

Chapitre 2

La liberté de l'homme

Sommaire

2.1	Le tournant opéré par la révélation biblique : l'abîme de la liberté	2
2.2	Le cœur de l'homme : liberté et volonté dans la Bible	6
2.2.1	Genèse 2 : l'homme capable de Dieu, partenaire	7
2.2.1.1	Un commandement créateur de liberté	8
2.2.1.2	Mais pourquoi cet arbre bizarre? . .	12
2.3	Le bien et le mal : approche théologique	14
2.3.1	Effacement de la notion de bien	14
2.3.2	Du bien en soi aux biens pour moi	15
2.3.3	Une liberté qui a pour raison d'être l'amour et le bonheur	18
2.4	Reprise de la notion de liberté chez Thomas d'Aquin	20
2.4.1	Saint Thomas d'Aquin en son temps	20
2.4.2	L'homme et son bien	22
2.4.3	Une morale de la finalité	26
2.5	Le nominalisme — Un autre regard sur la liberté : la liberté d'indifférence	28
2.5.1	Quand la volonté supplante la raison	29
2.5.2	Une nouvelle conception de la liberté	31

Qu'est-ce qui est le propre de l'homme ? Aujourd'hui on dira facilement que c'est la liberté. Mais il n'en fut pas toujours ainsi.

2.1 Le tournant opéré par la révélation biblique : l'abîme de la liberté

La philosophie grecque n'avait pas une pensée très développée de la liberté et avait tendance à situer l'intimité constitutive de l'homme dans la *raison* seulement. Le centre de l'homme, c'est sa raison, au point que pour Platon l'homme ne peut pas vouloir ce qu'il a jugé être un mal : si l'homme fait le mal, c'est par ignorance, c'est en le prenant pour un bien¹. Aristote corrige quelque peu cette pensée en notant que l'on possède la science de diverses manières, et parfois d'une manière inefficace, c'est-à-dire sans l'exercer, comme dans le cas de l'homme endormi, ivre ou fou². La passion peut également rendre la science inefficace à notre conduite.

Dans la pensée biblique on voit apparaître un troisième terme à côté de la raison et de la passion. C'est *un centre plus intime* de la personne que sa raison : son « cœur ». Le cœur biblique n'est pas seulement le centre de la vie affective, mais il exprime l'intériorité la plus intime : sentiments, souvenirs, idées, projets, décisions³. Ainsi, l'Écriture peut parler des « pensées du cœur » (Ps 33,11). Derrière ce mot s'esquisse une synthèse très large de toute la personne humaine, où intelligence et affectivité, âme et corps s'interpénètrent. Le mot liberté n'apparaît que rarement dans la Bible, mais à la place il y a la mention du cœur de l'homme, comme de ce centre intime de décision et de vie.

Parmi tous les endroits où la Bible évoque le cœur, ce sont les descriptions négatives qui permettent de cerner au mieux de quoi il est question. Par exemple lorsque Dieu déplore : « ils n'ont pas écouté ni prêté l'oreille ;

¹PLATON, *Protagoras*, 352c. Cette thèse apparaît très nettement dans deux textes de Platon : *Protagoras*, 352b-357a ; *Ménon*, 77b-78a. Platon juge que ceux qui font le mal en affirmant qu'ils ont été vaincus par le plaisir — un défaut de volonté — pèchent en réalité « dans le choix des plaisirs et des peines, c'est-à-dire, des biens et des maux, pèchent pas défaut de science » (*Protagoras*, 357d).

²ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, VII, 5.

³« cœur », dans : *Vocabulaire de théologie biblique — cinquième édition* (1981), 175ss.

ils ont marché selon leurs desseins, dans l'obstination de leur cœur » (Jr 7,24). Certains passages de l'Ancien Testament laissent entrevoir l'étendue du *pouvoir sur soi-même* de ce centre intime, comme par exemple lorsque Dieu a libéré son peuple et qu'il doit lui faire remarquer : j'ai mis devant toi bonheur et malheur, vie et mort, choisis la vie ! (Dt 30,19) Ce pouvoir de choisir pourrait s'étendre même au choix de la mort. L'hypothèse que ce choix serait fait pour une raison positive ne peut pas encore être écartée à partir de ce texte. Mais plus tard Jésus analyse plus finement la situation du cœur de l'homme. En regardant l'humanité, il constate : « quand la lumière est venue dans le monde, les hommes ont préféré les ténèbres à la lumière, parce que leurs œuvres étaient mauvaises » (Jn 3,19). L'homme envisagé par la révélation biblique est capable d'aller jusqu'à choisir délibérément ce que son intelligence lui montre comme un mal, les ténèbres. L'être humain a en lui un centre plus profond, qui peut décider de se laisser éclairer par la raison ou non. Le cœur est si intime qu'il est capable d'échapper à toutes les déterminations, de sorte que rien ne s'impose à lui. Il est « un fondement sans fondement en un sens dont on ne trouve aucun équivalent dans la pensée et l'appareil conceptuel de l'Antiquité »⁴. La conception contemporaine de la liberté — même en ce qu'elle s'oppose au christianisme et en définitive à Dieu — serait impossible sans l'apport du christianisme à la philosophie grecque.

Ailleurs encore Jésus parle du cœur en ces termes :

Mt 15 ¹⁰Jésus appela la foule et lui dit : « Écoutez et comprenez bien ! ¹¹Ce n'est pas ce qui entre dans la bouche qui rend l'homme impur. Mais ce qui sort de la bouche, voilà ce qui rend l'homme impur. » ¹²Alors les disciples s'avancèrent et lui dirent : « Sais-tu que les pharisiens ont été scandalisés en entendant cette parole ? » ¹³Mais il répondit : « Toute plante que mon Père du ciel n'a pas plantée sera arrachée. ¹⁴Laissez-les dire : ce sont des guides aveugles pour des aveugles. Si un aveugle guide un aveugle, ils tomberont tous les deux dans un trou. » ¹⁵Pierre intervint pour lui dire : « Explique-nous cette parole énigmatique. » ¹⁶Jésus répondit : « Vous aussi, vous êtes encore incapables de comprendre ? ¹⁷Ne voyez-vous pas que tout ce qui entre dans la bouche va dans le

⁴Robert SPAEMANN, *Les personnes — Essai sur la différence entre « quelque chose » et « quelqu'un »*, Humanités, Paris : Cerf, 2009, p. 35.

ventre pour être éliminé ? ¹⁸Tandis que ce qui sort de la bouche provient du cœur, et c'est cela qui rend l'homme impur. ¹⁹Car c'est du cœur que proviennent pensées mauvaises, meurtres, adultères, inconduite, vols, faux témoignages, diffamations. ²⁰C'est tout cela qui rend l'homme impur ; mais manger sans se laver les mains ne rend pas l'homme impur. »⁵

Jésus et ses disciples évoluent dans le cadre d'une morale imprégnée de nombreuses obligations rituelles. Il y a notamment la fameuse distinction du pur et de l'impur, à laquelle Jésus va faire subir une transformation profonde. Depuis cette prise de parole, le pur et l'impur n'ont plus une dimension rituelle, mais surgissent sur le plan moral. Simultanément, c'est le cœur de l'homme qui est désigné comme la source des pensées et des actes qui peuvent rendre mauvais.

Synthétisons : le *cœur*, dans l'anthropologie biblique, est « le *centre* de la personnalité, le siège des sentiments et tendances, de la volonté, des initiatives, des pensées »⁶. C'est le lieu le plus intime et le plus noble de l'homme. Il s'y joue la rencontre de l'âme et du corps, leur « juste compénétration »⁷. Nous aurons l'occasion d'en découvrir plusieurs aspects, mais commençons par un petit détour, histoire d'écarter un malentendu.

Digression : le pur et l'impur dans l'Ancien Testament

Dans la distinction entre pur et impur nous voyons directement une distinction morale. Sans doute en conséquence du passage d'évangile cité plus haut. Dans les religions primitives il n'en est pas ainsi : pur et impur sont des catégories liturgiques ou métaphysiques plutôt que morales. Elles touchent à la manière de traiter ce qui a un caractère sacré, ce qui est surnaturel. C'est surtout ce sens qui est en usage dans l'Ancien Testament. La

⁵Le terme « pensées » traduit ici le grec *dialogismoï*, dont le sens est bien plus large : calcul, dessein, raisonnement, débat.

⁶Note TOB à Ph 1,7.

⁷BENOÎT XVI, *Jésus de Nazareth*, Flammarion, 2007, p. 114. La suite du texte est fort intéressante : « La disposition affective fondamentale de l'homme dépend précisément aussi de cette unité entre l'âme et le corps, et du fait que l'homme accepte d'être à la fois corps et esprit, de soumettre le corps à la discipline de l'esprit — mais sans pour autant isoler la raison ou la volonté —, se recevant lui-même de Dieu, de reconnaître et de vivre aussi la corporéité de son existence, comme une source de richesse pour l'esprit ».

distinction pur/impur touche les animaux vivants qu'on tue pour les manger ⁸ (Lv 11), transgressant ainsi d'une certaine façon la frontière entre la vie et la mort. Cette distinction touche aussi au mystère de la fécondité et du don de la vie ; ainsi on lira que la femme est impure pendant un certain temps après l'enfantement (Lv 12), de même que l'homme qui a eu un écoulement séminal (Lv 15,16) ou la femme après ses règles (Lv 15,19) ou les conjoints après l'acte sexuel. La distinction pur/impur touche à toutes les situations de mélange entre la vie et la mort, la santé et la maladie ou la corruption ; ainsi la lèpre des hommes (Lv 13,1ss) ou des vêtements (Lv 13,47ss) ou des maisons (Lv 14,33ss) et tous les cas d'écoulement (Lv 15,1ss). Tout contact avec celui que la vie a quitté, avec tout cadavre, rend impur (Nb 19). Enfin, la distinction pur/impur se rapporte au culte et au contact avec les objets liturgiques. Tout ce qui touche au culte doit être éminemment pur et ne peut être approché en état d'impureté (Lv 21).

Les règles de pureté environnent ainsi tout ce qui donne à l'homme l'impression d'être dépassé par quelque chose de plus grand : le mystère de la vie et de la mort, le mystère du sacré. Ces règles concernent tous les cas où une limite à ce niveau est imprécise, ou doit être traversée. Ce lien entre le sacré et le pur/impur se retrouve encore aujourd'hui lorsqu'on appelle « purifier » le calice l'action de rincer avec de l'eau après la communion la coupe qui a contenu le sang du Christ. Purifier prend le sens de « mettre de l'ordre ». Mettre de l'ordre entre le sacré et le profane, entre le vivant et le mort.

Nous pouvons mener une réflexion semblable à partir de l'idée de *sainteté*. Étymologiquement, le mot « saint », qadosh, signifie « séparé, coupé ». La sainteté de Dieu est ce qui le rend tout autre que l'homme et que tout le profane. Il est si saint que l'homme ne peut pas voir Dieu et vivre encore (Ex 19,21). Aujourd'hui encore des auteurs aiment parler de Dieu comme du « Tout-Autre ».

Mais Dieu n'est pas seulement tout autre, il se révèle aussi comme un Dieu juste, bon, libérateur. Il est le Dieu d'amour, il est l'Amour, avec toutes les conséquences que suggère saint Jean dans sa Première lettre : « Celui qui n'aime pas n'a pas connu Dieu, car Dieu est Amour » (1 Jn 4,8). Non pas

⁸Lorsqu'il crée l'homme, Dieu lui donne à manger toutes les plantes de la terre (Gn 1,29). La permission de verser le sang pour se nourrir ne vient que comme une concession lors de l'alliance avec Noé (Gn 9,3).

un amour à notre mesure humaine, mais l'amour originel, l'amour dans sa grandeur authentique. Dieu n'est pas bon selon nos critères, il est le Bon, il est la source de tout ce qui est bon. En vertu des qualités « morales » de Dieu, devenir saint comme Lui prend aussi un sens de bonté morale. « Soyez saints comme je suis saint » (Lv 19,2) dit le Dieu qui est amour. Mais d'abord, le saint est celui qui est « de Dieu », celui qui vit sa vie en dépendance du seul Saint, de Celui « qui est la source de toute sainteté » comme le dit la deuxième prière eucharistique. Dans le christianisme, on ne se fait pas saint, on reçoit la sainteté.

2.2 Le cœur de l'homme : la liberté et la volonté dans la Bible

Notre enquête nous a mené à penser que le propre de l'homme est d'avoir une volonté libre, de pouvoir décider *librement*. Là où l'animal est étroitement guidé par son instinct, l'homme est capable de prendre un recul qui lui permet de se regarder agir et d'orienter son action en fonction d'un projet plus large, selon des fins qui ne sont pas immédiates. C'est la raison qui permet cela. À la raison s'ajoute un profond pouvoir sur soi-même, la volonté. On dira que l'homme est doué de liberté, ce qu'il révèle en étant lui-même la cause de pensées ou d'actions dont on dira qu'il les veut.

Ce pouvoir de décider n'est pas absolu, et cela pour plusieurs raisons. Il y a d'abord une raison liée à notre fonctionnement psychique : la volonté est sujette à toutes sortes de *conditionnements*, intérieurs et extérieurs. Il y a une raison plus profonde pour laquelle ce pouvoir de décider n'est pas absolu, qui a trait avec la raison d'être de la liberté : à quoi sert notre liberté ? *Pour quoi sommes-nous libres ?* La liberté n'est-elle qu'une faculté qui nous permet de vivre comme nous l'entendons ? Sommes-nous libres seulement pour être libres ou bien en vue d'autre chose ?

Le premier pas que nous devons faire dans l'éthique chrétienne est de souligner la dignité, la grandeur de l'homme à qui s'adresse l'invitation éthique. C'est *parce qu'il est si grand* et qu'il est appelé à une vie si extraordinaire que l'homme doit veiller à son agir. Pour connaître l'homme dans le plan de Dieu et le sens de sa liberté, parcourons le chapitre 2 de la Genèse, le récit de la création de la liberté de l'homme.

2.2.1 Genèse 2 : l'homme capable de Dieu, partenaire

Gn 2 ^{4b} Au temps où LE SEIGNEUR⁹ Dieu fit la terre et le ciel, ⁵ il n'y avait encore aucun arbuſte des champs sur la terre et aucune herbe des champs n'avait encore poussé, car LE SEIGNEUR Dieu n'avait pas fait pleuvoir sur la terre et il n'y avait pas d'homme pour cultiver le sol. ⁶ Toutefois, un flot montait de terre et arrosait toute la surface du sol.

⁷ Alors LE SEIGNEUR Dieu modela l'homme avec la glaise du sol, il insuffla dans ses narines une haleine de vie et l'homme devint un être vivant. ⁸ LE SEIGNEUR Dieu planta un jardin en Éden, à l'orient, et il y mit l'homme qu'il avait modelé. ⁹ LE SEIGNEUR Dieu fit pousser du sol toute espèce d'arbres séduisants à voir et bons à manger, et l'arbre de vie au milieu du jardin, et l'arbre de la connaissance du bien et du mal. [...]

¹⁵ LE SEIGNEUR Dieu prit l'homme et l'établit dans le jardin d'Éden pour le cultiver et le garder. ¹⁶ Et LE SEIGNEUR Dieu fit à l'homme ce commandement : « Tu peux manger de tous les arbres du jardin. ¹⁷ Mais de l'arbre de la connaissance du bien et du mal tu ne mangeras pas, car, le jour où tu en mangeras, tu mourras ».

¹⁸ LE SEIGNEUR Dieu dit : « Il n'est pas bon que l'homme soit seul. Il faut que je lui fasse une aide qui lui soit assortie ». ¹⁹ LE SEIGNEUR Dieu modela encore du sol toutes les bêtes sauvages et tous les oiseaux du ciel, et il les amena à l'homme pour voir comment celui-ci les appellerait : chacun devait porter le nom que l'homme lui aurait donné. ²⁰ L'homme donna des noms à tous les bestiaux, aux oiseaux du ciel et à toutes les bêtes sauvages, mais, pour un homme, il ne trouva pas l'aide qui lui fût assortie.

²¹ Alors LE SEIGNEUR Dieu fit tomber une torpeur sur l'homme, qui s'endormit. Il prit une de ses côtes et referma la chair à sa place.

²² Puis, de la côte qu'il avait tirée de l'homme, LE SEIGNEUR Dieu façonna une femme et l'amena à l'homme. ²³ Alors celui-ci s'écria : « Pour le coup, c'est l'os de mes os et la chair de ma chair ! Celle-ci sera appelée "femme", car elle fut tirée de l'homme, celle-ci ! »

²⁴ C'est pourquoi l'homme quitte son père et sa mère et s'attache à sa femme, et ils deviennent une seule chair. ²⁵ Or tous deux étaient nus, l'homme et sa femme, et ils n'avaient pas honte l'un devant l'autre.

⁹C'est ainsi que la TOB transcrit le tétragramme que la Bible de Jérusalem rend par *Yahvé*. Nous adopterons cette convention conforme à la façon de lire le nom divin dans le judaïsme attentif à ne pas mettre la main sur Dieu en gaulodant son nom.

Dans Gn 2 le monde est un jardin pour l'homme, un jardin riche et luxuriant, que l'homme façonne par son activité : « Le Seigneur Dieu prit l'homme et l'établit dans le jardin d'Éden pour le cultiver et le garder. » (v.15) La mission de cultiver et garder le jardin fait partie de la constitution de l'homme, elle est présente dès l'origine. Le travail est une bénédiction. *L'homme existe et se fait par ce qu'il fait*. Plus largement, son action fait partie de ce qu'il est. C'est important à relever lorsque nous réfléchissons à la portée des actes humains.

L'homme et la femme sont voulus complémentaires par Dieu. Ce récit le suggère différemment de Gn 1, par le fait que la femme n'est pas refaite à partir de terre, mais faite d'un côté de l'humain pour qu'homme et femme soient « côte à côte ». Ils ont un *côté commun*, ils sont adaptés l'un à l'autre, ils sont un *complément nécessaire l'un de l'autre*, non pas pour faire mais *pour exister*¹⁰.

2.2.1.1 Un commandement créateur de liberté

Le récit de Gn 2 va beaucoup plus loin dans la description de la relation qui est possible entre l'homme et Dieu. Cette relation apparaît dans la parole que Dieu adresse à l'homme : « Tu peux manger de tous les arbres du jardin. Mais de l'arbre de la connaissance du bien et du mal tu ne mangeras pas, car, le jour où tu en mangeras, tu mourras. » (v.16-17)

Cette parole que Dieu adresse à l'homme contient les *premiers mots de Dieu* vers l'extérieur. Et ils sont *pour l'homme*. Nous sommes spontanément frappés par le caractère limitant de cette parole, par l'interdiction qu'elle porte. Nous ne remarquons pas d'emblée le don qui est fait : « tu peux manger de tous les arbres du jardin » — arbres dont on a lu quelques versets plus haut qu'ils sont « séduisants à voir et bons à manger » (v.9). Notre regard est désormais blessé par le serpent, qui au chapitre 3 abordera la femme

¹⁰Ce n'est d'ailleurs à proprement parler qu'après la création de la femme qu'on parle d'homme, *ish*, אִישׁ au v. 23b, 24 et 3,6... Avant, il s'agit de « l'adam », אָדָם c'est-à-dire étymologiquement « le terreux », bien que la plupart des traductions écrivent « l'homme » plutôt que « l'adam » aux versets 7, 8, 15, 16, 18, 19, 20, 21, 22, 23a, 25, et 3,8,9... L'adam a plutôt tendance à désigner l'homme au sens général (Gn 6,7; Dt 8,3; Is 44,11) ou même collectif (« les gens » : Jr 47,2, 1S 24,10). *Ish* renvoie à l'homme dans sa masculinité, sa virilité (Is 31,8; 1S 4,9) ou son lien à la femme (mari : Gn 3,6).

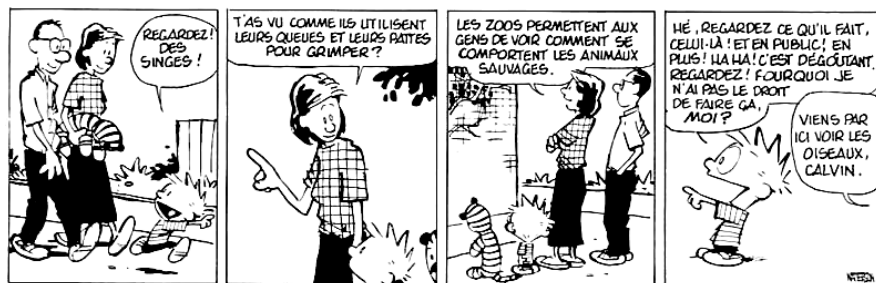
en disant : « alors, Dieu a dit : vous ne mangerez pas de tous les arbres du jardin ? » (Gn 3,1) Toutes les générations qui ont lu la Bible ont dû *purifier le regard de leur cœur* pour se laisser d'abord séduire par la beauté du monde que Dieu donne et par la sollicitude de Dieu pour l'homme. Ce n'est pas possible d'emblée, car nous ne sommes plus dans l'ordre prévu par Dieu, il s'est passé quelque chose, nous sommes d'abord séduits par le manque. Il y a un combat spirituel à mener pour rester dans la reconnaissance primordiale.

Dans le deuxième récit de la Création, l'homme est le seul à qui Dieu adresse la parole. *Dieu a fait l'homme capable d'entendre sa voix*, et aussi capable de lui *répondre*. Cette capacité de l'homme trouve son origine dans une vie directement donnée à l'homme par Dieu. On ne dit plus ici, comme en Gn 1, que l'homme est créé à l'image et selon la ressemblance de Dieu¹¹, mais la même réalité est décrite d'une autre façon : après avoir façonné l'homme à partir de la terre, Dieu souffle en lui un souffle de vie. Tous les autres vivants sont simplement modelés, sans cette animation particulière. L'homme possède en lui *ce supplément de vie de la part de Dieu*, que l'on peut appeler la « *vie spirituelle* ». À une sorte de vie que l'homme partage avec tous les animaux — et que l'on appellera donc vie animale — s'ajoute une autre sorte de vie, qui permet à l'homme de se rapporter à Dieu (v.16), de nommer toutes choses (v.20) et de s'émerveiller de sa compagne (v.23). C'est la vie spirituelle. Tandis que les anges n'ont pas de vie corporelle et que les animaux n'ont pas d'esprit, l'homme se trouve à la jonction de deux mondes, il est lui-même cette jonction entre les mondes matériel et spirituel. Une place difficile mais passionnante.

La première parole est donc : voici pour toi tous ces arbres désirables et bons (v.16). La seconde parole ajoute : mais ne prends pas de l'arbre de la connaissance du bien et du mal. Ces paroles ne sont pas simplement descriptives. Elles disent, de la part de Dieu, un « tu peux » et un « tu ne

¹¹Pour les Pères, l'image demeure malgré le péché : « Nous avons dit que, quoique privée par sa faute de l'amitié de Dieu, quoique dégradée et difforme, [l'âme] est cependant restée l'image de Dieu. Elle est en effet son image par le seul fait qu'elle est capable de lui, de le connaître et de le posséder, avantage immense qu'elle ne doit qu'à l'honneur d'être l'image de Dieu » (SAINT AUGUSTIN, *De Trinitate*, livre XIV, chapitre XIII). Connaître et posséder, voici les deux composantes de l'amour, reposant sur les deux facultés fondamentalement spirituelles que sont l'intelligence et la volonté.

feras pas ». Dieu *donne* et il *dit* qu'il donne, et il le dit à *quelqu'un*, et il dit qu'il est comme *présent* dans le don puisqu'un commandement de sa part y est attaché. Le don qu'il fait a lieu dans une communication, dans une *relation personnelle*. Ce n'est pas comme si Dieu donnait pour se retirer ensuite et dire : voilà les clefs de la maison, fais tout ce que tu veux. Par sa parole-commandement, il reste présent dans ce don, car c'est la vie de l'homme que de trouver Dieu dans ce don. C'est pourquoi il y a l'*inter-dit*, qui vient dire : *c'est ainsi que tu me trouveras dans la création*¹², que tu trouveras la vie que je donne car elle vient de moi, car je suis la source de la vie. C'est le sens du « sinon tu mourras », qui n'est pas du tout une sorte de punition extrinsèque qui pend au-dessus de la tête d'Adam, mais plutôt une loi inscrite dans le don de la part du Dieu de vie, parce que la vie vient de lui et que l'homme n'est pas seulement appelé à vivre d'une vie animale mais aussi d'une vie spirituelle, d'une vie qui s'épanouit dans la relation à Celui de qui tout vient. Tous les chemins que l'homme peut prendre ne sont pas des chemins de vie.



Les animaux, eux, ne reçoivent pas de parole, sinon un nom que l'homme lui-même leur donne (v.19). Ils nous paraissent plus libres que l'homme, puisque Dieu ne leur demande rien. Qui n'a jamais rêvé de la liberté des oiseaux ou des bêtes sauvages? Et pourtant ils sont bien moins libres que l'homme, ils n'ont pas cette capacité de retour sur soi que permet la conscience et qui permet à l'homme d'entrer en relation d'une façon inégale.

On peut considérer la parole que Dieu adresse à l'homme comme la

¹²L'interdit ne fonctionne pas ici seulement comme un cadre, mais il est personnel, il établit une relation.

création de la liberté par Dieu. L'homme n'est pas déterminé, dans son choix parmi les arbres du jardin, par un goût particulier, et il n'éprouve pas une répulsion instinctive pour l'arbre qui lui serait nocif. Dieu a créé l'homme libre, ce que nous découvrons à travers la nécessité de la loi qui doit lui être donnée : ne mange pas de l'arbre de la connaissance du bien et du mal. *Ce n'est pas l'instinct qui gardera l'homme de cet arbre, mais le choix de son cœur en réponse à la parole de Dieu.*

À l'homme, Dieu peut donner un commandement car il est capable de le recevoir. Donner une loi au moment de créer, pour Dieu, c'est créer un être *capable de se situer* par rapport à cette loi et par rapport au donateur de la loi : un être *libre et responsable*. Dans « responsable » nous entendons d'ailleurs le mot « répondre ». La liberté de l'homme est créée dans un moment de communication. Nous devinons ainsi *la raison d'être de cette liberté : pouvoir se situer soi-même dans une relation digne de ce nom*. Dans cette relation, il ne suffit pas d'être là, d'exister, mais il s'agit d'accueillir et d'échanger : accueillir le don de tous les arbres, échanger en comptant sur la parole dite au sujet de l'arbre néfaste, répondre par la confiance. Les Pères disent que l'homme est *capax Dei*, capable de Dieu, capable « de le connaître et de le posséder »¹³ ; et cette capacité s'étend à tous les hommes, pas seulement ceux qui disposent de toutes leurs facultés mentales. Notons encore que ce commandement est comme une mission. Le verbe *tsivah*, תִּצַּו, au v.16, signifie à la fois donner un ordre et instituer quelqu'un, le charger d'une fonction (2S 6,21 ; Ne 7,2). Dans la parole donnée par Dieu se trouve contenue la *mission d'être humain*.

Ainsi, la liberté existe pour rendre possible la relation, une relation digne d'un être spirituel. Elle apparaît comme ce qui me permet de me situer face à quelqu'un dans une relation. Pour l'homme, doué d'intelligence et de liberté, l'homme en qui Dieu a pris la peine de mettre un souffle particulier, la vie dans le monde n'est pas une vie solitaire et isolée. Il possède une « aide assortie » et un Dieu avec qui il peut entrer en relation. La réflexion chrétienne, mais avant elle déjà la spiritualité juive, insisteront sur le fait que cette relation est une relation d'amour.

Dit encore autrement, le commandement « tu ne mangeras pas » ne vient pas contredire le don de toute la création, mais il vient donner le mode

¹³Cf. la citation de saint Augustin, note 11.

d'emploi de ce don : un don qui est vie dans le cadre d'une relation, d'une dépendance librement, volontairement choisie. La loi donnée par Dieu fait entrer dans une *dépendance propre à l'amour*. Un jour le psalmiste s'écriera : « Mon Dieu, je veux faire ce qui te plaît, et ta loi est tout au fond de moi » (Ps 40,8). La suite de l'histoire envisage le cas, bien actuel, où l'homme dira : et si je ne veux pas choisir d'être dépendant, choisir d'aimer ? Et si je veux détourner ce don pour autre chose ?

En bref : Dieu a le désir de créer un être qui pourra entrer en relation avec Lui. Il lui donne ce qu'il faut pour pouvoir se tourner librement vers lui dans l'amour. Le message de la création peut être décrypté dans des sens très divers, mais nous avons la responsabilité de le chercher dans le sens de l'amour : le sens de tout l'univers c'est qu'il y a dans le monde un être libre capable de s'attacher librement dans l'amour, et cet être c'est nous. Créé à l'image de Dieu, l'homme tient cette place spéciale dans l'univers : il est doué de liberté, une capacité de volonté qui dépasse de loin l'instinct animal et qui dispose à aimer.

2.2.1.2 Mais pourquoi cet arbre bizarre ?

Il y a peut-être plusieurs minutes que vous vous demandez : qu'est-ce que cet arbre peut bien avoir de mauvais pour l'homme ?

Ce qui est interdit à l'homme n'est évidemment pas le savoir moral, pouvoir discerner ce qui est bien et ce qui est mal dans ses actions en s'appuyant sur son intelligence et sur la sagesse éthique de l'humanité et de ceux qui cherchent à connaître les chemins de Dieu. Il ne s'agit pas d'une connaissance théorique, mais bien d'une *connaissance pratique*. Dans la Bible, la « connaissance » est à peu près toujours expérimentale : le savoir de l'artisan (Ex 31,3), l'intention de faire quelque chose (Nb 24,46 ; Dt 4,42, etc.), l'union sexuelle (Gn 4,1.17.25 ; Gn 19,5.8), l'expérimentation physique (Gn 8,11), l'habileté pratique (Gn 25,27), etc.

Ainsi, « connaître le bien et le mal » c'est, dans le langage biblique, *expérimenter* le bien et le mal, pratiquer le mal comme le bien ¹⁴. On peut se dire que ce que Dieu interdit c'est justement le « et » : s'emparer du bien

¹⁴« Connaître, pour la Bible, c'est expérimenter de façon vitale : c'est pénétrer, posséder, exercer un pouvoir ou une habileté. Le bien et le mal signifie tout ce qui existe : la nature, les autres, soi-même et... Dieu ! La tentation fondamentale qui nous habite, l'écueil où notre

comme du mal, vouloir posséder « une science qui mêle le mal au bien, une science composite, associée, mixte, cumulative du bien et du mal »¹⁵.

Ailleurs dans la Bible, Dieu adresse à l'homme l'appel à chercher le bien et rejeter le mal : « Cherchez le bien et non le mal, si vous voulez vivre » (Amos 5,14). Le bien est ce qui est à choisir, tandis que le mal ne fait pas partie de ce qui peut être saisi par le choix :

Dt 30 ¹⁵Vois : je mets aujourd'hui devant toi la vie et le bonheur, la mort et le malheur, ¹⁶moi qui te commande aujourd'hui d'aimer le Seigneur ton Dieu, de suivre ses chemins, de garder ses commandements, ses lois et ses coutumes. Alors tu vivras, tu deviendras nombreux, et le Seigneur ton Dieu te bénira dans le pays où tu entres pour en prendre possession.

¹⁷Mais si ton cœur se détourne, si tu n'écoutes pas, si tu te laisses entraîner à te prosterner devant d'autres dieux et à les servir, ¹⁸je vous le déclare aujourd'hui : vous disparaîtrez totalement, vous ne prolongerez pas vos jours sur la terre où tu vas entrer pour en prendre possession en passant le Jourdain.

¹⁹J'en prends à témoin aujourd'hui contre vous le ciel et la terre : c'est la vie et la mort que j'ai mises devant vous, c'est la bénédiction et la malédiction. Tu choisiras la vie pour que tu vives, toi et ta descendance, ²⁰en aimant le Seigneur ton Dieu, en écoutant sa voix et en t'attachant à lui. C'est ainsi que tu vivras et que tu prolongeras tes jours, en habitant sur la terre que le Seigneur a juré de donner à tes pères Abraham, Isaac et Jacob.

La connaissance du bien et du mal, c'est vouloir se positionner au-dessus de la distinction entre bien et mal, prétendre pouvoir décider de ce qui est bien et de ce qui est mal. Manger de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, ce serait pour l'homme vouloir se hisser lui-même au niveau de Dieu — être « comme des dieux » (Gn 3,4) — et s'instituer comme la mesure du bien et du mal. « Ce serait vouloir se connaître indépendamment de sa source, renier sa condition et sa vérité de créature, et chercher,

liberté se brise, est l'ambition qui nous veut maîtres universels et possesseurs absolus » (Sr Loyse MORARD osb, « La Bible, maîtresse de liberté », dans : *Cahiers de Paraboles*, 11 [2001], p. 32).

¹⁵J. GOLDSTAIN, *Création et péché, Genèse 1-11*, Paris : Desclée, 1967, p. 154-164 ; cité par Albert CHAPELLE, Jean-Marie HENNAUX et Graziano BORGONOV, *La vie dans l'Esprit — Essai de théologie morale générale*, Parole et Silence, 2010, p. 55.

loin de l'arbre de vie, les sentiers du bien et du bonheur. Dieu, par son commandement, a voulu protéger l'homme de cette terrible possibilité »¹⁶.

La Bible indique que ce n'est pas possible de se placer au-dessus de la distinction du bien et du mal. L'homme ne reçoit pas le pouvoir de changer la distinction entre ce qui est bien et ce qui est mal, il n'est pas par lui-même l'auteur de la valeur bonne ou mauvaise des actions humaines. Ce n'est pas dans la vocation de l'homme de décider par lui-même de ce qui est bien ou mal, bien qu'il reçoive la faculté de discerner, de voir, de découvrir par lui-même ce qui est bien et ce qui est mal.

Nous n'irons pas plus loin, nous n'entrons pas maintenant dans la suite du chapitre 3 car pour le moment nous cherchons à répondre à la question « qui est l'homme, pour devoir agir moralement ? » Cela nous suffit de découvrir l'homme dans le plan de Dieu. Le récit continue, nous raconte une sorte de *suite*, une tentation et une chute, pour faire comprendre ce qui est survenu à cet homme pour qu'il ne soit plus seulement comme Dieu l'avait imaginé. En évoquant un « après », la Bible évoque quelque chose qui n'est pas lié constitutivement à l'homme, mais qui s'est ajouté à ce qu'il est par nature. En racontant ce qui lui est arrivé, elle n'évoque pas spécialement une histoire réelle, une succession (*homo erectus* fut-il l'homme dans sa condition juste ? Bien improbable), mais une *superposition* : à une constitution humaine fondamentale s'ajoute quelque chose d'accidentel.

2.3 Le bien et le mal : approche théologique

2.3.1 Effacement de la notion de bien

Le premier principe moral est de faire le bien et d'éviter de faire ce qui est mal. Dans l'ambiance relativiste où nous vivons, il est devenu difficile de se poser la question du bien et du mal. Nous avons vu que le cœur de la tentation est de s'emparer du fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, c'est-à-dire se placer au-dessus de la distinction entre le bien et le mal, affirmer que cette distinction n'a plus réellement cours. On voit cela à l'œuvre dans une récente déclaration de Jean-François Delfraissy, le

¹⁶CHAPELLE, HENNAUX et BORGONOV, *La vie dans l'Esprit*, p. 52.

président du conseil français d'éthique : « Je ne sais pas ce que sont le bien et le mal, et vous avez de la chance si vous le savez vous-même »¹⁷.

2.3.2 Du bien en soi aux biens pour moi

La façon de concevoir le bien a beaucoup évolué depuis les philosophes de l'Antiquité. De nos jours, on confond souvent les catégories du bien et du mal avec celles de l'utile et du nuisible, ou celles de l'agréable et du désagréable. Or la notion de bien est beaucoup plus riche. Laissons de côté le bien et le mal qui ne dépendent pas de nous, comme le fait que le soleil se lève chaque matin ou qu'il y a des ouragans. Concentrons-nous sur le bien et le mal relativement à l'action. Depuis Aristote, on distingue trois composantes dans le bien choisi par l'homme pour en faire l'objet de son action¹⁸. Le bien *honnête* est le bien qui est aimé pour lui-même, pour ce qu'il est. Ce bien honnête est en quelque sorte le bien pur, le bien qui se trouve dans l'être et ne se justifie que par lui-même. Au niveau de l'action, on peut par exemple dire qu'un bon pianiste est quelqu'un qui joue bien du piano. Cela nécessite de comprendre que jouer du piano ce n'est pas en faire du bois de chauffage ou un bar à liqueurs : il y a un sens propre à l'« être piano », qui indique ce qu'est un bon pianiste. À côté de l'*honestum*, il y a aussi le bien *utile* et le bien *délectable*, qui sont tous deux les aspects du bien aimés pour ce qu'il procure : une utilité, un avantage, ou bien un plaisir. Pour bien saisir ces trois dimensions du bien nous pouvons prendre l'exemple suivant. Je prends de la peine à étudier la physique quantique car comme tout être humain je veux comprendre le monde qui m'entoure (bien honnête). Cela me permettra de briller en société ou de devenir professeur (bien utile). Et j'éprouve de la joie à ce travail de recherche et de compréhension (bien délectable).

Dans cet exemple, le bien délectable est directement issu du bien honnête, il se confond pratiquement avec lui. Pour les anciens, le bien utile était

¹⁷*Valeurs actuelles*, 3 mars 2018. Du même il y a aussi : « Parfois, c'est la science qui avance très vite et la société qui est en retard, parfois, la société avance plus vite. Entre les innovations de la science et celles de la société, il n'y a pas de bien et de mal. Il y a un équilibre à trouver qui doit s'inscrire dans la notion de progrès. » Ici, l'engouement pour le « progrès » dispense de l'évaluation du bien et du mal.

¹⁸JEAN-PAUL II, *Mémoire et identité, Conversations au passage entre deux millénaires*, Flammarion, 2005, p. 49 pour toute cette réflexion.

un bien déjà dénaturé. Ils étaient sensibles à la connexion entre le bien, le vrai et le beau (cf. Platon). La scolastique a appelé cela la conversion des transcendants¹⁹. La raison la meilleure de faire le bien se trouve dans le vrai et le beau. Et cela procure par soi une joie. Je voudrais donner un exemple en citant le pape Benoît XVI évoquant l'engagement généreux des jeunes volontaires aux Journées mondiales de la jeunesse à Madrid en 2011 :

Une chose fondamentale est devenue évidente pour moi : ces jeunes avaient offert dans la foi une partie de leur vie, non pas parce que cela a été commandé et non pas parce qu'avec cela on gagne le ciel ; non pas non plus parce qu'on échappe ainsi au péril de l'enfer. Ils ne l'avaient pas fait parce qu'ils voulaient être parfaits. Ils ne regardaient pas en arrière, vers eux-mêmes. Il m'est venu à l'esprit, l'image de la femme de Lot qui, regardant en arrière, devint une colonne de sel. Combien de fois la vie des chrétiens est caractérisée par le fait qu'ils regardent surtout vers eux-mêmes, ils font le bien, pour ainsi dire, pour eux-mêmes ! Et combien est grande la tentation pour tous les hommes d'être préoccupés surtout d'eux-mêmes, de regarder en arrière vers eux-mêmes, devenant ainsi intérieurement vides, « des colonnes de sel » ! Ici, au contraire, il ne s'agissait pas de se perfectionner soi-même ou de vouloir avoir sa propre vie pour soi-même. Ces jeunes ont fait du bien — même si cela a été rude et a requis des sacrifices —, simplement *parce que faire le bien est beau*, être pour les autres est beau. Il suffit seulement d'oser faire le saut. Tout cela est précédé de la rencontre avec Jésus Christ, une rencontre qui allume en nous l'amour pour Dieu et pour les autres et nous libère de la recherche de notre propre « moi ». Une prière attribuée à saint François Xavier dit : Je fais le bien non parce qu'en retour j'entrerais au ciel et non plus parce que tu pourrais m'envoyer en enfer. Je le fais, parce que Tu es Toi, mon Roi et mon Seigneur. J'ai rencontré cette même attitude aussi en Afrique, par exemple chez les sœurs de Mère Teresa qui se dépensent pour les enfants abandonnés, malades, pauvres et souffrants, sans se poser des questions sur elles-mêmes, et pour cela, elles deviennent intérieurement riches et libres. C'est cela l'attitude proprement chrétienne. La rencontre avec les jeunes handicapés à la fondation San José à Madrid demeure aussi inoubliable

¹⁹On peut trouver un ancrage biblique dans cet appel de saint Paul en Ph 4,8 : « Enfin, mes frères, tout ce qui est vrai et noble, tout ce qui est juste et pur, tout ce qui est digne d'être aimé et honoré, tout ce qui s'appelle vertu et qui mérite des éloges, tout cela, prenez-le à votre compte. »

pour moi, où j'ai rencontré à nouveau la même générosité à se mettre à la disposition des autres — une générosité du don de soi qui, en définitive, naît de la rencontre avec le Christ qui s'est donné lui-même pour nous²⁰.

Plus tard, l'utilitarisme a écarté la dimension fondamentale du bien, le bien honnête, en ne considérant le bien que sous son aspect utile et/ou agréable (à la personne qui agit ou au groupe auquel elle appartient). Le bien délectable en est devenu le plaisir, alors qu'auparavant, chez Aristote et Thomas, on prenait en considération la joie que procure l'approche du bien pour lui-même. De nos jours, beaucoup de gens règlent leur vie à partir de la question « à quoi ça sert ? », ce qui est une déformation considérable de l'idéal antique de la vie bonne.

En réponse à l'éthique utilitariste, Kant a balayé toute considération du bien délectable, remarquant très justement que mettre le plaisir au premier plan gauchissait tout jugement moral. Mais il n'en reviendra pas au *bonum honestum*. Il privilégiera plutôt les formes a priori de la raison pratique²¹, rattachant le bien au devoir, c'est-à-dire une obligation subjective. Évoquer le devoir ne permet pas de retrouver un bien objectif qui fonderait la morale. On en reste à un critère subjectif, bien qu'exigeant une universalisation au niveau de la notion de personne²².

Pour comparer les visions du bien, prenons l'exemple de l'artisan. Un artisan peut se dire qu'il va faire un travail de qualité afin de l'emporter sur ses concurrents et conquérir ainsi des parts de marché qui lui permettront de gagner beaucoup d'argent. C'est la vision utilitariste du bien qui est à la manœuvre. Il peut aussi se dire qu'il cherchera à être un bon artisan, qui fait du beau travail, car c'est ainsi que doit être un artisan, car c'est bon et bien d'agir ainsi. Bien sûr, cela devrait lui permettre de bien gagner sa vie, mais cela vient comme une conséquence, sans que le bon travail soit

²⁰BENOÎT XVI, *Discours du pape Benoît XVI aux cardinaux, à la curie romaine et à la famille pontificale, pour la présentation des vœux de Noël*, 22 décembre 2011.

²¹Un raisonnement sur la conduite humaine montre que la loi morale s'impose comme un *faktum*. La conscience de la loi morale est un a priori, elle est inanalysable. Alors c'est le devoir qui fonde en quelque sorte la liberté ainsi que l'existence de Dieu et de l'immortalité.

²²L'impératif catégorique peut en effet aussi s'exprimer ainsi : « Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen ».

abordé sous l'angle du moyen comme c'est devenu trop souvent le cas. De même, la joie que cet artisan éprouve dépasse le plaisir de vivre à l'aise.

Avec cette évolution de la notion de bien, la morale se coupe de ce qui est bon en soi. Il n'y a plus de bien à accueillir dans la bonté des choses créées par Dieu. Le sujet reste seul, sans se brancher sur l'être. D'ailleurs depuis Descartes la philosophie a abandonné l'être pour se concentrer uniquement sur la conscience, sur le sujet connaissant plutôt que sur ce que l'on pouvait connaître, de sorte qu'on en est arrivés à un point où « la philosophie s'occupe des êtres en tant que contenus de la conscience, et non en tant qu'existants en dehors d'elle »²³. Dieu n'est plus regardé comme l'être qui soutient tous les êtres dans l'existence et leur donne d'être ce qu'ils sont en participant à sa bonté. Et il n'y a rien à chercher de son côté pour comprendre le bien. Il ne reste que l'idée de Dieu, « comme thème d'une libre élaboration de la pensée humaine ». Et l'homme reste seul pour décider de ce qui est bon et de ce qui est mauvais. Jean-Paul II propose d'explorer la voie d'une certaine phénoménologie « réaliste », c'est-à-dire qui ne perd pas de vue la consistance de l'être : il existe un être créé (l'homme) et un être absolu qui est la source de son existence et de sa nature²⁴. Ce chemin pourra réconcilier subjectivité et objectivité. Comme le disent les textes du Concile Vatican II, l'Église sait que « son message est en accord avec le fond secret du cœur humain »²⁵.

2.3.3 Une liberté qui a pour raison d'être l'amour et le bonheur

Le sens de la liberté, dans le christianisme²⁶, est de permettre à l'homme de tendre par lui-même vers son bien, sans être mu par une coercition extérieure (instinct ou dressage). Ce qui est bien est ce qui est appréhendé comme tel par la *raison*, qui est capable de comprendre, de discerner le bien. Rappelons-nous que nous sommes à la recherche du bien honnête, du bien

²³JEAN-PAUL II, *Mémoire et identité*, p. 21.

²⁴*Ibid.*, p. 25.

²⁵CONCILE VATICAN II, Constitution pastorale *Gaudium et spes*, 7 décembre 1965, N° 21 § 7.

²⁶Je précise car nous découvrirons plus tard un autre sens de la liberté, la liberté pour elle-même, déconnectée de tout.

qui réside dans ce que sont les choses. Ainsi, le bien suprême de l'homme correspond à sa vocation première, à laquelle tout homme est appelé parce qu'il la possède dans sa nature elle-même²⁷ : l'homme est fait pour *le bonheur*, il possède le bonheur comme but, comme fin. Le bonheur est sa raison d'être et ce vers quoi il tend.

Aristote disait déjà que le bonheur est le but de la vie humaine. Cela sera repris dans le christianisme, en correspondance avec ce que la Révélation avait fait connaître. Le Catéchisme de l'Église catholique (CEC) parle d'un « désir naturel de bonheur », qui n'est pas indéterminé mais est « d'origine divine : Dieu l'a mis dans le cœur de l'homme afin de l'attirer à Lui qui seul peut le combler »²⁸. Et puisque tout homme cherche le bonheur, ce désir de bonheur est comme la « tête chercheuse » qui guide l'homme vers Dieu.

²⁷Il ne s'agit pas ici des vocations particulières (mariage et célibat consacré sous toutes ses formes, appel à tel ou tel engagement) mais de l'appel que Dieu adresse à tout homme par le fait qu'il existe. Néanmoins les vocations particulières sont aussi un moyen par lequel l'homme répond à l'appel de Dieu à la vie et au bonheur.

²⁸*Catéchisme de l'Église catholique*, (CEC), N° 1718.

2.4 Reprise de la notion de liberté chez Thomas d'Aquin

Pour étudier cette période de la scolastique, où l'élaboration théologique est parvenue à un de ses sommets, nous nous concentrerons sur la synthèse géniale qu'opéra saint Thomas d'Aquin.

2.4.1 Saint Thomas d'Aquin en son temps

Un théologien a commencé son traité d'éthique par un long chapitre sur le bonheur. Il s'agit de saint Thomas d'Aquin, dont le grand mérite est d'avoir réuni dans sa pensée le discours de l'Évangile et celui des principaux philosophes de son temps. La pensée de Thomas continue de marquer la réflexion chrétienne, et on a même inventé le mot « thomisme » pour désigner son apport et l'école de pensée qui se réclame de lui.

Une petite note biographique s'impose. Thomas naît en 1225 en Italie du Sud et entre contre l'avis de sa famille chez les frères prêcheurs (dominicains), une « communauté nouvelle » de l'époque, qui l'envoient étudier à Paris. À 34 ans il a déjà une grande réputation de professeur de théologie, en Italie puis en France. Il se trouve confronté à un séisme culturel majeur : l'œuvre d'Aristote, jusque là ignorée de l'Occident, entre en Europe par l'intermédiaire de philosophes arabes. Les Européens découvrent sidérés tout un nouveau système de pensée cohérent élaboré en dehors de la foi chrétienne, divergeant sur bien des points du système philosophique que le christianisme avait bien assimilé jusqu'alors : la philosophie de Platon. Par sa puissance intellectuelle, son ouverture et son courage, Thomas va parvenir à créer une synthèse de ce nouvel apport avec l'héritage des Pères, dans une pensée à la fois fidèle et audacieuse. Il meurt épuisé à l'âge de 50 ans, après avoir cessé d'écrire suite à une expérience mystique, lors de la communion, qui lui fait dire qu'en comparaison de ce qu'il a compris du mystère de Dieu, tout ce qu'il a écrit lui paraît « comme de la paille ». En recevant sa dernière communion il dira, dans une phrase qui devrait être la devise de tout théologien :

« Je vous reçois, ô salut de mon âme. C'est par amour de vous que j'ai étudié, veillé des nuits entières et que je me suis épuisé ; c'est vous

que j'ai prêché et enseigné. Jamais je n'ai dit un mot contre Vous. Je ne m'attache pas non plus obstinément à mon propre sens ; mais si jamais je me suis mal exprimé sur ce sacrement, je me sou mets au jugement de la sainte Église romaine dans l'obéissance de laquelle je meurs. »

Thomas sera d'abord condamné par un archevêque anglais, avant d'être réhabilité puis canonisé 50 ans après sa mort, tandis que son œuvre continuait à faire débat.

Son grand traité moral est inséré dans sa monumentale « Somme Théologique » ; il en constitue la deuxième partie, après un traité sur Dieu (*Prima pars*) et avant un autre sur le Christ sauveur (*Tertia pars*). Cette « *secunda pars* » est divisée en deux : *Prima Secundæ* (abrégée en *Ia-IIæ*), qui réfléchit sur le bonheur, le bien, l'intelligence, la volonté, le péché en général ; puis la *Secunda Secundæ* (*Ila-IIæ*), plus épaisse, qui traite de toutes les actions particulières.

Thomas hérite de la vision des Pères sur l'agir chrétien et la confronte avec celle qu'avait élaborée Aristote, qui était jusqu'alors mieux connue dans l'Empire chrétien d'Orient qu'en Occident. Cette confrontation va permettre à Thomas d'identifier plus précisément les dynamismes intérieurs de l'homme qui agit et les composantes de son action. Son élaboration théologique ne constitue bien sûr pas le point final de la réflexion en éthique chrétienne, mais les *principes* qu'il a dégagés servent encore à poser un discernement éclairé sur les enjeux contemporains.

La façon de situer la morale dans un traité en dit long sur la vision de son auteur. Dans la Somme théologique, après la première partie (*Ia pars*) qui traite de Dieu et de la création, la deuxième partie aborde le retour à Dieu de toute la création issue de lui et la façon originale, parmi toutes les créatures, qu'a l'homme d'effectuer ce retour ; originale en raison de sa nature rationnelle, douée d'intelligence et de volonté.

La morale de Thomas se base sur la conviction que l'homme est image de Dieu²⁹. Il y a une morale car l'être humain est une créature rationnelle, capable de se déterminer lui-même, de se diriger par lui-même. À cause de cela, les actes humains sont une catégorie très spéciale des événements qui

²⁹Cela se reflète dans la présentation de la morale dans le Catéchisme de l'Église catholique (CEC 1699 ss).

se passent dans l'univers, qui méritent la longue étude de cette deuxième partie.

Thomas décompose la science morale en une partie d'élucidation des principes universels (*Ia-IIæ*), qui étudie les dynamismes de l'agir humain, et une partie de science pratique considérant l'action particulière, singulière (*IIa-IIæ*). Là, il déploie sa réflexion selon le contenu des vertus, selon ces dispositions à agir d'une manière bonne; et il y rattache les commandements qui peuvent leur être assortis. Notons déjà la place relative que prennent les commandements dans la morale thomiste, ce qui ne sera plus le cas dans les morales d'obligation qui suivront. Enfin, Thomas ne perd pas de vue que le retour de la créature rationnelle à son Créateur n'est possible que par la grâce et les sacrements, pour être conduit par le Christ au Père (*IIIa pars*).

2.4.2 L'homme et son bien

En créant l'homme à son image, Dieu l'a rendu capable de se conduire lui-même. Pour pouvoir se diriger, il faut savoir vers où. Thomas choisit de commencer son étude de la morale par le traité de la béatitude, lui consacrant cinq questions avant d'aborder les actes humains. Il agit en héritier, non seulement de l'Écriture et des Pères, mais aussi de la philosophie. Ainsi, bien qu'il ait amplement commenté les Écritures en divers endroits, il choisit dans la Somme de rattacher à la finalité aristotélicienne l'appel de Dieu à la vie éternelle. Et l'eudémonisme platonicien véhiculé par Augustin le guide dans la description de son contenu de bonheur.

Dieu, souverain bien, source de la béatitude

Le détour fait plus haut au sujet du bien honnête et du bien utile, et de la déformation du bien délectable en plaisir, nous permet de percevoir comment nous pourrions à nouveau présenter les intuitions de saint Thomas au monde contemporain. Si nous utilisons directement le vocabulaire de Thomas, nous aurons l'air d'extraterrestres, tant le sol sur lequel nous bâtissons aujourd'hui a bougé par rapport à celui de l'époque de Thomas. Il y a au préalable un travail à accomplir pour donner le goût d'un bien honnête qui fait rarement partie de l'éducation actuelle.

Quel est donc le vrai bien de l'homme, sa fin ultime qui lui procurera le bonheur, la béatitude ? Thomas, méthodiquement, écarte les richesses, car elles ont plutôt leur fin en l'homme que l'inverse. De même les honneurs, la renommée, la gloire qui vient des hommes, le pouvoir, les biens du corps, le plaisir, la volupté, tous si restreints devant l'ampleur de l'âme (*Ia-IIæ*, Q.2).

Donc « la fin dernière de l'homme est un bien increé », Dieu lui-même. Mais la jouissance de ce bien crée quelque chose en l'homme (*Ia-IIæ*, Q.3 a.1). Cette jouissance de Dieu est une activité de la partie intellectuelle de l'âme, mais qui « refluera sur le corps et les sens corporels pour rendre leur activité plus parfaite » (a.3). L'âme se présente à elle-même ce bien par l'intellect, elle le saisit pour l'offrir à la volonté qui s'en délecte. Bref, elle l'aime ! C'est ce que Thomas appelle la « vision de l'essence divine » (a.8), mais nous comprenons bien qu'il s'agit bien davantage qu'un spectacle. C'est l'union à Dieu de tout notre être qui nous est offerte. Néanmoins, le terme « vision » est utile aujourd'hui encore pour distinguer la béatitude chrétienne de toutes sortes de fusions dans l'être suprême présentées sur le marché des spiritualités.

L'homme se dirige vers son Créateur « à pas de connaissance et d'amour », dit Thomas quelque part. Pouvant embrasser le bien parfait par son intellect et le désirer par sa volonté, capable de « voir » l'essence divine, l'homme est capable de ce bien et peut donc parvenir à la béatitude (*Ia-IIæ*, Q.5 a.1). Nous retrouvons des intuitions fortes déjà présentes chez saint Augustin :

Nous avons dit que, quoique privée par sa faute de l'amitié de Dieu, quoique dégradée et difforme, [l'âme] est cependant restée l'image de Dieu. Elle est en effet son image par le seul fait qu'elle est capable de lui, de le connaître et de le posséder, avantage immense qu'elle ne doit qu'à l'honneur d'être l'image de Dieu³⁰.

Connaître et posséder, voici les deux composantes de l'amour, reposant sur les deux facultés fondamentalement spirituelles que sont l'intelligence et la volonté. La béatitude est possible parce que l'homme, avec sa raison et sa volonté libre, est créé à l'image de Dieu (*Ia*).

³⁰SAINT AUGUSTIN, *De Trinitate*, livre XIV, chapitre XIII.

l'inclination naturelle de l'intelligence et de la volonté

Classiquement, on distingue chez l'homme plusieurs facultés. Les deux facultés supérieures, rationnelles, qui sont considérées comme faisant partie de l'image de Dieu en l'homme, sont l'intelligence et la volonté. La sensibilité et les passions sont partagées plus largement avec tout le règne animal, mais sont vécues très différemment par l'homme en raison de son intelligence et de sa volonté. Elles doivent donc être humanisées. Comment l'analyse de Thomas articule-t-elle intelligence et volonté ?

L'*intelligence* est la faculté par laquelle l'homme peut *connaître* et comprendre les choses. Par l'intelligence, l'homme prend du recul par rapport à l'immédiateté de ce qui s'impose à lui. Il raisonne à partir des premiers principes. Il analyse et fait la synthèse de nombreuses informations.

La *volonté* est la faculté rationnelle qui permet à l'homme de *se déterminer par lui-même à telle ou telle action*, en étant attiré par le *bien*, ou du moins par quelque chose que, par son intelligence, il considère comme un bien. Elle devient pression de soi sur soi en réponse à une impression du bien en elle³¹.

Thomas décrit le lien entre volonté et intelligence. L'intelligence et la volonté sont deux facultés rationnelles. Il appelle la volonté « appétit rationnel » pour la distinguer de tous les « appétits sensibles ». La volonté tend vers les biens que l'intelligence appréhende, de même que les appétits sensibles tendent vers les biens que les sens leur présentent. L'intelligence pense tandis que la volonté veut ce qui est pensé. C'est ainsi qu'« en toute créature douée d'intelligence il y a une volonté » (Ia, Q.19 a.1).

Quel lien peut-on faire entre la volonté et la liberté ? La liberté, qui permet le choix, est le fruit de la collaboration de la volonté et de l'intelligence qui lui présente le bien. « Le choix est ainsi l'acte propre du libre arbitre qui est un développement de la volonté portant sur la détermination des biens concrets (ou des moyens), en vue de la béatitude finale, de même que la raison est un développement de l'intelligence formant les connaissances précises par le moyen du raisonnement. »³²

³¹Servais-Théodore PINCKAERS, *Les sources de la morale chrétienne — sa méthode, son contenu, son histoire*, Fribourg : Academic Press, 2007, p. 396.

³²Servais-Théodore PINCKAERS, *Les actes humains, commentaire dans la Ia-IIæ*, Cerf, 1993, p. 108.

La liberté de la volonté est-elle totale ? Non ! Il y a une nécessité dans la volonté, semblable à la nécessité qui se trouve dans l'intelligence quant à l'adhésion aux premiers principes (*Ia*, Q.82 a.1). On peut dire que l'intelligence est naturellement (par nécessité de nature) attirée par le *vrai*, de même que la volonté est naturellement attirée par le bien. « La volonté adhère nécessairement à la fin dernière, qui est le bonheur ». L'homme ne peut vouloir être malheureux ou misérable (*Ia-IIæ*, Q.13, a.6)³³. Mais cette nécessité ne concerne que le bien parfait, le bien qui comble totalement, et non pas les biens particuliers, intermédiaires, qui sont appréhendés par la raison. Ce n'est pas par nécessité que la volonté veut tout ce qu'elle veut ; elle est capable des contraires. Mais elle veut nécessairement le bien parfait, qui est sa fin dernière en laquelle elle se repose enfin et qui procure le bonheur. Ce n'est pas contraire à la liberté, cela la fonde plutôt comme une consistance de son être (*Ia-IIæ*, Q.10 a.1 sol.1). Bien sûr, nous savons que cela sera remis en question, culminant avec la philosophie existentialiste, mais c'est une autre affaire...

Le bonheur en lui-même n'est pas objet de choix (*Ia-IIæ*, Q.13 a.6). Néanmoins, le fait que ce bonheur soit dans l'adhésion à Dieu lui-même ne s'impose pas à l'homme comme une conclusion nécessaire hors de la vision de Dieu, c'est pourquoi on ne peut pas prétendre que la volonté adhère nécessairement à Dieu (*Ia*, Q.82 a.2) — et d'ailleurs on le constate bien ! Mais il y a comme un faisceau d'inclination de toutes les puissances humaines, non seulement au bien, mais aussi à la vie, à la conservation de l'être, à la génération, à la vérité, à la vie en société, qui sont des éléments qui concernent « la cohésion naturelle de notre vie » (*Ia-IIæ*, Q.10, a.1) et qui formeront, comme nous le verrons, la loi naturelle.

Résumons : par la volonté et le libre-arbitre qui en découle l'homme est comme Dieu « le principe de ses propres actes » (*Ia-IIæ*, Prologue), le père de ses actes. À cause de l'attraction naturelle de l'intelligence pour le vrai et de la volonté pour le bien, on parlera d'une *inclination naturelle* de l'homme au vrai et au bien. Le fait d'être créé pour la béatitude est un élément de la nature humaine : il ne peut en être autrement. Par contre, l'homme peut se tromper dans les choix concrets qu'il pose dans sa marche vers le bonheur.

³³De là il faut penser que celui qui veut être malheureux y trouve un bien, certes très partiel, mais qui l'attire, on pourrait dire pathologiquement.

Les biens partiels et le souverain bien

Non seulement toutes nos actions ont une fin, un but, mais l'homme tout entier est créé pour une *fin*, qui comble tous les mouvements de son âme : le bonheur, la béatitude. Cette fin, nous avons reçu la grâce de nous y acheminer par nous-mêmes, ayant été créés à l'image de Dieu, doués « d'intelligence, de libre arbitre et d'un pouvoir autonome » (*Ia-IIæ*, Prologue). Le sens de la *liberté*, dans le christianisme, est de permettre à l'homme de tendre par lui-même vers son bien, sans être mu par une coercition extérieure (instinct ou dressage). Ce qui est bien est ce qui est appréhendé comme tel par la *raison*, qui est capable de comprendre, de discerner le bien en fonction de la fin de l'homme. La morale sera l'étude des moyens par lesquels l'homme parvient à cette fin ou s'en détourne, « car c'est d'après la fin qu'on doit se faire une idée des moyens qui y conduisent ».

2.4.3 Une morale de la finalité

La liberté existe donc pour le bonheur et pour l'amour qui y conduit, et l'évaluation du bon usage de cette liberté consistera à considérer en quoi tel acte libre peut être *ordonné*, « rattachable » à la poursuite du bonheur dans l'amour de Dieu (et du prochain). Nous sommes mis en face de l'originalité de la morale chrétienne, qui est une *morale de la fin*, de la visée, et qui propose comme fin le bonheur. On pourrait l'appeler « morale de la Béatitude ». Dans cette morale le bien et le mal se mesurent par rapport au bien suprême qu'est la Béatitude en tant que communion à Dieu (et aux autres). Et la façon de mesurer n'est pas de comparer (quel bien partiel serait comparable à Dieu ?!) ni d'additionner mais de voir en quoi la *direction* prise par l'acte libre mène vers cette communion à Dieu et aux autres. Au lieu de direction on parlera souvent de *finalité* et d'*ordination*. Nous sommes loin d'une vision statique et capitaliste de la vie humaine, où il faudrait surtout chercher à accumuler les petits bonheurs, les expériences stimulantes ou les bonnes actions.

Pour les pères ou les théologiens scolastiques, « la quête du bonheur représente la raison même de la morale chrétienne. Pourquoi suivre le Christ, si ce n'est pour apprendre de lui le bonheur éternel ? "Nul n'est sage à

moins d'être heureux" écrit Augustin »³⁴. Nous gagnerons à présenter la morale chrétienne comme une pédagogie ou un apprentissage du bonheur. « La première obligation éthique n'est pas la conformité au commandement, mais bien la quête de ce qui rend heureux. "Que dois-je faire, interroge le jeune homme riche, pour avoir en héritage la vie éternelle?" (Mc 10,17) »³⁵.

Nous venons de croiser un mot capital de la réflexion éthique chrétienne : « ordonné », qui signifie en quelque sorte « qui peut être rattaché à une fin, un but, une direction fixée ». Son contraire, « désordonné » signifie alors : qui ne peut pas correspondre à ce pour quoi la chose existe (en terme de finalité). Dans les textes du Magistère les actes mauvais sont souvent dit « désordonnés ». Cela conduit à beaucoup de méprises dans l'opinion publique, ou « désordonné » fait penser à « désordre, confusion, chaos » et même « liberté » prise avec l'ordre établi ! L'ordre établi renvoie lui-même à des idées comme « statique, immuable, rigide, conservateur », etc., toutes sortes de mots fréquemment associés à la morale de l'Église. Et pourtant, dans le langage des documents officiels de l'Église, « (dés)ordonné » est une notion très *dynamique*, on pourrait dire même *balistique* : est-on en train de bien viser ? Et sur la bonne cible — le vrai bonheur — ou une autre cible — un bonheur apparent ? Vers quoi dirige-t-on sa vie ?

Nous pouvons maintenant bien saisir *dans quel cadre évolue la liberté de l'homme*. Elle permet à l'homme de répondre par lui-même à l'appel que Dieu lui adresse, un appel au bonheur avec lui dans la communauté des humains. L'homme n'est pas programmé inconsciemment pour le bonheur ; il est capable de se diriger lui-même vers ce bonheur, et il doit le faire, en vertu de l'autonomie qui est la sienne. C'est cela qui rend son bonheur vraiment réel : qu'il se dirige lui-même vers celui-ci. C'est par la connaissance (liée à la faculté d'intelligence) et par l'amour (lié à la faculté de volonté) qu'il cherche et atteint son but, sa fin, qui est de vivre la communion avec Dieu et tous les hommes. L'homme est libre pour aimer, il est libre pour vivre le bonheur, la béatitude. Nous pourrions éveiller ceux que nous rencontrons à ce centre intime de nous-mêmes qui nous permet de vivre le grand bonheur de l'amour véritable : « tu es plus grand que tu ne l'imagines ! » Dit de façon plus technique cela donne ceci :

³⁴Art. « bonheur » dans Jean-Louis BRUGUÈS, *Dictionnaire de morale catholique*, Chambray-lès-Tours : éd. C.L.D., 1991, p. 65.

³⁵*Ibid.*

[La liberté de l'homme] est la liberté d'une créature, c'est-à-dire un don, qu'il faut accueillir comme un germe et qu'il faut faire mûrir de manière responsable. Elle est constitutive de l'image d'être créé qui fonde la dignité de la personne : en elle, se retrouve la vocation originelle par laquelle le Créateur appelle l'homme au Bien véritable, et, plus encore, par la révélation du Christ, il l'appelle à entrer en amitié avec Lui en participant à sa vie divine elle-même. La liberté est possession inaliénable de soi en même temps qu'ouverture universelle à tout ce qui existe, par la sortie de soi vers la connaissance et l'amour de l'autre. Elle s'enracine donc dans la vérité de l'homme et elle a pour fin la communion³⁶.

Nous qui sommes habitués à voir la morale comme une confrontation entre la liberté et la loi morale, arbitrée par la conscience, nous nous trouvons ici devant une morale qui repose sur l'attrait, la finalité, la tendance au bonheur, plutôt que sur l'obligation. Les normes morales ne sont pas au premier plan chez Thomas. Cette rencontre nous provoque à la nécessité de se dépouiller d'une conception spontanée de la morale centrée sur le devoir, l'obligation, la contrainte. Bien sûr, Thomas parlera aussi de la loi morale, mais plus tard, comme outil pédagogique offert par Dieu pour s'orienter vers lui. Il parlera également de la conscience, mais pas isolément car sans cesse il évoque la raison pratique qui présente le bien à la volonté. Il approfondira ce thème en étudiant la vertu de prudence.

2.5 Le nominalisme — Un autre regard sur la liberté : la liberté d'indifférence

De nos jours, on n'a plus beaucoup la notion d'une liberté qui existe en vue d'une fin, qui existe pour quelque chose. Pour nos contemporains, « je suis libre » signifie surtout « je peux faire ce qui me plaît ». Une déclaration de Jésus comme « la vérité vous rendra libres » (Jn 8,32) paraît incompréhensible : comment la vérité peut-elle augmenter la liberté ? La force de la vérité n'est-elle pas une limite à la liberté, un empêchement à faire ce que l'on voudrait ? Quand saint Jacques, dans sa lettre, parle d'écouter la Parole de Dieu qui est la loi parfaite de la liberté (Jc 1,25), nous avons plutôt

³⁶JEAN-PAUL II, *Veritatis splendor*, Lette encyclique, 6 août 1993, N° 86.

l'impression d'assister à une opération publicitaire en vue de nous rendre plaisants les commandements. Comment en sommes-nous arrivés là ?

2.5.1 Quand la volonté supplante la raison

Après Thomas d'Aquin, l'aristotélisme va être considéré comme une menace pour la foi. Aristote n'a-t-il pas conçu tout un système philosophique rationnel qui n'avait nul besoin de la grâce de Dieu ? N'a-t-il pas prétendu que la nature humaine pouvait par elle-même parvenir à la contemplation intellectuelle du divin ? Pour défendre les droits de Dieu, ne faudrait-il pas recadrer la raison et donner plus de droits à la volonté ?

Laissons Benoît XVI nous décrire cela :

À la fin du Moyen Âge, se sont développées, dans la théologie, des tendances qui ont fait éclater cette synthèse entre l'esprit grec et l'esprit chrétien. Face à ce qu'on appelle l'intellectualisme augustinien et thomiste, commença avec Duns Scot la théorie du volontarisme qui, dans ses développements ultérieurs, a conduit à dire que nous ne connaîtrions de Dieu que sa *voluntas ordinata*³⁷. Au-delà d'elle, il y aurait la liberté de Dieu, en vertu de laquelle il aurait aussi pu créer et faire le contraire de tout ce qu'il a fait. Ici se dessinent des positions qui peuvent [...] tendre vers l'image d'un Dieu arbitraire, qui n'est pas non plus lié à la vérité ni au bien. La transcendance et l'altérité de Dieu sont placées si haut que même notre raison et notre sens du vrai et du bien ne sont plus un véritable miroir de Dieu, dont les possibilités abyssales, derrière ses décisions effectives, demeurent pour nous éternellement inaccessibles et cachées.³⁸

Le terme de ce développement est un courant de pensée qui a dissocié le lien entre le réel et le vrai (les concepts universels ne sont en réalité que des noms, des étiquettes), entre le vrai et le bien (les universaux ne sont pas réels) : le *nominalisme*. Pour Guillaume d'Ockam et les nominalistes, la

³⁷C'est-à-dire, approximativement, ce que nous voyons de la volonté de Dieu une fois qu'il a souverainement tranché au milieu de la possibilité de faire tout et son contraire, une fois qu'il a choisi ce qu'il voulait faire. Au-delà de ce que nous connaissons de Dieu, il y aurait donc sa liberté inaccessible.

³⁸BERNOËT XVI, *Foi, raison et université – Rencontre avec les représentants du monde des sciences*, Université de Ratisbonne, 12 septembre 2006.

volonté de Dieu n'était plus liée au bien, mais dans sa puissance souveraine Dieu aurait pu décider et créer le contraire de ce qu'il a fait et dit.

Nous assistons à la *perte de l'analogie de l'être (analogia entis)*. La pensée chrétienne demeure attachée à « la conviction qu'entre Dieu et nous, entre son Esprit créateur éternel et notre raison créée, il existe une vraie analogie »³⁹, où les dissemblances n'effacent pas les ressemblances. Devant un bien particulier qui se présente à elle, la raison est capable d'évaluer dans quelle mesure ce bien entre en correspondance avec le bien suprême qui est Dieu et la jouissance de Dieu, comment ce bien est disponible en vue de la fin propre à l'homme. Les biens véritables correspondent d'une certaine manière à ce que Dieu est en lui-même, et non seulement à ce qu'il a déclaré comme bien par l'une ou l'autre *loi* divine. Cette correspondance, la raison peut la discerner. C'est avec quelques approximations la position de saint Augustin ou de saint Thomas. Dans le discours moderne, inauguré avec le nominalisme, la perspective objective et téléologique est abandonnée. C'est le sujet et non plus l'être qui sert d'étalon au bien : le fait que le sujet considère cet acte, cette situation comme nécessaire, convenable, utile, agréable⁴⁰. La liberté se trouve émancipée de cette recherche d'un bien qui la dépasse. Il est illusoire de chercher une vérité qui précède la volonté. La liberté se pose en amont de cela.

Les répercussions du tournant pris par Duns Scot et durci par Guillaume d'Ockam sont incommensurables. Le pape Benoît XVI décrit lors d'une audience du mercredi comment les événements tragiques de l'histoire moderne s'enracinent philosophiquement dans ces considérations nouvelles :

Duns Scot a développé un point à l'égard duquel la modernité est très sensible. Il s'agit du thème de la liberté et de son rapport avec la volonté et avec l'intellect. Notre auteur souligne la liberté comme qualité fondamentale de la volonté, en commençant par un raisonnement qui valorise davantage la volonté. Malheureusement, chez des auteurs qui ont suivi le nôtre, cette ligne de pensée se développa dans un volontarisme en opposition avec ce qu'on appelle l'intellectualisme augustinien et thomiste. Pour saint Thomas d'Aquin, qui suit saint Augustin, la liberté ne peut pas être considérée comme une

³⁹ BENOÎT XVI, *Foi, raison et université* – Conférence de Ratisbonne.

⁴⁰ BRUGÈS, *Dictionnaire de morale catholique*, p. 59.

qualité innée de la volonté, mais comme le fruit de la collaboration de la volonté et de l'intellect. Une idée de la liberté innée et absolue — comme justement elle évolue après Duns Scot — située dans la volonté qui précède l'intellect, que ce soit en Dieu ou dans l'homme, risque en effet de conduire à l'idée d'un Dieu qui ne serait même pas lié à la vérité et au bien. Le désir de sauver la transcendance absolue et la différence de Dieu par une accentuation aussi radicale et impénétrable de sa volonté ne tient pas compte du fait que le Dieu qui s'est révélé en Christ est le Dieu « logos », qui a agi et qui agit rempli d'amour envers nous. [...] Dans l'homme aussi, l'idée de liberté absolue, située dans sa volonté, en oubliant le lien avec la vérité, ignore que la liberté elle-même doit être libérée des limites qui lui viennent du péché [...].

C'est précisément l'histoire moderne, outre notre expérience quotidienne, qui nous enseigne que la liberté n'est authentique et n'aide à la construction d'une civilisation vraiment humaine que lorsqu'elle est vraiment réconciliée avec la vérité. Si elle est détachée de la vérité, la liberté devient tragiquement un principe de destruction de l'harmonie intérieure de la personne humaine, source de la prévarication des plus forts et des violents, et cause de souffrance et de deuils. La liberté, comme toutes les facultés dont l'homme est doté, croît et se perfectionne, affirme Duns Scot, lorsque l'homme s'ouvre à Dieu, en valorisant la disposition à l'écoute de sa voix, qu'il appelle *potentia oboedientialis* : quand nous nous mettons à l'écoute de la Révélation divine, de la Parole de Dieu, pour l'accueillir, alors nous sommes atteints par un message qui remplit notre vie de lumière et d'espérance et nous sommes vraiment libres⁴¹.

2.5.2 Une nouvelle conception de la liberté

Les répercussions de cette dissociation quant à la compréhension de l'homme sont directes et le lien entre l'intelligence, la volonté et la liberté s'en trouve modifié.

a) Thomas : la liberté est une faculté qui découle de l'intelligence et de la volonté⁴², « qui se réunissent pour composer l'acte du choix, formé ainsi par un jugement pratique et un vouloir »⁴³. Alors le libre arbitre présuppose

⁴¹BENOÎT XVI, *Audience générale*, 7 juillet 2010.

⁴²THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique*, Ia-IIae, Qu.1 a.1.

⁴³PINCKAERS, *Les sources de la morale*, p. 339.

l'intelligence et la volonté, et « il s'enracine dans les inclinaisons à la vérité et au bien qui constituent ces facultés ».

b) Guillaume d'Ockham (1285-1347) : pour lui le libre arbitre précède la raison et la volonté, puisqu'il décide de leurs actes. En effet, « je puis librement choisir de connaître ou non, de vouloir ou non ». Le libre arbitre ne forme plus avec l'intelligence et la volonté le bien précieux de la liberté, mais la liberté se réduit en quelque sorte au libre arbitre, en *se dissociant de l'inclination naturelle au vrai et au bien* qui marquent l'intelligence et la volonté. La liberté réside alors « toute entière dans le pouvoir que possède notre volonté de se déterminer entre les contraires et ce à partir d'elle seule, comme entre le oui et le non, entre ce que dicte la raison et son contraire, entre vouloir et ne pas vouloir, agir et ne pas agir, entre ce qu'ordonne la loi et son contraire, etc. »⁴⁴ La liberté devient cette « indifférence radicale de la volonté à l'égard des contraires »⁴⁵, source d'un « pur vouloir, [...] "une pression consciente de soi sur soi" ».

Cette liberté, que commence à inventer le XIV^e siècle, ne repose plus sur rien d'autre qu'elle-même, elle n'a plus d'autre fondement que son exercice. Dans ce cas, la liberté se pose comme un postulat, un fait premier de l'expérience humaine, avant toute détermination. Cette vision atteint son sommet dans l'existentialisme puis dans la philosophie de la déconstruction, où la liberté qui n'est déterminée par rien a la mission de tout déterminer ; on pressent déjà cette indétermination dans la définition de Sartre : « Ma liberté n'est pas une qualité surajoutée ou une propriété de ma nature ; elle est très exactement l'étoffe de mon être »⁴⁶. Finalement, une telle liberté n'est plus orientée que par sa préservation chez ceux qui sont reconnus par elle⁴⁷. Le fonctionnement des revendications à la liberté dans nos sociétés est l'illustration maximale de cette tendance.

Lorsque la liberté se pose elle-même, sans référence à la raison, par le

⁴⁴PINCKAERS, *Les sources de la morale*, p. 339.

⁴⁵*Ibid.*, p. 340.

⁴⁶Jean-Paul SARTRE, *L'être et le néant*, Paris : Gallimard, 1943, p. 514.

⁴⁷On trouve cette idée dans la « Déclaration des droits de l'homme et du citoyen » de 1789 : « La liberté consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui : ainsi l'exercice des droits naturels de chaque homme n'a de bornes que celles qui assurent aux autres Membres de la Société, la jouissance de ces mêmes droits. Ces bornes ne peuvent être déterminées que par la Loi. » Comme dit le proverbe, ma liberté s'arrête là où commence celle des autres...

moyen de l'indifférence, les inclinations naturelles se retrouvent évacuées⁴⁸ — ces inclinations spontanées de l'esprit vers la vérité et vers le bien, liées à l'ordination naturelle de l'homme à sa *béatitude*, à laquelle il ne peut s'empêcher d'aspirer. Dans le nouveau cadre, les inclinations naturelles ne sont plus d'aucun intérêt pour l'agir et se retrouvent expulsées hors du noyau de la liberté. La liberté peut me faire refuser même le bonheur, soit en particulier — le bonheur tel qu'il se présente à moi —, soit en général — le désir naturel de bonheur, refusé par l'indifférence radicale de ma liberté. La force de la liberté se révèle dans son pouvoir de dire non, même à la béatitude. Dans ce cas, *on n'a plus besoin d'évoquer le bonheur pour faire de la morale*. Le traité du bonheur est petit à petit évacué de la morale fondamentale. Quelques siècles après Ockham, Kant ne pourra plus percevoir dans le bonheur qu'une « totalité imaginaire qui se nourrit des rêves de chacun » et qui ne peut en aucune façon fonder une morale sûre pour l'homme. Son éthique reposera sur l'*impératif catégorique*, sur le devoir, afin d'échapper à ce qu'il voit désormais comme l'arbitraire du bonheur.

Les inclinations naturelles deviennent même suspectes ; on les considère comme des impulsions psychobiologiques, comme des conditionnements qui ne sont pas à proprement parler humains, comme des « considérations intuitives qui ne sont pas universalisables »⁴⁹. *Le propre de l'homme devient de surmonter la nature, sa propre nature également*, et de disposer de lui comme il l'entend. Il n'est plus d'aucun intérêt de se demander : qu'est-ce que l'homme ? Pourvu que l'homme soit considéré comme celui qui est libre, c'est-à-dire celui qui dispose de lui à sa guise.

La raison devient une intruse menaçante. Elle n'est plus la faculté qui sert à comprendre le bien pour le présenter ensuite à la volonté. Tandis que la raison est vue comme ce qui crée un déterminisme universel qui enserme l'homme lui-même, la volonté se défend de la raison par l'autoposition, jusque dans l'arbitraire pur s'il le faut. « Si la liberté se tient toute dans le pouvoir de choisir entre le oui et le non, ce sera à l'encontre de la raison qu'elle s'affirmera d'abord, face aux "raisons" que celle-ci lui propose pour la déterminer dans son choix et exiger d'elle un oui. Devant la suite rigoureuse des raisons la liberté recule comme devant des chaînes où

⁴⁸PINCKAERS, *Les sources de la morale*, p. 340.

⁴⁹Pour reprendre l'expression du comité consultatif d'éthique belge dans son avis N° 30 du 5/7/2004 sur la gestation pour autrui, point 4.3.3.2.2

on veut la prendre. Elle s'échappe par le chemin de la négation et se réfugie dans le pouvoir des contraires qui réside en la pure volonté »⁵⁰. À vrai dire ce n'est pas toute la raison qui est évacuée, mais seulement sa dimension sensible à l'être, au vrai, au bien. La raison instrumentale et technique, ouverte uniquement sur l'utile et l'efficace, se présente comme la seule raison capable d'en imposer à la liberté. C'est souvent elle qui sert de guide dans l'élaboration contemporaine des lois.

Dans l'éthique chrétienne elle-même, la source du bien et du mal dans les actions de l'homme, sans les inclinaisons naturelles, se résume à la *loi morale* promulguée par Dieu. C'est dans la loi que l'on trouve la volonté de Dieu, source de l'obligation. La morale des vertus devient obsolète puisqu'il ne s'agit plus de se demander ce qu'est un être bon à l'image du Dieu bon.

Dressons une comparaison entre cette « liberté d'indifférence » (appelée aussi libre arbitre dans la philosophie moderne) et la « liberté de qualité » dont nous avons parlé auparavant.

TAB. 2.1 : deux conceptions de la liberté

Liberté d'indifférence	Liberté de qualité
<i>Définition</i> : pouvoir de choisir entre les contraires (le choix entre le bien et le mal appartient à l'essence de la liberté). La liberté relève de la seule volonté	<i>Définition</i> : pouvoir d'agir avec qualité et perfection quand on veut. (le choix du mal est une déficience de la liberté). La liberté appartient à la raison et à la volonté
1. <i>Exclut les inclinaisons naturelles</i> de l'acte libre en les soumettant au choix ; La liberté est indifférente devant ces inclinaisons.	1. <i>S'enracine dans les inclinaisons naturelles vers le vrai et le bien</i> , vers ce qui a qualité et perfection. Procède de l'attrait et de l'intérêt pour ce qui apparaît vrai et bon.

⁵⁰PINCKAERS, *Les sources de la morale*, p. 347-348.

(suite du tableau précédent)	
2. <i>Se pose entière dès le départ.</i> Pas d'étapes de formation et de progrès requises. Pas de milieu entre être libre et ne l'être pas	2. <i>Donnée en germe</i> au départ de la vie morale : <i>nécessité d'un développement</i> par l'éducation, par l'exercice, sous une discipline, par étapes successives. Le progrès est essentiel à la liberté.
3. <i>Entière dans chaque choix libre</i> , en principe : chaque acte est indépendant, séparé des autres, pris dans l'instant de la décision.	3. <i>Réunit les actes dans un ensemble</i> ordonné par la visée d'une fin dont l'intention les relie intérieurement et les inscrit dans la durée.
4. <i>N'a pas besoin de la vertu</i> qui devient une habitude dont on use librement, <i>ni de la finalité</i> qui devient une circonstance des actes.	4. <i>La vertu est une qualité dynamique constitutive de la liberté</i> , une capacité nécessaire à son déploiement ; <i>la finalité est un élément principal de l'agir libre</i> .
5. <i>La loi apparaît comme une contrainte extérieure et une limitation</i> de la liberté ; elle entretient avec elle une tension irréductible.	5. <i>La loi est une aide extérieure</i> nécessaire au développement de la liberté, <i>en connexion avec l'attrait pour la vérité et le bien</i> intérieur à la liberté. La loi est particulièrement nécessaire dans la première étape de l'éducation ; elle s'intériorise ensuite progressivement grâce aux vertus de justice et de charité.
6. <i>Liberté enfermée dans la revendication de soi</i> , causant la séparation de la volonté à l'égard des autres facultés, et la séparation de l'individu à l'égard des autres libertés.	6. <i>Liberté ouverte</i> , inclinant à la contribution de toutes les facultés de l'homme à l'action morale, et à la collaboration avec les autres hommes en vue du bien commun et de la croissance de la société.
7. <i>Elle engendre une morale centrée sur l'obligation et la loi</i> , n'entretenant avec l'Écriture que des rapports réduits aux textes fixant des obligations strictes.	7. Elle engendre <i>une morale basée sur l'attrait de la vérité et du bien</i> , sur le désir du bonheur, centrée sur les <i>vertus</i> et orientée vers la qualité et la perfection, se prêtant à une <i>relation avec l'ensemble de l'Écriture</i> .

(tiré de Servais-Théodore PINCKAERS, *Les sources de la morale chrétienne — sa méthode, son contenu, son histoire*, Fribourg : Academic Press, 2007, p. 382)

Chapitre 3

La moralité des actes humains — les sources de la moralité

Sommaire

3.1	Introduction	38
3.2	l'intention du sujet	40
3.3	L'acte en ce qu'il est choisi : l'objet de l'acte	42
3.3.1	Ce que la volonté fait sienne dans un acte	42
3.3.2	Un engagement de la volonté plus profond que l'intention générale	42
3.3.3	Un engagement de la volonté qui doit être digne de l'homme	45
3.3.4	Quelques exemples	46
3.3.4.1	Légitime défense et acte à double effet	46
3.3.4.2	L'euthanasie	47
3.3.4.3	Le mensonge	49
3.3.4.4	Le vol	51
3.3.4.5	L'usage du préservatif	52
3.3.4.6	Questions de vie autour de l'embryon	53

	3.3.4.7	Le dilemme du wagon fou	54
3.4		Les circonstances de l'acte	55
3.5		L'évaluation de la moralité d'un acte humain	56
	3.5.1	Les actes intrinsèquement mauvais	56
	3.5.2	Peut-on commettre un moindre mal ?	63

3.1 Introduction

Dans le cadre de la morale de la fin et de l'attrait, comment évaluer la bonté et la malice des actes humains, c'est-à-dire leur ordinabilité au vrai bien, à la vraie fin de l'homme : aimer Dieu et son prochain et vivre ainsi la béatitude, le bonheur qui n'est plus limité dans le temps (éternel)? Les actes constituent un ensemble qui s'organise dans la visée de cette fin et construisent le sujet agissant.

Comment évaluer cette ordination à la fin pour un acte concret? Comment saisir les nuances d'une action? Prenons l'exemple de l'acte grave qui fait mourir une personne. Nous pressentons que cet acte prend des formes très différentes et devra être évalué très différemment selon qu'il s'agit d'un assassinat, d'un acte de légitime défense, d'un acte d'euthanasie, de l'administration d'un calmant qui s'avère empoisonner le corps comme le fait la morphine, du projet de débrancher un respirateur artificiel, d'une intervention militaire visant à repousser des ennemis, de l'assaut contre un tyran, etc. Sur quels critères distinguer ces versions d'actes entraînant la mort? Nous ne pouvons pas nous contenter de nous référer à ce qui est communément admis, sinon aucun progrès moral n'est possible et nous sommes prisonniers des courants qui façonnent à notre insu les mentalités. Ainsi, bien que dans l'Antiquité il était facile d'envisager mettre à mort un esclave, cela a été jugé immoral dans le monde chrétien. Cette restriction était-elle un effet de mode passager? Pourrait-on ajouter de nouvelles circonstances autorisant à nouveau des actes semblables?

Assez souvent on se contente d'une *morale de situation*, où les grandes injonctions morales, les commandements qui disent le bien *objectif*, servent seulement de toile de fond devant laquelle la personne déciderait « en

conscience » (bien *subjectif*) de ce qu'il est bien de faire. Mais il faut aller plus loin dans la juste articulation des versants objectif et subjectif de la recherche morale. On ne peut pas se contenter d'une morale purement objective, où des commandements précis diraient exactement le bien et le mal pour tout le monde dans chaque situation qui pourrait se présenter. Premièrement parce qu'il est impossible d'envisager à l'avance toutes les situations ; deuxièmement parce que cela priverait le sujet moral de s'impliquer tout entier dans l'action, intelligence, volonté et passions, ce qui est requis par sa dignité. On ne peut pas faire le bien à contre-cœur ni sans y engager son intelligence.

Mais alors, quelle juste place donner à l'intériorité du sujet — à ce qui habite la personne qui agit, à ce qu'elle cherche par son action — qui ne réduirait pas l'évaluation morale à sa dimension purement subjective ? De nos jours on parle beaucoup de la *conscience* morale, éminemment personnelle, mais on se prémunit peu du risque de la confondre avec la volonté propre. Nous prendrons le temps de retracer le fil des aventures de la conscience morale, et il nous suffit pour le moment de la rattacher à la raison, qui réalise un « jugement » moral, portant sur le vrai, sur la vérité de l'ordination de l'acte au vrai bien. Ce vrai a une dimension objective, il peut être discuté en raison. Comment la raison appréhende-t-elle l'acte qu'on va poser. Quels sont les éléments constitutifs de l'acte, que la raison doit examiner ? Comment la volonté se rendra-t-elle bonne ou mauvaise en choisissant cet acte en ses divers éléments ? Il nous faut pour cela zoomer sur l'acte humain, l'analyser finement. Nous superposerons à l'analyse menée par Thomas les élucidations qui ont suivi au cours des siècles et qui sont condensées dans le Catéchisme de l'Église Catholique à partir du N° 1750.

La réflexion chrétienne a ainsi décomposé l'acte humain en :

- 1) objet *choisi* ;
- 2) fin visée ou intention du sujet ;
- 3) circonstances de l'action.

L'objet choisi, l'intention et les circonstances forment les « sources » de la moralité des actes humains. Ils permettent d'évaluer en quoi un acte concret constitue un élément du chemin de l'homme vers son vrai bien ou dans la direction opposée¹.

¹Thomas note néanmoins qu'il existe des actes indifférents, « par exemple, ramasser un

On peut envisager une quadruple bonté de l'action humaine. D'abord une bonté générique, qui lui convient en tant qu'action, car, nous l'avons dit, elle a autant de bonté qu'elle a d'être. Deuxièmement, une bonté spécifique qui résulte de l'objet approprié². En troisième lieu, une bonté qui résulte des circonstances, qui sont comme les accidents de l'acte. En quatrième lieu, une bonté qui résulte de la fin, comme de son rapport avec la cause de la bonté. (*Ia-IIæ*, Q.18 a.4).

*L'acte moralement bon suppose à la fois la bonté de l'objet choisi, de l'intention et des circonstances*³. Entre ces éléments il existe une articulation qu'il nous faut découvrir.

3.2 l'intention du sujet

Commençons par la dimension la plus spontanément envisagée pour évaluer un acte, l'intention du sujet.

L'intention est la « fin » de l'acte en ce qu'elle est la *raison d'être de l'action*, ce que vise le sujet agissant comme but de l'action qu'il entreprend. L'intention correspond à la question : « pourquoi fais-tu cela ? » Elle regarde le terme de l'agir, le bien que le sujet attend de l'action entreprise. Thomas l'appelle l'acte intérieur de la volonté (*Ia-IIæ*, Q.19). C'est par exemple vouloir soulager un pauvre, vouloir que la personne cesse de souffrir, etc. Les commentateurs ultérieurs l'appelleront parfois fin éloignée, *finis operandis*, pour la distinguer d'une fin plus immédiate dont s'empare la volonté comme moyen l'action, *finis operis*, que nous apprendrons bientôt à discerner. Thomas appelle plutôt cette dernière l'acte extérieur⁴, qui est celui dont se saisit la volonté en décidant de faire ceci ou cela — puiser dans mes économies ou attaquer une banque ; donner un antalgique ou un poison rapide Mais c'est souvent l'intention qui est d'abord présente à l'esprit et motive le reste de l'action.

On peut avoir plusieurs intentions *imbriquées*. Par exemple, « un service rendu a pour fin d'aider le prochain, mais peut être inspiré en même

brin de paille, aller à la campagne, etc. » (*Ia-IIæ*, Q.18 a.8).

²Appréhendé par la raison.

³CEC, № 1750 et 1760.

⁴Néanmoins, il utilise lui-même les termes de « *finis proximus* » et « *finis remotus* » dans II Sent., dist. 36, Q.5, a.5, ad 5. et De Malo Q.2 a.4 ad 9 et a.7 ad 8.

temps par l'amour de Dieu comme fin ultime de toutes nos actions »⁵. Une intention peut ainsi aller jusqu'à concerner *toute la vie*, comme celle de faire toujours la volonté du Christ ou celle de devenir toujours plus riche. Puisque l'intention ne se confond pas avec l'acte lui-même, une même action peut aussi être inspirée par *plusieurs* intentions contraires, comme de rendre service pour aider le prochain, pour obtenir une faveur ou pour en tirer vanité (*Ia-IIæ*, Q.20 a.1).

L'intention du sujet est un élément essentiel dans la qualification morale de l'action. Elle « se tient à la source volontaire de l'action et la détermine par la fin »⁶. Dans quelle mesure est-elle source de la moralité de l'acte ? Un acte fait avec une mauvaise intention sera toujours mauvais. Mais un acte fait avec une bonne intention sera-t-il toujours bon, comme si l'intention était la seule source de la moralité ? Ce n'est pas le cas :

Une intention bonne (par exemple : aider le prochain) ne rend ni bon ni juste un comportement en lui-même désordonné (comme le mensonge et la médisance). La fin ne justifie pas les moyens. Ainsi ne peut-on pas justifier la condamnation d'un innocent comme un moyen légitime de sauver le peuple. Par contre, une intention mauvaise surajoutée (ainsi la vaine gloire) rend mauvais un acte qui, de soi, peut être bon⁷ (comme faire l'aumône pour être vu des hommes ; cf. Mt 6, 2-4).

L'intention est tellement *nécessaire* à la bonté de l'acte que, si elle est mauvaise, elle pourrait même l'acte qui avait commencé par être bon, comme dans le cas de celui qui rend service pour être admiré. Pourtant, l'intention n'est pas un élément *suffisant* dans l'évaluation de la moralité de l'acte. Une intention bonne, comme d'aider le prochain, ne rend pas un vol bon ou juste. La fin ne justifie pas les moyens. Il faut aller au-delà de l'intention pour examiner l'objet de l'acte. L'adage selon lequel « l'enfer est pavé de bonnes intentions » nous met déjà en garde.

Quel est ce quelque chose de plus profond, que même une intention bonne ne peut sauver s'il s'avère mauvais ? On l'appelle « objet » de l'acte. Il a encore à voir avec la volonté.

⁵ CEC, N° 1752.

⁶ *Ibid.*, N° 1752.

⁷ *Ibid.*, N° 1753.

3.3 L'acte en ce qu'il est choisi : l'objet de l'acte

3.3.1 Ce que la volonté fait sienne dans un acte

L'objet de l'acte est ce que la volonté choisit, pour le faire. On peut aussi dire que c'est « la matière d'un acte *humain* »⁸. C'est par exemple : lorsque je recueille un sans-abri, j'étudie un examen, je mens à un confrère, je me promène sur la plage, j'écris à un ami, je commets un adultère, etc. L'élément important dans ces phrases est le « je ». On ne parle pas d'un sans-abri qui est accueilli, d'un adultère qui est commis, mais d'un « je » qui choisit de faire cela. L'objet, c'est l'acte en tant que « choisi » par la volonté. Il est ce que je fais, et non pas seulement ce qui est fait. Thomas précise ainsi : « l'objet n'est pas la matière dont l'action est faite, mais la matière que l'action concerne » (*Ia-IIæ*, Q.18 a.2 sol.2).

L'objet est ce que je fais, ce que la volonté fait sien en posant l'acte. Il peut être moralement bon, neutre ou mauvais, selon qu'il est ou non « conforme à l'ordre de la raison », selon « la *possibilité* ou non *d'ordonner* celui-ci à Dieu, à Celui qui “seul est le Bon” » pour « ainsi réalise[r] la perfection de la personne » (*Veritatis splendor* N° 78)⁹. L'objet transmet sa bonté ou sa malice à la volonté par le fait qu'elle s'en saisit. Ce que je fais me fait.

En parlant d'objet d'un acte nous affirmons que les actes humains sont quelque chose en eux-mêmes, et pas seulement une matière brute que l'intention, les circonstances ou encore l'utilité vient colorer de moralité. Nous désignons ainsi ce que les actes portent en profondeur de juste, de vrai, de bon — ou de contraire à la dignité humaine.

3.3.2 Un engagement de la volonté plus profond que l'intention générale

Des auteurs se sont opposé à ce qu'on envisage la bonté de l'action à partir de celle de l'acte pris objectivement, car il leur semblait qu'il manquait une composante propre à tout acte humain : agir intentionnellement. Ces

⁸CEC, N° 1751. C'est moi qui souligne « humain » ; on verra bientôt pourquoi.

⁹Le titre d'une encyclique reprend toujours les premiers mots du texte, ici : « la splendeur de la vérité se reflète dans toutes les œuvres du Créateur et, d'une manière particulière, dans l'homme créé à l'image et à la ressemblance de Dieu... »

auteurs disent qu'un acte pris comme processus physique (un peu comme si une machine l'exécutait) ne peut pas être qualifié moralement. En cela ils ont raison, mais l'objet d'un acte n'est pas ce qui se passe, il est ce que la personne qui agit fait sien en posant son acte. Il y a une intentionnalité interne à l'acte, une « fin prochaine » (VS 78), plus profonde que l'intention que je peux ajouter à ce que je fais. Cette intentionnalité interne marque la volonté de celui qui agit, en bien ou en mal. En morale nous avons toujours affaire à un acte *humain*, c'est-à-dire un acte *libre*, qui a sa source dans la *volonté* de l'homme. Il ne s'agit donc pas de l'acte tel qui serait fait par un robot, l'acte physique tel qu'on peut le voir de l'extérieur, mais de l'acte tel qu'il naît du cœur de l'homme et tel qu'il est saisi par la volonté. *Veritatis splendor* demande, pour le comprendre, de « se situer dans la perspective de la personne qui agit »¹⁰.

Puisqu'en parlant d'objet de l'acte on parle de l'acte en tant que voulu, il faudra faire entrer dans la description de l'objet non seulement le comportement physique mais aussi le choix qui est fait lorsqu'on veut ce comportement. Dans l'objet de l'acte entre en compte « ce qui est voulu »¹¹.

Cela peut donner l'impression que l'on mélange l'intention et l'acte lui-même, mais en réalité la fin de l'acte dont il est question ici est autre chose que l'intention du sujet : elle n'est pas la raison d'être de l'acte mais *ce que le sujet saisit dans son action*. Les anciens parlaient à ce sujet de « fin prochaine » et distinguaient ce qui relève de l'intention droite et ce qui relève de la bonté de la volonté¹². Dans un contexte marqué par la théologie d'Abélard, qui soutenait que la moralité de l'acte venait essentiellement de l'intention, Thomas demande de distinguer ce qui est le but de l'acte « par accident » — de manière ajoutée — et ce qui est le but de l'acte « en soi », lui donnant « son espèce ».

Le raisonnement de Thomas d'Aquin affirme que les actes humains —

¹⁰JEAN-PAUL II, *Veritatis splendor*, N° 78.

¹¹« L'objet est ce que je veux ou, plus précisément, ce qui est voulu. "Ce que je veux" est ambigu dans notre langage, puisque l'expression signifie à la fois l'objet et l'intention : "je n'ai pas voulu cela" s'entend de l'intention alors même que l'objet voulu est réalisé. Le voulant délibérément, la volonté s'en approprie la dynamique objective et s'identifie au bien, à la valeur qu'elle atteste en tel ou tel acte posé » (CHAPELLE, HENNAUX et BORGONOVO, *La vie dans l'Esprit*, p. 292).

¹²Thomas d'AQUIN, *in duo praecepta caritatis et in decem legis praecepta. De dilectione Dei : Opuscula theologica*, II, n. 1168, cité dans JEAN-PAUL II, *Veritatis splendor*, N° 78.

ou actes moraux — reçoivent leur espèce de leur fin (*Ia-IIæ*, Q.1 a.3). En réponse à la troisième objection de cet article, qui soulève qu'un acte peut avoir plusieurs fins selon les acteurs, Thomas a l'occasion de préciser ce qu'il entend par fin : la fin prochaine, qui peut spécifier différemment un même acte physique. Lisons :

Un seul et même acte, procédant de l'agent à un même moment, ne peut avoir qu'une seule fin prochaine, qui lui donne son espèce ; mais il peut avoir plusieurs fins éloignées, dont l'une est la fin de l'autre. Cependant, il est possible qu'un acte unique, considéré dans son espèce naturelle, soit dirigé vers diverses fins volontaires ; par exemple le fait de tuer un homme, acte unique selon son espèce naturelle, peut avoir pour fin soit le maintien de la justice, soit la satisfaction de la colère. De ce fait on aura des actes moraux spécifiquement distincts, puisque l'un est vertueux et que l'autre est un crime. C'est que le mouvement ne reçoit pas son espèce de ce qui n'est son terme que par accident, mais de ce qui est son terme par soi. Or *les fins morales sont accidentelles aux choses naturelles, et en retour les fins de la nature sont accidentelles à la moralité. Rien ne s'oppose donc à ce que les actes identiques en nature revêtent des espèces morales diverses, et réciproquement.* ¹³.

Le glissement philosophique qui a fait oublier le bien « honnête » au profit du seul bien « utile » ¹⁴ a rendu l'intentionnalité prochaine complètement opaque, ne retenant comme implication de la volonté que l'intention seconde. Cela a rendu incompréhensibles les textes anciens, notamment ceux de saint Thomas, ouvrant la porte aux théories proportionnalistes que l'on abordera plus tard.

Prenons quelques exemples simples pour comprendre cette distinction. L'objet de *l'aumône* comprend la fin prochaine de soulager un pauvre. À cela s'ajoute la raison d'être de cet acte — l'intention — qui peut être d'imiter le Christ, ou de soulager sa conscience, ou de se faire admirer des personnes présentes. Par contre, donner la même somme d'argent à un ami

¹³La qualification de la peine de mort comme acte vertueux nous étonnera. De nos jours on ne considère plus que la fin de maintenir la justice peut être vissée à l'acte d'ôter la vie au point d'en changer l'objet moral ; on estimera plutôt que cette fin est accidentelle, sauf « si celle-ci est l'unique moyen praticable pour protéger efficacement de l'injuste agresseur la vie d'êtres humains » (*CEC*, N° 2267). Et même cette clause a été modifiée dans les dernières éditions du Catéchisme.

¹⁴Voir la discussion p. 15.

qui n'est pas dans le besoin change l'objet moral de l'acte, qui n'est plus l'aumône mais un cadeau. Dans un autre cas, chez celui qui *vole pour faire l'aumône*, ce que le sujet saisit c'est de dérober le bien d'autrui, tandis que son intention est de donner le fruit du vol. Ou encore, dans le fait de *lancer une bombe atomique* sur Hiroshima pour hâter la fin de la guerre, l'objet est l'extermination d'un grand nombre de personnes, tandis que l'intention éloignée est d'épargner d'autres vies humaines. On pressent qu'avec ce moyen d'examiner l'acte humain nous possédons une façon de le scruter plus profondément. Trouverons-nous dans cet examen de l'objet de l'acte un critère de discernement sûr de la qualification morale ?

3.3.3 Un engagement de la volonté qui doit être digne de l'homme

L'objet de l'acte détermine si l'acte choisi peut ou non être ordonné au vrai bien de l'homme. Il « spécifie moralement l'acte du vouloir, selon que la raison le reconnaît et le juge conforme ou non au bien véritable »¹⁵. *La volonté se rend bonne ou mauvaise par l'objet dont elle s'empare pour l'accomplir*. Nous pouvons méditer sur cette réalité. En appliquant sa volonté à un acte, l'homme intègre celui-ci à son intériorité spirituelle. Devant un acte qu'il s'apprête à poser tout homme devrait pouvoir s'arrêter et se demander : quel homme, quel sujet est-ce que je deviens en posant volontairement tel acte ? La question est de savoir quel type d'acte je fais entrer dans mon intériorité de sujet. Par exemple, chez le médecin qui procure un avortement ou qui donne l'euthanasie, inévitablement le geste de donner la mort à un être innocent s'installe en lui bien que sa bonne intention tende à le lui masquer pour un moment.

Parce que la définition précise de l'objet de l'acte est importante pour savoir à quel acte on a effectivement affaire, on assiste à beaucoup de redéfinitions des actes humains de la part de ceux qui veulent les faire échapper à la sphère morale et les rendre indifférents. Ainsi, l'avortement est devenu depuis longtemps une IVG, tandis que l'invocation des règles du marché tend à masquer la spéculation financière. C'est une des raisons pour laquelle le Conseil pontifical pour la famille a pris il y a quelques années

¹⁵ CEC, N° 1751.

l'initiative d'un *Lexique des termes ambigus et controversés sur la famille, la vie et les questions éthiques*¹⁶. Par quelques exemples, habituons-nous à cerner l'objet d'un acte.

3.3.4 Quelques exemples

3.3.4.1 Légitime défense et acte à double effet

L'action physique de tuer, d'*ôter la vie d'autrui*, ne suffit pas à déterminer l'objet ; il y a le cas célèbre de la *légitime défense*, où l'action extérieure de tuer ne concerne pas le même objet moral selon que notre propre vie est menacée par celui que l'on tue — et que l'on est donc en train de se défendre —, ou que l'on tue quelqu'un de sang froid

Pour rendre compte de cette distinction on a notamment mis au point la théorie de « l'acte à double effet », ou intervient aussi la notion d'intention vue comme fin prochaine, partie prenante de l'objet de l'acte. La légitime-défense est souvent intégrée à cette perspective. Saint Thomas en a fait la théorie de la façon suivante : « Rien n'empêche qu'un même acte ait deux effets, dont l'un seulement est voulu, tandis que l'autre ne l'est pas. Or les actes moraux reçoivent leur spécification *de l'objet que l'on a en vue, mais non de ce qui reste en dehors de l'intention*, et demeure accidentel à l'acte. Ainsi, l'action de se défendre peut entraîner un double effet : l'un est la conservation de sa vie, l'autre la mort de l'agresseur. Une telle action sera donc licite si l'on ne vise qu'à protéger sa vie, puisqu'il est naturel à un être de se maintenir dans l'existence autant qu'il le peut [...]. Et il n'est pas nécessaire au salut que l'on omette cet acte de protection mesurée pour éviter de tuer l'autre ; car on est davantage tenu de veiller à sa propre vie qu'à celle d'autrui »¹⁷. Cette théorie des actes à double effet ne concerne que les actes qui ne sont pas mauvais en eux-mêmes, comme ici « se défendre ». Pour préciser la position de saint Thomas, on a formulé trois autres conditions qui doivent être remplies, qui découlent du principe énoncé ci-dessous selon lequel « les actes moraux reçoivent leur spécification de l'objet que l'on a en vue » : l'effet indirect mauvais, même s'il est prévu, ne doit pas être

¹⁶CONSEIL PONTIFICAL POUR LA FAMILLE, *Lexique des termes ambigus et controversés sur la famille, la vie et les questions éthiques*, Téqui, 2005.

¹⁷THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique*, IIa-IIae, Qu.64 a.7.

voulu ; l'effet indirect mauvais ne doit pas être utilisé comme moyen d'obtenir l'effet bon ; il ne doit exister aucun autre acte permettant d'atteindre cet effet bon recherché, c'est-à-dire qu'on ne peut pas faire autrement. La proportion dont Thomas parle ici a pour but de vérifier que l'acte voulu est toujours bien l'acte de se défendre, qui n'est pas mauvais en lui-même..

Choisir des moyens de défense adaptés à l'agression, quitte à ce que cela entraîne la mort, ne détermine pas la volonté de la même façon que vouloir directement des moyens qui tueront l'agresseur¹⁸.

3.3.4.2 L'euthanasie

Dans l'acte d'*euthanasie*, la distinction entre intention et objet voulu met clairement en lumière ce qui est en jeu. L'euthanasie est donnée pour que la personne ne souffre plus. C'est l'intention. L'euthanasie se donne par l'administration d'un poison. Le fait, pour un médecin d'injecter du poison à un patient, c'est l'objet de l'acte. Un poison est destiné à donner la mort, mais il n'a pas par lui-même la vertu d'apaiser la douleur — au contraire, on craint qu'il la cause, et c'est pour cela qu'on cherche des produits qui provoquent d'abord l'inconscience : overdose de Pentotal¹⁹ provoquant un arrêt respiratoire. On ne peut pas dire que le poison est donné pour apaiser la douleur. En réalité, il est donné pour tuer, et l'apaisement de la douleur est une conséquence de la mort. On dira qu'ici on enlève *directement* la vie. L'intention de supprimer la douleur s'ajoute à l'acte, elle n'y est pas contenue, elle ne peut rendre bonne la volonté qui choisit de donner la mort par un poison. Ce que le sujet saisit dans son action c'est le fait de donner la mort par un poison ; l'intention — manifester sa compassion, soulager la souffrance, pouvoir encore « faire quelque chose », etc. —, même si elle est la raison d'être de l'acte, est autre chose que la fin prochaine, l'objet, qui est de faire mourir. Thomas dirait que la fin d'apaiser la douleur est accidentelle à l'acte de donner la mort.

¹⁸Thomas parle de proportion en Q.18 a.4 r.2 : « Quoique la fin soit une cause extrinsèque, néanmoins la proportion voulue et le rapport qu'elle a avec l'action sont intrinsèques à l'action même. » L'objection disait : la bonté ou la malice de l'action humaine ne viennent pas de la fin car la bonté d'un acte lui est intrinsèque. Or la fin est une cause extrinsèque. Donc elle ne peut rendre une action bonne ou mauvaise.

¹⁹Puissant anesthésiant qui tue dans les 30". Ce thiopental sodique était utilisé à de plus faibles doses en Argentine pour droguer les dissidents avant leur « vol de la mort ».

Par contre, lorsqu'on choisit d'administrer des antalgiques à une dose qui risque de devenir létale, comme lorsqu'on doit augmenter progressivement la dose de morphine pour apaiser la douleur, on se retrouve à poser une action dont la fin de suspendre la souffrance est la fin propre à l'acte qui entraîne aussi la mort. L'intention de compassion n'est plus « accidentelle », elle appartient à la structure de ce dont la volonté s'empare pour le faire.

Ce point peut paraître peu clair au départ, mais la déconnexion entre l'acte d'euthanasie et l'intention de soulager la souffrance peut être observée par le fait suivant : si on donne trop peu à un pauvre, il est néanmoins soulagé, même si ce n'est pas dans la mesure qu'il espérait. Tandis que si on donne une dose trop faible de poison le malade ne sera pas du tout soulagé de sa souffrance mais entrera vraisemblablement dans des souffrances plus grandes. L'intention de soulager la souffrance est la raison d'être de l'acte d'euthanasie mais elle reste extérieure à ce qu'est cet acte en lui-même, elle lui est accidentelle. Le soulagement n'est que la conséquence qui survient de la mort donnée. Dit platement, pour éliminer la souffrance, on élimine le souffrant. Le but par soi de l'acte posé — c'est-à-dire le choix direct de la volonté — reste la mort, tandis que le soulagement est un but subordonné, bien qu'il était premier dans l'intention ; l'objet reste une sorte de meurtre, même si c'est un meurtre fait avec une bonne intention, un meurtre à la demande et pour soulager (ou pour se soulager soi-même en se donnant l'impression de pouvoir faire encore quelque chose pour celui qui souffre).

Parfois, les médecins n'utilisent pas un poison en tant que tel, mais une dose mortelle de morphine, la même morphine qui est utilisée pour apaiser les souffrances quitte à utiliser des doses qui hâtent la mort. Dans le premier cas, l'intention de donner la mort fait bien partie de l'objet saisi par la volonté, tandis que dans le second cas l'intention reste le soulagement, la mort ne fait pas partie de l'objet de l'acte. On voit clairement ici que « donner de la morphine » ne décrit pas un objet moral. Pour déterminer moralement l'acte, il faut se placer du côté du sujet qui agit. Cela est impossible à saisir pour une morale utilitariste ou conséquentialiste, pour laquelle le sujet agissant compte peu puisqu'on regardera surtout le résultat. Mais le médecin, s'il n'est pas absent à lui-même, sait bien sur quoi porte l'engagement de sa volonté. C'est là sans doute qu'il faut chercher le malaise

grandissant dans le monde médical autour de la pratique de l'euthanasie²⁰.

3.3.4.3 Le mensonge

D'après saint Augustin, « le mensonge consiste à dire le faux avec l'intention de tromper » (S. Augustin, *mend.* 4, 5 : PL 40, 491). On retrouve ici une fin inhérente à l'objet : induire en erreur. Raconter une blague n'est pas un mensonge. Certains diraient que le mensonge n'est nuisible qu'en raison de ses conséquences sociales. Mais pour l'évaluer nous sommes invités à considérer aussi la grandeur de l'homme qui est de vivre dans la vérité et de la chercher. Cette grandeur de l'homme, le mensonge vient la blesser chez celui qui le pratique.

La malice du mensonge, qui repose sur la finalité intrinsèque qui est l'intention de tromper, sous-entend le cadre d'une relation saine. Tout un courant spirituel, représenté par Clément d'Alexandrie, Origène, Hilaire de Poitiers, Cassien, considère qu'il est des cas où « le mensonge devient nécessaire et sa fausseté utile ; ainsi, nous mentons pour cacher un homme à quelqu'un qui veut le frapper »²¹. De là vient l'idée que le mensonge sous-entend de cacher la vérité à celui qui y a droit (Grotius, etc.) Le catéchisme de l'Église catholique avait pris ce parti lorsqu'il disait au N° 2483 : « Mentir, c'est parler ou agir contre la vérité pour induire en erreur celui qui a le droit de la connaître ». Mais cela pose un nouveau problème, car certains estimerait facilement que leur contrôleur des contributions n'a pas le droit de connaître la vérité de leurs finances... Quoi qu'il en soit, l'incise « celui qui a le droit de la connaître » a été retirée des éditions suivantes, mais cela ne suspend pas la mise en œuvre de la vertu de prudence, car plus loin le Catéchisme précise :

2488. Le droit à la communication de la vérité n'est pas inconditionnel. Chacun doit conformer sa vie au précepte évangélique de l'amour fraternel. Celui-ci demande, dans les situations concrètes, d'estimer s'il convient ou non de révéler la vérité à celui qui la demande.

²⁰Aux Pays-Bas, une enquête de 2015 menée par la Fédération médicale néerlandaise KNMG montre que 90 % des 500 médecins interrogés considèrent que l'on sous-estime la charge que l'euthanasie représente pour les médecins.

²¹Cité par BRUGUÈS, *Dictionnaire de morale catholique*, article « Mensonge ».

2489. La charité et le respect de la vérité doivent dicter la réponse à toute demande d'information ou de communication. Le bien et la sécurité d'autrui, le respect de la vie privée, le bien commun sont des raisons suffisantes pour taire ce qui ne doit pas être connu, ou pour user d'un langage discret. Le devoir d'éviter le scandale commande souvent une stricte discrétion. Personne n'est tenu de révéler la vérité à qui n'a pas droit de la connaître (cf. Si 27, 16 ; Pr 25, 9-10).

Éviter le mensonge n'implique pas de se jeter dans la gueule du loup, comme en témoigne cette histoire racontée au sujet de saint Athanase d'Alexandrie (v.296-373) :

Après la mort de Constance, Julien l'Apostat, qui lui succéda à l'empire, ayant permis aux évêques exilés de retourner à leurs Églises, Athanase rentra dans Alexandrie, et y fut reçu avec de grands honneurs. Mais peu après, par l'intrigue des mêmes ariens, il se vit persécuté par Julien, et obligé à s'éloigner encore. Les satellites de ce prince le poursuivant pour le mettre à mort, il fit retourner exprès vers eux le vaisseau sur lequel il s'enfuyait, et dans la rencontre ceux-ci avant demandé combien Athanase était loin encore, il leur répondit lui-même qu'il l'était peu. Ils continuèrent ainsi à le poursuivre en lui tournant le dos ; et, s'étant ainsi sauvé de leurs mains, il rentra à Alexandrie, et s'y tint caché jusqu'à la mort de Julien²².

Cette discussion suggère que « taire ce qui ne doit pas être connu », ou « user d'un langage discret », constituent des objets différents de « parler ou agir contre la vérité pour induire en erreur ». Ce genre de finesse pourrait échapper encore longtemps à l'intelligence artificielle, mais elle révèle la grandeur du sujet humain agissant.

Quoi qu'il en soit, il est communément admis dans la morale catholique que cacher la vérité à l'officier SS qui me demande si je cache des juifs chez moi n'est pas un mensonge. Par contre trahir un ami ou une connaissance sous la menace d'un ennemi en affirmant quelque chose de faux, c'est bel et bien un mensonge, même si j'ai en cela tenté de préserver certains biens comme ma carrière ou même ma propre vie : en collaborant avec celui qui me menace, même contre mon gré, j'inclus dans mon acte

²²Je ne suis pas parvenu à retrouver l'auteur de ce texte de la liturgie ancienne, « Livre des divins Offices ».

son intention de tromper. Soljenitsyne, le célèbre dissident soviétique qui a lancé le mouvement « Ne pas vivre dans le mensonge », sait que « le mensonge, accepté une fois, introduit dans l'engrenage du Système et y entraîne bientôt l'homme tout entier, précisément parce que le oui donné au mensonge blesse l'homme dans son être spirituel et le laisse désarmé devant la logique rigoureuse de l'« utile », où il devient un pur moyen pour réaliser une finalité politique ou économique. »²³ Il y a là une tragique illustration du drame d'une volonté devenue mauvaise par la malice de l'objet choisi, alors que l'intention de sauvegarder des biens authentiques paraît louable. Nous devons y revenir au sujet du « moindre mal ».

3.3.4.4 Le vol

. Voler en cas d'extrême nécessité n'est pas poser le même acte que voler dans d'autres situations. Ce n'est pourtant pas entrer dans une morale de situation que de le prétendre²⁴. On a donné plusieurs explications à cela, notamment que le vol supposait une intention de lucre de la part du voleur, absente chez le nécessiteux. Mais le raisonnement de Thomas et de l'Église

²³Servais-Théodore PINCKAERS, *Ce qu'on ne peut jamais faire. La question des actes intrinsèquement mauvais*, Histoire et discussion, 1986, p. 13. L'auteur rapporte le cas d'un curé d'une grande paroisse de Pologne requis par des policiers russes, en 1940, de signer une accusation fausse contre un évêque ukrainien, gréco-catholique, en vue de la liquidation de l'Église uniato, dont il était le pasteur. Voici comment on s'y prit selon son témoignage : « Un jour, ils me demandèrent de signer une accusation contre Monseigneur S. J'ai refusé, car c'était faux ; ils l'avouaient du reste eux-mêmes. Alors ils firent entrer une jeune fille polonaise de L., âgée de 19 ans environ. 'Tu la connais ? — Non. — Alors, tu signes ? — Non !' Vlan ! Un coup de poing dans le visage de la jeune fille. Puis ils la maltraitèrent pendant près d'une heure, à mon estimation. Ils dansaient avec leurs grosses bottes ferrées sur sa poitrine et sur son ventre. Elle est morte. Elle ne pouvait pas survivre. J'ai refusé de signer. ». Si on veut faire un calcul des conséquences, il faut noter que la signature d'une fausse accusation contribuerait à la condamnation, à la déportation et finalement à la mort d'un évêque et de nombreux chrétiens qui sont ses ouailles. Mais vu la détermination des autorités soviétiques cela aurait lieu de toute façon. Et la jeune fille pouvait être un génie ou la mère d'un libérateur pour son peuple... Mais le prêtre menteur aurait perdu son âme, il serait devenu l'esclave d'un système, jouet permanent de la police. Dans son refus du mensonge il fut une lumière pour tous ceux qui cherchaient à résister à l'oppression.

²⁴Par morale de situation, on entend une conception de la morale qui considère que les situations particulières sont tellement différentes les unes des autres qu'aucune loi morale générale ne peut s'appliquer aux cas concrets, tellement les circonstances redéfinissent chaque situation.

part d'un autre principe, qui subordonne la propriété privée à la « destination universelle des biens »²⁵. Ainsi, la nécessité vitale fait entrer les biens possédés par quelqu'un dans une sorte de régime de communauté²⁶. Voler en cas d'extrême nécessité c'est saisir un bien qui est commun et non s'emparer d'un bien d'autrui.

3.3.4.5 L'usage du préservatif

Le préservatif peut par lui-même servir à empêcher un acte sexuel d'être fécond. Il peut aussi par lui-même empêcher une infection par un partenaire malade. À cause de ces deux utilités différentes, on peut avoir le même acte physique (enfiler un préservatif) relever de deux objets moraux différents : mettre un préservatif lorsqu'on est marié et qu'on ne veut pas d'enfant en faisant l'amour / mettre un préservatif lorsqu'on est séropositif, parce qu'on ne veut pas contaminer son épouse. On voit bien l'intentionnalité interne à chaque acte, qui repose sur l'une des deux fonctions du préservatif. Le préservatif en soi ne peut être qualifié moralement, il n'est pas un acte humain. Il peut déboucher par lui-même sur un acte contraceptif ou sur un acte prophylactique²⁷. À suivre dans le cours d'éthique sexuelle.

²⁵CONCILE VATICAN II, Constitution pastorale *Gaudium et spes*, N° 69.

²⁶Saint Basile de Césarée (329-379) affirme qu'à « l'affamé appartient le pain que tu mets en réserve; à l'homme nu, le manteau que tu gardes dans tes coffres; au va nu-pieds, la chaussure qui pourrit chez toi; au besogneux, l'argent que tu conserves enfoui. Ainsi tu commets autant d'injustices qu'il y a de gens à qui tu pourrais donner ». (Patrologie grecque XXXI, homélie 6) Saint Ambroise confirme cette orientation : « ce n'est pas de ton bien que tu fais largesse au pauvre; tu lui rends ce qui lui appartient, car ce qui est donné en commun pour l'usage de tous, voilà que tu te l'arroges. La terre est à tout le monde et pas seulement aux riches. La nature a donné naissance aux droits communs, l'usurpation a fait le droit privé. Le Seigneur notre Dieu a voulu que cette terre fut la possession commune de tous les hommes et qu'elle procurât à tous des fruits; c'est l'avarice qui a réparti les droits de possession ». Voir aussi THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique*, IIa, IIae, q.66, a.2 et a.7.

²⁷Voir par exemple la position de Martin RHONHEIMER, prêtre de l'Opus Dei, dans *The Tablet*, 10 juillet 2004 : « Les préservatifs ne peuvent pas être intrinsèquement mauvais, seuls le peuvent les actes humains; les préservatifs ne sont pas des actes humains mais des choses... Un acte contraceptif inclut un choix contraceptif..., le choix d'un acte qui empêche une union sexuelle librement consentie pour laquelle on prévoit des conséquences procréatives, d'avoir ces conséquences et qui est un choix fait uniquement pour cette raison... La définition d'un acte contraceptif ne s'applique donc pas au fait d'utiliser des contraceptifs pour empêcher les conséquences procréatives possibles d'un viol pressenti; dans ce cas la

3.3.4.6 Questions de vie autour de l'embryon

Au niveau de l'atteinte à la vie d'autrui, nous pouvons aussi considérer *la vie à naître* : une intervention chirurgicale qui causerait la mort d'un fœtus par ablation d'un utérus malade ou d'autres soins apportés à la mère n'est pas le même acte que la mise à mort du fœtus dans l'avortement ²⁸.

Cela vaut la peine d'évoquer ici l'exemple assez connu du docteur italien Jeanne Beretta Molla, canonisée en 2004, témoin de la joie de l'évangile tout au long de sa vie, qui fut atteinte d'un volumineux fibrome utérin

personne violée ne choisit pas de s'engager dans un rapport sexuel... mais se défend simplement elle-même d'une agression sur son propre corps et de ses conséquences indésirables... L'enseignement de l'Église ne parle pas de préservatifs ou de dispositifs physiques ou chimiques semblables, mais il parle d'amour conjugal et de la signification essentiellement conjugale de la sexualité humaine... Ce n'est pas tout acte dans lequel est utilisé un dispositif qui d'un point de vue purement physique est contraceptif qui est d'un point de vue moral un acte entrant dans la norme enseignée par *Humanae vitae*. De même, un homme marié infecté par le virus du SIDA qui utilise un préservatif pour protéger son épouse de l'infection n'agit pas pour rendre la procréation impossible mais pour prévenir l'infection. » (www.didoc.be/fr/papers/184-la-verite-sur-le-preservatif). Une note de la CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI du 21 décembre 2010 a confirmé ce point de vue au sujet de l'interprétation de *Humanae vitae*.

²⁸Au sujet de l'avortement dans les cas où la santé de la mère est en jeu, on peut lire également la *Charte des personnels de la santé*, publiée en 1995 par le CONSEIL PONTIFICAL POUR LA PASTORALE DES SERVICES DE SANTÉ, aux § 142 et 141 : « Quand l'avortement s'ensuit, comme conséquence prévue, mais non convenue et non voulue, simplement tolérée, d'un acte thérapeutique inévitable pour la santé de la mère, celui-ci est moralement légitime. [...] Il est vrai qu'en certains cas, en refusant l'avortement, on porte préjudice à des biens importants qu'il est normal de vouloir sauvegarder. Pour autant, ce fait ne peut octroyer objectivement le droit de disposer de la vie d'autrui, même en sa phase initiale. » Le cas de la grossesse extra-utérine est un cas particulièrement épineux, car on y remédie généralement non par l'ablation de l'utérus mais par le retrait du fœtus qui cause directement sa mort. Pour certains il s'agirait d'un avortement, d'une mise à mort directe du fœtus. Une solution classique serait de chercher à entrer dans la catégorie de l'acte à double effet, par l'ablation de l'utérus. Est-ce cela que le texte cité ci-dessus vise en parlant de « biens importants qu'il est normal de vouloir sauvegarder » auxquels on porte préjudice ? Mais ne pourrait-on pas poursuivre la réflexion, puisque le fœtus se développe dans un endroit où il ne peut de toute façon pas vivre ? En enlevant le fœtus de cet endroit fatal, l'objet de l'acte est-il la mise à mort directe du fœtus ? Ne s'agit-il pas plutôt, même si la mort s'ensuivra aussitôt, de retirer le fœtus de là où il ne peut de toute façon pas se développer ? Est-ce encore s'octroyer « le droit de disposer de la vie d'autrui » ? Il ne me semble pas. Le proportionnalisme a envisagé autrement la question, en sortant de la morale « objective », nous le verrons plus loin. Pour autant, il n'est pas indiqué de s'engager dans cette voie.

pendant sa quatrième grossesse, tumeur qui mettait irrémédiablement son existence en danger. Opérer simplement le fibrome sans risquer la vie de l'enfant lui faisait courir de grands risques au moment de l'accouchement ; mais les autres solutions auraient eu pour conséquence indirecte de tuer l'enfant. Elle choisit de donner la vie par-dessus tout, au risque de donner sa propre vie : « Si vous devez décider entre moi et l'enfant, n'hésitez pas : choisissez, et je l'exige, l'enfant. Sauvez-le ! » De fait, elle mourra une semaine après la naissance de la petite Jeanne-Emmanuelle. Parce qu'elle fut canonisée, l'idée se répand que l'Église exige qu'une mère se sacrifie pour l'enfant qu'elle porte en elle, que ce serait immoral pour elle de faire autrement. Ce n'est pas le cas. Bien que Jeanne ait témoigné du plus grand amour, la morale de l'Église n'exige pas l'héroïcité comme norme commune ²⁹. L'Église n'obligeait en aucun cas la jeune femme à mourir en couche ³⁰.

3.3.4.7 Le dilemme du wagon fou

reçoit de l'analyse de l'objet de la volonté un éclairage qui permet de comprendre les réactions des personnes interrogées. Ce cas hypothétique imagine un wagon dévalant une pente et menaçant un groupe de 5 ouvriers travaillant sur la voie. Dans le premier cas il y a un aiguillage qui permettrait à une personne d'orienter ce wagon sur une autre voie où il n'y a qu'un seul ouvrier qui travaille. 85% des interrogés estiment qu'il faudrait actionner l'aiguillage. Si par contre on présente un moyen d'arrêter le wagon, qui serait de pousser un gros monsieur du haut d'un pont sur la voie pour que de son corps il fasse obstacle efficace, seuls 12% des sondés estiment légitime de le faire. La morale utilitariste, qui se contente de peser les avantages et les inconvénients, ne peut pas expliquer cette différence de

²⁹Dans un autre cas, celui des souffrances en fin de vie, Pie XII dira en 1957 « il ne serait pas conforme à la prudence de vouloir faire d'une attitude héroïque une règle générale » (Discours du 24 fév. 1957).

³⁰« Dans la morale de l'Église, depuis toujours, on parle des avortements indirects lorsque la vie de la mère est en question, lorsqu'elle est atteinte d'une maladie grave, et que la naissance peut avoir comme conséquences d'empêcher les soins. Ce que l'on cherche dans ce cas, c'est préserver la santé de la mère. L'Église a depuis toujours accepté ce cas-là, où la mort du fœtus n'est pas voulue mais est la conséquence de soins prodigués à la mère » (P. Frederico LOMBARDI, directeur de la Salle de presse du Saint-Siège, déclaration du 21 mars 2009).

réactions. Selon la morale de l'objet, on voit clairement qu'il ne s'agit pas pour la volonté de s'emparer de deux actions semblables. D'un côté il y a le fait de guider un wagon fou vers un plus petit nombre de personnes ; la mort de l'ouvrier n'est pas l'objet de la volonté. De l'autre il y a le meurtre d'une personne pour arrêter le wagon ; la chute mortelle du gros monsieur est l'objet de la volonté, ce que la personne fait pour éviter le pire, bien que l'intention ultime soit de sauver cinq autres personnes. Il semble que le sujet moral pressent cette différence d'objet et répond en fonction de cela. Une analyse neurologique montre que cette réaction se déclenche à la fois dans la partie rationnelle et dans la partie émotionnelle du cerveau, impliquant un jugement qu'on pourrait appeler de « sagesse », cette attitude qui unifie le rationnel et l'affectif dans la quête de la vérité. Cela échappe à une rationalité plus instrumentale, qui s'engagera davantage vers l'utilitarisme

³¹.

3.4 Les circonstances de l'acte

Les circonstances, y compris les conséquences, sont les éléments secondaires d'un acte moral. Elles contribuent à *aggraver* ou à *diminuer* la *bonté* ou la *malice morale* des actes humains (par exemple le montant d'un vol). On retrouve cette notion dans le vocabulaire judiciaire qui parle de circonstances atténuantes ou aggravantes.

Les circonstances peuvent aussi atténuer ou augmenter la *responsabilité de l'agent* (ainsi, agir par crainte de la mort).

Mais les circonstances ne peuvent de soi inverser la qualité morale des actes eux-mêmes ; elles ne peuvent rendre ni bonne, ni juste une action en elle-même mauvaise — c'est-à-dire mauvaise selon son objet.

Notons que Thomas précise également la question de savoir si l'événement qui suit l'acte peut ajouter quelque chose à la bonté ou à la malice de l'acte extérieur (*Ia-IIæ*, Q.20 a.5). Il le fait si ce qui suit est prévu, ou si ces conséquences arrivent fréquemment, mais pas si c'est fortuit.

³¹Voir la discussion des conclusions de Joshua GREENE par Bernard BAERTSCHI, « Neurosciences et éthique : que nous apprend le dilemme du wagon fou ? », dans : *Igitur — Arguments philosophiques*, 3, N° 3 (2011), p. 1-17.

3.5 L'évaluation de la moralité d'un acte humain

Le *Catéchisme de l'Église Catholique* est à nouveau si clair que je me contenterai de le citer.

a) L'acte *moralement bon* suppose à la fois la bonté de l'objet, de l'intention et des circonstances.

b) Une fin mauvaise corrompt l'action, rend la volonté mauvaise, même si son objet est bon en soi (comme de prier et de jeûner « pour être vu des hommes »).

c) L'*objet du choix* peut à lui seul vicier l'ensemble d'un agir. Il y a des comportements concrets [...] qu'il est toujours erroné de choisir, parce que leur choix comporte un désordre de la volonté, c'est-à-dire un mal moral. À ce sujet on peut lire encore :

Il est donc erroné de juger de la moralité des actes humains en ne considérant que l'intention qui les inspire, ou les circonstances (milieu, pression sociale, contrainte ou nécessité d'agir, etc.) qui en sont le cadre. Il y a des actes qui par eux-mêmes et en eux-mêmes, indépendamment des circonstances et des intentions, sont toujours gravement illicites en raison de leur objet ; ainsi le blasphème et le parjure, l'homicide et l'adultère. Il n'est pas permis de faire le mal pour qu'il en résulte un bien³².

Pour un chrétien, jamais la fin ne justifie les moyens. Il est impossible de justifier une action mauvaise par une bonne intention. Et plus largement, il n'est pas moral de faire un mal pour qu'il en résulte un bien. Un mal reste un mal, l'intention ou les circonstances ne le transformeront pas en bien. Cette remarque nous conduira sur le terrain des « actes intrinsèquement mauvais ».

3.5.1 Les actes intrinsèquement mauvais

Le cas de l'acte à double effet a conduit des théologiens à évaluer la bonté ou la malice d'un acte en soupesant les effets bons et les effets mauvais, en envisageant que les effets bons pouvaient neutraliser les effets mauvais. C'est la théorie appelée proportionnalisme. Avec le proportionnalisme,

³²CEC, N° 1755 et 1756.

on va juger des conséquences et des effets des biens, de la *proportion* des effets bons et des effets mauvais³³. Entrer dans cette logique de juger de la moralité de l'acte par ses effets et ses conséquences, par la proportion entre les effets bons et les effets mauvais (ne faut-il pas tuer un homme si cela en sauve dix ?) fait perdre de vue qu'il puisse y avoir des actes humains qui ne sont pas moralement neutres, qui ont une valeur en eux-mêmes, qui peuvent être intrinsèquement mauvais. À l'opposé, on appelle moralité *ex objecto* la moralité qui juge en fonction de l'« objet » d'un vouloir : ce qui est concrètement choisi, est-ce bon ou non ? Est-ce que cela s'accorde ou non à la fin de l'homme ? Contrairement au proportionnalisme, la morale qui réfléchit à partir de l'objet considère qu'il y a des actes qui ne sont pas moralement neutres mais qui mettent par eux-mêmes la dignité humaine en question. Vouloir, à leur sujet, pondérer simplement les circonstances et les conséquences, les effets bons et mauvais, ne peut qu'entraîner à des formes d'utilitarisme.

« Il y a des comportements concrets qu'il est toujours erroné de choisir parce que leur choix comporte un désordre de la volonté, c'est-à-dire un mal moral. Il n'est pas permis de faire le mal pour qu'il en résulte un bien. »³⁴ Il s'agit des actes intrinsèquement mauvais, qui sont les actes dont l'objet est mauvais. « Intrinsèquement » mauvais signifie que la qualification morale de l'acte ne vient pas de l'extérieur (conséquences, bénéfices, circonstances) mais de l'intérieur. « De l'intérieur » évoque ce qu'est l'acte en lui-même, son adéquation avec ce qui est digne de l'homme. Cela évoque ce que l'acte porte en lui-même de juste et de vrai. Aucune circonstance ou intention ne peut changer la qualification morale d'un acte intrinsèquement mauvais. *Ces actes menacent la dignité humaine, qui n'est inaliénable à aucune fin sinon la sauvegarde de cette dignité elle-même.* Ce qui ne veut pas dire que les circonstances et l'intention n'entrent pas en ligne de compte : elles peuvent changer la responsabilité du sujet moral et l'imputabilité de l'acte, cela est une constante de la morale catholique.

La question des actes intrinsèquement mauvais est celle de savoir s'il existe des actes que la volonté ne peut saisir sans en devenir mauvaise. Les théologiens des morales téléologiques (proportionnalisme ou conséquentia-

³³Cf. Albert CHAPELLE, « La Théologie morale », Cours à l'Institut d'Études Théologiques (IET), Bruxelles, 1991-1992.

³⁴CEC, N° 1761.

lisme) pensent que non, que l'intention peut dans certaines circonstances conquérir toute la qualification morale de l'acte. Il n'y a pas d'acte mauvais partout et toujours. On peut se demander : y a-t-il des motivations, des situations dans lesquelles réduire quelqu'un en esclavage peut être un acte bon ? Dans lesquelles procurer un avortement peut être un acte bon ? Dans lesquelles envoyer une bombe atomique sur une ville peut être bon ?

Les actes intrinsèquement mauvais sont ceux qui sont visés par les préceptes négatifs universels. La bonté et la malice ne sont pas sur le même pied. Il n'y a pas d'acte intrinsèquement bon. C'est ainsi qu'il n'en va pas des préceptes négatifs comme des préceptes positifs. L'encyclique *Veritatis splendor* le rappelle utilement :

Tout choix implique toujours une référence de la volonté délibérée aux biens et aux maux présentés par la loi naturelle comme des biens à rechercher et des maux à éviter. Si l'on considère les préceptes moraux positifs, la prudence doit toujours vérifier leur pertinence dans une situation déterminée, en tenant compte, par exemple, d'autres devoirs peut-être plus importants ou plus urgents. Mais les préceptes moraux négatifs, c'est-à-dire ceux qui interdisent certains actes ou comportements concrets comme intrinsèquement mauvais, n'admettent aucune exception légitime ; ils ne laissent aucun espace moralement acceptable pour « créer » une quelconque détermination contraire. Une fois reconnue dans les faits la qualification morale d'une action interdite par une règle universelle, le seul acte moralement bon consiste à obéir à la loi morale et à éviter l'action qu'elle interdit.³⁵

Saint Thomas avait déjà clarifié cela en distinguant les préceptes négatifs de la loi qui interdisent les actes peccamineux, des préceptes affirmatifs qui, eux, engagent aux actes vertueux.

Les actes des péchés sont mauvais en eux-mêmes, et d'aucune manière, en aucun temps et en aucun lieu, ils ne peuvent devenir bons, parce que, en eux-mêmes, ils sont liés à une fin mauvaise [...]. C'est pourquoi les préceptes négatifs obligent toujours et en toutes circonstances (*semper et ad semper*). Au contraire, les actes des vertus ne doivent pas être faits n'importe comment, mais en observant toutes les circonstances requises pour que l'acte soit vraiment vertueux :

³⁵JEAN-PAUL II, *Veritatis splendor*, N° 67.

qu'il soit fait où il faut, quand il faut, et comme il faut. (*Ila-IIæ*, Q.33 a.2)

C'est pourquoi, alors qu'il défend le mensonge en toute circonstance, Thomas estime qu'il ne faut pas rendre le dépôt d'armes à un révolté (*Ia-IIæ*, Q.94 a.4).

Ceux qui ont eu le discernement le plus éclairé sur les actes intrinsèquement mauvais sont sans doute ceux qui se sont trouvés pris dans l'étau d'un régime totalitaire. Par exemple, en Union soviétique, le dissident Soljenitsyne lance le mouvement « ne pas vivre dans le mensonge ». Il sait que le mensonge accepté une fois entraîne l'homme tout entier dans une logique de l'utile où l'homme devient un moyen pour réaliser une finalité politique ou économique. Il sait que la dignité de l'homme s'affirme par une résistance au mal à tout prix. Les dissidents soviétiques ont appris l'existence de « valeurs qui n'acceptent pas de compromis, qui sont assez précieuses pour qu'on se batte pour elles, même au péril de la vie »³⁶, des valeurs qui sont constitutives « de notre qualité de personne et de notre dignité d'homme ».

Les actes intrinsèquement mauvais sont ceux qui « par eux-mêmes et en eux-mêmes ne peuvent être ordonnés à Dieu et au bien de la personne »³⁷. Par raccourci on les appelle aussi « mal intrinsèque ». Leur malice ne provient pas d'une volonté surajoutée ou d'une qualification extrinsèque (comme cela pourrait être le cas pour ce qui est déclaré illicite ici ou là tandis qu'en d'autres lieux ou époques cela était licite). Ces actes ont une contrariété *interne* « avec le bien humain, le bien commun des personnes et, par là, le Souverain Bien »³⁸. *La volonté ne peut jamais être bonne en choisissant de tels actes.*

Dans le cadre du respect dû à la personne humaine, le Concile Vatican II lui-même donne un ample développement au sujet de ces actes et il énumère :

✕ « Tout ce qui s'oppose à la vie elle-même, comme toute espèce d'homicide, le génocide, l'avortement, l'euthanasie et même le

³⁶PINCKAERS, *Ce qu'on ne peut jamais faire*, p. 14.

³⁷JEAN-PAUL II, *Veritatis splendor*, N° 81.

³⁸Albert CHAPPELLE, analyse de l'encyclique *Veritatis splendor*, dans *ibid.*, p. 207.

suicide délibéré ;

- ✗ tout ce qui constitue une violation de l'intégrité de la personne humaine, comme les mutilations, la torture physique ou morale, les contraintes psychologiques ;
- ✗ tout ce qui est offense à la dignité de l'homme, comme les conditions de vie sous-humaines, les emprisonnements arbitraires, les déportations, l'esclavage, la prostitution, le commerce des femmes et des jeunes ;
- ✗ ou encore les conditions de travail dégradantes qui réduisent les travailleurs au rang de purs instruments de rapport, sans égard pour leur personnalité libre et responsable : toutes ces pratiques et d'autres analogues sont, en vérité, infâmes. Tandis qu'elles corrompent la civilisation, elles déshonorent ceux qui s'y livrent plus encore que ceux qui les subissent et insultent gravement l'honneur du Créateur » ³⁹.

N.B. Dans les exemples ci-dessus on peut déjà remarquer *différents degrés de gravité*. Il ne faut pas confondre « intrinsèquement mauvais » avec « de la plus haute gravité ». C'est ainsi qu'à un autre niveau encore on trouvera parmi les actes intrinsèquement mauvais l'acte de masturbation, parce qu'il n'est pas ordonnable, quelle que soit l'intention, quelles que soient les circonstances, à la fin de la sexualité humaine qui comprend la rencontre interpersonnelle dans l'amour et où la sensualité elle-même doit être progressivement mise au service de l'union de deux personnes dans le don de soi l'un à l'autre. Par sa dimension intrinsèque de recherche de soi, cet acte de masturbation ne peut jamais entrer parmi les biens moraux, il est intrinsèquement mauvais, mais il ne se compare pas en gravité avec les atteintes à la dignité d'autrui — bien que le fonctionnement du sentiment de culpabilité chez l'homme entraîne parfois à imaginer le contraire, nous y

³⁹CONCILE VATICAN II, Constitution pastorale *Gaudium et spes*, N° 27, cité par JEAN-PAUL II, *Veritatis splendor*, N° 80. Si toutes ces questions des actes intrinsèquement mauvais vous intéressent, je vous renvoie à PINCKAERS, *Ce qu'on ne peut jamais faire*, p. 67-106.

reviendrons. Cela ouvre la vaste question de l'imputabilité du péché, qui sera traitée plus loin.

L'existence d'actes intrinsèquement mauvais nous rappelle qu'on ne peut pas dissocier la fin et les moyens, et croire que d'un moyen mauvais on pourrait obtenir un résultat bon. Dans un tout autre univers culturel, le Mahatma Gandhi disait quelque chose de semblable :

Tout, en définitive est dans les moyens. La fin vaut ce que valent les moyens. [...] Votre grande erreur est de croire qu'il n'y a aucun rapport entre la fin et les moyens. Cette erreur a fait commettre des crimes sans nom même à des gens qui étaient considérés comme religieux. C'est comme si vous prétendiez que d'une mauvaise herbe il peut sortir une rose. [...] Les moyens sont comme la graine, et la fin, comme l'arbre. Le rapport est aussi inéluctable entre la fin et les moyens qu'entre l'arbre et la semence... On récolte exactement ce que l'on sème.⁴⁰

Pour achever de donner l'épaisseur suffisante à cette question, je laisse la parole à un protagoniste important de ce débat, le pape Benoît XVI, qui s'est exprimé en 2019 sur la situation de l'Église et relit ce grand débat de l'après-concile Vatican II :

La thèse selon laquelle la morale ne pouvait être déterminée qu'en fonction de la finalité de l'action humaine s'est largement imposée. L'ancien adage « la fin justifie les moyens » ne pouvait pas être corroboré de manière aussi grossière mais ce schéma de pensée est devenu déterminant. Il ne pouvait donc plus rien y avoir désormais de bon ou de mal en soi, mais seulement des appréciations relatives. Il n'y avait plus le bien, mais seulement le relativement meilleur à l'instant précis et en fonction des circonstances.

Cette crise relative à l'établissement et la représentation de la morale catholique a atteint des proportions dramatiques à la fin des années 1980 et dans les années 1990. Le 5 janvier 1989, fut publiée la *Déclaration de Cologne*, signée par 15 professeurs de théologie catholiques. Elle évoquait divers points de crispation dans les rapports entre le Magistère épiscopal et la tâche revenant à la théologie. Ce texte, qui dans un premier temps n'excéda pas le niveau habituel de

⁴⁰GHANDI, *Tous les hommes sont frères*, 1958, tr. fr. Guy Vogelweith, Gallimard, p. 147-149.

protestations, suscita rapidement un tollé général contre le magistère de l'Église et atteignit un niveau de contestation visible et audible qui, dans le monde entier, s'éleva contre les textes doctrinaux de Jean-Paul II alors attendus.

Le pape Jean-Paul II, qui connaissait très bien la situation de la théologie morale et la suivait avec attention, a commencé à travailler sur une encyclique qui devait repositionner correctement les choses. Parue le 6 août 1993, sous le titre *Veritatis splendor*, elle a suscité de violentes réactions de la part des théologiens moralistes. Auparavant, le *Catéchisme de l'Église catholique* avait déjà présenté de manière convaincante et systématique la morale telle que proclamée par l'Église.

Je ne puis oublier la manière dont le théologien moraliste allemand de l'époque, Franz Böckle, rentré dans sa Suisse natale pour y passer la retraite, annonça dans la perspective des décisions qui seraient potentiellement prises dans l'encyclique *Veritatis splendor*, que si l'encyclique devait déterminer qu'il y avait des actions pouvant toujours et en toutes circonstances être considérées comme mauvaises, il ferait entendre sa voix en ayant recours à toutes les forces qui lui restaient. Le Bon Dieu lui a épargné l'exécution de cette décision ; Franz Böckle est décédé le 8 juillet 1991. L'encyclique a été publiée le 6 août 1993 et comportait en effet la conclusion qu'il existe des actions qui ne peuvent jamais être bonnes. Le pape était pleinement conscient du poids de cette décision en cette période précise et il avait justement interrogé, en ce qui concerne cette partie de ses écrits, les meilleurs spécialistes qui ne participaient pas à la rédaction de l'encyclique. Il ne pouvait et ne devait laisser planer aucun doute sur le fait que la morale en terme d'estimation du bien, devait respecter une limite ultime. Il existe des biens qui ne peuvent être l'objet de concessions. Il existe des valeurs auxquelles on ne peut renoncer que pour une valeur plus grande encore et qui se situent même au-delà de la préservation de la vie physique. Il y a le martyr. Dieu est bien plus que la vie physique. Une vie qui serait achetée au moyen de la négation de Dieu, une vie qui serait fondée sur un dernier mensonge, est une non-vie. Le martyr est une catégorie essentielle de la vie chrétienne. Le fait que, dans la théorie défendue par Franz Böckle et bien d'autres, le martyr ne soit, au fond, plus moralement nécessaire, montre que c'est ici que l'essence même du christianisme est en jeu.⁴¹

⁴¹Benoît XVI, « L'Église et le scandale des abus sexuels », dans : *Klerusblatt*, repris par

3.5.2 Peut-on commettre un moindre mal ?

Dans d'autres situations, on se retrouve devant un véritable dilemme moral : quoi que l'on fasse, que l'on agisse ou que l'on s'abstienne d'agir, un mal sera commis. La doctrine classique veut que l'on choisisse le « moindre mal ». Nous nous trouvons dans un cas où la liberté n'a plus d'espace pour s'exercer. Voici ce qu'en disait saint Alphonse de Liguori :

Quand quelqu'un est contraint à faire tel péché ou bien tel autre et qu'il choisit le moins grave, il ne pèche pas, bien qu'il le choisisse volontairement. En effet, il manque de la liberté nécessaire pour que ce péché puisse lui être imputé.⁴²

Ainsi le choix du moindre mal, bien que ce soit le choix d'un mal moral, peut dans certains cas ne pas être immoral : « lorsque aucune autre alternative n'est possible et que les maux qui se produisent sont inévitables »⁴³.

Il y a un exemple célèbre de cela dans le dilemme du tramway fou⁴⁴.

La Croix (2019-04), URL : <https://doc.catho.la-croix.com/Urbi-et-Orbi/Documentation-catholique/Eglise-dans-le-Monde/LEglise-scandale-abus-sexuels-article-pape-emerite-Benoit-XVI-2019-04-16-1201016056>. Augustin, dans le *De mendacio* XIII.23, raconte le cas de l'évêque Firmus de Thagaste, qui risqua sa vie pour ne pas trahir un homme qui s'était réfugié chez lui. Il répondit aux policiers qu'il ne pouvait ni mentir ni livrer l'homme. Il endura bien des tourments. Conduit enfin devant l'empereur, celui-ci fut ému et lui obtint la grâce de l'homme qu'il avait refusé de livrer. Augustin oppose à cela le raisonnement d'un « lecteur timide » qui prétendrait qu'il n'y a pas de mal à mentir quand on ne nuit à personne, qu'on ne fait pas de faux témoignage et qu'on ne nuit à personne, et qui trouverait qu'exposer sa vie pour ne pas mentir est bien cher payer. Augustin ne le condamne pas fermement, mais il dit que ce genre de mensonge, « à notre point de vue les hommes et les femmes, courageux, fidèles, sincères, doivent les éviter en supportant avec honneur et courage les inconvénients qui en résultent » pour eux (XIV.25). Notons que jamais il n'admet la trahison du juste comme préférable au mensonge. Ce qu'il dit c'est qu'il vaut mieux perdre sa propre vie que mentir, pas qu'il vaut mieux trahir que mentir. Pour Augustin, on pense qu'on peut faire un mal pour en éviter un plus grand, parce qu'on aime la vie temporelle plus que la vie éternelle (XVIII.38). Or nous sommes le temple de Dieu. Mais on peut subir un moindre mal pour en éviter un grand. Et même, « on n'appelle pas péché l'acte auquel l'on se résout pour en éviter un plus coupable » (39).

⁴²Alphonse de LIGUORI, *Le grand moyen de la prière*, Deuxième partie, chapitre III.

⁴³Francisco C. FERNANDEZ SANCHEZ, « Principe et argument du moindre mal », dans : CONSEIL PONTIFICAL POUR LA FAMILLE, *Lexique des termes ambigus et controversés sur la famille, la vie et les questions éthiques*, Téqui, 2005, p. 871.

⁴⁴Ce beau dilemme et sa variante « de l'homme obèse » illustrent très bien la pertinence

On peut trouver un exemple plus courant en politique, comme dans la réflexion de l'encyclique *Evangelium vitae* à propos du cas où il ne serait pas possible pour un parlementaire chrétien d'éviter ou d'abroger totalement une loi permettant l'avortement qui serait déjà en vigueur ou mise au vote. Il est possible alors que ce parlementaire, « dont l'opposition personnelle absolue à l'avortement serait manifeste et connue de tous » puisse « licitement apporter son soutien à des propositions destinées à limiter les préjudices d'une telle loi et à en diminuer ainsi les effets négatifs sur le plan de la culture et de la moralité publique »⁴⁵ même si ces propositions comportent encore des atteintes à la vie.

Mais cette permission du moindre mal est souvent mal comprise, car beaucoup de choses diverses peuvent être insérées dans le mot « mal ». Ainsi, l'avortement et d'autres atteintes à la vie humaine sont parfois présentés comme un « moindre mal ». On sera d'accord pour dire que l'avortement est un mal — et on insistera sur le fait qu'aucune femme ne va recourir à l'avortement à la légère —, mais on opposera à ce fait ce qui est estimé comme un mal plus grand, par exemple le fait d'avoir un enfant non désiré, ou le handicap d'un enfant. Il y a là une confusion entre deux types de maux : le mal *moral*, c'est-à-dire celui que je fais, où j'engage ma responsabilité d'être libre et mon intériorité, et le mal *physique*, celui qui survient par privation d'un bien légitimement attendu (santé, et même conditions familiales plus ou moins idéales). Ces deux types de maux ne peuvent pas être mis en balance car ils ne se rapportent pas du tout de la même façon à celui qui agit.

Certains sont d'avis qu'on peut choisir de faire le moindre mal, même hors du cas de nécessité où la liberté ne peut que pécher. Le moindre mal devient alors un moyen aisé de surmonter tous les conflits de devoir qui se présentent à nous, et de s'éviter une vie morale trop coûteuse. En réalité, il y a une différence fondamentale entre subir un mal — ou le laisser se passer — et le commettre soi-même. C'est ainsi que le Magistère affirme :

En vérité, s'il est parfois licite de tolérer un moindre mal moral afin d'éviter un mal plus grand ou de promouvoir un bien plus

de la morale à partir de l'objet de l'acte.

⁴⁵JEAN-PAUL II, Encyclique *Evangelium vitae*, 25 mars 1995, N° 73, évoqué par la CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Note doctrinale concernant certaines questions sur l'engagement et le comportement des catholiques dans la vie politique*, 24 novembre 2002.

grand, il n'est pas permis, *même pour de très graves raisons*, de faire le mal afin qu'il en résulte un bien (cf. Rm 3, 8), c'est-à-dire de prendre comme objet d'un acte positif de la volonté ce qui est intrinsèquement un désordre et par conséquent une chose indigne de la personne humaine, même avec l'intention de sauvegarder ou de promouvoir des biens individuels, familiaux ou sociaux⁴⁶.

L'Église a toujours reconnu qu'on pouvait permettre un mal pour éviter un plus grand mal⁴⁷. Mais elle considère qu'il y a une grande différence entre permettre un mal et l'approuver, et plus encore le vouloir en lui-même. Se contenter d'agir selon un « moindre mal » équivaut à renoncer à tendre résolument vers le bien et à admettre de faire le mal alors qu'il n'est pas inévitable. En général on invoque l'argument du moindre mal alors qu'il y a encore la possibilité de choisir un bien plutôt que le mal moindre. Par exemple, on dira que la contraception est un moindre mal par rapport à l'avortement, alors qu'on peut aussi prendre le chemin de l'abstinence ou de la régulation naturelle des naissances. Le jugement s'obscurcit encore lorsque derrière le mot « mal » on place, non le mal moral que l'on s'apprête à commettre, mais les conséquences pénibles de l'action, fût-elle bonne. Or on sait bien qu'une bonne action peut exiger des renoncements parfois grands. Qualifier ces renoncements de mal et considérer que l'action morale doit privilégier le moindre mal, c'est-à-dire finalement l'inconvénient moindre, c'est l'anéantissement de tout élan vers le bien.

L'histoire nous montre combien rapidement le bien qu'on s'est habitué à léser en raison du choix du « moindre mal » devient un bien relatif et perd sa valeur. L'embryon humain, qui pouvait encore mériter quelque considération il y a 30 ans, devient ainsi peu à peu du « matériel humain »⁴⁸ à qui on ne peut plus octroyer le moindre soupçon de personnalité au risque de

⁴⁶PAUL VI, Encyclique *Humanae vitae*, 25 juillet 1968, N° 14.

⁴⁷Cela pourrait être tolérer un manque de respect d'un adolescent, pour éviter qu'il ne se braque. Tolérer les défauts du conjoint afin de favoriser la vie commune. Tolérer la prostitution pour éviter de plus graves atteintes à la moralité. Jamais il ne faut mettre dans cette catégorie le cas de la mère qui vole un pain pour secourir sa fille affamée, comme on l'a déjà discuté au sujet de l'objet de l'acte.

⁴⁸Cf. la loi belge relative « à l'obtention et à l'utilisation de matériel corporel humain destiné à des applications médicales humaines ou à des fins de recherche scientifique » du 4 décembre 2008.

mettre en péril le prétendu droit à l'avortement⁴⁹.

Le principe du moindre mal n'est applicable que lorsque devant nous il n'y a le choix qu'entre faire le mal et faire le pire. Par contre, faire le mal pour éviter de subir un inconvénient même grave nous fait entrer dans un tout autre univers, celui où les actes s'évaluent en fonction de leur utilité et non plus de ce qu'ils signifient en eux-mêmes. L'argument du moindre mal tend alors à justifier le mal moral en le présentant comme un moindre mal parce qu'on cherche à éviter les conséquences pénibles qui suivraient un autre acte, bon, ou l'abstention d'agir. L'acte mauvais deviendrait justifiable car ses conséquences seraient moins pénibles qu'un autre acte qu'on pourrait commettre dans la même situation et qui, lui, serait moralement bon. En confondant le mal moral et le mal en général, on entre dans une perspective utilitariste, où on peut trouver moral de commettre un mal afin d'éviter des conséquences particulièrement pénibles. C'est une conception des actes humains que ne partage pas l'Église. Pour elle, une action peut engager directement une valeur qui ne se met pas en balance avec d'autres, comme c'est le cas pour les actions qui touchent à la dignité humaine ou qui suppriment directement la vie.

Je voudrais évoquer ici la mise en garde de la philosophe Hannah Arendt lorsqu'elle relit les événements de l'idéologie nazie et la façon dont le régime a endormi les consciences : « l'acceptation du moindre mal a été consciemment utilisée pour habituer les fonctionnaires et la population à accepter généralement le mal en soi »⁵⁰. Et encore : « Politiquement, la faiblesse de l'argument du moindre mal a toujours été que ceux qui choisissent le moindre mal oublient très vite qu'ils ont choisi le mal. »⁵¹ Les années à venir exigeront sûrement de nous le courage qui a permis à certains de résister aux totalitarismes d'alors.

En prenant la mesure de la grandeur de l'homme, créé à l'image de Dieu, en se rappelant que sa liberté existe pour aimer et qu'intelligence et volonté

⁴⁹Cf. l'opposition farouche du CAL à la loi permettant d'inscrire à l'État civil les bébés victimes de fausse couche à partir de 140 jours.

⁵⁰ANNAH ARENDT, citée par FERNANDEZ SANCHEZ, « Principe et argument du moindre mal », p. 869.

⁵¹ANNAH ARENDT, *Responsabilité et jugement*, Petite bibliothèque Payot, 2003, p. 79. La philosophe donne l'exemple des mesures anti-juives et de l'argument fallacieux selon lequel refuser de coopérer aurait aggravé les choses.

sont appelées à collaborer pour chercher les chemins de l'amour, on peut se rendre compte que *le mal moral* — c'est-à-dire la négation de ce chemin, le refus d'utiliser cette liberté dans le sens du don de l'amour — *est plus grave que toutes les peines, que toutes les difficultés, que toutes les pertes de notre vie humaine*. A contrario, Jésus affirme : « cherchez d'abord le Royaume de Dieu et tout cela vous sera donné par surcroît » (Mt 6,33).

Les situations d'urgence ou de grande détresse peuvent diminuer grandement la responsabilité et la culpabilité du sujet, mais commettre librement un « moindre mal » sera toujours commettre un mal. Que le mal soit moindre ne peut rendre la volonté bonne. Au contraire, choisir un mal est toujours contraire à la dignité de l'homme, sujet moral. Mais il faut bien reconnaître qu'en chacun de nous sommeille un proportionnaliste, à qui il faudra constamment rappeler que la grandeur de l'homme est aussi de refuser des actes qui le blessent gravement dans ce qu'il est et en blesse gravement d'autres, même s'il lui faut payer un lourd prix à ce refus.

Pouvoir choisir le moindre mal dans une situation de dilemme nous tentera toujours. Mais avaliser cette option, c'est aussi permettre d'utiliser la torture pour accélérer la conclusion d'une guerre ou obtenir des informations qui sauveront des vies, c'est ouvrir la porte à la répression des travailleurs pour sauvegarder l'économie, c'est accepter de devenir instrument d'un régime politique totalitaire, et tant d'autres choses.

La moralité basée sur ce qu'est l'acte en lui-même est de loin plus exigeante que celle qui réfléchit à partir d'un calcul sur les conséquences et les proportions. Elle conduit sans doute à une vie moins facile, mais aussi plus créative ⁵² et motivante, puisqu'elle tend à souligner la grandeur de l'homme et sa dignité qui dépasse toute évaluation que l'on pourrait faire. En vertu de la dignité infinie de chaque personne humaine aucun raisonnement d'utilité combinant le mal moral avec toutes sortes d'autres maux et privations n'aura de portée juste et défendable.

Enfin, l'attitude de Jésus et des apôtres, peu soucieux des difficultés

⁵²Voir cette déclaration de la philosophe Suzanne Rameix lors de son audition devant la mission parlementaire française sur l'euthanasie en 2010 : « l'interdit est la source fondamentale de l'imagination et de la créativité morales. S'il n'est plus là, il n'y a plus la recherche acharnée, par les personnes de bonne volonté morale, des meilleures solutions, les plus humaines, les plus ajustées, les plus bienveillantes à l'égard des problèmes rencontrés. Lever l'interdit arrête la réflexion morale ».

dans lesquelles pouvaient les mettre leurs choix moraux, nous pousse à relativiser pour nous-mêmes l'évaluation des conséquences pénibles de nos actes. Dans un monde où tout geste est calculé, le chrétien est invité à faire la vérité selon son cœur. Tout en demandant le secours de celui qui a dit :

Vous serez entraînés devant des gouverneurs et des rois à cause de moi : il y aura là un témoignage pour eux et pour les païens. Vous serez détestés de tous à cause de mon nom ; mais celui qui aura persévéré jusqu'à la fin, celui-là sera sauvé. (Mt 10,18.22)

Quelques pharisiens s'approchèrent de Jésus pour lui dire : « Va-t'en, pars d'ici : Hérode veut te faire mourir. » Il leur répliqua : « Allez dire à ce renard : Aujourd'hui et demain, je chasse les démons et je fais des guérisons ; le troisième jour, je suis au but. Mais il faut que je continue ma route aujourd'hui, demain et le jour suivant, car il n'est pas possible qu'un prophète meure en dehors de Jérusalem. (Lc 13,31-33)

Table des matières

2	La liberté de l'homme	1
2.1	Le tournant opéré par la révélation biblique : l'abîme de la liberté	2
2.2	Le cœur de l'homme : liberté et volonté dans la Bible . . .	6
2.2.1	Genèse 2 : l'homme capable de Dieu, partenaire . .	7
2.2.1.1	Un commandement créateur de liberté .	8
2.2.1.2	Mais pourquoi cet arbre bizarre ?	12
2.3	Le bien et le mal : approche théologique	14
2.3.1	Effacement de la notion de bien	14
2.3.2	Du bien en soi aux biens pour moi	15
2.3.3	Une liberté qui a pour raison d'être l'amour et le bonheur	18
2.4	Reprise de la notion de liberté chez Thomas d'Aquin	20
2.4.1	Saint Thomas d'Aquin en son temps	20
2.4.2	L'homme et son bien	22
2.4.3	Une morale de la finalité	26
2.5	Le nominalisme — Un autre regard sur la liberté : la liberté d'indifférence	28
2.5.1	Quand la volonté supplante la raison	29
2.5.2	Une nouvelle conception de la liberté	31

3	La moralité des actes humains — les sources de la moralité	37
3.1	Introduction	38
3.2	l'intention du sujet	40
3.3	L'acte en ce qu'il est choisi : l'objet de l'acte	42
3.3.1	Ce que la volonté fait sienne dans un acte	42
3.3.2	Un engagement de la volonté plus profond que l'intention générale	42
3.3.3	Un engagement de la volonté qui doit être digne de l'homme	45
3.3.4	Quelques exemples	46
3.3.4.1	Légitime défense et acte à double effet	46
3.3.4.2	L'euthanasie	47
3.3.4.3	Le mensonge	49
3.3.4.4	Le vol	51
3.3.4.5	L'usage du préservatif	52
3.3.4.6	Questions de vie autour de l'embryon	53
3.3.4.7	Le dilemme du wagon fou	54
3.4	Les circonstances de l'acte	55
3.5	L'évaluation de la moralité d'un acte humain	56
3.5.1	Les actes intrinsèquement mauvais	56
3.5.2	Peut-on commettre un moindre mal ?	63
	Index	69