

## Trois modèles d'autonomie en morale: Kant, Steinbüchel, Auer

Le présent article a comme objet la présentation synthétique de trois modèles d'autonomie en morale. Le premier point présente la construction kantienne de la morale sur le concept d'autonomie; le deuxième s'attache à Th. Steinbüchel qui, dans une période de renouveau pour la théologie catholique, a ouvert, avec son étude *Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre*<sup>1</sup>, la théologie morale à la réflexion philosophique; le troisième point est consacré à l'autonomie selon A. Auer, père de la morale autonome en contexte chrétien. Cette brève présentation de trois auteurs représentatifs sera suivie d'une réflexion critique sur le concept même d'autonomie.

### I. LE MODÈLE KANTIEN

«Sapere aude!»<sup>2</sup>, telle est la devise que Kant radicalise: la raison doit décider de penser par elle-même, doit secouer «le joug des pressions sociales et de la philosophie dogmatique pour découvrir son propre fondement, la liberté en tant qu'autonomie»<sup>3</sup>. Dans le

<sup>1</sup> Cf. Th. STEINBÜCHEL, *Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre*, Düsseldorf, Mosella Verlag, 2 vol., 21939.

<sup>2</sup> E. KANT, *Réponse à la question: qu'est-ce que les lumières?*, VIII 35 = LP II

209: «Les lumières se définissent comme la sortie de l'homme hors de l'état de minorité, où il se maintient par sa propre faute. La minorité est l'incapacité de se servir de son entendement sans être dirigé par un autre (...) *Sapere aude!* Aie le courage de te servir de ton propre entendement! Voilà la devise des lumières». Pour les références kantienues, nous signalons d'abord les références de l'édition allemande entreprise par l'Académie des sciences de Berlin, puis les références de la traduction française parue, sous la direction de F. Alquié, dans La Pléiade, les chiffres romains indiquant les tomes: E. KANT, *Oeuvres philosophiques*, Paris, Gallimard, 3 vol., 1980-1986.

<sup>3</sup> O. HÖFFE, *Introduction à la philosophie pratique de Kant. La morale, le droit et la religion*, Paris, Vrin, 1993, p. 13. Nous ne présentons pas dans cet article les différents passages de l'œuvre kantienne où il est question de l'autonomie. Nous renvoyons pour cela à E. FELL, *Autonomie und Heteronomie nach Kant. Zur Klärung einer signifikanten Fehlinterpretation*, in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, t. 29, 1982, p. 389-441; cf. également J. HOFFMANN, *Zur Kantrezeption innerhalb der Moralthologie. Alfons Auer zum 65. Geburtstag*, in *Münchener Theologische Zeitschrift*, t. 31, 1980, p. 81-109.

domaine pratique comme dans le domaine théorique, l'objectivité n'est rendue possible qu'à travers le sujet lui-même. L'origine même de la morale trouve son siège non plus dans l'ordre de la nature, ou dans la quête du bonheur<sup>4</sup>, ou dans la soumission à la volonté divine, mais dans l'autonomie de la volonté, c'est-à-dire dans le fait pour la volonté d'être législatrice, de poser elle-même ses lois. Quatre grands thèmes scandent la démarche kantienne d'une critique de la raison pratique. Kant définit d'abord le concept de la morale et l'applique ensuite à des êtres raisonnables fins, fondant du même coup l'impératif catégorique. Il découvre alors l'origine de la morale dans l'autonomie de la volonté et expose, par le fait de la raison, la réalité de la morale.

Dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, première œuvre critique de philosophie morale, Kant affirme que seule une bonne volonté est bonne sans restriction. «De tout ce qu'il est possible de concevoir dans le monde, et même en général hors du monde, il n'est rien qui puisse sans restriction être tenu pour bon, si ce n'est seulement une bonne volonté» (CRPr IV 393 = LP II 250)<sup>5</sup>. En faisant du concept du bien sans restriction «la condition nécessaire et suffisante pour déterminer définitivement la question du bien», Kant se place, par cette première affirmation, à un niveau méta-éthique<sup>6</sup>. Le bien moral est un bien en soi, absolu, et nullement un bien relatif. La volonté est érigée en instance première: c'est à elle qu'il revient d'établir des buts et des fins et donc de les reconnaître comme siens propres.

Kant définit la bonne volonté par le concept de devoir puisque ce concept contient «celui d'une bonne volonté, avec certaines restrictions, il est vrai, et certaines entraves subjectives» (CRPr IV 397 =

<sup>4</sup> L'eudémonisme n'est pas totalement absent chez Kant, mais il occupe, comme bien parfait, une place déterminée dans le cadre de la doctrine des postulats. Cf. O. HÖFFE, *Introduction à la philosophie pratique de Kant*, p. 52.

<sup>5</sup> Ricœur fait remarquer les occurrences multiples des termes comme «estimer», «estime», «estimable», dans la première section des *Fondements de la métaphysique des mœurs*, en relation toujours avec la bonne volonté. Ces termes expriment non seulement l'ancrage dans la tradition téléologique, mais aussi dans l'expérience morale ordinaire. «Comme chez Aristote, la philosophie morale, chez Kant, ne part pas de rien; sa tâche n'est pas d'inventer la morale, mais d'extraire le sens du fait de la moralité, comme E. Weil le dit de la philosophie kantienne dans son ensemble», in P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 239, n. 2; cf. E. WEIL, *Problèmes kantienus*, Paris, Vrin, 1970, p. 56-107.

<sup>6</sup> Cf. O. HÖFFE, *Introduction à la philosophie pratique de Kant*, p. 59.

LP II 255). Nous avons affaire avec cet être raisonnable à un sujet dont le vouloir ne s'accorde pas *eo ipso* avec l'essence de la raison, et ainsi le principe de moralité acquiert le caractère d'une intimation inconditionnelle formulée par l'impératif catégorique<sup>7</sup>. Le devoir, ou obligation déclinée sur le mode impératif, n'a de sens que pour des êtres dont la volonté n'est pas de soi et nécessairement bonne. Notre volonté finie se voit affectée par des limitations. « Par sa constitution fondamentale, en effet, la volonté n'est autre que la raison pratique, commune en principe à tous les êtres rationnels; par sa constitution, elle est empiriquement déterminée par des inclinations sensibles »<sup>8</sup>. Pour une volonté soumise à des limitations, le bon sans restriction revêt la forme du devoir. Les *Fondements* ne partent donc pas seulement du concept méta-éthique du bien sans restriction, mais « s'appuient également sur un fait anthropologique fondamental, à savoir que les hommes sont des êtres de désir et dont le désir n'est ni d'emblée ni nécessairement bon »<sup>9</sup>. Et la moralité n'apparaîtra que là où ce que prescrit la loi morale est accompli parce que la loi morale le prescrit, donc là où le devoir est accompli en tant que tel. Elle signifie une action par devoir (*aus Pflicht*). Le critère pour déterminer la moralité sera l'impératif catégorique. Toute la démarche critique consiste donc à remonter de la condition finie de l'être humain, et plus précisément de la volonté, à la raison pratique conçue comme autolégislation, c'est-à-dire comme autonomie<sup>10</sup>.

L'impératif catégorique « n'est rien d'autre que le concept de la morale dans la situation où se trouvent les êtres raisonnables finis »<sup>11</sup> et ne convie à agir que selon des maximes universalisables. Les maximes sont objet de l'universalisation, ce qui suppose donc que, par la maxime, « dans la position par la volonté d'un projet à quelque ampleur, soit potentiellement incluse une *prétention à l'universalité* que la règle d'universalisation vient précisément mettre à l'épreuve »<sup>12</sup>. Dans ce sens, l'impératif catégorique peut être qualifié de principe de

second degré puisqu'il vérifie la moralité des principes moraux que sont les maximes et que celles-ci sont des critères pour les gestes concrets. On a donc affaire à un critère du deuxième degré et « c'est de ce critère qu'il s'agit dans le cas de l'impératif catégorique »<sup>13</sup>.

Mais, sous le terme de principe, s'effectue également la recherche de la raison ultime qui fait qu'une personne puisse agir conformément à l'impératif catégorique. On cherche là le principe de la subjectivité morale qui est, dans la perspective kantienne, l'autonomie de la volonté. L'acte moral trouve sa condition de possibilité dans la faculté de la volonté à se déterminer selon des règles qu'elle-même édicte. Mais les deux aspects sont intimement unis car l'impératif catégorique « désigne la loi qui détermine la volonté autonome, et c'est l'autonomie qui rend possible un acte conforme aux exigences de l'impératif catégorique »<sup>14</sup>.

La question de l'autonomie dévoile la problématique de la structure fondamentale de la volonté morale. La liberté, qui désigne la volonté dans sa structure fondamentale, est justifiée pratiquement, d'abord dans un mouvement négatif qui consiste en l'exclusion de toute matière de la maxime, puis dans un mouvement positif qui, une fois toute matière exclue, retient la forme de la maxime. La morale réside là où la simple forme législatrice des maximes est « à elle seule le principe déterminant d'une volonté » (CRPr V 28 = LP II 640). « Ainsi une volonté à laquelle la pure forme législatrice de la maxime peut seule servir de loi est une volonté libre » (CRPr V 29 = LP II 641). Une volonté libre de toute causalité et de détermination extérieure, c'est-à-dire libre de toute hétéronomie, est une volonté qui se donne elle-même sa loi. L'autonomie ne signifie nullement l'arbitraire de la subjectivité individuelle, mais le lien de soi (*Selbstbindung*) à la loi propre de la raison<sup>15</sup>. C'est dans cette autolégislation de la raison comme volonté que repose le principe le plus haut de la

<sup>7</sup> F. BÖCKLE, *Fundamentalmoral*, Munich, Kösel, 1991, p. 54.

<sup>8</sup> P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 240-241.

<sup>9</sup> O. HÖFFE, *Introduction à la philosophie pratique de Kant*, p. 67.

<sup>10</sup> Cf. P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 241 : « Le style d'une morale de l'obligation peut alors être caractérisé par la stratégie progressive de mise à distance, d'épuration, d'exclusion, au terme de laquelle la volonté bonne sans restriction sera élargie à la volonté autolégislatrice, selon le principe suprême d'autonomie ».

<sup>11</sup> O. HÖFFE, *Introduction à la philosophie pratique de Kant*, p. 76.

<sup>12</sup> P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 242.

<sup>13</sup> O. HÖFFE, *Introduction à la philosophie pratique de Kant*, p. 127.

<sup>14</sup> O. HÖFFE, *Introduction à la philosophie pratique de Kant*, p. 127-128.

<sup>15</sup> F. BÖCKLE, *Fundamentalmoral*, p. 53. Le problème kantien de l'autonomie comme législation de la raison concernant le désir ne concerne pas la possibilité de choix de l'homme en rapport à des objets différents du désir, ne concerne pas le refus ou la préférence envers des buts déterminés en considérant leur faisabilité ou leur nécessité, ne concerne pas les conseils pratiques pour la réalisation d'un but, non, le problème kantien de l'autonomie dans un sens pratique concerne seulement la possibilité d'une volonté ou d'une raison pure pratique. Cf. M. FORSCHNER, *Gesetz und Freiheit. Zum Problem der Autonomie bei I. Kant*, Munich, Pustet, 1974, p. 195.

moralité. «Quand l'autonomie substitue à l'obéissance à l'autre l'obéissance à soi-même, l'obéissance a perdu tout caractère de dépendance et de soumission. L'obéissance véritable, pourrait-on dire, c'est l'autonomie»<sup>16</sup>. La morale a donc sa source dans la liberté en son sens le plus strict, c'est-à-dire en son sens transcendantal (cf. CRPr V 29 = LP II 641). Avec cette autolégislation Kant élève l'homme au-dessus de toute détermination naturelle. L'autonomie comme idée transcendantale de la liberté élève l'être humain au-dessus de lui-même considéré comme partie du monde sensible. Elle est détermination du sujet transcendantal (intelligible) et le lie à un ordre que seul l'entendement peut penser. L'idée de la liberté demeure une simple possibilité de pensée par rapport à la raison théorique; par rapport à la raison pratique, par contre, elle se montre comme nécessaire et, par là, la pure moralité comme autodétermination de la volonté est possible. Kant associe donc la loi morale avec le concept de volonté d'un être raisonnable. C'est aussi affirmer dans cette perspective la dignité de la valeur universelle et nécessaire de la raison. C'est avec le principe de l'autonomie que Kant a fourni à la philosophie morale sa nouvelle base. Désormais, l'unique principe de toutes les lois morales réside dans l'autonomie, ou l'autolégislation de la volonté.

Arrivés à ce stade, nous pourrions considérer que le fondement philosophique de la morale est achevé. Or il n'en est rien car il faut maintenant se demander si la morale existe vraiment. «Sans indice de la réalité morale, la critique de la raison pratique ne peut pas atteindre le but qu'elle s'est fixé ni l'emporter sur le scepticisme et l'empirisme en morale»<sup>17</sup>. C'est par le fait de la raison que Kant y répond, fait de la raison que le penseur de Königsberg trouve dans le domaine du pratique et non du théorique<sup>18</sup>. C'est seulement dans le domaine pratique que la raison pure peut s'exercer. Kant n'assimile pas le fait de la raison à la loi morale, car le fait de la raison est la conscience de celle-ci (CRPr V 31 = LP II 644-645)<sup>19</sup>. C'est le fait incontestable

que la conscience morale existe et qu'elle consiste en une obligation inconditionnelle. Par la conscience de la loi morale, la raison «se proclame primordialement législative (*sic volo, sic jubeo*)» (CRPr V 31 = LP II 645). Indéniable, ce fait prouve pour Kant la réalité de la morale. L'exigence catégorique de la loi morale est vue comme un fait de la raison humaine, qui ne peut pas être déduit théoriquement, mais qui, pour être pleinement sensé, présuppose la législation autonome. Ce n'est donc pas le moi théorique, mais seulement le moi moral qui peut se comprendre comme liberté. Quand Kant parle du fait de la loi morale, il ne signifie pas un fait empirique, mais un fait de la raison pure, une conscience immédiate. Il est donné à la raison finie, et non pas comme quelque chose d'étranger à celle-ci, mais comme le produit de cette raison. Son principe doit être cherché dans la manière d'être propre de la raison humaine. La forme et le contenu de la loi morale donnent au moi pratique une indication certaine sur l'autonomie de son être intelligible. «Ce n'est que parce qu'il existe vraiment une expérience morale que la recherche du concept, du critère et du principe de la morale n'est plus un jeu intellectuel, mais bien une démarche sensée pour tout ce qui regarde la vie. Ce n'est que parce que la conscience morale n'est pas une simple illusion que l'éthique philosophique perd son caractère de brillante construction de l'esprit, étrangère à la réalité, et qu'elle contribue à rendre l'existence intelligible»<sup>20</sup>.

## II. LE PROJET DE STEINBÜCHEL

La problématique de la fondation philosophique de la doctrine morale catholique se meut dans un domaine frontière entre la philosophie et la théologie<sup>21</sup>. Cette position particulière conditionne sa problématique: en tant que philosophique, elle a seulement à sa disposition les moyens de la connaissance humaine, mais elle désire les

<sup>16</sup> P. RICEUR, *Soi-même comme un autre*, p. 245.

<sup>17</sup> O. HÖFFE, *Introduction à la philosophie pratique de Kant*, p. 136.

<sup>18</sup> Cf. D. HENRICH, *Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft*, in G. PRAUSS (éd.), *Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*, Cologne, Kiepenheuer & Witsch, 1973, p. 223-254.

<sup>19</sup> «On peut appeler la conscience de cette loi fondamentale un fait de la raison, parce qu'on ne peut la déduire, même par des sophismes, de données antérieures de la raison, par exemple de la conscience de la liberté (car celle-ci ne nous est pas

donnée auparavant), et parce que au contraire elle s'impose à nous par elle-même, comme proposition synthétique *a priori* qui n'est fondée sur aucune intuition soit pure, soit empirique» (CRPr V 31 = LP II 644-645).

<sup>20</sup> O. HÖFFE, *Introduction à la philosophie pratique de Kant*, p. 138.

<sup>21</sup> Th. STEINBÜCHEL, *Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre*, I, 9. Voir également l'étude de Steinbüchel sur Kant: *Immanuel Kant. I: Einführung in seine Welt und den Sinn seiner Philosophie*, II: *Der Aufbau seiner Welt*, Düsseldorf, L. Schwann, 1931.

mettre au service d'une connaissance théologique qui reçoit son contenu non de la raison humaine, mais de la Révélation divine<sup>22</sup>. Dès lors, pour Steinbüchel, l'enseignement moral catholique refuse la prétention de la raison humaine d'être, dans les questions morales, la seule source et l'autorité dernière, car Dieu est l'auteur de l'être et du devoir, il est la dernière instance, l'autorité suprême. D'où la question fondamentale de Steinbüchel de savoir si la pensée naturelle humaine a encore un sens en elle-même quand elle est constituée par une foi qui trouve son principe non dans la raison, mais en Dieu. Cette préoccupation conduira Steinbüchel à s'interroger sur les rapports entre la philosophie morale et la théologie morale. La tâche de la théologie morale doit être d'exposer l'objet commun qui unit sa pensée aux pensées scientifiques et de mettre en valeur son objet particulier qui la distingue des autres disciplines scientifiques. La doctrine morale catholique montre que l'homme doit vivre une moralité surnaturelle d'après sa «possibilisation» (*Ermöglichung*) ontologique par la grâce et d'après sa finalité dans la communion divine. Mais cette position n'exclut nullement un bien vécu par la force propre de l'homme et ne combat donc pas une moralité dite naturelle. Elle va même la défendre et la théorie développée par Steinbüchel se maintient entre deux pôles extrêmes: la naturalisation de la grâce et le supranaturalisme destructeur de la nature. En même temps se découvre le fait que la moralité naturelle ne suffit point puisque la théologie catholique reconnaît l'affaiblissement dont est victime l'homme suite au péché originel. C'est pourquoi elle pourra instruire l'être humain à partir d'autres sources de connaissance que l'éthique philosophique, autrement dit à partir d'une certitude qui lui vient de la Parole de Dieu. L'humanité sera dès lors conçue par Steinbüchel comme l'être humain chrétien affirmant ainsi l'être chrétien dans sa valeur pleinement humaine et le lien de la vie surnaturelle avec la vie naturelle dans l'unité de l'être personnel<sup>23</sup>. La présentation de cette *humanitas* chrétienne est le contenu de la philosophie morale.

L'effort de Steinbüchel expose le fait que la conception catholique de l'être humain n'exagère pas la grâce de telle sorte qu'elle perdrait de vue la nature, l'*humanitas*, mais elle ne transfigure pas non plus la

nature de telle sorte que celle-ci deviendrait la grâce même. De la même manière que la raison, la volonté et le cœur, en tant que dot naturelle de l'homme, participent à l'acte de foi, de même aussi ces diverses forces contribuent à la vie morale<sup>24</sup>. C'est pourquoi la philosophie et la psychologie doivent s'intégrer à la théologie, car cette dernière leur indique dans sa totalité l'objet à considérer et qui est l'homme naturel-surnaturel, qu'elles n'atteignent que partiellement, dans sa sphère naturelle selon leur point de vue propre. Elles s'unissent par conséquent à la théologie en tant que préambules à la totalité de l'effort de savoir théologique. Un supranaturalisme unilatéral méconnaît l'existence chrétienne tout comme un moralisme unilatéral omet dans l'*humanitas* la *christianitas*. C'est dans ce schéma que Steinbüchel entretient un dialogue constant avec les courants qui lui étaient contemporains, notamment néo-kantiens, et avec Kant. Il reconnaît que la morale autonome, développée par Kant, devient une religion rationnelle naturelle ou morale. Ce n'est plus en effet l'autorité de Dieu qui fonde le devoir éthique, mais c'est la raison morale autonome de l'homme qui doit apprécier un commandement révélé comme obligeant moralement. La raison devient ainsi la mesure de Dieu et de sa révélation<sup>25</sup>. Il s'ensuit une atrophie morale de la Révélation chrétienne dans laquelle Dieu est seulement Dieu parce qu'il est un être pleinement indépendant. Si la loi morale pour Dieu est loi de sainteté, elle reste pour l'homme une loi du devoir qui trouve son origine dans la contrainte morale, dans le respect pour cette loi, dans son autodépassement (*Selbstüberwindung*), dans la lutte entre le devoir et l'inclination. La Révélation doit être purifiée dans une religion rationnelle. Elle n'est rien d'autre que la pure législation morale, elle est la révélation naturelle de Dieu en sa créature humaine<sup>26</sup>. La loi morale est certes pour Kant la révélation naturelle de Dieu dans la raison morale de l'homme, mais le fondement de l'obligation ne réside plus en l'Être suprême. Il y a bien un renvoi à Dieu dans la raison morale kantienne, mais la raison morale se fonde en elle-même.

<sup>22</sup> Th. STEINBÜCHEL, *Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre*, I, p. 20.

<sup>23</sup> Cf. Th. STEINBÜCHEL, *Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre*, I, p. 92.

<sup>26</sup> Th. STEINBÜCHEL, *Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre*, I, p. 29ss dans lesquelles Steinbüchel opère une distinction entre l'*Aufklärung* française et anglaise et l'*Aufklärung* allemande qui permet de voir comment Kant maintient encore une relation étroite avec la religion chrétienne.

<sup>22</sup> Th. STEINBÜCHEL, *Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre*, I, p. 9.

<sup>23</sup> Th. STEINBÜCHEL, *Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre*, I, p. 19.



Par rapport à cette conception, Steinbüchel accentue le fait que l'*humanitas* vécue est accomplissement de l'être, obéissance de l'être et, au plus profond, obéissance vis-à-vis du fondateur de l'être. Dans la réalité la plus profonde de l'homme, le devoir est fondé comme la loi du créateur, comme la loi dont l'accomplissement fait réaliser à l'homme sa loi propre, son autonomie comme être propre<sup>27</sup>. L'*humanitas* est la reconnaissance de l'être humain dans les ordres de la réalité; elle n'est point une unilatéralisation de l'être humain mais signifie tout ce qui, dans l'homme, appartient à son être<sup>28</sup>. Sans la grâce, rappelle Steinbüchel, l'homme ne peut exercer sa liberté en direction de la vie surnaturelle, mais sans sa décision libre, la grâce que Dieu offre à l'homme demeure impuissante.

L'être de l'homme, considéré dans la texture des ordres du cosmos, dans ses relations à l'environnement et à son entourage, à Dieu et à soi-même, dévoile des exigences fondamentales déterminées qui s'enracinent toutes dans le principe directeur: «deviens ce que tu es conformément à ton être réel»<sup>29</sup>. Le comment de l'application est laissé à l'intelligence personnelle et à la décision de la conscience. Dans ce cadre, l'autonomie est comprise comme l'accomplissement de l'être donné par Dieu dans la liberté propre de l'autodévenir selon la loi divine inscrite dans son être créé<sup>30</sup>. Chaque domaine de l'activité humaine a sa consistance et suit les lois de l'être qui le portent, mais leur reconnaissance est profondément reconnaissance de l'être en tant qu'il est fondé par le créateur. C'est pourquoi toute valeur humaine est toujours une réalité créée dont aucune ne peut prétendre être l'ultime.

Néanmoins, Steinbüchel reconnaît que dans la morale autonome kantienne existe encore la conscience d'un Dieu personnel et de la sainteté de sa majesté morale. Le Dieu du déisme chez Kant est encore en état d'éveiller l'enthousiasme qui appartient à la religion vivante. Sa morale est même convaincue de la nature créée de l'homme. Elle consiste dans la conscience du devoir qui inclut la

<sup>27</sup> Th. STEINBÜCHEL, *Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre*, I, p. 34.

<sup>28</sup> Th. STEINBÜCHEL, *Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre*, I, p. 35.

<sup>29</sup> Th. STEINBÜCHEL, *Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre*, I, p. 52.

<sup>30</sup> Th. STEINBÜCHEL, *Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre*, I, p. 54.

contrainte et ne fait donc jamais de la morale ce quelque chose qui va de soi<sup>31</sup>. Mais si Dieu est saint, l'homme est seulement moral<sup>32</sup>.

L'autonomie de Kant est la protestation contre un Dieu de l'arbitraire dont les commandements ne seraient plus l'expression de son être saint. Dans le devoir, se présente, pour Kant, la volonté moralement parfaite, en même temps toute puissante, à laquelle est identique le commandement de la raison, sans être toutefois rapporté à Dieu et à sa loi<sup>33</sup>. L'appartenance à soi que réclame Steinbüchel est bien autre chose que la fermeture à Dieu et que l'autodivivisation, elle est à comprendre en vue de Dieu, qui a créé non des esclaves mais des hommes libres selon son image et sa ressemblance<sup>34</sup>. L'appartenance de soi à soi, qui rend possible la personnalité, n'inclut pas nécessairement l'autonomie idéaliste. Le moi qui est l'homme devant Dieu se manifeste non pas comme le moi autonome, qui se retire du monde et des exigences de la communauté, mais comme celui qui peut les accomplir avec une énergie morale que seules la foi au créateur et la responsabilité devant lui peuvent procurer. Toute réalité reçoit son intimation de Dieu car ce Dieu est le Seigneur de sa création et de toute histoire.

Pouvons-nous encore parler d'autonomie ou faut-il mieux parler d'une théonomie fondatrice de l'autonomie? La vie morale, dans la fondation du bien en la personne de Dieu, reste ce qu'elle est: la réalisation libre des valeurs fondées dans l'*humanitas*; ces valeurs sont rapportées à Dieu comme à leur fondement et ce rapport ne

<sup>31</sup> Th. STEINBÜCHEL, *Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre*, I, p. 108-109. Cette observation recoupe la problématique kantienne dans laquelle la moralité prend chez l'homme un caractère impératif, elle est une exigence dont aucun homme ne peut être sûr de l'avoir accomplie une fois pour toutes, cf. O. HÖFFE, *Ethik und Politik. Grundmodelle und -probleme der praktischen Philosophie*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1992, p. 303.

<sup>32</sup> La perspective kantienne s'oppose ainsi à toute divinisation de l'homme, comme l'exprime ce passage de la CRPr V 82-83 = LP II 708: «Devoir et obligation, voilà les seuls mots qui conviennent pour exprimer notre rapport à la loi morale. Nous sommes, il est vrai, des membres législateurs d'un royaume moral possible par liberté, et que la raison pratique nous représente comme un objet de respect, mais en même temps nous en sommes les sujets, non le souverain, et méconnaître l'infériorité du rang que nous occupons comme créatures, et refuser par présomption l'autorité de la sainte loi, c'est déjà commettre une infraction à l'esprit et à cette loi, quand même on en remplirait la lettre».

<sup>33</sup> Th. STEINBÜCHEL, *Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre*, II, p. 68.

<sup>34</sup> Th. STEINBÜCHEL, *Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre*, II, p. 206.

change pas ce que la vie morale est en vérité: elle reste ce qu'elle est et le rapport à Dieu lui donne une assise plus ferme<sup>35</sup>. La fondation de la norme et de la valeur en Dieu laisse à la valeur sa teneur propre et à la loi un contenu qui lui correspond. La référence à Dieu ne peut pas être reçue sans que l'être propre et la norme essentielle de la valeur ne soient également acceptés. La théonomie n'est pas hétéronomie ni pour les valeurs ni pour les personnes, car il y a bien indépendance des valeurs au sens de leur contenu propre qui ne doit pas être fondé avant tout par un commandement, même si le contenu de cette valeur s'enracine en Dieu<sup>36</sup>. La personne accomplit la loi de son être propre quand elle réalise les normes et les valeurs données de son être et ainsi obéit en dernier lieu à la volonté de son créateur. Cette théonomie est la juste conséquence de l'essence du bien qui a été reconnue en rapport avec Dieu.

Dans la réalisation morale, l'homme expérimente constamment le manque et la faute. La grâce peut dès lors apparaître comme le don immérité qui fait renaitre l'homme à son être éthique. La grâce n'est pas un processus magique car elle ouvre le regard sur la profondeur de la faute. Dans l'accueil par l'homme de la rédemption, qui peut seule libérer de la faute, on ne défend pas l'insouciance humaine devant la faute, mais on reconnaît le poids de la faute et de la volonté morale en vue d'un retour à Dieu, mouvement sans lequel Dieu ne peut sauver de la faute. La réflexion et l'agir moral en viennent à la réalité de Dieu et la fondation de la norme éthique prend la forme d'une intimation personnelle. L'exigence inconditionnée du bien que l'homme perçoit ne s'explique que par une volonté inconditionnée. C'est la pensée de la contingence qui conduit dans le domaine de la vie éthique du conditionné à l'inconditionné.

Ce n'est pas ici pour Steinbüchel la raison pratique qui peut être considérée comme la racine dernière de l'exigence inconditionnée. De l'être conditionné et fini surgit une exigence dont l'inconditionnalité ne peut pas être déduite du conditionné. La moralité humaine est toujours plus qu'un accomplissement immanent de l'être. Kant ne peut pas expliquer cette loi dans toute sa profondeur sans la foi en Dieu, le *Erwirker* du bien suprême, de l'équilibre entre moralité et bonheur.

<sup>35</sup> Th. STEINBÜCHEL, *Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre*, II, p. 236.

<sup>36</sup> Th. STEINBÜCHEL, *Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre*, II, p. 239.

Cette puissance absolue et obligeant inconditionnellement ne peut être qu'une puissance personnelle. Renonçant à sa transcendence, la personne humaine renonce à ce qu'elle a d'ultime et de plus profond. La liberté éthique est toujours une décision personnelle. La substance de la responsabilité comme attitude personnelle est plus que le savoir lié à l'être, la valeur et la loi. Elle est une attitude dialogale: réponse à l'intimation personnelle qui procède d'une personnalité inconditionnée et qui remplit l'instant d'éternité<sup>37</sup>. En partant de l'expérimentation du manque et de la faute dans la praxis morale, Steinbüchel opère ainsi une ascension du conditionné à l'inconditionné, de l'inconditionnalité de l'exigence morale à la personnalité inconditionnée.

### III. LA THÈSE DE AUER

L'autonomie de l'éthique apparaît chez Auer comme une conséquence de la thèse programmatique de son ouvrage *Autonome Moral und christlicher Glaube*<sup>38</sup>, à savoir l'éthos du monde (*Welthethos*) comme le «oui» donné à la réalité (*Wirklichkeit*). En raisonnant de la sorte, Auer se réfère explicitement à Thomas pour qui tout devoir se fonde sur l'être. La réalité est le fondement de l'éthique et le bien est ce qui est conforme à la réalité<sup>39</sup>. L'éthique est à déterminer comme l'exigence que la réalité pose à la personne humaine. L'être véritable de la réalité, qu'on pourrait également appeler la vérité interne des choses, devient la mesure et la norme de l'agir. Cette thèse fondamentale repose sur la présupposition que la connaissance humaine peut concevoir correctement la réalité. Il y a là une épistémologie réaliste qui nécessite une ascèse indispensable pour la découverte de la réalité comme mesure de la connaissance. Cette connaissance correcte, respectée comme mesure du vouloir et de l'agir, engendre une éthique rationnelle (cf. la Ia IIae, 18, 5). Et c'est ainsi que l'éthique peut être comprise comme le «oui» à la réalité<sup>40</sup>. La conscience n'est

<sup>37</sup> Th. STEINBÜCHEL, *Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre*, II, p. 258.

<sup>38</sup> A. AUER, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Düsseldorf, Pamos, 21989.

<sup>39</sup> J. PIEPER, *Die Wirklichkeit und das Gute*, Munich, Kösel, 51949, p. 11.

<sup>40</sup> A. AUER, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, p. 1: «Das Sittliche kann also verstanden werden als das Ja zur Wirklichkeit».

donc pas l'instance contre l'initiation de la réalité; elle est au contraire le devenir conscient et coercitif de l'initiation impliquée dans la réalité, comme la liberté ne se réduit pas à l'arbitraire, mais est déterminée comme la capacité et l'obligation à l'accomplissement de cette initiation<sup>41</sup>. Le concept même de réalité (*Wirklichkeit*) renvoie non à la facticité empirique et matérielle, mais à une compréhension dynamique qui expose sa toujours meilleure forme possible, c'est-à-dire plus humaine, vers laquelle doit tendre la facticité. Dans cette perspective, le devoir s'enracine dans la non-identité entre l'effectif et ce qui est dû, dans le fait que l'effectif n'a pas encore atteint sa pleine effectivité<sup>42</sup>.

Cette effectivité contient une tri-dimensionalité: personnalité, socialité, et matérialité<sup>43</sup>. Cette tri-dimensionalité de l'existence humaine se déployant historiquement ne se confond pas avec la réalité ultime. Dans la «profanéité» moderne, l'homme et le monde se tiennent radicalement en eux-mêmes, ils ont leur fondement, leur moyen et leur but, et n'ont aucune relation à une transcendance. Mais la philosophie montre actuellement les limites d'une interprétation purement immanente de l'existence<sup>44</sup>. Le renvoi à une réalité transcendante apparaît comme une expérience humaine originale, une inquiétude interne à l'être, montrant que dans une perspective chrétienne l'homme ne peut pas être déterminé sans ce rapport à la transcendance. Cette relation à la transcendance doit pouvoir se traduire moralement, et il faudra alors distinguer (non séparer) pour Auer entre un éthos du monde (*Weltheros*) et un éthos du salut (*Heilsethos*)<sup>45</sup>.

<sup>41</sup> Auer précise que la position ici représentée ne peut pas être simplement caractérisée comme éthique de l'être (*seinsethisch*). Le concept d'être est remplacé par le concept de réalité (*Wirklichkeit*). Celui-ci se réfère à M. Eckhart qui traduisit avec *Wirklichkeit* le terme *actualitas* (*Wirkbarkeit*). Cf. pour cette analyse D. MIETH, *Die Einheit von vita activa et vita contemplativa in den deutschen Predigten und Traktaten Meister Eckharts und bei Johannes Tauler*, Raïsbonne, Pustet, 1969, p. 335.

<sup>42</sup> A. AUER, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, p. 18.

<sup>43</sup> A. AUER, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, p. 20: l'homme est fondamentalement renvoyé au monde de la chose parce qu'il ne peut pas prolonger sans elle son existence matérielle. Le comportement moral par rapport au monde des choses exige l'objectivité dans la connaissance, la formation et l'utilisation des choses, exige l'ouverture d'esprit pour y déceler des valeurs, et requiert également la liberté pour renoncer aux choses (*Freiheit zum Verzicht auf die Dinge*).

<sup>44</sup> Cf. P. L. BERGER, *La ruineur de Dieu. Signes actuels du surnaturel*, Paris, Centurion, 1972.

<sup>45</sup> A. AUER, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, p. 21-22.

Ces considérations conduisent Auer à repérer trois conséquences pour l'éthique: sa rationalité, son autonomie, et son réalisme. C'est par sa raison en effet que l'homme parvient à une connaissance plus sûre de son être et de l'ordre éthique. La rationalité même de l'éthique renvoie à l'historicité de l'homme, car la rationalité se dévoile moins dans une spéculation abstraite que dans une réflexion sur les expériences historiques de l'humanité. Cette manière historique de réfléchir offre la chance de développer de nouvelles facettes de l'être humain. Avec la rationalité de l'éthique est donnée son autonomie; il est possible de parler de l'autonomie, en tant que théologien, sans danger de méprise, puisque les fondements ontologiques de l'idéal pratique peuvent être rencontrés dans différents domaines de profondeur dont certains n'incluent pas encore les décisions métaphysiques et religieuses radicales<sup>46</sup>. La troisième conséquence porte sur le réalisme de l'éthique qu'Auer exprime en recourant aux notions de fonctionnalité ou de dysfonctionnalité des normes. La fonctionnalité des normes, en vue d'un déploiement optimal de l'*humanum*, est la présupposition indispensable pour la réussite de la vie en commun, tandis que leur dysfonctionnalité implique une contradiction envers la rationalité du monde et de la morale et menace par conséquent l'ordre et la fécondité de la vie humaine<sup>47</sup>.

L'autonomie étant donnée avec la rationalité, Auer explique la rationalité principalement sous trois angles: son caractère de «pré-donné», sa dynamique et sa dimension obligatoire<sup>48</sup>. Évoquant la réalité, il l'entend comme si elle visait à rendre possible une existence humaine historique féconde. S'enracinant dans des structures qui lui sont «prédonnées», l'homme développe de façon dynamique son être. C'est seulement parce que l'homme est un être rationnel qu'il

<sup>46</sup> A. AUER, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, p. 30 et cf. D. MIETH, *Auf dem Wege zu einer dynamischen Moral*, Graz-Vienne-Cologne, Styria, 1970, p. 19ss: Si une sécularisation, une déthéologisation de l'éthique correspond à la sécularisation du monde, alors la norme éthique n'apparaît plus comme prédonnée (*vorgegeben*), mais comme confiée (*aufgegeben*) à l'homme. Elle devient l'obligation qui implique selon le cas la compréhension humaine de la nature humaine dans son déploiement et dans la totalité de ses valeurs de sens (*Sinnwerte*), c'est-à-dire dans son intégrité. L'éthicité, pourrait-on dire, n'est plus une prédominance (*Vorordnung*) théonomique, mais les faces de devoir (*Verpflichtungsseite*) de l'autocompréhension humaine. Mais celle-ci est à comprendre historiquement.

<sup>47</sup> A. AUER, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, p. 31.

<sup>48</sup> A. AUER, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, p. 33.

peut découvrir la rationalité du monde et la mettre en évidence. La rationalité humaine implique la responsabilité pour la rationalité du monde : tel est le lieu originaire de l'éthique. L'être humain expérimente le mouvement du monde vers sa réalisation toujours meilleure comme une obligation inévitable<sup>49</sup>.

Pour articuler normativement cette réalité, Auer distingue trois étapes que sont l'apport des sciences humaines, l'intégration anthropologique, et enfin l'intervention normative<sup>50</sup>. L'autonomie détentée par Auer s'enracine dans la tradition du droit naturel, c'est-à-dire dans le rôle de la raison dans l'établissement de normes éthiques, et opère également une référence à la perspective thomiste. C'est ainsi qu'Auer, en se référant à Thomas, parvient à étayer une autonomie de la morale par rapport à la nature bio-physiologique, par rapport à la métaphysique, et par rapport à la foi<sup>51</sup>. Cette autonomie ne prétend pas à l'absolu, car elle est avant tout relationnelle, et ne nie pas les rapports qu'elle entretient à la nature, à la métaphysique et à la foi. Mais le fait d'être créateur pour Dieu et le salut apparu en Jésus sont de nature transcendante ou relationnelle, et les affirmations croyantes ne peuvent rien apporter pour la détermination catégoriale des créatures<sup>52</sup>. Dieu en tant que créateur est l'origine de l'homme autonome et de son humanité autonome. Le concept de l'autonomie est précisément réalisé quand le principe et la mesure de l'éthique ne sont pas à chercher dans l'ordre naturel, dans l'être métaphysique de l'homme, dans la révélation supprimant l'autolégalité de l'être humain, mais dans la raison. Dieu et l'homme ne sont point des concurrents. Autrement dit, Dieu montre sa grandeur en équipant l'homme de raison et de liberté. C'est pourquoi, si la théologie moderne était restée sur la voie ouverte par Thomas, la doctrine de Kant sur l'autonomie n'aurait pas été interprétée comme une menace fondamentale pour l'éthique chrétienne<sup>53</sup>. Le modèle ainsi proposé par Auer d'une autonomie de la morale, forgé par une inspiration thomiste, lance dès lors des passerelles vers l'autonomie

<sup>49</sup> A. AUER, *Autonomie Moral und christlicher Glaube*, p. 35-36.

<sup>50</sup> A. AUER, *Autonomie Moral und christlicher Glaube*, p. 37 et suivantes.

<sup>51</sup> A. AUER, *Autonomie Moral und christlicher Glaube*, p. 130 et surtout A. AUER, *Die Autonomie des Sittlichen nach Thomas von Aquin*, in K. DEMMER und B. SCHÜLLER, *Christlich glauben und handeln. Fragen einer fundamentalen Moralthologie in der Diskussion*, Düsseldorf, Patmos, 1977, p. 31-54.

<sup>52</sup> A. AUER, *Die Autonomie des Sittlichen nach Thomas von Aquin*, p. 43-44.

<sup>53</sup> A. AUER, *Die Autonomie des Sittlichen nach Thomas von Aquin*, p. 52ss.

kantienne, dont le noyau est la revendication de la majorité de l'homme, composante essentielle de la modernité.

#### IV. QUELLE AUTONOMIE ?

La lecture de ces trois auteurs expose trois modèles différents de l'autonomie en morale. Kant pose l'autonomie comme étant au fondement de la démarche morale. Steinbüchel tente de montrer comment l'obligation morale doit pouvoir obliger pour elle-même. Mais cette valeur de l'autonomie demeure relative. L'autonomie comme libre autodécision personnelle demeure moralement nécessaire en présence du vouloir divin, mais il n'y a pas de valeurs autonomes dans le sens d'une fondation exclusive du devoir et des valeurs dans le sujet personnel. L'autonomie défendue est théonomique et interdit toute absolutisation de l'homme par l'homme. Steinbüchel veut ainsi préserver le fondement ontologique de l'éthique et voit le développement de la personnalité morale dans le cadre des ordres de l'être. Mais il « n'a toutefois pas bien vu que le devoir exige une connaissance méthodiquement autonome, indépendante du fait qu'il reste lié à l'être comme chaque domaine de connaissance »<sup>54</sup>. C'est ici que Auer fait un pas supplémentaire par rapport à Steinbüchel en déterminant que la morale, comme « oui » donné à la réalité, exige une connaissance méthodique de cette dernière. La morale, comme exercice de la raison, apparaît ainsi autonome à l'égard de la nature bio-physiologique, à l'égard de la métaphysique, et à l'égard de la foi, tout en entretenant des relations avec ces différentes dimensions.

Le « oui » proposé par Auer à la réalité comporte également la liberté de renoncer à certaines choses. La liberté de renonciation, engendrant une distance critique par rapport à la réalité même, fait apparaître la dimension de négation présente dans l'autonomie. En ce point, nous rejoignons alors la position kantienne. En effet, fondant la morale d'abord sur l'autonomie, en définissant le concept de moralité comme autonomie, la démarche kantienne invite à concevoir l'autonomie, avant toute application pratique, comme le refus de l'arbitraire

<sup>54</sup> D. MIETH, *Autonomie. Emploi du terme en morale chrétienne fondamentale*, in *Autonomie. Dimensions éthiques de la liberté* (coll. *Études d'éthique chrétienne*, 4), Fribourg, Éd. Universitaires - Paris, Cerf, 1982, p. 85-103, p. 99.



et de l'hétéronomie<sup>55</sup>. Ce concept de refus, inclus dans le fait de l'autonomie, ne signifie pas un fait possible, mais bien la condition logique nécessaire et transcendantale. Tandis que l'événement de négation fait référence à un fait historique possible, le concept formel, quant à lui, désigne bien plutôt un moment structurel an-historique<sup>56</sup>.

Kant, Steinbüchel, Auer, chacun dans son optique propre, s'opposent à tout arbitraire, qu'il soit individuel, social ou politique. L'indépendance de la volonté doit pouvoir s'affirmer non seulement par rapport aux inclinations sensibles, mais aussi par rapport aux contraintes historico-sociales qui seraient envisagées comme les principes ultimes de détermination de l'acte. Le «oui» donné à la réalité par Auer repousse autant un arbitraire subjectif que serait l'autonomisme qu'une soumission aveugle à toute forme de réalité déjà existante et figée, et rejoint ainsi l'autonomie kantienne pour qui la volonté ne se soumet pas par principe à la loi du plus fort, du plus influent, ni ne prend pour maxime de son agir la tradition ou l'habitude parce qu'elles sont telles<sup>57</sup>.

Mais cette exigence d'autonomie, caractérisée par un moment de refus, s'adresse évidemment à un être profondément marqué par son milieu historique et social. L'être humain est déjà affecté par toute une réalité qu'il n'a pas choisie, mais le principe de l'autonomie exige que l'homme établisse un rapport à ces divers conditionnements qui ne sont pas des états de fait immuables. C'est pourquoi, celui qui, par principe, suit la tradition ou la coutume sociale parce qu'elles sont telles, agit aussi peu moralement que celui qui, par principe, obéit à ses impulsions momentanées<sup>58</sup>. L'exigence de moralité provoque alors l'homme à un dépassement dans lequel il découvre sa véritable nature ou son être moral, sa raison pratique<sup>59</sup>. Ce dépassement radical implique une prise de distance par rapport à la nature des besoins et à la nature de la société, et, à partir de cette distance, le refus de cette nature comme puissance ultime de détermination de l'action. La distance qui est prise ne signifie pas que la moralité est

déjà atteinte: elle ouvre seulement l'alternative ou bien du refus ou bien de l'acceptation, ou bien de l'autonomie ou bien de l'hétéronomie. Elle ne contient pas encore en elle la décision de dépasser ou le refus d'un tel dépassement. La prise de distance constitue le socle de la liberté comme possibilité de l'alternative et fonde la moralité ou la liberté comme autonomie de la volonté<sup>60</sup>.

La négation formelle renvoie à la libre position de l'homme par rapport à sa nature sensible et sociale. Et toute émancipation de contenu ou émancipation réelle présuppose cette émancipation formelle et fondamentale qui rend seule possible l'obligation catégoriale. De cette négation réalisée par la distance naît une relation morale à ces mêmes puissances qui ont été, dans un premier temps, niées ou écartées. Pour décider quel membre de l'alternative (avec toutes ses nuances de réalisation) sera approprié moralement, on ne pourra le faire sans considération empirique des différents facteurs et déterminations en jeu par une analyse complète de la situation<sup>61</sup>.

La conception de la moralité qui en découle conduit à la penser non pas comme quelque chose que l'homme pourrait posséder une fois pour toutes, mais bien plutôt comme l'exigence permanente et universelle de réaliser effectivement le «refus» formel et fondamental ou la prise de distance dans la vie, et cela au nom même de l'acceptation de la réalité qui n'est point soumission aveugle. Un concept suffisant de détermination de la volonté autonome n'implique pas seulement le moment d'une négation, mais le moment de la réalisation historique, en vertu de laquelle la négation ne persiste pas seulement dans la dimension du simple projet, mais est reconnue et réalisée effectivement<sup>62</sup>.

Une fois dégagé ce noyau de l'autonomie, la réflexion de Steinbüchel nous invite à poser la question de l'autosuffisance de l'autonomie. La référence à Kant ne suffit pas et il est permis de douter que le penseur de Königsberg «ait réussi à fonder ce principe sur lui-même»<sup>63</sup>. Trois raisons autorisent cette mise en question de

<sup>55</sup> O. HÖFFE, *Ethik und Politik*, p. 302.

<sup>56</sup> O. HÖFFE, *Ethik und Politik*, p. 302.

<sup>57</sup> O. HÖFFE, *Ethik und Politik*, p. 303.

<sup>58</sup> O. HÖFFE, *Ethik und Politik*, p. 303.

<sup>59</sup> Cette notion de dépassement inhérente au concept de morale est soulignée par Kant, est répétée par Steinbüchel dans la notion de *Selbstüberwindung*, et présente chez Auer dans le dynamisme de la réalité qui actualise sans cesse ses potentialités en vue d'un déploiement optimal de l'existence.

<sup>60</sup> O. HÖFFE, *Ethik und Politik*, p. 304.

<sup>61</sup> Cf. par exemple R. SIMON, *Éthique de la responsabilité*, Paris, Seuil, 1993, avec une analyse des composants de la démarche éthique, p. 19-77.

<sup>62</sup> O. HÖFFE, *Ethik und Politik*, p. 305. Ce serait là un point de départ pour une étude de la vertu et du droit.

<sup>63</sup> P. RICCEUR, *Théorie et/ou autonomie*, in M. M. OLIVETTI (éd.), *Filosofia della Rivelazione*, Padoue, Cedam, 1994, p. 19-36, p. 34.

l'autonomie de l'autonomie. La première est à chercher dans le fait de la raison, qui est la conscience de ce jugement synthétique a priori qui rend solidaires la loi et la liberté. Mais n'y a-t-il pas là affectation, «n'y a-t-il pas plutôt là, dissimulé sous la fierté de l'assertion de l'autonomie, l'avènement d'une certaine réceptivité, dans la mesure où la loi, en déterminant la liberté, l'affecte»<sup>64</sup>? Ce soupçon est ratifié par la notion de mobile que Kant développe dans l'Analytique de *La critique de la raison pratique*: le respect ne sert pas «à juger les actions ou même à fonder la loi morale objective elle-même, mais il sert seulement de mobile, en vue d'en faire une maxime en soi-même» (CRPr V 76 = LP II 700-701). «Le respect est un mobile en ceci qu'il incline, sur le mode d'une affection passivement reçue, à 'faire une maxime de la loi elle-même'»<sup>65</sup>. Kant ne s'est pas posé le problème du rapport entre le caractère d'autoposition de l'autonomie et «le caractère virtuel d'affection par l'autre impliqué par le statut du respect en tant que mobile»<sup>66</sup>. Le respect pose l'épineux problème de l'introduction «d'un facteur de passivité au cœur même du principe de l'autonomie»<sup>67</sup>. Troisièrement, l'homme peut être défini comme sujet capable, mais «cette capacité est-elle effectivement disponible?»<sup>68</sup>. En effet, l'*Essai sur le mal radical* montre celui-ci comme un mauvais usage de la liberté (ou du libre arbitre). Cette proposition au mal «affecte l'usage de la liberté, la capacité à agir par devoir, bref la capacité à être effectivement autonome»<sup>69</sup>. Si cette affection n'atteint pas le principe même de la moralité, c'est-à-dire l'autonomie, elle met néanmoins en question son effectuation. Cette situation ouvre un espace distinct à la religion de la morale puisque la religion vise la régénération de la liberté<sup>70</sup>. Le sujet moral est-il régénéré par ses propres forces ou par l'aide gracieuse venue d'ailleurs? L'antinomie que Kant avait expulsée de la philosophie morale ressurgit dans la philosophie de la religion. Cette brèche dans l'édifice kantien de la moralité autorise à penser des relations nou-

velles entre la philosophie morale et la philosophie de la religion par le biais d'une réflexion sur l'autonomie. Nous sommes au moment critique qui voit s'élever la question de savoir si on peut maintenir «étanche la cloison entre d'une part une morale qui sépare le principe de l'obligation de toute prise en compte de la capacité humaine d'obéir à la loi, et d'autre part la religion qui n'a pas d'autre objet, selon Kant, que la régénération du sujet moral, autrement dit que la restauration ou, pour mieux dire, que l'instauration d'un sujet moral capable»<sup>71</sup>?

La radicalisation du mal opérée par Kant radicalise également le libre arbitre puisque celui-ci est le lieu d'une opposition réelle à la source de la formation des maximes. Le mal est révélateur de la nature ultime du libre arbitre car ce dernier se révèle comme «porteur d'une blessure originaire qui atteint sa capacité à se déterminer pour ou contre la loi (...) L'énigme de l'origine du mal se reflète dans celle qui affecte l'exercice actuel de la liberté»<sup>72</sup>.

#### CONCLUSION

La démarche proposée visait à évoquer, par le biais du concept d'autonomie, la pensée de trois auteurs qui manifestent une préoccupation commune: le fondement de l'agir moral. La position de Steinhilber, bien que marquée par un contexte historique et théologique précis, occupait une place charnière dans sa volonté d'ouvrir la théologie morale à la philosophie et, dans notre perspective, à l'apport kantien. Son désir d'ancrer l'axiologie dans l'ontologie le conduisit à voiler l'importance de la connaissance méthodique autonome que requiert l'analyse du devoir, pas que franchit Auer, en même temps qu'il opérât une mise en question de l'autosuffisance de l'autonomie par la faute et la réalité du mal<sup>73</sup>. Le champ moral est ainsi marqué par la revendication nécessaire de l'autonomie comme principe de l'éthique (il y va de la liberté humaine et de la spécificité de l'être humain) et par l'atteinte, dans son effectuation, par le mal.

<sup>64</sup> P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 248.

<sup>65</sup> P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 249.

<sup>66</sup> P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 249.

<sup>67</sup> P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 251.

<sup>68</sup> P. RICŒUR, *Théonomie et/ou autonomie*, p. 35.

<sup>69</sup> P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 252.

<sup>70</sup> Nous sommes ici très proches du mouvement de Steinhilber qui, par la mise en question d'un accomplissement moral immanent par la faute, ouvrait le domaine philosophique à la réflexion théologique.

<sup>71</sup> P. RICŒUR, *Théonomie et/ou autonomie*, p. 35.

<sup>72</sup> P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 254.

<sup>73</sup> Auer semble ici trop optimiste en négligeant que la réalité dans laquelle doit s'inscrire l'agir de l'homme est une réalité aussi marquée par l'injustice et l'hétéronomie.

Le domaine pratique apparaît comme le révélateur de la condition humaine, comme le lieu de rencontre et de confrontation entre l'exigence (*Ansprucht*) de l'autonomie et la contradiction (*Widerspruch*) apportée par le mal. Cette tension constitutive de toute réflexion éthique exprime l'incomplétude de l'existence humaine au niveau de l'accomplissement pratique. Mais cette même incomplétude ne serait-elle pas l'écriture existentielle du désir de l'Autre? L'autonomie, qui recèle en son sein une passivité fondatrice, et l'autonomie, blessée dans son effectuation, ouvrent la réflexion morale à un autre qu'elle-même, dévoisonnent la morale en direction de la philosophie de la religion et de la théologie. La liberté humaine, exigée en même temps qu'affectée, pourrait-elle devenir une voie pour penser Dieu?<sup>74</sup>

B - 4860 Cornesse,  
Drolenval 18.

Éric GAZIAUX,  
Professeur adjoint à la Faculté  
de théologie de l'U.C.L.

Revue théologique de Louvain, 28, 1997, 359-375.  
David CARTER

## Les méthodistes et l'œcuménisme aujourd'hui

### I. INTRODUCTION AU MÉTHODISME

L'Église méthodiste est la plus jeune des grandes communions du monde chrétien. Elle s'est développée au cours du XVIII<sup>e</sup> siècle. Aujourd'hui, la majorité des méthodistes vit dans les pays anglophones et dans le Tiers Monde, surtout en Afrique<sup>1</sup>.

Pour situer les origines du méthodisme, il nous faut retourner à la vie sociale et ecclésiale de l'Angleterre du XVIII<sup>e</sup> siècle. À cette époque, toutes les Églises en Angleterre souffraient de sérieuses lacunes. Chez les anglicans, l'insistance portait surtout sur la morale, la raison et l'art de bien se conduire. Les catholiques marginalisés vivaient une spiritualité de ghetto. Dans les Églises libres protestantes, séparées depuis 1662 de l'Église anglicane établie, régnait un calvinisme un peu dur ou des tendances sociennies.

Un problème supplémentaire touchait l'Église anglicane. Il consistait dans le fait qu'elle était l'Église d'État, donc officielle, et par là soumise à des contraintes liées à cette situation. Cette Église à tous jours fait partie intégrante de la vie de la nation. Mais cette condition de prépondérance n'empêchait pas que dans certaines régions, par exemple en Cornouailles, elle était en fait peu présente et, dès lors, peu accessible aux personnes. Il y avait là de grandes paroisses de plusieurs kilomètres carrés et peu de prêtres.

Dans d'autres régions, un grand essor industriel avait provoqué le développement de nouveaux centres de population très importants.

<sup>1</sup> La meilleure introduction au méthodisme en français est l'article «Méthodisme» par le P. Francis Frost, dans l'encyclopédie *Catholicisme*, t. 9, col. 48-71, Paris, Letouzey et Ané, 1980. La meilleure introduction en anglais est R.E. DAVIES, *Methodism*, Londres, 1963. L'ouvrage historique classique est *History of the Methodist Church in Great Britain*, Londres, 1965-88, édité par R.E. DAVIES, A.R. GEORGE et G. RUPP. Pour la diffusion mondiale du méthodisme, voir R.E. DAVIES, *Methodism*, p. 165-175. Pour un exposé très récent des origines du méthodisme, voir R.P. HEITZENRATER, *Wesley and the People Called Methodists*, Nashville, 1995. La biographie scientifique la plus récente de Wesley est celle de H. RACK, *Wesley, Reasonable Enthusiast*, Londres, 1989. Il y a environ 60 millions de méthodistes aujourd'hui dans le monde.

<sup>74</sup> Cf. H. KRINGS, *Freiheit. Ein Versuch Gott zu denken*, in *Philosophisches Jahrbuch*, t. 77, 1970, p. 225-237.