considèrent notre époque comme celle de l'individu « livré à lui-même ». L'État, les institutions et les traditions les plus diverses ont perdu en grande partie leur capacité d'orienter les individus vers la réalisation de projets communs⁴². L'épuisement et le refus des « Idéaux » comme nous l'avons précédemment rappelé indiquent l'ampleur de ce même processus.

L'école *communitariste* américaine adopte aussi cette perspective. Avec des apports plus ou moins nuancés, des auteurs comme M. Oakeshott et A. MacIntyre soulignent que, dans les sociétés modernes et dans l'absence du vis-à-vis absolument nécessaire – parfois pacifique, parfois conflictuel – pour être confronté à lui-même, l'individu a perdu la capacité d'accéder à un minimum de *conscience de soi*. Impossible alors de parler de conscience morale. Défendre la conscience morale ou même l'invoquer dans ce règne de l'individualisme sans consistance constitue un contresens⁴³.

Dans un monde où l'individu n'a même pas la possibilité d'accéder à lui-même, livré paradoxalement à l'individualisme radical et aux manipulations de toutes sortes, un discours

⁴² *Petite apologie de la conscience* (1989), p. 373.

⁴³ Voir D. MÜLLER, *Rationalité des traditions et possibilité d'une éthique universelle : discussion de la position de MacIntyre*, dans *Laval Théologique et Philosophique* 50 (1994), p. 449-509.

sur l'importance de la conscience morale ne correspondrait qu'à un renforcement de ce mouvement déjà en cours d'annihilation de tout ce qu'on pourrait considérer authentiquement comme vie morale⁴⁴.

Au niveau métaphysique, Heidegger rejoint en quelque sorte ces questions. Selon lui, le phénomène philosophique qui a donné naissance à la conception moderne de la conscience – soit l'avènement de la *subjectivité* – s'est constitué à partir d'une rupture métaphysique fondamentale⁴⁵. Descartes – on le devine – provoque ce basculement. Avec le *cogito*, désormais « l'étant trouve en lui-même et par lui-même une certitude qu'il ne trouve nulle part ailleurs ». On observe comment le centre du discours se déplace de l'*Être* vers l'*étant*, devenu en quelque sorte la mesure de la réalité. Heidegger voit dans ce mouvement un *tragique oubli de l'Être*, de même qu'un enfermement de l'*étant* dans le « règne du même ». L'*étant* se replierait sur lui-même plutôt que de s'ouvrir à la « différence abyssale » entre l'*Être* et l'*étant*. Les conséquences pour la vie morale sont évidentes : cette « liberté sûre d'elle-même » ne reconnaît la vérité que dans ce que « la conscience peut se représenter ». Est-il raisonnable d'attribuer une telle absoluité à l'*étant* et conséquemment à l'individu⁴⁶ ?

À travers un chemin distinct, Lévinas arrive à une conclusion semblable à celle de Heidegger : « la conscience suppose un sujet bien armé et sûr de lui, jouissant en quelque sorte de sa propre essence dans l'oubli de l'autre ». Or, l'autre est antécédent à toute conscience ; c'est autrui qui la provoque à devenir consciente de sa propre responsabilité. L'oubli de l'autre ne peut qu'entraîner la mort, la haine et l'irresponsabilité. Le discours moderne sur la conscience morale devrait alors être revu dans la mesure où il faut plus que jamais y intégrer l'Autre, qui est le véritable fondateur de la conscience et de la morale⁴⁷.

Ces trois perspectives indiquent que sont fondés les soupçons les plus graves à propos de la conscience et d'une morale qui en fait son soubassement. En revanche, il existe un angle

⁴⁴ *Éloge de la conscience*, p. 20-25. Voir M. OAKESHOTT, *The Tower of Babel*, dans S. G. CLARKE et E. SIMPSON (éd.), *Antittheory in Ethics and moral Conservatism*, Albany, State University of New York Press, 1989, p. 45-85.

⁴⁵ Voir M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, trad. P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1971.

⁴⁶ *Éloge de la conscience*, p. 31-32.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 33-35.

d'approche tout autre, qui met en perspective la capacité de l'homme à accéder à la nette connaissance du réel et du bien.

Cette perspective part du constat que le progrès scientifique de ces derniers siècles a entraîné un important mouvement dans la *conscience-de-soi* de l'homme moderne. Ce mouvement a, à son tour, eu des effets sur la conscience morale : le développement scientifique extraordinaire vérifié les siècles passés, la chute des tabous de tout ordre et jusqu'il y a très peu fort enracinés dans l'esprit humain, le tout corroboré par une certaine philosophie des Lumières, se sont souvent transposés en une « illusion morale » : « il suffit d'être moderne pour être moral. (...) Il suffit d'être de son temps, en accord avec l'esprit de l'époque et sa volonté émancipatrice pour être moral »⁴⁸.

Cela signifierait que la conscience morale, par le seul fait qu'elle existe en tant que conscience moderne, lucide et éclairée, est prête à juger automatiquement et en toute sûreté. Paradoxalement, « la conscience morale *n'a pas à advenir* pour nous, justement parce que nous *avons* une conscience déjà morale »⁴⁹.

Voici la conscience morale « entre le tout et le rien ». Paul Valadier ajoute que ces mêmes extrêmes existent dans la réflexion théologique.

2.2.2. NÉGATION ET AFFIRMATION THÉOLOGIQUES DE LA CONSCIENCE MORALE

Selon le théologien français, en théologie aussi nous rencontrons des réponses très diverses à la question des possibilités de la conscience morale. À la base de ces réponses nous percevons des options théologiques préalables qui correspondent à des anthropologies théologiques bien définies.

La première de ces perspectives théologiques a trouvé ses sources dans une anthropologie d'inspiration calviniste ou janséniste. L'auteur rappelle que, même si une telle sensibilité n'est pas d'actualité, elle est affirmée de temps en temps comme grande nouveauté.

⁴⁸ *Des repères pour agir*, p. 21.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 23.

Deux exemples éloquents se détachent par leurs arguments et par l'importance de l'œuvre : le premier, Pascal, classique et dans la tradition catholique ; le second, Karl Barth, actuel et dans la tradition protestante.

C'est au XVII^e siècle qu'émerge la première grande contestation au discours, encore débutant, des possibilités de la conscience morale. La querelle d'écoles morales qui a opposé Pascal et les défenseurs du *probabilisme* en constitue le cadre. D'un côté, les probabilistes, dans leur grande diversité, défendaient en général l'œuvre de la raison dans la définition de *ce qui est bien à faire* à partir d'opérations de jugement plus ou moins compliquées. À ce moment la conscience est à l'œuvre⁵⁰. D'autre côté, le penseur français défendait ardemment que l'homme ne connaît les principes moraux que « par le cœur ». Il s'agit d'une discussion qui avait déjà opposé des grands maîtres au Moyen Âge.

Cependant, pour Pascal, l'existence humaine se caractérise par l'instabilité des choses, par le chaos permanent et le « cœur » se voit toujours confronté à « l'universelle contradiction des pour et des contres ». Seule la vision des « *biens éternels* », propre à la contemplation de la foi, est capable de donner à l'homme les repères nécessaires pour le délivrer de l'univers de contradictions dans lequel il est immergé. C'est donc la « vie de foi qui arrache aux flottements concupiscentiels en fixant le cœur sur Dieu et le bien éternel ». D'après Pascal tout ce qui se réfère à la raison ou à la loi naturelle doit être refusé par la morale chrétienne ; seule une morale qui a pour principe l'autorité divine et ses ordres tels que « les ont révélés les Écritures saintes » et « les a livrés inchangés la tradition » peut sauver l'homme du chaos⁵¹.

La toile de fond de la pensée pascalienne est la thèse théologique selon laquelle le péché originel aurait corrompu définitivement la raison humaine, dès lors incapable « de fournir des règles de conduite assurées ». Devenu une énigme pour lui-même, l'homme essaie de se comprendre par « des stratagèmes sociaux » (les valeurs) ou par « des stratagèmes intellectuels » (la philosophie), mais même ainsi « personne n'a d'assurance hors de la

⁵⁰ Pour l'approfondissement du thème du *probabilisme* surtout en ce qui concerne notre sujet, voir Ph. SCHIMITZ, *Probabilismo e coscienza morale*, dans *Rassegna di Teologia* 39 (1998), p. 367-386. Pour une vue d'ensemble du *probabilisme* et de ses variations *probabilioriste* et *equiprobabiliste*, voir M. VIDAL, *Nueva moral fundamental*, Bilbao, Desclée de Bouwer, 2000, p. 461-478. Voir aussi L. VEREECKE, *L'enseignement de la théologie morale du concile de Trente au concile Vatican II*, dans *Seminarium* 34 (1994), p. 22-30.

⁵¹ *Éloge de la conscience*, p. 61-65.

foi »⁵². On accède à cette foi à travers la conversion. « La conversion véritable consiste à s'anéantir devant cet être éternel qu'on a irrité tant de fois (...) à reconnaître qu'on ne peut rien sans lui et qu'on a rien mérité de lui que sa disgrâce. Conversion signifie anéantissement devant Dieu, la seule vérité, inaccessible hors l'obéissance à la révélation »⁵³. Aucun travail de la raison ou de l'« intelligence de la foi », aucune place pour la conscience morale en dehors d'une obéissance stricte à la révélation⁵⁴.

Près de trois siècles après la publication des *Pensées*, Karl Barth adresse lui aussi des critiques à la conscience morale. Il ne le fait pas directement, mais c'est dans son rejet de la casuistique que l'on trouve tous les éléments pour nier la conscience morale. En fait, en rejetant la casuistique⁵⁵, non seulement dans sa pratique, mais aussi dans sa condition de possibilité théologique, le théologien de Bâle vide la conscience morale de sa consistance. Comme l'a bien noté Henri Bouillard, chez Barth, « la question et la réponse éthiques ne sont soustraites au péché que là où le sujet humain n'existe plus en lui-même, là où il est prédicat du Christ »⁵⁶. C'est l'anthropologie barthienne : d'un côté l'homme absolument corrompu par le péché, d'autre côté Dieu le tout-puissant et le tout-autre.

Barth se base sur la doctrine selon laquelle, à travers l'Écriture et de forme directe, Dieu révèle sa volonté à l'homme. C'est-à-dire que c'est moyennant les commandements divins – qui sont de véritables « ordonnances, défenses et directives » et non principes ou vérités de caractère général –, et seulement par ce moyen, que l'homme a accès à l'authentique vie éthique⁵⁷. Tout appel à la raison dans la décision morale constitue un

⁵² *Pensées*, fragment 130, cité dans *Éloge de la conscience*, p. 70.

⁵³ *Pensées*, fragment 378, cité dans *Éloge de la conscience*, p. 70

⁵⁴ *Éloge de la conscience*, p. 67-73.

⁵⁵ À propos de la méthode casuistique en morale, voir J.-M. AUBERT, *Morale et casuistique*, dans *Recherches de Science Religieuse* 68 (1980), p. 167-204 et V. CARRAUT et O. CHALINE, *Casuistique*, dans M. CANTO-SPERBER, *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF, 1996, p. 213-222. Voir aussi à propos de l'actualité de la casuistique J. F. KENNAN, *The Return of Casuistry*, dans *Theological Studies* 57 (1996), p. 123-139.

⁵⁶ H. BOUILLARD, *Karl Barth*, t. 3, Paris, Aubier-Montaigne, 1957, p. 235-236. Cité dans *Éloge de la conscience*, p. 89, note 1.

⁵⁷ « La question éthique ne saurait consister à demander si telle ou telle action constitue le bien exigé de l'homme ; elle consiste bien plutôt à demander si et dans quelle mesure l'homme agira, intérieurement et extérieurement, d'une manière conforme au commandement qui s'adresse à lui du dehors sous son aspect le

élément étranger qui s'introduit dans la relation entre Dieu et l'homme. Toute tentative de la liberté finie qui vise à discerner le meilleur chemin qui l'approche du bien constitue une rébellion contre Dieu, unique vérité⁵⁸.

Mais une toute autre conception, « plus optimiste », n'entraîne pas moins un malentendu à propos la conscience morale au sein de la théologie, selon Valadier. C'est le pôle inverse qu'on aborde maintenant, soit une conception de la conscience morale comme infaillible et absolument convaincue de ses possibilités sur des bases théologiques ou au moins religieuses.

Rousseau est responsable de la propagation de la vision de la conscience morale comme « instinct divin » dans l'histoire moderne de l'Occident. Dans l'*Émile*, la conscience apparaît comme « le guide assuré d'un être ignorant et borné, mais intelligent et libre, juge infaillible du bien et du mal, qui rend l'homme semblable à Dieu » ou encore comme l'« instinct divin, immortelle et céleste voix »⁵⁹. Mais l'œuvre entière du célèbre philosophe des Lumières ne laisse pas l'ombre d'un doute quant à la force reconnue à la conscience. Paul Valadier cite Rousseau dans une lettre de 1767 à Mirabeau : « je me laisse aller à l'impression du moment sans résistance et même sans scrupule ; car je suis parfaitement sûr que mon cœur n'aime que ce qui est bien. Tout le mal que j'ai fait dans ma vie, je l'ai fait par réflexion, et le peu de bien que j'ai pu faire, je l'ai fait par impulsion »⁶⁰.

En quelque sorte, la théologie chrétienne, et tout particulièrement la théologie catholique, s'est récemment jointe au moins à une partie de la perspective de l'auteur du *Contrat social*. L'idée de la conscience comme « voix de Dieu en l'homme », actuellement généralisée dans la théologie, en est la preuve⁶¹. La force d'une telle conception se laisse bien percevoir dans la mesure où l'expression a été *officialisée* par le Concile, dans *Gaudium et*

plus concret – si, en un mot, l'homme fera preuve d'obéissance ou de désobéissance en face de son exigence ». K. BARTH, *Dogmatique*, cité dans *Éloge de la conscience*, p. 85.

⁵⁸ *Éloge de la conscience*, p. 85-88.

⁵⁹ Citations du livre IV de l'*Émile* dans *Éloge de la conscience*, p. 134.

⁶⁰ Dans *Lettres philosophiques*, Paris, Vrin, 1974, cité dans *Éloge de la conscience*, p. 134.

⁶¹ Voir le chapitre II « Bernhard Häring : conscience, liberté et fidélité créatives », ou encore la Constitution pastorale *Gaudium et spes*, 16.

spes et, dès lors, reprise par une bonne partie des documents du magistère pontifical qui traitent des thèmes de morale⁶².

Valadier reconnaît que ces expressions – « instinct divin » ou « voix de Dieu » – ont le mérite de relever que les rapports entre l’homme et Dieu ne sont pas d’abord de l’ordre de l’extériorité ou de l’hétéronomie, mais qu’ils reposent sur des bases intérieures profondes et fondatrices de l’homme. Mais même s’il s’agit de métaphores, de tels termes peuvent engendrer deux équivoques. En premier lieu, on pourrait songer qu’un tel « instinct » ou qu’une telle « voix » se manifesterait avec netteté, ou se substituerait à l’homme pour parler à sa place ; deuxièmement on pourrait prétendre que la conscience est complètement formée et prête à tout, une sorte de « poussée vitale » ou « extase illuminatrice qui mettrait l’homme hors de soi »⁶³.

Une fois encore, Paul Valadier nous laisse entrevoir que la vérité sur la conscience ne réside ni dans l’extrême de sa négation, ni dans l’extrême de son absolutisation. Néanmoins, avant de répondre avec le moraliste français à la question de la conscience morale, il nous faut encore présenter d’autres difficultés par rapport au discours de la conscience, celles qui sont issues des sciences humaines et sociales.

2.2.3. D’AUTRES DIFFICULTÉS

Paul Valadier nous fait part des méfiances nées, d’une part, de la *psychanalyse* pour ce qui se réfère aux mécanismes internes de la conscience morale et, d’autre part, des *théories socio-analytiques* comme le *marxisme* en ce qui concerne les conditionnements sociaux qu’elle subit⁶⁴.

Dans le premier cas, il suffit d’observer la critique freudienne à l’égard de la moralité écrasée sous le poids du *surmoi*. Comment alors s’appuyer sur une conscience si fragile pour le discours moral qui prétend en quelque sorte être expression de la vérité ? Les désirs et les

⁶² Voir l’exhortation apostolique *Reconciliatio et pœnitentia* (1984), 26 ; la lettre encyclique *Dominum vivificantem* (1986), 43 et 60 ; la lettre encyclique *Veritatis splendor* (1993), 55 et 58.

⁶³ *Éloge de la conscience*, p. 140-141.

⁶⁴ *Des repères pour agir*, p. 20-21.

pulsions secrètes habitent tout être humain et compromettent la transparence des gestes et paroles considérés comme les plus naturels. À travers un simple regard vers soi-même, l'homme est capable de sentir l'action des forces qui lui échappent et qui lui imposent leur volonté⁶⁵.

Dans le second cas, on rappellera comment le poids des situations historiques et leurs rapports de forces compromettent les conséquences des intentions personnelles les plus nobles. L'exemple de l'ordre économique mondial à l'âge de la *globalisation* et de ses effets sur l'organisation du travail et, par conséquent, sur la vie quotidienne de millions de personnes est d'actualité. Mais on va plus loin dans la critique de la conscience. Le discours des sciences sociales en général et de celles d'inspiration marxiste en particulier ne s'arrête pas à la dénonciation des « illusions de la conscience », qui se croirait agent des décisions. C'est la conscience elle-même qui est dénoncée comme suprême illusion. À ce propos, Valadier évoque le poids d'une maxime de Karl Marx : « ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur existence, c'est au contraire leur existence sociale qui détermine leur conscience »⁶⁶.

Ces deux exemples suffisent pour indiquer, avec les difficultés d'ordre philosophique et théologique invoquées ci-dessus, les soubassements fragiles et parfois contradictoires d'un discours moral qui s'appuie sur la conscience morale. Les trois ordres de difficultés remettent même en cause toute théorie sur la conscience en en dénonçant les extrêmes.

Paul Valadier replace ces difficultés dans leur contexte, en critique les fondements et en reconnaît les défis. C'est ainsi qu'il propose la conscience morale comme une « inéluctable référence » pour la vie morale de notre temps. Quels arguments utilise-t-il pour justifier sa position ?

⁶⁵ Voir C. C. DEL PINO, *Freud y la génesis de la conciencia moral*, p. 87-117.

⁶⁶ Cité dans *Des repères pour agir*, p. 20.

2.3. La conscience : « modeste » et inéluctable

Nietzsche peut être considéré comme l'un des grands accusateurs des prétentions de la conscience et de la morale en général⁶⁷. Néanmoins, c'est bien chez lui que Valadier trouve les bases pour une compréhension de la conscience morale qui prenne en compte à la fois ses limitations et son rôle irremplaçable dans la vie morale. À partir de ces fondements, le théologien arrive à une double conclusion : d'une part « la conscience n'est pas un soleil brillant de tous ses feux et en permanence sur un paysage dégagé »⁶⁸ ; d'autre part, elle « est ce lien qui noue l'homme à lui-même et à plus que lui-même, au point que trahir ce lien ou ne pas le respecter équivaut à une sorte de reniement de soi et de désappropriation de ce qu'on tient pour essentiel »⁶⁹.

2.3.1. UNE CONSCIENCE QUI NAÎT

Pour l'auteur, en morale, le plus grand mal qui puisse arriver à l'homme est de se croire parfaitement moral. Le fait que nombre de nos contemporains se croient parfaitement illuminés et capables sans trop d'effort de prendre les décisions les plus difficiles impliquerait la notion de conscience morale comme un « instinct » – divin ou non – du bon et du bien, une sorte de qualité innée et toute formée dont tout être humain disposerait, du fait même d'être humain⁷⁰.

Cette *surestimation* de la conscience révèle une *méconnaissance* de ses limites et cache le long parcours – jamais accompli – qui est celui de sa construction, un parcours sinueux et plein de détours et contradictions. En effet, la conscience morale « est le produit d'un long travail de l'homme sur lui-même qui a à voir justement avec [son] animalité, brimée et toujours présente »⁷¹. Nietzsche avait d'ailleurs déjà rappelé que « la conscience est la dernière et la plus tardive évolution de la vie organique, et par conséquent ce qu'il y a de

⁶⁷ *Éloge de la conscience*, p.106.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 161.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 141.

⁷⁰ Voir *Des repères pour agir*, p. 21.

⁷¹ *Éloge de la conscience*, p. 111.

moins accompli et de plus fragile en elle»⁷². Comment se produit l'avènement de la conscience ? La fragilité de la conscience morale a-t-elle une relation avec la manière dont elle est née (naît) ?

La conscience morale ne jouit pas d'un caractère spontané. Elle est avant tout le fruit de la confrontation violente de l'individualité avec la société ou avec l'humanité en tant que collectivité. L'auteur affirme ainsi que la conscience morale existe, elle est un fait pour Paul Valadier. Mais un fait ou une dimension de la vie que l'homme s'est vu imposer par ce qui l'entoure. Reconnaître à la conscience dans son origine « une sorte de spontanéité hors relation ou selon une immédiateté qui ne doit rien à une quelconque relation » équivaut naïvement à lui donner un pouvoir discrétionnaire absolu qu'elle n'a pas, comme chaque humain peut bien le percevoir, dès qu'il révèle un minimum de bonne volonté dans son auto-analyse⁷³.

C'est la rencontre de l'homme avec les « règles sociales instituées et imposées catégoriquement » qui donne l'occasion ou plutôt qui impose le surgissement de la conscience. Cette rencontre est vécue comme une blessure, étant donné que l'homme individuel s'est vu – et se voit – brutalement obligé à refouler ses pulsions en fonction de la vie d'autrui ou de son groupe. Il s'agit d'une rencontre si douloureuse que l'homme essaie inlassablement de l'oublier.

Si d'une part elle est douloureuse, il est certain que, d'autre part, cette rencontre est aussi libératrice. En fait, l'émergence de la conscience donne à l'homme l'occasion de « se délivrer des sollicitations présentes ». Celles-ci comportent toujours un caractère immédiat et demandent des réponses immédiates, automatiques ou machinales. C'est alors que l'homme peut se souvenir d'engagements du passé en vue du futur. Pour Valadier, une des caractéristiques de la conscience morale est donc qu'elle s'ouvre plutôt sur l'avenir que sur le passé⁷⁴.

⁷² *Le Gai Savoir*, § 11, cité dans *Des repères pour agir*, p. 21.

⁷³ *Éloge de la conscience*, p. 142.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 112-114.

2.3.2. LA FRAGILE AFFIRMATION DE LA CONSCIENCE

Valadier signale que le fait qu'elle soit imposée dès le départ constitue un caractère essentiel et non accidentel de la conscience morale. Cette imposition, blessure ou point sensible, constitue la conscience depuis son intérieur. Ce véritable défaut ou fragilité de structure prend forme comme ambiguïté. D'une part, elle est tenue de maîtriser le plus primitif de l'homme, les forces d'instinct et des pulsions irrationnelles qui l'habitent. Sans cette maîtrise l'homme ne serait pas l'homme. D'autre part, c'est dans ce même terrain des instincts qu'elle vit et tire ses forces. L'homme n'est pas l'homme non plus s'il refuse simplement ou méconnaît ses pulsions.

La conscience est donc condamnée à un fragile équilibre dans la maîtrise des forces primitives de l'homme : elle se place toujours entre le risque de voiler ces forces, ou de donner l'impression qu'elles n'existent pas ou qu'elles soient parfaitement maîtrisées. Alors c'est bien l'inverse qui se vérifie « croyant se jouer des pulsions ou de les réprimer, [la conscience] risque bien de se laisser jouer par elles, et de n'en être que l'expression déguisée »⁷⁵.

Quelques conclusions: ainsi qu'un nouveau-né, la conscience morale est le fruit de facteurs qui lui échappent. Elle rencontre son origine dans les contraintes que l'homme se voit imposer par *autrui* pour pouvoir abandonner la violence animale et vivre en société ; c'est une condition pour devenir homme. En ce sens la conscience rend l'homme capable d'humanité et rend à la fois témoignage de la fragilité de cette humanité, toujours menacée de succomber aux pulsions et aux instincts, vestiges de l'animal qui subsiste dans l'être humain. Autrement dit, elle est comme un pont jeté entre la rive de l'animalité et la rive de l'humanité qui constituent l'humain.

⁷⁵ *Éloge de la conscience*, p. 108-109.

2.3.3. UNE CONSCIENCE QUI VIT

L'existence de la conscience ne signifie pas qu'elle est un acquis définitif ou qu'elle devient dès son apparition l'instinct du bien et du bon ou une faculté structurée à jamais. La spontanéité qui n'existe pas dans l'origine de la conscience n'a pas lieu non plus dans son exercice quotidien. La conscience n'est pas exempte du travail ardu et inévitable de découverte de ses raisons, de purification de ses désirs, de discernement de la réalité. L'auteur voit la *conscience morale existante comme une tâche*. À vrai dire, cette tâche est immense et même douloureuse. Elle est comme un cri continu pour plus d'humanité, en sachant que cette humanité ne sera jamais accomplie. Comment Valadier comprend-il cette œuvre qu'est la conscience ?

Tout d'abord, il faut rappeler que la conscience prend vie dans l'histoire. D'un côté, l'homme répond à une partie des conflits ou des situations quotidiennes à travers la force des habitudes. La conscience s'exprime peu dans ces moments. Mais il y a des situations qui sollicitent des initiatives et des investissements originaux. La conscience n'agit donc pas dans le vide, elle est acte second devant la sollicitation du réel. La situation la retire d'une certaine passivité ou d'une inertie et la provoque pour qu'elle agisse. « C'est le "réel" qui instruit [la conscience], surtout si, loin d'être murée sur soi, la conscience sait discerner l'événement comme un maître, selon la formule de certains auteurs spirituels »⁷⁶. En ce sens, le réel est extraordinairement instructif et rationnel dans la mesure où il suscite son intelligence et l'évaluation de toutes ses composantes : « qu'implique cette situation ? De quels enjeux est-elle porteuse ? Quelles possibilités offre-t-elle ? Quel est le poids relatif de ces possibilités en termes d'efficacité, de moralité, de construction de l'avenir ? »⁷⁷. L'événement est porteur d'une bonne partie de raisons que la conscience doit parcourir pour prononcer une décision juste. En effet on découvre que tout n'est pas possible, qu'il y a du nécessaire dans le contingent, qu'il y a des conditionnements, et que le nécessaire peut être très fécond. « dans cette épreuve parfois rude pour les idéalismes et volontarismes, le "réel" se dévoile comme ouvrant des voies pratiques, les seules vraiment raisonnables »⁷⁸.

⁷⁶ *Éloge de la conscience*, p. 162.

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ *Ibid.*, p. 163.

Un autre élément à prendre en considération est le fait souligné plus haut que la conscience morale ne se révèle qu'à partir de la rencontre avec les autres. Pour qu'elle reste agissante, elle doit continuer toujours à entretenir des rapports avec les autres, dans les contradictions qui marquent ses relations. En fait, l'homme livré à lui-même – comme Nietzsche l'a bien perçu, rappelle l'auteur – n'est conduit que par ses pulsions meurtrières. Celles-ci, à leur tour, ne conduisent l'homme à rien d'autre qu'à la mort infligée au semblable⁷⁹.

La forme habituelle de la rencontre de la conscience morale avec les autres est celle de l'argumentation, quand elle éprouve et épure ses propres raisons. L'évaluation ou le raisonnement sur le réel avec soi-même et seulement avec soi-même débouche sur un solipsisme qui s'éloigne aussi bien de la raison que du réel⁸⁰. C'est l'argumentation qui oblige la conscience morale à élucider ses motivations et ses raisons et qui permet ainsi le regard critique de l'autre sur elle. Cette critique l'ouvre à la vision de l'exigüité, voire l'erreur de son point de vue, et lui dévoile la complexité de la réalité qui doit être prise en compte pour toute bonne décision⁸¹. « Qui a d'abord accepté d'entrer dans [ce] jeu risqué (exhiber ses raisons, les dire en triant de la masse de ses pulsions ou de ses projets, entendre les objections d'autrui, en tenir compte), découvre bien vite que, de sujet actif, il devient sujet passif et reconnaissant envers les gratifications de toutes sortes qu'il reçoit d'autrui, donc de l'échange, retrouvant alors infiniment plus que ce qu'il a d'abord donné »⁸².

⁷⁹ Hobbes et Machiavel apportent des éclaircissements importants pour cette histoire sociale de la morale et de la conscience : c'est la confrontation continuelle des individus à la menace de mort qui fait que les hommes se constituent en société et en état. Ceux-ci garantissent alors la vie des individus à travers contraintes et interdits. Sans eux la vie deviendrait inhumaine. *Éloge de la conscience*, p. 97-105.

⁸⁰ « Sans verser ici dans le rationalisme moral qui attribue la qualité morale d'un acte à son investissement rationnel, il doit aller de soi qu'aucune décision juste ne peut prétendre l'être si elle n'a pas été réfléchie. Autrement dit, le détour par la délibération et l'argumentation est inéluctable. Ceci renforce encore la thèse (...) contre le solipsisme : la bonne volonté n'est juste que si elle prend soin de s'éclairer, et *la réflexion en soi-même est trop courte si elle ne passe pas par la relation avec autrui* » (nous soulignons). Dans *Éloge de la conscience*, p. 165.

⁸¹ Voir *Des repères pour agir*, p. 58-60.

⁸² *Éloge de la conscience*, p. 169.

a. Conscience : décision et responsabilité

La conscience morale, si elle se révèle dans l'information du « réel » et l'épreuve de l'argumentation, se révèle pleinement dans l'aspect qui lui est le plus spécifique, la décision. Par elle, la conscience s'engage par rapport à ce qu'elle considère comme juste et droit. En fait, après avoir été touchée et instruite par la réalité et après avoir ensuite épuré ses arguments et reçu les apports de l'autre, la conscience morale doit décider. C'est le « moment crucial » : la conscience devant elle-même « prend le risque de faire ceci plutôt que cela. Ici, la responsabilité de son acte revêt inéluctablement un caractère strictement personnel. (...) Chacun optera en fonction de son passé, de son tempérament, de ses possibilités effectives à porter vraiment telle décision »⁸³.

Selon le théologien français, la responsabilité consiste à revendiquer la décision comme sienne, à revendiquer sa paternité et à accepter qu'on lui impute son acte. Accepter qu'on lui impute non seulement son intention, mais l'acte qui a vu le jour à partir d'elle et dont les conséquences peuvent être tragiques ; tout en tenant compte des limitations propres à l'histoire et à la conscience comme telle. C'est pourquoi « il faut éviter l'inflation verbale au sujet de la responsabilité [car] à trop gonfler la responsabilité, on aboutira vite au découragement et au désenchantement. A la proclamation que l'homme est responsable de tout, s'oppose l'expérience cruelle qu'en réalité il est responsable de bien peu de choses ». Il est certain que la responsabilité se vit à partir de la prise en considération aussi précise que possible des conséquences prévisibles des actes et en fonction de la plus grande clarté possible des motivations. Mais pour l'une et l'autre dimension – détermination du futur et élucidation de motivations inconscientes – un modèle de transparence absolue au monde et à soi semble insensé, affirme l'auteur⁸⁴.

b. Décision morale et accomplissement de la conscience

La conscience est fragile, défectueuse ; elle est blessure. Cependant elle est la seule voie par laquelle l'homme peut accéder au bonheur. La bonne décision prise apporte à

⁸³ *Éloge de la conscience*, p. 171.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 172-173.

l'homme « une satisfaction d'avoir fait ce qu'il fallait faire, dans le sentiment d'un accomplissement ou d'une coïncidence entre soi (comme être) et soi (comme devoir être) ». En ce sens, comme Éric Weil le souligne, « le bonheur ne peut être que la coïncidence de l'être raisonnable avec lui-même »⁸⁵. Ce sentiment d'accomplissement se caractérise comme une jouissance qui « avive le désir d'être moral, et donc de construire sa vie, de vouloir encore et autrement »⁸⁶.

La bonne décision prise par la conscience se situe harmonieusement dans l'histoire personnelle. L'histoire ou l'« unité narrative de vie » acquiert son sens dans chaque bonne décision prise et, à la fois, qualifie chaque bonne décision comme telle. L'homme découvre ainsi dans la narrativité le sens de sa vie et le donne à connaître à autrui.

Par conséquent, pour Paul Valadier, la conscience morale est pleine incarnation dans l'histoire « qu'elle construit sans pouvoir la transcender totalement », pleine incarnation dans l'affectivité « d'où elle reçoit impulsion et désirs », pleine incarnation dans l'actualité, « d'où elle apprend à discerner les nervures du réel pour peser sur lui ».

3. Une conscience morale chrétienne ?

À condition qu'on prenne tout d'abord en considération la difficile histoire du surgissement de la conscience morale pour l'humanité en général et pour chaque personne en particulier, ensuite ses limites actuelles et finalement sa fragilité innée, nous pouvons affirmer avec Paul Valadier la place irremplaçable de la conscience morale dans la vie humaine. Sans la conscience morale il n'est pas question de morale⁸⁷. Construction continue, effort ininterrompu pour chaque homme et femme, c'est la conscience qui rend l'homme capable d'humanité. Sur ces bases, la conscience morale est notre « patrimoine » commun.

⁸⁵ É. WEIL, *Philosophie morale*, Paris, Vrin, 1969, p. 49. Cité dans *Éloge de la conscience*, p. 175.

⁸⁶ *Éloge de la conscience*, p. 175.

⁸⁷ Voir *ibid.*, p. 265-267.

Est-il alors possible parler d'une *conscience morale chrétienne* ? Ceci revient à s'interroger sur l'épineuse question des enjeux de la foi dans la morale. Pour Valadier, peut-on parler d'une *morale chrétienne* ou d'une *morale catholique* ?

« Il doit être clair qu'à proprement parler il n'y a pas de morale catholique ou que la foi ne nous introduit pas dans un "nous" bien constitué et en totalité cohérent avec lui seul, qui constituerait un modèle de vie communautaire où le fidèle puiserait des références uniques de son action »⁸⁸. En effet, pour le théologien français, la foi chrétienne ne constitue pas l'accès de l'homme à une nouveauté absolue ou à un niveau humain et moral supérieur par rapport aux autres humains. Il n'est pas question pour le chrétien de « s'aliéner dans un système de loi ou à s'identifier à un quelconque "ethos catholique" où il puiserait les éléments assurés et définitifs de ses décisions »⁸⁹. La foi offre beaucoup plus : elle se révèle comme une relecture de la vie et de l'humanité comme telle. C'est à partir « d'un Esprit nouveau grâce auquel certaines pratiques apparaissent peu à peu comme inacceptables ou contradictoires par rapport à la fidélité au Christ », que la foi a une portée morale importante⁹⁰.

Certes, dans la tâche de quête de sens de ses actes ou d'interprétation de la vie qui est celle de la conscience morale, le chrétien trouve des appuis précieux dans les Écritures, dans les traditions morales qui se sont développées dans l'Église et dans le magistère. Mais ils ne donnent guère de réponses strictes ; ils laissent place à une marge assez large d'interprétation. « La foi offre les ressources spirituelles et intellectuelles d'une métamorphose progressive des relations humaines en aidant à leur humanisation (divinisation) »⁹¹. Moyennant le discernement dans l'Esprit, la foi se constitue comme une pédagogue de la conscience⁹². Et c'est alors – quand à travers la foi la conscience écoute Autrui qui la dépasse et qui lui parle

⁸⁸ P. VALADIER, *Portée morale d'un trait d'union*, dans *Le Supplément* 181 (1992), p. 143

⁸⁹ *Ibid.*, p. 145.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 140. Voir aussi P. VALADIER, *Le catholique devant les lois, obéissance et désaccord*, dans *La conscience morale : questions pour aujourd'hui (Colloque international de Tübingen)*, Lyon, Profac, 1994, p. 143-164.

⁹¹ *Portée morale d'un trait d'union* (1992), p. 143.

⁹² *Des repères pour agir*, p. 67-76.

dans son quotidien et dans les soucis qui sont communs à tout homme – que l'on peut envisager chez Valadier l'existence d'une conscience morale chrétienne⁹³.

Pour Valadier, la présence d'un commandement de Dieu connu et assumé dans la foi n'est en aucun cas une menace à la liberté humaine. Il ne s'agit même pas de l'ombre d'une hétéronomie contre une prétendue autonomie de l'homme dans une « morale chrétienne ». On rappelle que la profession de foi centrale du christianisme, soit l'incarnation du Verbe, signifie que Dieu et l'homme sont si peu opposés que dans le Christ ils « “composent” une même personne, et que Dieu se fait homme pour que l'homme devienne Dieu ...»⁹⁴. Plutôt qu'une relation d'oppression, c'est une solidarité foncière qui existe entre Dieu et l'homme, une solidarité qui se propose humblement et non s'impose.

La foi permet à la conscience d'interpréter la réalité et de décider dans ce contexte de communion et de solidarité ; autrement dit, la foi révèle à la conscience morale qu'elle est *dans* une histoire du salut. Mais « que l'homme existe et décide “comme si Dieu n'existe pas” est bien dans la logique d'un Dieu non obsédant, qui s'efface pour proposer le pain de sa Parole et se réjouit de ce que les hommes vivent de sa Vie dans la liberté des enfants de Dieu »⁹⁵.

En outre, pour Valadier, une raison de plus pour ne pas opposer hétéronomie et autonomie dans ce rapport entre Dieu et l'homme quand on parle de conscience morale est que, comme nous l'avons développé auparavant, il n'est pas d'autonomie ou de liberté sans conditions et ce n'est pas le sujet moral qui se les propose. Ces conditions le précèdent et il ne les reçoit que de manière souvent diffuse et confuse. « Il faut encore rappeler que la présence

⁹³ « (...) On peut sans doute démontrer que le message évangélique introduit certains accents moraux ou met en avant des valeurs qu'on chercherait en vain, telles quelles, chez les épicuriens ou les stoïciens par exemple, quelle que soit la grandeur de leur philosophie morale par ailleurs. Ainsi, sans un souci stérile de rivalité ou supériorité, on comprend que des chrétiens s'interrogent sur la portée morale du message de Jésus. Mais si l'on doit conclure à un apport d'accent moraux neufs et essentiels, on devra conclure aussi que cet apport est introduit dans l'histoire par une parole de proposition, le Verbe s'étant fait parole humaine pour communiquer le secret de Dieu, qui devient du coup secret partagé, et non ésotérisme jalousement gardé et soucieusement défendu contre tout atteinte ». *Éloge de la conscience*, p. 131.

⁹⁴ *Éloge de la conscience*, p. 128.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 131.

de l'inconscient oblige à faire le deuil d'une autonomie acquise une fois pour toutes »⁹⁶. Dans ce contexte d'une conscience morale qui doit rester toujours ouverte et en quête, le commandement de Dieu ou l'Évangile offrent non des réponses cristallisées, mais un esprit qui interpelle l'être humain dans un processus de constant discernement en faveur de plus de vie, plus de solidarité, plus d'amour⁹⁷.

4. Reprise schématique

Paul Valadier localise la question de la conscience morale à l'épicentre des grandes questions morales de notre époque. D'une manière ou d'une autre, selon lui, la presque totalité des grands débats contemporains sur l'homme trouvent leurs racines dans une approche déterminée de la conscience morale. La partialité de diverses approches a souvent conduit ces débats à des impasses.

C'est pour cela qu'un abord lucide de la question s'impose. En effet, celui-ci doit s'éloigner aussi bien de la surévaluation des possibilités de la conscience que de leur simple discrédit. Selon l'auteur de *l'Éloge de la conscience*, Nietzsche offre de solides appuis pour considérer la problématique d'une manière suffisamment élargie.

Au départ de cette considération, se situe le fait que la conscience morale n'est pas une réalité spontanée. À vrai dire, elle est infligée de l'extérieur à l'homme comme condition pour que la vie devienne humaine. C'est un processus moyennant lequel les instincts meurtriers et absolus qui constituent l'homme au départ subissent un violent refoulement. Ils font ainsi place à l'humanité de chaque homme.

Dès lors, l'homme est obligé de comprendre, d'évaluer, de discerner, de décider, en vue de la construction de son avenir, en prenant en compte son histoire, son entourage, les autres, bref le réel dans lequel il vit. Il est certain que les impulsions ou instincts primitifs refoulés ne sont pas pour autant détruits. Ils restent en quelque sorte actifs, bien que sous une forme dissimulée.

⁹⁶ *Éloge de la conscience*, p. 128.

⁹⁷ *Des repères pour agir*, p. 72-73.

C'est ainsi que Valadier conclut que la conscience morale est une tâche plutôt qu'une faculté absolument constituée. Ressentie parfois comme une violence aux penchants les plus primitifs de l'individu, la conscience reste la marque majeure de l'*humanité*. Il n'y a point d'humanité pour l'individu que dans ce processus : s'exposer, éprouver et purifier les raisons des décisions et des options et, finalement, en assumer la responsabilité.

En tout identique aux autres être humain, le chrétien n'est pas néanmoins à l'écart de l'action de la foi sur son évolution. En fait, la foi constitue une approche particulière de l'histoire collective et personnelle. Celle-ci est perçue comme espace de salut, de réconciliation, d'humanisation. C'est l'espace où l'action silencieuse de Dieu en faveur de l'homme se laisse entrevoir. Le salut, la réconciliation et l'humanisation sont la référence majeure.

C'est sur ces bases que l'on peut dire que, motivée par l'espérance propre à la foi et ouverte à l'action de l'Esprit, la conscience morale du croyant agit moyennant le dynamisme continu du discernement des voies qui conduisent à plus d'humanité. La foi agit comme *pédagogue* de la conscience et est inspiratrice de son mûrissement.

CHAPITRE IV

Marciano Vidal : les niveaux de la conscience morale

Marciano Vidal est actuellement l'un des théologiens moralistes de langue espagnole les plus connus¹. Auteur de nombreux ouvrages, il s'est toujours soucié d'unir l'aspect critique de la recherche théologique et la dimension existentielle ou pastorale qui fait partie intégrante de toute théologie morale. C'est ainsi que l'auteur ne dissimule pas le caractère essentiellement *théologique* de sa réflexion morale, sans que pour cela son discours ne se retranche dans la foi comme unique horizon. On comprend cette orientation du moraliste étant donné qu'il déclare explicitement qu'il s'inscrit dans la tradition théologique de saint Alphonse de Liguori².

¹ Le rédemptoriste Marciano VIDAL est né au Nord de l'Espagne en 1937. Professeur de théologie morale à l'*Universidad Pontificia de Comillas* (Madrid) et à l'*Instituto Superior de Ciencias Morales* (Madrid), dont il est l'un des fondateurs et le premier directeur, M. Vidal est aussi à l'origine de *Moralia*, revue attachée à *ISCM*. Conférencier et professeur internationalement reconnu, le moraliste a écrit, dans les années 1970, son *Moral de actitudes*. Depuis lors, il a publié de nombreuses œuvres qui explorent les divers domaines de la théologie morale qu'il préfère aujourd'hui désigner sous le nom d'*éthique théologique*. Parmi ses œuvres, citons : *Moral de actitudes* (t. I à IV), Madrid, PS Editorial, 1990 ; *Diccionario de Ética teológica*, Madrid, Verbo Divino, 1991 ; *Conceptos fundamentales de Etica teológica*, Madrid, Ed. Trota, 1992 ; *La estimativa moral. Propuestas para la educación ética*, Madrid, PPC, 1998 ; *Feminismo y ética. Como «feminizar la moral»*, Madrid, PPC, 2000 ; *Nueva moral fundamental. El hogar teológico de la Ética*, Bilbao, Desclée De Brower, 2000.

² Voir *Frente al rigorismo moral, benignidad pastoral. Alfonso de Liguori (1696-1787)*, Madrid, PS Editorial, 1986 ; *S. Alfonso de Liguori moralista. Significato storico e messaggio attuale*, dans *StMor* 28 (1990), p. 363-389 ; *La conciencia en el proyecto moral de Alfonso de Liguori*, dans *Moralia* 19 (1996), p. 389-410.

De plus, les rapports assez étroits que Vidal entretient avec la théologie morale d'origine tiers-mondiste, la « morale de la libération », s'harmonisent parfaitement avec la préoccupation existentielle et pastorale de l'auteur. D'ailleurs, selon lui, la contribution de la « morale de la libération » à la morale chrétienne globalement comprise est un facteur important dans l'histoire récente de la théologie morale.

L'auteur accorde une attention particulière aux questions relatives au changement des paradigmes dans la théologie morale des dernières années, ce qui implique la présence de thèmes épistémologiques et leur place privilégiée par rapport aux autres sujets théologiques. En ce qui concerne cet aspect, néanmoins, ce qui distingue la théologie du moraliste espagnol est l'articulation qu'il fait de divers thèmes moraux, en proposant des synthèses qui, tout d'abord, indiquent les connexions entre les sujets et qui, ensuite, maintiennent une ouverture pour de nouvelles approches.

Ces trois particularités de la théologie morale de Marciano Vidal s'entrecroisent dans le traitement qu'il accorde à la conscience morale. Pour aborder ce thème, nous nous pencherons surtout sur le texte correspondant dans *Moral de actitudes*³, ainsi que sur les livres *El discernimiento ético. Hacia una estimativa moral*⁴ et *Dios Misericordioso y Conciencia Moral. La propuesta antijansenista de San Alfonso de Liguori*⁵ bien que d'autres textes soient également utilisés. Auparavant, néanmoins, un regard sur l'ensemble du projet théologique de Marciano Vidal permettra de situer les enjeux de sa manière de concevoir le traité de la conscience morale.

1. Un foyer théologique pour l'éthique

Dans l'introduction à *Moral de actitudes*, Vidal pose une question fondamentale, qui est également présente dans ses écrits les plus significatifs. Pour lui, le problème qui doit être

³ *Moral de actitudes* (t. I: *Moral fundamental*), p. 485-586.

⁴ Madrid, Ed. Cristianidad, 1980.

⁵ *Dios Misericordioso y Conciencia Moral. La propuesta antijansenista de San Alfonso de Liguori* (coll. *Estudios de Ética Teológica*), Madrid, PS Editorial, 2000.

affronté de prime abord et urgemment par la théologie morale est celui de *se justifier de manière critique en tant qu'éthique et en tant que savoir théologique*. Cette tâche s'impose dans la mesure où la crise que la morale traverse n'est pas une « crise de valeurs ou de contenu », mais une crise de structure⁶.

La justification critique de la théologie morale doit nécessairement aborder quatre questions successives. Tout d'abord, on doit répondre à la question de l'éthique dans la structure humaine (y a-t-il une moralité des actes humains ? La vie morale se résume-t-elle à « des habitudes morales » ? Existe-t-il une morale de l'humain ?), raison pour laquelle le dialogue avec les sciences humaines (l'anthropologie, la sociologie, la psychologie, la linguistique) et avec la philosophie est indispensable. Il faut se demander ensuite s'il y a une éthique à dimension spécifiquement chrétienne et, si c'est le cas, quelle est sa structure. La question des sources de cette éthique chrétienne se pose ensuite : la place à accorder à l'argumentation rationnelle, aux rapports entre le savoir théologique moral et la Bible, ainsi qu'aux relations entre la tradition et le magistère ecclésiastique. Enfin, la justification critique de la théologie morale demande que l'on s'interroge à propos de son rôle dans l'ensemble de la théologie, dans la structure de l'existence chrétienne et vis-à-vis des autres idéologies et des projets éthiques⁷.

1.1. L'« éthique civile », un nouveau paradigme pour la morale

Pendant longtemps, l'éthicité de l'existence humaine s'est expliquée moyennant les paradigmes de la *loi naturelle*, surtout à l'époque pré-moderne, et de la *morale autonome*, à partir des *Lumières*. L'auteur est néanmoins de l'opinion que ces deux paradigmes ne sont pas capables de recouvrir la complexité de la vie éthique actuelle. Le premier paradigme n'en est pas capable à cause de son essentialisme excessif, de son insuffisante considération des variables fondamentales de la vie humaine (l'histoire, la culture, la situation individuelle), de l'identification parfois abusive du concept de « naturelle » avec celui de « biologique », de la

⁶ Voir F. BOECKLE, *La morale fondamentale*, dans *RSR* 59 (1971), p. 335.

⁷ *Moral de attitudes* (t. I), p. 9-13.

reproduction d'une « cosmovision » statique⁸. Quant au second paradigme, si l'on se voit obligé de concéder que l'idéal de la morale autonome est présent dans la pensée d'une bonne partie de ceux qui réfléchissent actuellement à propos de l'éthique, il faut aussi reconnaître que, de plus en plus, surgissent des tentatives de fonder l'éthique sur la solidarité plutôt que sur l'individu, davantage sur la raison ouverte et dialogique que sur la raison transcendantale, sur la sociabilité de l'homme plutôt que sur une vision autarcique de l'individu. Certes, il n'est pas question de rejeter d'un bloc la morale autonome, mais de rappeler les éléments inachevés ou souvent oubliés par elle : la question de la volonté, l'idéal de solidarité du règne des fins kantien, etc⁹.

À partir de ce constat, l'auteur de *Moral de actitudes*, avec d'autres moralistes¹⁰, propose l'*éthique civile* comme paradigme alternatif pour justifier et articuler la dimension éthique de l'être humain¹¹. En quoi consiste ce nouveau paradigme ?

Vidal comprend l'éthique civile comme la *convergence* des diverses options morales de la société¹². Cette convergence se fonde sur une rationalité éthique partagée par l'ensemble de la société. L'éthique civile est alors le « *minimum moral commun* accepté par l'ensemble d'une société dans le légitime pluralisme moral »¹³. Il ne s'agit pas pour autant d'un simple

⁸ L'inadéquation du paradigme de la *loi naturelle* est développée par l'auteur dans *Moral de actitudes* (t. I), p. 232-241.

⁹ *Nueva moral fundamental*, p. 742.

¹⁰ Le concept d'éthique civile a été développé surtout par les moralistes d'origine espagnole, qui ont d'ailleurs forgé le terme – ce qui se comprend dans le cadre de l'histoire sociale particulière qu'a connue l'Espagne : voir A. CORTINA., *Ética civil y religión*, Madrid, PPC, 1995 ; I. CAMACHO, *Los cristianos y la « Ética mínima » en la vida política*, dans *Sal Terrae* 80 (1992), p. 517-529 ; E. LÓPEZ AZPITARTE, *Moral cristiana y ética civil. Relación e posibles conflictos*, dans *Proyección* 41 (1994), p. 305-314. D'autres moralistes néanmoins proposent des articulations similaires : voir P. VALADIER, *Notre précarité une chance pour la vie morale* (1987) et P. VALORI, *Può esistere una morale « laica » ?* dans *CivCat* 135 (1984), p. 19-29.

¹¹ M. VIDAL, *La ética civil, riqueza del cuerpo social y justificación de la convivencia pluralista y democrática*, dans *Moralia* 5 (1983), p. 89-113 ; ID., *Ética civil: Noción, contenido y función*, dans *Pastoral Misionera* 176 (1991), p. 30-42 ; ID., *Ética civil y moral cristiana*, Bilbao, Desclée, 1995.

¹² Il semble que derrière l'« éthique civile » se trouvent les principes de la raison communicationnelle ou de la communauté de communication de J. HABERMAS, surtout en ce qui concerne la pratique politique. Voir A. CORTINA, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Salamanque, Sígueme, 1985.

¹³ *Nueva moral fundamental*, p. 745.

consensus ou de compromis entre des groupes sociaux, mais de maturation éthique acquise par une société moyennant un débat entre les divers projets humains et la réflexion commune.

Ainsi, pour Vidal, il s'agit d'une éthique fondamentalement laïque entendue comme purement rationnelle et non-confessionnelle. Cela ne veut pas dire que l'éthique civile nie la possibilité d'existence d'une morale religieuse dans la pluralité des positions et donc dans le débat qui la fonde. L'éthique civile ne se caractérise ni par l'acceptation, ni par le refus de la religion ; elle s'intéresse tout simplement au caractère raisonnable des positions morales. Par contre, elle s'oppose radicalement à toute intransigeance dogmatique, qu'elle vienne de cosmovisions religieuses ou laïques¹⁴.

Les racines de cette éthique civile sont diverses : tout d'abord, la « sensibilité morale de l'humanité » qui, à son tour, s'y voit confirmée. Ensuite, la réflexion éthique critique, l'intervention de personnalités de l'histoire capable d'engendrer de nouvelles échelles de valeurs et des « instances éthiques éloignées intentionnellement et réellement des jeux de pouvoir et à la recherche du bien de l'humanité » sont d'autres références¹⁵.

Concrètement, l'éthique civile encourage l'élan éthique des sociétés en nourrissant l'utopie des relations équitables entre les hommes, en critiquant la raison instrumentalisée, en posant des questions sur les fins et le signifié de l'existence humaine. En outre, elle exerce une fonction critique vis-à-vis « des groupes et des projets qui ne respectent pas le minimum moral commun postulé par la conscience éthique générale »¹⁶.

L'auteur conclut que ce nouveau paradigme de l'éthique civile peut s'affirmer comme « l'instance normative suprême de la vie sociale » à laquelle même la loi positive ou l'ordre juridique doivent se soumettre. Certes, « l'éthique est la réalité sociologiquement la plus délaissée. On ne peut obliger personne à être bon. Par sa propre structure l'éthique est éloignée du pouvoir. Cependant, dans cette faiblesse, s'enracine la force de la morale. Le discrédit moral et la crédibilité morale constituent respectivement la plus grande négation et la suprême valeur de la personne et des groupes sociaux. C'est pour cela que lorsque la société a

¹⁴ *Nueva moral fundamental*, p. 745-746.

¹⁵ *Ibid.*, p. 748-749.

¹⁶ *Ibid.*, p. 750.

la conscience de l'éthique civile et agit sous son influence (...) surgit alors une forme de vie sociale à l'abri de possibles envahissements du pouvoir, qu'il soit juridique, technique, ou simplement de l'ordre des faits »¹⁷.

En bref, nous pouvons dire avec Marciano Vidal que l'éthique civile ne s'oppose à aucun type d'éthique, elle n'est même pas autonome ou indépendante, elle ne se constitue pas comme une école éthique. En ayant avant tout des préoccupations d'ordre politique, elle existe en tant que point de convergence des projets éthiques multiples. C'est-à-dire qu'elle est, en quelque sorte, dans chaque projet éthique et garantit leur « authenticité démocratique ». Ce nouveau paradigme n'est pas un fait donné une fois pour toutes, mais une construction et une perspective auxquelles doivent contribuer toutes les éthiques humanistes. Il est témoin de la possibilité morale de l'homme et contribue à la réalisation de ce projet.

1.2. Une éthique théologique est-elle possible ?

Marciano Vidal affirme qu'à la base de l'éthique authentique – vécue et réfléchie – se trouve son caractère raisonnable. Il n'existe néanmoins pas de projet éthique qui ne soit pas situé. Toute éthique reçoit des contributions importantes et même déterminantes du milieu où elle est vécue et pensée. En ce sens, « la vie et la réflexion éthique peuvent [également] se réaliser dans un univers de convictions religieuses ». Il est alors légitime de parler d'une morale chrétienne.

La morale chrétienne subit elle aussi les bouleversements de son époque. C'est ainsi qu'elle a connu de grands changements dans ses manifestations pratiques et dans ses formulations théoriques. Ces dernières surtout en sont la preuve. Plus intensément d'ailleurs que dans les autres savoirs théologiques, les changements des paradigmes se sont manifestés au cours de l'histoire de la théologie morale. Dans la période post-tridentine, par exemple, on a assisté à l'abandon du « paradigme ontologique », prépondérant depuis l'époque où Thomas d'Aquin a forgé la théologie morale en tant que savoir théologique¹⁸. Un « paradigme

¹⁷ *Nueva moral fundamental*, p. 753.

¹⁸ *Moral de actitudes* (t. I), p. 114-120. Voir L. BOYLE, *The Setting of the « Summa Theologiae » of St. Thomas*, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1982.

juridique » s'est alors imposé et est devenu hégémonique jusqu'au XX^{ème} siècle. Comment ne pas voir dans la casuistique le trait majeur de ce nouveau paradigme¹⁹ ?

1.2.1. DE NOUVEAUX PARADIGMES

Un changement dans la morale chrétienne s'est amorcé dans les années 1950. Avec Vatican II, il s'est consolidé. Le « paradigme juridique » a été abandonné et un nouveau paradigme s'est établi dans la théologie morale. Vidal le désigne sous le nom de « paradigme historico-personnaliste »²⁰. Bien qu'il se manifeste sous des formes diverses, ce paradigme s'impose et introduit une nouvelle sensibilité dans la réflexion morale²¹.

Cette sensibilité cherche des manières plus appropriées de se structurer et de se manifester. Les théologiens ont alors essayé de constituer une théologie morale comme *savoir éthique authentique* à travers la critique théorique et la plausibilité socioculturelle de leur discours. Les moralistes catholiques se sont exposés au dialogue avec l'éthique des valeurs (Hartmann, Scheler), avec l'existentialisme (Sartre), avec la philosophie réflexive (Ricoeur, Lévinas), avec la philosophie analytique (Hare) ou avec l'éthique discursive (Habermas). Mais c'est surtout à travers une réception positive plus ou moins généralisée et plus ou moins nuancée du principe de l'autonomie morale kantienne que la théologie morale a fait son entrée dans la modernité.

Simultanément, les moralistes cherchaient « l'identité chrétienne de leur objet et la véritable raison théologique de leur discours »²². Les deux tendances qui se sont imposées dans cet essai ont été les paradigmes de l'*autonomie théonome* et de l'*éthique de la foi*²³.

¹⁹ *El paradigma disciplinar de la Teología moral al final del milenio*, dans *Moralia* 22 (1999), p. 403.

²⁰ *Ibid.* Pour une analyse approfondie de la question des changements de paradigmes dans la théologie morale depuis le concile Vatican II, voir V. GOMEZ MIER, *La refundación de la Moral Católica : el cambio de matriz disciplinar después del Concilio Vaticano II*, Estella, Editorial Verbo Divino, 1995.

²¹ A. BONONDI défend une opinion différente. Selon lui, les projets théologico-moraux actuels représentent encore la continuation du paradigme néo-scolastique, d'inflexion ontologique. Voir *Modelli di teologia morale nel ventesimo secolo*, dans *Teologia* 24 (1999), p. 239.

²² « Si l'éthique théologique ne peut avoir de crédibilité scientifique qu'à la condition qu'elle travaille de manière interdisciplinaire avec les bases rationnelles de l'éthique, elle ne peut prétendre à la validité théologique que si elle participe du savoir théologique. (...) Elle doit être attentive aux indications de l'éthique

Si cette dernière a le mérite d'accentuer l'importance de la foi dans la vie éthique des croyants, elle n'est – semble-t-il – guère capable de répondre de manière satisfaisante à la question des fondements rationnels de la théologie morale. Il semble qu'elle se retranche dans le cadre de la foi et affirme « presque de manière tautologique l'*autovalidation* du savoir théologique ». En effet, elle « exagère la validité normative concrète des normes éthiques du Nouveau Testament et affirme improprement l'existence de contenus éthiques spécifiquement chrétiens »²⁴.

L'autonomie théonome, quant à elle, a le mérite d'avoir abandonné les formulations hétéronomes et d'avoir ouvert l'« ethos chrétien » à l'autonomie humaine²⁵. Néanmoins le risque d'un rationalisme éthique et d'un excessif formalisme qui pourraient déboucher sur une négligence du réel y est bien présent²⁶. L'autonomie théonome est le modèle globalement assumé par le moraliste rédemptoriste moyennant une « nécessaire réinterprétation ».

1.2.2. POUR UNE AUTONOMIE THÉONOME DANS UNE PERSPECTIVE LIBÉRATRICE

Cette « réinterprétation » constitue certainement l'originalité et la contribution majeure de l'auteur. Selon lui, les catégories d'autonomie et de théonomie ont besoin d'être lues dans la perspective interprétative des théologies du Tiers-monde, soit de l'« éthique de la

philosophique en ce qui la concerne. D'autre part, elle doit correspondre aux formulations de la théologie en général ». *Fundamentação da ética teológica*, dans M. VIDAL, *Ética Teológica. Conceitos fundamentais*, Petrópolis, Vozes, 1999, p. 212.

²³ Pour une vue d'ensemble des enjeux des deux paradigmes nous renvoyons à l'article de J.-M. AUBERT, *Débats autour de la morale fondamentale*, dans *StMor.* 20 (1982), p. 195-221.

²⁴ *Fundamentação da ética teológica*, p. 221.

²⁵ Voir D. MIETH, *¿Autonomia de la ética e neutralidad del Evangelio ?* dans *Concilium*, 175 (1982), p. 197-210. Dans un article du début des années 1980, au moment des grandes discussions autour de la morale théonome, E. HAMEL identifiait l'autonomie théonome comme « l'union entre une liberté humaine créée et une rédemption *libérante*, qui rend à l'homme la possibilité d'arriver à un "plus-humain" ». (*La scientificità in teologia morale*, dans K. DEMMER et B. SCHÜLLER, *Fede cristiana e agire morale*, Assis, Ed. Cittadella, 1980, p. 11-31, surtout p. 26-27).

²⁶ Cette critique rejoint parfaitement celle de Paul VALADIER, quand celui-ci demande que le réel soit considéré comme le grand critère de la vie et de la réflexion éthique. Voir le chapitre antérieur.

libération ». Selon Marciano Vidal, l'éthique de la libération renforce dans l'autonomie théonome une dimension authentiquement chrétienne et certainement existentielle, sans que celle-ci ne perde sa force critique²⁷.

Vidal propose alors comme paradigme moral « l'autonomie théonome du point de vue de la libération »²⁸. Pour le décrire brièvement, ce paradigme se compose de deux étapes complémentaires. Le premier temps – ou moment de l'autonomie théonome – accrédite le fait que la normativité humaine soit autonome et même antérieure à une normativité chrétienne possible. Il met en place les médiations éthico-antropologiques et « se concentre dans l'acceptation de la rationalité humaine et dans l'option pour la cause axiologique de l'humain ». Par ailleurs, il ouvre l'autonomie normative de l'humain à la présence de l'Absolu dans l'histoire moyennant la création et l'incarnation du Christ²⁹.

Dans le second temps – ou moment de l'éthique de la libération – on réinterprète et nuance l'autonomie et la théonomie à partir du registre de la *libération*, caractéristique de l'éthique qui en reçoit le nom³⁰. L'éthique de la libération apporte une contribution à l'autonomie théonome, dans les aspects où celle-ci montre une ambivalence et une fragilité.

Tout d'abord, une morale de l'autonomie, comprise isolément, selon Marciano Vidal, court le risque de favoriser une morale bourgeoise, fidèle compagne du libéralisme économique : le sujet moral est l'individu ; l'orientation générale conduit progressivement à l'optimisme, l'autosuffisance, l'arrogance de la raison prométhéenne ; l'objectif est le progrès, souvent obtenu à travers la compétition insensible à la situation des faibles. L'hypertrophie du sujet autonome engendre une « raison fermée » qui a « de sérieuses difficultés à s'ouvrir à la transcendance de la solidarité intra-humaine et, par conséquent, à la

²⁷ Dans un article de 1984, M. VIDAL indiquait déjà l'interaction nécessaire entre l'autonomie et l'éthique de la libération : *La autonomía como fundamento de la moral y la ética de la liberación. El necesario diálogo entre autonomía y liberación*, dans *Concilium* 192 (1984), p. 285-295. Voir aussi D. MIETH, *Autonomie ou libération, deux modèles d'éthique chrétienne ?*, dans *Concilium* 192 (1984), p. 141-152. Pour le développement de l'interaction entre les paradigmes de l'autonomie et de libération, voir *Moral de actitudes* (t. I), p. 260-285.

²⁸ *Fundamentação da ética teológica*, p. 224.

²⁹ *Ibid.*, p. 223.

³⁰ Voir le chapitre suivant.

transcendance de la gratuité religieuse ». Laissons Vidal indiquer les apports de l'éthique de la libération dans ce contexte : « la théologie de la libération questionne ce modèle d'évaluation morale soulignant la gratuité de la promesse comme origine de l'impératif moral (éthique de la gratuité) ; la solidarité comme but et comme chemin (éthique solidaire) ; les faibles comme critère préférentiel (éthique des pauvres) ; la communauté comme sujet de libération (éthique du peuple). L'autosuffisance et la non-solidarité de l'autonomie engendrent une morale individualiste, privatiste, faussement personnaliste, élitiste, idéaliste, liée au pouvoir de la science, de la culture, de l'économie, etc. »³¹.

De plus, très souvent, la raison moderne a amené l'éthique autonome à oublier l'aspect narratif de la vie morale³². Or l'éthique porte en soi une fonction narrative liée à la « mémoire morale du peuple » et à son évidente force subversive et émancipatrice », comme l'a bien démontré l'éthique de la libération. Toujours dans cette perspective, avec son « excessive identification à l'univers de la modernité », la morale a perdu son *souffle messianique*, aspect auquel la théologie morale ne peut renoncer sous peine de se vider de ce qui lui est le plus précieux³³.

Quant à la dimension théonomique de la « morale autonome théonome », Vidal considère que la fonction épistémologique réservée à cette dimension est insuffisante. Il s'exprime en ces termes : « Bien que je ne postule pas pour une morale de contenus catégoriels spécifiquement chrétiens, comme le fait la proposition théologico-morale désignée comme l'« éthique de la foi », je demande néanmoins que la référence théonome ait de l'incidence dans l'estimation morale, davantage que parfois les théologies de l'autonomie théonome ne semblent exprimer ». Pour l'éthique théologique c'est le Dieu révélé par Jésus-

³¹ *Fundamentação da ética teológica*, p. 225.

³² L'importance accordée à la dimension narrative dans la théologie morale est à souligner chez M. Vidal. Voir *Ética narrativa en los Evangelios. Aproximaciones generales de carácter metodológico y temática*, dans *Moralia* 6 (1984), p. 145-171. Paul Ricœur est l'un des auteurs qui a le plus développé la notion de narrativité comme approche herméneutique du phénomène humain. Voir aussi P. KEMP, *Éthique et narrativité. A propos de l'ouvrage de P. Ricoeur: "Temps et récit"*, dans *Aquinas* 29 (1986), p. 211-232 ; H. HILLER, *Identidad narrativa y moral en la obra de P. Ricoeur*, dans *Concilium* 285 (2000), p. 75-86. Pour l'emploi du concept en théologie morale, voir T. GOFFI, *Ética cristiana narrativa*, dans *RTM* 12 (1980), p. 345-351 ; D. MIETH, *La identidad ¿como se narra ?* dans *Concilium* 285 (2000), p. 13-20.

³³ *Fundamentação da ética teológica*, p. 225.

Christ qui doit être la référence, comme « un Dieu qui appuie la cause de l'homme, surtout celle du plus faible »³⁴.

Dans l'éthique de la libération, on a visiblement accentué l'image du Dieu libérateur, de la suite (« seguimiento ») du Christ dans son caractère libérateur et de l'expérience spirituelle comme dynamisme de libération. De plus, les pauvres constituent l'horizon à partir duquel l'éthique devient possible³⁵. Ces deux perspectives – celle d'une vie chrétienne et d'une théologie vécues sous le signe de la libération et celle des pauvres comme horizon et option éthiques – constituent des questionnements importants pour la dimension théonomique de la morale autonome³⁶.

En bref, « l'autonomie est la structure de l'humain et la condition *sine qua non* de l'éthique. La libération est l'horizon éthique et religieux de l'existence chrétienne. Les deux catégories se rejoignent dans une unité structurelle et fonctionnelle d'un modèle moral. Je définis ce modèle comme l'*autonomie théonome dans une perspective libératrice* »³⁷.

1.2.3. MORALE CHRÉTIENNE : SPÉCIFICITÉ ET IDENTITÉ

Nous avons déjà eu l'occasion de constater que, pour Marciano Vidal, la spécificité de l'ethos chrétien ne se trouve pas dans le contenu concret des normes morales. Ce contenu est partagé, en principe, « avec la morale de tous les hommes de bonne volonté ». La spécificité des chrétiens se situe plutôt dans la *cosmovision* qui accompagne les contenus concrets de la morale. Bien entendu, cet ordre méta-éthique ne constitue ni un projet éthique concret ni une alternative aux autres projets éthiques. Il se construit plutôt comme une *force mobilisatrice* du dynamisme éthique et s'exprime tantôt comme critique de la réalité, tantôt comme annonce d'une utopie. Selon l'auteur, cet ordre méta-éthique, pour les chrétiens, trouve sa concrétisation en Jésus de Nazareth, dans sa manière de comprendre et de vivre la réalité.

³⁴ *El discernimiento ético*, p. 24-27. Postérieurement, M. VIDAL a développé cette perspective dans son application à l'éducation morale : *La estimativa moral. Propuestas para la educación ética*, Madrid, PPC, 1998.

³⁵ Voir M. VIDAL, *La preferencia por el pobre, criterio de moral*, dans *StMor* 20 (1982), p. 277-304.

³⁶ *Fundamentação da etica teológica*, p. 227. Voir aussi *Nueva moral fundamental*, p. 526-539.

³⁷ *Ibid.*, p. 228 (nous soulignons).

Jésus de Nazareth est la référence ou le principe unificateur de la morale chrétienne « dans la mesure où chez lui la force critique et prophétique de l’Absolu est présente et effective »³⁸.

Mais cette spécificité de l’ethos chrétien ne s’en tient pas au seul champ formel. Elle prend corps comme identité réelle à travers l’action de la foi dans le processus de rationalisation éthique. La rationalité éthique est la condition de base pour parler d’éthique et c’est dans ce domaine que toute identité ou tout projet éthique peuvent exister.

« La rationalité éthique se constitue à travers un processus de “finalisation” et de “signification” de la réalité humaine. La “moralisation” (“*etización*”) de la réalité se situe dans le terrain des “fins”, des “sens” ou des “signifiés”. Face à la rationalité instrumentale des moyens, la rationalité éthique se situe au-delà de la pure vision pragmatique et positive ». En ce sens, elle se réalise tout d’abord comme proposition d’utopies globales ou de « principes d’espérance »³⁹, qui se concrétisent en tant que projets dans le monde. La rationalité éthique, finalement, établit les stratégies et les tactiques pour y arriver⁴⁰. C’est alors que l’ethos chrétien agit dans ce processus et dans le respect des règles internes de la rationalité, en reconnaissant, d’une part, les valeurs authentiquement humaines et, d’autre part, « en proposant des utopies globales qui portent des principes actifs d’espérance eschatologique engagée dans la libération humaine »⁴¹.

« Le problème de la spécificité de l’identité éthique chrétienne ne se pose ni ne se résout au niveau de la théorie, mais de la réalité concrète. L’ethos chrétien trouve son identité au moment où il prend une réelle signification dans les efforts des hommes, dans la réalisation

³⁸ *Moral de actitudes*, p. 203-204. Voir aussi T. GOFFI, *L’etica di Gesù di Nazareth*, dans *RTM* 17 (1985), p. 33-42 ; J. SOBRINO, *O seguimento de Jesus como discernimento cristão*, dans *Concilium* 139 (1978), p. 1093-1103 ; ID., *La redención de la violencia*, dans *Concilium* 272 (1997), p. 683-692.

³⁹ M. VIDAL, *La ética como “signo de esperanza”. La bondad del corazón de la gente sencilla*, dans *Concilium* 283 (1999), p. 131-136.

⁴⁰ M. VIDAL est très attentif au fait que la rationalité éthique n’existe pas à l’état pur ou abstrait. Elle se situe dans une tradition déterminée et, en ce sens, elle n’est pas neutre. La même affirmation peut s’appliquer au discours théologique en morale qui, légitimement, doit choisir entre les options présentes dans la rationalité éthique pour être le plus fidèle possible à son identité. Voir A. LÉONARD, *El fundamento de la moral*, Madrid, BAC, 1997, p. 346-347.

⁴¹ *Moral de actitudes*, p. 205-206.

du processus authentique de libération humaine »⁴². Vidal décrit la sensibilité chrétienne comme la manière d’agir de l’ethos chrétien dans la réalité. Cette sensibilité est le fruit de la tradition et de l’expérience spirituelle des chrétiens et s’établit comme source de l’éthique chrétienne. C’est dans la théologie et dans la Bible qu’on rencontre la meilleure expression de cette sensibilité. Comment opère-t-elle dans la théologie morale ?

a. L’éthique théologique, la théologie et la vie chrétienne

Au cours de la période casuistique, un véritable divorce s’est effectué entre la morale et les sources d’où doit jaillir l’engagement chrétien. Une des grandes tâches de la théologie morale d’après le Vatican II a d’ailleurs été de récupérer sa relation avec l’Écriture sainte et avec la réflexion théologique sur les bases fondamentales de la foi⁴³.

Selon Marciano Vidal, cette quête d’articulation entre les disciplines théologiques les amène à se féconder mutuellement et à exprimer ainsi le mystère unitaire de la foi chrétienne⁴⁴. Certes, les trois grands domaines du savoir théologique (la théologie positive, la théologie spéculative et la théologie pratique), dans leurs disciplines respectives (théologie biblique et historique ; théologie fondamentale et dogmatique ; théologie morale, spirituelle et pastorale) doivent maintenir leur diversité et leur autonomie en ce qui concerne leur méthode et les contenus concrets de leur réflexion, mais leur but est commun : « la formulation de la signification globale et unique de l’existence chrétienne »⁴⁵. Détaillons cette « coopération » dans les domaines de la théologie.

Tout d’abord, la rencontre entre la morale et la dogmatique rend possible le dépassement du caractère extrinsèque des normes attribué à la norme ou aux lois à l’époque casuistique. Cette rencontre offre l’occasion de considérer l’orthopraxis comme « facteur interne de l’authentique confession de foi ». On dépasse ainsi le faux dilemme qui opposerait la vie et la foi chrétienne.

⁴² *Moral de actitudes*. Voir aussi M. VIDAL, *La mundanidad de la moral cristiana. En las huellas de la Constitución Pastoral Gaudium et spes*, dans *Moralia* 23 (2000), p. 173-192.

⁴³ *Ibid.*, p. 126-127. Voir aussi B. HÄRING, *La morale après le Concile*, Tournai, Desclée, 1967.

⁴⁴ *Nueva moral fundamental*, p. 901.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 904.

Ensuite, pour le moraliste espagnol, la coopération entre la théologie morale et la théologie spirituelle doit être considérée attentivement. Avant tout, parce que la théologie morale doit pouvoir découvrir la dimension spirituelle qu'il y a nécessairement dans le sens ou dans les motivations des attitudes et des objectifs de la vie humaine (méta-éthique). Mais aussi parce que la théologie spirituelle ne peut négliger le besoin d'intégrer l'expérience théologale et l'engagement du croyant dans le monde. En ce sens, « il faut continuer à approfondir la réflexion à propos des implications de la proximité [entre la théologie morale et la théologie spirituelle], aussi bien dans ses aspects épistémologiques que dans ceux qui se réfèrent aux contenus »⁴⁶.

Un autre lien qui ne peut être omis est celui qui doit exister entre la théologie morale et la théologie pastorale. Le contenu de ces deux disciplines comporte un *caractère pratique évident*. D'ailleurs, il faut souligner que le *caractère pastoral* constitue une des caractéristiques de tout le processus théologique. C'est ainsi que Vatican II, souligne Marciano Vidal, insiste sur le fait que ceux qui se lancent dans le domaine de la théologie doivent aussi « [apprendre] à chercher la solution des problèmes humains à la lumière de la Révélation, à appliquer les vérités éternelles aux conditions changeantes de l'humanité et à les transmettre sous une forme adaptée à nos contemporains »⁴⁷.

b. Éthique théologique et Écriture sainte

Pour Marciano Vidal, la morale chrétienne doit avoir ses racines bien ancrées dans la Bible⁴⁸. En général, aussi bien le magistère ecclésiastique que l'ensemble des théologiens moralistes corroborent cette affirmation⁴⁹. La singularité de celle-ci réside dans le fait que, pour

⁴⁶ *Nueva moral fundamental*, p. 908. Pour approfondir ce thème voir M. VIDAL, *Teología moral y Teología espiritual : dos disciplinas teológicas "autónomas" y "complementarias"*, dans *Revista Española de Teología* 57 (1997), p. 51-77.

⁴⁷ *Optatam totius*, n° 16.

⁴⁸ *Moral de actitudes*, p. 97-108 ; *Nueva moral fundamental*, p. 301-338

⁴⁹ Le concile Vatican II exhorte la théologie morale : « l'exposé scientifique de cette matière devra être davantage nourri de la doctrine de la Sainte Ecriture. Il mettra en lumière la sublime vocation des fidèles dans le Christ et leur devoir de porter des fruits dans la charité pour la vie du monde » (*OT*, n° 16). Voir aussi *Veritatis*

Vidal, l'Écriture sainte constitue un « souffle vivifiant et une force de dynamisme pour la réflexion théologico-morale (...). Ainsi la Bible n'est pas utilisée comme une "justification à posteriori" d'affirmations antérieures, ni comme "dépôt" d'où l'on tire des solutions préfabriquées ; par contre, [la Bible] constitue une référence primordiale pour la théologie. Dans les contrastes de cette référence, la réalité humaine s'illumine de manière renouvelée »⁵⁰.

La Bible n'offre pas un système moral, ni de « règles de vie », et n'invalide pas l'autonomie de la rationalité éthique. Par contre, elle offre une cosmovision nécessaire pour tout engagement éthique, comme nous l'avons déjà vu ci-dessus. La connaissance critique de l'ethos biblique⁵¹ s'impose alors pour le moraliste comme condition indispensable pour le caractère théologique de sa réflexion. Il n'est pas question de fonder la théologie sur une théodicée rationaliste, mais de donner corps à une morale qui trouve dans l'attitude religieuse, historique et dynamique de la Bible une source d'inspiration et d'ouverture⁵².

C'est en ce sens que l'on doit comprendre Vatican II quand il affirme que « c'est dans la Parole de Dieu qu'elle [la théologie] trouve sa force et qu'elle puise toujours sa jeunesse, en approfondissant, sous la lumière de la foi, toute la vérité cachée dans le mystère du Christ »⁵³.

splendor, n° 28. On discute beaucoup chez les théologiens à propos de l'utilisation de l'Écriture sainte en morale. Quelques études, parmi d'autres, représentatives des diverses tendances : W. KEBER, *Limiti della morale biblica*, dans DEMMER et B. SCHÜLLER, *Fede cristiana e agire morale*, Assisi, Ed. Cittadella, 1980, p. 129-143 ; H. WATTIAUX, *La référence à l'Écriture sainte en vue de l'agir moral des chrétiens. Raison d'une option*, dans *RTL* 14 (1983), p. 53-70 ; CH. E. CURRAN et R. A. MCCORMICK, *The use of Scripture in Moral Theology*, New York, Paulist Press, 1984 ; T. W. OGLETREE, *The use of Bible in Christian Ethics : a constructive essay*, Philadelphie, Fortress Press, 1983 ; W. C. SPOHN, *The use of Scripture in Moral Theology*, dans *Theological Studies* 47 (1986), p. 88-102. Voir aussi l'état actuel de la problématique dans É. GAZIAUX, *Entre exégèse et éthique : la problématique de loi*, dans *RTL* 31 (2000), p. 321-343.

⁵⁰ *Moral de attitudes*, p. 99.

⁵¹ Voir A. WENIN, *L'homme biblique : anthropologie et éthique dans le premier Testament*, Paris, Cerf, 1995 et *Bible et vie chrétienne*, Paris, Buchet-Chastel, 2001.

⁵² Voir *Nueva moral fundamental*, p. 930-934.

⁵³ *DV*, n° 24, cité dans *Nueva moral fundamental*, p. 931.

c. Une morale d'attitudes

Nous avons vu que, selon Marciano Vidal, l'« autonomie théonome dans une perspective libératrice » est le *paradigme* le plus complet et le plus adéquat à offrir à l'éthique théologique contemporaine. Elle constitue l'axe à partir duquel cette éthique peut articuler sa réflexion en répondant à la fois aux besoins de rationalité éthique et à son identité théologique. Nous avons également étudié la conception de l'auteur à propos de la spécificité de la morale chrétienne basée sur une *sensibilité* ou une *cosmovision* propre aux chrétiens et qui se forme moyennant l'écoute de la Parole, la réflexion sur celle-ci et un engagement dans le monde pour que la Parole fructifie.

Néanmoins, avant d'interroger Vidal à propos de la conscience morale, thème central de notre recherche, une autre caractéristique majeure de la morale doit encore être considérée selon l'auteur. Il s'agit de la catégorie morale « attitude », à laquelle il réserve une place privilégiée. Selon lui, elle est la catégorie la plus adéquate pour exprimer la dimension morale de la personne dans toute son évolution. Ce n'est pas sans raison que Marciano Vidal a donné le titre général de *Moral de actitudes* à son manuel de théologie morale. De plus, il semble que l'examen de ce thème constitue un passage privilégié pour aborder le sujet de la conscience.

d. L'attitude : genèse et structure

Les études de psychologues et de sociologues, dans les années 1960 et 1970 surtout, orientent l'utilisation que l'auteur fait de cette catégorie. Ces études définissent généralement les *attitudes* comme « des *dispositions habituelles* et en grande partie acquises pour réagir d'une certaine façon devant des situations, des personnes ou des objets proches »⁵⁴.

L'attitude se compose à partir d'éléments innés, comme le tempérament ou l'humeur, mais aussi d'éléments d'ordre éducationnel, comme les relations parentales et toute la constitution psychique de la personne, d'éléments d'ordre socioculturel, comme les préjugés

⁵⁴ G. CRUCHON, *Conflictos, angustias, actitudes*, Alcoy, 1970, p. 63 ; cité dans *Moral de actitudes* (t. I), p. 804.

sociaux ou les fonctions sociales, et d'éléments plus personnels, résultants du système de valeurs que chacun se constitue tout au long de sa vie. L'attitude englobe alors les domaines cognitifs, affectifs et impulsifs. Concrètement, elle se forme dans un processus qui se constitue d'abord par la réponse satisfaisante donnée à un besoin personnel ; ensuite par les informations reçues tout au long de la vie, qui jouent un rôle important ; par l'appartenance à un groupe social donné qui a également une influence considérable ; et, finalement, par la manière individuelle dont chacun organise sa vie et qui est reflet de sa personnalité⁵⁵.

De ce qui vient d'être affirmé, on déduit que l'*attitude* est fondamentalement une posture qui s'apprend et qui peut donc se modifier, même si elle se constitue comme une orientation mentale durable. Elle ne détermine pas mais elle prédispose la personne à agir d'une façon déterminée ; elle conduit à une action qui reste toujours ouverte quand elle se met en relation avec autrui⁵⁶.

e. Vers un concept d'attitude morale chrétienne

C'est à partir des années 1970 que la philosophie morale a commencé à utiliser la catégorie d'attitude pour analyser la vie morale⁵⁷. La théologie morale a suivi cette tendance. Marciano Vidal estime néanmoins que la théologie doit encore fournir un grand travail afin de mieux connaître la structure de l'attitude morale. Mais l'auteur en offre une définition qui nous semble éclairante. L'attitude morale, selon lui, est « l'ensemble des dispositions acquises qui nous amènent à “réagir” (*reaccionar*) positivement ou négativement face aux valeurs éthiques »⁵⁸.

Il est nécessaire d'ajouter une remarque : l'attitude morale a une nette correspondance avec le traditionnel concept d'*habitus* de la morale thomiste⁵⁹. Vidal, néanmoins, est d'avis

⁵⁵ *Moral de actitudes* (t. I), p. 806.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 804.

⁵⁷ Voir R. MEHL, *Les attitudes morales*, Paris, PUF, 1971 ; F. SALMERON, *La filosofía y las actitudes morales*, Mexique, Siglo Veintiuno Editores, 1971 ; J. L. ARANGUREN, *Ética*, Revista de Occidente, 1971.

⁵⁸ *Moral de actitudes* (t. I), p. 808.

⁵⁹ Pour l'examen de l'*habitus* dans la doctrine Thomiste, voir Ph. DELHAYE, *La conscience morale du chrétien* (coll. *Le mystère du chrétien*), Tournai, Desclée, 1964 ; G. ABBA, *La nuova concezione dell'habitus*

que la catégorie d'attitude se substitue avantageusement à celle d'habitus dans la morale actuelle. D'une part, l'attitude met en relief les aspects affectifs et pratiques de la vie morale, tandis que l'habitus a la tendance d'accentuer surtout l'aspect intellectuel de l'être moral. D'autre part, l'attitude met en évidence la dimension d'apprentissage, de processus, de *subjectivation* et d'historicité de la vie morale, tandis que l'habitus a toujours été lié à l'idée d'un certain automatisme⁶⁰. Nous pouvons dire globalement que, chez Marciano Vidal, le schéma scolastique *potences – habitus – actes* fait place à une conception plus personnaliste de la vie morale et qui peut être résumée par le schéma *option fondamentale – attitudes – actes*⁶¹. Détaillons ce dernier point.

L'attitude morale correspond à une objectivation partielle de l'option fondamentale⁶², c'est-à-dire à une expression de cette « décision qui croît au centre de la personnalité, au cœur de l'homme, comme noyau de sa personnalité ; [de cette] décision fondamentale qui conditionne, comme l'intention de base, tous les autres actes »⁶³. Si c'est autour de l'option

virtuoso nella Summa Theologiae di S. Tommaso d'Aquino, dans *Salesianum* 43 (1981), p. 71-118 ; Th. G. CAVALCOLI, *Il concetto di coscienza in S. Tommaso*, dans *Divus Thomas* 95 (1992), p. 55-77. On a essayé dernièrement de récupérer la catégorie d'habitus aussi bien en philosophie qu'en théologie. En philosophie, voir l'étude de P. COSTA REGO, *Hábito e liberdade. Algumas considerações sobre a natureza do ethos*, dans *Síntese* 22 (1995), p. 179-192. En théologie, nous soulignons l'article de M. NUSSBAUM., *La vertu rétablie. Habitude, passion et réflexion dans la tradition aristotélicienne*, dans *Le Supplément* 186 (1993), p. 171-187 et, dans le contexte de la morale des vertus, la contribution de W. C. SPOHN, *The Return of Virtue Ethics*, dans *Theological Studies* 53 (1993), p. 60-75.

⁶⁰ *Moral de actitudes* (t. I), p. 807.

⁶¹ *Ibid.*, p. 398-399.

⁶² Le thème des rapports entre l'option fondamentale et l'attitude morale a été largement commenté par l'auteur dans *Moral de opción fundamental y de actitudes*, Madrid, San Pablo, 1995.

⁶³ *Moral de actitudes* (t. I), p. 400. Étant donné l'abondance des ouvrages qui traitent de ce sujet, nous nous contentons de remarquer que d'importants auteurs voient dans l'anthropologie théologique de K. RAHNER la contribution déterminante pour l'affirmation de la catégorie d'*option fondamentale* aussi bien en théologie systématique qu'en théologie morale. À ce propos, voir K. RAHNER, *Teología de la libertad*, dans *Escritos de teología*, t. VI, Madrid, 1969, p. 210-232. Pour une étude sur l'évolution du concept dans les rapports entre la théologie morale et la théologie fondamentale, voir J. B. LIBÂNIO, *Pecado e opção fundamental*, Petrópolis, Vozes, 1975 et ID., *Opção fundamental em perspectiva social*, dans A. ANTONIAZZI (ed.), *Novas fronteiras da moral no Brasil*, Aparecida, Ed. Santuário, 1992, p. 188-207. Parmi les nombreux ouvrages consacrés au sujet de l'*option fondamentale*, voir Ph. DELHAYE, *L'option fondamentale en morale*, dans *StMor* 14 (1976), p. 47-62 ; A. REGAN, *Grappling with the fundamental option*, dans *StMor* 27 (1989), p. 103-140 ; G. GATTI, *A*

fondamentale que l'homme articule « le projet général de sa vie », c'est à travers les attitudes que l'option fondamentale peut se manifester et prendre corps dans les actes de la personne. Ce « concept intermédiaire » d'attitude permet l'introduction d'une nécessaire liaison entre les extrêmes que sont l'option fondamentale dans son intériorité et les actes concrets. L'option fondamentale se concrétise ainsi de façon plus normale et les actes concrets se comprennent plus naturellement dans leur origine⁶⁴.

Pour le chrétien, l'option fondamentale se manifeste, dans l'ensemble de l'existence, comme adhésion dans la foi au projet du Royaume annoncé par Jésus de Nazareth. « Les attitudes chrétiennes matérialisent cette décision globalisante : dans le domaine de la vérité, de la fidélité, du service, etc. (...) Il revient à la théologie morale de recenser l'ensemble des attitudes morales et de les hiérarchiser selon leur degré de proximité par rapport aux contenus de l'option fondamentale »⁶⁵.

Le moraliste espagnol voit trois dimensions constitutives dans l'attitude morale chrétienne: la motivation, une référence à un aspect concret de l'existence, un élan ou une aspiration qui la mobilise. La première équivaut à un « indicatif de grâce et de don » (aspect théologal) qui est aussi une cosmovision assumée par la libre volonté comme motif qui mène à l'action (aspect personnel). En ce qui concerne la deuxième dimension – la référence à un aspect de l'existence – on peut dire que l'attitude ne peut pas rester dans la « pure intention » ou dans le « pur sentiment » : elle se configure dans l'engagement au sein des domaines concrets de la vie ; l'orientation générale en faveur du Royaume prend corps dans des attitudes particulières dans les divers domaines de l'existence. Finalement, l'élan ou l'aspiration de l'attitude morale chrétienne ouvre l'être humain à un dynamisme qui ne se satisfait jamais de l'observance du devoir pour le devoir, du plus strict légalisme. Elle aspire à la perfection⁶⁶.

proposito di opzione fondamentale : opzione fondamentale e vita teologale, dans *Salesianum* 55 (1993), p. 499-555 ; M. F. MIRANDA, *Libertados para a práxis da justiça*, São Paulo, Ed. Loyola, 1980.

⁶⁴ *Opción fundamental y conciencia moral en la encíclica "Veritatis splendor"*, dans *Moralia* 17 (1994), p. 5-30. Dans cet article, l'auteur reconnaît une fois de plus la correspondance relative entre l'attitude morale et l'habitus.

⁶⁵ *Moral de actitudes* (t. I), p. 807.

⁶⁶ Mt 5,48.

Bref, selon Marciano Vidal, l'utilisation de la catégorie d'attitude permet de comprendre les diverses dimensions de la vie et de la décision morale. À travers elle on accède à la compréhension aussi bien de la complexité et de la réalité de l'option fondamentale que de la signification des actes, dans l'ensemble de la vie en tant qu'historicité et développement.

Il nous reste maintenant à interroger l'auteur sur la place de la conscience morale dans une éthique théologique structurée en tant que morale d'attitudes. Quelles sont les particularités qui s'y révèlent ? Une cosmovision chrétienne ou la foi chrétienne ont-elles une place dans la conscience ?

2. Qu'est-ce que la conscience morale ?

Dans la partie du présent travail consacrée à l'étude de la théologie de Bernhard Häring, nous avons déjà eu l'occasion de rappeler comment saint Alphonse de Liguori est, à juste titre, considéré comme l'*avocat de la conscience* par l'originalité de son traité sur le sujet et par son souci de lui attribuer une dignité de premier ordre dans l'organisation de la vie morale. Vidal est fidèle à la tradition morale du « saint du siècle des Lumières »⁶⁷. L'auteur attribue non seulement une place très importante à la conscience morale dans la structuration de son œuvre, mais il partage aussi la sensibilité pratique révélée par la doctrine de Liguori.

Sans renoncer aux apports modernes des sciences humaines au thème, mais, au contraire, se servant des contributions de la psychologie et de l'anthropologie essentiellement, Marciano Vidal formule une théologie qui se caractérise d'abord par les divers niveaux reconnus à la conscience et ensuite par l'importance de la foi dans ce contexte.

2.1. La conscience, d'où vient-elle ?

À la différence de Paul Valadier, le moraliste espagnol n'examine pas les problèmes relatifs au surgissement de la conscience morale dans l'histoire de l'humanité. Il estime

⁶⁷ Voir *Dios Misericordioso y Conciencia Moral*, p. 13-18 et 21-25.

préférable de se pencher sur « l'explication psychologique de la genèse de la conscience morale dans l'individu »⁶⁸. Vidal juge que les études sur la phylogénèse de la conscience ne sont pas suffisamment approfondies. Et même les études qui établissent des comparaisons entre les niveaux ontogénétique et phylogénétique de la conscience morale contiennent souvent de graves imprécisions. En réalité, « nous ne savons pas exactement si l'évolution éthique de l'humanité dans son ensemble, ainsi que sa périodisation sont assez objectives, ni si l'affirmation selon laquelle nous avons atteint la maturité est assez sûre que pour pouvoir établir une clef interprétative de l'évolution éthique de l'humanité »⁶⁹.

Ce qui est certain – et sur ce point Vidal est d'accord avec Valadier –, pour formuler l'explication la plus complète possible du phénomène moral et de la conscience qui se situe en son sein, il faut réaliser une approche pluridisciplinaire et plus vaste encore. Les sciences humaines, la philosophie, la religion doivent offrir des éléments pour comprendre la conscience morale.

C'est ainsi que, sans pour autant vouloir établir une chronologie de la conscience morale, Vidal recourt à l'histoire de la philosophie, à des études d'ethnologie⁷⁰ et à l'exégèse biblique pour indiquer quelques étapes de l'évolution de la notion de conscience afin de mieux la comprendre. La conclusion de notre auteur est que, « d'une manière ou d'une autre », une certaine capacité de discerner la moralité des actes a toujours existé au cours de l'histoire de l'humanité, bien qu'une telle capacité prenne des formes bien diverses. À titre de démonstration, l'auteur offre l'exemple de trois époques ou cultures différentes où l'on peut apprécier l'existence de la conscience morale et des particularités dues aux conditionnements les plus divers.

Tout d'abord, dans des « groupes primitifs », la conscience morale prend des caractéristiques bien distinctes de celles que l'on attribue à la conscience moderne. Dans ces groupes la conscience morale comporte un caractère spontané plutôt que réflexif ; elle est perçue comme quelque chose d'externe qui résonne à l'intérieur de l'homme, plutôt que faisant partie de son intérieur ; elle est vécue comme une dimension collective, plutôt que

⁶⁸ *Moral de actitudes*, p. 523.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 540. Voir aussi *La estimativa moral. Propuestas para la educación moral*, p. 31-32.

⁷⁰ Voir R. MOHR, *L'etica cristiana nemma luce della etnologia*, Alba, Ed. Paoline, 1959.

comme une affirmation individuelle ; elle s'affirme et prend forme dans des manifestations rituelles et magiques. L'auteur souligne que la spontanéité et le caractère collectif ou communautaire qu'elle contient sont des aspects positifs de cette *configuration* de la conscience morale.

Une manifestation tout autre de la conscience morale est repérable dans le monde gréco-romain. On y remarque que la dimension spontanée de la conscience cède la place à un caractère plus réflexif. On assiste aussi à l'apparition de la responsabilité subjective et une certaine individualisation de la conscience. De plus, dans le monde gréco-romain, la *syneidesis* signifie surtout la conscience conséquente ; la dimension antérieure restant très limitée⁷¹.

Finalement, l'auteur considère l'« apport décisif » de la culture biblique pour le progrès de la notion de conscience morale⁷². L'Écriture, sauf chez saint Paul, n'utilise pas le terme conscience, mais elle en parle comme d'un *cœur*, d'une *sagesse* ou d'un *esprit*. Chacun de ces termes comporte des dimensions distinctes qui configurent une nouvelle compréhension de cette réalité que l'on appelle la conscience morale. En tant que cœur et esprit, la conscience prend corps comme une instance intérieure de l'homme. De plus, elle se présente comme témoin des valeurs (1 Sm 24,6 ; Jr 17,1) ou encore se montre comme « loi intériorisée » (Dt 2,1-5 ; 4,39 ; Je 31,33). D'autre part, la notion de sagesse indique que la conscience est le fruit de l'expérience et qu'elle est liée au choix des moyens en vue d'une fin ; en ce sens, elle est intimement liée à la prudence et agit, entre autres, dans l'exercice de la miséricorde (Pr 19,11) et de la justice (1Rs 3,11.28 ; Pr 1,3 ; 2,9).

C'est saint Paul qui développe plus clairement une certaine conception de la conscience. Pour lui, la conscience est un « jugement religieux et moral » (2Co 4,2 ; 5,11) ou un témoin qu'on ne peut soudoyer (conscience conséquente : Rm 2,15 ; 9,1). C'est ainsi que la conscience s'avère comme « dernière instance de la décision morale » (1Co 8-10 ; Rm 14), et c'est pourquoi il faut la former (1Co 10,29-30 ; 11,28 ; Ga 6,4 ; Rm 12,2).

⁷¹ *Moral de attitudes* (t. I), p. 493-494.

⁷² *Ibid.*, p. 495-497. Voir aussi Ph. DELHAYE, *Les bases bibliques du traité de la conscience*, dans *Studia Montis Regis* 4 (1961), p. 229-252 ; J. STEPLEN, *La conscience dans l'anthropologie de saint Paul*, dans *RHPR* 60 (1980), p. 1-20, L. ÁLVAREZ VERDES, *La syneidesis en S. Pablo*, dans *StMor* 32 (1994), p. 275-316.

Après ce bref parcours, on conclut que chaque époque et chaque culture connaissent la conscience morale sous un angle propre et la vivent à partir d'une perspective particulière. La connaissance et la rencontre de ces particularités peuvent considérablement enrichir la compréhension du dynamisme de la conscience et peuvent constituer une occasion pour son développement. Et à ce propos, que dit notre époque de la conscience morale ?

2.2. Conscience psychologique et conscience morale

Selon Vidal, au cours de l'histoire, une scission s'est effectuée au cœur d'un primitif « concept unitaire de conscience ». Si, jusqu'à la pensée moderne, « être conscient » et « être responsable » se correspondaient, l'affirmation progressive de la psychologie comme savoir autonome a exigé que l'on considère indépendamment la conscience psychologique.

La conscience psychologique se restreint au fait que l'individu se rend compte de *quelque chose*. En effet, la conscience psychologique est toujours « conscience de quelque chose », ce qui signifie qu'il n'y a pas de « conscience pure ». Nous « avons conscience » dans la mesure où la conscience a des « contenus ». De plus, il va de soi qu'en étant « conscience de », la conscience psychologique possède un « champ d'action » limité, ce qui revient à dire qu'elle se rend compte d'un nombre limité d'expériences actuelles.

Mais il faut aussi souligner que cette conscience « n'est pas une fonction de l'être humain, mais la structure même de l'homme en tant qu'être conscient : une structure organisatrice, qui comporte deux dimensions, celles d'*être objet* et *sujet* de l'existence même ». En outre, elle est la possibilité de formalisation de ses contenus. Mais, selon Vidal, l'essentiel en ce qui concerne notre sujet se réfère au fait que la conscience est déterminée par le *moi* et fait référence au *moi*. C'est elle qui donne l'unité aux phénomènes psychiques, de façon à ce que l'individu puisse dire qu'ils sont *siens*. « La conscience est donc une intention "révélatrice" et "révélée" (Heidegger) : en elle, les contenus de la conscience se révèlent à moi comme *miens* et en même temps la conscience se révèle dans ses contenus mêmes ». Elle

indique un centre commun, le *moi* dans lequel la multiplicité des événements peut se synthétiser dans une unité formelle⁷³.

Ce qui est certain, pour Vidal, c'est que la conscience psychologique et la conscience morale sont distinctes. La conscience psychologique est une « conscience-témoignage », elle ne fait qu'indiquer la présence des fonctions du *moi*, tandis que la conscience morale est une « conscience-juge », c'est-à-dire qu'elle ajoute un double caractère estimatif et impératif à la conscience psychologique. Ce double caractère signifie qu'elle est un jugement en vue de l'action. Son savoir n'est pas désintéressé, car il s'oriente vers la réalisation concrète du *moi*. Bref la conscience morale ajoute à la conscience psychologique le caractère d'obligation, d'engagement du *moi*⁷⁴. Comment opère-t-elle ?

2.3. Une conscience morale à trois niveaux

Selon Vidal, c'est une conception intellectualiste de la conscience morale qui a prévalu pendant longtemps dans la théologie catholique. Si l'on ne peut nier l'importance des contributions de la doctrine traditionnelle de la conscience, il faut souligner aussi que les apports critiques de l'évolutionnisme, du marxisme, de la psychanalyse et du personnalisme à la conception de la conscience morale ont bouleversé l'approche de ce noyau de la vie morale⁷⁵.

Pour intégrer ces contributions, le moraliste espagnol structure sa perception de la conscience morale de manière originale. Il propose de la considérer à partir de trois catégories ou plutôt de trois dimensions. En effet, le phénomène que l'on connaît globalement comme conscience morale peut être considéré, selon l'auteur, à partir de trois niveaux distincts et intimement intégrés, soit la *subconscience morale*, la *conscience morale* proprement dite et la *superconscience morale*. Si la terminologie s'inspire de Freud, le contenu des concepts garde néanmoins de nettes distinctions par rapport aux théories psychanalytiques. Examinons chacun de ces « trois aspects qui intègrent le phénomène global de la conscience morale ».

⁷³ *Moral de actitudes* (t. I), p. 503.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 505.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 515.

2.3.1. LA SUBCONSCIENCE MORALE

La subconscience morale est constituée par des aspects ou des dynamismes qui résident dans la conscience morale, mais qui ne font pas partie de son noyau conscient⁷⁶. La subconscience morale consiste en des échos des étapes passées de la formation de la conscience, des reculs de la conscience occasionnés par des facteurs multiples et des influences diverses. Une des tâches primordiales de la vie morale de l'homme est de veiller à ce que sa conscience morale ne soit pas assujettie par la subconscience morale, mais cela ne veut pas dire pour autant que celle-ci ne contribue pas positivement à la stabilité et à l'affermissement de celle-là⁷⁷.

Par exemple, l'action de la « morale de la société » ou l'« écho de la société » dans la conscience morale constitue une expression de la subconscience morale. D'une part, il s'agit de quelque chose d'inévitable. Étant donné qu'elle est inéluctablement située, la vie humaine est toujours conditionnée par son milieu. D'autre part, l'individu a besoin de références de départ pour sa vie morale et c'est dans les relations sociales et dans les actions de la société par rapport à lui qu'il découvre des encouragements et souvent des exigences pour approfondir la responsabilité personnelle. Il s'agit d'une tension incontournable. Dans ce processus, l'homme doit toujours œuvrer pour ne pas tomber dans la « massification » ou dans la manipulation⁷⁸. Dans celles-ci, la responsabilité n'a pas d'espace ; ce sont les préjugés qui agissent et déterminent l'action, la conscience morale quant à elle se voit réduite dans sa liberté et dans son dynamisme.

⁷⁶ Voir C. CASTILLO DEL PINO, *Freud y la génesis de la conciencia moral* (cité) ; voir aussi C. ODIER, *Les deux sources, consciente et inconsciente, de la vie morale*, Neuchâtel, Éd. De la Baconnière, 1968 ; E. STADTER, *La conscience morale après la psychanalyse*, Paris, Centurion, 1976 ; J. DEIGH, *The sources of moral agency : essays in moral psychology and Freudian theory*, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 1996 ; BW. GLASER, *Conscience and Superego : a Key Distinction*, dans *Theological Studies* 32 (1971), p. 30-47 ; E. DIAS GONTIJO, *A psicanálise e a fundamentação do agir moral ; breve comentário de uma carta de Freud a Putnam*, dans *Síntese* 21 (1994), p. 305-318 ; J. P. JIMÉNEZ, *Determinismo, libertad y responsabilidad en Freud (otro ejercicio de diálogo entre psicoanálisis y teología)*, dans *Teología y Vida* 40 (1999), p. 5-24.

⁷⁷ *Moral de actitudes* (t. I), p. 508-510.

⁷⁸ Voir *El discernimiento ético*, p. 107-124.

Une affirmation analogue peut être énoncée à propos de l'influence du *rôle* que l'individu joue dans la vie sociale. Il s'agit d'un autre élément agissant dans la subconscience morale dans de nombreuses actions. Chaque personne agit assez souvent en fonction de son *rôle* ou de son *personnage* sur la scène sociale. On agit de cette façon parce que le *rôle* le prescrit ainsi. Vidal est d'avis qu'une double évaluation de cet élément de la subconscience morale s'impose également. À partir du moment où le *rôle* et les besoins qui en découlent sont vécus de manière active de la part de l'individu, leur influence peut constituer un apport positif pour la conscience morale. Par contre, s'il s'agit d'un pur formalisme, le « masque » social devient un simple poids moral et est signe d'illusion.

Mais c'est la voix de l'inconscient qui constitue la source la plus complexe de la subconscience morale. Ses manifestations sont nombreuses et non toujours facilement repérables. Retenons deux phénomènes qui lui sont associés. Tout d'abord, l'inconscient s'exprime à travers des mécanismes répétitifs qui essaient de reconstruire un passé personnel mythique et idéal et tentent ainsi d'éviter les blessures psychiques dues à l'histoire plus ou moins traumatique de tout être humain. C'est en ce sens que l'on peut dire que l'inconscient est toujours en quête du bonheur et du salut.

L'inconscient parle aussi par l'intermédiaire de la projection de l'idéal personnel du *moi*. D'après Freud, « le *Moi* se dédouble et se fait exemple ou archétype de lui-même (le *Surmoi*). C'est ainsi que naissent une série de principes ou de critères d'action »⁷⁹. Si les exigences du *Surmoi* restent déterminantes, l'individu vit dans une morale « narcissique » et certainement malade. Mais s'il réussit à se les approprier dans un horizon plus large, elles peuvent devenir une source dynamique importante pour la vie morale.

La subconscience morale indique que la conscience morale est le fruit d'un processus jamais achevé. Dans le présent, la subconscience morale témoigne des aspects qui ont été vécus dans le passé et dont les conséquences continuent à agir. Autrement dit, elle témoigne de conditionnements de tout ordre dus à l'inconscient. C'est pour cela qu'on ne peut pas attribuer directement de moralité aux décisions et aux actes qui découlent de la subconscience morale. Notre auteur parle plutôt d'une « morale sous-humaine ».

⁷⁹ *Moral de attitudes* (t. I), p. 508.

En bref, la subconscience morale n'est pas juxtaposée ou simplement antérieure à la conscience morale. « Elle agit dans l'ensemble du seul phénomène qu'on appelle conscience morale ». D'un côté, son action peut supplanter la conscience morale, engendrant des personnes moralement immatures, qui agissent selon l'influence sociale ou selon leur seul inconscient. D'un autre côté, la subconscience peut s'intégrer dans la conscience morale. « En ce cas, il n'y a pas de contradiction entre les deux aspects (conscient et inconscient) du psychisme humain. Un même acte peut être en même temps motivé consciemment et inconsciemment »⁸⁰.

2.3.2. LA CONSCIENCE MORALE

Au cœur de ce grand dynamisme qu'est la conscience morale, à côté de la subconscience, on trouve la *conscience morale proprement dite*. À la suite de Bernhard Häring, le moraliste Marciano Vidal voit dans la conscience l'horizon de l'être humain dans son intégralité, c'est-à-dire dans ses aspects individuels et sociaux⁸¹.

a. La conscience morale est l'unité de la personne

Pour notre auteur, *la conscience est une fonction et une valeur personnelles*. « La conscience est une valeur de la personne, surtout si on considère que celle-ci constitue un saut qualitatif par rapport à l'ordre cosmique »⁸². La conscience morale n'est pas une « voix » externe ou immédiate de la nature ou de la société dans l'individu, comme le plaidaient respectivement la morale stoïque et le sociologisme éthique⁸³.

Ce caractère personnel de la conscience n'implique pas pour autant qu'elle soit congénitale à l'humain. Selon Vidal, il est vrai que l'homme possède un « potentiel éthique ». Mais il s'agit d'un potentiel à la moralité ou d'une structure à laquelle il faut donner un contenu. En ce sens, la conscience morale a un caractère secondaire – et même induit – qui se

⁸⁰ *Moral de actitudes* (t. I), p. 512.

⁸¹ *Ibid.*, p. 516.

⁸² *Ibid.*, p. 518.

⁸³ Voir *Dios Misericordioso y Conciencia Moral*, p. 129-130.

développe dans des processus comme l'identification, la suggestion, et qui se maintiennent en quelque sorte actifs à travers la subconscience morale.

Il faut aussi considérer que *la conscience ne se réduit pas à une fonction intellectuelle* ; elle n'est pas une partie d'un syllogisme mental établi sur des bases d'une science morale impersonnelle et, de ce fait, complètement objective. En fait, c'est l'action de l'*intelligence*, de la *volonté*, des *composants affectifs* et *sociaux* de la personne et de tout son psychisme qui constituent la conscience morale et son dynamisme.

Ce dynamisme, ce point de rencontre d'influences et de sensibilités si diverses, *institue l'unité de la personne et la clarté de ses actes*. Autrement dit, selon notre auteur, la conscience morale est *l'intériorité de la personne* qui est capable de connaître « l'ordre naturel de la personnalité singulière. (...) La conscience n'est pas une superstructure ajoutée à la personne, en tant que fonction ou nouvelle faculté. Elle est la personne même dans son dynamisme essentiel vers la plénitude de son être »⁸⁴. Cela dit, quelle serait donc la fonction de la conscience morale ?

On peut dire que globalement la fonction de la conscience est d'émettre un jugement sur la moralité des actes ou des attitudes personnelles. En ce sens la conscience est la « *norme intériorisée* de la moralité »⁸⁵. Explicitons ces deux termes.

Elle est *norme* parce que la conscience comprend une *force normative* dans un sens double. D'une part, elle manifeste la « valeur objective » par rapport à une situation personnelle donnée – cette « valeur objective » est certainement liée à tous les critères appris et « intériorisés ». D'autre part, la conscience morale oblige la personne à s'engager, selon la valeur manifestée.

La conscience est *norme intériorisée*. Tout d'abord parce que la conscience apprend à juger. Certes, c'est la conscience qui donne un contenu moral à toute action humaine. Sans son jugement il n'y a pas de moralité⁸⁶. Mais elle n'est pas absolument autonome, c'est-à-dire

⁸⁴ *Moral de actitudes* (t. I), p.519.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 553-555.

⁸⁶ Voir *Dios Misericordioso y Conciencia Moral*, p. 131-134.

qu'elle « ne fait pas le bien ou le mal (elle ne crée pas la moralité dans la mesure où elle ne crée pas la réalité) »⁸⁷. Elle exerce son jugement dans une position de médiation entre la réalité et la situation de la personne.

Or, il s'agit d'une véritable médiation et non d'une « simple répétition aseptique des valeurs objectives. Elle constitue la *mémoire actualisée* des valeurs éthiques »⁸⁸. Le théologien espagnol soutient que le *discernement éthique* est l'activité moyennant laquelle la conscience développe cette fonction créatrice. En quoi consiste donc le discernement éthique ?

b. L'action créatrice de la conscience, le discernement et l'« estimation » morale

À l'évidence, « le discernement se réfère toujours à des processus mentaux de jugement par lesquels on observe et on affirme la différence qui existe entre deux réalités »⁸⁹. Le discernement éthique, quant à lui, comporte quelques spécificités. Tout d'abord, plus que n'importe quelle autre action humaine, il jaillit du « noyau autonome de la personne ». Il s'agit de l'acte le plus personnel. En fait, il se structure comme une quête de réponse du *moi* face aux exigences de sa propre réalisation.

Bien qu'il ait des conséquences pratiques, parfois immédiates, le discernement porte surtout sur des *attitudes* et des *options* plus larges que la personne doit assumer. C'est dans les options plus profondes et dans les attitudes que les actes trouvent leurs racines et c'est par rapport à elles qu'ils acquièrent leur signification.

Dans le discernement moral authentique, des instances extérieures à la personne (la loi, les autorités, les semblables et les traditions) ont aussi leur place. Mais elles sont accueillies comme un apport en faveur d'un plus grand réalisme dans la décision, plutôt que comme des critères définitifs. On peut observer comment, d'une part, ces critères extérieurs favorisent la « réciprocité de consciences » et comment, d'autre part, ils posent les exigences

⁸⁷ *Dios Misericordioso y Conciencia Moral*, p. 134-136.

⁸⁸ « La conciencia moral constituye la *memoria recreativa* de los valores éticos ». *Moral de actitudes* (t.1), p. 564.

⁸⁹ *El discernimiento ético*, p. 16.

du projet historique socialement partagé (fonctionnalité sociale et matérielle de la décision morale). À travers ces deux instances, la personne peut plus facilement éviter « la tentation du subjectivisme stérile, de l'individualisme autogratifiant et du narcissisme naïf »⁹⁰.

Mais le discernement de la conscience morale atteint sa plénitude dans l'activation de l'*estimation morale*⁹¹. En bref, l'estimation morale se réfère à *la perception* et à *l'appropriation*, à *la découverte* et à *l'assimilation des valeurs* par la personne, soit à la personnalisation des valeurs. Il s'agit d'un processus continu, ouvert, et qui constitue peu à peu la « sensibilité envers des valeurs déterminés ». Autrement dit, grâce à l'estimation morale, l'homme se construit un « univers moral de biens et de valeurs préférentiels ». En ce sens on peut parler de profil d'estimation éthique d'une personne et même d'un groupe social ou d'une époque, selon les valeurs privilégiées.

L'estimation morale transforme les valeurs perçues en des attitudes. « De cette façon, les valeurs objectives sont transformées en *loyautés* sur lesquelles s'appuie la vocation des individus et des groupes »⁹². Le discernement de la conscience morale peut alors s'exprimer dans la cohérence de la réponse donnée par rapport aux convictions personnelles et aux valeurs reconnues comme telles par la communauté humaine.

2.3.3. LA SUPERCONSCIENCE MORALE

Comme une bonne partie des moralistes actuels, Marciano Vidal est d'avis que la dimension subjective de la moralité, soit la conscience morale, peut exister sans aucune référence à la transcendance. Mais, pour notre auteur, chez la personne religieuse, en particulier chez le chrétien, la conscience morale acquiert elle aussi une dimension religieuse. Il parle alors d'une *superconscience morale*, partie intégrante du phénomène global de la conscience morale qui comprend la subconscience morale, la conscience morale proprement dite et la superconscience morale⁹³.

⁹⁰ *La estimativa moral. Propuestas para la educación ética*, p. 99.

⁹¹ Le concept d'*estimation morale* trouve chez Ortega y Gasset son articulation philosophique. Dans la troisième partie de ce travail, nous aurons l'occasion de l'approfondir.

⁹² *La estimativa moral. Propuestas para la educación ética*, p. 102.

⁹³ *Moral de actitudes* (t. I), p. 520.

Comment cette dimension religieuse de la conscience morale agit-elle ?

3. Dimension chrétienne de la conscience morale ou superconscience morale

Par le fait qu'il a été créé par Dieu, tout être humain est en quelque sorte parole vivante du créateur. Cette même parole résonne aussi dans son cœur ou dans sa conscience. On comprend alors la superconscience morale dans un sens large. Dans un sens strict, la superconscience morale s'institue par l'écoute consciente et croyante de la Parole révélée et accueillie librement dans le cœur. La conscience morale acquiert une lumière particulière quand elle se découvre dans la destinée humaine professée par la foi chrétienne : la gratuité d'une communion d'intimité avec Dieu.

La superconscience morale est la dimension de la conscience morale qui s'ouvre au monde futur comme promesse et espérance. Elle ne s'enferme pas dans l'horizon du monde présent ni dans la sécurité de la propre autonomie, même si elle sait que le monde est l'endroit «de son élection et de son salut ». Elle est aussi porte ouverte à des dimensions importantes de la vie morale telles que le pardon, la jouissance, la réconciliation. Ces apports de la superconscience morale se conçoivent difficilement dans « la froideur de l'expression rationnelle de la responsabilité simplement autonome »⁹⁴.

Par contre, Vidal reconnaît qu'il y a des risques réels pour l'authenticité de la vie morale dans la superconscience. Par exemple, la conversion de la religion en morale avec, en conséquence, le « moralisme, ou la perte de l'engagement pratique (« *praxico* ») dans la vie morale, ou encore l'intimisme moral⁹⁵.

⁹⁴ Voir J. M. PANEA MÁRQUEZ, *Discernimiento y ejecución en la ética de Kant (a propósito de los límites de la autonomía en el marco de la mera razón)*, dans *Pensamiento* 54 (1998), p. 397-415.

⁹⁵ *Moral de actitudes* (t. I), p. 521.

Finalement, Marciano Vidal avance que c'est dans l'exercice du discernement que la superconscience – ou conscience religieuse – prend toute sa dimension⁹⁶. En effet, d'une part, « le discernement éthique du chrétien repose explicitement sur une “métamorphose” du sujet moral. Le chrétien “est capable de discerner” dans la mesure où “le renouvellement du jugement le transforme” (Rm 12,2) ». En dernier ressort, le discernement du chrétien se caractérise par la quête de la « volonté de Dieu, plutôt que par la référence aux lois ou à des principes abstraits »⁹⁷.

D'autre part, dans l'exercice du discernement, le chrétien ne renonce pas au recours à la force de la rationalité éthique, bien entendu. Celle-ci est nécessaire car on n'accède pas à la connaissance de la volonté de Dieu moyennant « une intuition ou sous la forme d'une naïve appréhension de la première idée ou du premier sentiment qui s'impose »⁹⁸.

Pour résumer, on peut dire que la superconscience morale n'est guère autre chose que l'action des convictions de la foi dans la rationalité éthique. Elle est ainsi l'expression privilégiée d'une dimension de l'autonomie théonome dans la vie chrétienne.

4. Reprise schématique

Pour Marciano Vidal, la conscience morale est le noyau le plus personnel de l'être humain et, pour cette raison, elle est le phénomène capable d'attribuer la nécessaire unité à l'ensemble des actes individuels. Trouvant une partie de ses racines dans la conscience psychologique, d'où elle reçoit le témoignage de la réalité, la conscience morale se distingue de la précédente par sa capacité d'émettre un jugement sur la réalité et de promulguer une *sentence*, une décision qui engage la personne vis-à-vis de la réalité.

⁹⁶ Voir le numéro monographique *Décision morale et discernement théologique*, dans *Science et Esprit* 32 (1980). Voir aussi. E. PAVLIDOU, *La coscienza e il discernimento cristiano dalla “Gaudium et spes” alla “Veritatis splendor”*, dans *Sapienza* 47 (1994), p. 439-467.

⁹⁷ *Moral de actitudes* (t. I), p. 567.

⁹⁸ D. BONHOEFFER, *L'éthique*, cité dans *Moral de actitudes* (t. I), p. 568.

Ce processus de *jugement* et de *décision* se vit, d'une part, dans la complexité du monde psychique de l'individu, et, d'autre part, au croisement des influences les plus diverses de son environnement.

Afin d'expliquer l'interaction de toutes ces forces, Marciano Vidal propose de considérer la conscience morale à partir de trois dimensions : la subconscience morale, la conscience morale dans un sens strict et la superconscience morale.

Dans la subconscience morale se situent les influences de l'inconscient de l'homme et toutes sortes de conditionnements que l'individu subit dans son histoire. Les décisions prises sur ces bases seules et les actes qui en découlent ne peuvent être jugés comme moraux ou immoraux. Ils se constituent plutôt comme des actions amoraux. Cependant, tout le dynamisme plus ou moins conscient de la subconscience morale et les obligations dues à la vie sociale, s'ils sont bien intégrés au niveau conscient de la conscience morale, peuvent aussi constituer des apports importants pour celle-ci.

Le niveau conscient de la conscience morale, c'est-à-dire la conscience morale proprement dite, se constitue, tout d'abord, à partir d'un *potentiel éthique* de l'être humain, dont le contenu est acquis au cours de l'histoire personnelle au travers d'éléments aussi distincts que la subconscience morale, les expériences et les découvertes personnelles, ou l'éducation. La conscience morale ne se réduit donc pas à son seul versant intellectuel ou cognitif, mais accueille des contributions provenant des domaines les plus divers de l'existence.

Dans la conscience morale, les actes acquièrent une signification individuelle dans la mesure où ils sont mis en rapport avec les autres actes et avec l'histoire personnelle dans son ensemble. En ce sens, les actes sont jugés et assumés ou refusés. Les critères pour cette évaluation (la *norme*), l'homme ne les crée pas. Il les découvre et les organise à travers un processus d'*estimation*, dans lequel la perception personnelle des valeurs morales constitue un référent stable.

Le troisième niveau de la conscience morale est la superconscience morale, que Vidal identifie à l'action de la foi dans la vie morale des personnes. En fait, la foi – qui comme la conscience tend à l'engagement pratique dans la réalité – offre des apports importants pour

toute décision morale, apports qui consistent en une sensibilité particulière dans le discernement : ainsi, par exemple, une attention au développement de la personne, le dépassement de l'obéissance stricte aux lois ou aux normes au nom d'une quête plus profonde du bien. Bien entendu, cette sensibilité de la foi ou la superconscience morale supposent la rationalité éthique, critère fondamental de tout discernement.

CHAPITRE V

La théologie morale latino-américaine et la conscience morale

En Amérique latine, l'époque comprise entre les années 1960 et 1980 est marquée par de grandes transformations socioculturelles dues à des phénomènes comme l'industrialisation accélérée, l'exode rural massif, l'appauvrissement généralisé des pays et leur endettement auprès des organismes financiers internationaux. L'insertion des pays latino-américains dans l'ordre mondial s'est faite au rang de pays périphériques, dépendants des noyaux de décision politico-économiques, essentiellement nord-américains. Ces années coïncident aussi avec le cycle des régimes dictatoriaux militaires ou populistes qui, d'une part, ont soutenu le cadre de dépendance par des politiques d'endettement massif et qui, d'autre part, ont disséminé la terreur à travers une politique de violence d'état dont l'expression la plus dramatique consiste en la disparition de milliers de militants politiques.

C'est dans ce contexte qu'en 1968, l'Église latino-américaine, rassemblée pour la conférence générale de l'épiscopat à Medellín, s'est assigné la tâche de traduire le concile Vatican II pour la réalité du continent ; les évêques ont alors fait une analyse en profondeur de la situation sociale, politique et économique de leurs peuples et ils ont invité les chrétiens, qui

sont la grande majorité du continent, à construire une nouvelle société, inspirée par les exigences évangéliques de justice, de liberté, de solidarité, de non-violence¹.

Le document issu de cette assemblée a eu un grand impact dans la vie et dans la conscience des communautés chrétiennes. C'est alors que, poussées par un nouvel esprit qui s'établit dans l'Église, les communautés chrétiennes ont vécu un moment d'intense effervescence. Leur engagement dans la proposition d'alternatives en vue d'établissement de formes plus équitables de vie a entraîné beaucoup de chrétiens dans le combat politique et même dans le combat révolutionnaire. De plus, l'action des *pastorales sociales*², en de nombreux cas, a incité la société civile à se restructurer en dépit des gouvernements autoritaires et peut être considérée comme l'un des facteurs qui ont engendré la reconstruction démocratique en Amérique latine.

1. La théologie latino-américaine et la morale fondamentale

La réflexion théologique ne pouvait rester en dehors de cette nouvelle époque du christianisme en Amérique latine. Elle expérimente alors un développement sans précédent, à la fois fruit et générateur de nouvelles pratiques dans les communautés. C'est la *Théologie de la libération* (TdL) qui se structure comme réponse au défi d'actualiser l'aspect réflexif de la foi dans ce nouveau contexte.

Les divers domaines théologiques sont alors explorés et de nombreux ouvrages voient le jour. On vérifie que la théologie dogmatique ou systématique et la théologie biblique ont été les spécialités les plus visitées. Cependant, la théologie morale n'est pas restée sans

¹ Voir *Medellin* surtout n° 1, 2, 3, 4, 14, 16. Voir aussi N. AGOSTINI, *Ética et Evangelização. A dinâmica da alteridade na recriação da moral*. Petrópolis, Vozes, 1994, p. 95-98.

² Groupes de chrétiens qui se rassemblent en vue de promouvoir le développement d'un secteur de la vie sociale. Situés à la frontière du corps ecclésial, ces groupes, qui ont une organisation locale, régionale et même nationale et continentale, s'impliquent dans la vie sociale. Parmi d'autres exemples, il faut remarquer l'activité de la Pastorale de l'enfant (accompagnement sanitaire de la grossesse et des six premières années de l'enfant), la Pastorale ouvrière, la Pastorale de la terre (promotion de la réforme agraire), la Pastorale noire (promotion de la négritude). À celles-ci, on peut ajouter les innombrables groupes populaires de réflexion sur « la foi et la politique ».

attention³. Des noms comme Hugo Assman, Enrique Dussel, Rubem Alves, Márcio Fabri dos Anjos, Tony Mifsud, Antônio Moser, Bernardino Leers s'imposent parmi les penseurs qui se dédient fondamentalement à la réflexion morale. D'autres auteurs, plus connus par leurs œuvres de théologie systématique, ont contribué eux aussi de manière décisive au développement d'une théologie morale latino-américaine⁴. Pour mieux situer notre thème, il convient préalablement de nous interroger sur les caractéristiques de cette nouvelle théologie. En quoi consiste sa nouveauté ?

1.1. La théologie de la libération : une nouveauté

Beaucoup reconnaissent qu'aborder l'identité de la théologie de la libération se révèle être une tâche complexe⁵. De plus, approfondir un tel sujet dépasse les objectifs de ce travail. Nous tracerons simplement ici un bref profil de ce courant théologique. Ensuite nous reprendrons globalement ce schéma en fonction de la place accordée à la théologie morale au sein de la TdL. Cela nous permettra alors d'introduire le sujet du présent chapitre : la conscience morale dans la pensée latino-américaine.

Bien que certains critiques considèrent que l'introduction du thème de la *libération* dans la réflexion théologique constitue la contribution la plus originale des latino-américains, nous partageons l'avis de quelques analystes qui distinguent, au départ, cinq axes autour desquels la théologie de la libération latino-américaine s'est affirmée : 1) l'*option pour les pauvres*, option de foi qui devient véritable herméneutique au moment de réfléchir théologiquement⁶ ; 2) l'insertion du théologien dans la réalité sociale et ecclésiale – ce

³ Voir une bibliographie de la théologie morale latino-américaine couvrant la période comprise entre 1968 et 1984 dans F. MORENO REJON, *Teología moral a partir dos pobres. A Moral na Reflexão Teológica da América Latina*, Aparecida, Ed. Santuário, 1987, p. 222-235.

⁴ Les contributions de J. SOBRINO, J. L. SEGUNDO, J. B. LIBÂNIO, par exemple, se situent parmi les références obligatoires pour une approche de la théologie morale axée sur la libération.

⁵ Voir L. C. SUSIN (éd.), *El mar se abrió. Treinta años de teología en América Latina*, Santander, Sal Terræ, 2001. Voir aussi l'analyse proposée par M. MAESSCHALCK, *Pour une éthique des convictions. Religion et rationalisation du monde vécu*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1994, p. 47-124.

⁶ I. ELLACURIA, *Los pobres, lugar teológico en América Latina*, dans *Misión Abierta* 74 (1981), p. 225-270 ; J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Veinticinco años de la Teología de la Liberación: Teología y opción por los pobres*, dans *Revista Latinoamericana de Teología* 14 (1997), p. 223-242.

caractère militant apporte la vigueur et la pertinence indispensables au discours théologique⁷ ; 3) l'insertion des *médiations socio-analytiques* comme étape essentielle de la théologie pour connaître le phénomène social et ses conséquences ; 4) l'établissement de la praxis comme point de départ et comme but de la réflexion théologique⁸ ; 5) l'établissement d'un lien essentiel entre *mystique et politique* au sein de la théologie⁹.

Ces éléments articulés entre eux constituent ce nouveau courant théologique qui a inauguré une « nouvelle manière de faire la théologie » tellement significative que « ses thèses centrales ont pénétré tout le tissu politique et ecclésial »¹⁰. Comment ces traits prennent-ils forme dans la pensée théologico-morale ?

1.2. Théologie morale latino-américaine : originalité et défis

Un élément qui retient l'attention de ceux qui s'intéressent à la TdL est sa préoccupation pour les implications éthiques de sa réflexion. Négativement, quelques auteurs en arrivent même à dire qu'on vérifierait dans la TdL un réductionnisme ou une véritable dissolution du théologique dans l'éthique¹¹, affirmation contre laquelle Jaime Snoeck s'élève en rappelant que « la théologie morale n'est pas une branche de la théologie, elle est la première théologie. Car la seule chose nécessaire est de chercher le Royaume et sa justice. Une théologie qui ne débouche pas sur la praxis de "suivre le Christ" serait une théologie sans conséquences et donc inutile »¹².

⁷ Voir S. GALILEA, *Cristologia y ortopraxis cristiana*, dans *Teología y vida* 15 (1974), p. 47-56.

⁸ Voir C. BOFF, *Teologia e prática. Teologia do político e suas mediações*, Petrópolis, Vozes, 1978, p. 131-271.

⁹ Voir C. BOFF, *Como veo yo la teología latinoamericana treinta años después*, dans L. C. SUSIN (ed.), *El mar se abrió*, p. 90.

¹⁰ J. B. LIBÂNIO, *Treinta años de teología. Reflexión personal*, dans L. C. SUSIN, *El mar se abrió*, p. 132.

¹¹ G. GIMÉNEZ, *De la doctrina social de la Iglesia a la ética de la liberación*, dans *Servir* 9 (1973), p. 220.

¹² J. SNOECK, *Teologia Moral a partir da América Latina*, dans A. ANTONIAZZI (ed.), *Novas fronteiras da Moral no Brasil* (coll. *Teologia Moral na América Latina*), Aparecida, Santuário, 1992, p. 171.

Il est bien vrai que la TdL connaît une forte tendance à l'interdisciplinarité et les frontières entre les divers savoirs théologiques ne sont pas toujours très définies. Mais de plus en plus, on vérifie une augmentation du nombre d'études d'éthique proprement dite, ce qui indique que la morale comme telle recherche son mûrissement et la spécificité de sa réflexion. Elle devient ainsi l'une des disciplines les plus prometteuses de la théologie latino-américaine¹³.

1.2.1. ORIGINALITÉ DE LA MORALE LATINO-AMÉRICAINE

a. L'option pour les pauvres et de nouvelles clés de lecture

C'est autour de l'*option pour les pauvres* que la TdL s'institue et organise sa méthode¹⁴. La théologie morale de la libération participe à cet engagement qui va au-delà d'un simple choix intellectuel¹⁵.

Tout d'abord l'option pour les pauvres en théologie implique qu'avant de s'intéresser aux questions d'ordre épistémologique, les théologiens s'interrogent sur l'*éthique de leur méthode*. Ils partent du constat que, dans l'élaboration de toute méthodologie et de toute théorie, les aspects épistémologiques et techniques ne sont pas les seuls qui jouent un rôle important. Les présupposés d'ordre éthique les précèdent et les déterminent. Cela signifie que,

¹³ F. MORENO REJÓN, *Ética da libertação*, dans M. VIDAL, *Ética teológica. Conceitos fundamentais*, Petrópolis, Vozes, 1999, p. 230.

¹⁴ Voir I. ELLACURIA, *Hacia una fundamentación filosófica del método teológico latinoamericano*, dans *Liberación y cautiverio*, Mexique, 1976, p. 273 ; ID., *Tesis sobre la posibilidad, necesidad y sentido de la teología latinoamericana*, dans Q. VARGAS MACHUCA (éd.), *Teología y mundo contemporáneo*, Madrid, Ed. Cristianidad, 1975, p. 325-350 ; J. SOBRINO, *El conocimiento teológico en la teología europea y latinoamericana*, dans *Estudios CentroAmericanos* 30 (1985), p. 426-445. Voir aussi les œuvres classiques sur le sujet : J. L. SEGUNDO, *Libertação da Teologia*, Sao Paulo, Paulinas, 1975 ; C. BOFF, *Teologia e Prática*, Petrópolis, Vozes, 1978.

¹⁵ « Dans la théologie de la libération, il y a deux intuitions centrales qui ont été chronologiquement les premières et qui constituent encore sa colonne vertébrale. Il s'agit de la méthodologie théologique et de la perspective du pauvre ». G. GUTIÉRREZ, *A força histórica dos pobres*, Petrópolis, Vozes, 1985, p. 367.

méthodiquement, en théologie morale, il faut avant tout s'interroger sur les options éthiques qui se concrétisent dans une méthode et dans une théologie ultérieure¹⁶.

Une neutralité prétendue de la théologie et de la morale par rapport aux processus sociaux et historiques, aux conditions d'exclusion dans lesquelles vit la plus grande partie de l'humanité, concrètement la plus grande partie des populations latino-américaines, serait avant tout une redoutable option éthique ou, comme Paulo Freire l'a écrit à un jeune théologien, « une connivence par rapport à une réalité dans laquelle il est interdit aux hommes d'être »¹⁷.

Effectivement, cette question fondatrice de toute élaboration morale se concrétise dans l'*option pour les pauvres*. Márcio Fabri identifie quelques conséquences de l'*option pour les pauvres* dans la théologie morale : 1) l'épicentre du discours moral se déplace vers le pauvre, celui-ci devient le lieu épistémologique de la morale ; 2) sont refusés, d'une part, des « larges et lyriques appels à la défense de la dignité de la personne humaine, qui ne prennent pas en compte les causes profondes de l'ordre social actuel et des conditions concrètes de la construction d'une société juste » (Gustavo Gutiérrez) et, d'autre part, la prétendue neutralité des sciences dans leur analyse de la réalité. Cela signifie, en bref, la capacité du théologien d'« aimer intelligemment » ; 3) on recherche le dépassement d'une philosophie des essences ou de l'universalité de l'être, mais aussi d'une certaine philosophie centrée sur la subjectivité comme base de la réflexion morale, toutes deux occultant la dimension dialectique qui constitue l'homme et le caractère éminemment conflictuel de la réalité et par conséquent une véritable prise en compte des relations qui constituent la personne, une véritable « métaphysique de l'altérité » (Enrique Dussel) ; 4) Une nouvelle image de Dieu s'impose : le Dieu de Jésus-Christ est le Dieu des pauvres, le Dieu qui prend le parti des pauvres et qui fait des pauvres le lieu privilégié de sa manifestation (Lc 4,18ss ; 7,22 ; Mt 25,31, etc.) ; 5) on introduit le concept de *praxis libératrice* dans le statut théorique de la morale : la morale vise dès lors la transformation ; 6) les pauvres sont les nouveaux interlocuteurs des moralistes : il ne s'agit pas de nier le besoin de dialogue entre les spécialistes que ce soit dans la théologie morale ou dans le milieu interdisciplinaire et moins encore de nier l'importance d'un langage

¹⁶ F. MORENO REJON, *Teologia moral a partir dos pobres*, p. 85. Voir aussi l'article de M. VIDAL, *La preferencia por el pobre, criterio de moral*, dans *StMor* 20 (1982), p. 277-304.

¹⁷ P. FREIRE, *Carta a um jovem teólogo*, dans *Páginas 1* (1973) [separata 33], p. 6.

précis, il s'agit plutôt de s'interroger à propos de la participation des pauvres dans l'élaboration théologico-morale, à partir de la morale vécue. Le théologien prend en compte que « dans la pratique, la théorie est différente » ; 7) on s'intéresse au thème des pauvres (« *empobrecidos* »)¹⁸.

Dans une œuvre récente¹⁹, Enrique Dussel s'attache, lui aussi, à analyser les conséquences de l'option pour les pauvres dans le discours moral. Selon lui, ce fait resitue la question des fondements ou des principes sur lesquels on élabore toute théorie morale : il ne s'agit plus de défendre ou de fonder rationnellement l'universalité d'un principe en tant que tel – même celui de libération – ni d'argumenter à propos de la raison en tant que raison, mais plutôt d'utiliser « les armes de l'universalité ou des principes » pour défendre la vie des pauvres. La vie humaine concrète – particulièrement celle du pauvre – située dans une communauté, devient le « critère éthique matériel » autour duquel le plaisir, la douleur, le bonheur ou les valeurs s'articulent²⁰.

On s'interroge sur l'objectif de la recherche et sur ceux que l'on veut atteindre à l'aide de celle-ci. Ces questions définissent d'abord l'angle d'approche du thème ; ensuite elles conduisent le chercheur à articuler les éléments de son élaboration théorique et finalement elles déterminent le langage adopté dans la formulation théologique, car le langage n'est jamais neutre, mais constitue plutôt la médiation qui à tout moment cache ou dévoile la réalité²¹.

¹⁸ M. FABRI DOS ANJOS, *Optar pelos Pobres e Fazer Teologia Moral*, dans *REB* 50 (1990), p. 25-43.

¹⁹ E. DUSSEL, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Madrid, Trotta, 1998.

²⁰ E. DUSSEL, *Arquitectura de la ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, dans *Laval Théologique et Philosophique* 54 (1998), p. 459-460. Dans ce même texte, DUSSEL affirme que « la "vida humana" es el modo de realidad concreto, intransferible, numéricamente único de cada sujeto corporal ético, que indica la finitud, la vulnerabilidad, los límites absolutos por debajo de los cuales o por sobre los cuales la vida no es posible. Es necesario comer, beber, habitar, pero también tener familia, patria, cultura... como momentos de la vida humana » (p. 460).

²¹ R. ALVES, se référant à la question du langage de l'éthique, affirme qu'il n'est pas toujours facile à l'éthique d'échapper au danger d'être réduite à un ensemble de propositions formelles qui deviennent un « rituel linguistique stérile » ; cette critique est une tâche majeure pour la morale de la libération. *Some Thoughts on a Program for Ethics*, dans *Union Seminary Review* 26 (1971), p. 169.

b. Une rupture épistémologique : la médiation socio-analytique et la praxis

Une autre caractéristique de la théologie et de la morale de la libération est celle d'une « *rupture épistémologique* » par rapport aux autres théologies, opérée depuis son intérieur²². Deux opérations sont à la base de cette rupture.

La première et la plus évidente est l'inclusion des médiations socio-analytiques dans la réflexion théologique et le passage conséquent de la méthode déductive à la méthode inductive. Au sein du labeur théologique, la médiation socio-analytique permet de connaître de manière critique le phénomène social, ses structures et l'homme qui en fait partie. Il ne s'agit guère d'une contribution extrinsèque à la théologie, mais quelque chose qui la constitue.

Clodovis Boff et d'autres auteurs entendent cependant que l'axe de la rupture épistémologique qui s'est produite et vérifiée dans la TdL repose plutôt sur le fait que le *point de départ de la théologie de la libération est la praxis de transformation de la réalité* et que c'est la *praxis des communautés chrétiennes* du continent qui constitue l'horizon en fonction duquel se développent toute analyse et toute interprétation théologique. De plus, c'est en vue de cette *praxis* que travaille le théologien en tant que ministre dans le corps ecclésial et dans la société.

c. Théologie et caractère conflictuel du réel

Alors que la théologie a pris l'habitude de penser à partir d'un *idéal* en tant qu'anthropologie, la TdL a inséré au cœur de sa réflexion l'*aspect conflictuel* de la vie sociale. Cela ne signifie pas qu'elle ait pour but de justifier ou de provoquer cette facette du réel, mais qu'elle se donne comme tâche de la détecter et de la dénoncer. C'est certainement la meilleure manière de la dépasser. Dans cette entreprise la morale réalise une de ses fonctions

²² G. GUTIÉRREZ, *Evangelio y praxis de liberación*, dans *Fé cristiana y cambio social en América Latina*, Salamanca, Sígueme, 1973, p. 242.

fondamentales, celle qui vise à « promouvoir la pleine réalisation des personnes et de la société »²³.

Inévitablement, une théologie ou une morale qui indiquent et dénoncent le caractère conflictuel de la vie sociale s'exposent elle aussi à ce processus de conflit et en portent les marques et blessures. Mais est-il possible de prendre l'*Incarnation* au sérieux sans faire de la théologie autrement²⁴ ?

L'autre volet de la connaissance et de la dénonciation de l'aspect conflictuel de la réalité se révèle dans le caractère *croyant et militant* de cette théologie. Si « la foi est la condition absolue et première de toute théologie »²⁵, cela est dû au fait que « la théologie est une fonction ecclésiale. Elle s'incarne dans une Église qui doit, dans l'histoire, donner le témoignage de la victoire de la vie sur la mort »²⁶.

En bref, la TdL en général et la morale en particulier s'élaborent comme réflexion critique à propos de la réalité et de la praxis, à la lumière de la Parole de Dieu, comme articulation entre la médiation des sciences socio-analytiques et l'herméneutique propre au savoir théologique. En raison de sa méthode, la théologie morale latino-américaine assume son caractère de réflexion éthique située. Les théologiens insistent formellement sur le point de départ de leur morale. L'action de l'homme et du chrétien latino-américain dans leur réalité socioculturelle marquée par la pauvreté et par l'exclusion est l'axe à partir duquel s'élabore cette éthique. De plus, c'est dans cette réalité et dans cette action, et alors engagé vis-à-vis d'elles, que se situe le moraliste pour son travail théologique. Ce fait détermine sa sensibilité morale : imprégné de l'expérience de la privation, de la souffrance et de l'injustice vécues, le théologien trouve l'expression la plus véridique et réelle de la situation à partir de laquelle sa réflexion éthique s'élaborera²⁷.

²³ A. MOSER et B. LEERS, *Teología moral. Conflictos y alternativas* (coll. *Cristianismo y Sociedad*), Madrid, Paulinas, 1987, p. 79.

²⁴ A. MOSER et B. LEERS, *Teología moral. Conflictos y alternativas*, p. 80.

²⁵ C. BOFF, *Teología e práctica*, 1978, p. 230.

²⁶ G. GUTIÉRREZ, *Teología y ciencias sociales*, dans *Páginas 9* (1984), p. 63-64.

²⁷ R. A. MCCORMICK, *Notes on Moral Theology*, dans *Theological Studies* 34 (1973), p. 102.

1.2.2. LIMITES ET DÉFIS

Tout d'abord, le fait qu'elle soit une morale située – facteur décisif pour la théologie morale latino-américaine – implique un certain conditionnement de son discours. Si d'un côté cela signifie l'oubli ou la méconnaissance d'un certain nombre de thèmes, d'un autre côté cela lui confère un contenu vital, une pertinence accrue et une actualité remarquable. Le dépassement relatif de ce conditionnement à travers une meilleure compréhension d'elle-même, de ses apports et de ses limites reste une tâche permanente.

En outre, la morale de la libération doit s'engager dans la voie du dialogue avec d'autres propositions éthiques qui se montrent de plus en plus présentes en AL. À ce propos, il n'est pas sans intérêt de repérer l'attrait que la théologie morale de la libération a exercé sur des moralistes de tendances très diverses. Ceux-ci voient dans la réflexion consciemment située une contribution majeure pour la morale chrétienne²⁸.

En Amérique latine, les thèmes de morale sociale sont beaucoup plus pressants que ceux de morale fondamentale. Cela s'explique, en partie, par l'urgence de remettre en question la structuration de la société dans ses aspects les plus néfastes. Mais des demandes d'autre nature – celles de morale fondamentale et de morale de la personne notamment – s'imposent dernièrement. C'est alors que l'insuffisance de l'utilisation des instruments philosophiques dans le discours se révèle comme une fragilité et exige de la « morale de la libération » une réflexion à propos des lacunes de son contenu²⁹. Par exemple, des thèmes comme *norme*, *conscience* ou *loi morale* sont restés peu élaborés. Pour poursuivre dans les

²⁸ Des théologiens qui ne sont pas directement liés à la théologie morale latino-américaine voient, dans le caractère situé du discours, une de ses grandes contributions à la théologie élaborée ailleurs et même la marque de sa pertinence universelle. M. VIDAL avance que « la meilleure manière de comprendre et de vivre aujourd'hui l'ethos social chrétien se trouve dans le schéma théorique et existentiel de l'éthique de la libération » (*Moral de actitudes*, t. 3, p. 123). R. H. SPRINGER, en analysant le début de l'œuvre de Rubem Alves, affirme que « cette éthique est valable pour tout le monde, pour tout le monde qui réclame justice ». Dans *Notes on Moral Theology*, dans *Theological Studies* 32 (1971), p. 466.

²⁹ F. MORENO REJON, *Teología moral a partir dos pobres*, p. 206. Nous ne pouvons, cependant, nier l'importance de la vaste œuvre philosophique d'E. Dussel, même si elle n'est pas l'expression de la globalité de la morale latino-américaine. Un autre essai d'analyse sur le thème de la philosophie dans la morale de la

voies du dialogue avec d'autres éthiques, de l'auto-analyse et de la critique sociale, la théologie morale latino-américaine doit affronter ce grand défi.

2. *Morale latino-américaine et conscience*

Ces affirmations nous amènent à établir que le thème de la *conscience morale* est peu présent de manière explicite dans la théologie de la libération. Le traitement privilégié réservé à l'étude de la personne dans ses relations et dans la société a plutôt neutralisé l'approfondissement du thème de la conscience morale. Quand on parle de la conscience, on cherche plutôt à décrire sa capacité critique vis-à-vis des processus sociaux. Néanmoins, les conséquences d'une éthique de libération pour l'étude de la conscience morale sont envisageables³⁰.

De plus, comme quelques études explicites se détachent de ce panorama, il semble possible dégager plus facilement les particularités latino-américaines du discours à propos de la conscience morale. Nous étudierons d'abord le manuel *Moral de Discernimiento*, de Tony Mifsud ; ensuite, le livre *Teologia Moral. Conflitos e alternativas* d'Antonio Moser et de Bernardino Leers. Finalement, nous indiquerons l'originalité des œuvres de José Marcos Bach, *Consciência e identidade* et *Uma nova moral*, de Carlos Novoa, *El seguimiento de Jesús según el Espíritu. Formación de la conciencia moral* et de Nilo Agostini, *Conscientização e nova evangelização*. Le choix des auteurs et des œuvres se doit avant tout à leur considération explicite du thème de la conscience et à leur grande diffusion en Amérique latine.

2.1. *Tony Mifsud : la conscience, une tâche libératrice*

C'est l'absence d'ouvrages centrés sur la morale fondamentale dans le contexte latino-américain et la « distance entre les intérêts et la réalité des étudiants de théologie de ce

libération est : L. J. GONZÁLES ALVARES, *Fundamentos filosóficos da teologia moral na América Latina*, dans M. FABRI DOSANJOS, *Temas latino-americanos de ética*, Aparecida, Santuário, 1988, p. 157-173.

³⁰ Voir J. B. LIBÂNIO, *Formação da consciência crítica*, 3 volumes, Petrópolis, Vozes, 1978-1979.

continent et le langage et les problématiques des grands auteurs moralistes actuels » qui ont poussé Tony Mifsud³¹ à élaborer un essai de théologie morale à partir de la réalité de l'Amérique latine. De cet effort est né le premier manuel complet de théologie morale inscrit dans une perspective latino-américaine, manuel qui a été publié en 1984³². Une préoccupation éminemment pédagogique caractérise son approche de la théologie morale. D'ailleurs, cette préoccupation semble parcourir chaque œuvre théologique de l'auteur³³.

Mifsud structure son manuel en s'autorisant des noms connus de la morale tels que Bernhard Häring, Franz Böckle, Antonio Hortelano ou Marciano Vidal. En outre, il se réfère continuellement à d'autres auteurs, qui se situent à la base de la théologie de la libération (Gustavo Gutiérrez, Jon Sobrino et les frères Clodovis et Leonardo Boff). Une autre source importante pour la réflexion de l'auteur se trouve dans les documents et messages des conférences générales de l'épiscopat latino-américain³⁴ et surtout ceux de la conférence de Puebla³⁵.

Dès lors, l'auteur se place consciemment dans la tradition théologique de son continent, faisant de la *praxis libératrice* l'axe articulateur de son œuvre. Selon lui, cette *praxis libératrice* dans le contexte moral peut être comprise comme une *recherche des chemins* pour répondre, sur le plan personnel et social, aux défis moraux lancés par l'homme latino-américain en vue de « libérer » l'image et la ressemblance divines cachées sous la couche de pauvreté, d'oppression et de déshumanisation. « Une théologie morale située en Amérique latine se propose, au nom de la fidélité à sa tâche, une recherche de réponses libératrices comme perspective fondamentale de son discours et c'est seulement ainsi qu'elle

³¹ Tony MIFSUD, né à Malte, est jésuite et vit depuis plusieurs années au Chili, où il enseigne la théologie morale. Il enseigne aussi régulièrement dans d'autres pays de l'Amérique latine comme la Colombie et le Pérou.

³² T. MIFSUD, *Moral de Discernimiento. Hacia una moral liberadora*, 4 volumes, Santiago, CIDE, 1984 (dorénavant cité *Moral de Discernimiento*). Voir l'introduction au premier tome, p. 1.

³³ Voir T. MIFSUD, *Educación moral : ¿Para que? Hacia una pedagogía ética liberadora*, Santiago, CIDE, 1984 ; *Los seis estadios del juicio moral : con aplicación pedagógica*, Santiago, CIDE, 1983.

³⁴ Le CELAM (Conseil épiscopal latino-américain), dont le siège se trouve à Bogotá (Colombie), a organisé quatre conférences générales, dont les conclusions ont toujours eu un fort impact pastoral et théologique : Rio de Janeiro (1959), Medellin (1968), Puebla (1979), Santo Domingo (1991).

³⁵ Voir *Moral de Discernimiento*, p. 46, 81, 98, 130.

peut revendiquer son identité et sa pertinence devant les questionnements latino-américains ; c'est seulement ainsi qu'elle entrera avec justesse dans le cadre de la Bonne Nouvelle qui caractérise toute réflexion théologique »³⁶.

Il est intéressant d'interroger l'auteur sur les bases qu'il propose pour que cette *recherche de réponses* puisse réellement contribuer au processus de libération de l'homme et pour observer dans quel contexte cette recherche s'élabore.

2.1.1. LES POINTS CONSTITUTIFS D'UNE THÉOLOGIE MORALE DE LA LIBÉRATION

Il n'est pas difficile de retrouver dans l'œuvre de Tony Mifsud les traits caractéristiques de la théologie latino-américaine, tels que décrits ci-dessus. La préoccupation de construire la réflexion théologique en articulant l'outil analytique et une spiritualité ancrée dans la personne de Jésus y est bien présente.

Tout d'abord, l'auteur remet en question l'état de la réflexion morale en s'autorisant des éléments critiques de la théorie freudienne, des principes d'analyse marxiste, de la pensée de sociologues comme E. Durkheim, et des critiques plus récentes de la philosophie historique de l'École de Francfort³⁷. Il indique ainsi les défis existants dans la structure sémantique du discours théologique moral.

Ce discours court parfois le risque de s'auto-justifier et, de ce fait, de ne pas contribuer à la compréhension de la morale vécue, ni à l'ouverture de voies critiques pour son évolution ; c'est-à-dire qu'il perd son but premier qui est la recherche d'approfondissement de la dimension éthique de l'être humain. Comme la vie éthique de l'homme contemporain se place paradoxalement dans un cadre de *démoralisation* (un appauvrissement de la sensibilité morale) et de *mutation* (une nouvelle sensibilité morale)³⁸, une description attentive des articulations du discours et de la pratique morale se révèle de plus en plus nécessaire.

³⁶ *Moral de Discernimiento*, p. 18.

³⁷ *Ibid.*, p. 49-64.

³⁸ L'auteur entend voir dans ce processus de *démoralisation* le passage du cadre social « puritain » au cadre moralement « libéral », qui se caractérise par une permissivité grandissante à la suite du pluralisme social. En effet, une certaine tolérance juridique (par exemple, par rapport à l'avortement, au divorce, ou même à la

Si l'exercice d'une fonction critique vis-à-vis du discours théologique indique le besoin d'un renouveau de sa structure, la place centrale de la spiritualité christocentrique dans la théologie morale de Mifsud, quant à elle, désigne le registre à partir duquel ce renouveau se dessine. Pour lui, l'objectif de toute étude de théologie morale est la libération par rapport aux préjugés et aux idoles, afin que l'homme puisse « suivre la personne du Christ dans son projet de construction d'un monde plus humain et plus juste (le Royaume du Père), permettant que l'Esprit du Christ [le] possède entièrement ». En effet, pour le chrétien, la question morale pourrait se poser à la théologie de la façon suivante : « qu'est-ce que je dois faire pour bien me conduire comme chrétien, comme disciple de Jésus Christ ? ».

La double dimension de la praxis chrétienne en résulte : du *point de vue personnel*, il faudra une « conversion à Dieu et à son humanité » ; du *point de vue social*, « une lecture de la réalité historique avec le regard de Dieu ». En l'occurrence on parle déjà de la réflexion morale comme d'une réflexion sur « la médiation *pratique*³⁹ de la foi »⁴⁰.

priorité donnée à la sécurité de l'état au détriment de la sécurité des personnes – rappelons en ce qui concerne ce dernier exemple le contexte des gouvernements autoritaires en Amérique latine dans lequel l'œuvre a été écrite) peut conduire à associer le « légalement permis » avec le « moralement juste », et même du « toléré socialement » avec le « moralement neutre » ; intimement lié à ce mouvement, dans la « société de consommation », surgit un « homme amoral », dont les relations personnelles disparaissent au détriment des rôles économiques comme celui de « producteur » ou de « consommateur ». Le processus de *mutation*, quant à lui, peut être perçu comme le changement de ton du discours moral qui a découvert des nouveaux aspects de son approche tels que la « dimension historique de la société et de ses institutions », la « dimension dynamique de la personne humaine », la « dimension pluraliste de la société ». Cette « mutation » élargit l'identification du christianisme à une culture spécifique, s'ouvre sur une nouvelle « mentalité interdisciplinaire » qui met en échec les interprétations naïves de la réalité, engendre une croissante préoccupation pour les problèmes relatifs à la justice, finalement, sur le plan théologique, amène à l'option pour les pauvres, véritable tournant herméneutique capable de poser différemment les questions morales. Voir *Moral de Discernimiento*, p. 45-64 et *Educación moral*, p. 7-13.

³⁹ Nous employons le mot *pratique* pour traduire l'adjectif espagnol *práxico*, lié au concept de *praxis*. Celui-ci dans la TdL dépasse largement la simple *pratique* conçue en opposition à la *réflexion spéculative*.

⁴⁰ *Moral de Discernimiento*, p. 5-6.

La morale chrétienne est la *marche historique à la suite de Jésus Christ*⁴¹ qui peut être comprise comme une sorte d'*option fondamentale* qui amène celui qui la fait sienne à assumer l'expérience éthique de Jésus lui-même, à partir de son action, de sa prédication et de sa représentation du Royaume de Dieu⁴². La théologie morale devra répondre à la question du *que faire* dans la perspective de l'instauration du Royaume dans l'histoire. Il s'agit d'un constat à la fois théologique et spirituel.

Cette option théologico-spirituelle permet un dialogue avec d'autres intuitions éthiques, surtout si elles sont explicitement à la recherche d'une libération de l'être humain et de l'humanisation de l'histoire. D'autre part elle permet aussi de dévoiler ce qu'elle entend par la spécificité de la morale chrétienne : il ne s'agit pas uniquement d'aimer autrui, mais d'y voir le visage de Dieu ; il ne s'agit pas non plus de dénoncer uniquement l'injustice et l'oppression, mais de le faire au nom de Dieu ; il ne s'agit pas seulement de proclamer la dignité humaine, mais d'affirmer l'appel gratuit à être des enfants de Dieu⁴³.

Concrètement, l'auteur décrit cette morale de *suite de Jésus* à travers la catégorie d'*attitude*⁴⁴. L'attitude est d'abord *une manière d'être en situation*. Elle trouve ses racines dans l'option fondamentale qui définit la direction de la vie de la personne. Une *attitude* constitue la disposition qui traduit l'option fondamentale en des actes concrets. L'*attitude* « se

⁴¹ Voir J. SOBRINO, *Espiritualidad y seguimiento de Jesús*, dans I. ELLACURIA et J. SOBRINO, *Mysterium liberationis* (t. II), Madrid, Editorial Trotta, 1990, p. 449-476. Dans cet article, l'auteur explique comment cette catégorie de *suite de Jésus* (« seguimiento de Jesús ») est devenue un de traits distinctifs de la TdL latinoaméricaine, tout comme de la spiritualité propre aux communautés chrétiennes du Continent.

⁴² Selon l'auteur, les traits fondamentaux de l'expérience éthique de Jésus tels qu'ils se montrent dans les évangiles peuvent être résumés par les points suivants : Jésus vit pour accomplir la mission que le Père lui a confiée ; Jésus annonce l'œuvre de Dieu dans l'histoire comme salut et libération de l'homme et de l'histoire ; dans les limites de son humanité Jésus révèle le visage humain de la divinité ; Jésus assume la condition évolutive de l'être humain ; Jésus annonce la préférence du Père pour les pauvres et les marginaux de ce monde ; Jésus annonce la libération avec des gestes et des paroles ; Jésus prêche la vocation communautaire de l'être humain quand il forme une communauté avec ses disciples ; Jésus offre la libération, néanmoins sans jamais l'imposer ; Jésus assume le caractère conflictuel qu'implique la mission du Père ; Jésus s'oppose à toute sorte d'idolâtrie et de légalisme. Voir *Moral de Discernimiento*, p. 150-153.

⁴³ *Moral de Discernimiento*, p. 144-145.

⁴⁴ A. MIFSUD emprunte à M. VIDAL la notion d'*attitude morale*. Voir *Moral de Discernimiento*, p. 148-153. Voir aussi M. VIDAL, *Moral de actitudes* (t. I), p. 801-809.

réfère à la globalité des motivations, des critères, des valeurs qui font du sujet moral une personne responsable de la réalité historique »⁴⁵.

Selon l'auteur, dans le contexte latino-américain, il y a pour les chrétiens une correspondance entre cette option fondamentale et la *suite de Jésus*. Préoccupé par la pauvreté et l'oppression dans lesquelles vit une grande partie des populations de son continent, le croyant est convaincu que la meilleure manière d'apporter des « semences de libération » à sa réalité se trouve dans la personne du Christ et dans sa cause.

Dans cette perspective, Mifsud essaie d'établir quelles sont les attitudes qui correspondent aux trois catégories anthropologiques constitutives de la personne : le *moi*, les *autres*, le *contexte historique* (les structures, les institutions, la culture). Ces trois catégories anthropologiques ont leur correspondance éthique dans la *responsabilité*, dans la *réciprocité* et dans l'*engagement social*. À leur tour, ces trois catégories éthiques trouvent une consistance théologique dans « l'appel à être *filis*, dans la construction d'un réseau de relations comme *frères*, créant un environnement qui permette à la personne humaine la maîtrise de la création, en tant que personne et représentante du Créateur. Du point de vue moral, nous pouvons ainsi parler de responsabilité (sur le plan personnel), de charité (sur le plan interpersonnel) et de justice (sur le plan structurel). À partir de ces trois catégories de base, dans leur double perspective éthico-morale (responsabilité-filiation, réciprocité-charité, engagement social-justice) nous pouvons élaborer une série d'attitudes morales. L'avantage de ces trois catégories réside dans le fait qu'elles respectent la double instance de l'autonomie (qui permet le dialogue avec le non-croyant) et de la théonomie (sans jamais perdre l'identité chrétienne)».⁴⁶

2.1.2. L'ÊTRE HUMAIN ET LA PERSONNE HUMAINE. MONDE DES VALEURS ET CIVILISATION DE L'AMOUR

La vie est un long processus à travers lequel l'être humain devient une personne. Cet appel à se faire personne a un caractère impératif. De celui-ci dépend la réalisation de

⁴⁵ *Moral de Discernimiento*, p. 149.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 149-150.

l'existence de l'homme. Ce devenir correspond en quelque sorte à faire « des autres » « des prochains » et à contribuer à l'humanisation du milieu social. Il s'agit d'une tâche que l'homme doit assumer dans la liberté et dans la responsabilité, même s'il la vit dans un groupe humain concret, sous l'influence des structures sociales et parfois conditionné par elles⁴⁷.

Il y a des références ou des conditions pour l'accomplissement de ce processus de *personnalisation*. Ces références et ces conditions sont désignées sous le nom de *valeurs*. Elles constituent un cadre de repères à la fois subjectif et objectif. Si elles font partie intégrante du monde intérieur de la personne, il est également vrai que l'homme les acquiert par les relations interpersonnelles et dans son contexte social. C'est dans la confrontation des deux pôles du cadre de repères que sont les valeurs que l'être humain grandit et vit. Une valeur se présente comme un projet universel, mais il faut qu'il soit individualisé, incarné pour qu'il produise ses effets. Par exemple, le passage de la valeur *justice* au fait d'*être juste*, ou encore de la valeur de l'*amitié* au fait d'*être ami*.

Tony Mifsud estime que la compréhension du monde des valeurs est d'un intérêt central. C'est ce monde qui décide de l'identité des systèmes moraux, selon l'attribution d'une importance plus ou moins grande à telle ou telle valeur. De plus, la détermination d'une valeur suprême correspond très souvent à la constitution d'un système éthico-moral : l'éthique du bonheur (Aristote), l'éthique du devoir (Kant), l'éthique de l'utile (Bentham et Stuart Mill).

L'auteur constate que le chrétien ne voit pas la valeur suprême de la vie éthique dans un concept ou dans un principe abstrait, mais dans une personne, Jésus Christ, son histoire et son message. C'est lui qui constitue le principe unificateur qui permet un exposé systématique d'une éthique ou d'une morale chrétienne. « La morale chrétienne transforme ce monde de valeurs en une civilisation de l'amour inaugurée par Dieu dans la personne de Jésus. (...) Le grand avantage et la grande contribution du christianisme pour l'éthique réside dans le fait que la personne ne se trouve pas confrontée à un monde objectif, abstrait, impersonnel de principes et de valeurs, mais elle est invitée à partager une réalité qui, pour l'instant, est présente comme une semence, comme un germe seulement, mais dont la réussite est garantie.

⁴⁷ *Moral de Discernimiento*, p. 95.

La construction de la civilisation de l'amour correspond à l'anticipation du Royaume de Dieu »⁴⁸.

L'auteur indique comment la Conférence épiscopale de Puebla, à la suite de Paul VI, comprend cette civilisation de l'amour. Elle intègre la *justice* comme un droit sacré, la *vérité* comme source de discernement, la *liberté* comme facteur indispensable pour le véritable progrès. De plus, elle renie la violence, l'égoïsme, le gaspillage, l'exploitation, elle se confond en tant que parole avec la force du Christ, elle propose la réconciliation sociale ancrée sur le pardon et la solidarité, elle rejette la dépendance des pays du Sud, elle souhaite la paix comme premier fruit de la justice⁴⁹.

En tant qu'utopie, la civilisation de l'amour exerce une double fonction. D'un côté, elle s'identifie comme l'*instance critique* par laquelle on peut juger la réalité présente. D'un autre côté, elle cherche les médiations historiques qui rendent possible et concrète son existence.

En conséquence, pour le chrétien, la raison d'être et le fondement de tout un monde de valeurs qui dessine la civilisation de l'amour ne se réduit pas simplement à une condition nécessaire qui permette la coexistence humaine. Il porte en soi toute une dimension liée directement au salut de l'homme. Le monde des valeurs est la traduction éthique du salut⁵⁰.

2.1.3. CONSCIENCE MORALE : L'INSTANCE LIBÉRATRICE

a. La conscience, au-delà de l'extériorité⁵¹

Tony Mifsud ne reconnaît pas dans la conscience la simple application mécanique des principes moraux universels aux situations concrètes ; elle porte en soi une dimension de créativité ou de nouveauté dans laquelle on peut distinguer le trait fondamental que Dieu a

⁴⁸ *Moral de Discernimiento*, p. 97-98.

⁴⁹ Voir *Puebla* n° 1188.

⁵⁰ *Moral de Discernimiento*, p. 98.

⁵¹ *Ibid.*, p. 103.

laissé chez l'homme en tant que créateur. L'être humain a été créé à l'image divine et, de ce fait, lui correspond une dimension positive dans la vie morale.

Même s'il admet l'influence ou les conditionnements plus ou moins accentués de l'environnement sur la liberté de la personne, l'auteur affirme que la conscience morale individuelle n'est pas une simple reproduction de la culture ou de la société. L'existence de « révolutionnaires éthiques » qui se sont vigoureusement opposés à un certain ethos ou aux contre-valeurs de leur société en est une preuve.

Le théologien chilien rappelle aussi que la réalité de la conscience se distancie d'une dimension « superstructurelle » comme d'une dimension partielle de l'être humain. En fait, la conscience morale se réfère à la « personne humaine tout entière, en tant qu'ouverture et participante au projet éthique ».

b. La conscience morale : une synthèse

La pensée et la vie morale se réalisent, en tension, entre deux pôles : l'un subjectif, l'autre objectif. Ce dernier se constitue autour de la loi morale et se montre absolument nécessaire dans la mesure où la personne humaine, en tant qu'être social, ne peut vivre sans un « discours objectif qui permette et favorise l'implantation du projet moral dans l'histoire humaine »⁵².

La conscience morale constitue l'autre pôle, soit le « pôle subjectif du discours et de la praxis morale ; c'est-à-dire qu'à travers la conscience la personne humaine est ouverte aux valeurs et au plan libérateur de Dieu quand elle entre en contact avec la réalité historique ». C'est à travers la conscience que la personne se découvre en tant que projet éthique et découvre sa propre histoire comme une tâche éthique⁵³.

⁵² *Moral de Discernimiento*, p. 111.

⁵³ *Ibid.*, p. 99.

Pour Mifsud, la conscience se comprend tout d'abord dans l'histoire du salut, comme une ouverture à la transcendance. La participation de l'image divine en fait le point de contact par excellence entre la personne et Dieu.

Ensuite, la conscience morale se manifeste comme instance de décision fondamentale ; c'est ainsi qu'elle dirige non seulement les décisions particulières, mais l'orientation de la vie tout entière. Cela inclut le fait que la conscience ne se réfère pas à une seule dimension de l'être humain. Elle est toujours liée à la fois à l'intellect, à la volonté et à l'affectivité. Dialectiquement, elle suppose une intégration de la personne et elle est occasion pour l'exercice de cette intégration.

Ensuite, comme instance qui personnalise les valeurs éthiques (le passage de la *valeur justice* au fait d'être une *personne juste*), elle n'a pas un caractère simplement descriptif de la réalité, mais elle porte en soi une *dimension impérative*. C'est-à-dire que le jugement posé par la conscience impose une décision qui lui corresponde, actualisant ici et maintenant la valeur reconnue comme balise dans le processus d'humanisation.

De plus, même si elle participe toujours aux conditionnements propres à toute réalité humaine (conditionnements d'ordre structurel, culturel, psychologique, etc.), comme instance fondamentale de liberté, la conscience rend la personne humaine responsable de sa réalité historique, qu'elle soit personnelle ou sociale.

Cependant cette *instance de liberté* n'est pas une faculté que la personne possède une fois pour toutes. Dans son stade primaire, la conscience morale est potentialité qui doit être cultivée, formée et développée. Dans toute l'histoire de la personne, elle vacille entre la possibilité de la croissance et du développement et celle de l'insensibilité et de l'atrophie.

En bref, la conscience morale est la personne même, capable de sentir et de décider pour construire le projet éthique devant l'appel existentiel fondamental de l'humanisation. C'est elle qui engendre le jugement moral, c'est-à-dire le jugement pratique devant une situation concrète. Pour la validité de cette tâche, la conscience morale doit toujours être en quête de développement, capacité qu'elle acquiert par une formation continue. Pour le croyant, elle est la structure même de la personne humaine, quand elle se situe en relation à la présence engageante de Dieu dans l'histoire.

2.2. Antônio Moser et Bernardino Leers : conscience dans une « morale d'alliance »

En 1987, Antônio Moser⁵⁴ et Bernardino Leers⁵⁵, deux moralistes brésiliens, ont publié *Teologia Moral. Conflitos e alternativas*. Ce livre constitue un « essai latino-américain de systématisation de la théologie morale (...) ». Il ne rompt pas avec la morale des manuels ou avec la morale renouvelée, telle qu'elle a été élaborée en Occident pendant les dernières décennies. Il intègre leurs valeurs et les dépasse de manière critique en assumant les appels, surtout sociaux, qui s'adressent à la théologie morale depuis la misère des grandes masses humaines du tiers monde »⁵⁶.

Dans ce livre, les auteurs abordent les grands schémas moraux dans la théologie : l'impasse de la « morale des manuels », marquée, selon eux, par le pessimisme, par le légalisme et par le « privatisme moral »⁵⁷, les conquêtes et insuffisances de la « morale renouvelée », une morale « orientée plutôt vers le « premier monde » et encore trop idéaliste, encore trop personnaliste et socialement conservatrice »⁵⁸. Mais les auteurs ne veulent pas se limiter à écrire une histoire de la morale. *Teologia Moral. Conflitos e alternativas* se veut être une expression de la théologie morale latino-américaine et veut ouvrir de nouvelles pistes pour comprendre l'homme en tant que sujet moral. Il s'agit d'une lecture théologique et pour autant croyante de la vie morale.

⁵⁴ Antônio MOSER, né en 1939, est professeur dans plusieurs centres théologiques. Parmi ses nombreux ouvrages se détachent *Mudanças na moral do povo Brasileiro*, Petrópolis, Vozes ; *Integração afetiva e compromisso social na América Latina*, Petrópolis, CRB/Vozes, 1987 ; *Conscientização*, Petrópolis, Vozes, 1980.

⁵⁵ Né aux Pays-Bas en 1919, Bernardino LEERS est arrivé au Brésil en 1951. Considéré comme un des moralistes les plus éminents du Brésil, il est l'auteur de *Jeito brasileiro e norma absoluta*, Petrópolis, Vozes, 1982, de *Moral cristã e autoridade do magistério eclesiástico*, Petrópolis, Vozes, 1991.

⁵⁶ V. TEPE, dans l'introduction à la version espagnole *Teología Moral. Conflictos y alternativas*, (coll. *Cristianismo y sociedad*), Madrid, Paulinas, 1987, p. 8.

⁵⁷ *Teología Moral. Conflictos y alternativas*, p. 35-39.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 60-68.

2.2.1. « MORALE DE L'ALLIANCE », UNE MORALE ENTRE DES PÔLES

Moser et Leers proposent une « morale croyante », une « morale de l'Alliance » qui trouve son inspiration première dans le récit du Sinaï (Ex 19-20) et son accomplissement dans Jésus-Christ et sa manière de vivre. Etroitement liée à une certaine pratique spirituelle, c'est ici qu'elle trouve son correspondant dans la notion de *suite de Jésus-Christ* (« seguimiento de Cristo »).

Avant tout, cette morale a la particularité d'embrasser les dimensions les plus variées de la vie morale. Celle-ci s'institue et trouve sa pertinence dans la tension continuelle entre des pôles normalement incompatibles, sinon dans le discours éthique, au moins dans sa pratique. La « morale de l'Alliance » acquiert son caractère dynamique de la rencontre conflictuelle entre ces polarités.

a. Les pôles de l'idéal et de la vie concrète

Un des défis pour la théologie a toujours été de maintenir la polarité entre l'idéal et l'existence concrète dans la vie morale. D'une part le théologien ne peut pas perdre les grandes références, surtout celles de l'Évangile, au nom de la réalité comme elle se présente ou de la malléabilité nécessaire dans les processus historiques. D'autre part, la rigidité qui apparaît souvent dans la formulation de ces références ne correspond pas aux limites de l'histoire et au clair-obscur du réel.

La « morale de l'Alliance » s'éloigne autant de la morale kantienne « qui n'a rien à voir avec le christianisme » et de tout formalisme et rigorisme, que d'un « libéralisme moral » qui peut parfois pousser les chrétiens à se conformer « au monde », mais qui se révèle bientôt « incapable de satisfaire la constitution la plus profonde de l'être humain »⁵⁹. Cette « morale d'alliance », morale croyante, voit comme référence majeure les lois ou les commandements divins. Mais ceux-ci sont plutôt considérés comme « des panneaux indicateurs d'un projet

⁵⁹ *Teología Moral. Conflictos y alternativas*, p. 116-117.

auquel les hommes participent ». C'est grâce à cette participation créative des hommes dans le projet divin que « le moteur de l'obligation morale ne se trouve pas dans *le devoir*, mais dans *la fascination* qu'exerce le projet de Dieu »⁶⁰.

En définitive, la morale de l'Alliance tient compte des circonstances qui s'imposent aux personnes et est vécue comme un appel continu à maintenir la bonne direction dans le parcours. Mais la grande richesse d'une telle morale qui ne peut être comprise en dehors d'un contexte spirituel est qu'entre les circonstances du réel et le but souvent rappelé par les commandements, il reste toujours de la place pour un recommencement, pour une reprise du chemin. Il s'agit d'une morale du recommencement, de l'apprentissage, une morale de la conversion et du pardon.

b. Les pôles personnel et social

Une morale que ne s'intéresse qu'à l'individu reste toujours une « micromorale » incapable de toucher les macrostructures. Une morale qui ne se réfère qu'au domaine social oublie que celui-ci suppose l'aspect personnel et que, sans lui, elle ne reste qu'un discours idéologique, voire vide.

Le projet de Dieu, où la « morale de l'Alliance » cherche ses fondements, n'est pas tout d'abord un projet pour des individus isolés. Toute la tradition biblique indique qu'il s'agit d'un projet pour un peuple. D'autre part, ce sont les personnes et les histoires personnelles qui donnent du contenu à l'histoire du peuple. Pour ces raisons, cette morale tient compte des deux pôles de l'existence – le personnel et le social – en affrontant le risque de l'individualisme éthique et de la massification. Elle reconnaît à chaque individu (à chaque personne) la responsabilité de suivre son propre chemin et affirme que l'individu (la personne) ne se découvre et ne s'affirme que dans la mesure où il fait partie d'un peuple ou d'une communauté et collabore de manière créatrice à la réalisation du projet commun.

⁶⁰ *Teología Moral. Conflictos y alternativas*, p. 117 (nous soulignons).

c. Les pôles religieux et politique

L'absorption du politique par le religieux correspond à un néo-cléricalisme ou à un fondamentalisme aux conséquences funestes. L'absorption du religieux par le politique conduit au messianisme. Dans le contexte latino-américain, maintenir les deux sphères absolument isolées l'une de l'autre et parfaitement autonomes ne semble correspondre ni à la mystique de la « suite du Christ » ni moins encore au « principe de l'Incarnation » comme nous le verrons par la suite.

Une « morale de l'Alliance » aide alors à comprendre que les deux pôles sont indépendants, mais peuvent se féconder mutuellement dans une articulation très complexe. Le religieux offre une *mystique* capable de relativiser les acquis du présent et un *prophétisme* qui dénonce le risque d'idolâtrie du pouvoir et ses conséquences. La dimension politique, quant à elle, s'attachant à la mise en forme concrète des projets historiques et politiques modère les idéaux, indique les alternatives et garantit la pluralité d'opinions⁶¹.

Discours complexe, la « morale de l'Alliance » doit être comprise en fonction de quelques principes qui lui donnent une cohérence en vue de sa diffusion. Regardons comment Antônio Moser et Bernardino Leers élaborent ces principes.

2.2.2. LES PRINCIPES D'UNE « MORALE DE L'ALLIANCE »

a. Le principe de l'Incarnation⁶²

Pour ces auteurs, l'Incarnation de Dieu transforme radicalement l'homme dans son autocompréhension. Penser la morale à partir d'un tel principe insère alors des différences sensibles par rapport à d'autres humanismes éthiques et visions religieuses de l'être humain. Le principe de l'Incarnation soutient que Dieu non seulement crée et établit une alliance avec l'homme, mais qu'il assume les conditions de vie humaine dans ses limites : « il se fait

⁶¹ *Teología Moral. Conflictos y alternativas*, p. 119-120.

⁶² *Ibid.*, p. 276-279.

chair ». L'histoire et la vie humaines acquièrent ainsi une configuration d'extraordinaire complexité, tendue entre les limites qui les constituent et l'appel de la présence de l'infini en leur sein. Dieu, dans l'histoire, ou le Verbe qui se fait chair, indique à l'homme qu'il est *ici et maintenant* et qu'il va vers *un au-delà* à peine envisageable.

Cette configuration n'a rien des contradictions des principes de vie excluants tels qu'ils ont été amplifiés par la modernité et qui ont souvent conduit à des impasses : ou « la nausée et le désespoir » stériles ou l'inconséquence du « profit, la joie et l'espoir » sans engagement. Le chrétien voit dans l'Incarnation la clé qui ouvre à l'homme et à la société la voie pour sortir de l'étroitesse d'une vie comprise entre le naître et le mourir ou vécue comme élémentaire attente d'un avenir édulcoré. L'humain se réalise dans le grand mouvement de la vie qui vient de Dieu et qui retourne à lui. C'est le paradoxe de l'être humain obligé à réaffirmer son appartenance à l'existence comme chair et à s'ouvrir à l'utopie d'un « pas encore ».

Pour nos auteurs, l'Incarnation comme principe engendre un dynamisme sans précédent pour la morale. L'existence humaine se déploie *vers un dedans* et *vers un devant*. D'une part le contact avec ses ambivalences – « la connaissance et l'ignorance, la force et la fragilité, le pouvoir et les limitations, l'autonomie et la dépendance, la triste loi de faire le mal qu'on ne veut pas et du bien qu'on ne fait pas » – est plus réel que jamais. D'autre part, l'homme n'est pas seul ; il peut dépasser la décadence, l'esclavage et vaincre même la mort ; la dynamique de la vie du Christ le prouve⁶³.

On vérifie ainsi une sorte d'identification positive de la vie de chaque être humain, dans sa particularité irréductible, avec la voie ouverte par la vie de Jésus. Concrètement, cette identification se réalise à travers la praxis de l'Evangile. En actualisant la praxis de Jésus, les chrétiens agissent dans la réalité humaine « pour qu'elle devienne de plus en plus image du Dieu-homme et pour que la nature cosmique se transforme en un environnement propice au bien-être de l'humanité entière »⁶⁴.

⁶³ *Teología Moral. Conflictos y alternativas*, p. 276.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 277.

Nous avons déjà eu l'occasion de traiter la question de la praxis comme élément caractéristique épistémologique de la théologie morale de l'Amérique latine. Comment nos auteurs la fondent-ils comme principe moral ?

b. Le principe de la praxis⁶⁵

« La morale chrétienne est la capacité, le courage et la persévérance des disciples du Seigneur Jésus, inspirés par son exemple et guidés par son Esprit, pour faire de la réalité historique de cette terre quelque chose de plus humain, juste, équilibré, viable pour une partie de l'humanité plus grande que maintenant ». C'est pourquoi la morale chrétienne porte en soi *la norme de la praxis dans une relation directe avec la praxis de Jésus*, soit « le service complet aux autres à travers une réponse efficace à tous les besoins humains »⁶⁶.

Dans la spiritualité, la *praxis* se distancie de toute forme d'individualisme libéral ou égocentrique. Ainsi, ceux-ci engagent le chrétien à « aider les autres, les pauvres (...), mais concentrent la finalité de cette aide dans son salut personnel et laissent l'autre dans le lien de dépendance où il était »⁶⁷. Dans une spiritualité et dans une morale libératrices, moyennant la praxis, on conjugue « l'effort des hommes en vue de se transformer en sujet de leur développement personnel et communautaire et l'effort systématique qui vise à transformer les structures sociopolitiques de domination, d'injustice et de marginalisation en une société fraternelle, juste et libre »⁶⁸.

La *praxis* se vit fondamentalement dans le contexte séculier et comme engagement séculier. On « *pratique* » dans la famille, dans l'économie, dans le monde de la politique et de la culture. Mais, on ne peut connaître ni influencer sur ces réalités, pleinement autonomes et régies par des lois qui leurs sont propres, que par un nécessaire recours aux sciences. En fait, celles-ci sont les seules capables d'ouvrir la voie à la connaissance des phénomènes humains. D'autre part, au cœur de la praxis, se situe la marque de la foi. Et cela dans un double sens :

⁶⁵ *Teología Moral. Conflictos y alternativas*, p. 280-284.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 281.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 282.

⁶⁸ *Ibid.*

dans l'action, d'une part, la foi épure, confirme et approfondit sa condition herméneutique et, d'autre part, elle donne un nouveau sens à la praxis.

c. Le principe de la solidarité⁶⁹

Deux phénomènes tiennent à la vie de nos sociétés. Le premier est issu de la crise que vit l'immense majorité de l'humanité. Aussi bien dans le tiers monde, avec les épidémies, les famines, les guerres, que dans le « premier monde », où priment le manque de sens et l'individualisme qui révèlent l'instinct d'autodéfense et la peur envers les autres. Une morale individualiste est plus que jamais à l'ordre du jour et la préoccupation narcissique envers soi-même ainsi que les questions relatives à la vie individuelle, au bien-être, à la sécurité et l'identité propre sont poussées à l'extrême. Les nationalismes et la violence ethnique mais aussi le néolibéralisme économique triomphant ne seraient-ils pas l'expression sociale la plus aiguë de cette morale ?

Le second phénomène est lié à ce dernier point. Il semble incontestable qu'il y a une concentration du pouvoir économique, politique et même religieux dans les mains de groupes très restreints. Quelques dirigeants s'imposent comme les responsables de la vie, du bien-être et de la sécurité de millions de personnes. De ce fait, la vie et la mort de la grande partie de l'humanité dépendent surtout des décisions prises par autrui.

Pour nos auteurs, ces deux phénomènes renforcent le besoin pour toute morale humaniste et particulièrement pour la morale chrétienne de penser et d'émettre des propositions en des termes mondiaux. Il semble que la *solidarité* fondée *comme force éthique mobilisatrice* soit le principe capable d'affronter à la fois l'individualisme et la massification.

Comment justifier ce principe en théologie ? La praxis de Jésus offre un solide ancrage pour cette opération. Quelques exemples sont avancés par Moser et Leers : tout d'abord, dans la parabole du samaritain (Lc 10,25-37), Jésus nie l'idéalisme qui fait de tous les hommes des prochains de tous les autres. Être prochain n'est pas automatique ou naturel, mais c'est le résultat du geste de « s'approcher » et de « se mettre au service de ». De même, la relation de

⁶⁹ *Teología Moral. Conflictos y alternativas*, p. 284-289.

Jésus avec les siens (Mc 3,20-35) indique que se nouent des liens plus forts entre les personnes que ceux de l'ordre du sang, de l'intérêt commun ou de l'amitié. « La solidarité, pour Jésus, concluent les auteurs, n'est pas une notion abstraite ou un idéal ; c'est l'action concrète, le mouvement historique, la mobilisation des personnes, du peuple »⁷⁰.

La solidarité est la réponse positive et efficace au cri du monde des pauvres et passe inévitablement par la dénonciation de la situation que vivent ceux qui sont restés « en marge de l'histoire, même s'ils possèdent sur le papier les mêmes droits humains que les autres »⁷¹. Pour toutes ces raisons, la solidarité comme principe moral suppose un *regard critique* sur la réalité et un engagement dans sa transformation. L'interrogation fondamentale et le critère premier de la décision morale, grâce à la solidarité, s'énoncent dans la question « à la suite de cette décision, qu'advient-il de l'*autre* ? ». Il s'agit d'un *autre* avec un visage bien concret : le pauvre ou les pauvres et leur monde. De plus, la solidarité se révèle aussi *principe d'autocritique*. Elle permet de dépasser les antinomies entre égoïsme et altruisme à travers l'introduction de la catégorie « nous » au centre du discours éthique.

d. Le principe de l'espérance⁷²

Moser et Leers réservent finalement une place importante à l'espérance dans leur théologie. L'espérance est « une grâce par laquelle Dieu convoque les hommes à aller plus avant, l'horizon eschatologique où le mystère de Dieu se révélera dans sa plénitude ». On peut voir dans l'espérance un processus d'apprentissage qui, avant tout, reconsidère continuellement ce que l'on a hérité du passé et qui, ensuite, transforme le produit de la praxis chrétienne. En définitive, l'espérance indique l'avenir parce que le présent ne satisfait pas encore.

L'espérance amène la morale à assumer son caractère toujours provisoire. Le bonheur et la liberté, le pleinement vrai et bon sont toujours au-delà. L'espérance comme principe appelle aussi le moraliste et toute autre personne à regarder les nouveaux défis ou les vieux

⁷⁰ *Teología Moral. Conflictos y alternativas*, p. 287.

⁷¹ *Ibid.*, p. 288.

⁷² *Teología Moral. Conflictos y alternativas*, p. 289-291.

problèmes qui se présentent de manière nouvelle avec deux préoccupations : connaître les questions de manière chaque fois plus approfondie en fonction de l'avancée des sciences ; les affronter à travers la praxis communautaire de la foi en Jésus-Christ dans les contradictions et limites du contexte historique où elle est vécue. Ces deux attitudes créent les conditions pour que l'avenir apporte des solutions créatrices, capables de dépasser les réponses déjà données.

2.2.3. CONSCIENCE ET CONSCIENTISATION

Les processus de conscientisation développés en Amérique latine à partir des années 1960 ont introduit de nouvelles précisions à propos de la conscience dans ses diverses manifestations. La conscience morale a elle aussi été touchée. Il n'est pas sans importance, néanmoins, de rappeler que ces processus de conscientisation ont connu leur essor dans les sciences sociales et pédagogiques. En établissant une critique réciproque entre les processus de conscience et le discours théologique sur la conscience, Antônio Moser et Bernardino Leers veulent souligner quelques conséquences pour la théologie morale. Deux questions nous intéressent à présent : qu'est-ce que la conscientisation ? Qu'est-ce que la conscience morale ?

a. Qu'est-ce que la conscientisation ?

Le terme « conscientisation », peu compréhensible en dehors du tiers monde, a été forgé au Brésil dans les années 1950⁷³, surtout à partir des mouvements d'éducation populaire qui ont connu un grand élan à cette époque. Très vite répandu dans toute l'Amérique latine, et ensuite en Afrique, ce terme se traduit dans la pratique, selon les auteurs, comme le processus moyennant lequel on « éveille une nouvelle conscience sociale qui rende possible la transformation des personnes et de la société même »⁷⁴. C'est donc une préoccupation éminemment politique qui est à la base de ce processus.

⁷³ Nous consacrons un paragraphe à l'étude de la notion de « conscientisation » dans la partie de ce travail dédiée à la pensée de Paulo Freire. Pour une brève histoire du terme, voir N. AGOSTINI, *Consciência e Conscientização*, dans *REB* 50 (1990), p. 8, note 5.

⁷⁴ *Teología Moral. Conflictos y alternativas*, p. 151.

La conscientisation est déterminée par l'appropriation du réel qui s'opère à travers des facteurs divers : le domaine de l'écriture et de la lecture, par exemple, mais aussi la compréhension des mécanismes internes de l'ordre social et politique⁷⁵. On assiste à l'émergence de la « conscience critique » : l'être humain est capable d'examiner et de juger le réel de façon avertie et d'y agir de manière raisonnée.

Outre les conséquences sociales et politiques, nos auteurs rappellent que la conscientisation entraîne aussi des répercussions non négligeables sur le système de valeurs des personnes et de la société. La conscience critique ne se restreint pas à sa seule dimension d'analyse sociale, et ce parce que la conscience critique et la conscience morale tendent à dépasser leurs domaines théoriquement délimités et qu'elles entrent et influencent d'autres secteurs de la vie humaine et se côtoient continuellement⁷⁶.

En fait, la conscience morale n'est pas une conscience à part. Il n'y a qu'une seule conscience qui se manifeste de manières différentes et à des niveaux différents⁷⁷. Selon les auteurs, quoi qu'il en soit, bien qu'il y ait des interactions, on ne peut pas faire de simples transpositions d'un niveau à un autre. Les niveaux s'éclairent mutuellement, mais ils ne se confondent pas.

Par ailleurs, si la description du procès de conscientisation revient aux sociologues et aux pédagogues, Moser et Leers rappellent que le regard particulier de la théologie y ajoute une autre donnée. Il ne suffit pas de changer le système politique ou social. Un changement doit s'opérer aussi dans la dimension mystique (« *mistérica* ») de l'homme dans laquelle les projets divins et les choix quotidiens se côtoient⁷⁸.

⁷⁵ Dans l'éducation populaire, ces dimensions fonctionnent conjointement, comme nous aurons l'occasion de le démontrer dans la deuxième partie de cette recherche.

⁷⁶ *Teología Moral. Conflictos y alternativas*, p. 155.

⁷⁷ Voir J. M. BACH, *Consciência e identidade*, Petrópolis, Vozes, 1985, p. 171.

⁷⁸ *Teología Moral. Conflictos y alternativas*, p. 158.

b. Qu'est-ce que la conscience morale ?

C'est en fonction de la notion d'ouverture que les moralistes Leers et Moser cherchent à comprendre la complexité de la réalité qui se cache derrière le concept de conscience morale⁷⁹. De cette façon, la conscience n'est pas seulement une instance ou une catégorie, mais une dimension dynamique de l'être humain. En quoi consiste-t-elle ?

La grande tâche de la vie humaine est son auto-construction. On pourrait même dire que la vie humaine ou la *personnalisation* se constitue de et dans cette œuvre à jamais inachevée, véritable architectonique où l'action des facteurs internes et externes à la personne joue un rôle fondamental. Il n'est pas excessif de dire que c'est dans l'interaction entre le « moi » et le « non-moi » que se configurent ce que je suis et ce que je dois être⁸⁰.

Nous pouvons alors conclure que, pour Moser et Leers, deux éléments président à l'élaboration de la conscience. Tout d'abord, la conscience dans un sens large et, notamment, la conscience morale ne se réfèrent jamais au « moi » seulement. La conscience grandit et se consolide dans la mesure où elle s'ouvre à ce qui lui est externe, mais qui en réalité pénètre en profondeur. D'où, selon la philologie, la conscience est « voir-avec » ou « connaître-avec ». L'être humain reçoit et s'approprie progressivement des valeurs qui sont propres à sa culture, son peuple ou sa religion. Et ces facteurs constituent une partie de ce qu'on appelle la conscience morale, d'où la relation intime qui existe entre la conscience morale et l'*ethos* ou l'identité profonde des êtres humains en tant que peuple.

⁷⁹ En citant J. M. BACH, nos auteurs rappellent que malgré toutes les études que l'on puisse réaliser à propos de la conscience morale, cette dimension ou instance de l'être humain, étant donné sa complexité ou richesse, est et restera toujours « une méconnue ». Toute définition que l'on propose à propos de la conscience reste toujours une approximation relative. J. M. BACH, *Consciência e identidade*, p. 11, cité dans *Teologia Moral. Conflictos y alternativas*, p. 149.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 159. Nous aurons l'occasion de montrer comment cette approche est tributaire de l'anthropologie propre à la pensée de Paulo Freire. Nous y reviendrons au moment d'analyser l'œuvre du pédagogue brésilien (deuxième partie), ainsi que lorsque nous proposerons une articulation entre le développement de la conscience morale et les fondements de la *pédagogie de l'opprimé* (troisième partie, chapitre IV).

Ensuite, pour les auteurs, tout comme l'*ethos* renvoie l'individu aux convictions plus profondes d'un peuple, la conscience pointe toujours vers quelque chose qui la dépasse⁸¹. C'est l'amour qui appelle la conscience, car il est « la vocation première de l'être humain et le seul chemin de sa réalisation »⁸².

Mais cette « ouverture totale » de la conscience se manifeste aussi dans une ouverture à ce qui n'est pas immédiatement sensible, soit au transcendant. Les peuples anciens avaient déjà la perception de quelque chose qui poussait l'homme au-delà de lui-même. Plus qu'à une vision naïve, tous les récits mythologiques se réfèrent plutôt à une *perception qui échappe à l'immédiateté du quotidien*⁸³. De même, les textes bibliques parlent du *cœur* pour se référer à l'intérieur de l'homme. En fait, le cœur, en tant qu'organe, est au centre de la vie, mais il échappe à la perception immédiate ; il nourrit la vie et jusqu'à un certain point, il se confond avec elle. Pareillement, le *cœur* en tant que représentation de l'intérieur de l'homme manifeste le divin qui, dans l'homme, « nourrit l'humain et, en même temps, se cache en lui »⁸⁴.

Certes, plus la conscience s'ouvre et se met en activité, plus elle se développe. Et cela vaut aussi bien pour la conscience en général que pour la conscience morale. Néanmoins, il est certain que la conscience ne se crée pas au moment où elle se manifeste. On conclut alors qu'il y a une réalité qui se situe à l'origine de la conscience et qui la précède. On peut situer Dieu et sa présence dans cette racine de l'être humain. « Dieu non seulement révèle ce que l'homme doit faire ou ne pas faire, mais “crée” la conscience même comme une force et une lumière qui rend possible une réponse à son appel. C'est dans la mesure où l'être humain se rend compte de cette gratuité et de cet appel qui préexistent chez lui qu'il peut commencer son chemin vers sa propre réalisation et se faire l'agent de sa propre histoire »⁸⁵.

Leers et Moser ajoutent que cette « présence divine » à l'origine de la conscience – la « voix de Dieu » dans la conscience – ne la dispense guère de l'effort intrinsèque à toute

⁸¹ Il semble que le propre de l'*ethos*, le propre de la conscience morale, ainsi que leur articulation sont plus complexes que ne le laissent entendre les auteurs. Nous y reviendrons. Pour l'instant, nous renvoyons à H. C. de LIMA VAZ, *Escritos de filosofía* (t. II : *Ética e cultura*), p. 11-35.

⁸² *Teología Moral. Conflictos y alternativas*, p. 160.

⁸³ Voir M. VIDAL, *Moral de actitudes* (t. I), p. 281-284.

⁸⁴ *Teología Moral. Conflictos y alternativas*, p. 161.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 162.

décision ou discernement moral. En fait, « la découverte de la volonté de Dieu dans une situation concrète présuppose une recherche ancrée dans la foi, dans la réflexion humaine et dans l'expérience ». Être un disciple du Christ peut faciliter le discernement, cependant, ce qu'il y a de plus extraordinaire dans la conscience se manifeste là où cette dimension divine n'est pas explicite. Chaque être humain, indépendamment de sa foi ou de son adhésion religieuse, porte en soi les « semences du divin ». C'est pour cela que « dans l'intimité de son cœur l'être humain découvre une loi qu'il ne se donne pas à lui-même, mais à laquelle il doit obéir »⁸⁶.

Cette loi – qui est la voix de Dieu – n'est autre que l'appel au développement et à la réalisation de la personne. C'est le dynamisme qui constitue la dimension la plus profonde de la personne et l'originalité de son être. C'est pour cela que refuser d'obéir à cette loi ou à ce dynamisme correspond à se nier soi-même et à opposer des obstacles à son propre développement. Ce qui rend possible l'écoute de cette voix, c'est une autre dimension de la conscience. La conscience permet à l'humain de prendre distance par rapport à lui-même et par rapport aux choses qui l'entourent. Grâce à ce recul, il se rend compte de son existence, de ses possibilités et de ses limites ; il se rend compte qu'il est appelé à se développer dans une direction déterminée.

En bref, la conscience se trouve et se constitue au croisement que forment l'*ethos* dans lequel l'homme vit, l'empreinte que Dieu laisse au sein de chaque être créé et le mystère de la profondeur inviolable de tout homme. Sous l'action continuelle de ces trois lignes de force, la conscience doit être comprise « non comme la solitude de la personne, mais comme la connexion qui découle d'une ouverture sur de multiples directions »⁸⁷.

c. La conscience et la norme morale⁸⁸

La relation entre la conscience morale et la norme morale est décrite par certains auteurs en termes d'opposition. D'autres préfèrent parler en termes de complète concordance

⁸⁶ GS 16.

⁸⁷ *Teología Moral. Conflictos y alternativas*, p. 164.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 167-168.

(« concordismo »). Si les premiers nient toute norme au profit d'une conscience absolument autarcique, les autres décrivent la conscience comme le critère subjectif de la moralité des actes, tandis qu'à la norme correspondrait un critère objectif. « La véritable conscience concordera toujours avec la norme morale objective ».

Les deux moralistes brésiliens sont d'avis que ces distinctions sont le fruit d'un malentendu. En fait, la conscience et la norme morale ont une source identique. D'un point de vue théologique, Dieu et ses projets constituent leur référence ultime. D'un point de vue phénoménologique, la norme morale – qui ne correspond pas complètement à sa formulation, car celle-ci est toujours historique et conditionnée – et la conscience morale – elle aussi conditionnée et toujours en quête – tentent de traduire dans la réalité les valeurs morales : les normes ou lois morales de manière systématisée – de forme toujours précaire et conditionnée, rappelons-le – et la conscience de manière existentielle – elle aussi incarnée. La référence aux valeurs peut alors constituer le dépassement de toute antinomie possible entre la loi et la conscience morale.

d. Conscience morale et foi chrétienne

Comme nous l'avons vu, Moser et Leers reconnaissent la même profondeur de conscience à tout homme, indépendamment qu'il soit ou non croyant. À l'origine de cette profondeur se trouve le fait que « la conscience, comme l'homme tout entier, a été créée par Dieu comme une force et comme une lumière qui rendent possible une réponse [de l'homme] à son appel », dans les limitations propres à la vie humaine. Il s'agit d'un appel qui retentit et auquel tous les humains doivent répondre pour atteindre le projet de Dieu qui est le bonheur de tous⁸⁹.

Pour les auteurs, l'aspect « le plus extraordinaire de la conscience » est le fait que la conscience se manifeste à l'endroit même où les dimensions croyantes ne sont pas explicites. Les « semences du divin » produisent leurs fruits dans tout homme capable de comprendre que l'amour est la vocation première de l'être humain. Or, le discernement de cette vocation à l'amour est évidemment facilité par « la connaissance adéquate de l'Évangile et par la

⁸⁹ *Teología Moral. Conflictos y alternativas*, p. 162.

pratique de la « suite » (*seguimento*) du Christ. On parlera alors plutôt du discernement chrétien de la conscience que d'une conscience morale chrétienne.⁹⁰

2.3. *D'autres contributions*

Après avoir passé en revue deux œuvres représentatives, selon nous, de la pensée à propos de la conscience morale en Amérique latine tant par leur ampleur que par leur objectif, il nous semble utile de signaler que la réflexion sur la conscience morale se trouve également présente chez beaucoup d'autres auteurs, notamment quand ceux-ci abordent des thèmes connexes comme le discernement éthique et spirituel et la conscientisation. Présenter toutes ces études dépasse largement les limites de notre travail. Nous nous limiterons à signaler encore la contribution de trois autres auteurs à l'étude du sujet qui nous occupe.

2.3.1. JOSÉ MARCOS BACH : AVANT TOUT, LA CONSCIENCE

Moraliste et psychanalyste, le jésuite José Marcos Bach est l'un des vétérans de la théologie morale au Brésil. Sa pensée, parfois tranchante⁹¹ et qui ne s'attache pas explicitement aux lignes caractéristiques d'une morale de la libération, s'est constituée néanmoins en tant que témoin actif de la modernité la plus critique⁹² au cœur de la réflexion morale et pastorale de son pays. En ce qui concerne la conscience morale, retenons deux

⁹⁰ *Teología Moral. Conflictos y alternativas*, p. 163.

⁹¹ « Je pars de la prémisse que tout système éthique est une *construction humaine*. Pour qu'il soit authentique ("légitime") il doit graviter autour de l'homme. Or, l'être humain n'est pas éternel. Il est un être historique et culturel. Il n'est pas non plus immanence pure. La morale (l'ensemble tissé de principes et de lois éternelles) alors n'existe pas. Existente des systèmes qui vont d'un extrême à l'autre du spectre culturel. D'une culture à l'autre cette *constellation axiologique* change de forme et de substance. La conclusion qui s'impose à qui réfléchit est qu'il n'y a pas, ni ne peut y avoir un système moral immuable et définitif ». J. M. BACH, *Uma nova moral. O fim do sistema tradicional*, Petrópolis, Vozes, 1982, p. 11.

⁹² « Si c'est à travers les résultats que l'on doit mesurer un système moral, la « Morale Chrétienne » qui est la nôtre est un étourdissant échec. (...) La Morale chrétienne a non seulement oublié de donner ce qu'elle avait promis, mais elle peut être également rendue directement responsable des déficiences morales qui affligent la société occidentale. Elle a donné lieu à un type humain fondamentalement dressé contre la vie. Elle a engendré une civilisation qui souffre du même vice d'origine ». *Uma nova moral*, p. 10.

intuitions de l'auteur : tout d'abord, le sens politique du discours de la conscience ; ensuite les rapports entre la conscience morale et le bonheur humain.

a. Conscience morale et pouvoir

Selon Bach, ce qui qualifie le comportement éthique est avant tout la motivation qui l'anime. Or, de même que l'intention ne peut être objet de la loi – car celle-ci est incapable de définir le vouloir – l'ordre moral s'inscrit au-delà du domaine de la loi. Autrement dit, « sur le plan moral, il n'y a pas d'obligation. Faire le bien par obligation, réduire la vie morale aux dimensions d'un devoir à accomplir sont des manières de prostituer la pratique du bien. Faire le bien n'a de valeur morale que si sa réalisation est un acte interne né du geste et de l'amour que la contemplation du bien éveille. (...) L'action moralement bonne est l'effet du pouvoir d'attraction du bien. C'est une création esthétique et éthique en même temps. La beauté – qui est comme l'aura du bien – attire la volonté et l'amène vers le bien »⁹³. Il y a bien une réelle opposition entre la conscience et la loi.

Sur ces bases, l'auteur affirme que l'interrogation sur la conscience morale constitue à l'origine un sujet métaphysique, mais dont les répercussions sont nettement d'ordre politique, avant même de se présenter dans les domaines scientifique ou théologique. À l'origine de la réflexion sur la conscience, des questions d'ordre métaphysique se posent : l'homme s'appartient-il ou ne s'appartient-il pas ? S'il s'appartient, est-ce par délégation de quelqu'un, d'une entité supérieure ? Le dédoublement logique de ces questions se manifeste dans le champ de la lutte pour l'existence et pour la reconnaissance, qui est le domaine du pouvoir (pouvoir être, pouvoir décider, pouvoir tout simplement). C'est la politique dans le sens large du terme.

Si la problématique dans le champ métaphysique semble très théorique et pour cela plus inoffensive, dans le champ *politique* la problématique s'avère critique. Deux modèles irréductibles de la conception du pouvoir sont en jeu. L'un, le modèle *aristocratique*, l'autre, le modèle *démocratique*.

⁹³ *Uma nova moral*, p. 114.

Dans le modèle *aristocratique* l'espace réservé à l'exercice de la conscience de la majorité est très restreint. La minorité qui détient le pouvoir proclame la loi (les lois et les habitudes morales) comme définie et incontournable. Il s'agit d'un processus de massification, d'idéologisation ou encore d'infantilisation qui vise à établir le conformisme chez les individus en vue du maintien des structures établies, d'ordre religieux, économique, politique.

Le modèle *démocratique* défendu par l'auteur structure un ordre moral qui « est un écho ou un réflexe d'une espèce d'*ordo conscientiarum* ». On respecte le cheminement de la conscience personnelle, et on lui apporte des appuis pour se développer et se libérer de toute sorte d'esclavage. Dialectiquement, d'une part, les relations interpersonnelles se présentent comme une aide à la conscience et, d'autre part, comme celle-ci « est le seul espace dans lequel l'homme entre sans être chosifié », c'est à partir d'elle que les relations peuvent être vécues de manière authentique⁹⁴.

b. La conscience morale au service de l'homme

Pour José Marcos Bach, la morale et tout exposé sur la conscience doivent être au service de la félicité de l'homme. La conscience, en fait, « est au service du plein développement » de l'homme. Elle ne juge pas la personne, mais critique ses actions et l'oriente vers sa réalisation. « Le pire criminel continue à avoir dans sa conscience une voix amie qui l'avertit ». C'est pour cela qu'on peut dire que la conscience est la source principale de l'amour de la personne envers elle-même. Certes, les conditionnements de tout ordre font partie de la conscience et constituent l'aspect le plus obscur et souvent maladif de la conscience, mais, selon Bach, ils ne constituent pas sa totalité.

En effet, la conscience se constitue comme charnière entre l'immanence et la transcendance, entre la dimension biologique et la dimension spirituelle de la vie humaine. « Elle construit une nouvelle nature de la personne, sur ses déterminismes et avec ses déterminismes. La sève des déterminismes nourrit la liberté, comme le cep nourrit le sarment ». À l'inconscient revient le rôle de soutenir et de nourrir, avec sa charge énergétique,

⁹⁴ *Uma nova moral*, p. 115.

l'action de la conscience. La conscience transforme la matière première des conditionnements et l'intègre au monde subjectif et personnel. La conscience personnalise⁹⁵.

Finalement, il faut encore souligner un élément dans la perspective théologique de Bach. C'est la fonction synthétique exercée par la conscience. Effectivement, c'est dans la conscience que le monde de l'intériorité, de la transcendance absolue et le monde de l'*autre* se côtoient. Elle est alors l'instance responsable pour synthétiser cet univers et l'unifier dans une nouvelle intériorité subjective, la seule capable de construire un *sens de vie*, sans lequel le bonheur n'est pas possible.

2.3.2. NILO AGOSTINI : LA CONSCIENTISATION ET LA CONSCIENCE

Le franciscain Nilo Agostini a dédié sa thèse doctorale aux relations entre les mouvements de conscientisation et l'évangélisation au Brésil, surtout dans les années 1960 et 1970⁹⁶. Partageant l'avis d'Antônio Moser et de Bernardino Leers, l'auteur affirme que le phénomène de la conscientisation, qui, au départ, possède un contenu avant tout sociopolitique, déborde ce champ et atteint les dimensions personnelles de l'éthique et de la morale. Comment cela se passe-t-il ?

Procédons par étapes. En effet, la conscientisation, comme projet pédagogique et politique, correspond à l'*éveil de l'aspect critique de la conscience*. Celle-ci – nous le savons – est le fruit d'un long processus par lequel la personne découvre son *moi*, découvre les autres, découvre le monde et, dès lors, se rend capable de s'ouvrir à la transcendance. Mais, dans son évolution, la conscience n'atteint pas automatiquement une capacité critique. En fait, la massification et les idéologies de tout type empêchent l'émergence de cette dimension critique⁹⁷. Le projet de conscientisation⁹⁸ vise alors à « orienter l'homme vers une réflexion critique et vers une action responsable et engagée dans son temps et dans son espace »⁹⁹.

⁹⁵ *Uma nova moral*, p. 117.

⁹⁶ *Nova Evangelização e Opção comunitária. Conscientização e Movimentos Populares*, Petrópolis, Vozes, 1990 (*L'option communautaire : conscientisation des pauvres et évangélisation, l'exemple du Brésil*, Paris, Cerf, 1990, repris et reformulé dans *Ética e Evangelização. A dinâmica da alteridade na reciação da moral*. Petrópolis, Vozes, 1994).

⁹⁷ *Ética e Evangelização*, p. 139-141.

D'après Agostini, deux aspects caractérisent la conscience critique : d'une part, elle est capable de discerner, dans une situation donnée, l'interaction de ses éléments ; d'autre part, elle se manifeste sous la forme d'un engagement dans une décision en vue de transformer la réalité¹⁰⁰.

Il n'est guère difficile d'envisager le passage qui s'effectue de la dimension sociopolitique de la conscience critique vers sa dimension éthique. Certes, la capacité cognitive de la conscience critique en soi ne suppose pas forcément l'aspect moral ; mais au moment où elle se dédouble nécessairement dans une action qui se veut responsable, elle envisage des valeurs et s'articule comme médiation entre ces « valeurs objectives » et une situation donnée « dans le temps et dans l'espace ». C'est alors que la conscience critique constitue un ensemble de règles d'action, *hiérarchisant* les valeurs, les normes, les exigences, les ordres, les lois, enfin, « faisant la distinction entre le sensé et l'insensé ». C'est la constitution d'un système de valeurs. On peut alors supposer une *conscience morale critique*¹⁰¹.

Agostini affirme encore que l'émergence de l'aspect critique dans la conscience morale conduit l'homme à « fonder l'existence sur des principes qui ne dépendent ni simplement de l'autorité, ni de l'identification pure et simple de l'individu avec son groupe. C'est à ce stade que l'individu apporte [alors] sa contribution personnelle aux problèmes environnants et est capable de décider pour lui-même. Il possède une conscience qui s'oriente sur la base des principes universaux comme l'égalité, la participation, la justice, la dignité humaine ». La conscience devient critique de la morale établie, moyennant le « refus de l'injustifiable », et son désir de justice, comme son aspiration au vrai, dépasse le cadre des normes, qui restent toujours relatives¹⁰².

⁹⁸ Voir A. L. PANTOJA LEITE, *Educação e conscientização*, dans *Síntese* 5 (1975), p. 53-85.

⁹⁹ N. AGOSTINI, *Consciência e Conscientização*, dans *REB* 50 (1990), p. 18. Nous percevons ici l'influence de Paulo Freire sur la réflexion de l'auteur.

¹⁰⁰ *Ética e Evangelização*, p. 142-143.

¹⁰¹ *Consciência e Conscientização* (1990), p. 22.

¹⁰² *Ibid.*, p. 22.

Un dernier aspect de l'analyse proposée par l'auteur brésilien se réfère plus directement à l'Église brésilienne. Dans l'expérience du Brésil et de l'Amérique latine en général, les communautés ecclésiales de base se sont développées comme un espace de critique éthique et prophétique vis-à-vis de la société et des systèmes moraux établis. Au-delà de toute autre considération, ces communautés représentent un exemple d'un modèle social qui favorise la rencontre de l'homme avec son « foyer éthique » (*ethos*). La vie et la pratique pastorale issues de ce modèle nourrissent la sensibilité éthique et constituent une explicitation de la conscience morale dans son aspect critique¹⁰³.

2.3.3. CARLOS NOVOA : LA « SUITE HISTORIQUE DE JÉSUS »

Il y a quelques années, le jésuite Carlos Novoa s'est consacré à l'étude de la contribution latino-américaine à l'étude de la conscience morale¹⁰⁴. Deux remarques préalables nous semblent nécessaires. Tout d'abord, il convient de distinguer que, dans son œuvre, le moraliste colombien se penche avant tout sur la conscience morale du chrétien. En effet, l'auteur s'intéresse fondamentalement à l'impact de la foi et de ses exigences sur la vie et sur la conscience morale. Le chrétien latino-américain est naturellement le sujet de ses études. D'autre part, et en conséquence, les thèses de l'auteur s'articulent à la fois comme une lecture théologique, comme un projet de spiritualité et comme une proposition de militance sociale pour le croyant.

En accord avec la vision la plus courante en Amérique latine, Carlos Novoa entend la foi comme « la suite (*seguimiento*) historique de Jésus, dans l'obéissance au Père et selon l'Esprit »¹⁰⁵. La « suite » n'est donc pas une adhésion intellectuelle à une profession de foi,

¹⁰³ *Ética e Evangelização*, p. 118-119.

¹⁰⁴ C. NOVOA, *El seguimiento histórico de Jesús según el Espíritu. Formación de la conciencia moral*, Bogotá, Ed. Facultad de Teología/Universidad Javeriana, 1995. Voir aussi *Aportes de la teología de la liberación a la conciencia moral*, dans *Theologica Xaveriana* 46 (1996), p. 235-254.

¹⁰⁵ Du point de vue théologique, Jon SOBRINO est l'auteur qui a développé le plus les relations entre le « *seguimiento de Jesús* » et la morale : *Moral cristiana en Latinoamérica. La fe de Jesús, relevancia para la cristología y el seguimiento*, dans *Christus* 41 (1976), p. 15-39 ; *Fe de Jesús y moral fundamental*, dans *Cristología desde América Latina. Esbozo a partir del Jesús histórico*, Mexique, 1977 ; *Evangelización y seguimiento. La importancia de "seguir" a Jesús para "pro-seguir" su causa*, dans *Sal Terræ* 71 (1983), p. 83-94. Du point de vue de la spiritualité, voir l'article déjà cité de J. SOBRINO, *Espiritualidad y seguimiento de*

mais une expérience vitale de rencontre qui conduit la totalité de l'être humain vers une pratique, dont le principe est « la construction du royaume ("reinado") de Dieu ». On peut alors dire que, chez le chrétien, la « suite » en tant que dynamisme existentiel et sensibilité éthique fonde la conscience, c'est-à-dire l'homme dans ses décisions morales.

La conscience, comme sujet de décision éthique¹⁰⁶, devient alors chez le chrétien une pratique de construction du Royaume de Dieu : il y a donc coïncidence entre la conscience et la praxis historique de la foi ou plus précisément entre la conscience et l'*ortho-praxis* de la foi. En effet, selon l'auteur colombien, l'orthopraxis est le concept qui exprime le mieux, dans l'existence chrétienne, la recherche historique de la réalisation de l'amour comme libération intégrale à l'exemple de Jésus. À l'évidence, une analyse continue de l'ensemble de cette démarche réside certainement aussi au cœur de l'orthopraxis. Nous concluons donc que, selon Novoa, la conscience est à la fois décision pratique en faveur du Royaume et moment réflexif de cette décision¹⁰⁷.

D'autres éléments complémentaires se détachent encore dans ce raisonnement. D'abord, il va de soi que l'orthopraxis possède une irréductible dimension communautaire. En fait, la responsabilité prophétique de l'annonce et de la construction explicite du Royaume revient à la communauté de foi. La conscience morale du chrétien requiert alors une insertion communautaire qui l'aide à affermir sa capacité critique et l'appuie dans son engagement éthique¹⁰⁸. En deuxième lieu, si la conscience morale doit chercher la pleine réalisation de la personne, dans une cohérence intrinsèque, « son exercice doit conduire à la pleine réalisation de la société, dont le chemin est la construction d'un nouvel ordre économique, politique, social et culturel, sans injustices ni exclus d'aucun type »¹⁰⁹.

Jesús, dans I. ELLACURIA et J. SOBRINO, *Mysterium liberationis*, p. 449-476 et. G. GUTIÉRREZ, *Beber en su propio pozo*, Salamanca, Sígueme, 1989. Pour une approche de la théologie morale européenne sur le sujet, voir A. KLINGL, *Sequela di Cristo : un concetto di Teologia morale ?* dans K. DEMMER et B. SCHÜLLER, *Fede cristiana e agire morale*, Assisi, Ed. Cittadella, 1980, p. 86-108.

¹⁰⁶ *El seguimiento histórico de Jesús según el Espíritu*, p. 57-60.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 85-88.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 121-124.

¹⁰⁹ *Aportes de la teología de la liberación a la conciencia moral* (1996), p. 241.

Un dernier aspect consiste en un sujet dont nous avons déjà eu l'occasion de souligner l'importance pour la théologie latino-américaine, l'option pour les pauvres¹¹⁰. Carlos Novoa en tire des conséquences pour sa vision de la conscience morale du chrétien. L'image de Jésus pauvre et serviteur des pauvres indique qu'aucun de ses disciples ne peut échapper à l'engagement dans la lutte pour la libération des exclus. L'option pour les pauvres devient un élément central du dynamisme de la conscience qui l'utilise comme le critère fondamental afin d'orienter toutes les décisions et attitudes morales¹¹¹.

3. Reprise schématique

Après ce parcours dans la pensée de quelques moralistes latino-américains à propos de la conscience morale, nous pouvons conclure que, pour eux, le discours à propos de la conscience morale a besoin d'une justification pratique plutôt que d'une articulation spéculative. Leur théologie s'articule autour de trois assertions : tout homme est appelé à développer sa conscience à travers la connaissance pratique de sa vie et de la réalité où il s'inscrit (conscientisation – conscience critique) ; la conscience critique ne se résume pas à la « compréhension critique » de la réalité, mais se déploie nécessairement dans des décisions et actions (engagements) en vue de la transformation de cette même réalité ; la foi chrétienne vécue comme « suite de Jésus » constitue au sein de la conscience morale une sensibilité qui se concrétise dans une attention particulière accordée aux plus faibles, aux pauvres. Détaillons chacune de ces trois affirmations.

Tout d'abord, la morale latino-américaine professe que l'homme est un être créé pour le bonheur et la liberté. L'image eschatologique du Royaume de Dieu qui parcourt tout l'évangile est l'une des expressions les plus marquantes de cette « condition de l'humain ». Or, pour que l'homme atteigne le but de son existence, il est essentiel qu'il se connaisse et qu'il connaisse le monde. C'est ainsi que l'homme peut dépasser une vision ingénue de la vie et découvrir quelles sont les réelles exigences pour se réaliser. Il s'agit de l'émergence d'une conscience critique, c'est-à-dire, d'un regard sur la réalité capable de discerner les forces qui agissent et de se positionner face à elles.

¹¹⁰ M. FABRI DOS ANJOS, *Optar pelos Pobres e Fazer Teologia Moral* (1990), p. 25-43.

¹¹¹ *El seguimiento histórico de Jesús según el Espíritu*, p. 173-178.

Il n'est pas suffisant de connaître la réalité et d'être capable de la décrire dans sa complexité pour avoir une conscience critique : c'est la deuxième affirmation des théologiens de l'Amérique latine. Conscient des données de la réalité et après les avoir analysées (discernement), l'individu (la personne) s'engage avec d'autres individus (les personnes) dans le corps social en vue de la transformation du monde et en faveur du bonheur de la plus grande partie des hommes. Cette action transformatrice du monde constitue un aspect aussi essentiel de la conscience critique. L'engagement personnel est constitué d'options d'ordre social, politique et, donc, d'ordre éthique. On peut affirmer alors que la conscience critique et la conscience morale forment un seul ensemble : connaître la réalité personnelle et sociale, distinguer les forces qui y agissent, décider de s'engager dans la transformation du réel en vue de construire son propre bonheur et le bonheur de ses semblables.

La troisième assertion de la morale latino-américaine peut se comprendre dans le contexte fondamentalement chrétien qui est le sien. Réalité existentiellement significative, la foi des chrétiens se comprend comme « suite » de Jésus dans le contexte historique. Cette « suite » de Jésus correspond à la quête du « Royaume de Dieu et de sa justice », c'est-à-dire qu'elle est l'incarnation de certaines valeurs manifestées dans la vie de Jésus, surtout sa prédilection pour les pauvres, les souffrants et marginaux de tout ordre. Sur base d'un regard critique de la réalité, la conscience morale du chrétien affine son analyse à travers les critères du Royaume. La foi chrétienne devient consciemment herméneutique et critère de décision et d'action (*praxis*).

CHAPITRE VI

Le défi de la conscience morale.**Synthèses****1. Perspectives**

La diversité d'approches des schémas théologiques sur la conscience morale jusqu'ici présentés, tout comme leurs conclusions pratiques témoignent de la complexité de notre problématique. Quoi qu'il en soit, les auteurs semblent s'accorder sur un point : c'est à partir de la conscience morale, de ses fragilités et de ses possibilités, qu'il est possible de comprendre l'homme en tant qu'être moral et qu'un discours éthique peut donc s'établir. Cela revient à dire que, tout en reconnaissant une place privilégiée dans la réflexion éthique à la conscience morale, les théologiens étudiés y voient aussi un élément incontournable pour la théologie morale. Au-delà de ce consensus, les moralistes explorent des pistes différentes en ce qui concerne la fondation de la conscience, son développement, sa structure ou ses relations avec l'autre.

À notre avis, une raison d'ordre théorique et historique se trouve à l'origine de cette attention généralisée accordée au traitement de la conscience, dont témoignent non seulement les écrits des auteurs étudiés, mais aussi d'importants documents du magistère ecclésiastique

et des œuvres de théologie morale de diverses tendances¹. Il apparaît que cette recherche de nouvelles articulations indique en réalité la véritable aporie à partir de laquelle la problématique contemporaine de l'éthique – théologique ou non – s'est constituée. Se poser la question de la conscience – en théologie en l'occurrence – équivaut d'une certaine façon à aborder les questions les plus délicates du débat éthique actuel dans les sociétés occidentales. Elle est devenue, d'une manière ou d'une autre, le sujet privilégié de la réflexion éthique.

En fait, le thème de la conscience morale semble être sous-jacent à une bonne partie des questions actuelles telles que la liberté individuelle, la responsabilité devant le corps social, la transmission de valeurs et de normes et, en théologie, la question toujours pressante des rapports entre grâce et nature, actualisée, semble-t-il, dans les discussions à propos de l'autonomie en morale². Par ailleurs, nous pouvons nous demander si l'affirmation des caractéristiques ou des prérogatives de la conscience morale n'équivaut pas à configurer une

¹ En ce qui concerne le magistère, nous avons eu l'occasion de souligner dans notre étude *La conscience morale et l'encyclique Veritatis splendor : présentation et réflexions critiques* (Louvain-la-Neuve, 2000) la place centrale qu'occupe la conscience morale dans l'enseignement moral du pape Jean-Paul II. Le texte de l'encyclique étudiée en est la preuve. En ce qui concerne la théologie morale, il convient de citer ici en plus des auteurs déjà présentés deux congrès qui témoignent de l'intérêt porté à la conscience morale et dont les conclusions ont été publiées sous les titres *La conscience morale : questions pour aujourd'hui (Colloque international de Tübingen)*, Lyon, Profac, 1994 et G. Borgonoro (éd.), *La coscienza (Conferenza Internazionale patrocinata dallo « Wethersfield Institute » de New York – Orvieto 27-28 maggio 1994)*, Cité du Vatican, Libreria Editrice Vaticana, 1996. Et on peut citer quelques œuvres monographiques plus récentes sur le sujet en théologie morale : H. D. KITTSTEINER, *La naissance de la conscience morale*, Paris, Cerf, 1997 ; S. MAJORANO, *La coscienza. Per una lettura cristiana*, Milan, Ed. San Paolo, 1994 ; K. DEMMER, *Interpretare e agire. Fondamenti della morale cristiana*, Turin, Ed. Paoline, 1989 ; M. NALEPA et T. KENNEDY, *La Coscienza morale oggi*, Rome, Ed. Ac. Alphonsianæ, 1987 ; S. PRIVITERA, *La coscienza*, Bologne, Dehoniane, 1986 ; A. MOLINARO et A. VALSECCHI, *La coscienza*, Bologne, Dehoniane, 1979.

² Pour une vision d'ensemble de la problématique de l'autonomie en morale et de ses possibilités pour la théologie, voir É. GAZIAUX, *L'autonomie en morale : au croisement de la philosophie et de la théologie (BETL)*, Louvain, Presses Universitaires de Louvain, 1998 [voir aussi l'article du même auteur, *L'autonomie en morale, entre l'affirmation de l'homme et la quête de Dieu*, dans *RTL* 30 (1999), p. 315-335]. En ce qui concerne spécifiquement la question de l'autonomie de la conscience morale, voir C. GEFFRÉ, *Autorité des Écritures et autonomie de la conscience*, dans *Le Supplément* 155 (1985), p. 65-74. Une intéressante analyse du point de vue des sciences sociales est proposée par G. GONZALÉZ ARNAIZ, *Autonomía y heteronomía. Dimensiones de la conciencia moral. Una perspectiva sociológica*, dans *Cuadernos de Realidades Sociales* 23-24 (1984), p. 31-65.

orientation à toute la morale fondamentale. Comment nous situer par rapport à la problématique de la conscience, sans nous perdre dans les questions qui en sont dérivées ? Pouvons-nous parler de la conscience sans toucher à la vie morale dans sa globalité ? Nous croyons que nous ne pourrions faire abstraction de ces deux questions dans notre travail.

Quoi qu'il en soit, dans une œuvre récente, Monique Canto-Sperber rappelle que les questions éthiques ou plutôt la question éthique contemporaine doit se poser en dehors des affirmations catégoriques, définitives. Une tâche « plus féconde » pour la pensée morale – ainsi s'exprime la penseuse française – serait justement de « déceler les multiples aspects, parfois contradictoires, de l'individu d'aujourd'hui, réalité à la fois très fragile et très solide, lié aux conditions de la démocratie où il a vu le jour »³. Or, à notre avis, plus qu'ailleurs, c'est dans le traitement du thème de la conscience que nous sommes confrontés au « caractère hétérogène et ambivalent de la réalité morale ».

Nous estimons que l'« hétérogénéité » et l'« ambivalence » que l'on peut vérifier dans la conscience morale témoignent plutôt de la richesse de chaque personne dont nous ne pouvons jamais maîtriser ni comprendre complètement l'histoire.

Chez les moralistes déjà cités, nous rencontrons quelques dimensions de la conscience morale qui semblent indiquer ce caractère « hétérogène » et « ambivalent » de la réalité morale. Nous nous proposons maintenant, avec l'aide de quelques penseurs, de reprendre ces questions en leur donnant une configuration susceptible d'ouvrir des perspectives pour la suite de notre travail.

Il faut tout d'abord se demander si la conscience morale traverse vraiment une crise et, si c'est le cas, établir s'il s'agit d'une crise d'ordre théorique, c'est-à-dire du concept même de conscience morale, ou pratique, c'est-à-dire de la manière dont l'homme agit en tant que sujet moral en ce début de siècle.

Le deuxième problème se réfère aux questions concernant la fonction fondamentale de la conscience qui est le *jugement moral*. Comment localiser la conscience et son jugement dans le véritable labyrinthe qu'est l'acte humain à signification éthique ? La conscience pose

³ M. CANTO-SPERBER, *L'inquiétude morale et la vie humaine*, Paris, PUF, 2001, p. 71-72.

vigoureusement et sans appel les limites de l'action humaine : comment comprendre que c'est la conscience de ces limites qui pousse l'homme vers la plénitude de son être ? De plus, quelle est sa réelle « autonomie » par rapport à ce qu'on a convenu de dénommer « norme » ou « loi morale » et, en ce sens, peut-on vraiment parler de créativité de la conscience ?

Mais il faut aussi s'interroger sur les correspondances entre la conscience morale et l'identité personnelle. Il y a, semble-t-il, une réciprocité ou une identification entre celles-ci. Connaître l'identité équivaudrait d'une certaine manière à comprendre la conscience qui juge moralement et vice versa. Pour cela il faut observer comment, d'un côté, la conscience morale rattache les gestes du présent aux gestes du passé dans une quête continue visant à rendre cohérente l'histoire personnelle et, d'un autre côté, comment elle ouvre ces mêmes gestes à l'avenir moyennant l'engagement en vue de leur accomplissement. Une telle compréhension de la conscience n'est envisageable que dans l'hypothèse de l'homme comme être-dans-le-temps.

Enfin la question de l'incidence de la foi chrétienne sur la conscience morale ne peut être contournée. Cette incidence possible serait-elle due à la dimension eschatologique de la foi (chrétienne), ouvrant le présent de la personne à un espace se situant paradoxalement au-delà de ce présent ? La foi n'invite-t-elle pas la conscience morale à prendre part à une histoire de salut qui est fondamentalement *réconciliation*, réconciliation avec soi-même, avec les autres hommes et avec Dieu ?

La conscience morale peut être considérée comme étant l'individu en tant que personne qui agit et décide de sa vie ; elle se constitue comme le noyau qui garantit l'unité de chaque personne dans la cohérence de ses gestes présents. Cette affirmation – si audacieuse soit-elle – n'affaiblit pas l'avertissement de Canto-Sperber. C'est ainsi que nous nous posons à nouveau la question de la conscience morale.

2. *La crise de la conscience ou la conscience d'une crise*

À des degrés différents, l'avis selon lequel la conscience morale se voit aujourd'hui à l'épicentre d'une véritable *crise*⁴ semble être partagé par les théologiens étudiés antérieurement⁵. Il est vrai que c'est chez Paul Valadier que l'on trouve la description la plus détaillée des raisons et du développement de cette crise, mais les autres moralistes étudiés ne les méconnaissent pas. Comme nous l'avons vu, Valadier indique l'origine de cette crise dans la tension existante entre des positions actuelles très contrastantes : d'une part, on vérifie que certains accordent une presque omnipotence morale à la conscience individuelle ; d'autre part, on entrevoit une négation presque absolue des possibilités de la même conscience par une partie des sciences humaines⁶.

⁴ Nous utilisons le concept de crise selon la perspective proposée par Paul RICŒUR quand celui-ci analyse un des traits fondamentaux de la modernité qui semble être justement la *crise*. En effet, spéculant sur l'actualité et la globalité de la *crise*, le penseur interprète ce concept en le situant dans le rapport entre les deux transcendants de son interprétation de la conscience historique : « Lorsque l'espace d'expérience se rétrécit par un déni général de toute tradition, de tout héritage, et que l'horizon d'attente tend à reculer dans un avenir toujours plus vague et plus indistinct, seulement peuplé d'utopies ou plutôt d'« uchronies » sans prise sur le cours effectif de l'histoire, alors la tension entre horizon d'attente et espace d'expérience devient rupture, schisme » : dans *La crise : un phénomène moderne ?*, dans *Revue de théologie et de philosophie* 120 (1988), p. 15. Il semble ainsi approprié de parler d'une crise du concept de conscience si l'on prend en compte la rupture parfois radicale entre les nombreux attributs de la conscience morale de nos jours.

⁵ Voir H. C. LIMA VAZ, *Crise e verdade da consciência moral*, dans *Síntese Nova Fase* 25 (1998), p. 461-476.

⁶ P. VALADIER, *Éloge de la conscience*, p. 13-16. Il est intéressant de remarquer que d'autres auteurs, liés à des perspectives théologiques bien distinctes de celle de Valadier ou de celles des autres moralistes étudiés, diagnostiquent la même crise de la conscience, même s'ils ne coïncident pas nécessairement dans l'analyse de ses causes. À titre d'exemple, voir J. HAAS, *La crisi della coscienza e della cultura*, dans G. Borgonoro, *La coscienza. Conferenza Internazionale patrocinata dallo « Wethersfield Institute » de New York – Orvieto 27-28 maggio 1994*, p. 40-72. Cet auteur attribue l'actuelle crise de la conscience à quatre éléments principaux. Tout d'abord, au subjectivisme et au relativisme contemporains dont les bases se trouvent fondamentalement liées à une certaine interprétation de la philosophie de Kant. La crise serait due aussi à l'injonction de quelques aspects de la pensée protestante tels que le mépris de la raison comme base nécessaire pour toute action morale. La désastreuse expérience des totalitarismes du XX^e siècle serait la troisième raison des impasses que l'on vit par rapport à la conscience morale. Finalement, la problématique actuelle serait liée à la crise de la religion en Occident qui n'est autre chose que la crise du sens de l'homme occidental.

Il ne s'agit point d'une tension qui se réduirait aux seuls aspects théoriques ou spéculatifs de la question, comme ce serait le cas dans les débats d'écoles théologiques, philosophiques ou scientifiques, mais qui s'étend aux aspects pratiques de la vie morale de nos contemporains. D'ailleurs ce serait dans ces aspects pratiques que la crise se manifesterait dans toute son ampleur. Selon Valadier, rappelons-le, les individus font plus que jamais appel à l'autorité de leur conscience pour justifier leurs gestes et leurs décisions et cet appel montre plus que jamais sa fragilité, ce qui fait que, très souvent, il n'est plus considéré comme valable.

2.1. Crise de la signification de la conscience

À plusieurs reprises, dans ses œuvres dédiées aux rapports entre culture et éthique, le philosophe brésilien Henrique Cláudio de Lima Vaz⁷ examine la structure de la problématique de la conscience dans le contexte des impasses actuelles de la réflexion éthique. Les analyses proposées semblent très éclairantes.

Tout d'abord, dans la même perspective que Valadier, Lima Vaz rappelle que, de nos jours, l'appel à la conscience ne cesse de se réitérer dans les circonstances les plus diverses. Le philosophe ajoute néanmoins que pour que cet appel ne tombe pas dans la pure rhétorique il suppose *impérativement* la possibilité d'une certaine communication de valeurs ou de normes communes entre les consciences qui s'interpellent. Autrement dit, il souligne combien est essentielle la reconnaissance de l'existence d'un espace commun des significations éthiques, objet d'un consensus au moins initial. Or – et voici un paradoxe pour Lima Vaz –, il semble que la reconnaissance d'un tel espace se vérifie de moins en moins. Dans l'invocation permanente de la conscience, ce que l'on vérifie est « d'une part, une exagération de l'attitude individualiste dans l'établissement des critères *subjectifs* du comportement et, d'autre part, la notoire soumission de l'individu aux exigences qui lui sont *objectivement* imposées, au moment où il juge devoir céder à des facteurs sociaux ou psychiques puissants conditionnant sa manière d'agir, comme le pouvoir, la mode, l'opinion, la compétition, l'inconscient et d'autres »⁸.

⁷ Voir H. C. de LIMA VAZ, *Escritos de Filosofia* (t. I à III), São Paulo, Edições Loyola, 1986-1997.

⁸ H. C. de LIMA VAZ, *Crise e verdade da consciência moral* (1998), p. 461 (souligné dans le texte).

En d'autres mots, selon Lima Vaz, la vie morale de l'homme contemporain est scindée entre le *subjectivisme* des critères individuels et la *passivité* devant les pressions sociales et psychiques, ce qui ne favorise absolument pas la construction de l'espace éthique de significations communes. Entre ces deux pôles, un aspect de la *crise* de conscience morale correspond au fait que l'appel à cette instance appartient encore au monde du langage socialement accepté, mais n'a plus d'efficacité dans la vie réelle.

Un deuxième trait de la *crise* de la conscience morale examiné par Lima Vaz se réfère à la fonction de *médiation* exercée par cette catégorie. Nous avons déjà établi que la tradition théologique catholique a toujours réservé à la conscience morale « la place de médiatrice entre l'existence éthique comme existence personnelle par définition et l'univers éthique comme horizon objectif de l'agir, dont la réalité est proposée à la personne surtout sous la forme des normes et des institutions »⁹. Pour le philosophe, cette fonction essentielle de médiation est aujourd'hui profondément affectée par plusieurs facteurs, à la tête desquels se trouve l'individualisme de la culture occidentale dans sa revendication de la création individuelle des valeurs. Or, devant *l'autonomie absolue* des valeurs individuelles, la conscience morale perd « au moins en dernière instance, toute référence à l'ordre moral et [devient] la norme absolue, détachée d'un ordre moral objectif, des décisions et des actes du sujet »¹⁰.

Selon l'analyse du philosophe, cette « autonomie absolue des valeurs individuelles » est intimement liée aux « procédures de soupçon » ou à la déconstruction à laquelle ont été soumis une série de principes ou de notions transmises par la tradition éthique et, en dernière instance, la notion même de tradition.

⁹ H. C. de LIMA VAZ, *Crise e verdade da consciência moral* (1998), p. 462. À propos de la fonction médiatrice de la conscience morale voir A. AUER, *Das Gewissen als Mitte des personalen Existenz*, dans J. BLÜHDORN (éd.) *Das Gewissen in der Diskussion*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976, p. 75-91.

¹⁰ H. C. de LIMA VAZ, *Crise e verdade da consciência moral* (1998), p. 463.

2.2. Conscience et crise de la tradition

Procédons à une brève analyse d'un essai de Lima Vaz sur la « phénoménologie de l'*ethos* »¹¹ qui indique bien l'horizon analytique dans lequel l'auteur se situe pour l'examen de la place de la tradition éthique.

C'est en partant de la distinction aristotélicienne entre les « vertus morales » et les « vertus intellectuelles » que l'auteur entend comprendre un aspect majeur de la structure de la crise en question. En fait, pour Aristote, nous le savons, les vertus morales procèdent de l'*ethos* comme mœurs, dont l'exercice continu leur donne origine et les fortifie à la fois ; les vertus intellectuelles quant à elles sont acquises et se développent à travers l'enseignement. Or, si l'éthique se réfère aux deux classes de vertus, nous pouvons dire en d'autres termes que c'est la *tradition* et la *raison* qui constituent les deux éléments clés pour toute réflexion éthique. L'auteur ajoute que « dans l'histoire des sociétés occidentales, c'est entre ces deux pôles qu'oscillera le destin de l'*ethos* et l'ampleur de cette oscillation signalera également les moments de crise et de transformation des références éthiques de ces sociétés »¹². Il conclut que dans l'oubli de la tradition, c'est-à-dire de la « forme d'existence historique de l'*ethos* », réside le risque de vider la conscience de sa dimension médiatrice.

Lima Vaz souligne encore que la tradition ne trouve pas son origine dans un acte fondateur précis, mais se rapporte plutôt à une origine « divine » ou en tout cas se situant au-delà de la *physis*, comme nous l'avons d'ailleurs déjà vérifié dans le passage d'*Antigone* de Sophocle¹³. Qu'est-ce que cela signifie pour la conscience ? L'oubli ou la « déconstruction » de la tradition conduit inévitablement au paradoxe du subjectivisme des critères individuels et de la passivité devant les pressions sociales ou psychiques. « Dans la *physis*, nous sommes devant la nécessité donnée ; dans l'*ethos*, devant une nécessité instituée. [Or] c'est exactement la tradition qui donne support et garantie à la permanence de cette institution et devient ainsi la structure fondamentale de l'*ethos* dans sa dimension historique. Et – ainsi conclut Lima Vaz – entre la nécessité naturelle et la pure contingence de l'arbitre, la nécessité instituée de la tradition se montre comme le corps historique dans lequel l'*ethos* attend sa réalité objective en

¹¹ *Escritos de Filosofia*, vol. II, p. 11-35.

¹² *Ibid.*, p. 17.

¹³ Voir partie I, chapitre III, section 2.1.

tant qu'œuvre de la culture »¹⁴. Voici le seul moyen pour la conscience morale de ne pas retomber ni dans le subjectivisme ni dans la passivité.

À notre avis, cet abandon de la position de médiation de la conscience morale pour celle de norme absolue est réelle et, comme Lima Vaz l'affirme, il dérive de l'abandon de la référence au pôle objectif de la vie morale, c'est-à-dire celui qui est composé de la réalité de l'agir, de l'*ethos* ou, comme nous l'avons rappelé ci-dessus, d'un « espace commun de significations éthiques », la loi ou les normes morales incluses.

2.3. *La crise de la conscience dans le « nouvel ordre moral »*

Il semble que cette hypothèse soit confortée par les écrits les plus récents de Paul Valadier. En effet, selon cet auteur le monde occidental est en train d'assister au surgissement d'un « nouvel ordre moral »¹⁵. Les origines du « nouvel ordre » se dessinent à partir des années 1960 déjà, sous la forme d'un mouvement culturel à grand pouvoir de mobilisation et de persuasion. Ses piliers théoriques reposent sur trois courants de pensée qui se sont fortement consolidés et qui constituent l'arrière-fond de la compréhension du monde d'une bonne partie de nos contemporains¹⁶.

Tout d'abord le « nouvel ordre moral » s'enracine dans le discours très répandu qui se réfère sans cesse à « une société non répressive rendue possible par les développements économiques capitalistes, qui annulent grâce à l'abondance les systèmes de contraintes d'antan »¹⁷. Herbert Marcuse, le grand prophète de cette « nouvelle société » capable d'engendrer une nouvelle morale, annonçait : désormais libérés, les désirs autrefois canalisés par les obligations du travail aliéné peuvent maintenant orienter leur énergie « pour la réalisation des objectifs fixés par le jeu libre des facultés individuelles »¹⁸. Une morale du désir individuel avant tout.

¹⁴ *Escritos de Filosofia*, vol. II, p. 17.

¹⁵ *Morale en désordre. Un plaidoyer pour l'homme*, Paris, Seuil, 2002, p. 44-48.

¹⁶ P. VALADIER, *Morale en désordre*, p. 40-44.

¹⁷ *Ibid.*, p. 41.

¹⁸ H. MARCUSE, *Éros et Civilisation. Contribution à Freud*, Paris, Gallimard, 1963, p. 87-88, cité dans P. VALADIER, *Morale en désordre*, p. 41.

Le changement culturel et moral est aussi intimement lié à la révolution sexuelle dont nous trouvons l'expression systématique la plus connue chez Wilhelm Reich (1897-1957). L'insistance de l'auteur sur le fait que la sexualité constitue une force positive, mais aussi émancipatrice de peurs et d'angoisses, consistait, dans la pratique, à la situer au-delà de tout contrôle ou contrainte sociale. Les conséquences pratiques pour un « nouvel ordre moral », typiquement individualiste, semblent évidentes.

Enfin, le troisième principe fondateur du nouvel ordre moral peut être trouvé dans l'impitoyable critique que Michel Foucault adresse au pouvoir, de manière particulière aux pouvoirs cachés. Selon le philosophe, il faut observer comment la trame des rapports de forces aliénantes se retrouve partout. En effet celles-ci doivent être dénoncées à tout moment. Ces propositions de Foucault « ouvrent (...) la voie à une contestation radicale et permanente des pouvoirs, sans espoir d'un "dépassement" de la situation d'oppression »¹⁹. Ici aussi on vérifie la tendance du nouvel ordre à se manifester d'une part comme l'individualisme le plus méfiant et, d'autre part, comme la passivité la plus radicale.

De ces trois perspectives constitutives, retenons l'essentiel pour resituer la problématique de la conscience morale. Insistons sur le fait que, de nos jours, la conscience morale se situerait dans un nouvel ordre moral. Celui-ci s'est institué à partir d'une idéologie libertaire dont les principes majeurs seraient avant tout de « parier sur l'abondance industrielle et les possibilités scientifico-techniques pour l'avènement d'un monde non répressif, [ensuite de] valoriser la sexualité, et forcément une sexualité heureuse (...) comme lieu de libération et de renouvellement des rapports sociaux, [finalement de] dénoncer avec constance les stratégies de contrôle et d'oppression de tous les pouvoirs (étatique, universitaire, industriel, religieux...) dans une lutte permanente contre le retour de la pieuvre », c'est-à-dire le retour du pouvoir dans toutes ses manifestations²⁰.

¹⁹ P. VALADIER, *Morale en désordre*, p. 42.

²⁰ *Ibid.*, p. 43.

Nous pouvons conclure que la crise de la conscience morale est l'expression d'une crise plus fondamentale qui est celle de l'éthique même dans la société contemporaine²¹, liée à un certain développement ou une approche de la subjectivité en Occident sous ses formes d'individualisme ou d'individualismes. Dans un tel contexte, on envisage difficilement une solution pour cette crise. Certains se demandent même si une solution est envisageable²².

Cependant, dans le contexte de notre travail, l'analyse de la *crise de la conscience morale* semble ouvrir une double perspective. Tout d'abord, nous voyons que fortifier la conscience morale et sa qualité médiatrice entre l'individu et la réalité dans laquelle il s'insère paraît constituer la tâche principale de la formation éthique de l'individu. Ensuite nous pensons que la quête de la formation d'un ethos socialement partagé est essentielle pour atteindre le premier défi²³. Dans la suite de notre travail, après avoir parcouru le projet anthropologique proposé par Paulo Freire, nous devons affronter ces deux tâches en tant que questions fondamentales posées à une réflexion éthique sur le développement de la conscience morale.

3. Conscience, jugement et sensibilité

De toute évidence l'*agir* a toujours été le lieu – souvent difficile – de la confrontation personnelle avec des questions morales inattendues posées par l'histoire. En ce sens, à notre avis, même si l'humanité vit parfois des situations-limites, chaque période historique a des défis importants à surmonter. Et comment ne pas voir comment chaque histoire personnelle, de tout temps, porte en soi le poids de petites et de grandes décisions dans l'action quotidienne qui engagent sa pleine réalisation.

Il semble néanmoins que la crise de la conscience morale décrite ci-dessus constitue pour la réflexion éthique une problématique difficile. Certes, quelle que soit la crise, la conscience morale reste le « noyau de la vie morale » sans lequel il est vain d'essayer de construire un discours éthique qui soit à la fois cohérent et en liaison avec la réalité de l'agir

²¹ Voir É. FUCHS, *Entre raison et conviction. La place de l'éthique dans la société moderne*, dans *Revue de Théologie et Philosophie* 120 (1988), p. 458.

²² P. RICEUR, *La crise : un phénomène spécifiquement moderne ?* (1988), p. 1.

²³ H. C. LIMA VAZ, *Crise e verdade da consciência moral* (1998), p. 475-476.

moral. Dans ce cas, pour que cette cohérence théorique et cette connexion avec la réalité soient effectives, la réflexion éthique – philosophique ou théologique – se voit particulièrement confrontée au défi de répondre, tout d’abord, aux questions à propos du jugement de la conscience morale sur l’action à accomplir et, deuxièmement, à la problématique concernant l’épanouissement ou l’approfondissement de la sensibilité morale.

3.1. *L’action et la conscience morale*

Rien de plus élémentaire et de plus fondamental dans la vie morale que les gestes posés tous les jours par chaque personne. Plus ou moins réfléchie, plus ou moins consciente de ce qu’elle est en train d’accomplir et donc des conséquences pour l’existence, c’est dans l’*action*, à travers la succession d’autres actions, à travers la cohérence ou à travers l’incohérence des rapports qu’elles établissent entre elles, que l’identité de la personne se constitue en tant qu’existence éthique et configure la vision personnelle du bonheur qui est, en dernier ressort, la quête de toute vie humaine²⁴.

Autrement dit, même si elle est toujours liée à des situations concrètes, locales ou particulières, même si elle est toujours limitée et insérée dans des contraintes bien spécifiques, l’*action morale* est fondamentalement l’espace privilégié de construction de l’existence. Cependant, l’action ne se réduit pas à l’acte ponctuellement posé. En tant qu’*initiative* elle ne se réduit pas au moment même où il se pose. Nous pourrions dire que l’*action* est en quelque sorte précédée d’un moment capital qui est la *décision*. La décision, à son tour, est doublement constituée : tout d’abord elle se construit à partir de l’*appréciation* de ce qu’il y a à faire et, par la suite, d’un processus de *délibération* où l’on pèse ses propres motivations, on envisage les multiples possibilités, on en évalue les conséquences. C’est seulement alors qu’on voit s’établir un *projet* sur lequel s’appuie la décision et que l’action prend forme²⁵.

Où se situe la conscience morale ? Nous dirons qu’elle agit précisément *dans* ou *comme* le processus qui va de l’*appréciation* jusqu’à l’établissement du *projet*, base de la

²⁴ Voir P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 109-136. Nous aurons l’occasion de développer largement cette problématique dans la troisième partie, chapitre II.

²⁵ J. LADRIÈRE, *L’interprétation dans le jugement éthique*, dans *RETM* 202 (1997), p.142.

décision qui conduit à une action²⁶. Mais elle reste aussi présente et active au cours de celle-ci. En effet, la conscience morale s'identifie à l'ensemble des aspects antérieurs et en quelque sorte intérieurs à l'action, c'est-à-dire que, plus ou moins lucide face aux composantes de la situation dans laquelle elle s'insère, la conscience émet un jugement qui rend obligatoire une *action* ou, au contraire, l'interdit formellement. La question qui se pose est de savoir d'où viennent les critères pour ce processus d'empreinte éminemment normative qu'est la conscience morale. Comme nous l'avons déjà vu, les questions relatives à la crise de la conscience ne relèveraient-elles pas exactement de cette problématique ?

3.2. *Création ou interprétation de normes ?*

L'existence humaine est traversée dans toutes ses dimensions par une tension qui l'attire vers un *surplus* jamais atteint. Cette tension s'exprime fondamentalement dans chaque moment de décision et dans chaque action sous la forme d'un *appel* ou plutôt d'une *exigence* en faveur de l'accomplissement de l'existence même²⁷ ou, selon Aristote, en faveur de la réalisation de la vie comme « vie bonne ». C'est Jean Ladrière qui affirme que la vie « est en quelque sorte en manque, inadéquate à son être, donnée certes à elle-même avec toutes ses puissances mais en même temps comme séparée d'elle-même, distendue entre son présent et ce par quoi elle est appelée du fond de son futur ». Autrement dit, la vie dans son présent se sent irrémédiablement « attirée par (et vers) un *telos* », c'est-à-dire par quelque chose qu'elle identifie, parfois de manière floue, comme son être enfin accompli²⁸.

Il semble que cette attraction par (et vers) le *telos* intègre des éléments déterminants pour l'interprétation de l'homme dans le temps. Mais ne l'anticipons pas, car nous aurons l'occasion de revenir sur ces relations complexes entre le présent de la vie et de l'action et le

²⁶ Pour des raisons qui s'expliqueront plus loin, nous préférons analyser le « jugement conséquent de la conscience morale » dans le paragraphe où nous traiterons sa dimension religieuse.

²⁷ Cet élément constituera un des points centraux pour la réflexion anthropologique de Paulo Freire (deuxième partie) et pour notre propos (troisième partie).

²⁸ J. LADRIÈRE, *L'interprétation dans le jugement éthique* (1997), p. 145. Cette problématique, reprise d'une manière singulière dans l'anthropologie de Paulo Freire et examinée dans la deuxième partie de ce travail, aura une place centrale pour comprendre les fondements du processus de développement de la conscience morale comme nous l'entendons et comme nous le démontrerons dans la troisième partie.

futur. Il suffit de rappeler pour l'instant que cette force d'attraction par (et vers) le *telos* s'inscrit dans la constitution ontologique même de l'être humain. À travers elle, l'homme est attiré vers l'intégralité de son être ou, comme nous le verrons, vers l'*être plus*. Mais quel est le rapport de cette attraction ou de cette exigence ontologique avec le sujet qui nous préoccupe, soit la conscience morale ?

Cette exigence d'ordre ontologique ne peut se replier sur elle-même ; elle doit prendre corps dans le monde et dans l'histoire. En effet, elle se dédouble dans ce que l'on peut dénommer l'*exigence éthique*, exigence qui concerne nécessairement le monde de l'action, lieu fondamental de manifestation de la vie. C'est donc dans l'action que l'exigence ontologique devient exigence éthique et cela moyennant l'exercice de la conscience²⁹.

Mais revenons sur un point qui semble décisif autant pour la suite de notre travail que pour une appréciation positive de la crise de la conscience telle que nous l'avons décrite ci-dessus. Si chacun est porteur de cette exigence éthique – intérieure et, semble-t-il, irrévocable – d'où vient le *besoin* de normes morales comme régulatrices des décisions et des actions qui en découlent ?

Dans l'histoire du développement moral de l'humanité, on observe que la sollicitation de cette exigence éthique dans des situations équivalentes ou semblables prend progressivement la forme de norme. C'est que la réflexion éthique cherche à établir des corrélations entre un type de situation et un type d'action³⁰ ; on peut dès lors considérer la norme comme une tentative d'exprimer le « coefficient de généralité » (Ladrière) propre à un type de situations et par conséquent à une catégorie d'actions. La norme s'institue pour éclairer l'action ou pour offrir une base et une justification au jugement éthique personnel. En bref, la norme est une expression rationnelle (réfléchie) dérivée de l'exigence éthique.

²⁹ D. MIETH, *Coscienza*, dans J.-P. WILS ET D. MIETH, *Concetti fondamentali dell'etica cristiana*, Brescia, Queriniana, 1994, p. 310.

³⁰ Voir R. A. MCCORMICK, *The Understandings of Moral Norms*, dans *Theological Studies* 36 (1975), p. 85-100 ; ID., *Moral Norms, Meanings and Limits*, dans *Theological Studies* 37 (1976), p. 129-134. Voir aussi J. ETIENNE, *Le rôle de l'expérience en morale chrétienne*, dans *StMor* 12 (1974), p. 7-54.

En ce sens, il paraît clair, d'une part, que les normes se forment à partir de l'action ou du jugement de la conscience – et de toutes ses composantes – posés et réfléchis au cours de l'histoire morale de l'humanité. En conséquence, ceux-ci ont une priorité au moins génétique par rapport à celles-là³¹. Mais d'autre part, selon l'ordre logique, les normes imposent leur priorité, en vertu de leur caractère de généralité.

Cependant, l'essentiel à retenir est qu'autant les normes (jugement théorique) que le jugement pratique dans l'action s'enracinent dans l'exigence éthique primordiale. Le premier jugement, en ce qu'il porte sur des types de situations et des types d'actions, consiste à proposer une synthèse entre un type de situation et un type d'action. Le second, parce qu'il se reconnaît soumis à une obligation, affirme que ce qu'il se prescrit est conforme à ce qui, dans le genre de situation où il se trouve, est imposé par l'exigence éthique à tout agent éventuel.

Reprenons ce qui se passe dans ce jugement éthique pratique de la conscience. Dans une situation donnée, la conscience perçoit de manière presque immédiate la sollicitation éthique du *telos*. Il s'agit logiquement d'une perception de nature intuitive, en quelque sorte analogue à l'intuition du vrai dans l'ordre cognitif. C'est-à-dire que le jugement pratique de la conscience s'appuie en principe sur une *intuition* éthique³². Mais d'où vient cette intuition et en quoi consiste-t-elle ? Tout d'abord, nous devons énoncer à nouveau que l'intuition éthique est le retentissement dans la conscience du sujet éthique de sa constitution ontologique³³. Ainsi, c'est l'intuition qui donne corps à l'appel ou à l'exigence dont il a été question ci-dessus. Un autre aspect important est également à souligner. L'intuition éthique se concrétise à travers une reconnaissance *préalable* de l'adéquation d'une norme à la situation concrète de l'action à accomplir de manière presque immédiate. La conscience reconnaît qu'une norme a effectivement autorité pour l'éclairer quant à la manière dont elle doit prendre position dans la situation considérée³⁴.

Mais si cette perception éthique première, départ du jugement de la conscience, relève de l'ordre de l'intuition, dans la suite du processus, la conscience ne peut faire abstraction

³¹ Voir J.-Y. CALVEZ, *Au centre de la morale, la conscience*, dans *Lumen Vitæ* 49 (1994), p. 264-266

³² J. LADRIÈRE, *L'interprétation dans le jugement éthique* (1997), p. 148.

³³ *Ibid.*, p. 149.

³⁴ *Ibid.*, p. 152.

d'une connaissance (réfléchie) suffisamment précise de la situation, non seulement quant à son type mais aussi quant à toutes les nuances particulières qui en font la singularité, c'est-à-dire que la conscience doit réaliser un jugement de nature cognitive, essentiel pour comprendre l'enjeu éthique en question et la référence à la norme dont elle relève³⁵.

L'aspect réflexif de ce jugement moral pratique de la conscience rend « manifeste l'universalité latente de l'expérience éthique, en rattachant ce qui se donne à l'intuition éthique à des principes de forme universelle, et par là [donne] expression à la rationalité de l'expérience éthique »³⁶. En élargissant ce même raisonnement, nous pouvons conclure que cette dimension réflexive de la conscience ou plutôt ce passage de l'intuition à l'universalité des principes ne fait que traduire sous forme discursive ce qui s'inscrit déjà dans la constitution originaire de l'être humain.

Dans cette perspective, la fonction de la conscience ne se résume pas à l'application sans plus de la norme à une situation déterminée, en déterminant une action qui lui corresponde³⁷. En effet, ce qui se passe dans le jugement de la conscience est plutôt la reconnaissance de validité d'une norme et la traduction délibérée et exclusive dans la situation de ce qui est impliqué pour l'action par l'exigence éthique. La condition de possibilité et de validité de cette fonction est liée au fait que le jugement pratique de la conscience, comme celui de la norme, comporte l'appel implicite à la validité universelle de la contrainte spécifique à laquelle il donne expression et qui est l'expression de l'exigence existentielle première du *telos*.

La question reste de savoir en quelle mesure cette fonction de reconnaissance et de traduction ou d'interprétation peut être effectivement considérée valable ou authentique dans

³⁵ J. LADRIÈRE, *L'interprétation dans le jugement éthique* (1997), p. 152. Cependant, il nous semble que la « reconnaissance purement rationnelle » de la situation dans laquelle se trouve le sujet éthique ainsi que l'« intuition » ou une « perception éthique première » ne suffisent pas au jugement de la conscience. Même si nous ne pouvons nier l'importance de cet aspect « raisonnable » et de cette « antériorité éthique » du jugement de la conscience, celui-ci ne peut y être réduit. Nous aurons l'occasion d'examiner le problème de la « connaissance » propre à la conscience à partir d'une approche de l'épistémologie de Paulo Freire.

³⁶ *Ibid.*, p. 153.

³⁷ D. MIETH, *Coscienza*, dans J.-P. WILS ET D. MIETH, *Concetti fondamentali dell'etica cristiana*, p. 310-311.

les situations concrètes, puisque autant l'exigence éthique que l'exigence ontologique du *telos* ne se donnent pas à la conscience dans une présence immédiate, bien que l'intuition en soit une indication fondamentale. En quelle mesure la conscience morale peut-elle authentiquement interpréter et traduire une norme dans une situation concrète ?

3.3. *L'authenticité du jugement de la conscience*

Jean Ladrière affirme que la reconnaissance et la traduction des normes par la conscience s'élaborent à travers un double processus à partir duquel on peut évaluer l'authenticité du jugement de la conscience.

Le premier volet de ce processus se présente comme un « jugement de la pertinence » de la norme dans un contexte donné. Or, puisque l'exigence éthique s'attache à l'appel existentiel primordial du *telos*, ce « jugement de pertinence » s'insère nécessairement dans une démarche interprétative plus ample qui dépasse le moment même dans son caractère éthique. Il se situe en fait dans l'horizon plus large de l'exigence existentielle ou ontologique de la vie. Le « jugement de la pertinence » dépend alors d'une (pré)compréhension de l'ensemble de l'existence. Mais on peut dire également qu'en quelque sorte, il conduit aussi à cette compréhension. Quoi qu'il en soit, si le sujet éthique reconnaît l'applicabilité de la norme à la situation, c'est parce qu'il lie cette reconnaissance à une visée de l'existence qu'il se donne en tant que sujet éthique³⁸.

Le deuxième volet de ce processus semble plus simple et se présente en quelque sorte comme la suite logique de l'antérieur. En reconnaissant la pertinence d'une norme dans une situation, la conscience morale s'engage aussitôt vis-à-vis d'elle.

Si clair et si linéaire que puisse paraître l'enchaînement de ces deux volets, il faut reprendre une dimension antérieure déjà signalée. En réponse première et incontournable à l'exigence existentielle, chaque individu se construit et porte en soi une compréhension de la globalité de la réalité existentielle et de sa propre existence, c'est-à-dire une « visée »

³⁸ D. MIETH, *Coscienza*, dans J.-P. WILS ET D. MIETH, *Concetti fondamentali dell'etica cristiana*, p. 151-153.

(Ricœur). Cette « visée » implique déjà et nécessairement une certaine précompréhension et un certain engagement vis-à-vis de toute situation, dans la mesure où la personne cherche tout d'abord à situer cette situation par rapport à l'ensemble de l'existence et ensuite à la finalité de celle-ci, telle que la personne l'envisage³⁹.

Dès lors, deux affirmations s'imposent. D'une part, une situation n'aura de signification éthique qu'à condition qu'elle ait une signification existentielle ou une répercussion dans l'horizon existentiel ou dans la « visée » qui conditionne et constitue la précompréhension de l'existence. D'autre part, cette précompréhension, qui est également, dans une certaine mesure, générée par le contexte dans lequel elle se trouve et conditionnée par toute l'histoire dont elle est héritière, constitue un véritable cadre d'interprétation de la situation et, plus globalement, de l'existence même. On conclura facilement que la « visée » et la précompréhension qui lui correspond sont le *pont* fondateur de la moralité, dans la mesure où aussi bien l'une que l'autre favorisent la rencontre entre l'existence individuelle et la communauté de sens que représente l'humanité, avec son ethos, ses valeurs et ses interdits.

Résumons. Le jugement pratique de la conscience se présente comme une interprétation de l'existence dans des situations précises. Cela signifie une traduction de la norme – expression d'une normativité liée à la fois à l'expérience, à l'appel éthique au cours de l'histoire et à l'appel ontologique du *telos* – dans les situations particulières. Il n'y a pas de jugement pratique authentique en dehors de cet effort herméneutique. Si le jugement se lie librement à ces références, nous pouvons dire qu'aussi fragile qu'il soit, il est authentique du point de vue éthique. Ainsi peut-on parler d'une véritable création ou plutôt « recreation » – pour éviter le risque de comprendre le processus de la conscience comme un absolu, ainsi que le rappelait Lima Vaz⁴⁰ – de valeurs ou de normes, car le jugement est véritable traduction légitime et inéluctable de l'ethos dans la situation en question.

³⁹ P. RICEUR, *Soi-même comme un autre*, p. 238-254.

⁴⁰ H. C. de LIMA VAZ, *Crise e verdade da consciência moral* (1998), p. 463.

4. La conscience morale : le temps et l'identité

4.1. Le passé et le futur dans le temps présent

Depuis les Anciens, la problématique du temps et de son interprétation – et donc de l'histoire – a constitué la question la plus radicale sur laquelle la philosophie s'est penchée⁴¹. Pour l'éthique en général et pour le sujet qui nous occupe en particulier, cette problématique s'avère particulièrement importante. Sans la dimension « temporelle » il est impossible de comprendre autant la conscience comme expression du soi que l'action. Bernhard Häring, par exemple, rappelle que « l'homme a une histoire : lui-même est une histoire dans laquelle il oriente son destin et façonne son histoire et celle de ses frères. L'expérience humaine – continue l'auteur – est toujours médiation entre le passé et le futur. (...) Nous ne vivons pas dans l'abstrait. En tant qu'êtres moraux, nous avons reçu la capacité d'affronter l'histoire consciemment, avec connaissance et esprit critique »⁴².

Marciano Vidal affirme aussi que c'est la dimension temporelle de l'homme qui lui révèle sa dimension éthique, la temporalité étant l'origine et le fondement même de l'éthicité humaine⁴³. Sa description de l'acte moral l'explique. En effet, selon lui, l'acte moral est une sorte de participation dans le caractère « tridimensionnel » de l'homme en tant qu'être historique. Tout acte se situe au carrefour de forces aussi diverses que peuvent l'être celles qui résultent des tensions entre le passé, le présent et le futur. « Le comportement moral humain est une *décision* (présent) qui est liée à une *mémoire* (passé) et qui s'ouvre à un projet (futur) »⁴⁴.

Avec pour arrière-fond cette définition de Vidal et tout ce qui a été dit antérieurement à propos de la « visée » qui conforme chaque acte de l'individu, il semble juste d'affirmer que le comportement moral humain se révèle d'une certaine manière comme un regard

⁴¹ P. KEMP, *Éthique et Narrativité*, dans *Aquinas* 29 (1986), p. 211.

⁴² *Libres dans le Christ*, p. 123.

⁴³ *Moral de actitudes* (t. I), p. 331.

interprétatif (herméneutique) sur l'existence même, c'est-à-dire, que dans une quête de connaissance ou d'interprétation de l'histoire personnelle, à travers un geste qui la légitime ou la critique, l'individu se projette en vue d'un avenir meilleur⁴⁵.

Une fois encore, il est question ici d'une conception éthique qui se rattache à la tradition aristotélicienne et son idéal de *bonheur* ou de *vie bonne*, le désir élevé de bien vivre selon la sagesse pratique⁴⁶, et qui est à la fois disposition donnée à agir et tâche à accomplir, réalité pratique et idéal à poursuivre en même temps⁴⁷.

Toute la problématique de la conscience morale en tant que relation avec le passé et le futur dans les situations présentes se situe peut-être exactement dans cette ambiguïté de l'expérience éthique au sens aristotélicien : la conscience morale ou le sens moral, sa capacité de bien juger et le jugement pratique qu'elle émet sont à la fois donnés et à construire. Sur ce point, il nous semble légitime de nous référer à l'apport de l'herméneutique de Paul Ricœur. En effet, à partir des contributions de *Temps et récit* et surtout de *Soi-même comme un autre* nous pouvons dire que la conscience doit nécessairement poser son jugement à partir d'un réseau de perspectives croisées entre l'attente du futur, la réception du passé et le vécu du présent.

Il faut néanmoins souligner quelques difficultés. La plus importante est de garantir ce croisement de ces regards et leur implication dans le jugement moral, en évitant l'isolement de perspectives qui conduirait chacune à un véritable « exil du sens » (ou le *seul passé*, ou le *seul présent*, ou le *seul futur*). Mais on pourrait se demander aussi comment empêcher qu'un de ces regards amoindrisse les autres. Il semble que c'est à partir d'une certaine lecture du présent qu'on peut ordonner ce croisement. En effet, le présent ne se réduit nullement à la

⁴⁴ *Ibid.*, p. 333. Chez le chrétien, ce même processus acquiert une dimension particulière : « Le comportement moral chrétien est une décision présente (*kairos*) qui actualise une histoire (*cratérion*) et qui se projette vers une eschatologie (*eschaton*) ».

⁴⁵ K. DEMMER, *Hermenéutica*, dans H. ROTTER et G. VIRT, *Nuevo diccionario de moral cristiana*, Barcelone, Herder, 1993, p. 306-309.

⁴⁶ Voir L. C. de LIMA VAZ, *Escritos de Filosofia* (t. II, *Ética e cultura*), p. 103-117.

⁴⁷ P. KEMP, *Éthique et Narrativité* (1986), p. 216.

pure présence ; en lui, aussi bien le poids de l'histoire faite que le rêve de l'histoire encore à faire sont transposés en décision responsable⁴⁸.

C'est alors qu'on parle du présent en tant qu'« espace d'expériences » et « horizon d'attente ». D'une part, le concept d'« espace d'expériences » évoque à la fois les possibilités de parcours divers selon de multiples itinéraires et une « étrangeté surmontée ou un acquis devenu habitus ». D'autre part, la notion d'« horizon d'attente » signale une série de manifestations visant le futur – la crainte, le souhait, le désir, le vouloir, le calcul rationnel, etc. – qui comportent une grande puissance d'élargissement ou de dépassement de la présence. Il apparaît clairement alors que si l'expérience tend à l'intégration du déjà vécu, l'attente, à son tour, pousse à l'éclatement, l'attente ne se laissant pas dériver de l'expérience⁴⁹.

Constitutifs du présent, de la conscience dans son mouvement de juger et de décider, l'« espace d'expériences » et l'« horizon d'attente » ne peuvent être considérés comme deux pôles qui ne se touchent jamais ; il est plus approprié de les comprendre comme deux catégories qui s'impliquent et se conditionnent mutuellement. En réalité, hors ce rapport, on ne comprend pas le présent, car il manquerait de signification.

Il semble que cette perspective corresponde jusqu'à un certain point à l'appel de Bernhard Häring en faveur d'une conscience faite de *fidélité* et de *créativité*⁵⁰. En effet, si l'on examine ces deux concepts, on s'aperçoit que, tout d'abord, la *fidélité* se constitue comme une attention tout à fait particulière à tout ce que l'individu ou l'agent moral porte en soi comme expérience et qui constitue d'une certaine façon ce qu'il est et ce à quoi il ne peut renoncer. Quant à la créativité, celle-ci indique clairement une projection faite de souhait, de calcul – pour ainsi dire une anticipation de l'avenir. Mais autant la fidélité que la créativité ne peuvent être vécues que dans le moment présent. Nous pouvons même dire qu'elles lui sont constitutives.

⁴⁸ P. RICŒUR, *Temps et récit* (t. III), Paris, Seuil, 1985, p. 374-375.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 376-380.

⁵⁰ *Libres dans le Christ*, p. 279-280.

Autant Paul Ricœur que Bernard Häring reconnaissent cependant que si complémentaires soient les concepts d'« espace d'expériences » et d'« horizon d'attente » ou de « fidélité » et de « liberté créative », une tension marque leurs rapports. C'est comme si l'un et l'autre essayaient, tour à tour, de conditionner ce qui est en train d'être vécu. Il y a d'un côté la séduction d'attentes purement utopiques ou de la créativité sans ancrage dans le réel et dans l'expérience. D'un autre côté, il y a la tendance au rétrécissement de l'espace d'expérience, c'est-à-dire la tendance à considérer le passé sous un seul angle : un passé achevé et immuable.

La première possibilité ne peut que décourager l'action. Seul un engagement responsable, constitué d'attentes bien finies, modestes et en accord avec un principe de réalité dont les racines se nourrissent de l'expérience peut donner la consistance dont la décision a besoin pour s'effectuer de manière responsable. Dans la seconde perspective, la fidélité s'identifie étroitement à la reproduction de postures ; l'individu ne comprend le présent de sa vie qu'en se rapportant au passé sans se rendre compte que le passé n'acquiert de réelle signification qu'à partir des gestes posés et des décisions prises dans le présent en vue d'un avenir meilleur⁵¹.

Si les concepts d'« horizon d'attente » et d'« espace d'expérience » ou de « fidélité » et « créativité » semblent élucider la question de l'identité de la conscience morale d'un point de vue synchronique, l'épineuse problématique de l'identité morale de la personne d'un point de vue diachronique reste encore partiellement ouverte. Comment comprendre une certaine *permanence*, au-delà du temps même, en ce qui concerne la conscience, permanence qui est la seule possibilité de considérer l'identité de l'être humain en tant qu'être moral ? Cette permanence est-elle faite exclusivement d'une continuité ou comporte-t-elle aussi la notion de discontinuité ?

4.2. Conscience morale et narration de la vie

La question à propos de *l'identité de l'agent moral au cours du temps* semble trouver une possible réponse dans une certaine vision de l'histoire personnelle qui s'articule autour du

⁵¹ Voir P. RICŒUR, *Temps et récit* (t. III), p. 389-390.

concept de narrativité. C'est l'interprétation ricœurienne de l'histoire en tant que récit qui est en jeu ici.

Comme le rappelle Paul Ricœur, la question de l'identité personnelle se rattache à la possibilité d'une permanence de l'homme, même si cette permanence peut être comprise de manières différentes.

Cette permanence d'une identité peut être liée tout d'abord au concept de *caractère*, c'est-à-dire l'ensemble d'habitudes et les identifications acquises capables de constituer une stabilité qui garantisse surtout la « continuité ininterrompue dans le changement » et la « permanence dans le temps » qui définissent une première forme de permanence ou d'identité : la *mêmeté*. Mais cette permanence ou cette identité semble trop courte devant le problème de l'identité morale. Ricœur la définit comme le « *quoi ?* » dans l'interrogation sur le « *qui ?* ». La seconde forme de permanence, plus fondamentale que l'antérieure, se réfère au « maintien de soi » dans la parole tenue. Celle-ci ne s'inscrit pas, comme le caractère, dans la dimension du « quelque chose » en général (« *quoi ?* »), mais uniquement dans celle du « *qui ?* ». « Une chose est la persévération du caractère ; une autre la persévérance de la fidélité à la parole donnée ». Il s'agit plutôt d'un maintien de soi (*ipséité*) que d'une permanence substantielle, même si celui-là constitue une modalité de permanence dans le temps⁵².

Il semble évident que, bien que les questions relatives au caractère (*mêmeté*) s'avèrent importantes, en ce qui concerne la question de l'identité personnelle, ainsi que celle de la continuité et de l'identité de la conscience morale, c'est fondamentalement le maintien de soi (*ipséité*) qui doit nous occuper. Comment intégrer les divers mouvements de la vie humaine, comprise comme diversité mais articulée comme un certain maintien dans le temps ?

Seule une compréhension déterminée de l'histoire, c'est-à-dire d'une manière de (se) raconter l'histoire, rend possible la résolution des problématiques importantes issues surtout de la discontinuité ou plutôt de la versatilité, qui est une composante majeure de la vie. Pour Ricœur, l'histoire d'une vie devient plus compréhensible (l'identité) lorsque lui sont appliqués des modèles narratifs empruntés à la fois à l'histoire proprement dite et à la fiction. Le modèle

⁵² P. RICEUR, *Soi-même comme un autre*, p. 147-149.

spécifique de connexion entre événements que constitue la « mise en intrigue » permet d'intégrer à la permanence dans le temps ce qui paraît en être le contraire (dans la perspective de la mêmeté), à savoir la diversité, la variabilité, la discontinuité, l'instabilité⁵³.

Dans cette perspective, répondre à la question sur une personne (le *qui* ? ou l'identité) équivaut à raconter l'histoire d'une vie (H. Arendt). Or, cette « identité narrative » correspond bien à notre propos de comprendre la conscience morale. Et cela dans deux dimensions, autant pour le moraliste que pour l'agent moral, autant pour le premier qui étudie la conscience de manière nécessairement théorique que pour le second qui prend une décision à travers le jugement pratique de sa conscience. La compréhension la plus complète de ce qui est en jeu du point de vue éthique et existentiel se trouve dans l'interprétation de la globalité du sens de la vie à travers ses continuités et ses discontinuités, ses changements et sa mutabilité, soit dans la *cohésion d'un récit de vie*. À travers ce jugement ou cette interprétation le sujet moral apparaît alors comme *lecteur* et *scripteur* de sa propre vie⁵⁴.

Un autre point semble aussi important. Si l'on accède à l'identité de la conscience morale individuelle dans une perspective narrative, on évite la tentation d'appropriation de l'identité, l'enfermement de son sens, la cristallisation de ses gestes. « C'est à l'échelle d'une vie entière que le soi cherche son identité ». C'est la connexion entre les actions courtes, dans la globalité d'une vie, qui peut indiquer le *qui*, mais jamais d'une manière figée.

On comprend mieux ainsi la vérité ou l'authenticité de la conscience en observant celle-ci et l'être humain – le sujet moral – au cours d'un récit qui est celui de la vie racontée, dans une fusion de styles, celui, historiographique, des biographies et celui, romanesque, des autobiographies imaginaires. En acquérant ainsi une force interprétative fondamentale, la temporalité autant du soi que de l'action, composée comme *configuration narrative*, ouvre l'individu à son autocompréhension et la conscience morale à l'intelligence de son identité et à la caractérisation de son projet en tant qu'existence éthique⁵⁵.

⁵³ P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 167-168.

⁵⁴ P. RICŒUR, *Temps et récit* (t. III), p. 226.

⁵⁵ P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 138-140. À travers un parcours psychanalytique, M. BELLET, dans *Le lieu perdu. De la psychanalyse du côté où ça se fait* (Paris, Desclée de Brouwer, 1996), semble arriver à des conclusions semblables. Par ailleurs, nous aurons l'occasion d'indiquer que d'autres éléments peuvent enrichir cette « configuration narrative » de l'existence éthique. À notre avis, ces nouveaux éléments

5. *La conscience morale : au croisement de l'humanité et de la divinité ?*

5.1. *La dimension religieuse de la conscience : genèse et crise*

En traitant l'histoire de la conscience morale chez les moralistes étudiés, nous avons eu l'occasion de voir à plusieurs reprises comment, depuis sa naissance, une dimension que nous appelons « religieuse » lui a toujours été liée, et cela autant dans la pensée gréco-romaine⁵⁶ que dans la tradition judéo-chrétienne⁵⁷. Il est bien vrai qu'un certain accent anthropocentrique – et rationaliste – l'a toujours marquée et qu'en ce sens, on a souvent considéré la conscience comme l'identité morale de l'homme en lui attribuant la responsabilité dans une autonomie relative.

Quoi qu'il en soit, jusqu'aux temps modernes cela n'a jamais signifié un refus – explicite en tout cas – de la dimension religieuse de la conscience. Il suffit de citer l'exemple de la tradition théologique classique pour illustrer ce qui vient d'être dit. En effet, pour celle-ci, la connaissance morale de soi est en effet donnée par la grâce ; que l'on accède à cette connaissance à travers la raison (saint Thomas) ou à travers le sentiment (saint Bonaventure), la grâce constitue son point de départ⁵⁸. L'image de la conscience comme « voix de Dieu » est peut-être l'héritage le plus significatif de tout cet itinéraire théologique. Pour l'essentiel, nous

deviennent même nécessaires quand il s'agit de rechercher l'approfondissement de la sensibilité morale de la conscience morale.

⁵⁶ Nous renvoyons encore une fois à *l'Antigone* de Sophocle. Voir aussi L. BRUNSCHVIG, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale* (t. I), Paris, PUF, 1953.

⁵⁷ Pour ce qui se réfère aux racines bibliques de la réflexion sur la conscience, voir Ph. DELHAYE, *Les bases bibliques du traité de la conscience*, dans *Studia Montis Regis* 4 (1961), p. 229-252. Voir aussi les deux articles de C. SPIQ, *La vertu de la prudence dans l'Ancien Testament*, dans *Revue Biblique* 42 (1933), p. 187-210 et *La conscience dans le Nouveau Testament*, dans *Revue Biblique* 45 (1938), p. 58-80. En ce qui concerne l'histoire de la théologie de la conscience, nous renvoyons à M. NALEPA et T. KENNEDY, *La Coscienza morale oggi*, Rome, Ed. Ac. Alphonsianæ, 1987.

⁵⁸ Voir T.C. POTTS (éd.), *Conscience in medieval Philosophy*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 1980. Voir aussi G. CAVALCOLI, *Il concetto di coscienza in S. Tommaso*, dans *Divus Thomas*, 95 (1992), p. 55-77.

pouvons dire que la dimension religieuse a été déterminante dans le développement initial de la notion de conscience morale.

Depuis un certain temps, un changement profond s'est néanmoins opéré : la compréhension moderne de la conscience diminue l'importance de la dimension religieuse au point de la discréditer⁵⁹. Comment comprendre cette transformation radicale ?

Nous trouvons chez Lima Vaz une esquisse d'interprétation dont l'intérêt ne peut être négligé. Selon lui, l'itinéraire culturel de l'Occident est substantiellement composé de l'accentuation de plus en plus importante d'un certain *processus critique* dont les origines se laissent déjà voir dans la pensée classique. Ce *processus* n'est autre que la grande entreprise rationnelle de l'Occident. En quoi consiste-t-elle ? Pour Lima Vaz, elle est « l'entreprise inédite de transcrire dans l'espace de la raison démonstrative, à travers la philosophie et la science, la symbolique du sacré des civilisations qui se succèdent dans le cycle culturel de l'Occident ». La succession des « théologies » depuis les Grecs jusqu'à nos jours en est la première expression. Il arrive cependant que « l'originalité du Sacré chrétien et la restructuration radicale de l'acte religieux de la croyance en acte de *foi* ont conduit à un point extrême de tension la résistance du sacré à sa réinterprétation finale dans le code de la raison démonstrative. En d'autres mots, la rationalisation de la religion se fait au prix du sacrifice de son essence ». Les derniers pas de cette « entreprise inédite » – les nôtres – se font sous le signe du processus qu'on a dénommé sécularisation⁶⁰.

⁵⁹ Voir H. C. de LIMA VAZ, *Escritos de Filosofia* (t. II, *Ética e cultura*), p. 280-288. Dans la perspective de la psychologie religieuse voir J.-M. JASPARD, *Va-t-on vers une sécularisation de la conscience morale chez les jeunes ?* dans *Lumen Vitæ* 40 (1985), p. 389-402.

⁶⁰ H. C. de LIMA VAZ, *Escritos de Filosofia* (t. II, *Ética e cultura*), p. 286. À titre de conclusion, l'auteur affirme encore que, dans ce processus, « la philosophie de la religion de Hegel devient une espèce de jugement dernier de la civilisation rationaliste de l'Occident. Aucun drame ne peut atteindre l'énormité du drame spéculatif de la christologie hégélienne (...). La désolation lancinante de son issue, dans la dilapidation de l'héritage hégélien par l'athéisme d'un Feuerbach, d'un F. Strauss, ou d'un Marx, atteste l'impuissance finale de la raison à "séquestrer" le sacré dans l'immanence des processus démonstratifs » (p. 286-287). Une lecture pour le moins plus rassurante est magistralement offerte par A. GESCHÉ, *Le christianisme comme athéisme suspensif. Réflexions sur le « Etsi Deus non daretur »*, dans *RTL* 33 (2002), p. 187-210. Cependant Gesché semble au moins indirectement confirmer l'analyse de Lima Vaz quand, en guise de conclusion, il écrit « peut-être (peut-être), l'homme peut-il faire à Dieu le sacrifice de beaucoup de choses. Mais jamais celui de sa raison » (p. 209).

Sur ce point, revenons à la question qui nous occupe, soit la dimension religieuse de la conscience morale. On comprend mieux ce qui se passe. En ouvrant la voie à la « mort de Dieu » – et cela même dans le christianisme⁶¹ – la critique du sacré et, par conséquent, de la religion, dont les extrêmes se trouvent chez les « maîtres du soupçon » – Marx, Nietzsche et Freud – et qui connaît d'autres représentants, non moins importants et hétérogènes, comme Heidegger ou Sartre⁶², ampute la conscience de sa dimension religieuse. Ainsi la question de la conscience ne relève plus de la théologie, son foyer le plus cher pendant des siècles, et moins encore de la spiritualité. À présent, ce sont les sciences qui reprennent le flambeau. La relation société-individualité substituant la relation Dieu-moi et l'*attention à soi* (Heidegger) dans l'action remplaçant l'« écoute de Dieu » font que la conscience, noyau de l'identité morale de l'homme, apparaisse soit comme liée à la culture, soit comme conditionnée par les influences sociales, ou encore comme une espèce d'autorégulation du système à travers son intériorisation par l'homme⁶³.

Pour être bref, comme le rappelle Dietmar Mieth, dans le système moderne du phénomène de la conscience, il n'y a plus d'espace pour une origine transcendante de la conscience et on conçoit difficilement la propriété d'une dimension religieuse de la conscience⁶⁴.

⁶¹ Voir A. GESCHÉ, *Le christianisme comme athéisme suspensif* (2002), p. 190-194.

⁶² À propos de la critique de Sartre au Sacré voir C. TRESMONTANT, *Les problèmes de l'athéisme*, Paris, Seuil, 1972, p. 291-296. Une citation de *L'être et le Néant* semble particulièrement parlante en ce qui concerne notre sujet : « On peut concevoir une *création*, à la condition que l'être créé se reprenne, s'arrache au créateur pour se renfermer sur soi et assumer son être : c'est en ce sens qu'un livre existe *contre* son auteur. Mais si l'acte de création doit se continuer indéfiniment, si l'être créé est soutenu jusqu'en ses plus infimes parties, s'il n'a aucune indépendance propre, s'il n'est *en lui-même* que du néant, alors la créature ne se distingue aucunement de son créateur, elle se résorbe en lui ; nous avons affaire à une fausse transcendance et le créateur ne peut même pas avoir l'illusion de sortir de sa subjectivité » (cité dans *Les problèmes de l'athéisme*, p. 294).

⁶³ D. MIETH, *Coscienza*, dans J.-P. WILS ET D. MIETH, *Concetti fondamentali dell'etica cristiana*, p. 306.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 307.

Cependant nous avons vu que tous les théologiens étudiés revendiquent une dimension religieuse à la conscience morale et, plus explicitement, affirment une configuration propre de la conscience morale chez le chrétien. Comment comprendre ces affirmations ?

5.2. Conscience morale comme conscience de la Rédemption

En traitant la problématique de la dimension religieuse de la conscience morale, il apparaît que se soulèvent à nouveau les difficiles problèmes relatifs à la conscience : la crise éthique, le jugement de la conscience et la loi ou la norme morale, l'histoire et l'identité morales de l'homme. À notre avis, l'hypothèse selon laquelle l'événement chrétien et l'existence chrétienne portent d'une manière aiguë la question de l'événement humain et de l'existence humaine⁶⁵ semble être encore une fois confirmée. En effet, la conscience de la tension entre l'existence rédimée et l'être encore non rédimé, rendue acte quotidien dans le drame de la Rédemption (compris comme Création et Salut *dans* le Christ selon la perspective de l'Épître aux Colossiens 1,15-20) réalisée et continuellement en besoin d'être accueillie dans la foi, est la manière dont le chrétien conforme sa propre conscience morale et donne à sa vie à la fois le sens de réalité morale et la signification d'appel transcendantal. Nous aurons l'occasion d'y retourner dans le dernier chapitre de ce travail. Avançons que c'est l'idée de l'exigence ontologique et de l'exigence éthique qui semblent revenir ici.

Avec pour arrière-fond cette thèse, nous pouvons énoncer deux autres affirmations à ce moment de notre réflexion. La première se réfère à une annotation de Dietmar Mieth sur l'identité de la conscience. En fait, l'auteur rappelle que la conscience morale n'est pas un organe, en ce sens qu'elle ne peut être anatomiquement manipulée comme le sont les organes physiques ; elle se place plutôt sous le signe d'une *relation*⁶⁶. La seconde affirmation s'attache à une idée de Heidegger pour qui la conscience est le résultat d'un « appel existentiel ».

Dans une perspective comme dans l'autre, on voit se dessiner l'idée d'un espace dans la conscience réservé à un autre qui l'interpelle non du dehors, mais du dedans. Mais on doit

⁶⁵ Voir J. SOBRINO, *Jesús en América Latina*, Santander, Sal Terræ, 1982. Voir aussi K. RAHNER, *Curso Fundamental da Fé*, São Paulo, Ed. Paulinas, 1989, p. 254-271.

parler d'une dimension plutôt que d'un espace, car il s'agit d'une interpellation qui semble la parcourir entièrement. Bien entendu, Mieth et Heidegger n'affirment pas la même chose. Tandis que Heidegger se réfère à un appel dont l'auteur n'est autre que le soi, Mieth, avec le concept de relation, renvoie immédiatement à une anthropologie théologique dont le trait fondamental est que l'existence humaine est fondamentalement marquée par le fait de la Création, qui à son tour – ajoutons-le – ne peut se comprendre dans le contexte chrétien que dans le mouvement de l'Incarnation. Quoi qu'il en soit, nous relions les conclusions de ce paragraphe à cette dimension d'appel et donc de réponse présente autant chez l'un que chez l'autre.

Or, la théologie chrétienne considère la vie du Christ comme l'événement central de l'histoire sans lequel son sens ferait défaut. Dans la vie du Christ, l'histoire connaît son véritable départ et sa véritable fin. Création et eschatologie s'expliquent mutuellement⁶⁷.

Bien que toute vie humaine porte de manière radicale, comme ouverture, l'empreinte de cette présence rédemptrice⁶⁸ – et (re)créatrice –, il va de soi qu'en ce qui concerne l'existence chrétienne librement assumée, c'est à la fois la conscience existentielle de cette présence libératrice et la praxis qui lui correspond qui la caractérisent. La conscience existentielle de la présence divine en Jésus-Christ et la praxis, l'une et l'autre, se vivent comme accueil de la présence paradoxale de Dieu dans l'histoire et réponse à l'appel qu'elle signifie.

⁶⁶ D. MIETH, *Coscienza*, dans J.-P. WILS ET D. MIETH, *Concetti fondamentali dell'etica cristiana*, p. 315.

⁶⁷ Voir A. TORRES QUEIRUGA, *Fin del cristianismo premoderno. Retos hacia un nuevo horizonte*, Santander, Sal Terræ, 2000, p. 37-39. Sur la question de l'unicité de l'histoire dans le Christ, une des positions les plus claires est celle de G. GUTIÉRREZ : « [il n'y a] qu'un seul devenir humain assumé de manière irréversible par le Christ, Seigneur de l'histoire. (...) Il n'y a qu'une seule histoire : il n'y a pas deux histoires, une profane et une autre sacrée, "juxtaposées" ou "étroitement unies", mais un seul devenir humain assumé irréversiblement par le Christ, Seigneur de l'histoire (...). L'histoire du salut sont les propres entrailles de l'histoire humaine (...). Le devenir historique de l'humanité doit être définitivement situé dans l'horizon du salut (...). Il n'y a qu'une histoire : l'histoire *christofinalisée* », dans *Teología de la liberación. Perspectivas*, Lima, CEP, 1971, p. 189.

⁶⁸ K. RAHNER, *Curso Fundamental da Fé*, p. 157-165.

En quoi consiste cet appel ? Certes, un appel à la pleine réalisation de la vie, mais qui ne s'arrête pas à la réalisation de la vie du sujet même. C'est en ce sens que nous entendons intégrer ici une des contributions majeures de la théologie latino-américaine à la réflexion chrétienne. Il nous semble approprié d'introduire le concept de l'*autre* en tant que *le pauvre* comme médiation de l'appel – invitation à la conscience de la présence divine dans l'histoire et exigence d'une praxis de libération – et critère pour la réponse à l'appel. La conscience morale est alors poussée vers un « changement de l'horizon de signification et une structuration des motivations selon la foi, l'espérance et l'amour »⁶⁹, qui s'explicite sous la forme d'une option pour le pauvre.

En effet, l'Évangile est bonne nouvelle annoncée aux pauvres, le bonheur est présence annoncée par Jésus pour les pauvres, le salut est accueilli par les pauvres. Il n'est donc possible de réaliser pleinement la vie que par la médiation du pauvre⁷⁰.

Nous pouvons dire alors que le pauvre, comme médiation de l'appel divin, devient instructeur du jugement de la conscience et critère de décision. Le critère du plus faible comme préféré de Dieu semble ainsi pouvoir éclairer la conscience et resituer la question de la dimension religieuse. De plus, il retire la conscience du cadre subjectiviste, en lui donnant un vis-à-vis dont le visage ne cesse de l'interpeller⁷¹.

En guise de conclusion, traitons un dernier aspect particulièrement sensible dans le traitement de la dimension religieuse de la conscience. Il s'agit de la dimension conséquente de la conscience. Marciano Vidal affirme que sa dimension religieuse ne permet pas que la conscience « s'enferme dans l'horizon du monde présent ni dans l'assurance de sa propre

⁶⁹ D. MIETH, *Coscienza*, dans J.-P. WILS ET D. MIETH, *Concetti fondamentali dell'etica cristiana*, p. 315.

⁷⁰ « Sur le plan du salut, les pauvres occupent une place privilégiée, d'une telle manière qu'ils sont la médiation du salut pour les autres. Rejeter les pauvres est s'exclure du plan de salut. Le rapport de la révélation avec les pauvres est beaucoup plus profond que jusqu'à présent les théologies classique et libérale ne l'ont considéré ». J. B. LIBÂNIO, *Teologia da Revelação a partir da modernidade*, São Paulo, Ed. Loyola, 1992, p. 442.

⁷¹ J. SOBRINO, *Fe de Jesús y moral fundamental*, dans *Cristología desde América Latina. Esbozo a partir del Jesús histórico*, Mexique, 1977.

autonomie », mais l'ouvre plutôt au « monde futur » comme Espérance⁷². En fait, l'espérance devient un dynamisme capable de donner à la conscience la capacité de reprendre en elle ses jugements et les actions qui en découlent et de les revoir dans une perspective de croissance et dans un mouvement de réconciliation⁷³.

Dans cette perspective, le désaccord de la conscience avec la norme ou, plus grave, la transgression de l'impulsion de la « visée » ou la négation de l'intuition éthique ne se constituent pas comme sentence ou condamnation définitive, mais peuvent être compris dans le mouvement plus fondamental qui est l'histoire du salut, dont la fin ne se trouve pas dans l'impasse du mal radical, mais dans l'ouverture de la réconciliation.

Autrement dit, « Dieu donne à l'homme, dans la profondeur de l'acte de conscience, le droit de créer un nouvel homme, de conquérir non seulement un changement de fait, mais un changement de son essence dans le contexte de la grâce, une espèce de renaissance, de “changement radical d'endroit” (Ebeling), qui ouvre à l'homme la potentialité de sa personne. (...) Le “changement radical d'endroit” de la conscience dans le contexte chrétien agit comme une humanisation de l'homme »⁷⁴.

⁷² M. VIDAL, *Moral de actitudes* (t. I), p. 521.

⁷³ Voir A. VERGOTE, *L'accès à Dieu à travers la conscience morale*, dans *ETL* 37 (1961), p. 481-502. Nous considérerons ce point dans le chapitre consacré à l'étude de l'incidence de la foi sur la formation de la sensibilité de la conscience morale du croyant (troisième partie, chapitre V).

⁷⁴ D. MIETH, *Coscienza*, dans J.-P. WILS ET D. MIETH, *Concetti fondamentali dell'etica cristiana*, p. 317-318.

Table de Matières

TOME I

INTRODUCTION GÉNÉRALE	1
PREMIÈRE PARTIE: THÉOLOGIE ET CONSCIENCE MORALE	19
Introduction	20
CHAPITRE I: Jean-Marie Aubert: la conscience et la loi.....	23
1. Les axes d'une théologie	24
2. Qu'est-ce qu'est la conscience morale ?.....	25
2.1. La matrice thomiste	25
2.2. Conscience fondamentale et jugement moral.....	27
2.2.1. La conscience fondamentale.....	27
2.2.2. La conscience comme jugement moral.....	28
3. Conscience morale et foi chrétienne.....	30
3.1. Morale et foi, nature et grâce.....	30
3.2. La spécificité chrétienne par rapport à la conscience morale ou le discernement de la foi.....	31
4. La conscience morale et la loi morale : entre l'objectivité et la subjectivité de l'agir humain.....	33
4.1. La fonction de la loi morale et sa relation avec la conscience	34
4.2. Loi morale et Loi du Christ	36
5. Reprise schématique	37
CHAPITRE II: Bernhard Häring: conscience, fidélité et liberté créatives	39
1. L'horizon de Libres dans le Christ	40
1.1. Un nouveau choix méthodologique.....	40
1.2. Une morale de sensibilité religieuse : les soubassements christologique et personnaliste de LdC	43

2.	Qu'est-ce qu'est la conscience morale ?.....	45
2.1.	La considération religieuse de la conscience morale	45
2.2.	Des théories incomplètes sur la conscience morale	48
2.2.1.	Un équilibre fragile dans la théologie.....	48
2.2.2.	Réductionnisme dans les sciences humaines et sociales	49
2.2.3.	Conscience morale dans une perspective holistique.....	50
3.	Une conscience spécifiquement chrétienne	54
3.1.	Conscience morale et foi chrétienne	55
3.2.	La prudence et le discernement : les vertus de la conscience morale chrétienne	56
4.	La réciprocité de consciences : l'interpellation de l'autre	58
5.	Reprise schématique	59
CHAPITRE III: Paul Valadier: conscience et morale.....		63
1.	Philosophie et morale, valeurs et volonté : les axes d'une théologie.....	65
1.1.	Philosophie et théologie morale	65
1.1.1.	Critique envers la raison philosophique	65
1.1.2.	La philosophie en œuvre dans la théologie morale.....	67
1.2.	La morale des valeurs et de la volonté	69
1.2.1.	L'échec de la prétention moderne à l'autonomie : le temps du nihilisme	69
1.2.2.	Morale et volonté.....	72
1.2.3.	Théologie de la volonté	74
1.2.4.	Une morale des valeurs.....	76
2.	Qu'est-ce que la conscience morale ?.....	80
2.1.	La conscience, un thème qui traverse l'histoire	81
2.2.	La conscience morale « entre le tout et le rien »	83
2.2.1.	La négation et l'affirmation philosophiques de la conscience morale.....	83
2.2.2.	négation et affirmation théologiques de la conscience morale	85
2.2.3.	D'autres difficultés	89
2.3.	La conscience : « modeste » et inéluctable	91
2.3.1.	Une conscience qui naît.....	91
2.3.2.	La fragile affirmation de la conscience	93
2.3.3.	Une conscience qui vit.....	94
a.	Conscience : décision et responsabilité.....	96
b.	Décision morale et accomplissement de la conscience	96
3.	Une conscience morale chrétienne ?.....	97
4.	Reprise schématique	100

CHAPITRE IV: Marciano Vidal : les niveaux de la conscience morale	102
1. Un foyer théologique pour l'éthique.....	103
1.1. L'« éthique civile », un nouveau paradigme pour la morale	104
1.2. Une éthique théologique est-elle possible ?	107
1.2.1. De nouveaux paradigmes.....	108
1.2.2. Pour une autonomie théonome dans une perspective libératrice	109
1.2.3. Morale chrétienne : spécificité et identité.....	112
a. L'éthique théologique, la théologie et la vie chrétienne	114
b. Éthique théologique et Écriture sainte	115
c. Une morale d'attitudes	117
d. L'attitude : genèse et structure	117
e. Vers un concept d'attitude morale chrétienne.....	118
2. Qu'est-ce que la conscience morale ?.....	121
2.1. La conscience, d'où vient-elle ?	121
2.2. Conscience psychologique et conscience morale	124
2.3. Une conscience morale à trois niveaux	125
2.3.1. La subconscience morale	126
2.3.2. La conscience morale	128
a. La conscience morale est l'unité de la personne	128
b. L'action créatrice de la conscience, le discernement et l'« estimation » morale	130
2.3.3. La superconscience morale.....	131
3. Dimension chrétienne de la conscience morale ou superconscience morale.....	132
4. Reprise schématique	133
CHAPITRE V: La théologie morale latino-américaine et la conscience morale	136
1. La théologie latino-américaine et la morale fondamentale.....	137
1.1. La théologie de la libération : une nouveauté.....	138
1.2. Théologie morale latino-américaine : originalité et défis.....	139
1.2.1. Originalité de la morale latino-américaine	140
a. L'option pour les pauvres et de nouvelles clés de lecture.....	140
b. Une rupture épistémologique : la médiation socio-analytique et la praxis	143
c. Théologie et caractère conflictuel du réel	143
1.2.2. Limites et défis	145
2. Morale latino-américaine et conscience	146
2.1. Tony Mifsud : la conscience, une tâche libératrice	146
2.1.1. Les points constitutifs d'une théologie morale de la libération	148
2.1.2. L'être humain et la personne humaine. Monde des valeurs et civilisation de l'amour .	151

2.1.3.	Conscience morale : l'instance libératrice	153
a.	La conscience, au-delà de l'extériorité	153
b.	La conscience morale : une synthèse	154
2.2.	Antônio Moser et Bernardino Leers : conscience dans une « morale d'alliance ».....	156
2.2.1.	« Morale de l'Alliance », une morale entre des pôles	157
a.	Les pôles de l'idéal et de la vie concrète.....	157
b.	Les pôles personnel et social.....	158
c.	Les pôles religieux et politique	159
2.2.2.	Les principes d'une « morale de l'Alliance »	159
a.	Le principe de l'Incarnation	159
b.	Le principe de la praxis	161
c.	Le principe de la solidarité.....	162
d.	Le principe de l'espérance	163
2.2.3.	Conscience et conscientisation	164
a.	Qu'est-ce que la conscientisation ?	164
b.	Qu'est-ce que la conscience morale ?	166
c.	La conscience et la norme morale.....	168
d.	Conscience morale et foi chrétienne	169
2.3.	D'autres contributions.....	170
2.3.1.	José Marcos Bach : avant tout, la conscience	170
a.	Conscience morale et pouvoir.....	171
b.	La conscience morale au service de l'homme.....	172
2.3.2.	Nilo Agostini : la conscientisation et la conscience	173
2.3.3.	Carlos Novoa : la « suite historique de Jésus »	175
3.	Reprise schématique	177
CHAPITRE VI: Le défi de la conscience morale: Synthèses		179
1.	Perspectives	179
2.	La crise de la conscience ou la conscience d'une crise	183
2.1.	Crise de la signification de la conscience.....	184
2.2.	Conscience et crise de la tradition.....	186
2.3.	La crise de la conscience dans le « nouvel ordre moral »	187
3.	Conscience, jugement et sensibilité	189
3.1.	L'action et la conscience morale	190
3.2.	Création ou interprétation de normes ?	191
3.3.	L'authenticité du jugement de la conscience.....	195
4.	La conscience morale : le temps et l'identité.....	197

4.1. Le passé et le futur dans le temps présent	197
4.2. Conscience morale et narration de la vie.....	200
5. La conscience morale : au croisement de l'humanité et de la divinité ?.....	203
5.1. La dimension religieuse de la conscience : genèse et crise	203
5.2. Conscience morale comme conscience de la Rédemption	206
Table de Matières	210

TOME II

DEUXIÈME PARTIE: L'ANTHROPOLOGIE DE L'ÊTRE PLUS

Introduction	2
CHAPITRE UNIQUE	5
L'anthropologie de Paulo Freire : l'homme en libération permanente.....	
1. Paulo Freire et son œuvre	5
1.1. La vie d'un éducateur	5
1.2. Aux origines de la pensée de Freire	10
2. L'humain ou la « vocation ontologique de l'homme à être plus »	13
2.1. Un discours à trois niveaux	13
2.2. L'homme : être-dans-le-monde et être-avec-le-monde	14
2.3. L'homme comme « être-de-relations »	17
2.4. La parole, le dialogue et l'être-de-communication.....	21
2.4.1. Le droit à prononcer la parole.....	21
2.4.2. Dialogue : rencontre pour « admirer » et « prononcer » le monde	23
a. Dialogue comme expression d'intersubjectivité	23
b. Horizontalité du dialogue : réciprocité comme amour, foi et espérance en l'homme	
25Erreur ! Signet non défini.	
c. Dialogue pour la transformation du monde : pensée critique et parole engagée	28
2.4.3. L'être de communication.....	30
3. Le problème de l'existence humaine : libération dans la culture et dans l'histoire	32
3.1. L'homme fait culture.....	34
3.1.1. La culture comme la trace essentielle de l'homme	34
3.1.2. L'éducation et l'accès à la « culture »	37
3.2. L'homme bâtisseur de l'histoire.....	39
3.2.1. Le temps, l'histoire et les thèmes d'une époque.....	40
3.2.2. Le mouvement historique : « situations-limites », « actes-limites », « inédit viable »	43
3.3. La liberté, la libération et l'être plus	45

4.	La conscientisation	48
4.1.	Les bases de la conscientisation	49
4.1.1.	Le surgissement du concept.....	49
4.1.2.	Prise de conscience et conscience progressive	51
4.1.3.	Conscientisation : savoir ou praxis ?	52
4.2.	La conscience en transit	54
4.2.1.	« Transitivity » et « intransitivity » de la conscience	55
4.2.2.	L'évolution de la conscience transitive	57
4.2.3.	La conscience critique	60
4.2.4.	Le processus de la conscientisation	63
a.	Pédagogie de l'opprimé : l'éducation comme pratique de liberté.....	63
b.	Les médiations de la conscientisation.....	65
I.	« Problématisation »	65
II.	L'inédit viable.....	66
5.	<i>Être plus</i> , culture, conscientisation entre réflexion philosophique et procédure pédagogique : ouvertures	68
TROISIÈME PARTIE: POUR LE DÉVELOPPEMENT DE LA CONSCIENCE MORALE		69
Introduction		70
CHAPITRE I: L'admiration et le dialogue: pour une nouvelle sensibilité de la conscience		76
1.	Univers humain et conscience morale : crise et ambivalence.....	77
1.1.	Crise ou ambivalence ? Crise et ambivalence	77
1.2.	Ambivalence humaine et univers moral	79
2.	Le « jeu » entre intériorité et extériorité dans la formation morale	80
2.1.	« Capacité d'écoute » et conscience morale.....	81
2.2.	« Mouvement d'accueil » et conscience morale.....	84
3.	Ad-miration comme socle de la formation de la conscience	85
3.1.	Parcours philosophique	85
3.2.	Phénoménologie de l'admiration.....	87
3.3.	Expérience de l'admiration comme possibilité existentielle	89
3.4.	Admiration comme attitude éthique	91
3.4.1.	Vers la permanence de l'admiration	94
3.4.2.	Passage vers l'attitude éthique.....	95
4.	Le dialogue comme partage qui élargit la conscience	98
4.1.	Communication comme seuil de la communion	98
4.2.	Être dialogique comme structure du sujet moral.....	100
4.2.1.	Existence humaine et dialogue	101

4.2.2. Dialogue comme attitude.....	104
CHAPITRE II: Engagement et responsabilité ou raisons de la conscience.....	111
1. La conscience morale à l'épreuve de l'engagement	111
1.1. Décision et engagement.....	112
1.2. Engagement et révélation de la conscience.....	113
1.2.1. engagement, expérience et raison.....	114
1.2.2. Engagement et exposition de la conscience.....	115
1.3. Existence humaine et engagement	116
1.3.1. Emergence du sujet et engagement.....	117
1.3.2. Unicité de l'existence humaine et engagement moral	119
a. Engagement et orientation fondamentale.....	119
b. Engagement comme incarnation du sens	121
c. Deux dimensions de l'engagement	123
1.4. Estimation de l'engagement et morale	124
2. La responsabilité et la conscience : modestie et audace	125
2.1. Responsabilité modeste	127
2.2. Conscientisation, responsabilité et discernement	130
2.2.1. Conscientisation et responsabilité.....	130
2.2.2. Conscientisation et discernement	131
2.3. Responsabilité, relecture de soi et bonheur	132
2.4. Une responsabilité pour l'homme	134
CHAPITRE III: Conscience morale et valeurs	136
1. Théorie des valeurs et valeurs.....	138
2. Estimation morale.....	142
3. Estimation morale et formation de la conscience	144
3.1. Point de départ de l'estimation.....	144
3.1.1. Structure de l'estimation morale.....	145
3.2. Conscience en désaccord avec l'ethos.....	148
3.2.1. « Conflit éthique »	148
3.2.2. Objection de conscience et maturité du sujet éthique.....	152
a. Objection de conscience : deux caractéristiques.....	153
b. Objection de conscience et estimation morale	154
CHAPITRE IV: Être plus et récit de vie. Destinée de la conscience morale.....	157
1. Conscience morale et destinée.....	158
1.1. L'être humain et sa destinée.....	158

1.2. Destinée humaine et conscience morale.....	159
1.3. Destinée, conscience et communauté humaine	161
1.4. <i>Être plus</i> et conscience : ouvertures	164
2. <i>Être plus</i> comme « pro-vocation » éthique et formation de la conscience	165
2.1. L'identité narrative du sujet éthique.....	165
2.2. (Auto)narration de vie : théorie et pratique	166
2.3. Le paradigme herméneutique pour le récit de vie	169
2.4. Paradigme herméneutique, créativité et fidélité	174
2.4.1. <i>Être plus</i> , (auto)narration de vie et créativité	175
2.4.2. <i>Être plus</i> , (auto)narration de vie et créativité	177
3. Reprise schématique	178
CHAPITRE V: Existence chrétienne et conscience morale	180
1. Suite du Christ, conscience et libération.....	182
1.1. Histoire du salut et libération	182
1.2. Suite du Christ et libération.....	185
1.2.1. L'histoire du Christ.....	186
1.2.2. Conscience et herméneutique de la foi	188
1.2.3. L'« ethos » chrétien comme libération	190
1.2.4. Le « secret de la liberté »	192
2. Conscience morale et réconciliation.....	196
3. Conscience morale et monde à venir	201
4. Reprise schématique	204
Conclusion générale	206
1. Reprises	206
2. Ouvertures	211
3. Sagesse nouvelle, sagesse ancienne.....	218
4. Questionnements	220
Abréviations	224
Bibliographie.....	225
Table de matières	249